THEOLOGIGKÉ SUMMY SVATÉHO TOMÁŠE AKVINSKÉHO

DRUHÉ ČÁSTI

PRVNÍ DÍL

†

Překládali: Dr. Ant. Čala Ord. Praed., ot. 74-114; Dr. Jaroslav Durych, ot. 5-10;
Dr. Met. Habáň Ord. Praed., ot. 1 - 4, 22 - 72; P. Em. Soukup Ord. Praed., ot. 11- 21.

NIHIL OBSTAT. Olomucii, die 23. Augusti 1938. P. Dr. Methodius Habáň O. P., censor es offcio.
IMPRIMATUR. P. Thomas M. Dittl O. P., Prior Provincialis. Pragae, die 26. Augusti 1938. Reg. Pag. 243/63.
NIHIL OBSTAT. Censor ex officio: P. Aemilian Soukup O. P.
IMPRIMATUR. Dr. Joannes Martinů, Vicarius Generalis. Olomucii, die 30. Augusti 1938. Nr. 14.384.

Sancti Thomae Aquinatis
SUMMA THEOLOGIAE
Prima Secundae Partis

Předmluva

Poněvadž, jak praví Damašský ve 2. knize O Pravé víře, člověk je nazván učiněným k obrazu Božímu; pokud obrazem se označuje "rozumové, svobodně rozhodující. a svémocné", jakmile bylo dokončeno a vzoru, totiž o Bohu a o těch věcech, které vyšly z Boží moci podle jeho vůle; zbývá, abychom uvažovali o jeho obrazu, to jest o člověku, pokud i sám je původcem svých činů, maje svobodné rozhodování a moc nad svými skutky.

Prooemium

I-II pr.

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

I. O posledním cíli člověka povšechně

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Kde jest nejprve uvažovati o posledním cíli lidského života a potom o těch; skrze něž člověk může dospěti k tomuto cíli nebo se od něho odkloniti: z cíle totiž je třeba bráti povahy všech věcí, které jsou určeny k cíli. A poněvadž posledním cílem lidského života je blaženost; je třeba uvažovati nejprve o posledním cíli povšechně, potom o blaženosti.

O prvním je osm otázek:

1. Zda náleží člověku jednati pro cíl.
2. Zda je to vlastní rozumové přirozenosti.
3. Zda dostávají činy lidské od cíle svůj druh.
4. Zda je nějaký poslední cíl lidského života.
5. Zda může býti více posledních cílů jednoho člověka.
6. Zda řídí člověk všechno k poslednímu cíli.
7. Zda je týž poslední cíl všech lidí.
8. Zda se shoduje v onom posledním cíli všechno tvorstvo.

1. De ultimo fine hominis.

Prooemium

I-II q. 1 pr.

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare, ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum hominis sit agere propter finem. Secundo, utrum hoc sit proprium rationalis naturae. Tertio, utrum actus hominis recipiant speciem a fine. Quarto, utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae. Quinto, utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. Sexto, utrum homo ordinet omnia in ultimum finem. Septimo, utrum idem sit finis ultimus omnium hominum. Octavo, utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

I.1. Zda člověku náleží jednati pro cíl.

1. Utrum homini conveniat agere propter finem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nenáleží člověku jednati pro cíl. Příčina totiž je přirozeně dřívější než její účinek. Cíl však svou povahou má ráz posledního, jak jméno označuje. Proto cíl nemá rázu příčiny. Člověk však jedná pro to, co je příčinou jednání, neboť předložka pro značí příčinný vztah. Tedy nenáleží člověku jednati pro cíl..

I-II q. 1 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo, quod est causa actionis, cum haec praepositio propter designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

Mimo to, co je posledním cílem; není pro cíl. Avšak u některých skutky jsou posledním cílem, jak je zřejmé z Filosofa v 1. Ethic. Proto nekoná člověk vše pro cíl.

I-II q. 1 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis; ut patet per philosophum in I Ethic. Ergo non omnia homo agit propter finem.

Mimo to se zdá, že tehdy jedná člověk pro cíl, když rozvažuje. Avšak člověk koná mnoho věcí bez rozvahy, a také někdy o nich nic nemyslí, jako když někdo pohybu je nohou nebo rukou, obrácen pozorností k jiným věcem, nebo hladí vous. Tedy člověk nekoná vše pro cíl.

I-II q. 1 a. 1 arg. 3

Praeterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem.

Avšak proti, vše, co je v nějakém rodu, pochází od původu onoho rodu. Cíl pak je původem v lidském konání, jak je zřejmé z Filosofa ve 2. Physic. Tedy člověku náleží konati vše pro cíl.

I-II q. 1 a. 1 s. c.

Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine; ut patet per philosophum in II Physic. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Odpovídám: Musí se říci, že ze skutků vykonaných člověkem, jenom ty vlastně jsou lidské, které jsou člověku vlastní, pokud je člověkem. Člověk pak se liší od ostatních nerozumových tvorů tím, že je pánem svých skutků. Proto jenom ty skutky se nazývají skutečně lidskými, jichž člověk je pánem. Ale pánem svých skutků je člověk rozumem a vůlí, a tak i svobodné rozhodování se nazývá mohutností vůle a rozumu. Tedy ty skutky se jmenují vlastně lidskými, které pocházejí z rozvážné vůle. Patří-li pak člověku ještě jiné skutky, mohou se nazvati člověkovými skutky, nikoliv lidskými, ježto nepatří člověku, pokud je. člověkem. Je pak zřejmé, že všechny skutky, pocházející od některé mohutnosti, jsou konány od ní podle rázu jejího předmětu. Předmětem pak vůle je cíl a dobro. Proto nutně jsou všechny lidské skutky pro cíl.

I-II q. 1 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

K prvnímu se tedy musí říci, že cíl, i když je v dosažení naposled, je přece v úmyslu jednajícího první. A tak má ráz příčiny.

I-II q. 1 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae.

K druhému se musí říci, že, je-li některý lidský skutek posledním cílem, musí býti dobrovolný, jinak by nebyl lidským, jak bylo řečeno. Ale nějaký skutek může býti dvojím způsobem dobrovolný: jedním, poněvadž je vůlí rozkázán, jako kráčeti nebo mluviti; jiným způsobem, poněvadž je vzbuzen vůlí, jako chtění samo. Je pak nemožné, aby skutek vzbuzený vůlí byl posledním cílem. Neboť předmětem vůle je cíl, jako předmětem zraku je barva; proto jako je nemožné, aby to, co je první viditelné, bylo vidění samo, neboť každé vidění se týká nějakého viditelného předmětu, tak je nemožné, aby to, co je první žádoucí, jímž je cíl, bylo chtění samo. Proto zbývá, že, je-li některý lidský skutek posledním cílem, je to skutek vůlí rozkázaný. A tak tam alespoň nějaký lidský skutek, při nejmenším chtění samo, je pro cíl. Je tedy pravdivé říci, že, cokoli člověk činí, koná pro cíl, i konaje skutek, který je posledním cílem.

I-II q. 1 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam, alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color, unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod, si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.

K třetímu se musí říci, že takové skutky nejsou vlastně lidské, poněvadž nevycházejí z rozvahy rozumu, jenž je vlastním původem lidských skutků. A proto mají sice cíl vysněný, nikoliv však určený rozumem.

I-II q. 1 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum. Et ideo habent quidem finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum.

I.2. Zda jednati pro cíl je vlastní rozumové přirozenosti .

2. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jednati pro cíl je vlastní rozumové přirozenosti. Člověk totiž, jemuž patří jednati pro cíl, nikdy nejedná pro neznámý cíl. Jsou však mnohá, která nepoznávají cíle, buď že vůbec nepoznávají, jako tvorové bez cítění, nebo že nechápe povahu cíle jako živočichové bez rozumu. Zdá se tedy, že je vlastní

I-II q. 1 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturae. Homo enim, cuius est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quae non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturae insensibiles;

rozumové přirozenosti jednati pro cíl.

Mimo to, jednati pro cíl jest říditi své jednání k cíli. Toto však je dílem rozumu. Tedy nepatří těm, jež nemají rozumu.

Mimo to, dobro a cíl je předmětem vůle. Avšak vůle je v rozumu, jak se praví ve 3. O Duši. Tedy jednati pro cíl patří jen rozumové přirozenosti.

Avšak proti jest, co dokazuje Filosof ve 2. Fys., že nejen rozum, nýbrž i příroda jedná pro cíl.

Odpovídám: Musí se říci, že všichni činitelé nutně jednají pro cíl. Neboť odstraní-li se ze řady vzájemně souvislých příčin první, nutně jsou odstraněny i ostatní. Ale první mezi všemi příčinami je účelná příčina. A důvodem toho jest, že hmota nedospívá ke tvaru, leč pokud je hýbána činitelem; nic totiž sebe neuvádí z možnosti do uskutečnění. Činitel pak nepohybuje, leč s úmyslem cíle. Kdyby totiž činitel nebyl určen k nějakému účinku, nekonal by spíše toto než ono; k tomu však, aby provedl určitý účinek, je nutné, aby byl určen k něčemu jistému, co má ráz cíle. Toto pak určení, jako v rozumové přirozenosti se děje rozumovou touhou, která se nazývá vůlí, tak v jiných se děje přirozeným sklonem, který se nazývá přirozenou touhou.

Ale je třeba uvážiti, že něco svým jednáním nebo pohybem směřuje k cíli dvojím způsobem; jedním způsobem jako samo sebe k cíli pohybující, jako člověk; druhým způsobem, jako jiným pohybované k cíli, jako šíp směřuje k určitému cíli tím, že je pohybován od střelce, který své jednání řídí k cíli. Ta tedy, jež mají rozum, sama se pohybují k cíli., poněvadž mají vládu nad svým jednáním skrze svobodné rozhodování, jež je mohutnost vůle a rozumu. Co však nemá rozum, spěje k cíli přirozeným sklonem, jako hýbané jiným nikoliv samo sebou, ježto nepoznává rázu cíle; a proto též nemůže nic k cíli říditi, nýbrž jen od jiného je řízeno k cíli. Neboť celá nerozumová příroda se má k Bohu jako nástroj k hlavnímu činiteli, jak bylo svrchu řečeno. A proto je vlastní rozumové přirozenosti, aby spěla k cíli jako sebe pohybující a řídící k cíli; nerozumové přírody pak, jako pohybovaná a vedená, a to buď ke vnímanému cíli jako nerozumoví živočichové, nebo k cíli nevnímanému, jako ta, která vůbec postrádají poznávání.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když člověk jedná sám sebou pro cíl, poznává cíl; ale když je puzen nebo veden jiným, jedná-li třeba na rozkaz jiného, nebo pohybuje-li se na popud jiného, není nutné, aby poznával cíl. A tak jest u nerozumových tvorů.

K druhému se musí říci, že pořádati k cíli náleží tomu, co se samo vede k cíli. Tomu pak, co je k cíli vedeno jiným, patří býti řízenu k cíli. A to může býti také u nerozumové přirozenosti, ale od někoho, kdo rozum má.

K třetímu se musí říci, že předmětem vůle je cíl a dobro vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturae agere propter finem.

I-II q. 1 a. 2 arg. 2

Praeterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quae ratione carent.

I-II q. 1 a. 2 arg. 3

Praeterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in III de anima. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturae.

I-II q. 1 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus probat in II Physic., quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem*.

I-II q. 1 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter, uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est. Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem, naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent.

I-II q. 1 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo, quando per seipsum agit propter finem, cognoscit finem, sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem. Et ita est in creaturis irrationalibus.

I-II q. 1 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem. Eius vero quod ab alio in finem agitur, est ordinari in finem. Quod potest esse irrationalis naturae, sed ab aliquo rationem habente.

I-II q. 1 a. 2 ad 3

všeobecně. Proto nemůže býti vůle u těch, která postrádají duchového vnímání a rozumu, neboť nemohou vnímati všeobecno; je v nich však přirozená touha nebo smyslová, určená k nějakému zvláštnímu dobru. Je pak zřejmé, že zvláštní příčiny jsou pohybovány od všeobecných, jako ředitel obce, který zamýšlí společné dobro, svým rozkazem hýbe všemi zvláštními úřady obce. A proto vše, co postrádá rozumu, nutně je vedeno ke zvláštním cílům nějakou rozumovou vůlí, která se vztahuje ke všeobecnému dobru, totiž vůlí Boží.

I.3. Zda lidské skutky dostávají druh z cíle

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že lidské skutky nedostávají druh z cíle. Cíl je totiž příčina zevnější. Ale každá věc má druh od nějakého původu vnitřního. Tedy lidské skutky nedostávají druh z cíle.

Mimo to, co dává druh, musí býti dříve. Cíl však je později v bytí. Tedy skutek lidský nemá druh z cíle.

Mimo to, totéž nemůže býti, leč v jednom druhu. Avšak skutek číselně týž je někdy řízen k různým cílům. Proto cíl nedává druh lidským skutkům.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O Mravech církve a Manich.: "Podle toho, je-li cíl hanlivý nebo chvalný, podle toho i naše činy jsou hanlivé nebo chvalné."

Odpovídám: Musí se říci, že všechno dostává druh podle uskutečnění, nikoliv podle možnosti; proto, co je složeno ze hmoty a tvaru, je ustaveno ve svém druhu svým tvarem. A to je také nutno uvážiti ve vlastních pohybech. Poněvadž totiž pohyb se jaksi dělí na činnost a trpnost, obojí z nich dostává druh od uskutečnění. A to činnost od uskutečnění, které je původem jednání; trpnost pak od uskutečnění, které je koncem našeho pohybu. Proto zahřívání činnost není nic jiného než nějaký pohyb, vycházející z tepla; a zahřívání trpnost nic jiného není než postup k teplu; výměr pak ukazuje ráz druhu. A lidské skutky obojím způsobem dostávají druh od cíle, ať jsou pozorovány po způsobu činností nebo jsou pozorovány po způsobu trpností. Neboť skutky lidské mohou býti pozorovány obojím způsobem, ježto člověk sám se pohybuje i je pohybován sám od sebe. Bylo pak svrchu řečeno, že skutky se nazývají lidskými, pokud vycházejí z rozvážné vůle. Předmětem pak vůle je dobro a cíl. A proto je zřejmé, že cíl je původem lidských skutků, pokud jsou lidské. A podobně jest jejich koncem, neboť to, u čeho se končí lidský skutek, je to, k čemu vůle tíhne jako k čili; jako u přírodních činitelů tvar zrozeného je shodný s tvarem rodícího. A poněvadž, jak praví Ambrož k Luk., mravy se nazývají vlastně lidskými, mravní skutky vlastně dostávají druh z cíle, neboť mravní skutky a lidské skutky jsou totéž.

K prvnímu se tedy musí říci, že cíl není něčím zcela

Ad tertium dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale, sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causae moventur a causa universali, sicut rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

3. Utrum actus hominis recipiant speciem ex fine.

I-II q. 1 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

I-II q. 1 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

I-II q. 1 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eundem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

I-II q. 1 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de moribus Ecclesiae et Manichaeorum, *secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia*.

I-II q. 1 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam, unde ea quae sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur, actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem, definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem, nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit, super Lucam, *mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus humani.

I-II q. 1 a. 3 ad 1

zevnějším skutku, neboť se má ke skutku jako počátek nebo konec; a to právě je rázem skutku, že totiž jest od něčeho co do činnosti, a že jest k něčemu co do trpnosti.

K druhému se musí říci, že cíl, pokud je dříve v úmyslu, jak bylo řečeno, potud náleží vůli. A tímto způsobem dává druh lidskému čili mravnímu skutku.

Ke třetímu se musí říci, že číselně týž skutek, pokud jednou vychází z činitele, není řízen leč k jednomu nejbližšímu cíli, od něhož má druh; může však býti řízen k více cílům vzdáleným, z nichž jeden je cílem druhého. Je však možné, že skutek podle druhu přirozenosti jeden, je řízen k různým cílům vůle, jako týž čin zabití člověka, jenž podle druhu přirozenosti jest jeden, může býti řízen jako k cíli k zachování spravedlnosti i k zadostučinění hněvu, a odtud budou skutky různé podle mravního druhu, neboť jedním způsobem bude úkonem ctnosti, druhým způsobem bude úkonem neřesti. Neboť pohyb nedostává druh od toho, co je cílem nahodile, nýbrž z toho, co je cílem o sobě. Mravní pak cíle jsou u přírodní věci nahodilé a naopak ráz přirozeného cíle je nahodilý mravům. A proto nic nebrání, aby skutky, které jsou tytéž podle druhu přirozenosti, byly rozličné podle mravního druhu a naopak.

I.4. Zda je nějaký poslední cíl lidského života.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není posledního cíle lidského života, nýbrž jde se v cílech do nekonečna. Dobro totiž svou povahou se rozlévá, jak je patrné z Diviše, hl. 4. O Bož. Jmén. Jestli tedy, co pochází od dobra, také samo je dobro, nutně i ono rozlévá jiné dobro; a tak postup dobra je do nekonečna. Ale dobro má ráz cíle. Tedy v cílech je postup do nekonečna.

Mimo to, co je z rozumu, může se množiti do nekonečna; proto i matematické ličnosti se rozmnožují do nekonečna; i druhy čísel jsou proto nekonečné, neboť je-li dáno jakékoliv číslo, můžeš si vymysliti jiné větší. Ale touha po cíli následuje vjem rozumu. Tedy se zdá, že se v cílech postupuje do nekonečna.

Mimo to, dobro a cíl jest předmětem vůle. Vůle však se může nekonečně často obraceti k sobě; mohu totiž něco chtíti, a chtíti, abych něco chtěl, a tak do nekonečna. Tedy v cílech lidské vůle se postupuje do nekonečna a není nějakého posledního cíle lidské vůle.

Avšak proti jest, co praví Filosof v 2. Metaf., že "kdož tvoří nekonečno, odstraňují povahu dobra". Ale dobro má ráz cíle. Tedy je proti rázu cíle, aby se postupovalo do nekonečna. Je tedy nutné stanoviti jeden poslední cíl.

Ad primum ergo dicendum quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem.

I-II q. 1 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis secundum quod est prior in intentione, ut dictum est, secundum hoc pertinet ad voluntatem. Et hoc modo dat speciem actui humano sive morali.

I-II q. 1 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis, sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

4. Utrum sit aliquis finis ultimus humanae vitae.

I-II q. 1 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanae vitae, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

I-II q. 1 a. 4 arg. 2

Praeterea, ea quae sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt, unde et mathematicae quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc sunt infinitae, quia, dato quolibet numero, ratio alium maiorem excogitare potest. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod etiam in finibus procedatur in infinitum.

I-II q. 1 a. 4 arg. 3

Praeterea, bonum et finis est obiectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam, possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ergo in finibus humanae voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanae voluntatis.

I-II q. 1 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, II Metaphys., quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni*. Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Odpovídám: Musí se říci, že samo o sobě vzato je nemožné postupovati v cílech do nekonečna s jakékoli strany. Neboť u všech, která sama sebou mají navzájem souvislost, odstraní-li se první, jsou nutně odstraněna ta, která jsou k prvnímu. Proto dokazuje Filosof 8. Fys., že v hybných příčinách není možné postupovati do nekonečna, neboť by tím nebylo prvního hýbajícího, po jehož odstranění nemohou hýbati ostatní, Ježto nehýbají, leč proto, že jsou hýbáni prvním hýbajícím. V cílech pak se nachází dvojí řád, a to řád úmyslu a řád vykonání, a v obojím nutně je nějaké první. To totiž, co je první v řádu úmyslu, jest jako počátkem pohybu touhy; proto, odstraní-li se počátek, od ničeho by nebyla pohnuta touha. To pak, co je počátkem ve vykonání, je to, u čeho se počíná konati; proto odstraní-li se tento počátek, nikdo by nezačal nic konati. Počátkem pak úmyslu je poslední cíl a počátkem vykonání je první z těch, která jsou k cíli. Tak tedy se žádné strany není možné postupovati do nekonečna; neboť kdyby nebylo posledního cíle, po ničem by se netoužilo, a žádný skutek by se nedokončil, a také by se nesplnil úmysl jednajícího. Kdyby pak nebylo prvního v těch, která jsou k cíli, nikdo by nezačal něco konati, ani by se neukončil záměr, nýbrž by postupoval do nekonečna.

Ale nic nebrání, aby měla nekonečnost ta, jež sama sebou nejsou navzájem zařízena, nýbrž nahodile jsou navzájem spojena; neboť nahodilé příčiny jsou neohraničené. A tímto způsobem se také přihází, že jest nekonečnost nahodilá v cílech a též v těch, jež jsou k cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že jest v povaze dobra, aby něco z něho vyplývalo, nikoliv však, aby ono z něčeho pocházelo. A proto, poněvadž dobro má ráz cíle a první dobro je posledním cílem, tento důvod nedokazuje, že není posledního cíle; nýbrž že z předpokladu prvního cíle se postupuje do nekonečna dolů k těm, jež jsou k cíli. A toto ovšem by platilo, kdyby se pozorovala jenom síla prvního dobra, jež je nekonečná. Poněvadž však první dobro se rozlévá podle rozumu, jehož vlastností je plynouti do účinků podle nějaké jisté příčiny, stanoví se jistý způsob splývání dober z prvního dobra, od něhož všechna ostatní dobra dostávají sílu rozlévati se. A tak rozlévání dober nepostupuje do nekonečna, nýbrž, jak se praví v Moudr. 11, Bůh ustanovil vše v počtu, váze a míře.

K druhému se musí říci, že u těch, která jsou sama sebou, rozum počíná u zásad přirozeně známých a postupuje k nějakému konci. Proto Filosof dokazuje v 1. Poster., že "v důkazech není postupu do nekonečna", protože v důkazech se béře zřetel na vztah věcí, spojených navzájem o sobě, nikoliv náhodně. Ale u těch, jež jsou spojena náhodně, nic nepřekáží postupu rozumu do nekonečna. Ličnosti pak nebo jsoucímu již číslu je nahodilé jako takovému, že se přidává ličnost nebo jednotka. A proto v takových nic nepřekáží postupu rozumu do nekonečna.

K třetímu se musí říci, že ono rozmnožování skutků vůle, obracející se k sobě samé, se má náhodně k pořadu cílů. A to je patrné z toho, že vzhledem k jednomu a témuž skutku se vůle libovolně obrací k sobě jednou nebo vícekráte.

I-II q. 1 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde philosophus probat, in VIII Physic., quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum, quia iam non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere, causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quae sunt ad finem.

I-II q. 1 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quae sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quae est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cuius est secundum aliquam certam formam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed, sicut dicitur Sap. XI, Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura.

I-II q. 1 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in his quae sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde philosophus probat, in I Poster., quod in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quae per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati aut numero praeexistenti, inquantum huiusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in huiusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

I-II q. 1 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexae supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium. Quod patet ex hoc, quod circa unum et eundem finem indifferenter semel vel pluries supra

I.5. Zda může býti více posledních cílů jednoho člověka.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že je možné, aby vůle jednoho člověka se odnášela zároveň k mnohým věcem jako k posledním cílům. Praví totiž Augustin 19. O Městě Božím. že "někteří položili poslední cíl člověka do čtverého, totiž do rozkoše, do pokoje, do dober přirozenosti a do ctnosti". Toto pak zřejmě je mnohé. Tedy jeden člověk si může stanoviti v mnohých věcech poslední cíl své vůle.

Mimo to, co si vzájemně neodporuje, nevylučuje se navzájem; je však mnohé ve věcech, co si navzájem neodporuje. Tedy položí-li se jedno jako poslední cíl, nejsou proto vyloučeny jiné věci.

Mimo to, tím, že vůle položí do něčeho poslední cíl, neztrácí své svobodné mohutnosti. Dříve však, než položila svůj poslední cíl do něčeho, na příklad do rozkoše, mohla položiti svůj poslední cíl do jiného, na příklad do bohatství. Tedy i pak, jakmile někdo položí poslední cíl své vůle do rozkoše, může zároveň položiti poslední cíl do bohatství. Je tedy možné, že vůle jednoho člověka se nese k různým věcem jako k posledním cílům.

Avšak proti, v čem spočine někdo jako v posledním cíli, ovládá cit člověka, neboť z toho přijímá pravidla celého svého života. Proto se praví o nestřídmých Filip. 3: "Jejichž bohem je břicho", protože kladou poslední cíl do rozkoší žaludku. Avšak praví se Mat. 6: "Nikdo nemůže dvěma pánům sloužiti", navzájem totiž nepodřízeným. Je tedy nemožné, aby jeden člověk měl více posledních cílů navzájem nepodřízených.

Odpovídám: Musí se říci, že je nemožné, aby vůle jednoho člověka zároveň se měla k různým věcem jako k posledním cílům. A pro to se může označiti trojí důvod. První je, ježto všechno spěje ke svému zdokonalení, po tom někdo touží, jako po posledním cíli, po čem touží jako po úplném a sebe naplňujícím dobru. Proto praví Augustin 19. O Městě Bož.: "Cílem dobra nyní nazýváme ne to, čím je stráveno, takže ho není, nýbrž to, čím je zdokonaleno, takže jest úplné." Nutně tedy poslední cíl tak vyplní lidskou touhu, že nic nezbývá, po čem by se toužilo mimo něj. A to by nemohlo býti, hledalo-li by se něco cizího k jeho dokonalosti. Proto je nemožné, aby touha spěla ke dvěma tak, jako by obojí bylo úplné její dobro.

Druhý důvod je, že jako v rozumovém postupu počátkem je to, co je přirozeně poznáváno, tak v pochodu rozumové touhy, jíž je vůle, musí býti počátkem to, po čem se přirozeně touží. To pak musí býti jedno, neboť přirozenost netíhne, leč k jednomu: Počátkem pak v pochodu rozumové touhy je poslední cíl. Proto nutně to, k čemu tíhne vůle, jakožto k poslednímu cíli, musí býti jedno.

Třetí důvod je, poněvadž dobrovolné skutky dostávají druh z cíle, jak bylo svrchu řečeno, nutně z posledního cíle, jenž je společný, dostávají ráz rodu, jakož i přírodní věci jsou stanoveny v rodu od společného tvarového rázu. Ježto tedy vševůli žádoucí jako takové jest jednoho rodu, nutně je poslední cíl jeden. A zvláště když v každém rodu jest jeden

seipsam voluntas reflectitur.

5. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

I-II q. 1 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet *in voluptate, in quiete, in primis naturae, et in virtute*. Haec autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suae voluntatis in multis.

I-II q. 1 a. 5 arg. 2

Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus quae sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

I-II q. 1 a. 5 arg. 3

Praeterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suae voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est voluntatem unius hominis simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

I-II q. 1 a. 5 s. c.

Sed contra, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitae suae regulas accipit. Unde de gulosis dicitur Philipp. III, *quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur Matth. VI, *nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

I-II q. 1 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari. Prima est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *finem boni nunc dicimus, non quod consumatur ut non sit, sed quod perficiatur ut plenum sit*. Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius. Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. Tertia ratio est quia, cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum

první počátek; poslední cíl pak má ráz počátku, jak bylo řečeno.

Jako pak poslední cíl člověka jednoduše se má k celému lidskému rodu, tak se má poslední cíl tohoto člověka k tomuto člověku. Proto jako jest přirozeně jeden poslední cíl všech lidí, tak je nutné, aby vůle tohoto člověka byla postavena k jednomu poslednímu cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechno to mnohé se bralo jakožto jedno dokonalé dobro, za jaké je považovali ti, kteří do nich kladli poslední cíl.

K druhému se musí říci, že třebas by se mohly vzíti mnohé věci navzájem si neodporující, přece odporuje úplnému dobru, aby něco patřilo k úplnosti mimo ně.

K třetímu se musí říci, že není v moci vůle způsobiti, aby protilehlá byla zároveň. A to by se přihodilo, kdyby spěla k různým, nesouvisícím věcem jako k posledním cílům, jak je z řečeného patrné.

I.6. Zda člověk chce pro poslední cíl vše, co chce.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že člověk nechce pro poslední cíl vše, cokoli chce. Neboť, co je zařízeno k poslednímu cíli, nazývá se vážným, jakoby užitečným. Ale žertovné se rozlišuje od vážného. Tedy to, co člověk koná žertem, neřídí k poslednímu cíli.

Mimo to Filosof praví na počátku Metaf., že badavé vědy se vyhledávají pro ně samé. A přece se nemůže říci, že každá z nich je posledním cílem. Tedy si člověk nežádá pro poslední cíl všeho, čeho si žádá.

Mimo to, kdokoliv něco zařizuje k cíli, přemýšlí o tom cíli. Avšak člověk nepřemýšlí stále o posledním cíli ve všem, co žádá nebo koná. Tedy nežádá ani nekoná člověk všechno pro poslední cíl.

Avšak proti jest, co praví Augustin 19. O Městě Bož.: "To je cílem našeho dobra, k vůli čemu ostatní milujeme, ono pak pro sebe samo."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné, aby vše, co člověk žádá, žádal pro poslední cíl. A to je zřejmé ze dvou důvodů. Nejprve, poněvadž, cokoli člověk žádá, žádá jakožto dobro. A to pak, jestli není žádáno jako dokonalé dobro, což je poslední cíl, nutně je žádáno jako spějící k úplnému dobru; neboť vždy počátek čehokoliv je určen k jeho úplnosti, jak je patrné jak v tom, co činí příroda, tak v tom, co činí umění. A proto jakýkoliv počátek dokonalosti je určen k úplné dokonalosti, jež je v posledním cíli.

Za druhé, poněvadž poslední cíl týmž způsobem se má v pohybu žádosti, jako se má v jiných pohybech první pohybující. Je pak zřejmé, že druhé příčiny pohybující nepohybují, leč pokud jsou pohybovány prvním pohybujícím. Proto druhotná žádoucí nehýbají žádostí, leč

igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

I-II q. 1 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti, ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

I-II q. 1 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, etsi plura accipi possint quae ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum.

I-II q. 1 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul. Quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet.

6. Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

I-II q. 1 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnia quaecumque homo vult, propter ultimum finem velit. Ea enim quae ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed iocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quae homo iocose agit, non ordinat in ultimum finem.

I-II q. 1 a. 6 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in principio Metaphys., quod scientiae speculativae propter seipsas quaeruntur. Nec tamen potest dici quod quaelibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quae homo appetit, appetit propter ultimum finem.

I-II q. 1 a. 6 arg. 3

Praeterea, quicumque ordinat aliquid in finem aliquem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

I-II q. 1 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIX de Civ. Dei, *illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum*.

I-II q. 1 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens.

v poměru k prvnímu žádoucímu; jež je poslední cíl.

K prvnímu se tedy musí říci, že hravé skutky nejsou řízeny k nějakému zevnějšímu cíli; avšak jsou řízeny k dobru samého hrajícího si, pokud jsou obveselující nebo skýtají odpočinek. Ale úplné dobro člověka jest jeho poslední cíl.

A podobně se musí říci k druhému o badavé vědě, jež je žádána jako dobro badajícího, což je zahrnuto pod úplným a dokonalým dobrem, jímž je poslední cíl.

K třetímu se musí říci, že není třeba, aby kdo vždy myslil na poslední cíl, kdykoliv něco žádá nebo koná; avšak síla prvního úmyslu, jenž je vzhledem k poslednímu cíli, zůstává v jakékoliv žádosti jakékoliv věci, i když se při tom nemyslí na poslední cíl. Jako není třeba, aby někdo, jenž jde po cestě, při každém kroku myslil na cíl.

I.7. Zda je jeden poslední cíl všech lidí.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že není jeden poslední cíl všech lidí. Neboť se zdá, že nejvíce posledním cílem člověka je neproměnné dobro. Avšak někteří se odvracejí hříchem od neproměnného dobra. Není tedy jeden poslední cíl všech lidí.

Mimo to, podle posledního cíle celý život lidský je řízen. Kdyby tedy byl jeden poslední cíl všech lidí, vyplývalo by, že by nebyly v lidech různé snahy životní. Což je zřejmě nesprávné.

Mimo to cíl je koncem skutku. Skutky pak patří jedincům. Lidé však, ač se shodují v přirozenosti druhu, přece se liší tím, co patří jedincům. Není tedy jediný poslední cíl všech lidí.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve 13. O Troj., že "všichni lidé se shodují v touze po posledním cíli, jímž je blaženost".

Odpovídám: Musí se říci, že o posledním cíli můžeme mluviti dvojím způsobem; jedním způsobem podle rázu posledního cíle; jiným způsobem podle toho, v čem se nachází ráz posledního cíle. Tedy co do rázu posledního cíle všichni se shodují v žádosti posledního cíle, neboť všichni žádají naplnění své dokonalosti, a to jest ráz posledního cíle, jak bylo řečeno.

Ale vzhledem k tomu, v čem se nalézá tento ráz, neshodují se všichni lidé v posledním cíli, neboť někteří touží po bohatství jako po úplném dobru, jiní po rozkoši, jiní pak po čemkoliv jiném. Jako i každé chuti sladké je rozkošné, avšak někomu nejrozkošnější je sladkost vína, jiným sladkost medu, nebo něčeho takového. To však sladké musí býti prostě nejvíce rozkošné, v němž si libuje nejvíce

Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

I-II q. 1 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actiones ludicrae non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum; sed tamen ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes vel requiem praestantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.

I-II q. 1 a. 6 ad 2

Et similiter dicendum ad secundum, de scientia speculativa; quae appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

I-II q. 1 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

7. Utrum idem sit ultimus finis omnium hominum.

I-II q. 1 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur hominis ultimus finis esse incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

I-II q. 1 a. 7 arg. 2

Praeterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi. Quod patet esse falsum.

I-II q. 1 a. 7 arg. 3

Praeterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium. Homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quae ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

I-II q. 1 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.

I-II q. 1 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicuius talium. Illud tamen

ten, kdo má nejlepší chuť. A podobně to dobro musí býti nejúplnější, po němž touží jako po posledním cíli ten, kdo má dobře uspořádaný cit.

K prvnímu se tedy musí říci, že ti, kteří hřeší, odvracejí se od toho, v němž vpravdě se nachází ráz posledního cíle; nikoli však od samého úmyslu posledního cíle, který nesprávně hledají v jiných věcech.

K druhému se musí říci, že různé snahy životní se přiházejí v lidech pro různé věci, v nichž se hledá ráz nejvyššího dobra.

K třetímu se musí říci, že, i když skutky jsou jedinců, přece první původ jednání v nich je přirozenost a ta spěje k jednomu, jak bylo řečeno.

I.8. Zda se jiní tvorové shodují v° onom posledním cíli.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že v posledním cíli člověka také vše ostatní se shoduje. Cíl totiž odpovídá původu. Avšak to, co je původem lidí, totiž Bůh, je též původem všech jiných. Tedy vše ostatní se účastní posledního cíle člověka.

Mimo to praví Diviš v knize O Bož. Jmén., že "Bůh obrací vše k sobě jako k poslednímu cíli". Sám pak je též posledním cílem člověka, neboť jeho samého má požívati, jak praví Augustin. Tedy v posledním cíli člověka se shoduje také vše ostatní.

Mimo to, poslední cíl člověka je předmětem vůle. Avšak předmětem vůle je všeobecné dobro a to je poslední cíl všech; tedy je nutné, aby se vše shodovalo v posledním cíli člověka.

Avšak proti jest, že posledním cílem člověka je blaženost, po níž všichni touží, jak praví Augustin. Avšak "nespadá na živočichy, postrádající rozumu, aby byli blaženi", jak praví

Augustin v knize Osmdesáti tří otázek. Neshodují se tedy ostatní v posledním cíli člověka.

Odpovídám: Musí se říci, jak praví Filosof v 2. Fys. a v 5. Metafys., že cíl se označuje dvojím způsobem, a to jehož a jímž; to jest věc sama, v níž se nalézá ráz dobra a užívání čili dosažení té věci. Jako když říkáme, že cílem pohybu těžkého tělesa je buď místo dole, jako věc nebo býti na místě dole, jako užívání; a cílem lakomce jsou buď peníze jako věc, nebo držení peněz jako užívání.

Mluvíme-li tedy o posledním cíli člověka co do věci, která je posledním cílem, tak vše ostatní se shoduje v posledním cíli lidském, neboť Bůh je posledním cílem člověka i všech ostatních věcí.

Mluvíme-li pak o posledním cíli člověka co do dosažení cíle, tak se tohoto cíle člověka neúčastní nerozumní tvorové. Neboť člověk a ostatní tvorové rozumoví dosahují posledního cíle poznáním a láskou k Bohu, což nepatří jiným tvorům, kteří dospívají k poslednímu cíli, pokud berou účast na nějaké podobnosti Boží, podle toho, že jsou,

dulce oportet esse simpliciter melius delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

I-II q. 1 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus.

I-II q. 1 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni.

I-II q. 1 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quae tendit ad unum, ut dictum est.

8. Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae conveniant.

I-II q. 1 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

I-II q. 1 a. 8 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, in libro de Div. Nom., quod *Deus convertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem*. Sed ipse est etiam ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

I-II q. 1 a. 8 arg. 3

Praeterea, finis ultimus hominis est obiectum voluntatis. Sed obiectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

I-II q. 1 a. 8 s. c.

Sed contra est quod ultimus finis hominum est beatitudo; quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit. *Sed non cadit in animalia rationis expertia ut beata sint*, sicut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest. Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

I-II q. 1 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Physic. et in V Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod

nebo žijí, nebo též poznávají.

A z toho je patrná odpověď na námitky, neboť blaženost značí dosažení posledního cíle.

II. O tom, v čem záleží blaženost člověka.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom přichází úvaha o blaženosti: nejprve pak o tom, v čem je; za druhé, co je; za třetí, jak jí můžeme dosíci.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda blaženost záleží v bohatství.
2. Zda ,v poctách.
3. Zda v pověsti nebo ve slávě.
4. Zda v moci.
5. Zda v některém dobru tělesném.
6. Zda v rozkoši.
7. Zda v nějakém dobru duše.
8. Zda v některém stvořeném dobru.

II.1. Zda blaženost lidská záleží v bohatství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že blaženost lidská záleží v bohatství. Ježto totiž blaženost je posledním cílem člověka, v tom spočívá, co nejvíce převládá v citu člověka. Ale bohatství je toho druhu; praví se totiž v Eccl. 10: "Vše poslouchá peněz." Tedy v bohatství záleží blaženost lidská.

Mimo to, podle Boetia v 3. O Útěše "blaženost je stav dokonalý sdružením všeho dobra". Avšak zdá se, že penězi se ovládá vše, jak praví Filosof v 5. Etic., poněvadž "k tomu byl vynalezen peníz, aby byl jakoby zárukou míti zaň, cokoliv člověk chce". Tedy blaženost záleží v bohatství.

Mimo to, touha po nejvyšším dobru, ježto nikdy neustává, zdá se býti nekonečná. Toto pak ponejvíce se nalézá při bohatství, neboť "lakomec nebude nasycen penězi", jak se praví v Eccl. 5. Tedy blaženost záleží v bohatství.

Avšak proti, dobro lidské spíše záleží v držení blaženosti, než v rozhazování. Avšak jak praví Boetius v 2. O Útěše, "bohatství více se stkví v rozhazování než hromadění; neboť lakomství činí lidi vždy nenáviděnými, slavnými činí štědrost". Tedy v bohatství nezáleží blaženost.

Odpovídám: Musí se říci, že je nemožné, aby blaženost lidská záležela v bohatství. Neboť je bohatství dvojího druhu, jak praví Filosof v 1. Polit., a to přirozené a umělé. Přirozené je bohatství, jímž se přispívá člověku k odstranění přirozených nedostatků jako pokrm, nápoj, oděv, povozy a příbytky a jiné tohoto druhu. Bohatství pak umělé je to, jímž přirozenost v sobě se nepodporuje, jako peníze, avšak umění lidské je vynalezlo pro snadnost výměny, aby byly jakoby nějakým měřítkem prodejných věcí.

sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

I-II q. 1 a. 8 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

2. De beatitudine hominis in quibus consistat.

Prooemium

I-II q. 2 pr.

Deinde considerandum est de beatitudine, nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis. Primo quidem, in quibus sit; secundo, quid sit; tertio, qualiter eam consequi possimus. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum beatitudo consistat in divitiis. Secundo, utrum in honoribus. Tertio, utrum in fama, sive in gloria. Quarto, utrum in potestate. Quinto, utrum in aliquo corporis bono. Sexto, utrum in voluptate. Septimo, utrum in aliquo bono animae. Octavo, utrum in aliquo bono creato.

1. Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

I-II q. 2 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur. Huiusmodi autem sunt divitiae, dicitur enim Eccle. X, *pecuniae obediunt omnia*. Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

I-II q. 2 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum Boetium, in III de Consol., *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed in pecuniis omnia possideri videntur, quia, ut philosophus dicit in V Ethic., ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fideiussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

I-II q. 2 a. 1 arg. 3

Praeterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur, quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle. V. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

I-II q. 2 a. 1 s. c.

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius in II de Consol. dicit, *divitiae effundendo, magis quam coacervando, melius nitent, siquidem avaritia semper odiosos, claros largitas facit*. Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

I-II q. 2 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut philosophus dicit in I Polit., scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae autem artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint

Je pak zřejmé, že v přírodním bohatství nemůže býti blaženost člověka. Neboť se vyhledává bohatství tohoto druhu pro něco jiného, a to k udržení přirozenosti lidské, a proto nemůže býti posledním cílem člověka, ale spíše je určeno pro člověka jako pro cíl. Proto v řádu přírody vše toho druhu je pod člověkem a stvořeno pro člověka, podle onoho Žalmu 8: "Vše jsi podřídil jeho nohám."

Umělé pak bohatství se nevyhledává, leč pro přírodní; nevyhledávalo by se, leč protože se jím kupují věci nutné ke způsobu života. Proto má mnohem méně ráz posledního cíle. Tedy je nemožné, aby blaženost, která jest posledním cílem člověka, záležela v bohatství.

K prvnímu se tedy musí říci, že vše tělesné poslouchá peněz co do množství pošetilých, kteří znají jen tělesná dobra, jež lze získati penězi. Ale úsudek o lidských dobrech se nesmí bráti od pošetilých, nýbrž od moudrých, jakož i úsudek o chutích od těch, kteří mají chuť dobře upravenou.

K druhému se musí říci, že za peníze se může míti vše prodejné, nikoliv však duchovní věci, jichž nelze prodávati. Proto se praví v Přísl. 17: "Co prospěje hloupému, že má bohatství, když si nemůže koupiti moudrost?"

K třetímu se musí říci, že touha po přírodním bohatství není nekonečná, neboť dostačuje přirozenosti v určité míře. Avšak touha po umělém bohatství je nekonečná, neboť slouží nezřízené žádostivosti, která není uzpůsobena, jak je patrné z Filosofa v 1. Polit. Ale jinak je nekonečná touha po bohatství a touha po nejvyšším dobru. Neboť nejvyšší dobro čím dokonaleji se má, tím více samo je milováno a jiným se pohrdá, protože čím více se má, více se poznává. A proto se praví v Eccl. 24: "Kdo mne požívá, ještě bude hladověti." Avšak v touze po bohatství a všech časných dobrech je naopak; neboť když jsou v držení, pohrdá se jimi a touží se po jiných; což se označuje u Jana 4., když Pán praví: "Kdo pije z této vody", jíž se označují časné věci, "bude zase žízniti": A to proto, že se více poznává jejich nedostatečnost, když je máme. A tak právě to ukazuje jejich nedokonalost a že v nich nezáleží nejvyšší dobro.

II.2. Zda blaženost záleží v poctách.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že blaženost člověka záleží v poctách. Neboť blaženost, čili štěstí, jest "odměnou ctnosti", jak praví Filosof v 1. Etic. Ale největší ctí se zdá to, co jest odměnou ctnosti, jak praví Filosof ve 4. Etic. Tedy v poctě nejvíce záleží blaženost člověka.

Mimo to, co nejvíce náleží Bohu a nejvznešenějším, zdá se největší blažeností, jež je dokonalým dobrem. Ale pocta je taková, jak praví Filosof v 8. Etic., a 1. Tim. 17 praví Apoštol: "Jedině Bohu čest a sláva." Tedy v poctě záleží blaženost.

Mimo to blaženost je to, po čem lidé nejvíce touží. Ale zdá

quasi mensura quaedam rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet ad sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta; secundum illud Psalmi VIII, *omnia subiecisti sub pedibus eius*. Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales, non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quae est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

I-II q. 2 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia corporalia obediunt pecuniae, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quae pecunia acquiri possunt. Iudicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et iudicium de saporibus ab his qui habent gustum bene dispositum.

I-II q. 2 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quae vendi non possunt. Unde dicitur Proverb. XVII, *quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?*

I-II q. 2 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per philosophum in I Polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsummet magis amatur, et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV, *qui edunt me, adhuc esurient*. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV, cum dominus dicit, qui bibit *ex hac aqua*, per quam temporalia significantur, *sitiet iterum*. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

2. Utrum consistat in honoribus.

I-II q. 2 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas, est praemium virtutis, ut philosophus dicit in I Ethic. Sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis praemium, ut philosophus dicit in IV Ethic. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

I-II q. 2 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud quod convenit Deo et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quae est bonum perfectum. Sed huiusmodi est honor, ut philosophus dicit in IV Ethic. Et etiam I Tim. I, dicit apostolus, *soli Deo honor et gloria*. Ergo in honore consistit beatitudo.

I-II q. 2 a. 2 arg. 3

se, že nic není lidem toužebnějšího nežli pocta; neboť lidé strpí ztrátu všech jiných věcí, aby neutrpěli nějakou škodu na své cti. Tedy blaženost záleží v poctě.

Avšak proti, blaženost je v blaženém. Pocta však "není v tom, jenž je poctěn, nýbrž spíše v poctívajícím, jenž prokazuje úctu poctěnému", jak praví Filosof v 1. Etic. Tedy blaženost nezáleží v poctě.

Odpovídám: Musí se říci, že je nemožné, aby blaženost záležela v poctě. Neboť pocta se prokazuje někomu pro nějakou jeho vznešenost, a tak je nějakým znamením a svědectvím oné vznešenosti, která je v poctěném. Ale vznešenost člověka se nejvíce béře podle blaženosti, jež je dokonalým dobrem člověka, a podle jejích částí, to jest podle oněch dober, jimiž se béře podíl na něčem z blaženosti.

A proto pocta může sice pocházeti z blaženosti, ale blaženost nemůže hlavně v ní záležeti.

K prvnímu se tedy musí říci, že pocta není odměnou ctnosti, k vůli které by ctnostní pracovali, nýbrž od lidí dostávají poctu místo odměny, jakožto od nemajících většího, co by dali. Ale pravou odměnou ctnosti jest blaženost sama, a pro ni ctnostní pracují. Kdyby však pracovali pro poctu, již by to nebyla ctnost, nýbrž spíše ctižádost.

Ke druhému se musí říci, že pocta náleží Bohu a nejvznešenějším, na znamení nebo svědectví dříve jsoucí vznešenosti, ne že by je pocta činila vznešenými.

Ke třetímu se musí říci, že, když lidé nejvíce touží po poctě, je to z přirozené touhy po blaženosti, z níž plyne pocta, jak bylo řečeno; proto lidé nejvíce hledají poctu od moudrých, jejichž úsudku věří, že jsou vznešení nebo šťastní.

II.3. Zda blaženost člověka záleží v pověsti, čili slávě.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že blaženost člověka záleží ve slávě. Zdá se totiž, že blaženost záleží v tom, čeho se dostává svatým za trápení, jež trpí na světě. Ale to je sláva; neboť praví Apoštol Řím. 8: "Utrpení nynějšího času nejsou ničím proti budoucí slávě, která se zjeví na nás." Tedy blaženost záleží ve slávě.

Mimo to "dobro jest rozlévající sebe", jak je patrné z Diviše 4. hl. O Bož. Jmén. Ale skrze slávu dobro člověka se nejvíce rozlévá do známosti jiných, ježto, jak praví Ambrož, sláva není nic jiného, leč "jasná známost s chválou". Tedy blaženost člověka záleží ve slávě.

Mimo to blaženost jest nejpevnějším z dober. Ale zdá se, že to je pověst, čili sláva, ježto jí lidé jaksi nabývají věčnosti; pročež Boetius praví ve kn. 2. O Útěše: "Zdá se, že si obstaráváte nesmrtelnost, když myslíte na pověst budoucího času." Tedy blaženost záleží v pověsti čili slávě.

Praeterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor, quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

I-II q. 2 a. 2 s. c.

Sed contra, beatitudo est in beato. Honor autem non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, ut philosophus dicit in I Ethic. Ergo in honore beatitudo non consistit.

I-II q. 2 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes eius, idest secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

I-II q. 2 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, honor non est praemium virtutis propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco praemii, quasi a non habentibus aliquid maius ad dandum. Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non esset virtus, sed magis ambitio.

I-II q. 2 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiae praeexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

I-II q. 2 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quod homines maxime honorem desiderant. Unde quaerunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum iudicio credunt se esse excellentes vel felices.

3. Utrum in fama, sive gloria.

I-II q. 2 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Huiusmodi autem est gloria, dicit enim apostolus, Rom. VIII, *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis*. Ergo beatitudo consistit in gloria.

I-II q. 2 a. 3 arg. 2

Praeterea, bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum, quia gloria, ut Ambrosius dicit, nihil aliud est quam clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

I-II q. 2 a. 3 arg. 3

Praeterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem videtur esse fama vel gloria, quia per hanc quodammodo homines aeternitatem sortiuntur. Unde Boetius dicit, in libro de Consol., *vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis*. Ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

I-II q. 2 a. 3 s. c.

Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsam, ut enim dicit Boetius, in libro III de Consol., *plures magnum saepe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt. Quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant*. Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

I-II q. 2 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in fama seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam clara notitia cum laude, ut Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem humanam, et aliter ad cognitionem divinam, humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria quae est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalmi XC, *eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum*. Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia saepe fallitur, et praecipue in singularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus humani. Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, eius gloria semper vera est. Propter quod dicitur, II ad Cor. X, *ille probatus est, quem Deus commendat*.

I-II q. 2 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus non loquitur ibi de gloria quae est ab hominibus, sed de gloria quae est a Deo coram Angelis eius. Unde dicitur Marc. VIII, *filius hominis confitebitur eum in gloria patris sui, coram Angelis eius*.

I-II q. 2 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum alicuius hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine, et sic praesupponit beatitudinem perfectam vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei, et sic bonum non invenitur in eo cuius fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

I-II q. 2 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod fama non habet stabilitatem, immo falso rumore de facili perditur. Et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem, et semper.

4. Utrum in potestate.

I-II q. 2 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis, maxime

Avšak proti, blaženost je člověka dobro pravé. Ale stává se, že pověst nebo sláva je nesprávná; jak totiž Boetius praví ve kn. 3. O Útěše, "mnozí často nesprávnými domněnkami lidí odstranili veliké jméno: co lze nad to mysliti ohavnějšího? Neboť, kdo jsou nesprávně velebeni, musí se rdíti nad svými chválami". Tedy blaženost člověka nezáleží v pověsti, čili slávě.

Odpovídám. Musí se říci, že je nemožné, aby blaženost člověka záležela v pověsti, čili slávě lidské. Neboť sláva není nic jiného, než "jasná známost s chválou", jak praví Ambrož. Ale poznaná věc jinak se má k poznávání Božímu a jinak k poznávání lidskému. Neboť lidské poznávání má příčinu ve věcech, avšak Boží poznávání je příčinou věcí poznávaných. Proto dokonalost lidského dobra, jež se nazývá blažeností, nemůže míti příčinu v lidské známosti, nýbrž spíše lidská známost pochází z něčí blaženosti a jaksi má příčinu v samé lidské blaženosti, buď počáteční nebo dokonalé. A proto v pověsti čili ve slávě nemůže záležeti blaženost člověka.

Ale dobro člověka závisí na Božím poznávání jako na příčině; a proto na slávě, kterou má člověk u Boha, závisí blaženost člověka jako na své příčině, podle onoho Žalm. 90: "Vytrhnu jej a oslavím jej, dlouhými dny jej naplním a ukáži mu svou spásu."

Ještě jiné se musí uvážiti, že lidská známost se často mýlí a hlavně v náhodných jednotlivostech, jako jsou lidské činy. A proto často lidská sláva je mylná. Ale protože Bůh se nemůže mýliti, jeho sláva je vždy pravdivá, pročež se praví II. Kor. 10: "Ten jest osvědčen, koho Bůh chválí."

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol tam nemluví o slávě, která jest od lidí, nýbrž o slávě, která jest u Boha před jeho anděly. Proto se praví Mat. 8: "Syn člověka jej vyzná ve slávě svého Otce před jeho anděly."

Ke druhému se musí říci, že dobro nějakého člověka, jež je v poznání mnohých skrze pověst, čili slávu, musí pocházeti z nějakého dobra, jsoucího v člověku samém, je-li poznání pravdivé; a tak předpokládá blaženost dokonalou nebo počáteční. Je-li však poznání nesprávné, neshoduje se s věcí, a tak dobro se neshledává v tom, jehož pověst se má za slavnou. Z toho jest patrné, že pověst na žádný způsob nemůže člověka učiniti blaženým.

Ke třetímu se musí říci, že pověst nemá stálosti, ba nesprávným tvrzením se snadno ztrácí; a jestliže někdy zůstává stálou, je to nahodilé. Ale blaženost má stálost o sobě a vždycky.

II.4. Zda blaženost člověka záleží v moci.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že blaženost záleží v moci. Neboť všechno si žádá připodobnění Bohu, jakožto poslednímu cíli a prvnímu původu. Ale lidé, kteří jsou v moci, zdají se býti nejvíce shodni s Bohem pro podobnost moci, pročež se v Písmě nazývají "bohy", jak je patrné

Exod. 22: "Bohům nebudeš utrhati." Tedy blaženost záleží v moci.

Mimo to blaženost je dobro dokonalé. Ale nejdokonalejší jest, když člověk také jiné může vhodně říditi, což nastává u těch, kteří jsou postaveni v moci. Tedy blaženost záleží v moci.

Mimo to blaženost, ježto jest nejvíce žádoucí, stojí proti tomu, před čím se má nejvíce prchati. Ale lidé nejvíce prchají před soužením, proti němuž se klade moc. Tedy blaženost člověka záleží v moci.

Avšak proti, blaženost je dokonalé dobro. Ale moc je nejvíce nedokonalá, neboť, jak praví Boetius kn. 3. O Útěše, "lidská moc nemůže zahnati hryzení starostí, ostny obav", a potom: "Mocným nazýváš, kolem něhož obcházejí pochopové? jenž sám se ještě více bojí těch, které zastrašuje?" Tedy blaženost nezáleží v moci.

Odpovídám: Musí se říci, že pro dvojí jest nemožné, aby blaženost záležela v moci. A to nejprve proto, že moc má ráz počátku, jak je patrné v 5. Metaf., blaženost pak má ráz posledního cíle. Za druhé proto, že moc se má k dobru i zlu, blaženost pak je vlastní a dokonalé dobro člověka, pročež nějaká blaženost by spíše mohla záležeti v dobrém užívání moci, což je skrze ctnost, nežli v moci samé.

Lze pak uvésti čtyři hlavní důvody, aby se ukázalo, že blaženost nezáleží v žádném z dosud naznačených dober zevnějších.

A první z nich jest, že blaženost nestrpí s sebou zla, ježto jest nejvyšší dobro člověka; ale všechno dosud řečené se může shledati v dobrých i ve zlých.

Druhý důvod jest, že to je nutné, aby po dosažení blaženosti nechybělo člověku žádné nutné dobro, ježto v rázu blaženosti jest, aby o sobě byla dostačující, jak je patrné v 1. Ethic. Ale po dosažení každého z dosud jmenovaných může ještě chyběti mnohé dobro člověku nutné, jako moudrost, zdraví těla a taková.

Třetí, že z blaženosti nemůže nikomu přijíti nic zlého, ježto blaženost jest dobro dokonalé; a to se nehodí k dosud řečeným. Neboť se praví Eccl. 5; že "bohatství se někdy uchovává na škodu svého pána".

Čtvrtý důvod jest, že k blaženosti je člověk řízen skrze vnitřní příčiny, ježto je k ní zařízen od přirozenosti; ale dosud jmenované čtveré dobro je spíše od příčin zevnějších a co nejčastěji od náhody, pročež se také nazývají dobry náhody.

Z toho je patrné, že v dosud jmenovaných blaženost na žádný způsob nemůže záležeti.

K prvnímu se tedy musí říci, že moc Boha jest jeho dobrota, pročež své moci nemůže užívati, leč dobře. Ale to se neshledává u lidí. Proto k blaženosti nepostačuje, aby člověk byl Bohu připodobněn co do moci, není-li mu připodobněn co do dobroty.

Ke druhému se musí říci, že jako jest nejlepší, když někdo dobře užívá moci v řízení mnohých, tak nejhorší jest, užívá-li jí zle; a tak moc se má k dobru i zlu.

videntur esse Deo conformes, unde et in Scriptura dii vocantur, ut patet Exod. XXII, *diis non detrahes*. Ergo in potestate beatitudo consistit.

I-II q. 2 a. 4 arg. 2

Praeterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios regere possit, quod convenit his qui in potestatibus sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

I-II q. 2 a. 4 arg. 3

Praeterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

I-II q. 2 a. 4 s. c.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta. Ut enim dicit Boetius, III de Consol., *potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Et postea, potentem censes cui satellites latus ambiunt qui quos terret, ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

I-II q. 2 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in V Metaphys. Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum. Beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo praemissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est quia, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis. Secunda ratio est quia, cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in I Ethic., necesse est quod, beatitudine adepta, nullum bonum homini necessarium desit. Adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et huiusmodi. Tertia, quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire. Quod non convenit praemissis, dicitur enim Eccle. V, quod divitiae interdum conservantur in malum domini sui; et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur. Praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna, unde et bona fortunae dicuntur. Unde patet quod in praemissis nullo modo beatitudo consistit.

I-II q. 2 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divina potestas est sua bonitas, unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem hominis quod assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi etiam assimiletur ei quantum ad bonitatem.

I-II q. 2 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est si male utatur. Et ita potestas se habet et ad

Ke třetímu se musí říci, že sloužení je překážkou dobrého užívání moci; a proto od přirozenosti lidé před ním prchají, ne že by v moci bylo nejvyšší dobro člověka.

II.5. Zda blaženost člověka záleží v nějakém tělesném dobru.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že blaženost člověka záleží v tělesných dobrech. Neboť se praví Eccli 30: "Není bohatství nad bohatství zdraví těla." Ale blaženost záleží v tom, co je nejlepší. Tedy záleží ve zdraví těla.

Mimo to Diviš praví 5. hl. O Bož. Jmén., že "býti je lepší nežli žíti, a žíti lepší než ostatní, co následuje". Ale k žití nebo bytí člověka se žádá zdraví těla. Ježto tedy blaženost jest nejvyšší dobro člověka, zdá se, že zdraví těla nejvíce patří k blaženosti.

Mimo to, čím něco jest obecnější, závisí na tím vyšším původu, protože čím je příčina vyšší, na tím četnější se vztahuje její síla. Ale jako příčinnost účinné příčiny se béře podle vlivu, tak příčinnost cíle se béře podle žádosti. Tedy, jako první příčinou účinnou je ta, která na všechno má vliv, tak posledním cílem jest, po čem všichni touží. Ale právě bytí je to, po čem všichni nejvíce touží. Tedy blaženost člověka nejvíce záleží v tom, co patří k bytí člověka, jako zdraví těla.

Avšak proti jest, že podle blaženosti člověk vyniká nad všechny ostatní živočichy. Ale podle zdraví těla jej mnozí živočichové předčí, jako slon dlouhým životem, jelen během. Tedy blaženost člověka nezáleží v dobrech tělesných.

Odpovídám: Musí se říci, že pro dvojí jest nemožné, aby blaženost člověka záležela v dobrech tělesných.

A to nejprve proto, že je nemožné, aby posledním cílem věci, jež je zařízena k jinému jako cíli, bylo zachování jí v bytí. Proto kormidelník nemá na mysli jako poslední cíl zachování lodi sobě svěřené, ježto loď je zařízena k něčemu jinému jako k cíli, totiž k plavbě. Jako pak loď je kormidelníku svěřena k řízení; tak člověk je svěřen své vůli a rozumu, podle toho, co se praví Eccli 15: "Bůh na počátku stvořil člověka a zanechal ho v ruce jeho rady." Je však jasné, že člověk je k něčemu, zařízen jako k cíli, neboť člověk není nejvyšší dobro. Proto je nemožné, aby posledním cílem rozumu a vůle lidské bylo zachování lidského bytí.

Za druhé proto, že, i když se připustí, že cílem rozumu a vůle lidské by bylo zachování lidského bytí, přece by se nemohlo říci, že by cílem člověka by bylo nějaké tělesné dobro. Neboť bytí člověka sestává z těla a duše; a ač bytí těla závisí na duši, přece bytí lidské duše nezávisí na těle, jak bylo svrchu ukázáno, a tělo samo je pro duši, jako hmota pro tvar a nástroje pro pohybujícího, aby jimi konal své skutky; proto všechna tělesná dobra jsou zařízena k

bonum et ad malum.

I-II q. 2 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod servitus est impedimentum boni usus potestatis, et ideo naturaliter homines eam fugiunt, et non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

5. Utrum in aliquo corporis bono.

I-II q. 2 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccli. XXX, *non est census supra censum salutis corporis*. Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

I-II q. 2 a. 5 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, V cap. de Div. Nom., quod esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quae consequuntur. Sed ad esse et vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

I-II q. 2 a. 5 arg. 3

Praeterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet quia quanto causa est superior, tanto eius virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causae efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est quae in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quae pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit eius beatitudo.

I-II q. 2 a. 5 s. c.

Sed contra, secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis, a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitae, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

I-II q. 2 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo. Primo quidem, quia impossibile est quod illius rei quae ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit eiusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissae; eo quod navis ad aliud ordinatur sicut ad finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suae voluntati et rationi commissus; secundum illud quod dicitur Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*. Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanae sit conservatio humani esse. Secundo quia, dato quod finis rationis et voluntatis humanae esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et corpore, et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore, ut supra ostensum est; ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam,

dobrům duše jako k cíli. Proto je nemožné, aby v dobrech těla záležela blaženost, jež je posledním cílem.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako tělo je zařízeno k duši jakožto cíli, tak zevnější dobra k samotnému tělu; a proto se rozumně dává přednost dobru těla před dobry zevnějšími, jež se označují bohatstvím, jakož i dobru duše se dává přednost před všemi dobry těla.

Ke druhému se musí říci, že bytí, vzato jednoduše, pokud v sobě zahrnuje všechnu dokonalost bytí, vyniká nad život a všechny následující dokonalosti. Tak tedy samo bytí má v sobě napřed všechna následující dobra, a tím způsobem mluví Diviš. Ale béře-li se bytí, pokud je podílem této nebo oné věci, jež neobsahují celou dokonalost bytí, nýbrž mají bytí nedokonalé, jako je bytí kteréhokoli tvora, tak jest jasné, že bytí s přidanou dokonalostí je vyšší. Proto i Diviš tamtéž praví, že "žijící jsou vyšší než jsoucí, a rozumějící než žijící":

Ke třetímu se musí říci, že, ježto cíl odpovídá počátku, tím důvodem se dokazuje, že poslední cíl je prvním původem bytí a že v něm jest všechna dokonalost bytí; a podobnost s ním žádají podle své dokonalosti některá jen podle bytí, některá podle bytí živého, některá podle bytí živého a rozumového a blaženého; a těch je málo.

II.6. Zda blaženost člověka záleží v rozkoši.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že blaženost člověka záleží v rozkoši. Neboť blaženost, jsouc posledním cílem, není žádána pro jiné, nýbrž jiná pro ni. Ale to nejvíce přísluší radování; neboť by bylo směšné, tázati se někoho, proč se chce radovati, jak se praví v 10. Ethic. Tedy blaženost nejvíce záleží v rozkoši a radování.

Mimo to první příčina prudčeji vniká nežli druhá, jak se praví v knize O Příčinách. Ale vliv cíle se béře podle žádosti. Tedy se zdá, že to má ráz posledního cíle, co nejvíce hýbe žádostí. Ale to je rozkoš; známkou toho jest, že radování tak zaujme vůli člověka a rozum, že působí pohrdání ostatními dobry. Tedy se zdá, že poslední cíl člověka, jímž je blaženosti, nejvíce záleží v rozkoši.

Mimo to, ježto žádost se týká dobra. to, co všichni žádají, se zdá dobrem nejlepším. Ale všechno žádá radování, i moudří, i nemoudří, i také postrádající rozumu. Tedy radování je to nejlepší; záleží tedy blaženost v rozkoši, jsouc nejvyšší dobro.

Avšak proti jest, co praví Boetius ve 3. O Útěše: "Kdokoli se bude chtíti rozpomenouti na své rozkoše, pozná, že jsou smutné konce rozkoší: a kdyby mohly učiniti blaženým, nebylo by důvodu, proč by se také dobytek nenazýval

et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae, sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quae est ultimus hominis finis.

I-II q. 2 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis praefertur bonis exterioribus, quae per censum significantur, sicut et bonum animae praefertur omnibus bonis corporis.

I-II q. 2 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus, sic enim ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia. Et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.

I-II q. 2 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio, cuius similitudinem appetunt, secundum suam proportionem, quaedam quidem secundum esse tantum, quaedam secundum esse vivens, quaedam secundum esse vivens et intelligens et beatum. Et hoc paucorum est.

6. Utrum in voluptate.

I-II q. 2 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi, *ridiculum est enim ab aliquo quaerere propter quid velit delectari*, ut dicitur in X Ethic. Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

I-II q. 2 a. 6 arg. 2

Praeterea, causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut dicitur in libro de causis. Influentia autem finis attenditur secundum eius appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi, quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas, cuius signum est quod delectatio intantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

I-II q. 2 a. 6 arg. 3

Praeterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quae est summum bonum.

I-II q. 2 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Boetius dicit, in III de Consol., *tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget. Quae si beatos efficere possent,*

blaženým.

Odpovídám: Musí se říci, že tělesné rozkoše, poněvadž jsou více známé, přejaly jméno rozkoše, jak se praví v 7. Ethic., ačkoli jiné rozkoše jsou silnější. V nich však nespočívá hlavně blaženost. Neboť v každé věci jiné je, co patří k její bytnosti, jiné je její vlastní případek; jako v člověku je jiné, že je rozumovým tvorem smrtelným, jiné, že se může smáti. Musí se tedy uvážiti, že každá rozkoš je vlastním případkem, který následuje z blaženosti, nebo z nějaké části blaženosti. Někdo si totiž libuje proto, že má nějaké dobro příhodné pro sebe, buď skutečně, nebo v naději, nebo alespoň v paměti. Je-li však příhodné dobro úplné, je blažeností lidskou; je-li neúplné, je jistou účastí na blaženosti, buď blízkou, nebo vzdálenou, nebo alespoň zdánlivou. Proto je jasné, že ani rozkoš, která přichází z úplného dobra, není samou bytností blaženosti, nýbrž jakýsi důsledek z ní jako vlastní případek.

Tělesná rozkoš pak také nemůže řečeným způsobem přicházeti z úplného dobra. Neboť přichází z dobra, které vnímá smysl, jenž je duševní silou, používající těla. Dobro pak patřící k tělu, které je vnímáno smyslem, nemůže býti úplným dobrem lidským. Ježto totiž rozumná duše přesahuje míru tělesné hmoty, část duše, jež jest nezávislá na tělesném ústrojí, má jistou nekonečnost vzhledem k tělu samému a k částem duše s tělem spolu utvořeným, jako neviditelná jsou jistým způsobem nekonečná vzhledem ke hmotným, ježto tvar hmotou se jistým způsobem omezuje a zakončuje; proto tvar odloučený od hmoty je jistým způsobem nekonečný. A proto smysl, jenž jest tělesnou schopností, poznává jednotlivé, které je určené hmotou; rozum pak, jenž je schopností nezávislou na hmotě, poznává všeobecno, jež jest odloučeno od hmoty a obsahuje pod sebou nekonečně jediných. Proto je zřejmé, že dobro příhodné tělu, které smyslovým vjemem budí tělesnou rozkoš, není úplným dobrem lidským, nýbrž je něčím nejmenším v přirovnání k duševnímu dobru. Proto Moudr. 7. se praví, že "všechno zlato, v přirovnání k moudrosti, je troškou písku". Tak tedy ani tělesná rozkoš není blažeností samou ani není vlastním případkem blaženosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že totéž znamená,, že se touží po dobru a že se touží po rozkoši, která není nic jiného než spočinutí žádosti v dobru; jako pochází z téže přírodní síly, že těžké padá dolů a že tam spočívá. Proto jako se touží po dobru pro ně samé, tak i po rozkoši se touží pro ni samou a ne pro něco jiného, jestliže ly pro značí účelnou příčinu. Značí-li však příčinu tvarovou nebo spíše hýbající, tak rozkoš je žádoucí pro něco jiného, to jest pro dobro, které je předmětem rozkoše; a v důsledku je jejím počátkem a dává jí tvar; proto totiž se touží po rozkoši, že je spočinutím v žádoucím dobru.

K druhému se musí říci, že prudká žádost smyslové záliby nastane proto, že činnosti smyslové, poněvadž jsou počátkem našeho poznání, jsou více citelné. Proto též po smyslových rozkoších více lidí touží.

nihil causae est quin pecudes quoque beatae esse dicantur.

I-II q. 2 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, *quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum*, ut dicitur VII Ethic., cum tamen sint aliae delectationes potiores. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit. Quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius, sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem, ex hoc enim aliquis delectatur quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo si autem sit imperfectum est quaedam beatitudinis participatio, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum. Nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens. Bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiae corporalis, pars animae quae est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis et partium animae corpori concretarum, sicut immaterialia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et finitur, unde forma a materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam, intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae. Unde Sap. VII, dicitur quod *omne aurum, in comparatione sapientiae, arena est exigua*. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

I-II q. 2 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod eiusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quae nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono, sicut ex eadem virtute naturae est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem. Si vero dicat causam formalem, vel potius motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis obiectum, et per consequens est principium eius, et dat ei formam, ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

I-II q. 2 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostrae cognitionis, sunt magis perceptibiles. Unde etiam a pluribus delectationes

K třetímu se musí říci, že tím způsobem všichni touží po rozkoši, jak touží i po dobru; a přece po rozkoši touží pokud má ráz dobra a nikoliv naopak, jak bylo řečeno. Proto nenásleduje, že rozkoš je největším a sama sebou dobrem, nýbrž že každá rozkoš přichází z nějakého dobra, a že nějaká rozkoš přichází z toho, co je samo sebou a největším dobrem.

II.7. Zda lidská blaženost záleží v nějakém duševním dobru.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že blaženost záleží v nějakém duševním dobru. Blaženost je totiž jistým lidským dobrem. To pak se dělí na tři; jež jsou zevnější dobra, dobra tělesná a dobra duševní. Blaženost však nezáleží v zevnějších dobrech, ani v tělesných dobrech, jak bylo svrchu ukázáno: Tedy záleží v duševních dobrech.

Mimo to milujeme více to, čemu chceme nějaké dobro, než dobro, které pro ně chceme, jako milujeme více přítele, pro něhož chceme peníze, než peníze. Každý však touží po jakémkoli dobru pro sebe. Tedy sebe miluje více než všechna ostatní dobra. Blaženost pak je, co se miluje nejvíce, což je zřejmé z toho, že pro ni se miluje a chce vše jiné. Tedy blaženost záleží v nějakém dobru člověka. Avšak ne v tělesných dobrech; tedy v duševních dobrech.

Mimo to dokonalost je něčím toho, co se zdokonaluje. Blaženost však je jistou dokonalostí lidskou. Proto je blaženost něčím lidským. Avšak není něčím tělesným, jak bylo ukázáno. Tedy blaženost je něčím duševním. A tak záleží v duševních dobrech.

Avšak proti jest, jak praví Augustin v knize O křest. Nauce, že "to, v čem záleží blažený život, má se milovati pro sebe". Avšak člověk se nemá milovati pro sebe, nýbrž vše, co je v člověku, se má milovati pro Boha. Proto nezáleží blaženost v žádném duševním dobru.

Odpovídám: Musí se říci, že cíl se béře dvojím způsobem, jak bylo svrchu řečeno, totiž věc sama, které chceme dosáhnouti, a užívání, nebo dosažení či držení oné věci. Mluvíme-li tedy o posledním cíli člověka co do věci samé, kterou žádáme jako poslední cíl, je nemožné, aby posledním cílem člověka byla duše sama nebo něco jejího. Duše sama totiž o sobě pozorována jest jako v možnosti; neboť z vědoucí v možnosti se stává vědoucí v uskutečnění a z ctnostné v možnosti ctnostnou v uskutečnění. Poněvadž pak možnost je pro uskutečnění jako pro doplnění, je nemožné, aby to, co samo o sobě jest jsoucím v možnosti, mělo ráz posledního cíle. Proto je nemožné, aby duše sama sobě byla posledním cílem. Podobně nic jejího, ať je to mohutnost, nebo pohotovost, nebo skutek. Dobro totiž, jež je posledním cílem, je dokonalým dobrem, uspokojujícím žádost. Avšak žádost lidská, jež je vůle, je dobra všeobecného. Jakékoliv pak dobro tkvící v duši samé je dobro sdělené, a proto částečné. Proto je nemožné, aby některé z nich bylo posledním cílem člověka.

sensibiles appetuntur.

I-II q. 2 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod eo modo omnes appetunt delectationem, sicut et appetunt bonum, et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum, sed quod unaquaeque delectatio consequatur aliquod bonum, et quod aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum.

7. Utrum in aliquo bono animae.

I-II q. 2 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animae. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum. Hoc autem per tria dividitur, quae sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animae. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est. Ergo consistit in bonis animae.

I-II q. 2 a. 7 arg. 2

Praeterea, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus, sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur, quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia alia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animae.

I-II q. 2 a. 7 arg. 3

Praeterea, perfectio est aliquid eius quod perficitur. Sed beatitudo est quaedam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est. Ergo beatitudo est aliquid animae. Et ita consistit in bonis animae.

I-II q. 2 a. 7 s. c.

Sed contra, sicut Augustinus dicit in libro de Doctr. Christ., *id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est.* Sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animae beatitudo consistit.

I-II q. 2 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res quam adipisci desideramus; et usus, seu adeptio aut possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid eius. Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens, fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid eius, sive sit potentia, sive habitus, sive actus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis. Quodlibet bonum autem inhaerens ipsi animae, est bonum participatum, et

Mluvíme-li však o posledním cíli člověka co do dosažení nebo držení nebo jakékoliv užívání té věci, jež je žádána jako cíl, tak patří k poslednímu cíli něco člověka se strany duše, neboť člověk duší :dosahuje blaženosti. Věc tedy sama; jež je žádána jako cíl, je tím, v: čem záleží blaženost, a co činí blaženým; avšak blažeností se nazývá dosažení této věci. Proto se musí říci; že blaženost je něčím duševním, avšak to, v čem , blaženost záleží, je něčím mimo duši;

K prvnímu se tedy musí říci, že, pokud v onom rozdělení je zahrnuto všechno dobro pro člověka žádoucí, tak se nazývá duševním dobrem nejen mohutnost, pohotovost nebo skutek, nýbrž i předmět,. jenž je zevnější. A tím způsobem nic nebrání říci, že to, v čem záleží blaženost, je nějakým duševním dobrem.

K druhému se musí říci, pokud to patří k věci, že blaženost. se nejvíce miluje jako žádané dobro; přítel pak se miluje jako to, jemuž se žádá dobro; a tak i člověk miluje sebe. Proto není týž ráz lásky v obojím. Zda však člověk láskou přátelství miluje něco mimo sebe, bude příležitost uvažovati, až se bude. jednati o lásce. ,

K třetímu se musí říci, že blaženost sama, poněvadž je dokonalostí duše, je nějakým dobrem tkvícím v duši; avšak to, v čem záleží blaženost, co totiž činí blaženým; je něco mimo duši, jak bylo řečeno.

II.8. Zda blaženost záleží v nějakém stvořeném dobru.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že blaženost člověka záleží v nějakém stvořeném dobru. Neboť Diviš praví 4, hl. O Bož. Jmén" že "Boží moudrost spojuje konce prvních s počátky druhých", z čehož se může o voditi, že ne vyšší nižší přirozenosti se dotýká nejnižšího vyšší přirozenosti. Avšak nejvyšším dobrem lidským je blaženost. Poněvadž tedy anděl v řádu přirozenosti je nad člověkem, jak bylo řečeno v První, zdá se, že blaženost člověka záleží v tom, že nějakým způsobem dosáhne k andělu.

Mimo to poslední cíl jakékoliv věci záleží v její dokonalosti; proto část je pro celek jako pro cíl. Avšak celý vesmír stvořených věcí, který se nazývá větším světem, se má k člověku, jenž v 8. Fysic. se nazývá menším světem, jako dokonalé k nedokonalému. Tedy blaženost člověka záleží v celém vesmíru stvořených věcí.

Mimo to člověk se stává blaženým tím, co upokojuje jeho přirozenou touhu. Avšak přirozená touha člověka se nevztahuje na větší dobro, než sám může obsáhnouti. Poněvadž pak člověk není schopen dobra, které přesahuje meze celého stvoření, zdá se; že člověk se může státi blaženým nějakým stvořeným dobrem. A tak spočívá lidská blaženost v nějakém dobru stvořeném.

Avšak proti jest, co praví Augustin 19. O. městě Bož.:

per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quae appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit, sed huius rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

I-II q. 2 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quae homini sunt appetibilia, sic bonum animae dicitur non solum potentia aut habitus aut actus, sed etiam obiectum, quod est extrinsecum. Et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animae.

I-II q. 2 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum, amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de caritate agetur.

I-II q. 2 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animae, est quoddam animae bonum inhaerens, sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

8. Utrum in aliquo bono creato.

I-II q. 2 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum, ex quo potest accipi quod summum inferioris naturae sit attingere infimum naturae superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturae ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est; videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

I-II q. 2 a. 8 arg. 2

Praeterea, ultimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto, unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII Physic. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

I-II q. 2 a. 8 arg. 3

Praeterea, per hoc homo efficitur beatus, quod eius naturale desiderium quietat. Sed naturale desiderium hominis non extenditur ad maius bonum quam quod ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni quod excedit limites totius creaturae, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit. Et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

I-II q. 2 a. 8 s. c.

"Jako duše je životem těla, tak Bůh je blaženým životem člověka", o němž se praví Žalm. 143: "Blažený národ, jemuž Pán Bohem jeho jest."

Odpovídám: Musí se říci, že je nemožné, aby blaženost člověka záležela v nějakém dobru stvořeném. Blaženost je totiž dokonalým dobrem, které úplně upokojuje touhu; jinak by nebylo posledním cílem, zůstalo-li by ještě něco na toužení. Předmětem pak vůle, která je touhou lidskou, je všeobecné dobro, jako předmětem rozumu je všeobecně pravdivo. Z toho je patrné, že nic nemůže upokojiti vůli člověka, leč všeobecné dobro. A to není v žádném stvořeném dobru, nýbrž v jediném Bohu, poněvadž každý tvor má podíl dobroty Proto jediný Bůh může naplniti vůli člověka, jak se praví v Žalm. 102: "Jenž naplňuje dobry tvou touhu." Tedy v jediném Bohu záleží lidská blaženost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, co je vyššího v člověku, dosahuje ovšem k nejnižšímu andělské přirozenosti skrze nějakou podobnost; nezastavuje se však tam jako v posledním cíli, nýbrž postupuje až k samému všeobecnému pramenu dobra, jenž je společným předmětem blaženosti všech blažených, jsa nekonečným a dokonalým dobrem.

K druhému se musí říci, že, není-li některý celek posledním cílem, nýbrž je určen k dalšímu cíli, poslední cíl části není celek sám, nýbrž něco jiného. Vesmír pak stvoření, k němuž se má člověk jako část k celku, není posledním cílem, nýbrž je určen k Bohu jako k poslednímu cíli. Proto není posledním cílem lidským dobro vesmíru, nýbrž Bůh sám.

K třetímu se musí říci, že stvořené dobro není menší než dobro, jehož člověk je schopen jako věci vnitřní a tkvící v něm, je však menší než dobro, jehož je schopen jako předmětu, a ten je nekonečný. Dobro však, které je sdělené andělu a celému vesmíru, je dobro zakončené a omezené.

III. Co je blaženost.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati, co je blaženost a čeho je k ní třeba.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda blaženost je něčím nestvořeným.
2. Je-li něčím stvořeným, zda je činností.
3. Zda je činností smyslové části, či jen rozumové.
4. Je-li činností rozumové části, zda je činností rozumu, či vůle.
5. Je-li činností rozumu, zda je činností badavého rozumu nebo činorodého.
6. Je-li činností badavého rozumu, zda záleží v badání badavých věd.
7. Zda záleží v badání o oddělených podstatách, totiž andělech.
8. Zda v jediném nazírání na Boha, jímž je viděn v bytnosti.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est; de quo dicitur, beatus populus cuius dominus Deus eius*.

I-II q. 2 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo CII, *qui replet in bonis desiderium tuum*. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

I-II q. 2 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod superius hominis attingit quidem infimum angelicae naturae per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale obiectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

I-II q. 2 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

I-II q. 2 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cuius homo est capax ut rei intrinsecae et inhaerentis, est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum et contractum.

3. De beatitudine quid sit.

Prooemium

I-II q. 3 pr.

Deinde considerandum est quid sit beatitudo; et quae requirantur ad ipsam. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum beatitudo sit aliquid increatum. Secundo, si est aliquid creatum, utrum sit operatio. Tertio, utrum sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum. Quarto, si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis. Quinto, si est operatio intellectus, utrum sit operatio intellectus speculativi, aut practici. Sexto, si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum. Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. Octavo, utrum in sola speculatione Dei qua per essentiam videtur.

III.1. Zda blaženost je něčím nestvořeným.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že blaženost je něčím nestvořeným. Boetius totiž praví ve 3. O Útěše: "Je nutné uznati, že Bůh je blažeností samou."

Mimo to blaženost je nejvyšším dobrem. Ale býti nejvyšším dobrem patří Bohu. Poněvadž tedy není více nejvyšších dober, zdá se, že blaženost je totéž co Bůh.

Mimo to blaženost je posledním cílem, k němuž přirozeně spěje lidská vůle. Avšak za ničím jiným vůle nemůže jíti jako za posledním cílem, leč za Bohem, "jehož jediného má požívati", jak praví Augustin. Tedy blaženost je totéž co Bůh.

Avšak proti, žádné učiněné není nestvořené. Ale blaženost člověka je něčím učiněným, neboť podle Augustina 1. O křest. Nauce "těch věcí se má požívati, které nás činí blaženými". Tedy blaženost není něčím nestvořeným.

Odpovídám: Musí se říci, že cíl se říká dvojím způsobem, jak bylo svrchu řečeno. Jedním způsobem věc sama, po jejímž dosažení toužíme, jako pro lakomce jsou cílem peníze. Jiným způsobem dosažení samo, nebo držení nebo užívání a požívání té věci, po které se touží, jako řekne-li se, že míti peníze je cílem lakomcovým a požívati rozkošné věci je cílem nemírného. Prvním tedy způsobem posledním cílem člověka je nestvořené dobro, to jest Bůh, jenž jediný může dokonale lidskou vůli naplniti svou nekonečnou dobrotou. Druhým pak způsobem posledním cílem člověka je něco stvořeného, jsoucí v něm, a to není nic jiného než dosažení nebo požívání posledního cíle. Ale poslední cíl se nazývá blažeností. Pozoruje-li se tedy blaženost člověka co do příčiny a předmětu, tak jest něčím nestvořeným; pozoruje-li se však co do samé bytnosti blaženosti, tak jest něčím stvořeným.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh je blaženost svou bytností; není totiž blažený dosažením nebo podílem. něčeho jiného; nýbrž svou bytností. Lidé pak jsou blažení z podílu, jak tamtéž praví Boetius, jako se též nazývají bohy podle podílu. Sám pak podíl na blaženosti, jíž se nazývá člověk blaženým, je něčím stvořeným.

Ke druhému se musí říci; že blaženost se nazývá nejvyšším dobrem člověka, poněvadž je dosažením nebo požíváním; nejvyššího dobra.

K třetímu se musí říci, že blaženost se nazývá posledním cílem podle způsobu, jakým dosažení cíle se nazývá cílem.

III.2. Zda blaženost je činností.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že blaženost není činností. Apoštol totiž praví Řím. 6: "Máte své ovoce k posvěcení, cíl však život věčný." Avšak život není činnost, nýbrž jest samo bytí žijících. Tedy poslední cíl, v němž je blaženost; není činností.

1. Utrum beatitudo sit aliquid increatuxn.

I-II q. 3 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius, in III de Consol., *Deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri*.

I-II q. 3 a. 1 arg. 2

Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

I-II q. 3 a. 1 arg. 3

Praeterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum; quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

I-II q. 3 a. 1 s. c.

Sed contra, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum, quia secundum Augustinum, I de Doctr. Christ., *illis rebus fruendum est, quae nos beatos faciunt*. Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

I-II q. 3 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur, sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum, si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

I-II q. 3 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus est beatitudo per essentiam suam, non enim per adeptionem aut participationem alicuius alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem; sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

I-II q. 3 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

I-II q. 3 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

2. Utrum si est aliquid creatum sit operatio.

I-II q. 3 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim apostolus, Rom. VI, *habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam*. Sed vita non est operatio, sed ipsum esse

Mimo to Boetius praví ve 3. O Útěše, že "blaženost je stav dokonalý souhrnem všech dober". Avšak stav neznamená činnost. Tedy blaženost. není činností.

Mimo to blaženost značí něco jsoucí v blaženém, poněvadž je posledním zdokonalením člověka. Ale činnost neznačí něco jakožto jsoucí v jednajícím, nýbrž spíše jako od něho vycházející. Tedy blaženost není činností.

Mimo to blaženost trvá v blaženém. Činnost však netrvá, nýbrž přejde. Tedy blaženost není činností.

Mimo to, jeden člověk má jednu blaženost. Činnosti však jsou mnohé. Tedy blaženost není činností.

Mimo to, blaženost je v blaženém bez přerušení. Avšak činnost lidská často se přeruší, např. spánkem nebo některým jiným zaměstnáním nebo odpočinkem. Tedy blaženost není činností.

Avšak proti jest, co praví Filosof v I. Ethic., že "blaženost je činnost v dokonalé síle".

Odpovídám: Musí se říci, že, pokud blaženost člověka je něčím stvořeným, co je v něm, je nutné tvrditi, že blaženost je činností. Blaženost je totiž posledním zdokonalením člověka. Cokoliv pak je potud dokonalé, pokud je v uskutečnění, neboť možnost bez uskutečnění je nedokonalá. Blaženost tedy nutně záleží v posledním uskutečnění člověka. Je pak jasné, že činnost je posledním uskutečněním činícího; odtud i ód Filosof a je nazvána druhým : uskutečněním v II. O duši; neboť kdo má tvar, může býti činícím v možnosti, jako vědoucí jest uvažujícím v možnosti. A odtud je; že v jiných věcech: "o každé věci se praví; že je pro svou činnost", jak se praví ve II. O nebi. Proto je nutné, aby blaženost člověka záležela v činnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že život lze chápati dvojím způsobem. Jedním: způsobem, samo bytí živočichovo. A tak blaženost není životem. Bylo totiž ukázáno, že bytí jednoho člověka, ať je jakékoliv, není blažeností člověka; neboť blaženost jediného Boha jest jeho bytí. Jiným způsobem se životem jmenuje sama činnost žijícího, jíž počátek života se přivádí do uskutečnění; a tak jmenujeme :život činný nebo nazíravý nebo rozkošnický. A tímto způsobem život věčný se nazývá posledním cílem. Což je patrné tím, co se praví u Jana 17: "To jest život věčný; aby poznali tebe, Boha pravého a jediného."

K druhému se musí říci, že Boetius, vyměřuje blaženost, měl na mysli povšechný ráz blaženosti. Povšechný ráz blaženosti je totiž, aby byla společným dobrem dokonalým; a to naznačil, když pravil, že jest "stav dokonalý souhrnem všeho dobra`, čímž není řečeno nic jiného; leč že blažený je ve stavu dokonalého dobra. Avšak Aristoteles vyjádřil samu bytnost blaženosti, ukazuje, čím

viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

I-II q. 3 a. 2 arg. 2

Praeterea, Boetius dicit, in III de Consol., quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

I-II q. 3 a. 2 arg. 3

Praeterea, beatitudo significat aliquid in beato existens, cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

I-II q. 3 a. 2 arg. 4

Praeterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

I-II q. 3 a. 2 arg. 5

Praeterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multae. Ergo beatitudo non est operatio.

I-II q. 3 a. 2 arg. 6

Praeterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

I-II q. 3 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam*.

I-II q. 3 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a philosopho nominatur, in II de anima, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in II de caelo. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

I-II q. 3 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis. Et sic beatitudo non est vita, ostensum est enim quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur, et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc quod dicitur Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum*.

I-II q. 3 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis ratio beatitudinis quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit cum dixit quod *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*, per quod nihil aliud significatur nisi quod beatus est in

člověk jest v tomto stavu, to jest nějakou činností. A proto v I. Ethic. sám také ukazuje, že "blaženost je dokonalým dobrem".

K třetímu se musí říci, že, jak se praví v IX. Metaf., je dvojí činnost. Jedna vycházející z činitele do zevnějšího předmětu jako páliti a sekati. A taková činnost nemůže býti blažeností, neboť taková činnost není činností a dokonalostí jednajícího, nýbrž spíše trpícího, jak se tamtéž praví. Jiná činnost zůstává v samém činiteli, jako cítiti, rozuměti a chtíti, a činnost taková je dokonalostí a uskutečněním činícího. A taková činnost může býti blažeností.

Ke čtvrtému se musí říci, poněvadž blaženost značí určitou poslední dokonalost, že podle toho je nutné různě označiti blaženost, pokud různé věci schopné blaženosti mohou dospěti k různým stupňům dokonalosti. Neboť v Bohu je blaženost bytností, protože samo bytí jeho je jeho činnost, jíž nepožívá jiného, nýbrž sebe.

V andělích pak blaženost je poslední dokonalost podle jisté činnosti, kterou se spojují s nestvořeným dobrem. A tato činnost je v nich jediná. a věčná. U lidí však, podle stavu přítomného života, je poslední dokonalost podle činnosti, kterou se spojuje člověk s Bohem; tato však činnost nemůže býti ani souvislá a důsledně ani jediná, neboť činnost se rozděluje přerušováním. A proto v přítomném stavu života člověk nemůže míti dokonalou blaženost. Proto Filosof v I. Ethic., blaženost lidskou položiv do tohoto života, praví, že je nedokonalá, a po mnohém činí závěr: "Nazýváme je pak blaženými jako lidi." Bohem je nám však slibována dokonalá blaženost, až budeme jako andělé v nebesích, jak se praví u Mat. 22.

Tedy co do oné dokonalé blaženosti, přestává námitka, poněvadž jedinou stálou a věčnou činností lidská mysl v onom blaženém stavu bude spojena s Bohem. Avšak v přítomném životě, kolik nám chybí jednotnosti a souvislosti takové činnosti, tolik nám chybí dokonalé blaženosti. Je však jistá účast na blaženosti, a to tím větší, čím více může býti činnost souvislá a jediná. A proto v činném životě, zaměstnaném v mnohém, je méně blaženosti než v rozjímavém životě, který se zabývá jedním, t.j. nazíráním na pravdu. I když člověk někdy skutečně nečiní takovou činnost, přece, poněvadž ji má vždy pohotově, vždy ji může činiti, a též poněvadž i samo přerušení, buď spánkem nebo nějakým přirozeným zaměstnání , určuje k řečené činnosti, zdá se, že činnost je téměř nepřetržitá.

Tím je jasné řešení u pátého a u šestého.

III.3. Zda je blaženost činností smyslové části, či jenom rozumové.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že blaženost záleží v činnosti smyslové. Není totiž vznešenější činnosti v člověku nad smyslovou činnost, leč rozumová. Avšak rozumová činnost u nás je závislá na činnosti smyslové, poněvadž nemůžeme chápati bez obraznosti, jak se praví ve III. O duši. Proto blaženosti záleží na smyslové činnosti.

statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quandam. Et ideo in I Ethic. ipse etiam ostendit quod beatitudo est bonum perfectum.

I-II q. 3 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actio et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo.

I-II q. 3 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse eius est operatio eius, qua non fruitur alio, sed seipso. In Angelis autem beatis est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua coniunguntur bono increato, et haec operatio in eis est unica et sempiterna. In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde philosophus, in I Ethic., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens, beatos autem dicimus ut homines. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut Angeli in caelo, sicut dicitur Matth. XXII. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam, cessat obiectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungetur. Sed in praesenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis, et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam semper operari; et quia etiam ipsam cessationem, puta somni vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat; quasi videtur operatio continua esse.

I-II q. 3 a. 2 ad 5

Et per hoc patet solutio ad quintum, et ad sextum.

3. Utrum sit operatio sensitivae partis aut intellectivae tantum.

I-II q. 3 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva, quia non possumus intelligere sine phantasmate, ut dicitur in III de anima. Ergo beatitudo consistit etiam in

Mimo to, Boetius praví ve III. O útěše, že "blaženost je stav dokonalý souhrnem všeho dobra". Některá však dobra jsou smyslová, jichž dosáhneme smyslovou činností; tedy se zdá, že smyslová činnost se vyžaduje k blaženosti.

Mimo to blaženost je dokonalým dobrem, jak se dokazuje v I. Ethic.; a to by nebylo, kdyby jí člověk nebyl zdokonalen ve všech svých stránkách. Avšak smyslovou činností se zdokonalují některé části duše. Tedy smyslová činnost je nutná k blaženosti.

Avšak proti, ve smyslové činnosti se shodují s námi živočichové. Ne však v blaženosti. Tedy blaženost nezáleží ve smyslové činnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že k blaženosti patří něco trojmo: jedním způsobem bytostně; jiným způsobem předem; třetím způsobem jako důsledek. Smyslová činnost nemůže jistě patřiti k blaženosti bytostně. Neboť blaženost člověka podstatně záleží v jeho spojení s nestvořeným dobrem, jež je posledním cílem, jak bylo svrchu ukázáno. S tím však se nemůže člověk spojiti smyslovou činností. Podobně i poněvadž nezáleží blaženost lidská v dobrech tělesných, jak bylo ukázáno, jichž jediných dosahujeme činností smyslovou.

Může však smyslová činnost patřiti k blaženosti předem a důsledně. Předem pak, jako nedokonalá blaženost, jakou můžeme míti v přítomném životě, neboť rozumová činnost předpokládá smyslovou činnost. Důsledně pak v oné dokonalé blaženosti, která se očekává v nebesích, poněvadž po vzkříšení, z blaženosti samé duše, jak praví Augustin v dopise Dioscorovi, "nastane jakési přetékání do těla a do tělesných smyslů, aby byly zdokonaleny ve své činnosti"; jak bude více zřejmé níže, až se bude jednati o vzkříšení těl. Tehdy však činnost, jíž mysl lidská bude spojena s Bohem, nebude závislá na smyslu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ta námitka dokazuje, že smyslová činnost je předem nutná k nedokonalé blaženosti, jakou můžeme míti v tomto životě.

K druhému se musí říci, že dokonalá blaženost, jíž požívají andělé, chová souhrn všech dober spojením se všeobecným zdrojem celého dobra; ne že by potřebovala jednotlivých dílčích dober. V této pak nedokonalé blaženosti je nutný souhrn dober dostačujících k nejdokonalejší činnosti tohoto života.

K třetímu se musí říci, že v dokonalé blaženosti se zdokonaluje celý člověk, avšak v nižší části přetékáním z vyšší. V nedokonalé pak blaženosti přítomného života opačně se postupuje od zdokonalení nižší části ke zdokonalení vyšší.

III.4. Zda, patří-li blaženost rozumové části, je činností rozumu či vůle.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že blaženost záleží v operatione sensitiva.

I-II q. 3 a. 3 arg. 2

Praeterea, Boetius dicit, in III de Consol., quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed quaedam bona sunt sensibilia, quae attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

I-II q. 3 a. 3 arg. 3

Praeterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in I Ethic., quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quaedam partes animae perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

I-II q. 3 a. 3 s. c.

Sed contra, in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia. Non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

I-II q. 3 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter, uno modo, essentialiter; alio modo, antecedenter; tertio modo, consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, cui homo coniungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam quia, sicut ostensum est, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quae tamen sola per operationem sensus attingimus. Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita haberi potest, nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus. Consequenter autem, in illa perfecta beatitudine quae expectatur in caelo, quia post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animae, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum, *fiet quaedam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*; ut infra magis patebit, cum de resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungetur, a sensu dependebit.

I-II q. 3 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

I-II q. 3 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad universalem fontem totius boni; non quod indigeat singulis particularibus bonis. Sed in hac beatitudine imperfecta, requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitae.

I-II q. 3 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori. In beatitudine autem imperfecta praesentis vitae, e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

4. Utrum si est intellectivae sit operatio intellectus an voluntatis.

I-II q. 3 a. 4 arg. 1

činnosti vůle. Augustin totiž praví v XIX. O Městě Bož., že "blaženost člověka záleží v pokoji"; proto je v žalmu 147: "Který tvému území poskytnul pokoje." Pokoj však patří vůli. Tedy blaženost člověka je ve vůli.

Mimo to blaženost je nejvyšším dobrem. Avšak dobro je předmětem vůle: Proto blaženost záleží v činnosti vůle.

Mimo to prvnímu hýbajícímu odpovídá poslední cíl; jako cílem celého vojska je vítězství, jež je cílem vůdcovým, který všemi pohybuje. Avšak vůle je prvním hýbajícím k jednání, poněvadž pohybuje jiné síly, jak bude řečeno dole; tedy blaženost patří k vůli.

Mimo to, je-li blaženost nějakou činností, je nutné, aby byla nejvznešenější činností člověka. Avšak milování Boha, jež jest úkonem vůle, je vznešenější činností nežli poznání, jež je činností rozumu, jak je patrné z Apoštola I. Kor. 13. Tedy se zdá, že blaženost záleží v úkonu vůle.

Mimo to Augustin praví v XIII. O Trojici, že blaženým je, "kdo má vše, co chce, a nic nechce špatně". A po několika slovech dodává: "Blíží se blaženému, kdo chce dobře, cokoliv chce; dobra totiž činí blaženým; z těch dober již něco má, totiž samu dobrou vůli." Tedy blaženost je v úkonu vůle.

Avšak proti je, co Pán praví, Jan 17: "To je život věčný, aby poznali tebe, Boha pravého, jediného." Život věčný pak je posledním cílem, jak bylo řečeno. Tedy blaženost člověka záleží v poznání Boha, jež jest úkonem rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že k blaženosti patří dvojí, jak bylo řečeno nahoře; jedno, co jest bytím blaženosti, jiné, co je jakoby samo sebou jejím případkem, to jest potěšení s ní spojené. Pravím tedy, že je nemožné, aby co do toho, čím je blaženost podstatně, záležela v úkonu vůle. Je totiž jasné z dřívějšího, že blaženost je dosažením posledního cíle. Dosažení cíle však nezáleží v úkonu vůle samém. Vůle totiž jde za cílem i nepřítomným, když po něm touží, i přítomným, když má potěšení, v něm spočívajíc. Je však jasné, že sama touha po cíli není dosažením cíle, nýbrž je pohybem k cíli. Potěšení pak přichází do vůle z toho, že cíl je přítomný; neděje se však naopak, že něco je přítomné proto, že vůle má v tom potěšení. Nutně tedy je něčím jiným než úkonem vůle to, čím se cíl stává přítomným chtějícímu.

A to se zvláště jasně ukazuje u smyslových cílů. Kdyby totiž se mohlo dosíci peněz úkonem vůle, ihned od počátku žádostivý by peněz dosáhl, kdykoliv je chce míti. Avšak na počátku jsou od něho vzdáleny, dosahuje jich pak tím, že je uchopí rukou neb něčím jiným; a tehdy již má potěšení v majetku peněz. Tak tedy se stává i u rozumového cíle. Neboť chceme od počátku dosíci rozumového cíle; dosahujeme ho však tím, že úkonem rozumu se stává přítomným; a tehdy potěšená vůle spoluspočívá v dosaženém cíli.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit, unde in Psalmo CXLVII, qui posuit fines tuos pacem. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

I-II q. 3 a. 4 arg. 2

Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est obiectum voluntatis. Ergo beatitudo in operatione voluntatis consistit.

I-II q. 3 a. 4 arg. 3

Praeterea, primo moventi respondet ultimus finis, sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quae est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

I-II q. 3 a. 4 arg. 4

Praeterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior operatio est dilectio Dei, quae est actus voluntatis, quam cognitio, quae est operatio intellectus, ut patet per apostolum, I ad Cor. XIII. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

I-II q. 3 a. 4 arg. 5

Praeterea, Augustinus dicit, in XIII de Trin., quod *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil vult male*. Et post pauca subdit, *propinquat beato qui bene vult quodcumque vult, bona enim beatum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem*. Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

I-II q. 3 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum*. Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.

I-II q. 3 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur, unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem

Tak tedy podstata blaženosti záleží v úkonu rozumu; avšak vůli patří potěšení jdoucí za blažeností, podle toho, co praví Augustin v X. Vyzn., že "blaženost je radost z pravdy", poněvadž radost sama je dovršení blaženosti:

K prvnímu se tedy musí říci, že pokoj patří k poslednímu cíli člověka, ne jakoby byl podstatně blažeností samou, nýbrž poněvadž k ní patří předem a v důsledku. Předem pak, pokud jest již odstraněno vše rušivé, a překážející poslednímu cíli. V důsledku pak, pokud již člověk, dosáhnuv posledního cíle, zůstává upokojený po uklidnění touhy.

K druhému se musí říci, že prvním předmětem vůle není její úkon, jako též prvním předmětem zraku není vidění, nýbrž viditelné. Proto z toho, že blaženost patří k vůli jako její první předmět, následuje, že k ní nepatří jako její úkon.

K třetímu se musí říci, že rozum vnímá cíl dříve nežli vůle; ale pohyb k cíli počíná ve vůli. A proto vůli patří to, co přichází naposled po dosažení cíle, to jest potěšení z požívání.

Ke čtvrtému se musí říci, že milování jest nad poznání co do pohybování; avšak poznání předchází milování v dosažení; nemiluje se totiž, leč co se poznává, jak praví Augustin v X. O Troj. A proto k rozumovému cíli dospíváme nejprve úkonem rozumu, jako i ke smyslovému cíli dospíváme nejprve smyslovou činností.

K pátému se musí říci, že ten, kdo má vše, co chce, je blažený z toho, že má, co chce; a to pak je z něčeho jiného než z úkonu vůle. Nic pak špatně nechtíti patří k blaženosti jako nějaká nutná úprava k ní. Dobrá vůle pak je kladena ve výčtu. dober, která činí blaženým, pokud je v ní určitá náklonnost; jako pohyb se uvádí na druh svého konce, jako přeměna na jakost.

III.5. Zda je blaženost činností rozumu badavého nebo činorodého.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že blaženost patří k činnosti činorodého rozumu. Poslední cíl totiž každého stvoření záleží v připodobnění Bohu. Člověk se však více připodobňuje Bohu rozumem činorodým, jenž je příčinou věcí rozuměných, než badavým rozumem, jehož vědění je bráno od věcí. Tedy lidská blaženost patří více k činnosti rozumu činorodého nežli badavého.

Mimo to blaženost je úplným dobrem člověka. Avšak činorodý rozum je více určen k dobru nežli badavý, který je určen k pravdivu. Proto i dobří se nazýváme podle dokonalosti činorodého rozumu, nikoliv pak podle dokonalosti badavého rozumu, podle níž se nazýváme

intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

I-II q. 3 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo; sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum iam sunt remota omnia perturbantia, et impedientia ab ultimo fine. Consequenter vero, inquantum iam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus, suo desiderio quietato.

I-II q. 3 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod primum obiectum voluntatis non est actus eius sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum obiectum eius, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

I-II q. 3 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas, tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.

I-II q. 3 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod dilectio praeeminet cognitioni in movendo, sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo, non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus in X de Trin. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus; sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

I-II q. 3 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod ille qui habet omnia quae vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quae vult, quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quaedam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quae beatum faciunt, prout est inclinatio quaedam in ipsa, sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

5. Utrum si est operatio intellectus sit operatio intellectus speculativi aut practici.

I-II q. 3 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cuiuslibet creaturae consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cuius scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

I-II q. 3 a. 5 arg. 2

Praeterea, beatitudo est perfectum hominis bonum. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum. Unde et secundum perfectionem practici intellectus, dicimur boni, non autem

vědoucími nebo rozumějícími.

Tedy blaženost člověka patří spíše k úkonu rozumu činorodého nežli badavého.

Mimo to blaženost je určitým dobrem samého člověka. Avšak badavý rozum se zabývá spíše tím, co je mimo člověka, činorodý rozum pak se zabývá tím, co patří člověku samému, totiž jeho činností a vášněmi. Tedy blaženost člověka patří spíše rozumu činorodému nežli rozumu badavému.

Avšak proti jest, co praví Augustin v I. O Troj., že se "nám slibuje nazírání jako cíl všeho jednání a věčná dokonalost radostí".

Odpovídám: Musí se říci, že blaženost patří spíše k činnosti badavého rozumu než činorodého. A to je patrné a trojího: Nejdříve pak z toho, že, je-li blaženost člověka činností, nutně je nejlepší činností člověka. Nejlepší činnost člověka však je ta, která patří nejlepší mohutnosti vzhledem k nejlepšímu předmětu. Nejlepší pak mohutností je rozum, jehož nejlepším předmětem je božské dobro, a to není předmětem činorodého rozumu, nýbrž badavého. Proto v takové činnosti, totiž v nazírání na božské, záleží nejvíce blaženost. A poněvadž "každý se jeví tím, co jest v něm nejlepšího", jak se praví v IX. a X. Ethic., proto taková činnost je člověku nejvlastnější a nejvíce těší.

Za druhé je totéž patrné z toho, že nazírání se hledá nejvíce samo pro sebe. Skutek pak činorodého rozumu se nehledá sám pro sebe, nýbrž pro činnost. I sama činnost je určena k nějakému cíli. Proto je jasné, že poslední cíl nemůže záležeti v činném životě, který patří činorodému rozumu.

Za třetí je totéž patrné z toho, že v životě nazíravém člověk má společenství s vyššími, to jest s Bohem a anděly, jimž se připodobňuje blažeností. V tom však, co patří k činnému životu, i jiní živočichové mají nějak společenství s člověkem, byt nedokonale.

A proto poslední a dokonalá blaženost, která se očekává v budoucím životě, záleží celá především v nazírání. Nedokonalá však blaženost, jakou můžeme míti zde, především a hlavně záleží v nazírání, podružně však v činnosti činorodého rozumu, pořádajícího činnost a vášně lidské, jak se praví v X. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že řečená podobnost činorodého rozumu s Bohem je podle poměrovosti, ježto totiž se má ke svému poznání jako Bůh ke svému. Avšak podobnost badavého rozumu s Bohem je ze spojení nebo utváření; a ta podobnost je mnohem větší. A přece se může říci, že vzhledem na hlavní předmět poznání, jímž je jeho bytnost, Bůh nemá činorodého poznání, nýbrž jen badavé.

K druhému se musí říci, že činorodý rozum má dobro, které je mimo něj, avšak badavý rozum má dobro sám v sobě, a to nazírání na pravdu. A je-li to dobro dokonalé, zdokonaluje se z něho celý člověk a stává se dobrým; a toho nemá činorodý rozum, nýbrž vede k němu.

secundum perfectionem speculativi intellectus, sed secundum eam dicimur scientes vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

I-II q. 3 a. 5 arg. 3

Praeterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quae sunt extra hominem, practicus autem intellectus occupatur circa ea quae sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones eius. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

I-II q. 3 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod *contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum*.

I-II q. 3 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex hoc quod, si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. *Et quia unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo*, ut dicitur in IX et X Ethic., ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsae etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur. Sed in his quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfectae. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X Ethic.

I-II q. 3 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod similitudo praedicta intellectus practici ad Deum, est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quae est multo maior assimilatio. Et tamen dici potest quod, respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

I-II q. 3 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum, sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur et fit bonus, quod quidem

K třetímu se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby člověk sám byl svým posledním cílem; tehdy totiž pozorování a pořádání činů a vášní by bylo jeho blažeností. Avšak ježto poslední cíl člověka jest jiné dobro zevní, totiž Bůh, k němuž dospějeme činností badavého rozumu, proto blaženost lidská spočívá spíše v činnosti badavého rozumu než v činnosti činorodého rozumu.

III.6. Zda záleží blaženost ve zkoumání badavých věd.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že blaženost lidská záleží ve zkoumání badavých věd. Filosof totiž praví v 10. knize Ethic., že "blaženost je činnost podle dokonalé síly". A rozlišuje síly neklade k badání, leč tři, vědění, moudrost a rozum; tyto všechny patří do zkoumání badavých věd. Proto poslední lidská blaženost záleží ve zkoumání věd badavých.

Mimo to, to se zdá býti poslední blažeností člověka, po čem touží přirozeně všichni pro ně samo; avšak zkoumání věd badavých je tohoto druhu, poněvadž, jak se praví v I. Metaf., všichni lidé touží od přirozenosti po vědění; a po málo slovech se dodává, že badavé vědy jsou vyhledávány samy pro sebe: Tedy blaženost záleží ve zkoumání badavých věd.

Mimo to blaženost je poslední dokonalost člověka. Každé pak se zdokonaluje, pokud přechází z možnosti do uskutečnění. Rozum lidský pak přechází do uskutečnění zkoumáním badavých věd. Tedy se zdá, že poslední dokonalost člověka záleží v takovém zkoumání.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 9: "Nechlub se moudrý svou moudrostí" a mluví o moudrosti badavých věd. Nezáleží tedy poslední blaženost člověka v jejich zkoumání.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno nahoře, je dvojí blaženost člověka: jedna dokonalá a druhá nedokonalá. Dokonalou blažeností pak je nutné rozuměti tu, která dosahuje pravého rázu blaženosti; nedokonalou pak blažeností, která nedosahuje, nýbrž má podíl na jisté částečné podobnosti s blažeností. Jako dokonalá opatrnost je v člověku, u něhož jest důvod věcí, které má konati. Nedokonalá však opatrnost je v některých živočiších, v nichž jsou některé zvláštní pudy k některým úkonům podobným úkonům opatrnosti.

Proto dokonalá blaženost nemůže záležeti ve zkoumání badavých věd bytnostně. K objasnění tohoto musí se uvážiti, že zkoumání badavé vědy nesahá přes sílu zásad té vědy, poněvadž v síle zásad vědy je obsažena celá věda. První však zásady badavých věd jsou přijaty smysly, jak je patrné u Filosofa na počátku Metaf. a na konci Poster. intellectus practicus non habet sed ad illud ordinat.

I-II q. 3 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis suus, tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum eius esset eius beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliquod bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit, quam in operatione intellectus practici.

6. Utrum si est operatio intellectus speculativi consistat et speculatione scientiarum speculativarum.

I-II q. 3 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione speculativarum scientiarum. Philosophus enim dicit, in libro Ethic., quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*. Et distinguens virtutes, non ponit speculativas nisi tres, scientiam, sapientiam et intellectum; quae omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

I-II q. 3 a. 6 arg. 2

Praeterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed huiusmodi est consideratio speculativarum scientiarum, quia, ut dicitur in I Metaphys., *omnes homines natura scire desiderant*; et post pauca subditur quod speculativae scientiae propter seipsas quaeruntur. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

I-II q. 3 a. 6 arg. 3

Praeterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur secundum quod reducitur de potentia in actum. Intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in huiusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

I-II q. 3 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. IX, *non glorietur sapiens in sapientia sua*; et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

I-II q. 3 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem, beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis

Proto celé zkoumání badavých věd nemůže sahati dále, než kam může přivésti poznání smyslových. Avšak v poznání smyslových nemůže záležeti poslední blaženost člověka, která je poslední jeho dokonalostí. Nezdokonaluje se totiž něco něčím nižším, leč pokud je v nižším nějaká účast na vyšším. Je však jasné, že tvar kamene, nebo jakékoli smyslové věci, je nižší než člověk. Proto tvarem kamene rozum se nezdokonaluje, pokud je takovým tvarem, nýbrž pokud v něm je dána jakási podobnost s něčím, co je nad lidský rozum, a to světlo rozumové, nebo něco takového. Vše pak, co je skrze něco jiného, uvádí se na to, co je samo sebou. Proto je třeba, aby poslední dokonalost člověka byla nad lidský rozum. Bylo však ukázáno, že smyslovými se nemůže přijíti k poznání podstat oddělených, které jsou nad lidský rozum. Proto zbývá, že poslední blaženost člověka nemůže býti ve zkoumání badavých věd. Ale jako ve tvarech smyslových je dána jistá podobnost s vyššími podstatami, tak zkoumání badavých věd je jakousi účastí na pravé a dokonalé blaženosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof v knize Ethic. mluví o blaženosti nedokonalé, jaké se může dosíci v tomto životě, jak bylo řečeno nahoře.

K druhému se musí říci, že přirozeně se touží nejen po dokonalé blaženosti, nýbrž i po jakékoliv podobnosti nebo účasti na ní.

K třetímu se musí říci, že zkoumáním badavých věd přechází náš rozum jistým způsobem do uskutečnění, ne však do posledního svrchovaného a úplného.

III.7. Zda blaženost záleží v poznání oddělených podstat, to jest andělů.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že blaženost lidská záleží v poznání oddělených podstat, to jest andělů. Řehož totiž praví v některé homilii: "Nic neprospěje účastniti se slavností lidí, nepřijde-li účast na slavnostech andělů;" čímž označuje konečnou blaženost. Avšak slavnosti andělů se můžeme účastniti nazíráním na ně. Tedy se zdá, že poslední blaženost člověka záleží v nazírání na anděly.

Mimo to poslední dokonalost každé věci je v tom, aby se spojila se svým původem; proto kruh se nazývá dokonalým útvarem, poněvadž jeho počátek a konec je totéž. Avšak původ lidského poznání jest od samých andělů, jimiž lidé jsou osvěcováni, jak praví Diviš, IV. hl. O Nebes. Hier. Tedy dokonalost lidského rozumu záleží v nazírání na anděly.

Mimo to, jakákoliv přirozenost je dokonalá, spojí-li se s scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per philosophum in principio Metaphys., et in fine Poster. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima eius perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei quae sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quae sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod ultima hominis beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis.

I-II q. 3 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur in libro Ethicorum de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est.

I-II q. 3 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius.

I-II q. 3 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

7. Utrum sit in speculatione substantiarum separatarun: scilicet angelorum.

I-II q. 3 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum. Dicit enim Gregorius, in quadam homilia, *nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum*; per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

I-II q. 3 a. 7 arg. 2

Praeterea, ultima perfectio uniuscuiusque rei est ut coniungatur suo principio, unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanae est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, IV cap. Cael. Hier. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

I-II q. 3 a. 7 arg. 3

vyšší přirozeností, jako poslední dokonalostí těla je spojení s duchovou přirozeností. Avšak nad lidským rozumem v řádu přirozenosti jsou andělé. Tedy poslední dokonalostí lidského rozumu je spojení nazíráním se samými anděly.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 9: "V tom se chlub, kdo se chlubí, že ví a zná mne." Tedy poslední sláva člověka čili blaženost nezáleží, leč v poznání Boha.

Odpovídám: Musí se říci, jak bylo řečeno, že dokonalá blaženost člověka nezáleží v tom, co je dokonalostí rozumu podle podílu na něčem, nýbrž v tom, co je svou bytností takové. Je pak jasné, že cokoliv je potud dokonalostí některé mohutnosti, pokud mu náleží ráz vlastního předmětu té mohutnosti. Vlastním předmětem rozumu však je pravdivo. Cokoliv tedy má účast na pravdě, nazíráno nečiní rozum dokonalým poslední dokonalostí. Ježto však je táž úprava věcí v bytí jako v pravdě, jak se praví ve II. Metaf., cokoliv je jsoucnem z účasti, je pravdivem z účasti. Andělé však mají jsoucno z účasti, neboť jediné jsoucno jest jeho bytností, jak bylo ukázáno v Prvním. Proto zbývá, že jediný Bůh je pravda bytností a že nazírání na něho činí dokonale blaženým. Ale nic nepřekáží, aby nějaké blaženosti nedokonalé se dosáhlo v nazírání na anděly a také vyššího než ve zkoumání badavých věd.

K prvnímu se tedy musí říci, že se účastníme slavností andělů, patříce nejen na anděly, nýbrž zároveň s nimi na Boha.

K druhému se musí říci, že podle těch, kteří myslí, že duše lidské jsou stvořené od andělů, zdá se dosti případné, že blaženost lidská je v nazírání na anděly, jako ve spojení se svým původem. To však je bludné, jak v Prvním bylo řečeno. Proto svrchovaná dokonalost lidského rozumu je ve spojení s Bohem, jenž je prvním původem i stvoření duše i jejího osvícení. Anděl pak osvěcuje jako služebník, jak jsme měli v Prvním. Proto svou službou pomáhá člověku, aby přišel k blaženosti, není však předmětem lidské blaženosti.

K třetímu se musí říci, že čeho se dostává vyšší přirozenosti od nižší, dostává se jí dvojím způsobem. Jednak podle stupně mohutnosti spolupodílející se - tak poslední zdokonalení člověka bude spočívati v tom, že člověk dosáhne toho, co je zapotřebí (nadpřirozeně) poznat – stejně tak, jak to poznávají andělé. Dále pak tak - jako předmět se dotýká mohutnosti a tímto způsobem pak nastává také zdokonalení jakékoliv mohutnosti - která jakoby se rozprostírala(směřovala) k tomu, v čem nachází důvod (účel) svého předmětu.

III.8. Zda blaženost záleží v nějakém stvořeném dobru.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že blaženost člověka není v patření na samu bytnost Boží. Diviš totiž praví v 1, hl. Myst. theol., že "tím, co je nejvyššího v rozumu, člověk

Praeterea, unaquaeque natura perfecta est, quando coniungitur superiori naturae, sicut ultima perfectio corporis est ut coniungatur naturae spirituali. Sed supra intellectum humanum, ordine naturae, sunt Angeli. Ergo ultima perfectio intellectus humani est ut coniungatur per contemplationem ipsis Angelis.

I-II q. 3 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. IX, *in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me*. Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo, non consistit nisi in cognitione Dei.

I-II q. 3 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicuius participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod unumquodque intantum est perfectio alicuius potentiae, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, ut dicitur in II Metaphys.; quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est. Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum; et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

I-II q. 3 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod festis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis, Deum.

I-II q. 3 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est. Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est primum principium et creationis animae et illuminationis eius. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est. Unde suo ministerio adiuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat, non autem est humanae beatitudinis obiectum.

I-II q. 3 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundum gradum potentiae participantis, et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum sicut Angeli contemplantur. Alio modo, sicut obiectum attingitur a potentia, et hoc modo ultima perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui obiecti.

8. Utrum sit in sola speculatione Dei qua per essentiam videtur.

I-II q. 3 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinae essentiae. Dicit

se spojuje s Bohem jako s vůbec neznámým". Ale co se vidí v bytnosti, není vůbec neznámé. Tedy poslední dokonalost rozumu čili blaženost nezáleží v tom, aby byl viděn Bůh v bytnosti.

Mimo to vyšší přirozenosti patří vyšší dokonalost. Ale to je dokonalost vlastní Božího rozumu, že vidí svou bytnost. Tedy poslední dokonalost lidského rozumu nedosahuje k tomu, nýbrž zůstává níže.

Avšak proti jest, co se praví v I. Jan. 3: "Až se zjeví, budeme mu podobni a uvidíme ho, jak jest."

Odpovídám: Musí se říci, že poslední a dokonalá blaženost nemůže býti, leč v patření na Boží bytnost. K objasnění toho nutno uvážiti dvojí. Nejprve totiž, že člověk není dokonale blažený, dokud mu zbývá po něčem toužiti a něco hledati. Druhé je, že dokonalost každé mohutnosti se posuzuje podle rázu jejího předmětu. Předmětem pak rozumu je, co věc je, to jest bytnost věci, jak se praví ve III. O duši. Proto tolik postupuje dokonalost rozumu, kolik poznává bytnost některé věci. Poznává-li tedy nějaký rozum bytnost některého účinku, z níž se nemůže poznati bytnost příčiny, aby se totiž vědělo o příčině, co je, neříká se, že rozum dosáhnul jednoduše příčiny, ač může z účinku poznati o příčině, zda jest. A proto přirozeně zůstává člověku touha, když poznává účinek a ví, že má příčinu, poznati též o příčině, co jest. A ta touha je z podivu a působí hledání, jak se praví na začátku Metaf. Jako když někdo, poznávaje zatmění slunce, uvažuje, že pochází z nějaké příčiny, jíž se podivuje, poněvadž neví, co je a podivuje se hledá. A toto hledání neustává, dokud nedospěje k poznání bytnosti příčiny.

Jestliže tedy lidský rozum, když poznává bytnost některého stvořeného účinku, nepoznává o Bohu, leč, zda je, jeho dokonalost nedospívá ještě k dokonalosti jednoduše, nýbrž zůstává mu ještě přirozená touha hledati příčinu. Proto není ještě dokonale blaženým. K dokonalé blaženosti tedy se vyžaduje, aby rozum dospěl k samé bytnosti první příčiny. A tak bude míti svou dokonalost ve spojeni s Bohem jako s předmětem, v němž jedině záleží blaženost člověka, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš mluví o poznání těch, kteří jsou na cestě, směřujíce k blaženosti.

K druhému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, cíl se může bráti dvojmo. Jedním způsobem co do věci samé, po níž se touží a tímto způsobem je týž cíl nižší i vyšší přirozenosti, ba všech věcí, jak bylo svrchu řečeno. Jiným způsobem, co do dosažení této věci a tak je rozdílný cíl vyšší a nižší přirozenosti, podle různého poměru k takové věci. Tak tedy je vyšší blaženost Boha, obsahujícího rozumem svou bytnost, nežli člověka nebo anděla patřícího a neobsahujícího.

enim Dionysius, in I cap. Myst. Theol., quod per id quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur sicut omnino ignoto. Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deus per essentiam videtur.

I-II q. 3 a. 8 arg. 2

Praeterea, altioris naturae altior est perfectio. Sed haec est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

I-II q. 3 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti ipse est*.

I-II q. 3 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est.

I-II q. 3 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

I-II q. 3 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo, quantum ad rem ipsam quae desideratur, et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturae, immo omnium rerum, ut supra dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem huius rei, et sic diversus est finis superioris et inferioris naturae, secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

IV. O tom, co .se vyžaduje k blaženosti.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o tom, co se vyžaduje k blaženosti. A o tom jest osm otázek:

1. Zda k blaženosti se vyžaduje potěšení.
2. Co je blaženosti přednější, zda potěšení nebo patření.
3. Zda se vyžaduje obsáhnutí.
4. Zda se vyžaduje správnost vůle.
5. Zda se vyžaduje tělo k blaženosti člověka.
6. Zda dokonalost těla.
7. Zda některá zevnější dobra.
8. Zda se vyžaduje společnost přátel.

IV.1. Zda se vyžaduje k blaženosti potěšení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že potěšení není nutné k blaženosti. Augustin totiž praví v I. O Trojici, že "patření je celá mzda víry". Avšak to, co je odměnou nebo mzdou ctnosti, je blažeností, jak je patrné z Filosofa v I. Ethic. Tedy nic jiného se nevyžaduje k blaženosti, leč patření samo.

Mimo to blaženost sama sebou je nejstačnějším dobrem, jak praví Filosof v I. Ethic. Co však potřebuje něčeho jiného, nestačí samo sebou. Záleží-li tedy bytnost blaženosti v patření na Boha, jak bylo ukázáno, zdá se, že potěšení není potřebné k blaženosti.

Mimo to činnost štěstí čili blaženosti nesmí míti překážku, jak se praví v VII. Ethic. Avšak potěšení překáží činnosti rozumu; "ruší totiž hodnocení opatrnosti", jak se praví v VI. Ethic. Tedy potěšení se k blaženosti nevyžaduje.

Avšak proti jest, co praví Augustin v X. Vyzn., že "blaženost je radost z pravdy".

Odpovídám: Musí se říci, že něco se k něčemu vyžaduje čtvernásob. Jedním způsobem jako předchozí nebo přípravné k tomu; jako nauka je nutná k vědění. Jiným způsobem jako zdokonalující něco; jako duše je nutná k životu těla. Třetím způsobem, jako pomáhající zevnější; jako přátelé se vyžadují k vykonání něčeho. Čtvrtým způsobem, jako něco průvodního, jako když říkáme, že žár se vyžaduje při ohni. A tímto způsobem potěšení je nutné k blaženosti. Potěšení totiž vzniká z toho, že touha spočine v dosaženém dobru. Proto, ježto blaženost není nic jiného než dosažení nejvyššího dobra, nemůže býti bez doprovázejícího potěšení.

K prvnímu se tedy musí říci, že z toho, že se někomu dává mzda, vůle zasloužilého se uspokojí, a to jest těšiti se. Proto v povaze samé udělené mzdy jest pojato potěšení.

4. De his quae exiguntur ad beatitudinem.

Prooemium

I-II q. 4 pr.

Deinde, considerandum est de his quae exiguntur ad beatitudinem. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. Secundo, quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio vel visio. Tertio, utrum requiratur comprehensio. Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis. Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. Sexto, utrum perfectio corporis. Septimo, utrum aliqua exteriora bona. Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

1. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., quod *visio est tota merces fidei*. Sed id quod est praemium vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per philosophum in I Ethic. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

I-II q. 4 a. 1 arg. 2

Praeterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut philosophus dicit I Ethic. Quod autem eget aliquo alio, non est per se sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est; videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

I-II q. 4 a. 1 arg. 3

Praeterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in VII Ethic. Sed delectatio impedit actionem intellectus corrumpit enim aestimationem prudentiae, ut dicitur in VI Ethic. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X Confess., quod *beatitudo est gaudium de veritate*.

I-II q. 4 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut praeambulum vel praeparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadiuvans extrinsecum, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans, ut si dicamus quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

I-II q. 4 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis requiescit, quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditae delectatio includitur.

K druhému se musí říci, že ze samého patření na Boha pochází potěšení. Proto ten, kdo vidí Boha, nemůže postrádati potěšení.

K třetímu se musí říci, že potěšení provázející činnost rozumovou, jí nepřekáží, nýbrž ji více upevňuje, jak se praví v X. Ethic. To totiž, co činíme s potěšením, konáme pozorněji a vytrvaleji. Cizí však záliba překáží činnosti; a to někdy z rozptýlení pozornosti, poněvadž, jak bylo řečeno, k tomu, čím se těšíme, máme větší pozornost a zatím co jednomu silně věnujeme pozornost, nutně se pozornost odvrací od jiného. Někdy však též z rozporu; jako smyslové potěšení, odporující rozumu, překáží hodnocení opatrnosti více než hodnocení badavého rozumu.

IV.2. Zda je v blaženosti přednější patření nežli potěšení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že potěšení je v blaženosti přednější než patření. Potěšení totiž, jak se praví v X. Ethic. je zdokonalením činnosti. Avšak zdokonalení je více než věc, která se má zdokonaliti. Tedy potěšení je více než rozumová činnost, jež je patření.

Mimo to, to, proč je něco žádoucí, je více. Avšak po činnostech se touží pro potěšení z nich; proto i příroda přidala potěšení k činnostem nutným k zachování jednotlivce a druhu, aby taková činnost nebyla opomíjena od živočichů. Tedy potěšení je v blaženosti více než činnost rozumová, jež je patření.

Mimo to patření odpovídá víře, potěšení však čili požívání lásce. Avšak láska je větší než víra, jak praví Apoštol v I. Kor. 13. Tedy potěšení čili požívání je více než patření.

Avšak proti, příčina je více než účinek. Ale patření je příčinou potěšení. Tedy patření je více nežli potěšení.

Odpovídám: Musí se říci, že tuto otázku dává Filosof v X. Ethic, a nechává ji nerozřešenou. Avšak uvažuje-li kdo bedlivě, nutně činnost rozumu, jež totiž je patření, musí býti více než potěšení. Neboť potěšení záleží v jistém upokojení vůle. Že pak vůle se v něčem upokojí, není, leč pro dobro toho, v čem se upokojí. Upokojí-li se tedy vůle v některé činnosti, upokojení vůle pochází z dobroty činnosti. Vůle však nehledá dobra pro upokojení, neboť tak sám úkon vůle by byl cílem, což je proti dřívějšímu. Ale proto vyhledává upokojení v činnosti, poněvadž činnost jest jejím dobrem. Proto je jasné, že přednějším dobrem je sama činnost, v níž se vůle upokojuje, než upokojení vůle v něm.

K prvnímu se tedy musí říci, jak Filosof tamtéž praví. že "potěšení zdokonaluje činnost jako krása mládí", jež je důsledkem mládí. Proto potěšení je jistou dokonalostí provázející patření; nikoliv jako dokonalost, činící patření

I-II q. 4 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

I-II q. 4 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur, in X Ethic., ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est, ad ea in quibus delectamur, magis intenti sumus; et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur. Quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi, impedit aestimationem prudentiae magis quam aestimationem speculativi intellectus.

2. Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio.

I-II q. 4 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in X Ethic., est perfectio operationis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quae est visio.

I-II q. 4 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum, unde et natura operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei, delectationem apposuit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quae est visio.

I-II q. 4 a. 2 arg. 3

Praeterea, visio respondet fidei, delectatio autem, sive fruitio, caritati. Sed caritas est maior fide, ut dicit apostolus I ad Cor. XIII. Ergo delectatio, sive fruitio, est potior visione.

I-II q. 4 a. 2 s. c.

Sed contra, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

I-II q. 4 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod istam quaestionem movet philosophus in X Ethic., et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quae est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem, sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra praemissa. Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

I-II q. 4 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus ibidem dicit, *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem*, qui est ad iuventutem consequens. Unde

dokonalým v jeho druhu.

K druhému se musí říci, že smyslový vjem nedosahuje povšechné povahy dobra, nýbrž některého dobra dílčího, které působí potěšení. A proto podle smyslové žádosti, která je v živočiších, činnosti se vyhledávají pro potěšení. Avšak rozum vnímá všeobecný ráz dobra, po jehož dosažení přichází potěšení. Proto spíše směřuje k dobru nežli k potěšení. A odtud je, že rozum Boží; jenž je zakladatelem přírody, přidal potěšení k vůli činnostem. Nelze však něco hodnotiti prostě podle řádu smyslové žádosti, nýbrž spíše podle řádu žádosti rozumové.

K třetímu se musí říci, že láska nevyhledává milovaného dobra pro potěšení; ale z ní to následuje, že se těší z dosaženého dobra, které miluje. A tak potěšení jí neodpovídá jako cíl, nýbrž spíše patření, jímž teprve cíl se jí stává přítomným.

IV.3. Zda se k blaženosti vyžaduje obsáhnutí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se k blaženosti nevyžaduje obsáhnutí. Neboť praví Augustin Paulinovi o vidění Boha: "Myslí dosáhnouti Boha je veliká blaženost, avšak není možné jej obsáhnouti." Tedy blaženost jest bez obsáhnuti.

Mimo to blaženost je dokonalostí člověka podle rozumové části, v níž není jiných mohutností než rozum a vůle, jak bylo řečeno v Prvním. Ale rozum se dostatečně zdokonaluje viděním Boha, vůle pak potěšením v něm. Tedy se nevyžaduje obsáhnutí jako něco třetího.

Mimo to blaženost záleží v činnosti. Ale činnosti se určují podle předmětů. Jsou pak dva všeobecné předměty, pravdivo a dobro; ale pravdivo odpovídá vidění a dobro odpovídá milování. Tedy se nevyžaduje obsáhnutí jako něco třetího.

Avšak proti jest, co Apoštol praví 1. Kor. 9: "Tak běžte, abyste obsáhli." Ale duchovní běh se končí u blaženosti. Pročež sám praví II. Tim. posl.: "Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokonal, víru jsem zachoval; v zůstatek je mi uložena koruna spravedlnosti." Tedy obsáhnutí se vyžaduje k blaženosti.

Odpovídám: Musí se říci, ježto blaženost záleží v dosažení posledního cíle, že, co se vyžaduje k blaženosti, musí se bráti ze samého zařízení člověka k cíli. Člověk pak je zařízen k rozumovému cíli z části skrze rozum, z části skrze vůli; a to skrze rozum, pokud v rozumu je předem nějaké nedokonalé poznání cíle; skrze vůli pak nejprve láskou, jež je prvním hnutím vůle k něčemu, za druhé pak skutečný poměr milujícího k milovanému. A ten může býti trojí. Někdy totiž milované je přítomné milujícímu, a tu se delectatio est quaedam perfectio concomitans visionem; non sicut perfectio faciens visionem esse in sua specie perfectam.

I-II q. 4 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cuius consecutionem sequitur delectatio. Unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

I-II q. 4 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod caritas non quaerit bonum dilectum propter delectationem, sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat. Et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens.

3. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

I-II q. 4 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus, ad Paulinam de videndo Deum, *attingere mente Deum magna est beatitudo, comprehendere autem est impossibile*. Ergo sine comprehensione est beatitudo.

I-II q. 4 a. 3 arg. 2

Praeterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliae potentiae quam intellectus et voluntas, ut in primo dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

I-II q. 4 a. 3 arg. 3

Praeterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum obiecta. Obiecta autem generalia sunt duo, verum et bonum, verum correspondet visioni, et bonum correspondet delectationi. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

I-II q. 4 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. IX, *sic currite ut comprehendatis*. Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem, unde ipse dicit, II ad Tim. ult., *bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona iustitiae*. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, inquantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est

již nehledá; někdy však není přítomné, ale dosáhnouti ho je nemožné, a tu se nehledá; ale někdy je možné dosáhnouti ho, ale je vysoko nad schopností dosahujícího, takže se nemůže míti hned. A to je poměr doufajícího k doufanému a ten poměr jediný působí hledání.

A těmto třem odpovídají některá v blaženosti. Neboť dokonalé poznání cíle odpovídá nedokonalému, přítomnost pak cíle odpovídá poměru naděje, ale potěšení v přítomnosti následuje z milování, jak bylo svrchu řečeno. A proto v blaženosti se tato tři musí sejíti, totiž viděni, což je dokonalé poznání rozumového cíle; obsáhnutí, což znamená přítomnost cíle; potěšení nebo požívání, jež jest věcné upokojení milujícího v milovaném.

K prvnímu se tedy musí říci, že obsáhnutí se béře dvojmo: jedním způsobem jako uzavření obsáhnutého v obsahujícím a tak všechno, co jest obsáhnuto konečným, je konečné. Proto tím způsobem nemůže býti Bůh obsáhnut od nějakého stvořeného rozumu. Jiným způsobem obsáhnutí nepraví nic jiného než držení nějaké věci, jež se v přítomnosti má, jako se praví, že někdo, dohoniv někoho, dosáhnul ho, když ho drží. A tím způsobem se obsáhnutí vyžaduje k blaženosti.

K druhému se musí říci, že jako k vůli patří naděje a láska, ježto témuž náleží milovati něco a tíhnouti k tomu nepřítomnému, tak také k vůli patří obsáhnutí a potěšení, protože témuž náleží míti něco a spočívati v tom.

K třetímu se musí říci, že obsáhnutí není nějaká činnost mimo vidění, nýbrž nějaký poměr k cíli již drženému. Proto vidění nebo věc viděná, která je tu přítomná, je předmětem obsáhnutí.

IV.4. Zda se k blaženosti vyžaduje správnost vůle.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že správnost vůle se nevyžaduje k blaženosti. Neboť blaženost záleží v činnosti rozumu, jak bylo řečeno. Ale k dokonalé činnosti rozumu se nevyžaduje správnost vůle, od níž se lidé jmenují čistými; neboť praví Augustin v kn. 1. Oprav: "Neschvaluji, co jsem řekl v modlitbě: Bože, jenž jsi chtěl, aby jen čistí znali pravdu. Neboť se může odpověděti, že také mnozí nečistí znají mnohá pravdiva." Tedy správnost vůle se nevyžaduje k blaženosti.

Mimo to dřívější nezávisí na pozdějším. Ale činnost rozumu je dřívější než činnost vůle. Tedy blaženost, jsouc dokonalá činnost rozumu, nezávisí na správnosti vůle.

Mimo to, co je k něčemu zařízeno jako k cíli, není již nutné po dosažení cíle, jako loď, když se přijede do přístavu. Ale správnost vůle, která je skrze ctnost, je primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti, et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine iam praesenti consequitur dilectionem, ut supra dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

I-II q. 4 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur a finito, est finitum. Unde hoc modo Deus non potest comprehendi ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicuius rei iam praesentialiter habitae, sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere quando tenet eum. Et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia eiusdem est amare aliquid et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet et comprehensio et delectatio, quia eiusdem est habere aliquid et quiescere in illo.

I-II q. 4 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod comprehensio non est aliqua operatio praeter visionem, sed est quaedam habitudo ad finem iam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa secundum quod praesentialiter adest, est obiectum comprehensionis.

4. Utrum requiratur rectitudo voluntatis.

I-II q. 4 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim essentialiter consistit in operatione intellectus, ut dictum est. Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur, dicit enim Augustinus, in libro Retract., *non approbo quod in oratione dixi, Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera*. Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 4 arg. 2

Praeterea, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quae est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

I-II q. 4 a. 4 arg. 3

Praeterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto iam fine, sicut navis postquam

zařízena k blaženosti jako k cíli. Tedy po dosažení blaženosti není nutná správnost vůle.

Avšak proti jest, co se praví Mt. 5: "Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha budou viděti"; a Žid. 12: "Sledujte pokoj se všemi a svatost, bez níž nikdo nebude viděti Boha."

Odpovídám: Musí se říci, že správnost vůle se vyžaduje k blaženosti i předem i jako doprovod. A to předem, protože správnost vůle je skrze náležitý poměr k poslednímu cíli; cíl se pak má k tomu, co je zařízeno k cíli, jako tvar ke hmotě. Proto jako hmota nemůže dosáhnouti tvaru, není-li naň náležitě připravena, tak nic nedosáhne cíle, leč náležitým způsobem k němu zařízeno. A proto nikdo nemůže dojíti blaženosti, leč má-li správnost vůle. Jako doprovod pak proto, že, jak bylo řečeno, poslední blaženost záleží ve vidění Boží bytnosti, jež je sama bytnost dobroty; a tak vůle vidoucího Boha z nutnosti miluje, cokoli miluje ve spojení s Bohem; jako vůle nevidoucího Boží bytnost cokoli miluje, z nutnosti miluje pod společným rázem dobra, který zná, a to právě je, co činí vůli správnou. Z toho jest jasné, že blaženost nemůže býti bez správné vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o poznání pravdy, která není samou bytností dobroty.

K druhému se musí říci, že každý úkon vůle vychází z nějakého úkonu rozumu. Avšak některý úkon vůle je dříve než některé úkony rozumu; neboť vůle tíhne ke konečnému úkonu rozumu, jenž je blaženost. A proto se správný sklon vůle napřed vyžaduje k blaženosti, jako správný pohyb šípu k udeření do terče.

K třetímu se musí říci, že příchodem cíle nepřestává všechno, co je zařízeno k cíli; ale jen to, co má ráz nedokonalého, jako pohyb. Proto, když se došlo k cíli, nejsou potřebné nástroje pohybu; ale náležitý poměr k cíli je nutný.

IV.5. Zda k blaženosti člověka se vyžaduje tělo.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se k blaženosti vyžaduje tělo. Neboť dokonalost ctnosti a milosti předpokládá dokonalost přirozenosti. Ale blaženost je dokonalost ctnosti a milosti: Avšak duše bez těla nemá dokonalost přirozenosti, ježto je přirozeně částí lidské přirozenosti. Ale každá část, oddělená od svého celku, je nedokonalá. Tedy duše bez těla nemůže býti blažená.

Mimo to blaženost jest nějaká dokonalá činnost, jak bylo svrchu řečeno. Ale dokonalá činnost následuje z dokonalého bytí, neboť nic není činné, leč pokud jest jsoucnem v uskutečnění. Ježto tedy duše nemá dokonalého

pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quae est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

I-II q. 4 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. V, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Et Heb. XII, *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*.

I-II q. 4 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

I-II q. 4 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione veri quod non est ipsa essentia bonitatis.

I-II q. 4 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnis actus voluntatis praeceditur ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi.

I-II q. 4 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine, sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem, sed debitus ordo ad finem est necessarius.

5. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

I-II q. 4 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiae praesupponit perfectionem naturae. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiae. Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturae, cum sit pars naturaliter humanae naturae, omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

I-II q. 4 a. 5 arg. 2

Praeterea, beatitudo est operatio quaedam perfecta, ut supra dictum est. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur nisi secundum quod est ens

bytí, když jest odloučena od těla, jakož také ne část oddělená od celku, zdá se, že duše bez těla nemůže býti blažená.

Mimo to blaženost jest dokonalostí člověka. Ale duše bez těla není člověk. Tedy blaženost nemůže býti v duši bez těla.

Mimo to, podle Filosofa v 10. Ethic., činnost štěstí, v níž záleží blaženost, jest bez překážky. Ale činnost duše odloučené má překážku; neboť, jak praví Augustin 12. Ke Gen. Slov.: "Má jistou přirozenou žádost obstarávati tělo, kteroužto žádostí je jaksi zdržována, že celým úsilím nespěje do onoho nejvyššího nebe", to jest, k vidění Boží bytnosti. Tedy duše bez těla nemůže býti blažená.

Mimo to blaženost je dostačující dobro a upokojuje touhu. Ale to se nestává u duše oddělené; neboť ještě žádá spojení s tělem, jak praví Augustin. Tedy duše od těla oddělená není blažená.

Mimo to člověk v blaženosti je rovný andělům. Ale duše bez těla není rovná andělům, jak tamtéž praví Augustin. Tedy není blažená.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 14: "Blažení mrtví, kteří v Pánu umírají."

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí blaženost. Jedna nedokonalá, která se má v tomto životě; a jiná dokonalá, která záleží ve vidění Boha. Jest pak jasné, že k blaženosti tohoto života se nutně vyžaduje tělo; neboť blaženost tohoto života je činnost rozumu buď badavého nebo činorodého. Ale činnost rozumu v tomto životě nemůže býti bez obrazivosti, která není, leč v tělesném ústrojí, jak jsme měli v Prvním. A tak blaženost, která se může míti v tomto životě, nějak závisí na těle.

Ale o dokonalé blaženosti, která záleží ve vidění Boha, někteří stanovili, že nemůže přijíti do duše, jsoucí bez těla, řkouce, že duše svatých, oddělené od těl, nedojdou té blaženosti až do dne soudu, kdy opět vezmou těla. Že je to nesprávné, je patrné i z autority i z rozumu. A to z autority, protože Apoštol praví II: Kor. 5: "Dokud jsme v těle, jsme vzdáleni od Pána", a co je příčinou vzdálení, ukazuje dodávaje: "Chodíme totiž skrze víru a ne skrze podobu." Z čehož je patrné, že, dokud někdo chodí skrze víru a ne skrze podobu, postrádaje vidění Boží bytnosti, ještě není u Boha přítomen. Ale duše svatých, oddělené od těl, jsou u Boha přítomné; proto se dodává: "Odvažujeme se však a máme dobrou vůli, býti vzdáleni od těla a přítomni býti u Boha." Z toho jest jasné, že duše svatých, oddělené od těl, chodí skrze podobu. vidouce bytnost Boha, v němž je pravá blaženost. To je také patrné z rozumu. Neboť rozum pro svou činnost nepotřebuje Těla, leč k vůli obrazivosti, v níž pozoruje rozumovou pravdu, jak bylo řečeno v Prvním. Je pak jasné, že Boží bytnost nelze viděti skrze obrazivost, jak bylo ukázáno v Prvním. Proto, ježto dokonalá blaženost člověka záleží ve vidění Boží bytnosti, dokonalá blaženost člověka nezávisí na těle. Tedy duše může býti blažená bez těla.

in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum quando est a corpore separata, sicut nec aliqua pars quando separata est a toto; videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

I-II q. 4 a. 5 arg. 3

Praeterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

I-II q. 4 a. 5 arg. 4

Praeterea, secundum philosophum, in VII Ethic., felicitatis operatio, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animae separatae est impedita, quia, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt., *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum*, idest in visionem essentiae divinae. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

I-II q. 4 a. 5 arg. 5

Praeterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animae separatae, quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit. Ergo anima separata a corpore non est beata.

I-II q. 4 a. 5 arg. 6

Praeterea, homo in beatitudine est Angelis aequalis. Sed anima sine corpore non aequatur Angelis, ut Augustinus dicit. Ergo non est beata.

I-II q. 4 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XIV, *beati mortui qui in domino moriuntur*.

I-II q. 4 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitae, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in primo habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animae advenire sine corpore existenti; dicentes quod animae sanctorum a corporibus separatae, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia apostolus dicit, II ad Cor. V, *quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino*; et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens, *per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Ex quo apparet quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens. Animae autem sanctorum a corporibus separatae, sunt Deo praesentes, unde subditur, *audemus autem, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum*. Unde manifestum est quod animae sanctorum separatae a corporibus, ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo dictum est. Manifestum est autem quod divina essentia per

Ale musí se věděti, že něco dvojmo patří k dokonalosti něčeho. Jedním způsobem na ustavení bytnosti věci, jako se vyžaduje duše k dokonalosti člověka. Jiným způsobem se k dokonalosti věci vyžaduje, co patří k jejímu bytí dobře, jako krása těla nebo bystrost nadání patří k dokonalosti člověka. Ačkoli tedy prvním způsobem tělo nepatří k dokonalosti lidské blaženosti, přece patří druhým způsobem. Neboť ježto činnost závisí na přirozenosti věci, čím duše bude dokonalejší ve své přirozenosti, tím dokonaleji bude míti svou vlastní činnost, v níž záleží štěstí. Proto Augustin ve 12. Ke Gen. Slov., když se tázal, zda "duchům zemřelých se může poskytnouti bez těl ona nejvyšší blaženost", odpovídá, že "ne tak mohou viděti neproměnnou podstatu, jak vidí svatí andělé, buď z nějaké skrytější příčiny, nebo proto, že je v nich jakási přirozená touha obstarávati tělo".

K prvnímu se tedy musí říci, že blaženost je dokonalostí duše se strany rozumu, podle něhož duše převyšuje tělesná ústrojí, ne však pokud je přirozeným tvarem těla. A proto zůstává ona přirozená dokonalost, podle které jí náleží blaženost, ač nezůstává ona dokonalost přirozenosti, podle které je tvarem těla.

K druhému se musí říci, že duše se má k bytí jinak než jiné části, neboť bytí celku není některé z jeho částí. Proto část buď úplně přestává zničením celku, jako části živočicha zničením živočicha; nebo, jestliže zůstanou, mají jiné skutečné bytí, jako část čáry má jiné bytí nežli celá čára. Ale lidské duši po zničení těla zůstává bytí složeného; a to proto, že totéž je bytí tvaru a hmoty, jsouc bytím složeného. Ale duše bytuje ve svém bytí, jak bylo ukázáno v Prvním. Proto zbývá, že má dokonalé bytí po odloučení od těla; proto může míti dokonalou činnost, ačkoli nemá dokonalé přirozenosti.

Ke třetímu se musí říci, že člověk má blaženost podle rozumu; a proto, když zůstává rozum, může v něm býti blaženost, jako zuby Aetiopana mohou býti bílé i pro vytržení, a podle nich se Aetiopan nazývá bílým.

Ke čtvrtému se musí říci, že něco může míti odněkud překážku dvojmo: Jedním způsobem po způsobu protivnosti, jako mráz překáží činnosti tepla; a taková překážka činnosti odporuje štěstí. Jiným způsobem po způsobu nějakého ne dostatku, že totiž věc s překážkou nemá vše, co se vyžaduje k její úplné dokonalosti; a taková překážka neodporuje štěstí, nýbrž její úplné dokonalosti. A tak se praví, že oddělení duše od těla duši zdržuje, že se celým úsilím nenese k vidění Boží bytnosti. Neboť duše chce tak požívati Boha, aby také požívání plynulo do těla z nadbytečnosti, pokud jest možné. A proto dokud sama bez těla požívá Boha, její touha tak v něm jest upokojena, že přece by chtěla, aby též její tělo došlo podílu na něm.

phantasmata videri non potest, ut in primo ostensum est. Unde, cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quando anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus, in XII super Gen. ad Litt., cum quaesivisset, *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi*, respondet quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi*.

I-II q. 4 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio animae ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturae perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturae perfectio secundum quam est corporis forma.

I-II q. 4 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima aliter se habet ad esse quam aliae partes. Nam esse totius non est alicuius suarum partium, unde vel pars omnino desinit esse, destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel, si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineae habet aliud esse quam tota linea. Sed animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem, et hoc ideo, quia idem est esse formae et materia, et hoc est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in primo ostensum est. Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat, unde et perfectam operationem habere potest; licet non habeat perfectam naturam speciei.

I-II q. 4 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod beatitudo est hominis secundum intellectum, et ideo, remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo. Sicut dentes Aethiopis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Aethiops dicitur albus.

I-II q. 4 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris, et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam sui perfectionem requiritur, et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo

K pátému se musí říci, že touha duše oddělené je dokonale ukojena se strany žádoucího, protože má to, co dostačí její žádostí; ale není úplně upokojena se strany žádajícího, protože ono dobro nemá podlé každého způsobu, kterým by je chtěl míti. A proto, až opět vezme tělo, blaženost vzroste, ne v síle, nýbrž v rozsahu.

K šestému se musí říci, že to, co se tamtéž praví, že "duše zemřelých ne tak vidí Boha jako andělé", se musí rozuměti ne podle nerovnosti ličnosti, protože i nyní duše blažených jsou vzaty do vyšších řádů andělů, jasněji vidouce Boha než nižší andělé, nýbrž se rozumí podle nerovnosti poměrnosti, ježto i nejnižší andělé mají celou dokonalost blaženosti, kterou mají míti; ne však oddělené duše svatých.

IV.6. Zda k blaženosti se vyžaduje nějaká dokonalost těla.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že dokonalost těla se nevyžaduje k dokonalé blaženosti člověka. Neboť dokonalost těla jest nějaké tělesné dobro. Ale svrchu bylo ukázáno, že blaženost nezáleží v tělesných dobrech. Tedy k blaženosti člověka se nevyžaduje nějaké dokonalé uzpůsobení těla.

Mimo to blaženost člověka záleží ve vidění Boží bytnosti, jak bylo ukázáno. Ale k této činnosti tělo ničím nepřispívá, jak bylo řečeno. Tedy k blaženosti se nevyžaduje žádné uzpůsobení těla.

Mimo to, čím rozum je více odloučen od těla, tím dokonaleji rozumí. Ale blaženost záleží v nejdokonalejší činnosti rozumu. Proto je třeba, aby duše všemi způsoby byla odloučena od těla. Tedy se žádným způsobem k blaženosti nevyžaduje nějaké uzpůsobení těla.

Avšak proti, blaženost jest odměnou ctnosti. Proto se praví Jan 13: "Blažení budete, učiníte-li to." Ale svatým se za odměnu slibuje nejen vidění Boha a potěšení, nýbrž také dobré uzpůsobení těla; neboť se praví Isai. posl.: "Uvidíte a zaraduje se srdce vaše a vaše kosti budou pučeti jako bylina." Tedy dobré uzpůsobení těla se vyžaduje k blaženosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o blaženosti člověka, jaká se může míti v tomto životě, jest jasné, že se k ní z nutnosti vyžaduje dobré uzpůsobení těla. Neboť podle Filosofa, 1. Ethic., záleží tato blaženost v činnosti dokonalé ctnosti. Je však jasné, že nezdravostí těla může býti člověku překáženo v každé činnosti ctnosti.

Ale mluvíme-li o blaženosti dokonalé, tu někteří stanovili, že se k blaženosti nevyžaduje nijaké uzpůsobení těla, dokonce že se k ní vyžaduje, aby duše byla vůbec od těla odloučena. Proto Augustin, 12. O Městě Bož., uvádí slova Porphyria řkoucího, že, "aby duše byla blažená, k tomu se musí prchati před veškerým tělem". Ale to je nevhodné. Ježto duši je přirozené spojení s tělem, nemůže býti, aby

quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere.

I-II q. 4 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive.

I-II q. 4 a. 5 ad 6

Ad sextum dicendum quod id quod ibidem dicitur, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli*, non est intelligendum secundum inaequalitatem quantitatis, quia etiam modo aliquae animae beatorum sunt assumptae ad superiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores Angeli. Sed intelligitur secundum inaequalitatem proportionis, quia Angeli, etiam infimi, habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animae separatae sanctorum.

6. Utrum requiratur ad eam perfectio corporis.

I-II q. 4 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

I-II q. 4 a. 6 arg. 2

Praeterea, beatitudo hominis consistit in visione divinae essentiae, ut ostensum est. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 6 arg. 3

Praeterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 6 s. c.

Sed contra, praemium virtutis est beatitudo, unde dicitur Ioan. XIII, *beati eritis, si feceritis ea*. Sed sanctis repromittitur pro praemio non solum visio Dei et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio, dicitur enim Isaiae ult., *videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt*. Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec beatitudo, secundum philosophum, in operatione virtutis perfectae. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, XXII de Civ. Dei, introducit verba Porphyrii dicentis quod *ad hoc quod beata sit anima, omne*

dokonalost duše vylučovala její přirozenou dokonalost.

A proto se musí říci, že k blaženosti všemi způsoby dokonalé se vyžaduje dokonalé uzpůsobení těla i předem i v důsledku. A to předem, protože, jak praví Augustin 12 Ke Gen. Slov.: "Je-li tělo takové, že obstarávání ho je nesnadné a těžké, jako tělo porušené a jež zatěžuje duši, odvrací se duše od onoho vidění nejvyššího nebe"; z toho dovozuje, že, "ježto toto tělo nebude již živočišné, nýbrž duchové, tehdy bude se rovnati andělům a bude mu ke slávě, co bylo na obtíž". V důsledku pak, ježto z blaženosti duše nastane přetékání do těla, aby též ono dostalo svou dokonalost. Proto Augustin praví v listě Dioskorovi: "Bůh učinil duši tak mocné přirozenosti, že z její nejplnější blaženosti přetéká do nižší přirozenosti síla neporušenosti."

K prvnímu se tedy musí říci, že blaženost nezáleží v tělesném dobru jakožto předmětu blaženosti; ale tělesné dobro může přispěti k nějaké krásе blaženosti nebo dokonalosti.

K druhému se musí říci, že, ačkoli tělo ničím nepřispívá k oné činnosti rozumu, kterou se vidí Boží bytnost, přece jí může překážeti. A proto se vyžaduje dokonalost těla, aby nepřekáželo pozdvižení mysli.

K třetímu se musí říci, že k dokonalé činnosti rozumu se vyžaduje odloučenost, a to od tohoto porušitelného těla, jež zatěžuje duši; ne však od duchového těla, jež bude dokonale podrobeno duchu. O čemž bude řeč v třetí části tohoto díla.

IV.7. Zda sek blaženosti vyžadují nějaká zevnější dobra.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že k blaženosti se vyžadují také zevnější dobra. Neboť, co se slibuje svatým v odměnu, patří k blaženosti. Ale svatým se slibují zevnější dobra, jako pokrm a nápoj, bohatství a království. Neboť se praví Luk. 21: "Abyste jedli a pili u mého stolu v mém království." A Mat. 6: "Pojďte, požehnaní Otce mého, mějte království." Tedy k blaženosti se vyžadují zevnější dobra.

Mimo to, podle Boetia ve 3. O útěše, "blaženost je stav dokonalý souhrnem všech dober". Ale zevnější dobra jsou nějaká dobra člověka, ač nejmenší, jak praví Augustin 2. kn. O Svob. vůli a 1. Oprav. Tedy se také vyžadují k blaženosti.

Mimo to Pán, Mat. 5, praví: "Vaše odplata hojná jest v nebesích." Ale býti v nebi znamená býti na místě. Tedy aspoň zevnější místo se vyžaduje k blaženosti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalm. 72: "Neboť co mám na nebi a co mimo tebe jsem chtěl na zemi?" jako by řekl: Nic nechci, leč, co následuje: "Lnouti k Pánu jest mé dobro." Tedy se k blaženosti nevyžaduje nic mimo Boha.

corpus fugiendum est. Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem eius perfectionem excludat. Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad Litt., *si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quae corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi caeli*. Unde concludit quod, *cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit*. Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor*.

I-II q. 4 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in obiecto beatitudinis, sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

I-II q. 4 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

I-II q. 4 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam, non autem a corpore spirituali, quod erit totaliter spiritui subiectum, de quo in tertia parte huius operis dicetur.

7. Utrum requirantur ad eam aliqua exteriora bona.

I-II q. 4 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in praemium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiae et regnum, dicitur enim Luc. XXII, *ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*; et Matth. VI, *thesaurizate vobis thesauros in caelo*; et Matth. XXV, *venite, benedicti patris mei, possidete regnum*. Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

I-II q. 4 a. 7 arg. 2

Praeterea, secundum Boetium, in III de Consol., *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 7 arg. 3

Praeterea, dominus, Matth. V, dicit, *merces vestra multa est in caelis*. Sed esse in caelis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

I-II q. 4 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXII, *quid enim mihi est in caelo? Et a te quid volui super terram?* Quasi dicat, nihil aliud volo nisi hoc quod sequitur, *mihi adhaerere Deo bonum est*. Ergo nihil aliud exterius ad beatitudinem requiritur.

Odpovídám: Musí se říci, že k nedokonalé blaženosti, jaká se může míti v tomto životě, se vyžadují zevnější dobra, ne jako by byla k podstatě blaženosti, nýbrž jako nástroje. sloužící blaženosti, jež záleží v činnosti ctnosti, jak se praví 1. Ethic. Neboť člověk v tomto životě potřebuje tělesných nezbytností jednak k činnosti ctnosti nazíravé, jednak k činnosti ctnosti činné, k níž se také i více jiných vyžaduje, aby jimi konal skutky činné ctnosti.

Ale k dokonalé blaženosti, jež záleží ve vidění Boha, žádným způsobem se taková dobra nevyžadují. A důvod pro to jest, že všechna taková zevnější dobra se vyžadují buď k udržování živočišného těla, nebo se vyžadují k nějakým činnostem, jež konáme skrze živočišné tělo, jež jsou příhodné lidskému životu. Ale ona dokonalá blaženost, jež záleží ve vidění Boha, buď bude v duši bez těla, nebo bude v duši spojené s tělem, ale ne živočišným, nýbrž duchovým. A proto žádným způsobem taková zevnější dobra se nevyžadují k oné blaženosti, ježto jsou zařízena k životu živočišnému. A protože v tomto životě štěstí nazíravé se více blíží k podobnosti s onou dokonalou blažeností nežli činný, jsouc Bohu podobnější, jak je patrné z řečeného, proto méně potřebuje z těchto tělesných dober, jak se praví v 10. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny ony tělesné sliby, které jsou obsaženy ve svatém Písmě, se musí rozuměti metaforicky, pokud v Písmech duchovní bývá označováno skrze tělesná, "abychom z toho, co známe, povstali k touze po neznámých", jak praví Řehoř v jedné homilii. Jako pokrmem a nápojem se rozumí potěšení v blaženosti; bohatstvím dostatečnost, kterou Bůh člověku dostačí; královstvím vyvýšení člověka až ke spojení s Bohem.

K druhému se musí říci, že tato dobra, sloužící živočišnému životu, nepřísluší životu duchovnímu, v němž záleží dokonalá blaženost. A přece bude v oné blaženosti souhrn všech dober; neboť cokoli se shledává dobrého v nich, bude celé v onom největším prameni dober.

K třetímu se musí říci, že podle Augustina v kn. O řeči Páně na hoře "mzda svatých se neklade do tělesných nebes, nýbrž nebesy se rozumí velikost duchovních dober". Přece však tělesné místo, totiž nebe ohnivé, bude při blažených, ne k vůli nutnosti blaženosti, nýbrž z jakési vhodnosti a k vůli krásе.

IV.8. Zda se k blaženosti vyžaduje společnost přátel.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že přátel je třeba k blaženosti. Neboť budoucí blaženost se v Písmech často označuje jménem slávy. Ale sláva záleží v tom, že se dobro člověka uvádí ve známost mnohých. Tedy se k blaženosti vyžaduje společnost přátel.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I Ethic. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis; vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quae in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore; vel erit in anima corpori unita non iam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet; ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur in X Ethic.

I-II q. 4 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes illae corporales promissiones quae in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendae, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his quae novimus, ad desiderandum incognita consurgamus*, sicut Gregorius dicit in quadam homilia. Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias, sufficientia qua homini sufficiet Deus; per regnum, exaltatio hominis usque ad coniunctionem cum Deo.

I-II q. 4 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod bona ista deservientia animali vitae, non competunt vitae spirituali in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quidquid boni invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

I-II q. 4 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, secundum Augustinum in libro de Serm. Dom. in monte, merces sanctorum non dicitur esse in corporeis caelis, sed per caelos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet caelum Empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quandam congruentiam et decorem.

8. Utrum requiratur ad eam societas amicorum.

I-II q. 4 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriae designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

Mimo to Boetius praví, že "bez společenství žádného dobra držení není příjemné". Ale k blaženosti se vyžaduje potěšení. Tedy se také vyžaduje společnost přátel.

Mimo to láska v blaženosti nabývá dokonalosti. Ale láska obsahuje milování Boha i bližního. Tedy se zdá, že k blaženosti se vyžaduje společnost přátel.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 7: "Veškerá dobra mi přišla zároveň s ní", totiž s božskou moudrostí, jež záleží v nazírání na Boha a tak se k blaženosti nic jiného nevyžaduje.

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o štěstí tohoto života, jak Filosof praví v 9. Ethic., šťastný potřebuje přátel, ne k vůli prospěchu, ježto sám sobě dostačuje, ani k vůli potěšení, ježto má v sobě dokonalé potěšení v činnosti ctnosti, nýbrž pro dobrý skutek, aby totiž jim dobře učinil a aby, patře na ně, s potěšením činil dobro, a aby mu od nich bylo pomáháno v konání dobra. Neboť k dobrým skutkům potřebuje člověk pomoci přátel, i ve skutcích činného života, i ve skutcích života nazíravého.

Ale mluvíme-li o dokonalé blaženosti, která bude ve vlasti, není k blaženosti nutně třeba společnosti přátel, protože člověk má celou plnost své dokonalosti v Bohu. Ale společnost přátel přispívá k dobrému bytí blaženosti. Proto Augustin praví 8. Ke Gen. Slov., že, "aby duchovní tvor byl blažen, je k tomu podporován jenom vnitřně věčností, pravdou a láskou Stvořitelovou; má-li se však říci, že je zevně podporován, snad jen tím je podporován, že se navzájem vidí a ze své společnosti se radují".

K prvnímu se tedy musí říci, že sláva, jež je bytností blaženosti, je ta, kterou má člověk u Boha a ne u člověka.

K druhému se musí říci, že se ono slovo rozumí, když v tom dobru, jež se má, není úplná dostatečnost; což se tu nemůže říci, protože dostatečnost všeho dobra má člověk v Bohu.

K třetímu se musí říci, že dokonalost lásky je podstatná pro blaženost co do milování Boha, nikoli co do milování bližního. Proto kdyby byla jen jediná duše požívající Boha, byla by blažená, i kdyby neměla bližního, jejž by milovala. Ale, myslí-li se bližní, milování ho následuje z dokonalého milování Boha. Proto přátelství se má jako doprovod k dokonalé blaženosti.

V. O dosažení blaženosti.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest třeba uvažovati o samém dosažení blaženosti; a o tom jest osm otázek:

1. Zda může člověk dosáhnouti blaženosti.
2. Zda může býti jeden člověk blaženější než druhý.

I-II q. 4 a. 8 arg. 2

Praeterea, Boetius dicit quod *nullius boni sine consortio iucunda est possessio*. Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

I-II q. 4 a. 8 arg. 3

Praeterea, caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

I-II q. 4 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. VII, *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divina sapientia, quae consistit in contemplatione Dei. Et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

I-II q. 4 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut philosophus dicit in IX Ethic., felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsecus adiuvatur aeternitate, veritate, caritate creatoris. Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvatur, quod invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo*.

I-II q. 4 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gloria quae est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

I-II q. 4 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia. Quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

I-II q. 4 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam.

5. De adeptione beatitudinis.

Prooemium

I-II q. 5 pr.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum homo possit consequi beatitudinem. Secundo, utrum unus homo possit esse alio beatior. Tertio, utrum aliquis possit esse in hac vita beatus. Quarto, utrum beatitudo habita possit amitti.

3. Zda může býti někdo blažený v tomto životě.
4. Zda lze pozbýti nabyté blaženosti.
5. Zda může člověk přirozeně dosáhnouti blaženosti.
6. Zda člověk dosahuje blaženosti činností nějakého vyššího tvora.
7. Zda jest třeba nějakých lidských činů, aby člověk obdržel od Boha blaženost.
8. Zda každý člověk touží po blaženosti.

V.1. Zda může člověk dosáhnouti blaženosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemůže dosáhnouti blaženosti. Neboť jako jest usuzující přirozenost nad přirozeností smyslovou, podobně jest přirozenost rozumějící nad usuzující, jak je zřejmé z Diviše. Avšak zvířata, jež mají přirozenost smyslovou, nemohou dosáhnouti cíle usuzující přirozenosti. Proto rovněž ani člověk, jenž má usuzující přirozenost, nemůže dosáhnouti cíle přirozenosti rozumějící, jímž jest blaženost.

Mimo to pravá blaženost spočívá v patření na Boha, jenž jest čirá pravda. Pro člověka jest však přirozené, aby zřel pravdu ve hmotných věcech; proto poznává také poznatelné podoby v obrazech, jak se praví ve III. O duši. Proto nemůže dosáhnouti blaženosti.

Mimo to blaženost spočívá v dosažení nejvyššího dobra. Nikdo však nemůže přijíti k dobru nejvyššímu, leč by prošel dobra střední. Protože pak mezi Bohem a lidskou přirozeností je přirozenost andělská, kterou člověk nemůže projíti, zdá se, že nemůže dosáhnouti blaženosti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 93: "Blažený člověk, jehož ty, Pane, vzděláváš."

Odpovídám: Musí se říci, že blaženost znamená dosažení dokonalého dobra. Proto každý, kdo jest schopen dokonalého dobra, může dosáhnouti blaženosti. Že však je člověk schopen dokonalého dobra, plyne z toho, že jeho rozum může postihnouti obecné a dokonalé dobro a jeho vůle může po něm dychtiti. A proto může člověk dosáhnouti blaženosti. Totéž jest ještě zřejmé z toho, že je člověk schopen patření na Boží bytnost, jak jsme měli v Prvním. Řekli jsme tam, že v tomto patření jest dokonalá lidská blaženost.

K prvnímu se tedy musí říci, že jinak převyšuje usuzující přirozenost smyslovou a jinak přirozenost rozumějící přirozenost usuzující. Usuzující totiž přirozenost převyšuje smyslovou co do předmětu poznání, protože smysl nikterak nemůže poznati všeobecno, jež poznává usuzování. Rozumějící však přirozenost převyšuje usuzující co do způsobu poznání poznatelné pravdy. Neboť rozumějící přirozenost ihned postihuje pravdu, k níž přichází usuzující hledáním rozumu, jak patrno z toho, co bylo řečeno. A proto i úsudek dochází nějakým způsobem k tomu, co rozum vnímá. Proto může usuzující přirozenost dosáhnouti blaženosti, která jest dokonalostí přirozenosti rozumějící, ovšem jiným způsobem než andělé. Neboť andělé dosáhli této blaženosti hned na začátku svého stvoření; lidé však k ní přicházejí až časem. Přirozenost

Quinto, utrum, homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. Sexto, utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae. Septimo, utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. Octavo, utrum omnis homo appetat beatitudinem.

1. Utrum homo possit consequi beatitudinem.

I-II q. 5 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem ita natura intellectualis est supra rationalem ut patet per Dionysium in libro de Div. Nom., in multis locis. Sed bruta animalia, quae habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturae. Ergo nec homo, qui est rationalis naturae, potest pervenire ad finem intellectualis naturae, qui est beatitudo.

I-II q. 5 a. 1 arg. 2

Praeterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, qui est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus, unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in III de anima. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

I-II q. 5 a. 1 arg. 3

Praeterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest; videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

I-II q. 5 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XCIII, *beatus homo quem tu erudieris, domine*.

I-II q. 5 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in primo habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

I-II q. 5 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis obiectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cuius ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi eandem intelligibilem veritatem, nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae, tamen alio modo quam Angeli. Nam Angeli consecuti sunt

však smyslová nemůže nikterak k tomuto cíli přijíti.

K druhému se musí říci, že je člověku podle přítomného stavu života přirozený způsob poznatelnou pravdu poznávati v obrazech; ale po stavu tohoto života nabude jiného přirozeného způsobu, jak bylo řečeno.

Ke třetímu se musí říci, že člověk nemůže překročiti anděly co do stupně přirozenosti; aby byl totiž vyšší než oni; může je však překročiti činností rozumovou, když poznává, že jest něco nad anděly, co člověka oblažuje; a když toho dosáhne, bude dokonale blažen.

V.2. Zda může býti jeden člověk blaženější než druhý.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nemůže býti jeden člověk blaženější než druhý. Neboť blaženost jest odměnou za ctnost, jak praví Filosof v I. Ethic. Ale za ctnostné skutky se dává všem stejná odměna; praví se totiž u Mat. 20, že všichni, kteří, pracovali na vinici, "obdrželi po denáru", protože, jak praví Řehoř, obdrželi odměnu věčného života. Proto nebude jeden blaženější než druhý.

Mimo to blaženost jest nejvyšší dobro. Nemůže však býti nic většího než nejvyšší. Proto nemůže býti blaženost jednoho člověka větší než blaženost člověka druhého.

Mimo to, protože je blaženost dokonalé a postačující dobro, nasycuje lidskou touhu. Nenasycuje se však touha, jestliže ještě chybí nějaké dobro, které by se mohlo doplniti; jestliže však již nic nechybí k doplnění, nemůže býti něco jiného větším dobrem. Proto, buď není člověk blažen, anebo nemůže býti jiná větší blaženost.

Avšak proti jest, co se praví Jan 14: "V domě otce mého jsou příbytky mnohé", jimiž, jak praví Augustin, se rozumějí různé vznešenosti za zásluhy v životě věčném. Avšak vznešenost věčného života, jež se uděluje za zásluhu, jest sama blaženost. Proto jsou různé stupně blaženosti a ne pouze jedna stejná blaženost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, v pojmu blaženosti jest dvojí zahrnuto, totiž sám poslední cíl, jímž jest nejvyšší dobro a dosažení nebo požívání tohoto dobra. Vzhledem pak k samému dobru, jež jest předmětem a příčinou blaženosti, nemůže býti jedna blaženost větší než druhá, protože jest pouze jedno nejvyšší dobro, totiž Bůh, z jehož požívání jsou lidé blaženi: Avšak vzhledem k dosažení či požívání toho dobra může býti jeden blaženější než druhý, protože čím více požívá, tím jest blaženější. Někdo však dokonaleji požívá Boha než druhý, protože jest lépe připraven nebo zařízen k jeho požívání a podle toho může býti jeden blaženější než druhý.

K prvnímu se tedy musí říci, že jedinost denáru znamená

eam statim post principium suae conditionis, homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

I-II q. 5 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod homini, secundum statum praesentis vitae, est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata. Sed post huius vitae statum, habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum est.

I-II q. 5 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturae, ut scilicet naturaliter sit eis superior. Potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat; quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

2. Utrum unus homo possit esse beatior alio.

I-II q. 5 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est praemium virtutis, ut philosophus dicit in I Ethic. Sed pro operibus virtutum omnibus aequalis merces redditur, dicitur enim Matth. XX, quod omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos denarios; quia, ut dicit Gregorius, *aequalem aeternae vitae retributionem sortiti sunt*. Ergo unus non erit alio beatior.

I-II q. 5 a. 2 arg. 2

Praeterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid maius. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia maior beatitudo.

I-II q. 5 a. 2 arg. 3

Praeterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit. Si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud maius bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel, si est beatus, non potest alia maior beatitudo esse.

I-II q. 5 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIV, *in domo patris mei mansiones multae sunt*; per quas, ut Augustinus dicit, *diversae meritorum dignitates intelliguntur in vita aeterna*. Dignitas autem vitae aeternae, quae pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est aequalis beatitudo.

I-II q. 5 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

I-II q. 5 a. 2 ad 1

jedinost blaženosti se strany předmětu; avšak různost příbytků znamená různost blaženosti podle různého stupně požívání.

K druhému se musí říci, že blaženost sluje nejvyšším dobrem jakožto dokonalé držení či požívání nejvyššího dobra.

K třetímu se musí říci, že žádnému blaženému nechybí nějaké dobro, po němž by musil toužiti, když má samo nekonečné dobro, jež jest "dobro všeho dobra", jak praví Augustin. Ale někdo sluje blaženější než druhý podle různé účasti na témž dobru. Přidání však jiných dober nezvětšuje blaženosti. Proto praví Augustin: "Ten, jenž zná tebe i ony věci, není blaženější pro ně, nýbrž jedině pro tebe jest blažen."

V.3. Zda může býti někdo blažený v tomto životě.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že možno míti blaženost v tomto životě. Praví se totiž v Žalmu 118: "Blažení neposkvrnění v životě, kteří kráčejí v zákoně Páně." To se však děje v tomto životě. Proto může někdo v tomto životě býti blažený.

Mimo to nedokonalá účast na nejvyšším dobru neodnímá rázu blaženosti; jinak by nebyl jeden blaženější než druhý. Avšak v tomto životě mohou lidé míti účast na nejvyšším dobru, totiž poznáním a milováním Boha, třebaže nedokonale. Proto může býti člověk blažen v tomto životě.

Mimo to, co všichni říkají, to nemůže býti klamné; zdá se totiž přirozeným, co jest ve mnohých; přirozenost pak neselhává naprosto. Mnozí však kladou blaženost do tohoto života, jak je vidno z Žalmu 143: "Blaženým nazvali národ, jenž toto má," totiž dobra přítomného života. Proto může někdo býti blažen v tomto životě.

Avšak proti jest, co se praví Job 14: "Člověk narozený z ženy krátký žije čas, jest naplněn mnohými bídami." Blaženost však vylučuje bídu. Proto nemůže býti člověk šťastný na tomto světě.

Odpovídám: Musí se říci, že jest možná jakási účast na blaženosti v tomto životě; dokonalou však a pravou blaženost nelze míti v tomto životě. A o tom lze dvojím způsobem uvažovati. Nejprve ze samého pojmu blaženosti; protože blaženost, jelikož jest dokonalé a postačující dobro, vylučuje všechno zlo a naplňuje veškerou touhu. V tomto životě však nelze vyloučiti všechno zlo; neboť přítomný život jest podroben mnohým zlům, jimž se nelze vyhnouti, a to jak nevědomosti se strany rozumu, i nezřízené žádosti se strany dychtění, a mnohým nepříjemnostem se strany těla, jak Augustin bedlivě sleduje. Podobně také nemožno ukojiti v tomto životě touhu po dobru. Dobra pak tohoto života jsou pomíjející, protože pomíjí život, jejž si přirozeně žádáme a jejž bychom si přáli, aby zůstal věčný, protože člověk přirozeně prchá před smrtí. Proto jest nemožné, aby v tomto životě byla pravá blaženost. Za druhé když

Ad primum ergo dicendum quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte obiecti. Sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

I-II q. 5 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio sive fruitio.

I-II q. 5 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, ut Augustinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa eiusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem, unde Augustinus dicit, in V Confess., *qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*.

3. Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.

I-II q. 5 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in Psalmo CXVIII, *beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini*. Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

I-II q. 5 a. 3 arg. 2

Praeterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis, alioquin unus non esset alio beatior. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum, cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

I-II q. 5 a. 3 arg. 3

Praeterea, quod a pluribus dicitur, non potest totaliter falsum esse, videtur enim esse naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psalmi CXLIII, *beatum dixerunt populum cui haec sunt*, scilicet praesentis vitae bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

I-II q. 5 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob XIV, *homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis*. Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

I-II q. 5 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur XIX de Civ. Dei. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter

pozorujeme to, v čem zvláště spočívá blaženost, totiž patření na Boží podstatu, jež nemůže člověk míti v tomto životě, jak bylo ukázáno. Z toho zřejmě plyne, že nikdo nemůže v tomto životě dosáhnouti pravé a dokonalé blaženosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří se v tomto životě nazývají blaženými buď pro naději na dosažení blaženosti v budoucím životě, podle onoho Řím. 8: "Nadějí jsme byli spaseni"; nebo pro nějaký podíl na blaženosti podle nějakého požívání nejvyššího dobra.

K druhému se musí říci, že podíl na blaženosti může býti nedokonalý dvojmo: jedním způsobem se strany samého předmětu blaženosti, a to, že se nevidí podle své bytnosti; a taková nedokonalost ruší pojem pravé blaženosti. Jiným způsobem může býti nedokonalý se strany samého podílníka: ten sice dosáhne předmětu blaženosti v něm samém, totiž Boha, ale nedokonale vzhledem ke způsobu, kterým Bůh sám sebe požívá; a taková nedokonalost neruší pravého pojmu blaženosti, neboť, ježto blaženost jest nějaká činnost, jak bylo svrchu řečeno, pravý pojem blaženosti se béře z předmětu, jenž dává druh činu, ne však z podmětu.

K třetímu se musí říci, že se lidé domnívají, že v tomto životě jest nějaká blaženost, pro nějakou podobnost s pravou blažeností; a tak se ve své domněnce docela neklamou.

V.4. Zdali lze ztratiti nabytou blaženost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že lze blaženost ztratiti. Neboť blaženost jest nějaká dokonalost. Ale každá dokonalost je v zdokonaleném podle jeho způsobu. Ježto tedy člověk podle své přirozenosti je proměnný, zdá se, že člověk má na blaženosti podíl proměnně. A tak se zdá, že člověk může blaženost ztratiti.

Mimo to blaženost záleží v činu rozumu, jenž je podroben vůli. Ale vůle se má k protilehlým. Tedy se zdá, že by mohla ustati v činnosti, kterou je člověk blaženým. A tak člověk přestane býti blaženým.

Mimo to začátku odpovídá konec. Ale blaženost člověka má začátek, protože člověk nebyl blaženým vždycky. Tedy se zdá, že má konec.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 25 o spravedlivých, že "půjdou tito do života věčného", jenž je blaženost svatých, jak bylo řečeno. Co však je věčné, neustává. Tedy blaženost nelze ztratiti.

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o blaženosti nedokonalé, jakou lze míti v tomto životě, tak se může ztratiti. A to je patrné ve štěstí nazíravém, jež se ztrácí buď zapomenutím, jako když se zkazí vědění nějakou nemocí nebo nějakými zaměstnáními, jimiž někdo je zcela odveden od nazírání. Totéž je také patrné ve štěstí činném.

desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

I-II q. 5 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom. VIII, *spe salvi facti sumus*, vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem.

I-II q. 5 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius obiecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur. Et talis imperfectio tollit rationem verae beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum obiectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte, per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia, cum beatitudo sit operatio quaedam, ut supra dictum est, vera ratio beatitudinis, consideratur ex obiecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

I-II q. 5 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem verae beatitudinis. Et sic non ex toto in sua aestimatione deficiunt.

4. Utrum beatitudo habita possit amitti.

I-II q. 5 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quaedam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum suam naturam sit mutabilis, videtur quod beatitudo mutabiliter ab homine participetur. Et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

I-II q. 5 a. 4 arg. 2

Praeterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui subiacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur, et ita homo desinet esse beatus.

I-II q. 5 a. 4 arg. 3

Praeterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

I-II q. 5 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXV, de iustis, quod ibunt in vitam aeternam; quae, ut dictum est, est beatitudo sanctorum. Quod autem est aeternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

I-II q. 5 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quae amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua aegritudine; vel etiam per aliquas occupationes,

Neboť vůle člověka se může změniti, že se totiž zpronevěří ctnosti, v jejímž úkonu hlavně záleží štěstí. Zůstává-li však ctnost bez úhony, zevnější přeměny mohou sice takovou blaženost přerušovati, pokud překážejí mnohým ctnostným úkonům, ale nemohou ji docela odstraniti, protože ještě zůstává činnost ctnosti, když protivenství sama člověk chvalně snáší. A protože blaženost tohoto života se může ztratiti, což se zdá proti pojmu blaženosti, proto Filosof praví v I. Ethic., "že někteří jsou v tomto životě blažení, ne jednoduše, nýbrž jako lidé"; jejichž přirozenost je podrobena změně.

Mluvíme-li však o blaženosti dokonalé, která se očekává po tomto životě, musí se věděti, že Origenes tvrdil, následuje blud některých platoniků, že po poslední blaženosti se člověk může státi ubohým.

Ale to se jasně jeví nesprávným dvojmo: A to nejprve ze samého obecného pojmu blaženosti. Ježto totiž blaženost sama je "dokonalé a dostačující dobro", musí ukojiti touhu člověka a vylučovati každé zlo. Člověk pak přirozeně touží podržeti si dobro, které má, a aby dosáhl jistoty podržení: jinak je nutné, že je trápen strachem před ztrátou nebo jistotou ztráty. Vyžaduje se tedy ku pravé blaženosti, aby člověk měl jisté domnění, že nikdy neztratí dobro, jež má. A jestliže je to domnění pravdivé, důsledek je, že blaženost nikdy neztratí. Je-li však nesprávné, to samo jest nějaké zlo, že má nesprávné domnění: neboť nesprávno je zlo rozumu, jako pravdivo je dobro jeho, jak se praví v VI. Ethic. Nebude tedy již vpravdě blaženým, jestliže je v něm nějaké zlo.

Za druhé je totéž patrné, uváží-li se pojem blaženosti zvláště. Neboť se svrchu ukázalo, že dokonalá blaženost člověka záleží ve vidění Boží bytnosti. Je však nemožné, aby někdo vidící Boží bytnost chtěl ji neviděti. Protože každé dobro, které kdo má a chce ho postrádati, buď je nedostatečné a hledá se nějaké více dostačující místo něho; nebo má připojené nějaké nepohodlí, pro něž se omrzuje. Avšak vidění Boží bytnosti naplňuje duši všemi dobry, ježto spojuje se zdrojem veškeré dobroty: proto se praví v Žalmu 16: ;,Nasytím se, až se zjeví sláva tvá", a Moudr. 7 se praví: "Zároveň s ní mi přišla všechna dobra," totiž s nazíráním na moudrost. Podobně také nemá připojeného nějakého nepohodlí: protože o nazírání na moudrost se praví Moudr. 8: "Nemá hořkosti styk s ní, ani omrzelosti soužití s ní." Tak tedy je patrné, že vlastní vůlí nemůže blažený opustiti blaženost. Podobně také ji nemůže ztratiti odnětím se strany Boha. Neboť mysl s Bohem spojená jest povýšena nade vše jiné; a tak od takového spojení ji nemůže žádný jiný činitel odloučiti. Proto se zdá nevhodným, aby po nějakých střídáních časů člověk přešel z blaženosti do ubohosti a obráceně: neboť taková střídání mohou býti jen u těch, jež podléhají času a pohybu.

K prvnímu se tedy musí říci, že blaženost je dokonalost

quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa, voluntas enim hominis transmutari potest, ut in vitium degeneret a virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo huius vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo philosophus dicit, in I Ethic., aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines quorum natura mutationi subiecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta quae expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit, quorundam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat, alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum. Quae quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere, nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in VI Ethic. Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. Quia omne bonum habitum quo quis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis, unde dicitur in Psalmo XVI, *satiabor cum apparuerit gloria tua*; et Sap. VII, dicitur, *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur, Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius*. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente. Quia, cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo, iusto iudice, provenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere. Quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur; et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso, quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea quae subiacent tempori et motui.

I-II q. 5 a. 4 ad 1

úplná, jež u blaženého vylučuje každý nedostatek. A proto majícímu se jí dostává bez měnivosti, přičiněním moci Boží, jež pozdvihuje člověka k účasti na věčnosti, přesahující každou změnu.

K druhému se musí říci, že vůle se má k protilehlým u těch, která jsou zařízena k cíli; ale k poslednímu cíli se zařizuje přirozenou nutností. Což je patrné z toho, že člověk nemůže nechtíti býti blaženým.

K třetímu se musí říci, že blaženost má začátek ze stavu podílníkova: ale nemá konce pro povahu dobra, jehož podíl činí blaženým. Tedy od jiného je začátek blaženosti; a od jiného jest, že postrádá konce.

V.5. Zda člověk svou přirozeností může dosáhnouti blaženosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že by člověk svou přirozeností mohl dosíci blaženosti. Neboť příroda neselhává v nutných. Ale nic není člověku tak nutné, jako to, čeho dosahuje posledním cílem. Tedy to lidské přirozenosti nechybí. Může tedy člověk svou přirozeností dosáhnouti blaženosti.

Mimo to člověk, ježto je ušlechtilejší než tvorové bez rozumu, zdá se býti stačnějším. Ale tvorové bez rozumu mohou svými přirozenostmi dosáhnouti svých cílů. Tedy mnohem spíše člověk může svou přirozeností dosáhnouti blaženosti.

Mimo to blaženost je "činnost dokonalá" podle Filosofa. Ale témuž náleží věc začíti a dokonati. Ježto tedy činnost nedokonalá, jež jest jako začátek v lidských činnostech, je poddána přirozené moci člověka, kterou je pánem svých činů, zdá se, že by přirozenou mohutností mohl dojíti k dokonalé činnosti, kterou je blaženost.

Avšak proti, člověk je přirozeně původem svých činů skrze rozum a vůli. Ale poslední blaženost, připravená Svatým, přesahuje rozum člověka i vůli; neboť praví Apoštol I. Kor. 2: "Oko nevidělo a ucho neslyšelo a do srdce člověka nevstoupilo, co Bůh připravil milujícím jej." Tedy člověk svou přirozeností nemůže dosáhnouti blaženosti.

Odpovídám: Musí se říci, že blaženost nedokonalá, kterou lze míti v tomto životě, může býti člověkem nabyta jeho přirozeností, týmž způsobem jako i ctnost, v jejíž činnosti záleží: o čemž se dole řekne. Ale, jak bylo svrchu řečeno, dokonalá blaženost člověka záleží ve vidění Boží bytnosti. Ale viděti Boha v bytnosti jest nad přirozenost nejen člověka, nýbrž i každého tvora, jak se ukázalo v Prvním. Neboť přirozené poznání kteréhokoli tvora jest podle způsobu jeho podstaty: jako o Rozumění se praví ve knize O Příčinách, že "poznává ta, která jsou nad ním a která jsou pod ním, podle způsobu své podstaty". Ale každé poznávání, které je podle způsobu podstaty stvořené, nedosahuje k vidění Boží bytnosti, jež nekonečně přesahuje každou stvořenou podstatu. Proto ani člověk, ani nějaký tvor nemůže dosáhnouti poslední blaženosti skrze

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato. Et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quae hominem sublevat in participationem aeternitatis transcendentis omnem mutationem.

I-II q. 5 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas ad opposita se habet in his quae ad finem ordinantur, sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur. Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus.

I-II q. 5 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod beatitudo habet principium ex conditione participantis, sed caret fine, propter conditionem boni cuius participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis; et ab alio est quod caret fine.

5. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

I-II q. 5 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturae humanae non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

I-II q. 5 a. 5 arg. 2

Praeterea, homo, cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

I-II q. 5 a. 5 arg. 3

Praeterea, beatitudo est operatio perfecta, secundum philosophum. Eiusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quae est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus; videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quae est beatitudo.

I-II q. 5 a. 5 s. c.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo sanctis praeparata, excedit intellectum hominis et voluntatem, dicit enim apostolus, I ad Cor. II, *oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*. Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

I-II q. 5 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicetur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius, sicut de intelligentia dicitur in libro de causis, quod *cognoscit ea quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae*. Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem

svou přirozenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako přirozenost u člověka neselže v nutných, ač mu nedala zbraně a oděv jako jiným živočichům, protože mu dala rozum a ruce, aby si jimi to mohl sehnati; tak také u člověka neselhává v nutných, byt mu i nedala nějaký prvek, jímž by mohl dosáhnouti blaženosti; neboť to bylo nemožné. Ale dala mu svobodné rozhodování, jímž by se mohl obrátiti k Bohu, jenž jej učiní blaženým. "Co totiž můžeme skrze přátele, sami sebou nějak můžeme," jak se praví v III. Ethic.

K druhému se musí říci, že ušlechtilejší povahy je přirozenost, která může dosíci dokonalého dobra, ač k jeho dosažení potřebuje zevní pomoci, než přirozenost, která nemůže dosíci dokonalého dobra, nýbrž dosahuje nějakého nedokonalého dobra, ač k dosažení ho nepotřebuje zevní pomoci, jak praví Filosof v II. O nebi. Jako lépe je upraven ke zdraví, kdo může dosíci dokonalého zdraví, ač je to pomocí léku, než kdo může dosáhnouti jen nějakého nedokonalého zdraví bez pomoci léku. A proto rozumový tvor, jenž může dosíci dokonalého dobra, potřebuje k tomu Boží pomoci, je dokonalejší než tvor bez rozumu, jenž takového dobra není schopný, nýbrž silou své přirozenosti dosahuje nějakého nedokonalého dobra.

K třetímu se musí říci, že, když nedokonalé a dokonalé jsou téhož druhu, mohou býti způsobena touž silou. Ale není toho třeba, když jsou různého druhu; neboť nemůže poskytnouti poslední dokonalosti, cokoli může býti příčinou úpravy hmoty. Nedokonalá pak činnost, jež podléhá přirozené moci člověka, není téhož druhu s onou dokonalou činností, jež je blaženost člověka: neboť druh činnosti závisí na předmětu. Proto onen důvod nedokazuje.

V.6. Zda člověk dosahuje blaženosti činností nějakého vyššího tvora.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se člověk může státi blaženým činností nějakého vyššího tvora, totiž anděla. Neboť, ježto se ve věcech shledává dvojí řád, jeden částí vesmíru navzájem, jiný celého vesmíru k dobru, které je mimo vesmír; první řád je zařízen na druhý jako na cíl, jak se praví XII. Metafys.; jako řád částí vojska navzájem je z řádu celého vojska k vůdci. Ale vzájemný řád částí vesmíru se béře, pokud vyšší tvorové působí na nižší, jak se řeklo v Prvním: blaženost pak záleží v řádu člověka k dobru, které je mimo vesmír, jež je Bůh. Tedy činností vyššího tvora, totiž anděla, se člověk stává blaženým.

Mimo to, co je takovým v možnosti, může býti uvedeno do uskutečnění tím, co je v uskutečnění takovým; jako co je teplým v možnosti, stává se v uskutečnění teplým tím, co je v uskutečnění teplým. Ale člověk je blažený v možnosti. Tedy může se státi blaženým v uskutečnění skrze anděla,

substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

I-II q. 5 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in III Ethic.

I-II q. 5 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, ut philosophus dicit in II de caelo. Sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae; quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem, sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae.

I-II q. 5 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quando imperfectum et perfectum sunt eiusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt. Non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei, non enim quidquid potest causare dispositionem materiae, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quae subiacet naturali hominis potestati, non est eiusdem speciei cum operatione illa perfecta quae est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex obiecto. Unde ratio non sequitur.

6. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae.

I-II q. 5 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicuius superioris creaturae, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur XII Metaphys.; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores, ut in primo dictum est, beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scilicet Angeli, in hominem, homo beatus efficitur.

I-II q. 5 a. 6 arg. 2

Praeterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale, sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per

jenž je blaženým v uskutečnění.

Mimo to blaženost záleží v činnosti rozumu, jak bylo svrchu řečeno. Ale anděl může osvítiti rozum člověka, jak jsme měli v Prvním. Tedy anděl může učiniti člověka blaženým.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 83: "Milost a slávu dá Pán."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto veškeré tvorstvo je podrobeno přírodním zákonům, majíc omezenou sílu a činnost. nemůže se státi silou nějakého tvora, co přesahuje přirozené tvorstvo. A proto, kdyby se mělo státi něco, co by bylo nad přirozenost, děje se to bezprostředně od Boha; jako vzkříšení mrtvého, světlo pro slepého a ostatní taková. Bylo pak ukázáno, že blaženost jest nějaké dobro, přesahující přirozenost stvořenou. Proto jest nemožné, aby byla udělena činností nějakého tvora: ale člověk se stává blaženým jedině přičiněním Boha, mluvíme-li o dokonalé blaženosti. Mluvíme-li však o blaženosti nedokonalé, tak platí o ní totéž, co o ctnosti, v jejímž úkonu záleží.

K prvnímu se tedy musí říci, že v uspořádaných činných mohutnostech se mnohdy stane, že přivésti k poslednímu cíli přísluší nejvyšší mohutnosti, nižší pak mohutnosti spolu pomáhají připravovati dosažení toho posledního cíle: jako umění kormidelnickému, jež jest nad loďařským, náleží užívání lodi, k němuž loď sama se staví. Tak tedy také v řádu vesmíru člověku k dosažení posledního cíle andělé pomáhají v něčem předchozím, jímž se člověk upravuje k dosažení ho. Ale posledního cíle samého dosahuje skrze samého prvního činitele, jímž jest Bůh.

K druhému se musí říci, že, když přirozený tvar je v něčem v uskutečnění podle dokonalého a přirozeného bytí, může býti původem činnosti na jiném; jako teplé otepluje teplem. Ale je-li tvar v něčem nedokonale a ne podle přirozeného bytí, nemůže býti původem sdělení sebe druhému: jako vjem barvy, který je na zřítelnici, nemůže učiniti bílým; ani též všechna, která jsou osvětlená nebo oteplená, nemohou jiná otepliti nebo osvětliti; neboť tak by osvětlování a oteplování bylo až do nekonečna. Světlo pak slávy, skrze něž je Bůh viděn, v Bohu jest ovšem dokonale podle přirozeného bytí: ale v každém tvoru jest nedokonale a podle bytí podobnostního nebo podílného. Proto žádný tvor nemůže svou blaženost sděliti druhému.

K třetímu se musí říci, že blažený Anděl osvětluje rozum člověka (intellectus = rozum intelekt, porozumění představa, pojem, vjem, ale též tušení) nebo tak nižšího Anděla - pokud se jedná o některá zdůvodnění (též souvislosti) Božích činů; nikoliv však toho, pokud jde o nazírání Boží podstaty - jak bylo na začátku řečeno. K té totiž, aby jí bylo možno nazírati, jest nutné, aby všechny prostředky k tomu - byly bezprostředně osvíceny Bohem.

Angelum, qui est actu beatus.

I-II q. 5 a. 6 arg. 3

Praeterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est. Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est. Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

I-II q. 5 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXXIII, *gratiam et gloriam dabit dominus*.

I-II q. 5 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, cum omnis creatura naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et cetera huiusmodi. Ostensum est autem quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur, sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit.

I-II q. 5 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam, inferiores vero potentiae coadiuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo, sicut ad artem gubernativam, quae praeest navifactivae, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur et in ordine universi, homo quidem adiuvatur ab Angelis ad consequendum ultimum finem, secundum aliqua praecedentia, quibus disponitur ad eius consecutionem, sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

I-II q. 5 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris quae est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quae sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio at calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale, in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

I-II q. 5 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum non autem quantum ad visionem divinae essentiae, ut in primo dictum est. Ad eam enim videndam, omnes immediate illuminantur a Deo.

V.7. Zda se vyžadují nějaké dobré skutky k tomu, aby člověk do sáhl od Boha blaženosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžadují nějaké dobré skutky k tomu, aby člověk od Boha dosáhl blaženosti. Neboť Bůh, jsa činitel nekonečné síly, pro své jednání nevyžaduje napřed hmoty nebo úpravy ve hmotě, nýbrž hned může způsobiti celé. Ale, ježto se k blaženosti skutky člověka nevyžadují jako příčina účinná, jak bylo řečeno, nemohou se k ní vyžadovati, leč jako úpravy. Tedy Bůh, jenž pro jednání nevyžaduje úprav, uděluje blaženost bez předchozích skutků.

Mimo to, jako Bůh je původcem blaženosti bezprostředně, tak i přirozenost bezprostředně ustanovil. Ale při prvním ustanovení přírody učinil tvory bez nějaké předchozí úpravy nebo činnosti tvorstva, nýbrž hned každé učinil dokonalé ve svém druhu. Tedy se zdá, že blaženost dává člověku bez nějakých předchozích skutků.

Mimo to praví Apoštol Řím. 4, že blaženost má člověk, "když mu Bůh uděluje spravedlnost bez skutků". Tedy se nevyžadují nějaké skutky člověka k dosažení blaženosti.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 13: "Když to víte, blažení budete, učiníte-li to." Tedy k blaženosti se přichází činností.

Odpovídám: Musí se říci, že k blaženosti se vyžaduje správnost vůle, jak bylo svrchu řečeno, ježto není nic jiného než náležitý řád vůle k poslednímu cíli; a ta se k dosažení posledního cíle tak vyžaduje, jako náležitá úprava hmoty k dosažení tvaru. Ale z toho se nedokazuje, že by nějaká činnost člověka měla předcházeti jeho blaženosti: neboť Bůh by mohl zároveň učiniti vůli správně směřující k cíli a cíle dosahující; jako někdy zároveň hmotu upravuje a uvádí tvar. Avšak řád Boží moudrosti vyžaduje, aby se to nedálo: neboť, jak se praví v II. O nebi, "z těch, kterým je vrozeno míti dobro dokonalé, některé je má bez pohybu, některé jedním pohybem, některé vícerým". Ale míti dokonalé dobro bez pohybu přísluší tomu, jež je má přirozeně. Míti pak blaženost přísluší jedinému Bohu přirozeně. Proto jen Bohu je vlastní, že se k blaženosti nepohybuje nějakou činností. Ježto však blaženost přesahuje veškeru stvořenou přirozenost, žádný pouhý tvor vhodně nedosahuje blaženosti bez pohybu činnosti, jíž k ní tíhne. Avšak anděl, jenž podle přirozeného řádu je vyšší než člověk, z ustanovení Boží moudrosti jí dosáhl jediným pohybem záslužného jednání, jak bylo vyloženo v Prvním. Lidé pak jí dosahují mnohými pohyby činností, které se nazývají zásluhami. Proto také podle Filosofa blaženost jest odměnou ctnostných skutků.

K prvnímu se tedy musí říci, že činnost člověka se nevyžaduje předem k dosažení blaženosti pro

7. Utrum requirantur aliqua opera hominis ad hoc quod homo beatitudinem consequatura Deo.

I-II q. 5 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim, cum sit agens infinitae virtutis, non praeexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiae, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem eius sicut causa efficiens, ut dictum est, non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non praeexigit in agendo, beatitudinem sine praecedentibus operibus confert.

I-II q. 5 a. 7 arg. 2

Praeterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturae, produxit creaturas nulla dispositione praecedente vel actione creaturae; sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus praecedentibus.

I-II q. 5 a. 7 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, Rom. IV, beatitudinem hominis esse cui Deus confert iustitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

I-II q. 5 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIII, *si haec scitis, beati eritis si feceritis ea*. Ergo per actionem ad beatitudinem pervenitur.

I-II q. 5 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem, posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat, ut enim dicitur in II de caelo, *eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus*. Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum philosophum, beatitudo est praemium virtuosarum operationum.

I-II q. 5 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operatio hominis non

nedostatečnost božské moci oblažující, nýbrž aby ve věcech byl zachován řád.

K druhému se musí říci, že první tvory Bůh učinil hned dokonalé, bez nějaké předchozí úpravy nebo činnosti tvorovy, protože první jedince druhů učinil tak, aby se skrze ně přirozenost šířila na další. A podobně, protože skrze Krista, jenž je Bůh a člověk, blaženost měla přecházeti na jiné, podle onoho Žid. 2, "jenž mnohé syny přivedl do slávy", jeho duše byla blažená hned od začátku svého početí, bez nějaké předchozí záslužné činnosti. Ale to byla jeho zvláštnost; neboť pokřtěným dětem přispívá zásluha Kristova k dosažení blaženosti, ač jim chybí vlastní záslužné skutky; neboť křtem se staly údy Kristovými.

K třetímu se musí říci, že Apoštol mluví o blaženosti naději, jež je z milosti ospravedlňující, a ta se nedává pro předchozí skutky. Neboť nemá ráz konce pohybu jako blaženost, nýbrž je spíše začátkem pohybu, kterým se jde k blaženosti.

V.8. Zda každý člověk touží po blaženosti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že netouží po blaženosti všichni. Neboť nikdo nemůže toužiti po tom, co nezná, ježto dobro poznané je předmětem žádosti, jak se praví v III. O duši. Ale mnozí nevědí, co je blaženost, a to, jak praví Augustin v XIII. O Troj., je patrné z toho, že "někteří kladli blaženost do rozkoše tělesné, jiní do ctnosti duše, jiní do jiných věcí". Tedy netouží všichni po blaženosti.

Mimo to bytností blaženosti jest vidění Boží bytnosti, jak bylo řečeno. Ale někteří se domnívají, že je to nemožné, aby Bůh byl viděn od člověka. Proto po tom netouží. Tedy netouží všichni lidé po blaženosti.

Mimo to praví Augustin ve XIII. O Troj., že "blažený je, kdo má všechno, co chce, a nic nechce špatně". Ale to nechtějí všichni: neboť někteří chtějí něco špatně, a přece mají vůli chtíti je. Tedy nechtějí všichni blaženost.

Avšak proti jest, co Augustin praví ve XIII. O Troj.: "Kdyby herec byl řekl: ‚Všichni chcete býti blažení, ubohými býti nechcete`, byl by něco řekl, co by každý poznával ve své vůli." Každý tedy chce býti blažený.

Odpovídám: Musí se říci, že blaženost se může bráti dvojmo. Jedním způsobem podle obecného pojmu blaženosti. A tak je nutné, že každý člověk blaženost chce. Obecný pak pojem blaženosti jest, že je dokonalé dobro, jak bylo řečeno. Ježto pak dobro je předmětem vůle, dokonalým dobrem někoho jest, co úplně uspokojuje jeho vůli. Proto toužiti po blaženosti není nic jiného, leč toužiti, aby vůle byla nasycena. A to chce. každý.

Jiným způsobem můžeme mluviti o blaženosti podle zvláštního rázu, co do toho, v čem blaženost záleží. A tak praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

I-II q. 5 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit, absque aliqua dispositione vel operatione creaturae praecedente, quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter, quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud apostoli ad Heb. II, *qui multos filios in gloriam adduxerat*; statim a principio suae conceptionis, absque aliqua operatione meritoria praecedente, anima eius fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso, nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint eis merita propria, eo quod per Baptismum sunt Christi membra effecti.

I-II q. 5 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod apostolus loquitur de beatitudine spei, quae habetur per gratiam iustificantem, quae quidem non datur propter opera praecedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo, sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

8. Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

I-II q. 5 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit obiectum appetitus, ut dicitur in III de anima. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo, quod, sicut Augustinus dicit in XIII de Trin., patet ex hoc, quod *quidam posuerunt beatitudinem in voluptate corporis, quidam in virtute animi, quidam in aliis rebus*. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

I-II q. 5 a. 8 arg. 2

Praeterea, essentia beatitudinis est visio essentiae divinae, ut dictum est. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur, unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

I-II q. 5 a. 8 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in XIII de Trin. quod *beatus est qui habet omnia quae vult, et nihil male vult*. Sed non omnes hoc volunt, quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

I-II q. 5 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII de Trin., *si minus dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate*. Quilibet ergo vult esse beatus.

I-II q. 5 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult. Alio modo possumus

nepoznávají všichni blaženost: neboť nevědí, které věci přísluší obecný pojem blaženosti. A v důsledku, v tom ohledu ji nechtějí všichni.

Z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že, ježto vůle jde za vnímáním rozumu nebo umu, jako se stává, že něco je totožné věcně, avšak je rozdílné podle pozorování rozumu, tak se stává, že něco je totožné věcně a přece jest jedním způsobem žádáno, jiným způsobem není žádáno. Blaženost se tedy může bráti pod pojmem konečného dobra a dokonalého; což je obecný pojem blaženosti: a tak přirozeně a z nutnosti vůle k němu tíhne, jak bylo řečeno. Může se také bráti podle jiných zvláštních úvah, buď se strany samého jednajícího, nebo se strany jednající mohutnosti, nebo se strany předmětu: a tak vůle k ní netíhne z nutnosti.

K třetímu se musí říci, že tento výměr blaženosti, který někteří stanovili: "Blažený jest, který má všechno, co chce", nebo "jemuž se daří podle přání"; je dobrý a dostačující, rozumí-li se jistým způsobem; jiným však způsobem jest nedokonalý. Rozumí-li se totiž jednoduše o všech, která chce člověk přirozenou žádostí, tak je pravda, že je blažený, kdo má všechno, co chce: neboť nic nenasytí přirozenou žádost člověka, leč dobro dokonalé, jímž je blaženost. Rozumí-li se však o těch, , která člověk chce podle vnímání rozumu, tak míti některá nepatří k blaženosti, nýbrž spíše k ubohosti, pokud taková dosažena brání člověku míti, cokoli přirozeně chce: jako také rozum někdy přijímá za pravdivá ta, která brání poznati pravdu. A podle této úvahy Augustin přidal, že "nechce nic špatného". Ač by mohlo dostačiti první, kdyby se správně rozumělo, že totiž "blažený jest, kdo má všechno, co chce".

VI. O dobrovolném a nedobrovolném.

Předmluva

Poněvadž tedy blaženosti se musí dosáhnouti nějakými úkony, nutno v následujícím pojednati o lidských úkonech, abychom poznali, kterými úkony se blaženosti dosahuje a které jsou překážkou na cestě k blaženosti. Poněvadž počínání i úkony se týkají jednotlivostí, každé činorodé poznání se koná pozorováním jednotlivostí. Mravní posuzování lidských činů se tedy podá nejprve všeobecně, ale pak podle jednotlivostí. Při všeobecné úvaze o lidských úkonech nejdříve se naskytá zkoumat vlastní lidské úkony, pak jejich počátky. Z lidských úkonů některé jsou vlastní člověku, jiné pak jsou společné člověku a jiným živočichům. A poněvadž blaženost jest dobrem člověku vlastním, ty úkony, které jsou výhradně lidské, bližší jsou blaženosti než ty úkony, které jsou společné člověku a jiným živočichům. Bude se tedy zprvu pojednávati o úkonech, které jsou vlastní člověku, potom o úkonech, které jsou společné člověku i jiným živočichům a které slovou vášně duše. O první dvě věci jsou na uváženou, předně o povaze lidských úkonů, za druhé rozlišování těch úkonů. Poněvadž pak lidskými úkony vlastně se nazývají

loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

I-II q. 5 a. 8 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

I-II q. 5 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quae est communis ratio beatitudinis, et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativae, vel ex parte obiecti, et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

I-II q. 5 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt, beatus est qui habet omnia quae vult, vel, cui omnia optata succedunt, quodam modo intellecta, est bona et sufficiens; alio vero modo, est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quae vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quae vult, est beatus, nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quae homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quaedam quae homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam inquantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quaecumque naturaliter vult, sicut etiam ratio accipit ut vera interdum quae impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem, Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit. Quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod beatus est qui habet omnia quae vult.

6. De voluntario et involuntario.

Prooemium

I-II q. 6 pr.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali secundo vero, in particulari. Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundo, de actibus qui

ty, které jsou z vůle, neboť vůle jest žádost rozumová, jež je vlastní člověku, nutno zkoumati úkony, pokud jsou z vůle. Předně tedy třeba uvažovati o dobrovolném a nedobrovolném povšechně; za druhé o úkonech, které jsou z vůle, jako od vůle vykonané, jako bezprostředně náležící vůli; za třetí o úkonech, které jsou z vůle a jako od vůle poručené, které náleží vůli prostřednictvím jiných mohutností. A poněvadž úkony dobrovolné mají některé okolnosti, podle nichž se rozlišují, třeba nejprve uvažovati o dobrovolném a nedobrovolném, a potom o okolnostech těch úkonů, ve kterých se shledává dobrovolnost a nedobrovolnost.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda jest v lidských činech dobrovolnost.
2. Zda jest ve zvířatech.
3. Zda dobrovolnost může býti bez veškeré činnosti.
4. Zda se může vůlí činiti násilí.
5. Zda násilí působí nedobrovolnost.
6. Zda strach působí nedobrovolnost.
7. Zda žádostivost působí nedobrovolnost.
8. Zda nevědomost.

VI.1. Zda jest v lidských činech dobrovolnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v lidských činech není dobrovolnosti. Neboť dobrovolné jest to, jehož původ je v něm, jak je patrné z Řehoře z Nyssy kn. O Naroz. čl., Damašského kn. 2. O Pr. víře a Aristoteles 3. Ethic. Ale původ lidských činů není v člověku samém, nýbrž jest mimo, neboť žádost lidská jest pohnuta k činu od žádoucího, které jest mimo a jež jest pohybující nepohybované, jak se praví v 3. O duši. Tedy v lidských činech není dobrovolnosti.

Mimo to Filosof v 8. Fys. dokazuje, že u živočichů není jediného úkonu nového, kterému by nepředcházel nějaký pohyb ze zevnějška. Ale všecky lidské činy jsou nové, neboť žádný lidský úkon není věčný. Tedy původ všech lidských činů je z venku. Tedy není v nich dobrovolnosti.

Mimo to kdo jedná dobrovolně, může jednati ze sebe: Ale to člověku nepřísluší, neboť se praví Jan 15: "Beze mne nic nemůžete učiniti." Tedy v lidských činech není dobrovolnosti.

Avšak proti jest, co praví Damašský v 2. knize O pravé víře, že "dobrovolné jest čin, který jest dílem rozumu"; takové jsou však činy lidské. Tedy v činech lidských je dobrovolnost.

Odpovídám: Musí se říci, že dobrovolnost je nutně v lidských činech. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že původ některých činů či pohybů bývá v činiteli či toho, co se pohybuje; původ pak některých pohybů nebo činů jest vně. Neboť když kámen se pohybuje do výše, jest původ tohoto pohybu mimo kámen; pohybuje-li se však dolů, jest původ toho pohybu v kameni samém. Z těch však, která se

sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones. Circa primum duo consideranda occurrunt, primo, de conditione humanorum actuum; secundo, de distinctione eorum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo, de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario; et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum in quibus voluntarium et involuntarium invenitur. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. Secundo, utrum inveniatur in animalibus brutis. Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu. Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri. Quinto, utrum violentia causet involuntarium. Sexto, utrum metus causet involuntarium. Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet. Octavo, utrum ignorantia.

1. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

I-II q. 6 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cuius principium est in ipso; ut patet per Gregorium Nyssenum, et Damascenum, et Aristotelem. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra, nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod est extra quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III de anima. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

I-II q. 6 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus in VIII Physic. probat quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus, qui non praeveniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis aeternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

I-II q. 6 a. 1 arg. 3

Praeterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit, dicitur enim Ioan. XV, *sine me nihil potestis facere*. Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

I-II q. 6 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro, quod *voluntarium est actus qui est operatio rationalis*. Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

I-II q. 6 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quorundam actuum seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium huius motionis est extra

pohybují z vnitřního původu, některá se pohybují sama, jiná pak nikoliv; neboť ježto každý činitel nebo pohybovaný jedná nebo jest pohybován k vůli cíli, jak jsme měli svrchu, ona se dokonale z původu vnitřního pohybují, ve kterých jest nějaký vnitřní původ, nejen že se pohybují, ale že se pohybují k cíli. K tomu však, aby se něco dělo k vůli cíli, je třeba nějak cíl znáti; cokoliv tedy tak jedná nebo se pohybuje z vnitřního původu, jenž má nějaké vědomí cíle, má samo v sobě původ svého jednání nejen aby jednalo, ale aby jednalo i pro cíl. To však, co o cíli žádného vědomí nemá, i když jest v něm původ jednání či pohybu, přece vnitřní podnět k jednání či pohybu pro cíl není v něm, nýbrž v jiném, co mu vtiskuje počátek jeho pohybu k cíli. Proto o takových věcech se neříká, že se samy pohybují, ale že od jiných jsou pohybovány. O těch pak, která jsou si vědoma cíle, se říká, že se pohybují sama, poněvadž mají v sobě příčinu nejen aby jednala, ale též aby jednala pro cíl. Dobrovolnými se tedy nazývají hnutí a úkony jejich, ježto z vnitřního původu pochází obojí, totiž i to, že jednají, i to, že jednají k cíli; neboť jméno dobrovolnosti to nese, že hnutí či úkon je z vlastní náklonnosti. Proto podle definice Aristotelovy, Řehoře z Nyssy a Damašského dobrovolným se nazývá nejen to, "jehož původ jest uvnitř", ale též uvědoměný. Proto největší dobrovolnost jest v činech člověka, protože on nejvíce poznává cíl své práce a sám se pohybuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne každý původ jest původem prvotním. Třebas tedy v povaze dobrovolného jest, že jeho původ jest vnitřní, přece povaze dobrovolného neodporuje, že vnitřní původ má příčinu nebo pohyb z vnějšího původu; neboť není v povaze dobrovolného, že by původ vnitřní byl původem prvotním. Ale nutno věděti, že leckdy některý původ pohybu je sice prvním svého druhu, přece ne však naprosto prvotním; tak jako v rodu měnivých prvním měnícím jest těleso nebeské, to však není prvním pohybujícím jednoduše, nýbrž místním pohybem jest pohybováno vyšším pohybujícím. Tak tedy vnitřní původ dobrovolného úkonu, kterým je schopnost poznávací a žádající, jest prvním původem v rodu pohybu žádostivého, ač jest pohybován od něčeho vnějšího podle. jiných druhů pohybu.

K druhému se musí říci, že novému hnutí živočišnému sice předchází nějaké hnutí vnější způsobem dvojím; jedním způsobem, že se nějakým vnějším hnutím představí smyslu živočicha něco smyslového, a to postřehnuto pohne žádostí; jako lev, vida z jeho pohybů, že se jelen blíží, začne se pohybovati k němu. Jiným způsobem, když se vnějším hnutím začne nějak měniti živočišné tělo přirozenou změnou, na příklad mrazem nebo teplem; tělem pak hnutím nějakého zevního tělesa pozměněným, mění se nahodile též žádost smyslová, která jest silou tělesného ústrojí; jako když určitou tělesnou změnou smyslová žádost jest pohnuta k žádostivosti nějaké věci. To však není proti pojmu dobrovolnosti, jak řečeno, neboť tato hnutí z vnějšího původu jsou jiného rodu.

K třetímu se musí říci, že Bůh pohybuje člověka k jednání

lapidem, sed cum movetur deorsum, principium huius motionis est in ipso lapide. Eorum autem quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent seipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem, ut supra habitum est; illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni, non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.

I-II q. 6 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio, quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus caeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

I-II q. 6 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod motus animalis novus praevenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo, inquantum per motum exteriorem praesentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum, sicut leo videns cervum per eius motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo, inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei; sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicuius rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est huiusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

I-II q. 6 a. 1 ad 3

nejen jako smyslům předkládající žádoucí nebo jako měnící tělo, ale též jako pohybující samu vůli, neboť každé hnutí, jak vůle, tak přírody, pochází od něho jakožto od prvotního pohybujícího. A jako není proti smyslu přírody, že pohyb přírody pochází od Boha jakožto od prvotního pohybujícího, pokud příroda jest jakýmsi nástrojem Boha pohybujícího, tak pojmu dobrovolného činu neodporuje, že je od Boha, pokud vůle jest pohybována Bohem. Ale v pojmech pohybu přírodního i dobrovolného jest společné, že jsou z původu vnitřního.

VI.2. Zda dobrovolnost jest ve zvířatech.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že u zvířat není dobrovolnosti. Neboť dobrovolnost má jméno od vůle. Poněvadž však vůle jest v rozumu, jak se praví ve 3. O duši, nemůže býti ve zvířatech. Tedy v nich není ani dobrovolnosti.

Mimo to podle toho, že lidské činy jsou dobrovolné, nazývá se člověk pánem svých činů. Zvířata však nemají vládu nad svým konáním, neboť "nejednají, nýbrž spíše se jimi jedná", jak praví Damašský. Tedy ve zvířatech není dobrovolnosti.

Mimo to praví Damašský, že "činy dobrovolné provází chvála a hana". Ale výkonům zvířat nenáleží ani chvála ani hana. Tedy v nich není dobrovolnosti.,

Avšak proti jest, co praví Filosof v 3. Ethic., že "děti a zvířata mají podíl na dobrovolnosti". A totéž praví Damašský a Řehoř z Nyssy.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, k pojmu dobrovolnosti se vyžaduje, aby původ jednání byl vnitřní, s nějakým poznáním cíle. Poznání cíle pak je dvojí, dokonalé a nedokonalé. Poznání cíle je dokonalé tehdy, vnímá-li se nejen věc, jež jest cílem, ale poznává se ráz cíle a poměr k němu toho, co je zařízeno k cíli. A takové poznávání cíle náleží pouze přirozenosti rozumové. Nedokonalé však poznání cíle jest, které pozůstává jen v pouhém vnímání cíle, aniž se poznává ráz cíle a poměr úkonu k cíli. A takové poznávání cíle jest u zvířat smyslem a přirozeným hodnocením. Z dokonalého poznání cíle tedy pochází dobrovolnost v dokonalé povaze, takže když někdo, poznav cíl, uvažuje o něm a o tom, co jest k cíli, může se k cíli pohnouti nebo nikoliv. Z nedokonalého pak poznání cíle pochází jen dobrovolnost ve smyslu nedokonalém, takže ten, kdo pozná cíl, neuvažuje, ale hned se dá v pohyb k cíli. Proto pouze přirozenosti rozumové náleží dobrovolnost ve smyslu dokonalém; ale ve smyslu nedokonalém patří též zvířatům.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle znamená žádost rozumovou a proto nemůže býti v těch, která rozumu nemají. Dobrovolnost však má jméno od vůle a může se vztahovati i na ta, která mají nějaký podíl na vůli, podle jakési shodnosti s vůlí. A tím způsobem se dobrovolnost

Ad tertium dicendum quod Deus movet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem, quia omnis motus tam voluntatis quam naturae, ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.

2. Utrum inveniatur in animalibus brutis.

I-II q. 6 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III de anima, non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

I-II q. 6 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus, *non enim agunt, sed magis aguntur*, ut Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

I-II q. 6 a. 2 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit quod *actus voluntarios sequitur laus et vituperium*. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

I-II q. 6 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit philosophus, in III Ethic., quod *pueri et bruta animalia communicant voluntario*. Et idem dicunt Damascenus et Gregorius Nyssenus.

I-II q. 6 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus.

I-II q. 6 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his quae ratione carent. Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua

přisuzuje zvířatům, pokud totiž z jakéhosi poznání se pohybují k cíli.

K druhému se musí říci, že tím se stává, že člověk je pánem svých činů, poněvadž má rozvažování o svých činech; neboť ježto rozvažující rozum se má k protichůdným, vůle může k obojímu. Ale tak zvířata dobrovolnosti nemají, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že chvála i hana provázejí úkon dobrovolný ve smyslu dobrovolnosti dokonalé, jaké zvířata nemají.

VI.3. Zda dobrovolnost může býti bez veškerého úkonu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že dobrovolnost nemůže býti bez úkonu. Dobrovolným se totiž nazývá, co jest z vůle; ale z vůle nemůže býti nic, leč skrz nějaký úkon, třebas jen vůle samé. Tudíž dobrovolnost nemůže býti bez úkonu.

Mimo to, jako z činnosti vůle se říká, že někdo chce, tak když činnost vůle pomine, říká se, že nechce. Ale nechtění působí nedobrovolnost, která se klade proti dobrovolnosti. Tudíž nemůže býti dobrovolnosti, pomíjí-li činnost vůle.

Mimo to v pojmu dobrovolnosti jest poznávání, jak bylo řečeno. Ale poznávání se děje nějakou činností; nemůže tedy býti dobrovolnosti bez nějaké činnosti.

Avšak proti, praví se, že je dobrovolné to, čeho jsme pány.

Jsme však pány toho, že se jedná a nejedná, chce se a nechce. Tudíž jako jednání i chtění jest dobrovolné, tak i nejednání a nechtění.

Odpovídám: Musí se říci, že dobrovolným se nazývá, co je od vůle. Něco však se může nazvati od něčeho dvojím způsobem. Jedním způsobem přímo, co totiž pochází od něčeho jako od činitele, jako oteplení od tepla. Jiným způsobem nepřímo z toho právě, že nejedná; jako se říká, že potopení lodi jest od kormidelníka, poněvadž přestává říditi. Jest však nutno vědět, že ne vždycky, co následuje po vynechání činnosti, uvádí se jako na příčinu na činitele, když nejedná, nýbrž jen tenkráte, když jednati může a má. Neboť kdyby kormidelník loď nemohl říditi nebo kdyby mu řízení lodi nebylo svěřeno, nepřičítalo by se mu potopení lodi, jaké nastává pro nepřítomnost kormidelníkovu. Poněvadž tedy vůle chtěním a jednáním může zameziti to, co jest nechtění a nejednání, a někdy tak jest i povinna, to, co jest nechtění a nejednání, přičítá se jí jako jsoucí z ní. A tak může býti dobrovolnost bez činnosti; někdy bez činnosti vnější s činností vnitřní, když totiž chce nejednati; někdy pak i bez činnosti vnitřní, jako když nechce.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobrovolným se nazývá nejen to, co od vůle pochází přímo jako od činitele, ale i to, co od ní pochází nepřímo, jako od nejednající.

participatio voluntatis, secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

I-II q. 6 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus, ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est.

I-II q. 6 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem; qualis non invenitur in brutis.

3. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

I-II q. 6 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

I-II q. 6 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

I-II q. 6 a. 3 arg. 3

Praeterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

I-II q. 6 a. 3 s. c.

Sed contra, illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus eius quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

I-II q. 6 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe, quod scilicet procedit ab aliquo inquantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult.

I-II q. 6 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntarium dicitur non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente;

K druhému se musí říci, že nechtění má význam dvojí. Jedním způsobem, jako se béře ve významu jednoho slova, pokud je neurčitým způsobem slovesa: nechci. Tedy jako řeknu-li nechci čísti, smysl jest, chci nečísti, tak nechtění čísti znamená chtění nečísti; a tak nechtění jest příčinou nedobrovolnosti. Jiným způsobem se béře ve významu řeči. A tu se jím netvrdí úkon vůle. A takové nechtění není příčinou nedobrovolnosti.

K třetímu se musí říci, že k dobrovolnosti je třeba úkonu poznávání tak jako úkonu vůle; aby totiž v něčí možnosti bylo i uvažování i chtění i jednání. A tehdy jako nechtění a nejednání ve vhodný čas jest dobrovolné; právě tak i neuvažování.

VI.4. Zda může býti působeno násilí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vůli může býti působeno násilí. Všecko totiž může býti nuceno od mocnějšího. Ale jest cosi mocnějšího než lidská vůle, totiž Bůh. Tedy aspoň od něho může býti nucena.

Mimo to všecko trpné jest nuceno činným, když jest jím měněno. Ale vůle jest mohutnost trpná: je to hýbající hýbané, jak se praví v 3. O duši. Ježto tedy je pohybována od svého činného, zdá se, že jest někdy nucena.

Mimo to pohyb násilný je ten, který je proti přírodě. Ale pohyb vůle někdy jest proti přírodě, jak je patrno z pohybu vůle ke hříchu, jenž jest proti přírodě, jak praví Damašský. Může tedy pohyb vůle býti vynucen.

Avšak proti jest, co praví Augustin v 5. knize O Městě Bož., že, děje-li se něco vůlí, neděje se z nutnosti. Všecko pak vynucené se děje z nutnosti. Tedy co se děje z vůle, nemůže býti vynucené. Vůle nemůže tedy býti donucena k jednání.

Odpovídám: Musí se říci, že úkon vůle je dvojí. A to jeden, jenž je bezprostředně její, jako od ní vykonaný, totiž chtění. Jiný pak jest úkon vůle od vůle rozkázaný a prostřednictvím jiné mohutnosti prováděný, jako choditi a mluviti, které se rozkazují od vůle prostřednictvím mohutnosti pohybové. Co se tedy týká činů od vůle rozkázaných, může vůle trpěti násilí, pokud násilím se může zabrániti zevním údům vykonati příkaz vůle. Ale co se týká samého vlastního úkonu vůle, nemůže mu býti způsobeno násilí. A důvodem toho jest, že úkon vůle není nic jiného než jakási náklonnost, pocházející od vnitřního prvku poznávacího: jako žádost přírodní jest jakási náklonnost od vnitřního prvku a bez poznání. Co však je vynucené nebo násilné, jest od původu zevního. Proto je proti pojmu samého úkonu vůle, je-li vynucený či násilný, právě jako je proti pojmu přírodní náklonnosti nebo hnutí. Může zajisté kámen násilím býti vržen vzhůru; ale nemůže se státi, že by tento pohyb násilný byl z jeho přírodní náklonnosti. Podobně i člověk může býti násilím vlečen, ale že by to bylo z jeho vůle, odporuje pojmu násilí.

sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

I-II q. 6 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non velle dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum huius verbi nolo. Unde sicut cum dico nolo legere, sensus est, volo non legere; ita hoc quod est non velle legere, significat velle non legere. Et sic non velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis. Et tunc non affirmatur actus voluntatis. Et huiusmodi non velle non causat involuntarium.

I-II q. 6 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicuius considerare et velle et agere. Et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

4. Utrum violentia voluntati possit inferri.

I-II q. 6 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

I-II q. 6 a. 4 arg. 2

Praeterea, omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva, est enim movens motum, ut dicitur in III de anima. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

I-II q. 6 a. 4 arg. 3

Praeterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam; ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

I-II q. 6 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod si aliquid fit voluntate, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

I-II q. 6 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et huius ratio est quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri, sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione,

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh, jenž je mocnější než lidská vůle, může lidskou vůlí pohnouti podle onoho Přísloví 21: "Srdce královo v ruce Boží jest; a kamkoli by chtěl, obrátí je." Ale kdyby to bylo násilím, již by to nebylo úkonem vůle, ani by nebylo pohnuto vůlí, ale něčím proti vůli.

K druhému se musí říci, že nebývá to vždy pohyb násilný, když se mění trpné svým činným, nýbrž když se to děje proti vnitřní náklonnosti trpného. Jinak všecky změny a zrody jednoduchých těles byly by nepřirozené a násilné. Jsou však přirozené pro vnitřní vhodnost látky nebo podmětu pro takové uzpůsobení. A podobně když věci žádoucí pohnou vůlí podle vlastní náklonnosti, není to pohyb násilný, nýbrž dobrovolný.

K třetímu se musí říci, že to, k čemu vůle tíhne hřešíc, i když je to zlé a podle pravdy věci proti přirozenosti rozumové, vnímá se přece jako dobro a jako vhodné pro přirozenost, pokud je to vhodné člověku podle nějaké vášně smyslu anebo podle nějakého zkaženého návyku.

VI.5. Zda násilí je příčinou nedobrovolnosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že násilí není příčinou nedobrovolnosti. Neboť dobrovolné i nedobrovolné se říká podle vůle. Ale vůli nemůže býti působeno násilí, jak bylo ukázáno. Tedy násilí nemůže způsobiti nedobrovolnost.

Mimo to, to, co je nedobrovolné, je se smutkem, jak praví Damašský v 2. knize a Filosof. Ale někdy někdo trpí násilí a přece proto není smuten. Tedy násilí není příčinou nedobrovolnosti.

Mimo to, to, co jest od vůle, nemůže býti nedobrovolné. Ale některá násilná jsou od vůle, jako když někdo s těžkým tělesem stoupá vzhůru a jako když někdo ohýbá údy proti jejich ohebnosti přirozené. Tedy násilí není příčinou nedobrovolnosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof a Damašský, že "něco jest nedobrovolné z násilí".

Odpovídám: Musí se říci, že násilí přímo odporuje dobrovolnému, jakož i přirozenému. Dobrovolnému i přirozenému je zajisté společné, že jedno i druhé jest od původu vnitřního; násilné však jest z původu zevního. A proto jako ve věcech, které postrádají poznání, násilí činí něco proti přirozenosti, tak i ve věcech poznávajících násilí působí, že něco jest proti vůli. Co však jest proti přirozenosti, nazývá se nepřirozeným, a co je proti vůli, nazývá se nedobrovolným. Tudíž násilí příčinou nedobrovolnosti jest.

esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae.

I-II q. 6 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere; secundum illud Prov. XXI, *cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud*. Sed si hoc esset per violentiam, iam non esset cum actu voluntatis nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

I-II q. 6 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi. Alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentae. Sunt autem naturales, propter naturalem aptitudinem interiorem materiae vel subiecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

I-II q. 6 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturae, inquantum est conveniens homini secundum aliquam passionem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

5. Utrum violentia causet involuntarium.

I-II q. 6 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

I-II q. 6 a. 5 arg. 2

Praeterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus et philosophus dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

I-II q. 6 a. 5 arg. 3

Praeterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit; et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

I-II q. 6 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus et Damascenus dicunt, quod *aliquid est involuntarium per violentiam*.

I-II q. 6 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

K prvnímu se tedy musí říci, že nedobrovolné odporuje dobrovolnému. Bylo však řečeno svrchu, že dobrovolností se nazývá nejen čin, který bezprostředně jest vůle samé, ale též čin od vůle nařízený. Tedy co se týká činu, který jest bezprostředně samé vůle, nemůže vůli býti působeno násilí, jak bylo svrchu řečeno; proto takový čin násilí nemůže učiniti nedobrovolným. Ale co do činu od vůle přikázaného vůle může trpěti násilí. A při takovém činu násilí činí nedobrovolnost.

K druhému se musí říci, že jako přirozeným slove, co je podle náklonnosti přírody, tak dobrovolným slove, co je podle náklonnosti vůle. Něco však slove přirozeným dvojím způsobem; jedním způsobem, že jest od přírody jako od původu činného, jako ohřívati jest přirozené ohni. Jiným způsobem podle původu trpného, poněvadž v přirozenosti jest náchylnost k přijímání působnosti od původu vnějšího; jako pohyb nebes se nazývá přirozeným pro přirozenou schopnost nebeského tělesa k takovému pohybu, ač pohybující je dobrovolné. A podobně může něco slouti dobrovolným dvojím způsobem. Jedním způsobem podle činnosti, jako když někdo chce něco činiti; jiným způsobem podle trpnosti, když totiž někdo chce trpěti od jiného. Když tedy činnost je působena od někoho zvenčí, a v tom, kdo trpí, zůstává vůle trpěti, není to prostě násilné; neboť, ač ten, kdo to snáší, nepřispívá činem, přispívá přece vůlí trpěti. Proto se to nemůže nazývati nedobrovolným.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof v 8. Fys., pohyb živočichův, jímž se mnohdy živočich pohybuje proti přirozené náklonnosti těla, ač není přirozený tělu, přece jest jaksi přirozený živočichu, jemuž jest přirozeno, že se pohybuje podle žádosti. A proto není to násilné jednoduše, nýbrž jen z části. Podobně se musí říci, když někdo ohýbá údy proti přirozené poloze. Neboť to je násilné jen z části, totiž pokud se to týče jednotlivého údu, ne však jednoduše, pokud se to týče člověka samého.

VI.6. Zda strach působí nedobrovolnost jednoduše.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že strach působí nedobrovolnost jednoduše. Neboť jako násilí je vzhledem k tomu, co v přítomnosti odporuje vůli, tak strach je vzhledem ke zlu budoucímu, které odporuje vůli. Ale násilí působí nedobrovolnost jednoduše. Tedy i strach jednoduše působí nedobrovolnost.

Mimo to, co jest samo sebou takovým, zůstává takovým, ať cokoliv se přidá; jako co samo sebou jest teplé, ať se to spojí s čímkoliv, jest to teplé, pokud to trvá. Ale to, co se děje ze strachu, samo sebou je nedobrovolné. Tedy též, přijde-li strach, jest nedobrovolné.

Mimo to, co je takovým podmíněně, je takovým jen podřadně; co však je takovým bez podmínky, je takovým jednoduše; jako co je nutné podmíněně, je nutné jen podřadně, co však je nutné naprosto, je nutné jednoduše.

I-II q. 6 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est, violentia voluntati inferri non potest, unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. Sed quantum ad actum imperatum, voluntas potest pati violentiam. Et quantum ad hunc actum, violentia involuntarium facit.

I-II q. 6 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est in natura inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco, sicut motus caeli dicitur esse naturalis, propter aptitudinem naturalem caelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter, uno modo, secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo, secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici involuntarium.

I-II q. 6 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in VIII Physic., motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur. Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem. Hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

6. Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

I-II q. 6 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu eius quod contrariatur praesentialiter voluntati, ita metus est respectu mali futuri quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

I-II q. 6 a. 6 arg. 2

Praeterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale, sicut quod secundum se est calidum, cuicumque coniungatur, nihilominus est calidum, ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

I-II q. 6 a. 6 arg. 3

Praeterea, quod sub conditione est tale, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale, sicut quod est necessarium ex conditione, est

Co však se koná ze strachu, to jest nedobrovolné naprosto; není však dobrovolné, leč podmíněně, totiž aby se předešlo obávanému zlu. Tedy to, co se děje ze strachu, jest jednoduše nedobrovolné.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský praví a též Filosof, že taková, jež ze strachu se konají, jsou "spíše dobrovolná než nedobrovolná".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof v 3. Ethic. a totéž praví Řehoř Nysský ve své knize O člověku, že taková, jež ze strachu se konají, "jsou smíšena z dobrovolného i nedobrovolného". Neboť co se koná ze strachu, není sice dobrovolným, pozorováno samo v sobě, ale stává se dobrovolným v případě, totiž koná-li se, aby se předešlo obávanému zlu.

Ale uvažuje-li kdo správně, jsou taková spíše dobrovolná než nedobrovolná; jsou totiž dobrovolná jednoduše, nedobrovolná pak podřadně. Neboť o každé věci se praví, že jest jednoduše, pokud jest v uskutečnění; pokud však jest pouze v chápání, není jednoduše, nýbrž podřadně. To pak, co se koná ze strachu, jest v uskutečnění potud, pokud se děje; ježto totiž výkony jsou v jednotlivých, jednotlivé pak jako takové jest zde a nyní, pak to, co se děje, jest v uskutečnění, pokud jest zde a nyní a v jiných ojedinělých podmínkách. Tak potom to, co se koná ze strachu, jest dobrovolné, pokud totiž je zde a nyní, pokud totiž v tomto případě je překážkou většího zla obávaného, tak jako vrhání zboží do moře se stává dobrovolným v době bouře pro strach z nebezpečí. Z toho jest jasné, že jest jednoduše dobrovolným. A odtud mu náleží ráz dobrovolného, protože jeho původ jest uvnitř. Béře-li se však to, co ze strachu se koná, jako jsoucí mimo tento případ, jakožto vůli odporující, pak to není leč jen podle názoru. A proto jest nedobrovolné podřadně, pokud se totiž uvažuje bez zřetele k okolnostem případu.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se koná ze strachu a násilím, netoliko se liší podle přítomnosti a budoucnosti, ale i podle toho, že v tom, co se koná z násilí, vůle nejen nesouhlasí, nýbrž vůbec jest proti pohybu vůle; avšak to, co se koná ze strachu, stává se dobrovolným tím, že pohyb vůle k tomu směřuje, ač ne pro ně samé, nýbrž pro jiné, totiž pro odvrácení obávaného zla. Postačí totiž k rázu dobrovolnosti, je-li něco dobrovolné i pro jiné. Dobrovolné je totiž nejen to, co pro ně samé chceme jako cíl, nýbrž i to, co chceme pro jiné jako pro cíl. Je tedy patrné, že v tom, co se koná z násilí, vůle vnitřní nic nekoná; ale v tom, co se koná ze strachu, vůle něco koná. A proto, jak praví Řehoř Nysský, k vyloučení toho, co ze strachu se koná, při výměru násilí nejen se praví, že "násilné je to, jehož původ je venku", ale doplňuje se "takže žádnou silou nepřispívá trpící": poněvadž k tomu, co se koná ze strachu, vůle strachujícího se něčím přispívá.

K druhému se musí říci, že, co se říká naprosto, zůstává takovým, ať cokoliv se přidá, jako bílé a černé; ale co se říká vztažně, mění se podle srovnání s různými; neboť co necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute, non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

I-II q. 6 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, et etiam philosophus quod huiusmodi quae per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria.

I-II q. 6 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in III Ethic., et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro suo de homine, huiusmodi quae per metum aguntur, *mixta sunt ex voluntario et involuntario*. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria, sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu, secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit, cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum huiusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur, sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium eius est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

I-II q. 6 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis, sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium, voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit, sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit. Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit, ad excludendum ea quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod violentum est cuius principium est extra, sed additur, nihil conferente vim passo, quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

I-II q. 6 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae absolute dicuntur,

jest velké při srovnání s tímto, jest malé při srovnání s jiným. Dobrovolným se však něco nazývá nejen samo pro sebe, jako naprosto, nýbrž i pro jiné, jako vztažně. A proto nic nebrání, aby to, co by nebylo dobrovolné v srovnání s jedním, stalo se dobrovolným v srovnání s jiným.

K třetímu se musí říci, že to, co se koná ze strachu, jest dobrovolné bez podmínky, totiž pokud se to děje ve skutečnosti; je to však dobrovolné podmíněně, totiž kdyby takový strach nehrozil. Proto podle onoho důvodu spíše se může uzavírati opak.

VI.7. Zda dychtivost působí nedobrovolnost.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že dychtivost způsobuje nedobrovolnost. Jako totiž strach jest nějaká vášeň, tak i dychtivost. Ale strach nějak působí nedobrovolnost. Tedy také dychtivost.

Mimo to, jako bázlivý ze strachu jedná proti tomu, co zamýšlel, tak i nezdrženlivý ze své dychtivosti. Ale bázeň nějak je příčinou nedobrovolnosti. Tudíž i dychtivost.

Mimo to k dobrovolnosti se vyžaduje poznání. Ale dychtivost porušuje poznání; praví totiž Filosof v 6. Ethic., že "potěšení" či žádostivost potěšení "porušuje hodnocení opatrnosti". Tedy dychtivost způsobuje nedobrovolnost.

Avšak proti jest, co praví Damašský, že "nedobrovolné jest hodné milosrdenství nebo odpuštění a se smutkem jest konáno". Ale ani jedno, ani druhé nepřísluší tomu, co se děje z dychtivosti. Dychtivost není tedy příčinou nedobrovolného.

Odpovídám: Musí se říci, že dychtivost nepůsobí nedobrovolnost, ale spíše činí něco dobrovolným. Dobrovolným se totiž něco nazývá z toho, že vůle k tomu spěje. Dychtivostí pak se vůle kloní k chtění toho, po čem se dychtí. A tak dychtivost spíše působí k tomu, aby něco bylo dobrovolným než nedobrovolným.

K prvnímu se tedy musí říci, že strach je ze zla, dychtivost však má zřetel k dobru. Zlo pak samo sebou se vůli příčí, dobro však s vůlí souhlasí. Proto příčinou nedobrovolnosti bývá spíše strach než dychtivost.

K druhému se musí říci, že v tom, kdo ze strachu něco koná, zůstává odpor vůle proti tomu, co se koná, pozoruje-li se samo o sobě. V tom však, kdo něco koná z dychtivosti, jakým je nezdrženlivý, nezůstává prvotní vůle, kterou odmítal to, po čem se dychtí, ale mění se tak, že chce to, co dříve odmítala.

A proto, co se koná ze strachu, jest nějak nedobrovolné; quolibet addito remanent talia, sicut calidum et album, sed ea quae relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter seipsum, quasi absolute, sed etiam propter aliud, quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod non esset voluntarium alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

I-II q. 6 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur, sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

7. Utrum concupiscentia causet involuntarium.

I-II q. 6 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quaedam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

I-II q. 6 a. 7 arg. 2

Praeterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

I-II q. 6 a. 7 arg. 3

Praeterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod delectatio, sive concupiscentia delectationis, corrumpit aestimationem prudentiae. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

I-II q. 6 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, *involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur*. Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

I-II q. 6 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur. Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

I-II q. 6 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

I-II q. 6 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur. Sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod prius

ale co se koná z dychtivosti, nikterak. Neboť nezdrženlivý v dychtivosti jedná proti tomu, co dříve zamýšlel, ne však proti tomu, co nyní chce; ale bojácný jedná proti tomu, co také nyní o sobě chce.

K třetímu se musí říci, že, kdyby dychtivost úplně odňala poznání, jako se děje těm, kteří pro dychtivost pozbývají rozumu, následovalo by, že dychtivost by dobrovolnost zmařila. A přece by tu nedobrovolnost nebyla vlastně, poněvadž v těch, která užívání rozumu nemají, není ani dobrovolnosti ani nedobrovolnosti. Ale někdy v tom, co z dychtivosti se koná, není poznávání odstraněno úplně, poněvadž se neodstraňuje schopnost poznávací, nýbrž jen skutečné uvažování při zvláštním výkonu. A přece právě to je dobrovolné, pokud se dobrovolným nazývá, co jest v moci vůle, jako nejednati a nechtíti, a podobně i neuvažovati: vůle totiž může odporovati vášni, jak bude řečeno dole.

VI.8. Zda nevědomost působí nedobrovolnost.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nevědomost nepůsobí nedobrovolnost. Neboť "nedobrovolnost zasluhuje si odpuštění", jak praví Damašský. Ale někdy co z nevědomosti se koná, nezasluhuje si odpuštění podle onoho I. Kor. 14: "Kdo nezná, nebude poznán." Nevědomost nepůsobí tedy nedobrovolnost.

Mimo to každý hřích je s nevědomostí podle onoho Přísl. 14: "Bloudí, kdož strojí zlo." Je-li tedy nevědomost příčinou nedobrovolnosti, plynulo by z toho, že každý hřích je nedobrovolný. Což je proti Augustinovi, jenž praví, že "každý hřích je dobrovolný".

Mimo to, jak praví Damašský, "nedobrovolné je se smutkem". Ale některé věci se konají v nevědomosti a bez smutku, jako když někdo zabije nepřítele, kterého chce zabíti, ač se domnívá, že zabíjí jelena. Nevědomost není tedy příčinou nedobrovolnosti.

Avšak proti jest, co Damašský a Filosof praví, že "nedobrovolnost jest něco z nevědomosti".

Odpovídám: Musí se říci, že nevědomost může býti příčinou nedobrovolnosti z toho důvodu, že zbavuje poznání, které se předem vyžaduje k dobrovolnosti, jak bylo shora řečeno. Avšak ne každá nevědomost zbavuje toho poznání. Je tedy nutné věděti, že vztah nevědomosti k úkonu vůle je trojí: jedním způsobem průvodně, druhým způsobem následně, třetím způsobem jako předchozí. A to průvodně, když je nevědomost o tom, co se koná, a přece by se to konalo, kdyby se vědělo. Tedy zajisté nevědomost nevede ke chtění, aby se to stalo, ale přihází se, že něco se zároveň koná a neví; jako v podaném příkladě, kdyby někdo nepřítele zabíti sice chtěl, ale zabil by ho nevědomě v domnění, že zabíjí jelena. A taková nevědomost nezpůsobuje nedobrovolné, jak praví Filosof, poněvadž není příčinou něčeho, co vůli odporuje, ale činí ne dobrovolné, poněvadž nemůže býti skutečně chtěno to, co repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium, sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult, sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

I-II q. 6 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quae usum rationis non habent, neque voluntarium est neque involuntarium. Sed quandoque in his quae per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi; sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare, potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur.

8. Utrum ignorantia causet involuntarium.

I-II q. 6 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur; secundum illud I ad Cor. XIV, *si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

I-II q. 6 a. 8 arg. 2

Praeterea, omne peccatum est cum ignorantia; secundum illud Prov. XIV, *errant qui operantur malum*. Si igitur ignorantia involuntarium causet, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium. Quod est contra Augustinum dicentem quod omne peccatum est voluntarium.

I-II q. 6 a. 8 arg. 3

Praeterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit. Sed quaedam ignoranter aguntur, et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem quem quaerit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

I-II q. 6 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Damascenus et philosophus dicunt, quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam*.

I-II q. 6 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem, quae praeexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est. Non tamen quaelibet ignorantia huiusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis, uno modo, concomitanter; alio modo, consequenter; tertio modo, antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen, etiam si sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum, sicut, in exemplo posito, cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut philosophus dicit, quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati, sed

je neznámé.

Následně pak se má nevědomost k vůli, pokud sama nevědomost je dobrovolná. A to se stává dvojím způsobem podle dvou způsobů dobrovolnosti udaných svrchu. Jedním způsobem, že úkon vůle směřuje k nevědomosti, jako když někdo chce býti nevědomý, aby měl omluvu hříchu nebo aby nebyl od hříchu odvracen, podle onoho Job. 21: "Znalost cest tvých nechceme"; a to se nazývá nevědomostí chtěnou. Jiným způsobem se nazývá dobrovolnou neznalost toho, co kdo věděti může a má; neboť tak i nejednati a nechtíti se nazývá dobrovolným, jak bylo svrchu řečeno. Tím tedy způsobem se mluví o nevědomosti, když buď někdo neuvažuje vskutku o tom, o čem uvažovati může a má, což je nevědomost špatné volby, pocházející buď z vášně nebo z návyku, anebo kdy někdo nedbá nabýti znalosti, kterou má míti; a tím způsobem nevědomost obecných věcí právních, které někdo má znáti, dobrovolnou se nazývá, jakožto z nedbalosti pocházející. Ježto pak nevědomost je dobrovolná některým z těchto způsobů, nemůže způsobovati nedobrovolnost jednoduše. Působí však nedobrovolnost podřadnou, pokud jest před pohybem vůle k nějakému jednání, který by nebyl, kdyby tu bylo poznání.

Jako předchozí se má nevědomost k vůli, když není dobrovolnou a přece je příčinou chtění něčeho, co by člověk jinak nechtěl. Jako když člověk neví nějakou okolnost jednání, kterou věděti povinen nebyl, a tak něco učiní, čeho by neučinil, kdyby věděl; jako kdyby někdo při veškeré opatrnosti, nevěda, že někdo jde po cestě, vystřelil šíp, kterým zabije přecházejícího. A taková nevědomost jest příčinou nedobrovolnosti jednoduše.

A z toho je patrná odpověď na námitky. Neboť první důvod se týká nevědomosti o tom, co má někdo věděti. Druhý pak nevědomosti zvolené, která nějak je dobrovolná, jak bylo řečeno. Třetí pak té nevědomosti, která se má k vůli průvodně.

VII. O okolnostech lidských činů.

Předmluva

Dále třeba jednati o okolnostech lidských činů. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Co jest okolnost.

2. Zda theolog si má všímati okolností při lidských činech.

3. Kolik jest okolností.

4. Které jsou mezi nimi důležitější.

VII.1. Zda okolnost je případek lidského činu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že okolnost není případek lidského činu. Neboť praví Tullius v Rhetorických, že okolnost je to, "čím řeč přidává důkazu vážnosti a pevnosti". Řeč však dává důkazu pevnost hlavně z toho, co je z podstaty věci, jako výměr, rod, druh a taková, z nichž též Cicero učí řečníka prováděti důkazy. Okolnost tedy není případkem lidského činu.

facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Iob XXI, *scientiam viarum tuarum nolumus*. Et haec dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria eius quod quis potest scire et debet, sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quae est ignorantia malae electionis, vel ex passione vel ex habitu proveniens, sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere; et secundum hunc modum, ignorantia universalium iuris, quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium. Causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum praecedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia praesente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias homo non vellet. Sicut cum homo ignorat aliquam circumstantiam actus quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret, puta cum aliquis, diligentia adhibita, nesciens aliquem transire per viam, proiicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

I-II q. 6 a. 8 ad 1

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat de ignorantia eorum quae quis tenetur scire. Secunda autem, de ignorantia electionis, quae quodammodo est voluntaria, ut dictum est. Tertia vero, de ignorantia quae concomitanter se habet ad voluntatem.

7. De circumstantiis humanorum actuum in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

Prooemium

I-II q. 7 pr.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, quid sit circumstantia. Secundo, utrum circumstantiae sint circa humanos actus attendendae a theologo. Tertio, quot sunt circumstantiae. Quarto, quae sunt in eis principaliores.

1. Utrum cireumstantia sit accidens actus humani vel quid sit.

I-II q. 7 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius, in rhetoricis, quod *circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adiungit oratio*. Sed oratio dat firmamentum argumentationi praecipue ab his quae sunt de substantia rei, ut definitio, genus, species, et alia huiusmodi; a quibus etiam Tullius oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

Mimo to případku je vlastní býti v něčem. Co však stojí okolo něčeho, není uvnitř, nýbrž spíše zevně. Okolnosti tedy nejsou případky lidských činů.

Mimo to případek nemá případku. Ale lidské činy samy jsou nějakými případky. Okolnosti nejsou tedy případky činů.

Avšak proti, podrobné podmínky kterékoliv věci jednotlivé se nazývají případky jednotlivícími ji. Ale Filosof v 3. Ethic. okolnosti nazývá podrobnostmi čili podrobnými podmínkami jednotlivých úkonů. Okolnosti tedy jsou jednotlivostními případky lidských činů.

Odpovídám: Musí se říci, poněvadž podle Filosofa "jména jsou značky rozuměného", že je nutné, aby podle postupu poznávání rozumového byl též postup pojmenování. Naše pak rozumové chápání postupuje od známějších k méně známým. A tudíž u nás jména od věcí známějších se přenášejí k označení věcí méně známých. A odtud jest, jak se praví v X. Metafys., od těch, která jsou místně, přešlo jméno vzdálenosti na všechny protivy; a podobně jmen, vztahujících se k místnímu pohybu, užíváme k označení jiných pohybů, poněvadž tělesa, která jsou omezena místem, jsou nám nejznámější. A odtud je, že název okolnosti od těch, která jsou na místě, přechází k činům lidským.

Říká se pak, že i v místních něco stojí okolo, co jest sice mimo věc, ale dotýká se jí, nebo jest jí blízké podle místa: Všecky podmínky tedy, které jsou vně podstaty činu, a přece se nějak lidského činu dotýkají, slovou okolnostmi. Co však jest vně podstaty věci a k téže věci náleží, nazývá se jejím případkem. Proto okolnosti lidských činů mají se nazývati jejich případky.

K prvnímu se tedy musí říci, že řeč dává důkazu pevnosti předně z podstaty činu, druhotně však z těch, která jsou okolo činu. Jako někdo je žalovatelný v první řadě za to, že zabil člověka, v druhé však též za to, že to učinil lstí nebo pro zisk nebo v čase či na místě posvátném nebo něco jiného takového. A proto významně říká, že okolností řeč dodává důkazu pevnosti, totiž v druhé řadě.

K druhému se musí říci, že něco se nazývá případkem něčeho dvojmo: Jedním způsobem, že jest uvnitř toho, jako se říká, že bělost jest případkem Sokratovým. Jiným způsobem, když je zároveň s tím v témže podmětu; jako se říká, že bílé připadá hudebníkovi, pokud se scházejí a jaksi se dotýkají v jednom podmětu. A tím způsobem se okolnosti nazývají případky činů.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, se říká, že případek připadá případku pro shodu v podmětu. To však se přihází dvojmo: jedním způsobem, že dva případky jsou řazeny k jednomu podmětu bez jakéhokoliv pořadu, jako bílé a hudební k Sokratovi. Jiným způsobem v nějakém pořadu; jako když podmět přijímá jeden případek

I-II q. 7 a. 1 arg. 2

Praeterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiae non sunt accidentia humanorum actuum.

I-II q. 7 a. 1 arg. 3

Praeterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quaedam accidentia. Non ergo circumstantiae sunt accidentia actuum.

I-II q. 7 a. 1 s. c.

Sed contra, particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed philosophus, in III Ethic., circumstantias nominat particularia, idest particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiae sunt accidentia individualia humanorum actuum.

I-II q. 7 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, quia nomina, secundum philosophum, sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivae cognitionis, sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota. Et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X Metaphys., *ab his quae sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria*, et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem, utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quae loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen circumstantiae ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

I-II q. 7 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus, secundario vero, ex his quae circumstant actum. Sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundario vero, ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore aut loco sacro, aut aliquid aliud huiusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adiungit, quasi secundario.

I-II q. 7 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Uno modo, quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis. Alio modo quia est simul cum eo in eodem subiecto, sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt, et quodammodo se contingunt, in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiae accidentia actuum.

I-II q. 7 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subiecto. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subiectum absque aliquo ordine, sicut album et musicum

prostřednictvím jiného, jako těleso přijímá barvu prostřednictvím povrchu. A tak se říká, že jeden případek jest v druhém: pravíme totiž, že barva jest v povrchu. Okolnosti pak se mají k činu obojím způsobem. Neboť některé okolnosti určené k činu náleží k činiteli nikoli prostřednictvím činu, jako místo a stav osoby; jiné však prostřednictvím samého činu, jako způsob jednání.

VII.2. Zda si má theolog všímati okolností lidských činů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že theolog si nemá všímati okolností lidských činů; theolog totiž pozoruje lidské činy, jen pokud jsou nějaké, totiž dobré nebo zlé. Ale nezdá se, že by okolnosti mohly činy činiti nějakými; neboť nic se nestává nějakým, přesně mluveno, tím, co je mimo ně, nýbrž tím, co je v něm. Theolog si tedy nemá všímati okolností lidských činů.

Mimo to okolnosti jsou případky činů. Ale "jednomu připadají nekonečná"; a tak, jak se praví v VI. Metafys, "žádné umění a žádná věda není o jsoucnu případkovém, leč jediná sofistika". Theolog si tedy okolností lidských činů všímati nemá.

Mimo to pozorování okolností patří rhetorovi. Rhetorika však není částí theologie. Tedy pozorování okolností nepatří theologovi.

Avšak proti, neznalost okolností je příčinou nedobrovolnosti, jak praví Damašský a Řehoř Nysský. Nedobrovolnost však omlouvá vinu, již pozorovati náleží theologovi. Tedy i pozorování okolností theologovi patří.

Odpovídám: Musí se říci, že okolnosti náleží do pozorování theologova z důvodu trojího. A to předně, protože theolog pozoruje lidské činy, pokud jimi člověk směřuje k blaženosti. Všecko pak, co směřuje k cíli, má býti úměrné cíli. Činy však jsou úměrné cíli podle nějaké souměrnosti, jež nastává z náležitých okolností. Proto pozorování okolností theologovi patří. Za druhé, protože theolog pozoruje činy lidské, pokud se v nich nalézá dobro a zlo a lepší a horší; a to se rozlišuje po dle okolností, jak bude dole patrné. Za třetí, protože theolog pozoruje činy lidské, pokud jsou záslužné nebo trestuhodné, což je při činech lidských; a k tomu se vyžaduje, aby byly dobrovolné. Čin lidský se však má za dobrovolný nebo nedobrovolný podle poznání nebo neznalosti okolností, jak bylo řečeno. A proto pozorování okolností patří theologovi.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro určené k cíli slove užitečné, což přináší jakýsi vztah: proto Filosof praví v I. Ethic., že "v něčem dobro je užitečné". V těch však, která se zovou k něčemu, něco má jméno nejen od toho, co jest uvnitř, ale i od toho, co přiléhá zevně: jak je patrné při ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine, puta quia subiectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie. Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse, dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus. Nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum, pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personae, aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

2. Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae a theologo.

I-II q. 7 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circumstantiae humanorum actuum non sint considerandae a theologo. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, idest boni vel mali. Sed circumstantiae non videntur posse facere actus aliquales, quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiae actuum non sunt a theologo considerandae.

I-II q. 7 a. 2 arg. 2

Praeterea, circumstantiae sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt, et ideo, ut dicitur in VI Metaphys., *nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica*. Ergo theologos non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

I-II q. 7 a. 2 arg. 3

Praeterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiae. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

I-II q. 7 a. 2 s. c.

Sed contra, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cuius consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

I-II q. 7 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circumstantiae pertinent ad considerationem theologi triplici ratione. Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quae fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, et melius et peius, et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit. Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus iudicatur voluntarius vel involuntarius, secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

I-II q. 7 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam, unde philosophus dicit, in I Ethic., quod *in ad aliquid bonum est utile*. In his autem quae ad aliquid dicuntur,

pravém a levém, rovném a nerovném, a podobných. A proto, ježto dobrota lidských činů jest, pokud jsou užitečné k cíli, nic nepřekáží nazývati je dobrými nebo zlými podle úměrnosti k některým, která přiléhají zvenčí.

K druhému se musí říci, že případky, jež jsou veskrz případkové, jsou opuštěny každým uměním pro svou nejistotu a nekonečnost. Ale takové případky nemají rázu okolnosti; poněvadž, jak bylo řečeno, tak okolnosti jsou mimo čin, ale že nějakým způsobem se činu dotýkají, jsouce k němu přiřazeny. Ale případky samy sebou patří do umění.

K třetímu se musí říci. že pozorování okolností patří učiteli mravů i politikovi a rhetorovi. A to učiteli mravů, pokud podle nich se nalézá či vynechává střed ctnosti v lidských činech a vášních. Politikovi pak a rhetorovi, pokud z okolností se úkony stávají hodny chvály či hany, omluvy či obžaloby. Avšak různým způsobem: neboť k čemu řečník přemlouvá, politik posuzuje. Theologovi však, jemuž všecka umění slouží, patří všemi uvedenými způsoby: neboť on má s učitelem mravů úvahu o činech ctnostných a neřestných; a pokud zasluhují trest či odměnu, pozoruje činy s rhetorem a politikem.

VII.3. Zda se okolnosti vhodně vypočítávají v třetí Ethických.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v III. Ethic. se okolnosti vypočítávají nevhodně. Okolností činu se totiž nazývá, co se má k činu zvenčí. Taková pak jsou čas a místo. Tedy jsou pouze dvě okolnosti, totiž "kdy" a "kde".

Mimo to z okolností se béře, co se děje dobře či špatně. Ale to patří ke způsobu činu. Všecky okolnosti jsou tedy obsaženy v jedné a to jest "způsob jednání".

Mimo to okolnosti nejsou z podstaty činu. Ale k podstatě se zdají patřiti příčiny téhož činu. Nemá tedy žádná okolnost býti brána z příčiny samého činu. Tak tedy není okolností ani "kdo", ani "proč", ani "o čem", neboť "kdo" patří k příčině účinné, "proč" k účelné a "o čem" ke hmotné.

Avšak proti je autorita Filosofova v III. Ethických.

Odpovídám: Musí se říci, že Tullius ve své Rhetorice označuje sedm okolností, jež jsou obsaženy v tomto verši:

"Kdo, co, kde, jakými pomůckami, proč, jakým způsobem, kdy."

Nutno zajisté při činech pozorovati, kdo učinil, jakými pomůckami či nástroji učinil, co učinil, kde učinil, proč učinil, jakým způsobem učinil a kdy učinil. Aristoteles však v III. Ethic. přidává jinou, totiž "o čem", kterou Tullius zahrnul do "co".

denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adiacet, ut patet in dextro et sinistro, aequali et inaequali, et similibus. Et ideo, cum bonitas actuum sit inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quae exterius adiacent.

I-II q. 7 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod accidentia quae omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte, propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiae, quia, ut dictum est, sic circumstantiae sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt, ordinatae ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

I-II q. 7 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem, et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel praetermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen, nam quod rhetor persuadet, politicus diiudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliae artes deserviunt, pertinent omnibus modis praedictis, nam ipse habet considerationem de actibus virtuosis et vitiosis, cum morali; et considerat actus secundum quod merentur poenam vel praemium, cum rhetore et politico.

3. Utrum convenienter enumerentur circumstantiae in III Ethicorum.

I-II q. 7 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circumstantiae numerentur in III Ethic. Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Huiusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solae duae sunt circumstantiae, scilicet quando et ubi.

I-II q. 7 a. 3 arg. 2

Praeterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiae concluduntur sub una, quae est modus agendi.

I-II q. 7 a. 3 arg. 3

Praeterea, circumstantiae non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causae ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque quis, neque propter quid, neque circa quid, sunt circumstantiae, nam quis pertinet ad causam efficientem, propter quid ad finalem, circa quid ad materialem.

I-II q. 7 a. 3 s. c.

Sed contra est auctoritas philosophi in III Ethicorum.

I-II q. 7 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Tullius, in sua rhetorica, assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur, *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. Considerandum est enim in actibus quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles, in III Ethic., addit aliam, scilicet circa quid, quae a Tullio comprehenditur sub quid. Et ratio huius

A důvod tohoto výčtu se takto může bráti. Neboť okolností se nazývá, co, jsouc vně podstaty činu, nějak se ho dotýká. To pak se stává trojmo: jedním způsobem, pokud se dotýká činu samého; jiným způsobem, pokud se dotýká příčiny činu; třetím způsobem, pokud se dotýká účinku. Činu samého pak se dotýká buď po způsobu míry, jako čas a místo; nebo po způsobu jakosti činu, jako způsob jednání. Se strany pak účinku, jako když se pozoruje "co" někdo učinil. Se strany pak příčiny činu, co do příčiny účelné se béře "proč"; se strany pak příčiny hmotné, čili předmětu, se béře "o čem"; se strany však hlavní příčiny jednající se béře "kdo" jednal; se strany však činitele nástrojného se béře "jakými pomůckami".

K prvnímu se tedy musí říci, že místo a čas jsou okolo činu na způsob míry; ostatní jsou však okolo činu, pokud se ho dotýkají jakýmkoliv jiným způsobem, jsouce vně jeho podstaty.

K druhému se musí říci, že tento způsob, jenž jest dobře nebo špatně, se neudává jako okolnost, nýbrž jako důsledek všech okolností. Ale za zvláštní okolnost se považuje způsob, který patří k jakosti činu: jako že někdo jde rychle či pomalu, a že někdo bije silně či jemně a o jiných.

K třetímu se musí říci, že ten stav příčiny, na kterém závisí podstata činu, nenazývá se okolností, nýbrž nějakou podmínkou připojenou. Jako co do předmětu se okolností krádeže nenazývá, že je cizí, neboť to patří k podstatě krádeže; ale že je velký nebo malý. A podobně je o jiných okolnostech, které se berou se strany jiných příčin. Není zajisté okolností cíl, který dává druh činu, nýbrž některý cíl přidaný. Jako jedná-li statečný statečně pro dobro statečnosti, není to okolnost; ale jedná-li statečně pro osvobození města, či křesťanského lidu, nebo něco takového. Podobně se strany toho, jež je "co": neboť že někdo, polévaje někoho vodou, omývá ho, není okolností omývání; chladí-li ho však omýváním nebo zahřívá a uzdravuje nebo poškozuje, to jest okolností.

VII.4. Zda hlavní okolnosti jsou „proč", a „ta, v nichž jest činnost"

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že "proč" a "ta, v nichž je činnost", nejsou hlavními okolnostmi, jak se praví ve III. Ethic. Neboť ta, v nichž je činnost, se zdají místo a čas; ty však se nezdají hlavními mezi okolnostmi, ježto jsou při činu nejzevnější. Tedy ta, v nichž je činnost, nejsou okolnosti nejhlavnější.

Mimo to účel jest vně věci. Nezdá se tedy býti nejhlavnější okolností.

Mimo to nejhlavnější v každém jest jeho příčina a jeho tvar. Ale příčinou činu samého jest osoba jednající; tvar pak činu jest jeho způsob. Tedy tyto dvě okolnosti se zdají nejhlavnější.

annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quod, extra substantiam actus existens, aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter, uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensurae, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur propter quid; ex parte autem causae materialis, sive obiecti, accipitur circa quid; ex parte vero causae agentis principalis, accipitur quis egerit; ex parte vero causae agentis instrumentalis, accipitur quibus auxiliis.

I-II q. 7 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tempus et locus circumstant actum per modum mensurae, sed alia circumstant actum inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo, extra substantiam eius existentia.

I-II q. 7 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod iste modus qui est bene vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus, puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde, et quod aliquis percutit fortiter vel remisse, et sic de aliis.

I-II q. 7 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa conditio causae ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia; sed aliqua conditio adiuncta. Sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum. Et similiter est de aliis circumstantiis quae accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia; sed aliquis finis adiunctus. Sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi Christiani, vel aliquid huiusmodi. Similiter etiam ex parte eius quod est quid, nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, et sanet vel noceat, hoc est circumstantia.

4. Utrum sint principales circumstantiae propter quid et ea in quibus est operatio ut dicitur in III Ethicorum.

I-II q. 7 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint principales circumstantiae propter quid, et ea in quibus est operatio, ut dicitur in III Ethic. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus, quae non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio non sunt principalissimae circumstantiarum.

I-II q. 7 a. 4 arg. 2

Praeterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

I-II q. 7 a. 4 arg. 3

Praeterea, principalissimum in unoquoque est causa eius et forma ipsius. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istae duae

Avšak proti jest, co Řehoř Nyssský praví, "že nejhlavnější okolnosti jsou, k vůli čemu se jedná, a co jest, co se koná".

Odpovídám: Musí se říci, že činy se vlastně nazývají lidskými, pokud jsou dobrovolné. Pohnutkou pak a předmětem vůle jest cíl. A proto nejhlavnější ze všech okolností je ta, která se dotýká činu se strany cíle, totiž "k vůli čemu"; druhotná pak, která se dotýká samé podstaty činu, totiž "co učinil". Jiné pak okolnosti jsou více nebo méně hlavní, pokud se více či méně blíží těmto.

K prvnímu se tedy musí říci, že těmi, v nichž je činnost, nemíní Filosof čas a místo, nýbrž ta, jež se pojí k činu samému. Proto Řehoř Nysský jako by vysvětluje výrok Filosofův, na místě toho, co Filosof řekl: "v nichž je činnost" praví "co se koná".

K druhému se musí říci, že cíl, ač není z podstaty činu, jest přece nejhlavnější příčinou činu, pokud pohybuje k jednání. Proto též hlavně mravní čin má svůj druh z cíle.

K třetímu se musí říci, že osoba jednající jest příčinou činu, pokud jest pohybována cílem; a tím hlavně se spořazuje k činu. Jiné však podmínky osoby nejsou tak hlavně spořazeny k činu. Ani způsob není podstatným tvarem činu; toho se totiž dbá při úkonu s ohledem na předmět a konec anebo cíl: ale jest jako nějaká případková jakost.

VIII. O vůli;co jest jí chtěné.

Předmluva

Dále třeba pojednati o samých úkonech dobrovolných zvláště. A to předně o úkonech, které jsou z vůle bezprostředně, jakožto od vůle samé vykonané; za druhé o úkonech od vůle nařízených. Vůle pak má pohyb i k cíli, i k tomu, co je k cíli. Předně tedy nutno uvažovati o úkonech vůle, kterými se pohybuje k cíli; a potom o jejích úkonech, kterými se pohybuje k tomu, co je k cíli. Úkony vůle k cíli zdají se býti tři, totiž chtíti, požívati a zamýšleti. Budeme tedy uvažovati nejprve o vůli, za druhé o požívání, za třetí o úmyslu.

O prvním nutno uvažovati trojí: předně o tom, čeho se vůle týká, za druhé kým je pohybována, za třetí jak jest pohybována.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda vůle se týká jen dobra.

2. Zda se týká jen cíle či též toho, co je k cíli.

3. Týká-li se nějakým způsobem toho, co je k cíli, zda jedním pohybem se pohybuje k cíli i k tomu, co je k cíli.

VIII.1. Zda se vůle týká jen dobra.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vůle se týká nejen dobra. Táž je totiž mohutnost o protilehlých, jako zření

circumstantiae videntur esse principalissimae.

I-II q. 7 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *principalissimae circumstantiae sunt cuius gratia agitur, et quid est quod agitur*.

I-II q. 7 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia, secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, idest quid fecit. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

I-II q. 7 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per ea in quibus est operatio, philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quae adiunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus, quasi exponens dictum philosophi, loco eius quod philosophus dixit, in quibus est operatio, dicit quid agitur.

I-II q. 7 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

I-II q. 7 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod persona agens causa est actus secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliae vero conditiones personae non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus, hoc enim attenditur in actu secundum obiectum et terminum vel finem, sed est quasi quaedam qualitas accidentalis.

8. De voluntate quorum sit ut volitorum.

Prooemium

I-II q. 8 pr.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali. Et primo, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis velut ab ipsa voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo, de fruitione; tertio, de intentione. Circa primum consideranda sunt tria, primo quidem, quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum voluntas sit tantum boni. Secundum, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem. Tertio, si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quae sunt ad finem.

1. Utrum voluntas sit tantum boni.

I-II q. 8 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non

bílého a černého; ale dobro a zlo jsou protilehlá. Vůle se tedy týká nejen dobra, ale i zla.

Mimo to podle Filosofa mohutnosti rozumové jsou schopny sledovati protilehlá. Ale vůle jest mohutnost rozumová, neboť "je v rozumu", jak se praví ve III. O duši. Vůle tedy se má k protilehlým. Tedy nejen aby chtěla dobro, nýbrž i aby chtěla zlo.

Mimo to dobro a jsoucno se zaměňují; ale chtění jest nejen o jsoucnech, nýbrž i o nejsoucnech; chceme totiž leckdy nechoditi a nemluviti; chceme též někdy něco budoucího, co není jsoucnem v uskutečnění. Tedy vůle není pouze o dobru:

Avšak proti jest, co Diviš v 4. hl. O Jmén. Bož. praví, že "zlo jest mimo vůli" a že "všechno si žádá dobra".

Odpovídám: Musí se říci, že vůle jest nějaká žádost rozumová. Všecka pak žádost jest jen dobra. A důvodem toho jest, že žádost není nic jiného, než naklonění žádajícího k něčemu. Nic však se nekloní, leč k něčemu podobnému a vhodnému. Ježto tedy každá věc, pokud jest jsoucno a podstata, jest nějakým dobrem, nezbytně všecka náklonnost je k dobru. Proto praví Filosof v 1. Ethic., že dobro jest, "po čem všechno touží".

Nutno však uvážiti, že, ježto každá náklonnost následuje z nějakého tvaru, žádost přírodní následuje z tvaru jsoucího v přírodě, žádost pak smyslová nebo též mysli čili rozumová, jež sluje vůle, následují z tvaru vnímaného. Jako tedy to, k čemu spěje žádost přírodní, jest dobro jsoucí ve věci, tak to, k čemu spěje žádost živočišná nebo volní, jest dobro vnímané. K tomu tedy, aby vůle k něčemu směřovala, nevyžaduje se, aby dobro bylo ve skutečnosti věci, ale aby se vnímalo ve významu dobra. Proto v 2. knize Physic. Filosof praví, že "cílem je dobro nebo zdánlivé dobro".

K prvnímu se tedy musí říci, že táž mohutnost jest o protilehlých, ale nemá se k obojímu týmž způsobem. Vůle se totiž má i k dobru i k zlu; k dobru však, po něm toužíc, k zlu pak, před ním utíkajíc. Sama tedy skutečná žádost dobra se nazývá vůlí, pokud označuje úkon vůle; v tom smyslu zajisté nyní se mluví o vůli. Útěk pak před zlem spíše by se měl nazývati nevůle. A tudíž jako jest vůle o dobru, tak jest nevůle o zlu.

K druhému se musí říci, že mohutnost rozumová není schopna sledovati protilehlá kterákoliv, nýbrž ta, která jsou ve vhodném pro ni předmětu obsažena, neboť žádná mohutnost nesleduje leč svůj předmět vhodný. Předmětem pak vůle je dobro. Tudíž vůle je schopna sledovati ta protilehlá, která jsou obsažena pod dobrem, jako pohybovati se a odpočívati, mluviti a mlčeti a jiná taková; neboť k obojímu z nich spěje vůle, pokud značí dobro.

tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum, sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

I-II q. 8 a. 1 arg. 2

Praeterea, potentiae rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum philosophum. Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

I-II q. 8 a. 1 arg. 3

Praeterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium, volumus enim quandoque non ambulare et non loqui. Volumus etiam interdum quaedam futura, quae non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

I-II q. 8 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *malum est praeter voluntatem, et quod omnia bonum appetunt*.

I-II q. 8 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod bonum est quod omnia appetunt. Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc philosophus dicit, in II Physic., quod *finis est bonum, vel apparens bonum*.

I-II q. 8 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate. Fuga autem mali magis dicitur noluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali.

I-II q. 8 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo obiecto convenienti continentur, nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum. Obiectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quae sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia huiusmodi, in utrumque enim horum fertur

K třetímu se musí říci, že to, co není jsoucnem v přirozenosti věcí, béře se jako jsoucno v rozumu; odtud i zápory a postrádání se nazývají jsoucny v rozumu. A týmž způsobem i budoucí, pokud se vnímají, jsou jsoucna. Pokud tedy. jsou takovými jsoucny, vnímají se ve významu dobra a tak vůle k nim směřuje. Proto praví Filosof v V. Ethic., že "postrádati zla má význam dobra".

VIII.2. Zda chtění se týká jen cíle či též těch, která jsou k cíli.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vůle se netýká těch, jež jsou k cíli, nýbrž jen cíle. Praví totiž Filosof v III. Ethic., že "vůle jest o cíli, volba pak o těch, která jsou k cíli".

Mimo to "k těm, jež jsou různého rodu, jsou zařízeny různé mohutnosti duše", jak se praví v VI. Ethic. Ale cíl a to, co je k cíli, jsou v různém rodu dobra: neboť cíl, který jest dobrem čestným či radostným, jest v rodu jakosti nebo činnosti nebo trpnosti; dobro však, které se nazývá užitečné a jež je k cíli, jest "k něčemu", jak se praví v I. Ethic. Tedy je-li vůle o cíli, není o těch, jež jsou k cíli.

Mimo to zběhlosti jsou úměrné mohutnostem, jsouce jejich dokonalostmi. Ale ve zběhlostech, které se nazývají uměními, prováděcími, jinému patří cíl a jinému, co je k cíli; kormidelníku patří užívání lodi, což jest jejím cílem, a loďařství se týká postavení lodi, které jest pro cíl. Tedy, ježto vůle jest o cíli, není o těch, jež jsou k cíli.

Avšak proti jest, že ve věcech přírodních touž mohutností něco projde prostředky a dostihne konce. Ale ta, která jsou k cíli, jsou nějakými prostředky, jimiž se přichází k cíli jako konci. Tedy je-li vůle o cíli, jest i o těch, jež jsou k cíli.

Odpovídám: Musí se říci, že vůlí se někdy nazývá mohutnost sama, jíž chceme, jindy zase sám úkon vůle. Mluvíme-li tedy o vůli, pokud znamená mohutnost, tak se vztahuje i na cíl i na to, co je k cíli. Kterákoliv mohutnost se totiž vztahuje k těm, ve kterých jakýmkoliv způsobem může býti nalezen ráz jejího předmětu: jako zrak se vztahuje ke všemu, co jakýmkoliv způsobem má účast v barvě. Ráz pak dobra, jež jest předmětem mohutnosti vůle, nalézá se nejen v cíli, ale i v tom, co je k cíli.

Mluvíme-li však o vůli, pokud znamená úkon vlastně, tak, přesně řečeno, jest jen o cíli. Neboť každý úkon, pojmenovaný podle mohutnosti, znamená jen jednoduchý úkon té mohutnosti; jako rozuměti znamená jednoduchý úkon rozumu. Jednoduchý úkon mohutnosti však směřuje k tomu, co samo sebou jest předmětem mohutnosti. To pak, co jest pro sebe dobrým a chtěným, jest cíl. Takže vůle vlastně jest o samém cíli. To však, co je k cíli, není ani dobrým nebo chtěným samo pro sebe, nýbrž podle zpořízení k cíli. A proto se vůle nenese k těmto věcem, leč pokud se nese k cíli. Proto to, co v nich chce, jest cíl. Jako také rozumění je vlastně o těch, která sama sebou se poznávají, totiž zásad, a nemluví se o porozumění těm,

voluntas sub ratione boni.

I-II q. 8 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione, unde negationes et privationes dicuntur entia rationis. Per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *carere malo habet rationem boni*.

2. Utrum voluntas sit tantum finis, an eorum quae sunt ad finem.

I-II q. 8 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit eorum quae sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim philosophus, in III Ethic., quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem.*

I-II q. 8 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad ea quae sunt diversa genere, diversae potentiae animae ordinantur, ut dicitur in VI Ethic. Sed finis et ea quae sunt ad finem sunt in diverso genere boni, nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est in ad aliquid, ut dicitur in I Ethic. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

I-II q. 8 a. 2 arg. 3

Praeterea, habitus proportionantur potentis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus qui dicuntur artes operativae, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem, sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis eius; ad navifactivam vero constructio navis, quae est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quae sunt ad finem.

I-II q. 8 a. 2 s. c.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quae sunt ad finem, sunt quaedam media per quae pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quae sunt ad finem.

I-II q. 8 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult,

která se poznávají ze zásad, leč pokud se při nich přihlíží k zásadám samým; neboť "tak se má cíl mezi žádoucími, jako se má zásada mezi pomyslnými", jak se praví v VII. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o vůli, pokud vlastně značí jednoduchý úkon vůle a nikoliv pokud znamená mohutnost.

K druhému se musí říci, že k těm, jež rodem jsou různá, a jsou stejná, jsou zařízeny různé mohutnosti: jako zvuk a barva jsou různé rody smyslových, a na ně je zařízen sluch a zrak. Ale užitečné a čestné nejsou stejná, nýbrž jako to, co jest ze sebe a to, co jest z druhého. Taková pak se vždy řadí k téže mohutnosti, jako mohutností zrakovou se vnímá i bar= va i světlo, prostřednictvím něhož je barva viděna.

K třetímu se musí říci, že ne vše, co rozlišuje zběhlost, rozlišuje mohutnost: neboť zběhlost jsou nějaké výkonné určení mohutností k nějakým zvláštním úkonům. A přece každé umění uvažuje i cíl i to, co jest k cíli. Neboť umění vládnouti uvažuje sice cíl, jakožto vykonávaný; to pak co je k cíli, jakožto poručené. Ale naopak loďařské uvažuje to, co je k cíli jakožto vykonávané; ta pak, co je cílem, jakožto to, k čemu zařizuje to, co vykonává. A opět v každém umění výkonném jest nějaký cíl vlastní a něco jiného, co jest k cíli, co náleží vlastně k onomu umění.

VIII.3. Zda se vůle týmž úkonem hýbe k cíli a k tomu, co je k cíli.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že týmž úkonem vůle směřuje k cíli, i k tomu, co je k cíli. Neboť podle Filosofa, "kde jest jedno pro druhé, tam jest jen jedno". Ale vůle nechce to, co je k cíli, leč pro cíl. Tedy týmž úkonem se hýbe k obojímu.

Mimo to cíl je důvodem chtíti to, co je k cíli, jako světlo je důvodem vidění barev. Ale týmž úkonem se vidí světlo a barva. Tedy tentýž je pohyb vůle, jímž chce cíl a to, co je k cíli.

Mimo to číselně týž přirozený pohyb jest, jenž přes prostřední směřuje k poslednímu. Ale to, co je k cíli, se má k cíli jako prostřední k poslednímu. Tedy tentýž jest pohyb vůle, jímž vůle směřuje k cíli a k tomu, co je k cíli.

Avšak proti, úkony se rozlišují podle předmětů. Ale různé druhy dobra jsou cíl a to, co je k cíli, jež sluje užitečným. Tedy ne týmž úkonem vůle směřuje k obojímu.

est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum, eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur, *sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus*, ut dicitur in VII Ethic.

I-II q. 8 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

I-II q. 8 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad ea quae sunt diversa genere ex aequo se habentia, ordinantur diversae potentiae, sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quae ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex aequo se habent, sed sicut quod est secundum se et secundum alterum. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam, sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

I-II q. 8 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam, habitus enim sunt quaedam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quaelibet ars operativa considerat et finem et id quod est ad finem. Nam ars gubernativa considerat quidem finem, ut quem operatur, id autem quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur, id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

3. Utrum voluntas, si est eorum quae sunt ad finem, uno actu moveatur in finem et in ea quae sunt ad finem.

I-II q. 8 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia secundum philosophum, *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*. Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

I-II q. 8 a. 3 arg. 2

Praeterea, finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quae sunt ad finem.

I-II q. 8 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quae sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quae sunt ad finem.

I-II q. 8 a. 3 s. c.

Sed contra, actus diversificantur secundum obiecta. Sed diversae species boni sunt finis, et id quod est ad finem, quod dicitur utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto cíl je chtěný o sobě, to však, co je k cíli, jako takové, není chtěné leč pro cíl, jest jasné, že vůle může směřovati k cíli, aniž by směřovala k tomu, co je k cíli; ale k tomu, co je k cíli, jako k takovému nemůže směřovati, leč by směřovala k samému cíli. Tak tedy k samému cíli vůle směřuje dvojmo; jedním způsobem naprostě o sobě; jiným způsobem jako k důvodu chtíti to, co je k cíli. Je tedy jasné, že jest jeden a týž pohyb vůle, kterým směřuje k cíli, pokud jest důvodem chtíti to, co je k cíli, i k tomu, co je k cíli. Ale jiný jest úkon, kterým směřuje k samému cíli naprostě. A někdy je časově dříve: jako když někdo napřed chce zdraví a potom, rozvažuje, jak by mohl býti uzdraven, chce najmouti lékaře, aby byl uzdraven. Jakož se děje i při rozumu: neboť nejprve někdo rozumí samy zásady o sobě; potom však je rozumí v závěrech, pokud přisvědčuje k závěrům pro zásady.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod jde pokud vůle směřuje k cíli, jakožto důvodu chtíti to, co je k cíli.

K druhému se musí říci, že kdykoli se vidí barva, tímtéž úkonem se vidí světlo: ale může se viděti světlo, aniž by se viděla barva. A podobně, kdykoli někdo chce to, co je k cíli, chce týmž úkonem cíl: ne však obráceně.

K třetímu se musí říci, že v provádění díla, to, co je ,k cíli, se má jako prostředky a cíl jako konec. Proto, jako přírodní pohyb někdy se zastaví v prostředku a nedochází nakonec; tak někdo někdy koná to, co je k cíli, a přece nedosahuje cíle. Ale při chtění jest obráceně: neboť vůle skrze cíl přichází ke chtění toho, co je k cíli; jakož i rozum přichází k závěru, skrze zásady, které slují prostředky. Proto rozum někdy rozumí prostředek a z něho nepostupuje k závěru. A podobně vůle někdy chce cíl a přece nepostupuje ke chtění toho, co je k cíli.

K onomu pak, co se namítá proti, je patrné řešení z toho, co bylo svrchu řečeno. Neboť užitečné a čestné nejsou druhy dobra na stejno dělené, nýbrž se mají jako pro sebe a pro druhého. Proto úkon vůle může směřovati k jednomu, aniž by směřoval k druhému, ale ne obráceně.

IX. O podnětu vůle.

Předmluva

Dále třeba pojednati o podnětu vůle.

O tom jest otázek šest:

1. Zda je vůle pohybována rozumem.
2. Zda je pohybována žádostí smyslovou.
3. Zda je pohybována sama sebou.
4. Zda je pohybována nějakým prvkem zevním.

I-II q. 8 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem; sed in ea quae sunt ad finem, inquantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quod fertur in ipsum finem absolute. Et quandoque praecedit tempore, sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sicut etiam et circa intellectum accidit, nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

I-II q. 8 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

I-II q. 8 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen, potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color. Et similiter quandocumque quis vult ea quae sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso.

I-II q. 8 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in executione operis, ea quae sunt ad finem se habent ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso, nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem; sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quae media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

I-II q. 8 a. 3 ad 4

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, patet solutio per ea quae supra dicta sunt. Nam utile et honestum non sunt species boni ex aequo divisae, sed se habent sicut propter se et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

9. De motivo voluntatis.

Prooemium

I-II q. 9 pr.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum voluntas moveatur ab intellectu. Secundo, utrum moveatur ab appetitu sensitivo. Tertio, utrum voluntas moveat seipsam. Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio. Quinto, utrum moveatur a corpore caelesti. Sexto, utrum voluntas

5. Zda je pohybována tělesem nebeským.

6. Zda je pohybována od Boha jakožto od zevního prvku.

IX.1. Zda je vůle pohybována rozumem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vůle není pohybována rozumem. Praví tak Augustin k onomu Žalmu: Dychtila duše má žádati spravedlností tvých: "Předběhne rozum, následuje zdlouhavý nebo žádný cit; známe dobro, ale netěší je konati." Toho by však nebylo, kdyby vůle byla pohybována rozumem: neboť pohnutí pohyblivého následuje pohnutí hýbajícího. Rozum tedy nepohybuje vůlí.

Mimo to rozum se má k vůli jako ukazatel žádoucího, jako obraznost ukazuje žádoucí touze smyslové. Ale obrazivost ukazující žádoucí nepohybuje touhou smyslovou; spíše někdy tak se chováme k tomu, co si představujeme jako k tomu, co v malbě se nám ukazuje: nebýváme pohnuti, jak se praví v knize O duši. Tedy také ani rozum nehýbá vůlí.

Mimo to totéž vzhledem k témuž není pohybujícím a pohybovaným. Ale vůle pohybuje rozumem: rozumíme totiž, když chceme. Tedy rozum nepohybuje vůlí.

Avšak proti jest, co Filosof praví v III. O duši "že žádoucno rozuměné jest pohyb nepohybovaný, vůle však jest pohyb pohybovaný".

Odpovídám: Musí se říci, že potud něco potřebuje býti pohybováno od něčeho, pokud jest v možnosti k mnohým; musí totiž to, co jest v možnosti, býti uvedeno v uskutečnění skrze něco, co jest v uskutečnění. A to jest pohybovati. Dvojím způsobem pak se shledává, že některá síla duše jest v možnosti k různým: jedním způsobem co do konání a nekonání; druhým způsobem co do konání toho či onoho. Jako zrak někdy vidí skutečně a někdy nevidí; a někdy vidí bílé a někdy vidí černé. Tedy potřebuje pohybujícího k dvojímu, totiž k provedení či použití úkonu a k vymezení úkonu. Z těch první jest se strany podmětu, jenž se někdy nalézá v činnosti, někdy v nečinnosti; druhé pak jest se strany předmětu, podle něhož se řídí druh úkonu.

Hnutí však samého podmětu pochází z nějakého činitele. A poněvadž každý činitel působí pro cíl, jak svrchu bylo ukázáno, původ tohoto hnutí jest z cíle. A odtud jest, že umění, kterého se týká cíl, pohybuje svým rozkazem umění, kterého se týká to, co je k cíli: jako umění lodnické rozkazuje umění loďařskému, jak v II. Fysic. jest řečeno. Dobro však povšechně, které má ráz cíle, jest předmětem vůle. A tudíž po této stránce vůle pohybuje jiné mohutnosti duše k jejich úkonům: užíváme totiž jiných mohutností, chceme-li. Neboť cíle a dokonalosti všech jiných mohutností jsou obsaženy v předmětu vůle jako nějaká dobra zvláštní: vždycky pak umění nebo mohutnost, které se týká cíl všeobecný, pohybuje k jednání umění nebo mohutnost, které se týká cíl zvláštní, pod oním všeobecným zahrnutý; jako vůdce vojska, který pečuje o dobro obecné, totiž pořádek celého vojska, pohne svým rozkazem někoho z velitelů, který pečuje o pořádek jednoho šiku.

moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

1. Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

I-II q. 9 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus, super illud Psalmi, *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas, praevolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus, scimus bonum, nec delectat agere*. Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

I-II q. 9 a. 1 arg. 2

Praeterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum, immo quandoque ita nos habemus ad ea quae imaginamur, sicut ad ea quae in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in libro de anima. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

I-II q. 9 a. 1 arg. 3

Praeterea, idem respectu eiusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum, intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

I-II q. 9 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum*.

I-II q. 9 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, ut in II Physic. dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex

Ale předmět pohybuje tím, že určuje úkon po způsobu prvku tvarového, od něhož činnost ve věcech přírodních nabývá druhu, jako oteplení od tepla. Prvním pak prvkem tvarovým jest jsoucno a pravdivo všeobecné, jež jest předmětem rozumu. A tak tímto způsobem pohybování rozum pohybuje vůli; jako předkládaje jí předmět svůj.

K prvnímu se tedy musí říci, že z oné autority nevyplývá, že rozum nepohybuje; ale že nepohybuje k nezbytnosti.

K druhému se musí říci, že jako představa tvaru bez ocenění vhodného či škodlivého nepodněcuje žádost smyslovou. tak ani vnímání pravdy bez rázu dobra a žádoucího. Proto nepohybuje rozum badavý, nýbrž rozum činorodý, jak řečeno v III. O duši.

K třetímu se musí říci, že vůle pohybuje rozum co do uskutečnění úkonu: neboť i pravdivo samo, jež jest dokonalostí rozumu, jest zahrnuto pod dobrem všeobecným, jako nějaké dobro zvláštní. Ale co do vymezení úkonu, které závisí na předmětu, rozum pohybuje vůli; neboť i samo dobro se pojímá v jakémsi zvláštním významu, zahrnutém pod všeobecným významem pravdiva. A tak je patrné, že totéž není zároveň pohybujícím a pohybovaným se zřetelem k témuž.

IX.2. Zda je vůle pohybována žádostí smyslovou.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vůle žádostí smyslovou pohybována býti nemůže.

"Pohybující totiž a činitel jest významnější než snášející," jak praví Augustin v XII. Ke Genes Slov. Ale žádost smyslová jest nižší než vůle, jež jest žádostí rozumovou, jako smysl jest nižší než rozum. Tudíž žádost citová nepohybuje rozumovou.

Mimo to žádná schopnost zvláštní nemůže způsobiti účinek všeobecný. Ale žádost smyslová jest schopnost zvláštní: sleduje totiž zvláštní vnímání smyslu. Tudíž nemůže býti příčinou hnutí vůle, které jest všeobecné, jakožto sledující všeobecné vnímání rozumu.

Mimo to, jak se dokazuje v VIII. Fysic., pohybující není pohybován od toho, čím hýbe, že by pohybování bylo vzájemné. Ale vůle pohybuje žádost smyslovou, pokud žádost smyslová jest poslušna rozumu. Tudíž žádost smyslová nepohybuje vůli.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 1. "Jedenkaždý pak pokoušen bývá, od své dychtivosti zachvácen a zlákán." Nikdo by však nebyl zachvacován dychtivostí, kdyby jeho vůle nebyla pohybována od žádosti smyslové, v níž jest dychtivost. Tudíž žádost smyslová pohybuje vůli.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak shora bylo řečeno, to, co se vnímá ve významu dobrého a prospěšného, pohybuje vůli způsobem předmětu. Že pak se něco zdá dobrým a prospěšným, z dvojího se přihází: totiž z podmínek toho, co se předkládá, a toho, komu se předkládá. Prospěšné se

tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.

I-II q. 9 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

I-II q. 9 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis vel nocivi, non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III de anima.

I-II q. 9 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

2. Utrum ab appetitu sensitivo.

I-II q. 9 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. *Movens enim et agens est praestantius patiente*, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quae est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

I-II q. 9 a. 2 arg. 2

Praeterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis, consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

I-II q. 9 a. 2 arg. 3

Praeterea, ut probatur in VIII Physic., movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

I-II q. 9 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. I, *unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus*. Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas eius moveretur ab appetitu sensitivo, in quo est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

I-II q. 9 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet

totiž označuje podle vztahu: pročež je závislé na obou koncích. A tak se stává, že chuť různým způsobem přizpůsobená ne týmž způsobem přijímá něco jako prospěšné, a jako neprospěšné. Proto Filosof praví v III. Ethic. "Jaký jedenkaždý jest, takový cíl se mu jeví."

Je však jasné, že podle vášně žádosti smyslové mění se člověk k některému přizpůsobení. Odtud, jak jest člověk ve vášni nějaké, zdá se mu něco prospěšné, co se nezdá jsoucímu mimo vášeň: jako rozhněvanému se zdá dobré, co se nezdá klidnému. A tímto způsobem, se strany předmětu, žádost smyslová pohybuje vůli.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nepřekáží, aby to, co jednoduše a o sobě jest významnější, bylo vzhledem k něčemu slabší. Vůle tedy jednoduše prostě významnější jest než žá dost smyslová; ale co se týká toho, v němž vládne vášeň, pokud vášni podléhá, převládá žádost smyslová.

K druhému se musí říci, že úkony a volby lidí se týkají jednotlivých. Proto právě z toho, že žádost smyslová jest schopnost zvláštní, má velikou sílu na to, aby skrze ni byl člověk přizpůsoben, že se mu něco zdá tak či onak o jednotlivých.

K třetímu se musí říci, jak Filosof praví v I. Polit., že um, v němž jest vůle, pohybuje svým rozkazem náhlivost a dychtivost: ne sice despotickou mocí, jako jest pohybován otrok od pána, ale mocí královskou či politickou, jako svobodní lidé jsou řízeni od vladaře, přesto však mohou se proti ní hnouti. Odtud i náhlivost a dychtivost mohou pohybovati k opaku toho, co vůle. A tak nic nepřekáží, aby byla vůle někdy od nich pohybována.

IX.3. Zda vůle pohybuje sama sebe.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vůle nepohybuje sama sebe. Neboť každé pohybující, jako takové, jest v uskutečnění, co však jest pohybováno, jest v možnosti: neboť pohyb jest úkon jsoucího v možnosti, jako takového. Ale není totéž v možnosti a v uskutečnění vzhledem k témuž. Tedy nic nehýbe samo sebe. Ani tedy vůle sama sebe pohybovati nemůže.

Mimo to pohyblivé jest pohybováno z přítomnosti pohybujícího. Ale vůle vždy sobě jest přítomna. Kdyby tedy sama se pohybovala, vždycky byla by pohybována. Což patrně jest nesprávné.

Mimo to vůle jest pohybována od rozumu, jak řečeno. Pohybuje-li tedy vůle sama sebe, následuje, že totéž jest pohybováno od dvou pohybujících bezprostředně: což se zdá nevhodné. Nepohybuje tedy vůle sama sebe.

Avšak proti jest, že vůle jest paní svého úkonu a na ní samé jest chtíti i nechtíti. A toho by nebylo, kdyby neměla v moci pohnouti sebe samu k chtění. Tedy sama pohybuje sebe samu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak shora řečeno jest, vůli

ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur. Conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde, ut philosophus dicit in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

I-II q. 9 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se praestantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter praestantior est quam appetitus sensitivus, sed quoad istum in quo passio dominatur, inquantum subiacet passioni, praeeminet appetitus sensitivus.

I-II q. 9 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod actus et electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia.

I-II q. 9 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in I Polit., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

3. Utrum moveat seipsam.

I-II q. 9 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum huiusmodi, est in actu, quod autem movetur, est in potentia, nam motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi. Sed non est idem in potentia et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum. Neque ergo voluntas seipsam movere potest.

I-II q. 9 a. 3 arg. 2

Praeterea, mobile movetur ad praesentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est praesens. Si ergo ipsa seipsam moveret, semper moveretur. Quod patet esse falsum.

I-II q. 9 a. 3 arg. 3

Praeterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate, quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

I-II q. 9 a. 3 s. c.

Sed contra est quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

I-II q. 9 a. 3 co.

patří pohybovati jiné mohutnosti z důvodu cíle, který jest předmětem vůle. Ale, jakož řečeno, tím způsobem se má cíl v žádoucích jako zásada v rozumových. Je pak jasné. že rozum, skrze to, že poznává zásadu, přivádí sám sebe z možnosti do uskutečnění co do poznávání závěrů: a tímto způsobem pohybuje se sám. A podobně vůle tím, že chce cíl, pohybuje sama sebe k chtění toho, co jest k cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle nikoliv podle téhož pohybuje i jest pohybována: tudíž ani podle téhož není v uskutečnění a v možnosti. Ale pokud skutkem chce cíl, přivádí se z možnosti do uskutečnění vzhledem k tomu, co jest k cíli, že totiž skutečně to chce.

K druhému se musí říci, že mohutnost vůle vždy skutečně jest si přítomna; ale úkon vůle, kterým chce nějaký cíl, není vždy v samé vůli. Tímto pak pohybuje sama sebe. Proto nenásleduje, že vždy sama sebe pohybuje.

K třetímu se musí říci, že ne týmž způsobem pohybována jest od rozumu i od sebe samé. Ale od rozumu ovšem je pohybována vzhledem k předmětu, od sebe samé pak, co do provedení úkonu, podle rázu cíle.

IX.4. Zda je vůle pohybována nějakým zevním prvkem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vůle není pohybována něčím zevním. Hnutí totiž vůle jest dobrovolné. Ale k rázu dobrovolného patří, že jest od prvku vnitřního, jakož i k rázu přirozeného. Není tedy hnutí vůle od něčeho zevního.

Mimo to vůle násilí trpěti nemůže, jak shora jest ukázáno. Ale násilné jest, čeho původ jest vně. Tedy vůle nemůže býti od něčeho zevního pohybována.

Mimo to, co dostatečně jest v pohyb uváděno od jednoho pohybovatele, nepotřebuje býti pohybováno od druhého. Ale vůle dostatečně pohybuje sama sebe. Tudíž není pohybována něčím zevním.

Avšak proti, vůle jest pohybována od předmětu, jak řečeno. Ale předmětem vůle může býti nějaká věc vnější smyslu předložená. Tudíž vůle může býti od něčeho vnějšího pohybována.

Odpovídám: Musí se říci, že, pokud vůle jest pohybována od předmětu, jest jasné, že může býti pohybována od něčeho zevního. Ale tím způsobem, jímž bývá pohybována co do provedení úkonu, ještě jest nutné stanoviti, že vůle jest pohybována. od nějakého prvku zevního. Všecko totiž, co někdy je v uskutečnění a někdy v možnosti, potřebuje býti pohybováno od nějakého podněcujícího. Je však jasné, že vůle začíná chtíti něco, když toho dříve nechtěla. Je tedy nezbytné, aby od něčeho byla pohybována ke chtění. A to, jak řečeno, sama pohybuje sebe samu, pokud tím, že chce cíl, přivádí sebe samu k chtění toho, co jest k cíli. Toho pak nemůže činiti leč prostřednictvím rady: když totiž někdo chce býti uzdraven, počíná přemýšleti, jakým

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed sicut dictum est, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.

I-II q. 9 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non secundum idem movet et movetur. Unde nec secundum idem est in actu et in potentia. Sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

I-II q. 9 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia voluntatis semper actu est sibi praesens, sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

I-II q. 9 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a seipsa. Sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

4. Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

I-II q. 9 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

I-II q. 9 a. 4 arg. 2

Praeterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est. Sed violentum est cuius principium est extra. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

I-II q. 9 a. 4 arg. 3

Praeterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

I-II q. 9 a. 4 s. c.

Sed contra, voluntas movetur ab obiecto, ut dictum est. Sed obiectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

I-II q. 9 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem

způsobem toho dosáhnouti může; a takovým přemýšlením dochází k tomu, že může býti uzdraven lékařem; i chce toto. Ale, poněvadž ne vždy zdraví skutečně chtěl, jest nutné, aby počal chtíti býti uzdraven, on ho někdo pohybuje. A kdyby i sama pohybovala sebe samu k chtění, bylo by třeba, aby prostřednictvím rady toto činila, z předpokladu nějaké vůle. Toto však není postupovati do nekonečna. Proto je nutné stanoviti, že k prvnímu hnutí vůle dochází vůle z popudu nějakého vnějšího pohybujícího, jak uzavírá Aristoteles v kterési hlavě Ethiky Eudemické.

K prvnímu se tedy musí říci, že v rázu dobrovolného jest, aby jeho původ byl uvnitř; ale není třeba, aby tento původ vnitřní byl původem prvním, nepohybovaným od jiného. Proto hnutí dobrovolné, ač má nejbližší původ vnitřní, přece původ první jest zevně. Jakož jest vně i první původ pohybu přírodního, který totiž pohybuje přírodou.

K druhému se musí říci, že to, že původ jest zevně, nestačí k rázu násilna; ale sluší dodati, že trpící v ničení silou nepřispívá. Což se nepřihází, když je vůle pohybována od vnějšího: neboť sama jest, která chce, byt od jiného pohybována. Byl by pak ten pohyb násilný, kdyby byl proti pohybu vůle. A to v tomto případu býti nemůže: poněvadž tak by totéž chtěla i nechtěla.

K třetímu se musí říci, že vůle vzhledem k něčemu pohybuje se dostatečně a ve svém řádu, totiž jako činitel nejbližší; ale nemůže sama sebe pohybovati ke všemu, jak bylo ukázáno. Proto potřebuje býti pohybována od někoho jako od pohybovatele prvního.

IX.5. Zda je vůle pohybována tělesem nebeským.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že vůle lidská od tělesa nebeského je pohybována. Všecky totiž pohyby různé a mnohotvaré uvádějí se, jakožto na příčinu, na pohyb jednotvarý, kterýž jest pohyb nebes, jak se dokazuje v VIII. Fysic. Ale pohyby lidské jsou různé a mnohotvaré, začínajíce se, když jich před tím nebylo. Uvádějí se tedy jakožto na příčinu na pohyb nebes, který jest jednotvarý podle přirozenosti.

Mimo to podle Augustina v III. O Troj. "tělesa nižší jsou v pohyb uváděna skrze tělesa vyšší." Ale pohyby těla lidského, které jsou způsobovány od vůle, nemohly by býti uváděny na pohyb nebes jako na příčinu, kdyby též vůle nebyla od nebes pohybována. Tudíž nebe pohybuje vůli lidskou.

Mimo to pozorováním nebeských těles astrologové některá pravdiva předpovídají o lidských činech budoucích, které jsou z vůle. Čehož by nebylo, kdyby tělesa nebeská vůli člověka pohybovati nemohla. Jest tedy vůle lidská pohybována od nebeského tělesa.

Avšak proti jest, co Damašský praví v II. kn., že "tělesa nebeská nejsou příčinami našich úkonů". Byla by však, kdyby vůle, která jest lidských úkonů původem, od těles nebeských byla pohybována. Není tedy pohybována vůle od těles nebeských.

Odpovídám: Musí se říci, že jest jasné, že tím způsobem, kterým jest vůle pohybována od vnějšího předmětu, vůle může býti pohybována od těles nebeských: pokud totiž tělesa vnější, která, smyslu předložena, pohybují vůli a též sama ústrojí mohutností smyslových, podléhají hnutím nebeských těles.

Ale tím způsobem, kterým vůle vzhledem k provedení nějakého úkonu, je pohybována od nějakého vnějšího činitele, ještě někteří tvrdili, že tělesa nebeská zpříma působí na vůli lidskou. Ale to jest nemožné. Vůle totiž, jak se praví v III. O duši, jest v rozumu. Rozum pak jest mohutnost duše, nesvázaná s ústrojím tělesným. Odtud zůstává, že vůle jest mohutnost vůbec nehmotná a netělesná. Jasné však jest, že žádné těleso nemůže působiti na věc netělesnou, ale spíše obráceně: ježto věci netělesné a nehmotné mají tvarovější a všeobecnější sílu, než kterékoliv věci tělesné. Odtud nemožné jest, aby těleso nebeské zpříma působilo na rozum nebo vůli. A proto Aristoteles v knize O duši mínění řkoucích, že "taková jest vůle v lidech, jakou na den přivádí otec bohů a mužů", totiž Jupiter, jímž celé nebe rozumějí, přisuzuje těm, kteří tvrdili, že rozum se neliší od smyslu. Všecky totiž síly smyslové, ježto jsou úkony ústrojů tělesných, případkově mohou býti pohybovány od nebeských těles, jsou-li totiž pohybována těla, jejichž jsou úkony.

Ale poněvadž bylo řečeno, že žádost rozumová jakýmsi způsobem je pohybována od žádosti smyslové, mají hnutí těles nebeských nepřímo vliv na vůli, pokud totiž se stává, že vášněmi žádosti smyslové jest vůle pohybována.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohotvará hnutí vůle lidské jsou uváděna na nějakou příčinu jednotvarou, která však jest vyšší nad rozum a vůli. A to se nemůže říci o nějakém tělese, ale o nějaké vyšší podstatě nehmotné. Není tedy třeba, aby hnutí vůle bylo uváděno na hnutí nebes jako na příčinu.

K druhému se musí říci, že tělesné pohyby lidské uváděny jsou na pohyb nebeského tělesa pokud sama přizpůsobenost ústrojů, vhodná k pohybu, jest nějak z vlivu nebeských těles; a pokud též žádost smyslová jest spolu pohybována vlivem nebeských těles; a dále, pokud tělesa vnější se pohybují podle pohybu nebeských těles, když setkavši se s nimi, vůle začíná chtíti nebo nechtíti, jako když za příchodu zimy začíná někdo chtíti udělati oheň. Ale tento pohyb vůle jest se strany předmětu zevně představeného, nikoliv se strany vnitřního pudu.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, žádost smyslová jest úkonem ústrojí tělesného. Proto nic nepřekáží, aby někteří byli náchylni k náhlivosti nebo dychtivosti nebo k nějaké toho druhu vášni, vlivem těles nebeských, jakož i z přirozené povahy. Většinou pak lidé jdou za vášněmi a jen moudří jim odolávají. A proto i u většiny se ověřuje to, co bývá předpovídáno o činech lidských podle pozorování nebeských těles. Ale přece, jak praví Ptolomeus v Stomluvu, "mudrc vládne hvězdám";

non potest facere nisi consilio mediante, cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo Ethicae Eudemicae.

I-II q. 9 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra, sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra. Sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

I-II q. 9 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra, sed oportet addere quod nil conferat vim patiens. Quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur, nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis. Quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

I-II q. 9 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum, sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est. Unde indiget moveri ab alio sicut a primo movente.

5. Utrum moveatur a corpore caelesti.

I-II q. 9 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana a corpore caelesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus caeli ut probatur VIII Physic. Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum caeli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

I-II q. 9 a. 5 arg. 2

Praeterea, secundum Augustinum, in III de Trin., *corpora inferiora moventur per corpora superiora*. Sed motus humani corporis, qui causantur a voluntate, non possent reduci in motum caeli sicut in causam, nisi etiam voluntas a caelo moveretur. Ergo caelum movet voluntatem humanam.

I-II q. 9 a. 5 arg. 3

Praeterea, per observationem caelestium corporum astrologi quaedam vera praenuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate. Quod non esset, si corpora caelestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a caelesti corpore.

I-II q. 9 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod *corpora caelestia non sunt causae nostrorum actuum*. Essent autem, si voluntas, quae est humanorum actuum principium, a corporibus caelestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus caelestibus.

I-II q. 9 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus caelestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora caelestia directe imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III de anima, est in ratione. Ratio autem est potentia animae non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeae et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quaecumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus caeleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles, in libro de anima, opinionem dicentium quod talis est voluntas in hominibus, *qualem in diem ducit pater deorum virorumque* (scilicet Iupiter, per quem totum caelum intelligunt), attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivae, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus caelestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

I-II q. 9 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod multiformes motus voluntatis humanae reducuntur in aliquam causam uniformem, quae tamen est intellectu et voluntate superior. Quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum caeli reducatur sicut in causam.

I-II q. 9 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod motus corporales humani reducuntur in motum caelestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua ad motum, est aliqualiter ex impressione caelestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione caelestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum caelestium corporum, ex quorum occursu voluntas incipit aliquid velle vel non velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte obiecti exterius praesentati, non ex parte interioris instinctus.

I-II q. 9 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum caelestium aliquos esse habiles ad irascendum vel concupiscendum, vel aliquam huiusmodi passionem, sicut et ex complexione naturali. Plures autem hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur ea

totiž tím, že odolávaje vášním, zabrání svou vůlí svobodnou a nijak tělesům nebeským nepodřízenou, takovým účinkům nebeských těles.

Nebo; jak Augustin praví v II. O Gen. Slov.: "nutno přiznati, když astrologové pravdivé věci říkají, z nějakého pudu nejtajnějšího je říkají, jemuž lidské mysli podléhají nevědouce. A ježto se to děje na ošálení lidí, jest to působení duchů svůdců".

IX.6. Zda je vůle pohybována jen od Boha, jakožto od zevníhoprvku.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že vůle nikoliv od samého Boha jest pohybována jakožto od zevního prvku. Nižší totiž přirozeně jest pohybováno od svého vyššího; jako tělesa nižší od těles nebeských. Ale vůle lidská má nad sebou něco po Bohu, totiž anděla. Vůle lidská může tedy jako od zevního prvku býti pohybována též od anděla.

Mimo to úkon vůle následuje po úkonu rozumu. Ale rozum člověka přivádí se ke svému úkonu nejen od Boha, ale i od anděla skrze vnuknutí, jak Diviš praví. Tedy z téhož důvodu i vůle.

Mimo to Bůh není příčinou leč dober, podle Gen. 1.: "Viděl Bůh všecko, co učinil, a bylo velmi dobré." Kdyby tedy jen od Boha vůle člověka byla pohybována, nikdy by nebyla pohybována ke zlu, ač přece jest to vůle, "kterou se hřeší, i kterou se spravedlivě žije", jak praví Augustin.

Avšak proti jest, co apoštol praví Filip. 2: "Bůh zajisté jest, který působí v nás chtění i dokonání."

Odpovídám: Musí se říci, že pohyb vůle jest z vnitřka, jako i pohyb přírodní. Ačkoliv pak věcí přírodní může pohnouti něco, co není příčinou přirozenosti věci pohnuté, přece pohyb přírodní nemůže způsobiti leč to, co nějak jest příčinou přírody. Jest zajisté kámen pohybován vzhůru od člověka, který nepůsobí přirozenost kamene; ale tento pohyb není kamenu přirozený; přirozený pak pohyb jeho není způsoben leč od toho, kdo působí přírodu. Proto se praví ve VIII. Fysic, že tvůrce pohybuje podle místa věcmi těžkými i lehkými. Tak se pak přihází, že člověk vůli mající jest pohybován od někoho. kdo není jeho příčinou; ale aby jeho hnutí dobrovolné pocházelo z nějakého zevního původu, který není příčinou vůle, jest nemožné.

Příčinou vůle však nemůže býti nic jiného než Bůh. A to je patrné dvojmo. A to předně z toho, že vůle jest mohutností duše rozumové, která od jediného Boha způsobena jest skrze stvoření, jak v První řečeno. Za druhé pak je to patrné z toho, že vůle jest zařízena k všeobecnému dobru. Proto nic jiného nemůže býti příčinou vůle než sám Bůh, jenž jest všeobecným dobrem. Každé pak jiné se zove dobrem skrze účastenství a jest jakýmsi částečným dobrem; částečná však příčina nedává náklonnosti všeobecné. Proto ani látka první, která jest v možnosti ke všem tvarům, nemůže býti způsobena od nějakého činitele částečného.

quae praenuntiantur de actibus hominum secundum considerationem caelestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomaeus dicit in Centiloquio, *sapiens dominatur astris*, scilicet quia, resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, et nequaquam motui caelesti subiectam, huiusmodi corporum caelestium effectus. Vel, ut Augustinus dicit II super Gen. ad Litt., *fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est*.

6. Utrum moveatur a Deo solo sicut ab exteriori, principio.

I-II q. 9 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus caelestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum; scilicet Angelum. Ergo voluntas hominis potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

I-II q. 9 a. 6 arg. 2

Praeterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit. Ergo eadem ratione et voluntas.

I-II q. 9 a. 6 arg. 3

Praeterea, Deus non est causa nisi bonorum; secundum illud Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen voluntas sit qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit.

I-II q. 9 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Philipp. II, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*.

I-II q. 9 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis, naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII Physic. quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius, sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

K prvnímu se tedy musí říci, že anděl není tak nad člověkem, že by byl příčinou jeho vůle; jako tělesa nebeská jsou příčinou tvarů přírodních, po nichž následují přírodní pohyby těles přírodních.

K druhému se musí říci, že rozum člověka jest pohybován od anděla se strany předmětu, který mocí andělského světla jest mu předkládán k poznání. A tak též vůle od vnějšího tvora může býti pohybována, jak řečeno.

K třetímu se musí říci, že Bůh pohybuje vůli člověka jako všeobecný pohybovatel k všeobecnému předmětu vůle, jímž jest dobro. A bez tohoto všeobecného pohybování člověk nemůže něco chtíti. Ale člověk rozumem si vymezí chtíti to či ono, co jest vpravdě dobro nebo zdánlivé dobro. Ale přece mnohdy zvláště Bůh pohybuje některé, aby chtěli něco určitého, co jest dobré, jako u těch, které pohybuje milostí, jak níže bude řečeno.

X. O způsobu, jímž vůle je pohybována.

Předmluva

Dále třeba uvažovati o způsobu, jímž vůle je pohybována.

O tom jsou čtyři otázky:

1. Zda je vůle k něčemu přirozeně pohybována.
2. Zda je s nutností pohybována od svého předmětu.
3. Zda je s nutností pohybována od žádosti nižší.
4. Zdá je s nutností pohybována od zevního pohybujícího, jímž jest Bůh.

X.1. Zda jest vůle pohybována k něčemu přirozeně.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vůle není pohybována k něčemu přirozeně. Činitel totiž přírodní odděluje se proti činiteli volnímu, jak patrno na počátku II. Fysic. Není tedy vůle k něčemu přirozeně pohybována.

Mimo to, co jest přirozené, tkví v něčem vždy: jako v ohni, že jest teplý. Ale žádný pohyb netkví ve vůli vždy. Tedy žádný pohyb není vůli přirozený.

Mimo to příroda jest omezena na jedno. Ale vůle se má k protilehlým. Tedy vůle nic nechce přirozeně.

Avšak proti jest, že hnutí vůle následuje po úkonu rozumu. Ale rozum něco rozumí přirozeně. Tedy i vůle něco chce přirozeně.

Odpovídám: Musí se říci, že jak Boetius praví v knize O dvou přirozenostech a Filosof v V. Metaf., příroda se říká mnohonásobně. Leckdy totiž slove vnitřní prvek ve věcech pohyblivých. A takovou přírodou jest buď hmota či tvar hmotný, jak je patrné z II. Fys. Jinak slove přírodou kterákoliv podstata nebo též kterékoliv jsoucno. A podle toho, o tom se praví, že jest věci přirozeno, co se k ní hodí podle její podstaty. A to jest, co samo sebou tkví ve věci. Ve všem pak to, co netkví samo sebou, uvádí se na něco, co samo sebou tkví, jako na původ. A tak je nutné, béře-li

I-II q. 9 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis eius; sicut corpora caelestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

I-II q. 9 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte obiecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum. Et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est.

I-II q. 9 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur.

10. De modo quo voluntas movetur.

Prooemium

I-II q. 10 pr.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. Secundo, utrum de necessitate moveatur a suo obiecto. Tertio, utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

1. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

I-II q. 10 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II Physic. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

I-II q. 10 a. 1 arg. 2

Praeterea, id quod est naturale, inest alicui semper; sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

I-II q. 10 a. 1 arg. 3

Praeterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

I-II q. 10 a. 1 s. c.

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

I-II q. 10 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit in libro de duabus naturis, et philosophus in V Metaphys., natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non

se příroda tímto způsobem, že původ v tom, co se k věci hodí, vždy jest přirozený. A toto zřejmě je patrné v rozumu: neboť prvky rozumového poznávání jsou známé přirozeně. Podobně též původem hnutí volních musí býti něco přirozeně chtěného.

To však je dobro povšechně, k němuž vůle přirozeně směřuje, jako též kterákoliv mohutnost k svému předmětu; a též sám cíl poslední, který tím způsobem se má mezi žádoucími jako první zásady důkazů mezi věcmi rozumovými, a všeobecně všecko to, co se hodí ke chtějícímu podle jeho přirozenosti. Nežádáme totiž vůlí jen to, co patří k mohutnosti vůle, ale i to, co patří k jednotlivým mohutnostem a k celému člověku. Proto přirozeně člověk chce nejen předmět vůle, ale též jiné, které hodí k jiným mohutnostem: jako poznání pravdiva, které se hodí k rozumu; i býti, i žíti, i jiná taková, která mají zřetel k soustavě přirozené; a ta všecka jsou zahrnuta v předmětu vůle jakožto nějaká dobra zvláštní.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle se rozlišuje proti přírodě jako jedna příčina proti druhé: některé totiž věci se dějí přirozeně a kterési dějí se dobrovolně. Jest pak jiný způsob příčinnosti vlastní vůli, která jest paní svého úkonu, než způsob, který jest vhodný přírodě, jež jest omezena na jedno. Ale poněvadž vůle na nějaké přirozenosti je založena, jest nutné, aby způsob, vlastní přírodě, byl vzhledem k něčemu sdílen i od vůle: jako to, co patří příčině dřívější, bývá sdíleno i od pozdější. Jest zajisté dříve v každé věci samo bytí, které jest od přírody, než chtění, které jest od vůle. A odtud jest, že vůle chce něco přirozeně.

K druhému se musí říci, že ve věcech přírodních to, co ‚jest přirozené jako by sledujíc pouze tvar, vždycky tkví skutečně, jako teplo v ohni. Co však jest přirozené jako by sledujíc hmotu, ne vždy skutečně tkví, nýbrž někdy jen v možnosti. Neboť tvar jest uskutečnění, látka však možnost. Pohyb pak jest úkon jsoucího v možnosti. A tudíž to, co patří k pohybu ve věcech přírodních, ne vždy tkví: jako oheň ne vždy se pohybuje vzhůru, ale někdy jest mimo své místo. A podobně není třeba, aby vůle, která je z možnosti do uskutečnění uváděna když něco chce, stále skutečně chtěla, nýbrž jen když je v nějakém uzpůsobení určitém. Vůle však Boží, která jest čirým uskutečněním, vždycky jest v úkonu chtění.

K třetímu se musí říci, že vždy přírodě odpovídá jedno, avšak přiměřeno přírodě. Přírodě totiž v rodu odpovídá nějaké jedno v rodu; a přírodě v druhu pojaté odpovídá jedno v druhu; přírodě pak zjednotlivené odpovídá nějaké jedno jednotlivé. Ježto tedy vůle jest nějakou silou nehmotnou, jako i rozum, odpovídá jí přirozeně nějaké jedno obecné, totiž dobro: jako též rozumu nějaké jedno obecné, totiž pravdivo nebo jsoucno nebo co věc jest. Pod dobrem pak obecným mnohá dobra zvláštní jsou obsažena, z nichž na žádné není vůle omezena.

per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona.

I-II q. 10 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam, quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

I-II q. 10 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum. Nam forma est actus, materia vero potentia. Motus autem est actus existentis in potentia. Et ideo illa quae pertinent ad motum, vel quae consequuntur motum, in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quae est actus purus, semper est in actu volendi.

I-II q. 10 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod naturae semper respondet unum, proportionatum tamen naturae. Naturae enim in genere, respondet aliquid unum in genere; et naturae in specie acceptae, respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

X.2. Zda jest vůle pohybována k něčemu přirozeně.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vůle s nutností je pohybována od svého předmětu. Předmět vůle totiž se přirovnává k ní samé jako pohybující k pohyblivému, jak je patrné v III. O duši. Ale pohybující, je- li dostatečné, s nutností hýbá pohyblivým. Může tedy vůle býti s nutností pohybována od svého předmětu.

Mimo to, jako vůle jest síla nehmotná, tak i rozum; a obojí mohutnost k předmětu všeobecnému jest zpořazena, jak bylo řečeno. Ale rozum s nutností jest pohybován od svého předmětu. Tedy i vůle od svého.

Mimo to všecko, co kdo chce, buď jest cíl nebo něco zpořazeného k cíli. Ale cíl někdo s nutností chce, jak se zdá: poněvadž jest jako původ ve věcech badání, jemuž s nutností přisvědčujeme. Cíl jest však důvodem chtění věcí, které jsou k cíli; a tak se zdá, že také věci, které jsou k cíli, s nutnosti chceme. Vůle tedy s nutností jest pohybována od svého předmětu.

Avšak proti jest, že mohutnosti rozumové, podle Filosofa jsou k protilehlým. Ale vůle jest mohutnost rozumová; jest totiž " v rozumu", jak se praví v III. O duši. Tedy vůle se má k protilehlým. Nikoliv tedy s nutností jest pohybována k jednomu z protilehlých.

Odpovídám: Musí se říci, že vůle bývá pohybována dvojmo: jedním způsobem co do provedení úkonu; jiným způsobem, co do druhového určení úkonu, které jest z předmětu. Prvním tedy způsobem vůle od žádného předmětu není s nutností pohybována: může totiž někdo o kterémkoliv předmětu nepřemýšleti a v důsledku ani skutečně to nechtíti.

Ale co se týká druhého způsobu pohybu, vůle od některého předmětu je pohybována s nutností, od některého však nikoliv. Při pohybování totiž kterékoliv mohutnosti od jejího předmětu musí se uvážiti důvod, pro nějž předmět mohutnost pohybuje. Viditelné zajisté podněcuje zrak pod dojmem barvy skutečně viditelné. Proto, je-li barva předkládána zraku, s nutností pohybuje zrak, leč by někdo zrak odvrátil: což patří k provedení úkoru. Kdyby však se předložilo něco zraku, co by nikoliv na každý způsob bylo barva v uskutečnění, ale v něčem by bylo takové, v něčem pak ne takové, ne s nutností by zrak takový předmět viděl; mohl by se totiž naň upříti po té stránce, ze které není barevný v uskutečnění, a tak by jej neviděl. Jako však barevné v uskutečnění jest předmětem zraku, tak dobro jest předmětem vůle. Proto předkládá-li se nějaký předmět vůli, který jest dobrem všeobecně a v každém ohledu, s nutností vůle k němu směřuje, pakli něco chce: neboť nebude moci chtíti opačné. Předkládá-li se jí však nějaký předmět, který nikoliv v každém ohledu je dobrem, nikoliv s nutností se vůle nese k němu. A poněvadž nedostatek kteréhokoliv dobra má význam ne dobra, proto jen ono dobro, které jest dokonalé a jemuž nic nechybí, jest dobro takové, jakého vůle nemůže nechtíti; a to jest blaženost. Jiná pak jakákoliv zvláštní dobra, pokud postrádají některého dobra, mohou býti pojímána jako ne dobra; a z tohoto zřetele mohou býti odmítnuta nebo schválena od vůle, která se může k témuž

2. Utrum moveatur de necessitate a suo obiecto.

I-II q. 10 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo obiecto. Obiectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in III de anima. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo obiecto.

I-II q. 10 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus, et utraque potentia ad obiectum universale ordinatur, ut dictum est. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo obiecto. Ergo et voluntas a suo.

I-II q. 10 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur, quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus. Finis autem est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et sic videtur quod etiam ea quae sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo obiecto.

I-II q. 10 a. 2 s. c.

Sed contra est quod potentiae rationales, secundum philosophum, sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in III de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

I-II q. 10 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret, posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc

nésti podle zřetelů rozličných.

K prvnímu se tedy musí říci, že dostatečnou pohnutkou některé mohutnosti není než předmět, který zcela má význam pohnutky. Pakli mu však něco chybí, nebude pohybovati s nutností, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že rozum s nutností jest pohybován od takového předmětu, který jest vždycky a s nutností pravdivým; nikoliv pak od toho, který může býti pravdivým i nepravdivým, totiž podle nahodilého, jak i o dobru bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že cíl poslední s nutností pohybuje vůli, poněvadž jest dobrem dokonalým. A podobně to, co jest zpořazeno k tomuto cíli, bez čehož cíle nelze míti, jako býti a žíti a taková. Jiná pak, bez nichž cíle dosaženo býti může, nikoliv s nutností chce, kdo chce cíl: jako v závěry, bez nichž zásady mohou býti pravdivé, nikoliv s nutností věří, kdo věří v zásady.

X.3. Zda je vůle s nutností pohybována žádostí nižší.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vůle s nutností jest pohybována vášní žádosti nižší. Praví zajisté Apoštol, Řím: 7: "Nebo nečiním toho dobrého, kteréž chci, ale činím to zlé, kterého nechci": což je řečeno pro dychtivost, jež jest nějakou vášní. Tudíž vůle s nutností jest pohybována od vášně.

Mimo to, jak se praví v III. Ethic., "jaký jeden každý jest, takový cíl jeví se mu". Ale není v moci vůle, aby ihned vášeň odvrhla. Tudíž není v moci vůle, aby nechtěla to, k čemu ji vášeň kloní.

Mimo to příčina všeobecná se nevěnuje výsledku zvláštnímu, leč prostřednictvím příčiny zvláštní; proto rozum všeobecný nepohybuje, leč prostřednictvím hodnocení zvláštního, jak se praví v III. O duši. Ale jako se má rozum všeobecný k hodnocení zvláštnímu, tak se má vůle k žádosti smyslové. Tedy k chtění něčeho zvláštního není pohybována vůle leč prostřednictvím žádosti smyslové. Je-li tedy žádost smyslová nějakou vášní k něčemu přizpůsobena, vůle nebude moci k opačnému býti pohnuta.

Avšak proti jest, co se praví v Genes. 4: "Pod tebou bude žádost tvá a ty panovati budeš nad ní." Není tedy vůle člověka s nutností pohybována od žádosti nižší.

Odpovídám: Musí se říci, že jak shora řečeno, vášeň žádosti smyslové pohybuje vůli z té strany, ze které vůle bývá pohybována od předmětu: pokud totiž člověk nějak přizpůsobený vášní, soudí, že něco jest vhodné a dobré, což by, jsa mimo vášeň, nesoudil. Tohoto způsobu však pozměnění člověka vášní dvěma způsoby se přihází. Jedním způsobem tak, že rozum jest zcela spoután, takže člověk užívání rozumu nemá: jak se přihází u těch, kteří pro prudký hněv nebo dychtivost zběsilými nebo šílenými

considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

I-II q. 10 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sufficiens motivum alicuius potentiae non est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est.

I-II q. 10 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus ex necessitate movetur a tali obiecto quod est semper et ex necessitate verum, non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est.

I-II q. 10 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum. Et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem, sicut conclusiones sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui credit principia.

3. Utrum moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

I-II q. 10 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim apostolus, Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*, quod dicitur propter concupiscentiam, quae est passio quaedam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

I-II q. 10 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut dicitur in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abiiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

I-II q. 10 a. 3 arg. 3

Praeterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari, unde et ratio universalis non movet nisi mediante aestimatione particulari, ut dicitur in III de anima. Sed sicut se habet ratio universalis ad aestimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

I-II q. 10 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. IV, *subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

I-II q. 10 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non

se stávají, jakož i pro nějakou poruchu tělesnou; tohoto druhu totiž vášně ne bez tělesného pozměnění se přiházejí. A o takových platí totéž, co o živočiších zvířecích, kteří s nutností následují nával vášně; v těch zajisté není nějakého hnutí rozumu a v důsledku ani vůle.

Někdy však rozum není úplně vstřebán od vášně, ale vzhledem k něčemu zůstává úsudek rozumu volný. A vzhledem k tomu zůstává něco z hnutí vůle. Pokud tedy zůstává rozum svobodný a vášni nepodrobený, potud hnutí vůle, které zbývá, nesměřuje s nutností k tomu, k čemu vášeň přiklání. A tak buď hnutí vůle není v člověku, nýbrž vášeň sama panuje, nebo, je-li hnutí vůle, nesleduje vášně s nutností.

K prvnímu se tedy musí říci, že třebas vůle nemůže způsobiti, aby hnutí dychtivosti nevzniklo, o čemž Apoštol praví Řím. 7: "Činím to zlé, kterého nechci", to jest "dychtím"; přece může vůle nechtíti dychtiti, nebo s dychtivostí nesouhlasiti. A tak nikoliv s nutností sleduje hnutí chtivosti.

K druhému se musí říci, že ač v člověku jsou dvě přirozenosti, rozumová totiž a smyslová, někdy přece nějaký člověk jest jednotvarý podle celé duše; neboť buď část smyslová jest zcela podrobena rozumu, jak se stává u ctnostných; nebo obráceně rozum jest úplně vstřebán vášní, jak se přihází u šílených. Ale někdy, ač rozum bývá zamlžen vášní, zbývá přece něco z rozumu svobodno. A podle toho může někdo buď úplně vášeň zapuditi, nebo se aspoň zdržeti, aby vášně nenásledoval. V takovém pak uzpůsobení, poněvadž člověk podle různých částí duše různě jest uzpůsoben, jiné se mu vidí podle rozumu a jiné podle vášně. ,

K třetímu se musí říci, že vůle jest pohybována nejen od dobra všeobecného, vnímaného rozumem, ale též od dobra, vnímaného smyslem. A tak může býti pohybována k některému zvláštnímu dobru bez vášně žádosti smyslové. Mnohé totiž chceme a konáme bez vášně, z pouhé volby; jak nejvíce je patrné v tom, v čem rozum odporuje vášni.

X.4. Zda vůle je s nutností pohybována od zevnějšího pohybujícího, jímž jest Bůh.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vůle jest s nutností pohybována od Boha. Každý totiž činitel, kterému odporováno býti nemůže, s nutností pohybuje. Ale Bohu, poněvadž jest nekonečné síly, odporováno býti nemůže: proto se praví Řím. 9: "Vůli jeho kdo odpírá?" Tudíž Bůh s nutností pohybuje vůli.

Mimo to vůle s nutností jest pohybována k tomu, co přirozeně chce, jak bylo řečeno. Ale "to jest jedné každé věci přirozené, co Bůh v ní působí", jak praví Augustin, XXVI. Proti Faustovi. Tudíž vůle s nutností chce vše to, k čemu od Boha jest pohybována.

habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem; huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis, in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur, aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

I-II q. 10 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiae insurgat, de quo apostolus dicit Rom. VII, *quod odi malum, illud facio*, idest concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum.

I-II q. 10 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum in homine duae sint naturae, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subiicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere; vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

I-II q. 10 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. Et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione, per solam electionem, ut maxime patet in his in quibus ratio renititur passioni.

4. Utrum moveatur de necessitate ab exteriori motivo quod est Deus.

I-II q. 10 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest, unde dicitur Rom. IX, *voluntati eius quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

I-II q. 10 a. 4 arg. 2

Praeterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quae naturaliter vult, ut dictum est. *Sed hoc est unicuique rei naturale, quod Deus in ea operatur*, ut Augustinus dicit, XXVI contra Faustum. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

Mimo to možné jest, z čeho daného nenásleduje nemožné. Následuje však nemožné, tvrdí-li se, že vůle nechce to, k čemu Bůh ji pohybuje: neboť podle toho byla by činnost Boží neúčinná. Není tedy možno, aby vůle nechtěla to, k čemu Bůh ji pohybuje. Tudíž je nutné, aby to chtěla.

Avšak proti jest, co se praví v Eccli. 15: "Bůh od počátku ustanovil člověka a nechal ho v ruce rady jeho." Nepohybuje tedy s nutností vůli jeho.

Odpovídám: Musí se říci, že jak Diviš praví ve 4 hl. O Bož. Jm. "k prozřetelnosti božské nepatří přirozenost věcí porušovati, ale zachovávati". Proto všecky věci pohybuje podle jejich podmínek tak, že z příčin nutných skrze pohyb božský následují účinky s nutností; z příčin pak náhodných následují účinky nahodile. Poněvadž tedy vůle jest činný prvek neomezený k jednomu, ale nelišně se mající k mnohým, tak Bůh ji pohybuje, že nikoliv s nutností k jednomu ji omezuje, ale jeho pohyb zůstává nahodilý a nikoliv nutný, v tom, k čemu přirozeně je pohybována.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle božská zasahuje nejen aby se něco stalo skrze věc, kterou pohybuje, ale aby též tím způsobem se to stalo, jakým se to shoduje s přirozeností její. A proto více by odporovalo božskému pohybu, kdyby vůle s nutností byla pohybována, což její přirozenosti nepřísluší, než kdyby se pohybovala svobodně, jak přísluší její přirozenosti.

K druhému se musí říci, že přirozené jest jednomu každému, co Bůh působí v něm, aby mu to bylo přirozené: tak totiž každému přísluší něco, podle toho, jak chce Bůh, aby mu příslušelo. Nechce však, aby všecko, co ve věcech způsobuje, bylo přirozené, na příklad když mrtví vstávají. Ale chce, aby to jednomu každému bylo přirozené, že jest moci božské poddán.

K třetímu se musí říci, že, pohybuje-li Bůh vůli k něčemu, nemožné jest při tomto předpokladu, aby vůle se k tomu nepohnula. Není to však nemožné jednoduše. Odtud nenásleduje, že vůle od Boha jest pohybována s nutností.

XI. O požívání, jež jest úkonem vůle.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o požívání. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda požívati jest úkonem žádostivé mohutnosti.

2. Zda přísluší jen rozumovému tvoru nebo také pouhým živočichům.

3. Zda požívání je toliko posledního cíle.

4. Zda je toliko cíle drženého.

I-II q. 10 a. 4 arg. 3

Praeterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc, operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

I-II q. 10 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*. Non ergo ex necessitate movet voluntatem eius.

I-II q. 10 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare*. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

I-II q. 10 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit; quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.

I-II q. 10 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso ut sit ei naturale, sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant. Sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinae subdatur.

I-II q. 10 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

11. De fruitione quae est actus voluntatis.

Prooemium

I-II q. 11 pr.

Deinde considerandum est de fruitione. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum frui sit actus appetitivae potentiae. Secundo, utrum soli rationali creaturae conveniat, an etiam animalibus brutis. Tertio, utrum fruitio sit tantum ultimi finis. Quarto, utrum sit solum finis habiti.

XI.1. Zda požívati jest úkonem žádostivé mohutnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že požívati není jen žádostivé mohutnosti. Neboť se zdá, že požívati není nic jiného než užitek vzíti. Ale užitek lidského života, jímž je blaženost, béře rozum, v jehož úkonu blaženost záleží, jak shora bylo řečeno. Tedy požívati není žádostivé mohutnosti, nýbrž rozumu.

Mimo to, kterákoli mohutnost má vlastní cíl, jenž jest její dokonalostí: jako cílem zraku jest poznati viditelné, sluchu vnímati zvuky a tak o jiných. Ale cíl věci jest jejím užitkem. Tedy požívati jest každé mohutnosti a nejen žádostivé.

Mimo to požívati obnáší jakési potěšení. Ale smyslové potěšení přísluší smyslu, jenž se těší ve svém předmětu: a z téhož důvodu rozumové potěšení k rozumu. Tedy požívání přísluší mohutnosti vnímající a ne žádostivé.

Avšak proti jest, co Augustin praví I. O křesť. nauce a v X. O Troj.: "Požívati jest láskou lnouti k nějaké věci pro ni samu." Ale láska přísluší k žádostivé mohutnosti. Tedy i požívati jest úkonem žádostivé mohutnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že se zdá, že požívání a užitek patří k témuž a že se jedno odvozuje od druhého. Ale nic nyní na tom nezáleží, které od kterého; leč že to se zdá pravděpodobným, že to, co je více jasné, také dříve bylo pojmenováno. Jsou však nám nejprve jasná, která jsou smyslová více. Proto se zdá, že od smyslových užitků bylo odvozeno jméno požívání. Smyslový pak užitek je to, co se naposled očekává od stromu a béře se s jakousi příjemností. Proto se zdá, že požívání náleží k lásce a potěšení, jež někdo má o posledním očekávaném, což je cíl. Ale cíl a dobro je předmětem žádostivé mohutnosti. Proto jest jasné, že požívání jest úkonem žádostivé mohutnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby jedno a totéž podle různých stránek patřilo k různým mohutnostem. Tudíž, samo vidění Boha, pokud jest viděním, jest úkonem rozumu: pokud však jest dobrem a cílem, jest předmětem vůle. A tím způsobem se požívá. A tak tohoto cíle rozum dosahuje jakožto mohutnost činná: vůle pak jakožto mohutnost pohybující k cíli a požívající cíle již dosaženého

Ke druhému se musí říci, že dokonalost a cíl kterékoli jiné mohutnosti jest obsažen v předmětu žádostivé, jako vlastní ve společném, jak bylo svrchu řečeno. Proto dokonalost a cíl kterékoli mohutnosti, pokud jest nějakým dobrem, náleží k žádostivé. Pročež žádostivá mohutnost pohybuje jiné k jejich cílům; a sama dosahuje cíle, když kterákoli z jiných dochází k cíli.

Ke třetímu se musí říci, že v potěšení je dvojí: totiž vnímání vhodného, jež patří k mohutnosti vnímací; a

1. Utrum frui sit actus appetitivae potentiae.

I-II q. 11 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod frui non sit solum appetitivae potentiae. Frui enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanae vitae, qui est beatitudo, capit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, ut supra ostensum est. Ergo frui non est appetitivae potentiae, sed intellectus.

I-II q. 11 a. 1 arg. 2

Praeterea, quaelibet potentia habet proprium finem, qui est eius perfectio, sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus eius. Ergo frui est potentiae cuiuslibet, et non solum appetitivae.

I-II q. 11 a. 1 arg. 3

Praeterea, fruitio delectationem quandam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto, et eadem ratione, delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

I-II q. 11 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, I de Doctr. Christ., et in X de Trin., *frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam*. Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivae potentiae.

I-II q. 11 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert; nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quae sunt sensibilia magis. Unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivae potentiae.

I-II q. 11 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum et idem, secundum diversas rationes, ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus, inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis obiectum. Et hoc modo est eius fruitio. Et sic hunc finem intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine iam adepto.

I-II q. 11 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod perfectio et finis cuiuslibet alterius potentiae, continetur sub obiecto appetitivae, sicut proprium sub communi, ut dictum est supra. Unde perfectio et finis cuiuslibet potentiae, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam. Propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines; et ipsa consequitur finem, quando quaelibet aliarum pertingit ad finem.

I-II q. 11 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in delectatione duo sunt,

zalíbení v tom, co se podává jako vhodné. A to patří k žádostivé mohutnosti, v níž se naplňuje ráz potěšení.

XI.2. Zda požívati přísluší jen rozumovému tvoru, či také pouhým živočichům.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že požívati je toliko lidí. Neboť praví Augustin v I. O křesť. nauce, že "my lidé jsme, kteří požíváme a užíváme". Tedy jiní živočichové nemohou požívati.

Mimo to požívá se posledního cíle. Ale k poslednímu cíli nemohou dojíti pouzí živočichové. Tedy požívati není jejich.

Mimo to, jako žádost smyslová jest pod rozumovou, tak žádost přirozená jest pod smyslovou. Jestliže tedy požívati přísluší k žádosti smyslové, zdá se, že ze stejného důvodu by mohlo příslušeti k přirozenému. Ale jest jasné, že to je nesprávné: ježto jí nepatří těšiti se. Tedy požívati nepatří žádosti smyslové. A tak nepřísluší pouhým živočichům.

Avšak proti jest, co Augustin praví v knize Osmdesáti tří Otáz.: "Požívání pak pokrmu a kterékoli tělesné rozkoše ne bez důvodu se přičítá i zvířatům."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak z řečeného máme, požívati není úkonem mohutnosti docházející cíle, jakožto provádějící, nýbrž mohutnosti rozkazující provedení: neboť bylo řečeno, že jest mohutnosti žádostivé. Ve věcech pak postrádajících poznávání shledává se sice mohutnost docházející cíle způsobem provádějící, jako ta, jíž těžké tíhne dolů a lehké nahoru. Ale neshledává se v nich mohutnost, ke které by patřil cíl jakožto k rozkazující; ale je v nějaké vyšší přirozenosti, která tak pohybuje celou přírodu rozkazem, jako v majících poznání žádost pohybuje jiné mohutnosti k jejich úkonům. Proto jest jasné, že u těch, která postrádají poznávání, ačkoli přijdou k cíli, neshledává se požívání cíle; nýbrž jen v těch, která mají poznávání.

Ale poznávání cíle je dvojí: dokonalé a nedokonalé. A to, dokonalé, jímž se nejen poznává to, co je cílem a dobrem, nýbrž všeobecný ráz cíle a dobra: a takové poznání má jen rozumový tvor. Nedokonalé poznávání pak jest, jímž se poznává zvláštní cíl a dobro: a takové poznávání jest v pouhých živočiších. A ještě jejich mohutnosti žádostivé nejsou svobodně rozkazující, nýbrž pohybují se přirozeným pudem k tomu, co se vnímá. Proto rozumovému tvoru patří požívání ve smyslu dokonalém: pouhým pak živočichům jen v nedokonalém smyslu: ostatním však tvorům žádným způsobem.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o požívání dokonalém.

K druhému se musí říci, že není třeba, aby požívání bylo posledního cíle jednoduše: nýbrž toho, co jeden každý má za poslední cíl.

K třetímu se musí říci, že žádost smyslová jde za nějakým poznáním: ne však žádost přirozená, zvláště jak je v těch, scilicet perceptio convenientis, quae pertinet ad apprehensivam potentiam; et complacentia eius quod offertur ut conveniens. Et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

2. Utrum frui conveniat tantum rationali creaturae an etiam animalibus brutis.

I-II q. 11 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus, in I de Doct. Christ., quod *nos homines sumus qui fruimur et utimur*. Non ergo alia animalia frui possunt.

I-II q. 11 a. 2 arg. 2

Praeterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

I-II q. 11 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere. Quod patet esse falsum, quia eius non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui. Et ita non convenit brutis animalibus.

I-II q. 11 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiae*.

I-II q. 11 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis habetur, frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem, dictum est enim quod est appetitivae potentiae. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut qua grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertineat finis per modum imperantis, non invenitur in eis; sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis; sed solum in his quae cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta, et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed universalis ratio finis et boni, et talis cognitio est solius rationalis naturae. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum, et talis cognitio est in brutis animalibus. Quorum etiam virtutes appetitivae non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quae apprehenduntur, moventur. Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam, aliis autem creaturis nullo modo.

I-II q. 11 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

I-II q. 11 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed eius quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

I-II q. 11 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus consequitur

která poznávání postrádají.

Ke čtvrtému se musí říci, že Augustin tam mluví o požívání nedokonalém. Což je patrné ze samého způsobu řeči: praví totiž, že "nemyslí se tak bezdůvodně, že i zvířata požívají", totiž, jak by se naprosto bez důvodu řeklo, že užívají.

XI.3. Zda požívání je toliko posledního cíle.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že požívání není toliko posledního cíle. Neboť praví Apoštol Filemon.: "Tak, bratře, budu požívati tebe v Pánu." Ale jest jasné, že Pavel neskládal svůj poslední cíl v člověka. Tedy požívati není jen posledního cíle.

Mimo to užitek jest, čeho někdo požívá. Ale Apoštol praví Gal. 5: "Užitek Ducha svatého jest láska, radost a pokoj," a ostatní taková, jež nemají rázu posledního cíle. Není tedy požívání jen posledního cíle.

Mimo to úkony vůle se obrací samy k sobě: neboť chci chtíti a jsem rád, že mám rád. Ale požívati jest úkonem vůle, neboť "vůle jest, jíž požíváme", jak praví Augustin X. O Troj. Tedy někdo požívá svého požívání. Ale požívání není poslední cíl člověka, nýbrž jediné dobro nestvořené, jímž je Bůh. Tedy požívání není jen posledního cíle.

Avšak proti jest, co Augustin praví X. O Troj.: "Nepožívá se, jestliže někdo to, co béře do možnosti vůle, žádá pro jiné." Ale jen poslední cíl je to, jenž se nežádá pro jiné. Tedy požívání jest jen posledního cíle.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, k pojmu užitku náleží dvojí: totiž aby byl poslední a aby žádost ukojil jakousi sladkostí nebo potěšením. Poslední pak jest jednoduše a z části: a to, jednoduše, co se neodnáší k jinému; ale z části, co jest poslední při nějakých. Co tedy je jednoduše poslední, v čem něco má potěšení jako v posledním cíli, to se nazývá užitkem vlastně, a o tom se říká vlastně, že ho někdo požívá. Co však samo v sobě netěší, nýbrž se toliko žádá ve vztahu k jinému, jako hořký nápoj ke zdraví, nemůže se nikterak nazvati užitkem. Co však má v sobě potěšení nějaké, k němuž se vztahují některá předchozí, může sice nějakým způsobem slouti užitkem: ale ne vlastně ani podle úplného rázu užitku se praví, že ho požíváme. Proto Augustin v X. O Troj. praví, že "požíváme poznaných, v nichž vůle s potěšením spočívá". Ale neodpočívá jednoduše, leč v posledním, ježto dokud se něco očekává, pohyb vůle zůstává nerozhodný, ač již něčeho dospěl. Jako při místním pohybu, ač to, co je prostřední ve velikosti, jest počátkem a cílem, přece se nebéře za cíl v uskutečnění, leč když se v něm spočívá.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin v I. O křesť. nauce, "kdyby byl řekl budu požívati tebe, a nebyl přidal v Pánu, zdálo by se, že v něm položil svůj cíl. Ale protože to dodal, naznačil, že cíl položil v Pánu a že jeho požívá". Takže naznačil, že požívá bratra ne jako cíle, aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, praecipue prout est in his quae cognitione carent.

I-II q. 11 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta. Quod ex ipso modo loquendi apparet, dicit enim quod frui non adeo absurde existimantur et bestiae, scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

3. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

I-II q. 11 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim apostolus, ad Philem., *ita, frater, ego te fruar in domino*. Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

I-II q. 11 a. 3 arg. 2

Praeterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed apostolus dicit, ad Galat. V, fructus spiritus est caritas, gaudium, pax, et cetera huiusmodi; quae non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

I-II q. 11 a. 3 arg. 3

Praeterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis, voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit X de Trin. Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

I-II q. 11 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., *non fruitur si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit*. Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

I-II q. 11 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui. Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest. Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie, et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus, in X de Trin., dicit quod *fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit*. Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

I-II q. 11 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I de Doctr. Christ., *si dixisset te fruar, et non addidisset in domino, videretur finem dilectionis in eo posuisse. Sed quia illud addidit, in domino se posuisse finem, atque eo se*

nýbrž jako prostředku.

K druhému se musí říci, že užitek se jinak přirovnává ke stromu jej dávajícímu a jinak ke člověku ho požívajícímu. A to, ke stromu jej dávajícímu se přirovnává jako účinek ke příčině, k požívajícímu pak jako poslední očekávané a těšící. To tedy, co tam Apoštol vypočítává, se jmenuje užitky, ježto jsou to nějaké účinky Ducha svatého v nás, pročež se i nazývají užitky Ducha: ne však tak, že bychom jich užívali jako posledního cíle. Nebo jinak se podle Ambrože může říci, že se nazývají užitky, "protože k vůli sobě se mají žádati": ne sice tak, že by se nevztahovaly k blaženosti, nýbrž že v sobě mají, čím se nám mají líbiti.

Ke třetímu se musí říci, že, jak svrchu bylo řečeno, cíl se říká dvojmo: jedním způsobem sama věc, jiným způsobem dosažení věci. To ovšem nejsou dva cíle, nýbrž jeden cíl, o sobě vzatý a jinému daný. Bůh tedy je posledním cílem jako věc, která se nakonec hledá, požívání pak jakožto dosažení tohoto cíle posledního. Jako tedy není jiný cíl Bůh a požívání Boha, tak je tentýž ráz požívání, jímž požíváme Boha a jímž požíváme božského požívání. A týž důvod jest o blaženosti stvořené, jež záleží v požívání.

XI.4. Zda požívání jest jen cíle drženého.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že požívání není jen cíle drženého. Neboť praví Augustin, X. O Troj., že "požívati jest užívati s radostí, ne již z naděje, nýbrž z věci". Ale dokud se nedrží, není radost z věci, nýbrž z naděje. Tedy požívání není leč cíle drženého.

Mimo to, jak bylo řečeno, požívání není, leč posledního cíle, protože jen poslední cíl ukojuje žádost. Ale žádost se neukojuje, leč v cíli již drženém. Tedy, řečeno vlastně, požívání není, leč cíle drženého.

Mimo to požívati jest uchopiti užitek. Ale neuchopí se užitek, leč když se cíl již drží. Tedy požívání není, leč cíle drženého.

Avšak proti, "požívati jest láskou lnouti k nějaké věci pro ni samu", jak praví Augustin. Ale to se může také státi u věci nedržené. Tedy požívati může býti i cíle nedrženého.

Odpovídám: Musí se říci, že požívati obnáší nějaké srovnání vůle s posledním cílem, pokud vůle něco má za poslední cíl. Cíl však se má dvojmo: jedním způsobem dokonale a jiným způsobem nedokonale. A to, dokonale, když se má nejen v úmyslu, nýbrž i věcně; nedokonale pak, když se má jen v úmyslu. Tedy dokonalé požívání jest cíle již drženého věcně. Ale nedokonalé jest také cíle nedrženého věcně, nýbrž jen v úmyslu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o požívání dokonalém.

K druhému se musí říci, že ukojení vůle se překáží dvojmo: jedním způsobem se strany předmětu, protože *frui significavit*. Ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

I-II q. 11 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam, ad fruentem autem, sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quae enumerat ibi apostolus, fructus, quia sunt effectus quidam spiritus sancti in nobis, unde et fructus spiritus dicuntur, non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine. Vel aliter dicendum quod dicuntur fructus, secundum Ambrosium, quia propter se petenda sunt, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur; sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

I-II q. 11 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est finis dicitur dupliciter, uno modo, ipsa res; alio modo, adeptio rei. Quae quidem non sunt duo fines, sed unus finis, in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit.

4. Utrum sit solum finis habiti.

I-II q. 11 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus, X de Trin., quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed iam rei*. Sed quandiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

I-II q. 11 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut dictum est, fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine iam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

I-II q. 11 a. 4 arg. 3

Praeterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando iam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

I-II q. 11 a. 4 s. c.

Sed contra, *frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

I-II q. 11 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem finis dupliciter, uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re, imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

I-II q. 11 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

I-II q. 11 a. 4 ad 2

totiž není posledním cílem, nýbrž jest k jinému zařízeno; jiným způsobem se strany žádajícího cíl, jenž dosud nedosahuje cíle. Předmět pak jest, jenž dává úkonu druh, ale způsob konání závisí na jednajícím, aby byl dokonalý nebo nedokonalý podle podmínek jednajícího. A proto požívání toho, co není posledním cílem, jest nedokonalé a jako nedosahující druhu požívání. Cíle pak posledního nedrženého požívání je sice vlastní, ale nedokonalé, pro nedokonalý způsob držení posledního cíle.

K třetímu se musí říci, že se říká, že někdo dostal nebo drží cíl, nejen věcně, nýbrž i podle úmyslu, jak bylo řečeno.

XII. O úmyslu.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom se má uvažovati o úmyslu. A o tom jest pět otázek.

1. Zda úmysl jest úkon rozumu nebo vůle.
2. Zda je toliko o posledním cíli.
3. Zda někdo může zároveň dvojí míti v úmyslu.
4. Zda úmysl o cíli je tentýž úkon jako chtíti to, co je k cíli.
5. Zda úmysl přísluší pouhým živočichům.

XII.1. Zda úmysl jest úkon rozumu nebo vůle.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že úmysl jest úkon rozumu a ne vůle. Neboť se praví Mat. 6: "Jestliže tvé oko bude jednoduché, celé tělo tvé bude světlé": kdež okem se značí úmysl, jak praví Augustin ve knize O Řeči Páně na hoře. Ale oko, ježto je nástrojem zraku, značí mohutnost vnímací. Tedy úmysl není úkon mohutnosti žádostivé, nýbrž vnímací.

Mimo to Augustin tamtéž praví, že úmysl jest od Pána nazván světlem, kde praví: "Jestliže světlo, které je v tobě, je tmou" atd. Ale. světlo patří k poznávání. Tedy i úmysl.

Mimo to úmysl označuje nějaké zařízení k cíli. Ale zařizovati jest rozumu. Tedy úmysl nepatří k vůli, nýbrž k rozumu.

Mimo to úkon vůle není, leč o cíli nebo o těch, která jsou k cíli. Ale úkon vůle vzhledem k cíli se nazývá chtěním nebo požíváním: vzhledem pak k těm, která jsou k cíli jest volba: od nich se úmysl liší. Tedy úmysl není úkon vůle.

Avšak proti jest, co praví Augustin v XI. O Troj., že "úmysl vůle pojí viděné těleso se zrakem a podobně podobu, jsoucí v paměti, s ostřím ducha, uvnitř myslícího". Je tedy úmysl úkonem vůle.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jméno samo praví, úmysl

Ad secundum dicendum quod quies voluntatis dupliciter impeditur, uno modo, ex parte obiecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo, ex parte appetentis finem qui nondum adipiscitur finem. Obiectum autem est quod dat speciem actui, sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus, secundum conditionem agentis. Et ideo eius quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti, est fruitio propria quidem, sed imperfecta, propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

I-II q. 11 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est.

12. De intentione quae est actus voluntatis.

Prooemium

I-II q. 12 pr.

Deinde considerandum est de intentione. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis secundo, utrum sit tantum finis ultimi. Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere. Quarto, utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem. Quinto, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

1. Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis.

I-II q. 12 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth. VI, *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*, ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in libro de Serm. Dom. in Mont. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivae potentiae, sed apprehensivae.

I-II q. 12 a. 1 arg. 2

Praeterea, ibidem Augustinus dicit quod intentio lumen vocatur a domino, ubi dicit, si lumen quod in te est, tenebrae sunt, et cetera. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

I-II q. 12 a. 1 arg. 3

Praeterea, intentio designat ordinationem quandam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

I-II q. 12 a. 1 arg. 4

Praeterea, actus voluntatis non est nisi vel finis, vel eorum quae sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis, vocatur voluntas seu fruitio, respectu autem eorum quae sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio. Ergo intentio non est actus voluntatis.

I-II q. 12 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XI de Trin., quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis*. Est igitur intentio actus voluntatis.

I-II q. 12 a. 1 co.

znamená něco zamýšleti. Něco však zamýšlí i čin pohybujícího i pohyb pohyblivého. Ale to, že pohyb pohyblivého něco zamýšlí, pochází od činu pohybujícího. Proto úmysl prvně a hlavně patří k tomu, co pohybuje k cíli: proto říkáme, že stavitel a každý rozkazující pohybuje svým rozkazem jiné k tomu, co sám zamýšlí. Ale vůle pohybuje všechny ostatní síly duše k cíli, jak jsme shora měli. Proto jest jasné, že úmysl je vlastně úkon vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že úmysl se jmenuje okem metaforicky, ne že by patřil k poznávání, nýbrž že poznání předpokládá, a skrze ně se předkládá vůli cíl, k němuž pohybuje; jako okem napřed vidíme, kam tělesně máme zaměřiti.

K druhému se musí říci, že úmysl se nazývá světlem, protože jest jasný zamýšlejícímu. Proto i skutky se nazývají temnotami, protože člověk ví, co zamýšlí, ale neví, co skutku následuje; jak Augustin vykládá tamtéž.

K třetímu se musí říci, že vůle sice nezařizuje, ale přece něco zamýšlí podle pořadu rozumu. Proto toto jméno úmysl značí úkon vůle, v předpokladu zařízení rozumu, zařizujícího něco k cíli.

K čtvrtému se musí říci, že úmysl jest úkonem vůle vzhledem k cíli. Ale vůle se ohlíží na cíl trojmo. Jedním způsobem naprostě: a tak se nazývá chtěním, pokud naprostě chceme buď zdraví, nebo je-li něco takového. Jiným způsobem se béře cíl, pokud se v něm spočívá: a tím způsobem požívání se ohlíží na cíl. Třetím způsobem se béře cíl, pokud jest koncem pro něco, co je k něčemu zařízeno: a tak úmysl se ohlíží na cíl. Neboť nejen proto se říká, že máme v úmyslu zdraví, ježto je chceme, nýbrž proto, že chceme k němu dojíti skrze něco jiného.

XII.2. Zda úmysl je toliko o posledním cíli.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že úmysl jest toliko o posledním cíli. Neboť se praví v knize Sentencí Prosperových: "Křik k Bohu jest úmysl srdce." Ale Bůh jest posledním cílem lidského srdce. Tedy úmysl se vždy týká posledního cíle.

Mimo to úmysl se týká cíle, pokud jest koncem, jak bylo řečeno. Ale konec má ráz posledního. Tedy úmysl se vždy týká posledního cíle.

Mimo to, jako úmysl se týká cíle, tak i požívání. Ale požívání je vždy posledního cíle. Tedy i úmysl.

Avšak proti, poslední cíl lidských vůlí jest jeden, totiž blaženost, jak bylo svrchu řečeno. Kdyby tedy úmysl byl toliko posledního cíle, nebyly by různé úmysly lidí. Je však patrné, že to je nesprávné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, úmysl se týká cíle, pokud jest koncem pohybu vůle. V pohybu však

Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

I-II q. 12 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertineat; sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus.

I-II q. 12 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit.

I-II q. 12 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

I-II q. 12 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

2. Utrum sit tantum ultimi finis.

I-II q. 12 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in libro sententiarum prosperi, *clamor ad Deum est intentio cordis*. Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

I-II q. 12 a. 2 arg. 2

Praeterea, intentio respicit finem secundum quod est terminus, ut dictum est. Sed terminus habet rationem ultimi. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

I-II q. 12 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

I-II q. 12 a. 2 s. c.

Sed contra, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est. Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversae hominum intentiones. Quod patet esse falsum.

I-II q. 12 a. 2 co.

se konec může bráti dvojmo: jedním způsobem sám konec poslední, v němž se spočine, jenž jest koncem celého pohybu; jiným způsobem něco prostředního, což jest počátkem jedné části pohybu a cílem nebo koncem druhé. Jako v pohybu, kterým se jde z A do C přes B, C je koncem posledním, B pak jest koncem, ale ne posledním. A úmysl může býti o obojím. Proto, ač se vždy týká konce, přece nemusí vždy býti o posledním cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že úmysl srdce se nazývá křikem k Bohu, ne že by Bůh byl vždy předmětem úmyslu, nýbrž protože je znatelem úmyslu. Nebo protože, když se modlíme, úmysl svůj obracíme k Bohu, a ten úmysl má sílu křiku.

K druhému se musí říci, že konec má ráz posledního; ale ne vždy ráz posledního vzhledem k celku, nýbrž někdy vzhledem k nějaké části.

K třetímu se musí říci, že požívání obnáší spočinutí v cíli, což patří jen k cíli poslednímu. Ale úmysl obnáší pohyb k cíli, ne však spočinutí. Proto není podobný důvod.

XII.3. Zda někdo může zároveň dvojí míti v úmyslu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nemůže někdo zároveň míti dvojí v úmyslu. Neboť praví Augustin v knize O Řeči Páně na hoře, že člověk nemůže míti v úmyslu zároveň Boha a tělesné pohodlí. Tedy, ze stejného důvodu, ani nějaká jiná dvě.

Mimo to úmysl značí pohyb vůle ke konci. Ale jednoho pohybu nemůže býti více konců s jedné strany. Tedy vůle nemůže míti zároveň mnohá v úmyslu.

Mimo to úmysl předpokládá úkon rozumu čili mysli. Ale podle Filosofa "se nestává, že by se myslilo několikero zároveň". Tedy se také nestává, že by se mělo zároveň několikero v úmyslu.

Avšak proti, umění napodobuje přírodu. Ale příroda má v úmyslu z jednoho nástroje dva užitky: "jako jazyk je zařízen i k chuti i k mluvení", jak se praví ve II. O Duši. Tedy, ze stejného důvodu, umění nebo rozum může nějaké jedno zároveň zařizovati ke dvěma cílům. A tak může někdo zároveň dvojí míti v úmyslu.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaká dvě se mohou bráti dvojmo: buď jako zařízená navzájem na sebe, nebo navzájem na sebe nezařízená. A to, jestliže by byla na sebe navzájem zařízena, je z dřívějšího jasné, že člověk může míti zároveň mnohá v úmyslu. Neboť úmysl jest nejen o posledním cíli, jak bylo řečeno, nýbrž také o cíli prostředním. Ale cíl nejbližší a prostřední někdo zároveň má v úmyslu; jako upravení léku a zdraví.

Vezmou-li se však dvě navzájem na sebe nezařízená, také tak může člověk zároveň míti v úmyslu několikero. Což je patrné z toho, že člověk si vybere spíše jedno než druhé,

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter, uno modo, ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo, aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius. Sicut in motu quo itur de a in c per b, c est terminus ultimus, b autem est terminus, sed non ultimus. Et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

I-II q. 12 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum, non quod Deus sit obiectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor. Vel quia, cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quae quidem intentio vim clamoris habet.

I-II q. 12 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod terminus habet rationem ultimi; sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicuius partis.

I-II q. 12 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod fruitio importat quietem in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem. Sed intentio importat motum in finem, non autem quietem. Unde non est similis ratio.

3. Utrum aliquis possit simul duo intendere.

I-II q. 12 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit aliquis simul plura intendere. Dicit enim Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte, quod non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale. Ergo pari ratione, neque aliqua alia duo.

I-II q. 12 a. 3 arg. 2

Praeterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

I-II q. 12 a. 3 arg. 3

Praeterea, intentio praesupponit actum rationis sive intellectus. Sed non contingit simul plura intelligere, secundum philosophum. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

I-II q. 12 a. 3 s. c.

Sed contra, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates, *sicut lingua ordinatur et ad gustum et ad locutionem*, ut dicitur in II de anima. Ergo, pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare. Et ita potest aliquis simul plura intendere.

I-II q. 12 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinae, et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri

protože je lepší nežli druhé: ale mezi jinými podmínkami, za kterých je něco lepší nežli druhé, jedna jest, že se hodí k víceru: proto se může vybrati jedno spíše nežli druhé proto, že se hodí k víceru. A tak zřejmě člověk zároveň má vícero v úmyslu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin myslí, že člověk nemůže míti v úmyslu zároveň Boha a časné pohodlí jako poslední cíle: ježto, jak bylo svrchu ukázáno, nemůže býti více posledních cílů jednoho člověka.

K druhému se musí říci, že jednoho pohybu může býti více konců s jedné strany, jestliže jest jeden zařízen na druhý: ale nemohou býti jednoho pohybu s jedné strany dva konce navzájem na sebe nezařízené. Přece však se musí uvážiti, že to, co není jedno podle věci, může se bráti jako jedno podle rozumu. Úmysl pak jest pohyb vůle k něčemu napřed zařízenému v rozumu, jak bylo řečeno. A proto ta, kterých je více podle věci, mohou se bráti jako jeden konec úmyslu, pokud jsou jedno podle rozumu: buď že nějaká dvě se sdružují, doplňujíce se na nějaké jedno, jako ke zdraví se sdružují teplota a chlad navzájem úměrné; nebo že nějaká dvě jsou obsažena v jednom společném, které lze míti v úmyslu. Jako nabytí vína a roucha jest obsaženo v zisku jako v něčem společném: proto nic nebrání, aby, kdo má v úmyslu zisk, měl v úmyslu tato dvě zároveň.

K třetímu se musí říci, že, jak se řeklo v První, stává se, že se myslí zároveň na několikero, pokud jsou nějakým způsobem jedno.

XII.4. Zda úmysl o cíli je tentýž úkon jako chtění toho, co je k cíli.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není jeden a tentýž pohyb úmysl o cíli a chtění toho, co je k cíli. Neboť praví Augustin v XI. O Troj., že "chtíti viděti okno má za cíl vidění okna; a jiné je chtění oknem viděti přecházející". Ale to patří k úmyslu, že chci oknem viděti přecházející; to pak, že chci viděti okno, ke chtění toho, co je k cíli. Tedy jiný pohyb vůle jest úmysl o cíli a jiný chtění toho, co je k cíli.

Mimo to úkony se různí podle předmětů. Ale cíl a to, co je k cíli, jsou různé předměty. Tedy jiný pohyb jest úmysl o cíli a chtění toho, co je k cíli.

Mimo to chtění toho, co je k cíli, se nazývá volbou. Ale volba a úmysl není totéž. Tedy není tentýž pohyb úmysl o cíli a chtění toho, co je k cíli.

Avšak proti, to, co je k cíli, má se k cíli jako prostředek ke konci. Ale v přírodních věcech je tentýž pohyb, jenž přes prostředek přechází k cíli. Tedy i ve věcech volních tentýž pohyb jest úmysl o cíli a chtění toho, co je k cíli.

Odpovídám: Musí se říci, že pohyb vůle k cíli a k tomu, co

praeeligit, quia melius est altero, inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet, unde potest aliquid praeeligi alteri, ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

I-II q. 12 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines, quia, ut supra ostensum est, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

I-II q. 12 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur, sed duo termini ad invicem non ordinati, ex una parte, unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione, sicut dictum est. Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem, vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum. Puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi, unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul haec duo intendat.

I-II q. 12 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in primo dictum est, contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

4. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem.

I-II q. 12 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem. Dicit enim Augustinus, in XI de Trin., quod *voluntas videndi fenestram, finem habet fenestrae visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes*. Sed hoc pertinet ad intentionem, quod velim videre transeuntes per fenestram, hoc autem ad voluntatem eius quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas eius quod est ad finem.

I-II q. 12 a. 4 arg. 2

Praeterea, actus distinguuntur secundum obiecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa obiecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

I-II q. 12 a. 4 arg. 3

Praeterea, voluntas eius quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis, cum voluntate eius quod est ad finem.

I-II q. 12 a. 4 s. c.

Sed contra, id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum, in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem.

I-II q. 12 a. 4 co.

je k cíli, se může bráti dvojmo. Jedním způsobem pokud vůle k obojímu jde naprostě a o sobě. A tak jsou jednoduše dva pohyby vůle k obojímu. Jiným způsobem se může bráti, pokud vůle k tomu, co je k cíli, jde k vůli cíli. A tak podmětně jeden a týž pohyb vůle jde k cíli a k tomu, co je k cíli. Neboť, když řeknu Chci lék pro zdraví, neoznačuji než jeden pohyb vůle. A důvod toho jest, že cíl jest příčinou chtění toho, co je k cíli. Týž pak úkon se týká předmětu i rázu předmětu: jako totéž patření jest o barvě i světle, jak svrchu bylo řečeno. A podobně jest u rozumu; neboť jestliže pozoruje zásadu a závěr naprostě, různé je pozorování obojího; v tom však, že závěru přisvědčuje pro zásady, jest toliko jeden úkon rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o vidění okna a vidění oknem přecházejících, pokud vůle jde k obojímu naprostě.

K druhému se musí říci, že cíl, pokud jest nějaká věc, jest jiným předmětem vůle nežli to, co je k cíli. Ale pokud jest příčinou chtění toho, co je k cíli, jest jeden a týž předmět.

K třetímu se musí říci, že pohyb, jenž je podmětně jeden, může se rozumem rozlišovati podle počátku a konce, jako vystupování se sestupování, jak se praví ve III. Fysic. Tak tedy, pokud pohyb vůle jde k tomu, co je k cíli, jsa zařízen k cíli, jest volba. Pohyb však vůle, jenž jde k cíli, pokud se ho dosahuje skrze to, co je k cíli, se nazývá úmyslem. A známkou toho jest, že může býti úmysl i když ještě nejsou určena ta, která jsou k cíli, o nichž jest volba.

XII.5. Zda úmysl přísluší pouhým živočichům.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že pouzí živočichové mají v úmyslu cíl. Neboť přirozenost v těch, která postrádají poznávání, více se liší od rozumové přirozenosti než přirozenost smyslová, která jest v pouhých živočiších. Ale přirozenost má v úmyslu cíl také v těch, která postrádají poznávání, jak se dokazuje v II. Fysic. Tedy tím spíše pouzí živočichové mají v úmyslu cíl.

Mimo to, jako úmysl jest o cíli, tak i požívání. Ale požívání přísluší pouhým živočichům, jak bylo řečeno. Tedy i úmysl.

Mimo to, ten má v úmyslu cíl, kdo jedná k cíli: ježto míti úmysl není nic jiného nežli zamýšleti jiné. Ale pouzí živočichové jednají pro cíl: neboť se živočich pohybuje buď k hledání potravy nebo k něčemu takovému. Tedy i pouzí živočichové mají v úmyslu cíl.

Avšak proti, úmysl o cíli obnáší zařízení něčeho k cíli, což patří rozumu. Ježto tedy pouzí živočichové nemají rozumu, zdá se, že nemají úmyslu o cíli.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, míti úmysl jest zamýšleti jiné a to patří i pohybujícímu i

Respondeo dicendum quod motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis. Cuius ratio est quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti, sicut eadem visio est coloris et luminis, ut supra dictum est. Et est simile de intellectu, quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

I-II q. 12 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de visione fenestrae, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

I-II q. 12 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis, inquantum est res quaedam, est aliud voluntatis obiectum quam id quod est ad finem. Sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem obiectum.

I-II q. 12 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod motus qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III Physic. Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio. Cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio.

5. Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

I-II q. 12 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quae cognitione carent, magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quae est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quae cognitione carent, ut probatur in II Physic. Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

I-II q. 12 a. 5 arg. 2

Praeterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est. Ergo et intentio.

I-II q. 12 a. 5 arg. 3

Praeterea, eius est intendere finem, cuius est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem, movetur enim animal vel ad cibum quaerendum, vel ad aliquid huiusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

I-II q. 12 a. 5 s. c.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicuius in finem quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

I-II q. 12 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est,

pohybovanému. Pokud tedy o tom, co jest od jiného pohybováno k cíli, se praví, že má v úmyslu cíl, tak se praví, že přirozenost má v úmyslu cíl, jakožto pohybovaná ke svému cíli od Boha, jako šíp od střelce. A tímto způsobem také pouzí živočichové mají v úmyslu cíl, pokud jsou přirozeným pudem pohybováni k něčemu. Jiným způsobem míti v úmyslu cíl náleží pohybujícímu, pokud totiž k cíli pohybuje něčí pohyb, buď svůj nebo druhého. A to jest toliko rozumu. Proto tímto způsobem zvířata nemají v úmyslu cíl, a to jest hlavně a vlastně míti úmysl o cíli, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod postupuje z toho, že míti úmysl je toho, co je pohybováno k cíli.

K druhému se musí říci, že požívání neobnáší zařízení něčeho k něčemu, jako úmysl; nýbrž naprostý klid v cíli.

K třetímu se musí říci, že pouzí živočichové jsou pohybováni k cíli ne jakožto ve vědomí, že svým pohybem mohou dosáhnouti cíle, což je vlastní majícímu úmysl; ale jakožto dychtící po cíli přirozeným pudem, jsou pohybováni k cíli jako od jiného pohybovaní, jako ostatní, jež jsou pohybována přirozeností.

XIII. O volbě.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Na řadu přichází úvaha o úkolech vůle, jež se týkají toho, co je k cíli. A jsou tři: voliti, souhlasiti a užívati. A před volbou jest rada. Tedy se nejprve bude uvažovati o volbě, za druhé o radě, za třetí o souhlasu, za čtvrté o užívání.

O volbě je šest otázek.

1. Které mohutnosti jest úkonem, zda vůle nebo rozumu.

2. Zda volba přísluší pouhým zvířatům.

3. Zda volba je pouze o tom, co je k cíli, nebo také někdy o cíli.

4. Zda volba je toliko o tom, co je od nás konáno.

5. Zda volba jest jen o možných.

6. Zda člověk volí s nutností nebo svobodně.

XIII.1. Zda volba jest úkon vůle nebo rozumu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že volba není úkon vůle, nýbrž rozumu. Neboť volba obnáší jakési srovnávání, v němž se jednomu před druhým dá přednost. Ale srovnávati jest rozumu. Tedy volba jest rozumu.

Mimo to témuž náleží sylogisovati a uzavírati. Ale sylogisovati v dílech jest rozumu. Ježto tedy volba jest jako závěr v dílech, jak se praví v VII. Ethic., zdá se, že jest úkonem rozumu.

Mimo to nevědomost nepatří k vůli, nýbrž síle poznávací. Ale jest jedna nevědomost volby, jak se praví ve III. Ethic.

intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante. Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui vel alterius, in finem. Quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est.

I-II q. 12 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod intendere est eius quod movetur ad finem.

I-II q. 12 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod fruitio non importat ordinationem alicuius in aliquid, sicut intentio; sed absolutam quietem in fine.

I-II q. 12 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possunt consequi finem, quod est proprie intendentis, sed concupiscentia finem naturali instinctu, moventur ad finem quasi ab alio mota, sicut et cetera quae moventur naturaliter.

13. De electione quae est actus voluntat.is in comparatione ad ea quae sunt ad finem.

Prooemium

I-II q. 13 pr.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres, eligere, consentire, et uti. Electionem autem praecedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio; tertio, de consensu; quarto, de usu. Circa electionem quaeruntur sex. Primo, cuius potentiae sit actus, utrum voluntatis vel rationis. Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. Quarto, utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur. Quinto, utrum electio sit solum possibilium. Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

1. Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis.

I-II q. 13 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri praefertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

I-II q. 13 a. 1 arg. 2

Praeterea, eiusdem est syllogizare et concludere. Sed syllogizare in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic., videtur quod sit actus rationis.

I-II q. 13 a. 1 arg. 3

Praeterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad

Tedy se zdá, že volba nepatří vůli, nýbrž rozumu.

Avšak proti jest, co praví Filosof ve III. Ethic., že volba jest "touha po tom, co je v nás". Ale touha jest úkonem vůle. Tedy i volba.

Odpovídám: Musí se říci, že ve jménu volby jest obsaženo něco patřícího k rozumu nebo mysli, a něco patřícího k vůli. Neboť praví Filosof v VI. Ethic., že volba je "žádostivý rozum nebo žádost rozumová". Kdykoli však se dvě scházejí k utvoření jednoho, jedno z nich jest jako tvarové vůči druhému. Proto Řehoř Nysský praví, že volba "o sobě samé není ani žádost, ani jen rada, nýbrž něco z těchto složeného. Jako totiž pravíme, že živočich je složen z duše a těla, nikoli však, že je o sobě tělem, ani jen duší, nýbrž obojí, tak i volba". V úkonech duše pak se musí považiti, že úkon, který bytostně jest jedné mohutnosti nebo zběhlosti, přijímá tvar a druh od vyšší mohutnosti nebo zběhlosti, pokud nižší jest řízeno od vyššího: jestli totiž někdo vykoná úkon statečnosti pro lásku Boží, ten úkon je sice hmotně statečnosti, tvarově však lásky. Je však jasné, že rozum nějak jde před vůlí a řídí její úkon: pokud totiž vůle směřuje ke svému předmětu podle řádu rozumu, ježto síla vnímavá představuje žádostivé její předmět. Tak tedy onen úkon, jímž vůle směřuje k něčemu, co se předkládá jako dobré, protože rozumem jest zařízeno k cíli, hmotně sice jest vůle, ale tvarově rozumu. V takových pak podstata úkonu se má hmotně k řádu, který jest uložen od vyšší mohutnosti. A proto volba podstatně není úkon rozumu, nýbrž vůle; neboť volba se dokonává v nějakém pohybu duše k dobru, jež se volí. Proto jest jasné, že jest úkonem žádostivé mohutnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že volba obnáší nějaké předchozí srovnání: ne že by bytostně byla srovnávání samo.

K druhému se musí říci, že také patří rozumu závěr sylogismu, který se děje v dílech; a nazývá se nálezem nebo rozsudkem, po němž přijde volba. A proto se zdá, že i závěr patří k volbě, jako k důsledku.

K třetímu se musí říci, že se říká nevědomost volby, ne že by sama volba byla věděním, nýbrž že se neví, co se má voliti.

XIII.2. Zda volba přísluší pouhým živočichům.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že volba pouhým živočichům přísluší. Neboť volba je "žádost po něčem pro cíl", jak se praví ve III. Ethic. Ale pouzí živočichové žádají něco pro cíl: neboť jednají pro cíl a ze žádosti. Tedy v pouhých živočiších jest volba.

vim cognitivam. Est autem quaedam ignorantia electionis, ut dicitur in III Ethic. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

I-II q. 13 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio est desiderium eorum quae sunt in nobis*. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

I-II q. 13 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem*. Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori, si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.

I-II q. 13 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod electio importat collationem quandam praecedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

I-II q. 13 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.

I-II q. 13 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

2. Utrum electio conveniat brutis animalibus.

I-II q. 13 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est appetitus aliquorum propter finem, ut dicitur in III Ethic. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem,

Mimo to samo jméno volby se zdá znamenati, že se jedno vybírá a ne druhé. Ale pouzí živočichové vybírají některá, ne jiná: jako je jasně patrné, že ovce jednu bylinu požívá a jinou odmítá. Tedy v pouhých živočiších je volba.

Mimo to, jak se praví v VI. Ethic., "k opatrnosti patří, že někdo dobře volí to, co je k cíli". Ale opatrnost přísluší pouhým živočichům: proto se praví na začátku Metafys., že "jsou opatrní bez ukázněnosti, kteříkoli nejsou mohoucní slyšeti zvuky, jako včely". A to se jeví jasně i smyslu : jeví se totiž podivné důmyslnosti v činech živočichů, jako včel a pavouků a psů. Pes totiž, pronásleduje jelena, přijde-li k trojímu odbočení cesty, hned čichem zkoumá, zda jelen přešel první nebo druhou cestou: shledá-li, že nepřešel, již bezpečně nastupuje třetí cestu, nezkoumaje, jako by užíval sylogismu podílného, jímž by se mohlo uzavírati, že jelen jde tou cestou, protože nejde druhýma dvěma, ježto jich není více. Tedy: se zdá, že volba pouhým živočichům přísluší.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský praví, že "děti a bezrozumí jednají sice ochotně, ale nevolíce". Tedy v pouhých živočiších není volby.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto volba jest vybrání jednoho vzhledem k druhému, je nutné, aby volba byla vzhledem k více, jež se mohou voliti. A proto u těch, která jsou vůbec omezena na jedno, volba nemá místa. Jest pak rozdíl mezi žádostí smyslovou a vůlí, protože, jak je patrné z řečeného, žádost smyslová jest omezena na nějaké jedno zvláštní podle řádu přirozenosti; vůle však jest podle řádu přirozenosti omezena na jedno obecné, jímž jest dobro, ale neomezeně se má vůči zvláštním dobrům. A proto voliti je vlastně vůle, ne však žádosti smyslové, která je při pouhých živočiších. A proto pouhým živočichům volba nepřísluší.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nenazývá volbou každá žádost něčeho pro cíl, nýbrž s nějakým oddělováním jednoho od druhého. A to nemůže míti místa leč tam, kde žádost může tíhnouti k více.

K druhému se musí říci, že pouhý živočich vybírá jedno, ne druhé, protože jeho žádost je přirozeně omezena k tomu. Proto, jakmile se mu smyslem nebo obrazivostí představí něco, k čemu je přirozeně nakloněna jeho žádost, bez volby se pohybuje jen k tomu. Jako také bez volby se oheň pohybuje vzhůru a ne dolů.

K třetímu se musí říci, že, jak se praví ve III. Fysic., "pohyb jest uskutečněním pohyblivého od pohybujícího". A proto síla pohybujícího je patrná v pohybu pohyblivého. A pro toto ve všech, která jsou pohybována od rozumu, je patrný řád rozumu pohybujícího, ač sama rozumu nemají: tak totiž šíp přímo do značky letí z pohybu lučištníkova, jako kdyby sám měl řídící rozum. A totéž je patrné v

et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

I-II q. 13 a. 2 arg. 2

Praeterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid prae aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid prae aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

I-II q. 13 a. 2 arg. 3

Praeterea, ut dicitur in VI Ethic., *ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quae sunt ad finem*. Sed prudentia convenit brutis animalibus, unde dicitur in principio Metaphys., quod *prudentia sunt sine disciplina quaecumque sonos audire non potentia sunt, ut apes*. Et hoc etiam sensui manifestum videtur, apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum et aranearum et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit, quod si invenerit non transisse, iam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per illam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

I-II q. 13 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia*. Ergo in brutis animalibus non est electio.

I-II q. 13 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

I-II q. 13 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicuius propter finem, vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero. Quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

I-II q. 13 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus eius est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando per sensum vel per imaginationem repraesentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur eius appetitus, absque electione in illud solum movetur. Sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

I-II q. 13 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III Physic., *motus est actus mobilis a movente*. Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus quae moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa rationem non habeant, sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem

pohybech hodin a všech výmyslů lidských, jež se provádějí uměním. Všechny pak umělosti se k lidskému umění mají tak, jako všechno přírodní k umění Božímu. A proto je patrný řád v těch, která jsou pohybována od přírody, jakož i v těch, která jsou pohybována rozumem, jak se praví v II. Fysic. A tím se stává, že v dílech pouhých živočichů jsou patrné jakési důmyslnosti, pokud mají přirozený sklon k některým velmi uspořádaným postupům, ježto jsou zařízené od nejvyššího umění. A proto se také někteří živočichové nazývají opatrnými nebo důmyslnými, ne že by v nich byla nějaká rozumnost nebo volba. A to je patrné z toho, že všechna, která jsou jedné přirozenosti, jednají podobně.

XIII.3. Zda volba je pouze o tom, co je k cíli, nebo také někdy o cíli.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že volba není pouze o tom, co je k cíli. Neboť praví Filos. v VI. Ethic., "že volbu správnou činí ctnost: cokoli však k vůli ní se přirozeně děje, není ctnosti, nýbrž jiné mohutnosti". To pak, k vůli čemu se děje něco, jest cíl. Tedy volba jest o cíli.

Mimo to volba přináší výběr jednoho se zřetelem k druhému. Ale jako z těch, které jsou k cíli, jednomu se může dáti přednost před druhým, tak také i z různých cílů. Tedy volba může býti o cíli, jakož i o těch, která jsou k cíli.

Avšak proti jest, co Filosof praví v III. Ethic., že "vůle jest o cíli, volba však o těch, která jsou k cíli".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, volba sleduje nález či soud, což jest jako závěr sylogismu výkonného. Proto spadá pod volbu to, co se má jako závěr v sylogismu o úkonech. Cíl však se v úkonech má jako zásada a nikoliv jako závěr, jak Filosof praví v II. Fysic. Proto cíl, jako takový, nespadá pod volbu. Ale jako při badání nic nepřekáží, aby to, co jest zásadou jednoho důkazu nebo vědy, bylo závěrem druhého důkazu nebo vědy, přece první nedokazatelná zásada nemůže býti závěrem nějakého důkazu ani vědy; tak také se přihází, že to, co při jednom díle jest cílem, bývá pořazeno k něčemu jako k cíli. A tím způsobem spadá pod volbu. Jako v díle lékařově zdraví se má jako cíl: tudíž toto nespadá pod volbu lékařovu, nýbrž předpokládá to jako zásadu. Ale zdraví těla se zpořazuje k dobru duše: proto u toho, kdo má péči o zdraví duše, býti zdráv, nebo býti nemocen může spadati pod volbu. Vždyť praví Apoštol v II. Korint. 12: "Když však jsem slabý, tu jsem mocný." Ale poslední cíl žádným způsobem pod volbu nespadá.

K prvnímu se tedy musí říci, že vlastní cíle ctností jsou zpořazovány k blaženosti jako k poslednímu cíli. A tím způsobem může býti o nich volba.

K druhému se musí říci, že, jak jsme měli výše, poslední cíl jest toliko jeden. Tudíž kdekoliv se setkává více cílů, mezi těmi může býti volba, pokud se zpořazují k cíli

haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, et omnium ingeniorum humanorum, quae arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quae moventur secundum naturam, sicut et in his quae moventur per rationem, ut dicitur in II Physic. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio. Quod ex hoc apparet, quod omnia quae sunt unius naturae, similiter operantur.

3. Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem vel etiam quandoque ipsius finis.

I-II q. 13 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod electio non sit tantum eorum quae sunt ad finem. Dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *electionem rectam facit virtus, quaecumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiae*. Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

I-II q. 13 a. 3 arg. 2

Praeterea, electio importat praeacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem unum potest praeaccipi alteri, ita etiam et diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et eorum quae sunt ad finem.

I-II q. 13 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem*.

I-II q. 13 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut philosophus dicit in II Physic. Unde finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae; primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicuius demonstrationis vel scientiae; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem. Et hoc modo sub electione cadit. Sicut in operatione medici, sanitas se habet ut finis, unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animae, unde apud eum qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum; nam apostolus dicit, II ad Cor. XII, *cum enim infirmor, tunc potens sum*. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

I-II q. 13 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem. Et hoc modo potest esse eorum electio.

I-II q. 13 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra habitum est, ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt

poslednímu.

XIII.4. Zda volba je toliko o tom, co činíme.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že volba není jen se zřetelem na lidské činy. Volba totiž jest o tom, co je k cíli. Ale ta, "jež jsou k cíli, nejsou jen činy, nýbrž i ústrojí", jak se praví v II. Fysic. Tedy volby nejsou toliko o lidských činech.

Mimo to čin se rozlišuje od rozvažování. Ale volba též v rozvažování místo má, že totiž se zvolí jedno mínění před druhým. Tedy volba není toliko o lidských činech.

Mimo to jsou voleni lidé k některým úřadům, buď světským nebo církevním od těch, kteří vůči nim nic nečiní. Tedy volba není jen o lidských činech.

Avšak proti jest, co Filosof praví v III. Ethic., že "nikdo nevolí leč to, co se domnívá, že se stane skrze něho".

Odpovídám: Musí se říci, že jako úmysl jest o cíli, tak volba jest o těch, která jsou k cíli. Cílem pak jest buď čin nebo nějaká věc. A když je cílem nějaká věc, nutno jest, aby nějaký lidský čin zasáhl: buď pokud člověk činí věc onu, která jest cílem, jako lékař činí zdraví, které jest cílem jeho (odtud se též říká, že činiti zdraví jest cílem lékaře), nebo pokud člověk nějak užívá nebo požívá věci, která jest cílem, jako lakomci jsou cílem peníze nebo držení peněz. A týmž způsobem se musí říci o tom, co jest k cíli: neboť nutné jest, aby tím, co jest k cíli, byl buď čin nebo věc nějaká, se zásahem nějakého činu, skrze nějž dělá to, co jest k cíli, nebo toho užívá. A tímto způsobem volba vždy jest o lidských činech.

K prvnímu se tedy musí říci, že ústrojí jsou zpořazována k cíli, pokud jich člověk užívá pro cíl.

K druhému se musí říci, že v samém rozvažování jest nějaký úkon rozumu, přisvědčujícího mínění tomu či onomu, ale zevnější čin jest, jenž se proti rozvažování dělí.

K třetímu se musí říci, že člověk, který volí biskupa nebo náčelníka obce, volí jmenovati tohoto pro takovou hodnost. Jinak totiž, kdyby nebylo žádného jeho činu při ustanovení biskupa nebo náčelníka, nepříslušela by mu volba. A podobně nutno říci, že, kdykoliv se praví, že nějaká věc se volí před jinou, vždy je s tím spojen nějaký čin volícího.

XIII.5. Zda volba jest jen o možných.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že volba není jen o možných: volba totiž jest úkon vůle, jak bylo řečeno. Ale vůle jest o možných i nemožných, jak se praví v III. Ethic. Tedy i volba.

plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ulteriorem finem.

4. Utrum electio sit tantum eorum quae per nos aguntur.

I-II q. 13 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quae sunt ad finem. Sed ea quae sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in II Physic. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

I-II q. 13 a. 4 arg. 2

Praeterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet; prout scilicet una opinio alteri praeeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

I-II q. 13 a. 4 arg. 3

Praeterea, eliguntur homines ad aliqua officia, vel saecularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

I-II q. 13 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *nullus eligit nisi ea quae existimat fieri per ipsum*.

I-II q. 13 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat, vel inquantum homo facit rem illam quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius (unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem. Quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio; vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

I-II q. 13 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

I-II q. 13 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi. Actio vero exterior est quae contra contemplationem dividitur.

I-II q. 13 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem. Alioquin, si nulla esset eius actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est quod quandocumque dicitur aliqua res praeeligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

5. Utrum electio sit solum possibilium.

I-II q. 13 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est. Sed voluntas est impossibilium, ut dicitur in III

Mimo to volba jest o tom, co jest od nás činěno, jak bylo řečeno. Nic tedy nezáleží, co do volby, zda se volí to, co jest jednoduše nemožné, či to, co jest nemožné volícímu. Ale často ta, jež volíme, dokonati nemůžeme, a takto jsou nám nemožná. Jest tedy volba o nemožných.

Mimo to člověk se nepokouší nic činiti, leč volbou. Ale bl. Benedikt ve svých Pravidlech mnich. praví, že "když představený něco nemožného nařídí, jest se pokusiti". Tedy volba může býti o nemožných.

Avšak proti jest, co Filosof praví v III. Ethic., že "volba není o nemožných".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, volby naše se vždy vztahují k našim činům. To pak, co od nás jest činěno, jest nám možné. Proto je nutno říci, že volba není než o možných. Podobně též smysl volby něčeho jest, abychom tím mohli dosíci cíle, nebo že to vede k cíli. Skrze to však, co jest nemožné, nemůže nikdo dosáhnouti cíle: a známkou toho jest, že, když při poradě přijdou lidé k tomu, co jest jim nemožné, ustoupí jako nemohouce dále postupovati. Patrné je to též jasně z předcházejícího postupu rozumu. - Tak totiž to, co jest k cíli a o čem jest volba, se má k cíli jako závěr k zásadě. Jasné však jest, že závěr nemožný nenásleduje ze zásady možné. Proto nemůže býti, aby cíl byl možný, leč je-li možné to, co jest k cíli. K tomu však, co jest nemožné, nikdo se nepohybuje. Proto nikdo by nesměřoval k cíli leč skrze to, že jest patrné, že to, co jest k cíli, jest možné. Tudíž to, co jest nemožné, pod volbu nespadá.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle jest prostřed mezi rozumem a vnějším jednáním: neboť rozum předkládá vůli svůj předmět a sama vůle jest příčinou vnějšího činu. Tak tedy počátek hnutí vůle se béře se strany rozumu, který vnímá něco jako dobro všeobecně: ale skončení či dokonání úkonu vůle se posuzuje podle pořadu k jednání, jímž někdo směřuje k dosažení věci. Neboť pohyb vůle jest od duše k věci. A proto dokonalost úkonu vůle se posuzuje podle toho. že něco jest někomu k činnosti dobré. Toto však jest možné. A tudíž úplná vůle není leč o možném, jež jest dobré chtějícímu. Ale vůle neúplná jest o nemožném, a ta podle některých slove chtivost, že totiž někdo by to chtěl, kdyby bylo možné. Volba však značí úkon vůle již vymezený k tomu, co jest tomuto konati. A tudíž žádným způsobem není než o možných.

K druhému se musí říci, že, když předmětem vůle jest dobro vnímané, tím způsobem nutno souditi o předmětu vůle, pokud spadá pod vnímání. A tudíž jako někdy vůle jest o něčem, co se vnímá jako dobro a přece není opravdu dobrem, tak někdy jest volba o tom, co se vnímá jako možné volícímu, co však mu možné není.

Ethic. Ergo et electio.

I-II q. 13 a. 5 arg. 2

Praeterea, electio est eorum quae per nos aguntur, sicut dictum est. Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quae eligimus, perficere non possumus, et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

I-II q. 13 a. 5 arg. 3

Praeterea, nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit quod, si praelatus aliquid impossibile praeceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibilium.

I-II q. 13 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio non est impossibilium*.

I-II q. 13 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde necesse est dicere quod electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cuius signum est quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis praecedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit.

I-II q. 13 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem, nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali, sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum. Et ideo nullo modo est nisi possibilium.

I-II q. 13 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum obiectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de obiecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicuius quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio eius quod apprehenditur ut possibile

XIII.6. Zda člověk volí s nutnosti nebo svobodně.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že člověk volí s nutností. Tak totiž se má cíl k volitelným jako zásady k tomu, co ze zásady následuje, jak patrné v VII. Ethic. Ale ze zásada nutností se odvozují závěry. Tudíž od cíle jest někdo s nutností pohybován k volbě.

Mimo to, jak bylo řečeno, volba následuje po úsudku rozumu o konání. Ale rozum s nutností soudí o některých z nutnosti návěští. Tudíž se zdá, že i volba s nutností následuje.

Mimo to, jsou-li nějaké dvě věci docela stejné, není člověk pohybován k jednomu více než k druhému: tak jako když lačný má pokrm stejně žádoucí na různých stranách a ve stejné vzdálenosti, není pohybován k jednomu více než k druhému, jak praví Plato, naznačuje důvod klidu země ve středu, jak se praví v II. O nebi. Ale mnohem méně může býti voleno to, co se vnímá jako menší, než to, co se vnímá jako I rovné. Jsou-li tedy předkládány dvě nebo tři nebo více, mezi nimiž jedno se jeví větší, není možné některé z jiných voliti.

Tedy s nutností se volí to, co se jeví znamenitější. Ale každá r volba jest po každé v tom, co se nějakým způsobem zdá lepší. Tudíž každá volba jest s nutností.

Avšak proti jest, že volba jest úkonem mohutnosti rozumové, která se má i k opačným, podle Filosofa IX. Metafys.

Odpovídám: Musí se říci, že člověk nikoliv s nutností volí: a to proto, že co může nebýti, není nutné býti. Že pak jest možné voliti nebo nevoliti, toho důvod se může vzíti z dvojí. lidské mohoucnosti. Může totiž člověk chtíti i nechtíti, konati i nekonati: může též chtíti to či ono a konati to či ono. A důvod toho se béře ze samé síly rozumu. Cokoliv totiž rozum může vnímati jako dobro, k tomu vůle může směřovati. i Může pak rozum vnímati jako dobro nejen to, co jest chtíti či konati, ale i to, co jest nechtíti a nekonati. A zase při všech dobrech zvláštních může považiti ráz dobra některého a nedostatek některého dobra, což má ráz zla; a podle toho může jednokaždé z takových dober vnímati jako k volbě či k útěku. Jediné však dokonalé dobro, jímž jest blaženost, nemůže rozum vnímati pod rázem zla či nějakého nedostatku. A tudíž s nutností člověk blaženost chce a nemůže chtíti nebýti blažený, nebo býti ubohý. Volba však, ježto není o cíli, nýbrž o těch, které jsou k cíli, jak bylo již řečeno, není o dokonalém dobru, jímž jest blaženost, nýbrž o jiných dobrech zvláštních. A tudíž člověk nikoliv s nutností, nýbrž svobodně volí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne vždy ze zásad s nutností vychází závěr, nýbrž jen tehdy, když zásady nemohou býti pravdivé, pakli závěr není pravdivý. A podobně netřeba, aby z cíle vždy člověk měl nutnost k volbě těch, která jsou k cíli; neboť ne vše, co jest k cíli, je takové, že bez toho by

eligenti, quod tamen non est ei possibile.

6. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

I-II q. 13 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quae ex principiis consequuntur, ut patet in VII Ethic. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

I-II q. 13 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut dictum est, electio consequitur iudicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus, propter necessitatem praemissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

I-II q. 13 a. 6 arg. 3

Praeterea, si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud, sicut famelicus, si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dixit, assignans rationem quietis terrae in medio, sicut dicitur in II de caelo. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut aequale. Ergo si proponantur duo vel plura, inter quae unum maius appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

I-II q. 13 a. 6 s. c.

Sed contra est quod electio est actus potentiae rationalis; quae se habet ad opposita, secundum philosophum.

I-II q. 13 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit. Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere, potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est; non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

I-II q. 13 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini

se cíl míti nemohl; anebo když takové jest, ne vždy v takovém smyslu jest posuzováno

K druhému se musí říci, že nález či soud rozumu o věcech ke konání jest o nahodilých, která od nás mohou býti vykonána, v nichž závěry nikoliv s nutností plynou ze zásad nutných z naprosté nutnosti, nýbrž nutných jen z podmínky, jako jestli běží, pohybuje se.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání, předkládají-li se nějaká dvě stejná podle jedné úvahy, aby se u jednoho z nich neuvažovala nějaká podmínka, pro kterou vyniká, a aby se vůle nenaklonila více k tomu než k jinému.

XIV. O radě, která předchází volbu.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Pak se má uvažovati o radě. A o tom jest šest otázek:

1. Zda rada jest pátrání.
2. Zda rada jest o cíli či jen o těch, která jsou k cíli.
3. Zda rada jest jen o těch, která od nás jsou konána.
4. Zda rada jest o všech, která jsou od nás konána.
5. Zda rada postupuje pořadem rozkladným.
6. Zda rada postupuje do nekonečna.

XIV.1. Zda rada jest pátrání.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rada není pátrání. Praví totiž Damašský v 2. knize O pravé víře, že "rada jest žádost". Ale žádosti nepatří pátrati. Tedy rada není pátrání.

Mimo to pátrati jest rozumu postupujícího, a tak Bohu se nehodí, jehož poznání není postupující, jak jsme měli v První Části. Ale rada se Bohu přiděluje: praví se totiž Efes. 1, že "koná všecko podle rady vůle své". Tedy rada není pátrání.

Mimo to pátrání jest o věcech pochybných. Ale rada se dává o těch, která jsou jistá dobra, podle onoho Apoštolova I. Korint. 7: "O pannách pak přikázání Páně nemám, radu však dávám." Tedy rada není pátrání.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský praví: "Každá rada je sice otázkou, ale ne každá otázka radou."

Odpovídám: Musí se říci, že volba, jak bylo řečeno, následuje po soudu rozumu o věcech ke konání. Ve věcech však ke konání mnohá nejistota se nalézá: neboť úkony jsou o jednotlivých nahodilých, která pro svou proměnlivost jsou nejistá. Ve věcech pak pochybných a nejistých rozum nevynáší soud bez pátrání předchozího. A proto nezbytné jest pátrání rozumu před soudem o těch,

necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est ut sine eo finis haberi non possit; aut, si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

I-II q. 13 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione, ut, si currit, movetur.

I-II q. 13 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

14. De consilio quod praecedit elpctionem.

Prooemium

I-II q. 14 pr.

Deinde considerandum est de consilio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum consilium sit inquisitio. Secundo, utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem. Tertio, utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur. Quarto, utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur. Quinto, utrum consilium procedat ordine resolutorio. Sexto, utrum consilium procedat in infinitum.

1. Utrum consilium sit inquisitio.

I-II q. 14 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus quod *consilium est appetitus*. Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

I-II q. 14 a. 1 arg. 2

Praeterea, inquirere intellectus discurrentis est; et sic Deo non convenit, cuius cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est. Sed consilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Ephes. I, quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*. Ergo consilium non est inquisitio.

I-II q. 14 a. 1 arg. 3

Praeterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quae sunt certa bona; secundum illud apostoli, I ad Cor. VII, *de virginibus autem praeceptum domini non habeo, consilium autem do*. Ergo consilium non est inquisitio.

I-II q. 14 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, *omne quidem consilium quaestio est; non autem omnis quaestio consilium*.

I-II q. 14 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente.

které jest voliti. A toto pátrání se nazývá radou; pročež Filosof praví v III. Ethic., že "volba jest žádost napřed raděného".

K prvnímu se tedy musí říci, že, když úkony dvou mohutností jsou na sebe zpořazeny, v obou jest něco, co je druhé mohutnosti; a proto obojí úkon může se pojmenovati podle obojí mohutnosti. Jest pak jasné, že jsou na sebe navzájem zpořízeny úkon rozumu, řídícího v těch, která jsou k cíli, a úkon vůle, tíhnoucí k nim podle řízení rozumu. Proto i v úkonu vůle, jímž jest volba, se jeví něco rozumového, totiž řád; i v řádě, což jest úkon rozumu, se jeví něco volního jako látka, protože rada jest o těch, jež člověk chce činiti, a také jako pohnutka: protože z toho, že člověk chce cíl, jest pohybován k radě o těch, která jsou k cíli. A proto Filosof v VI. Ethic. praví, že "volba jest žádající rozum", aby ukázal, že k volbě se obojí schází; tak Damašský praví, že "rada jest žádost pátrající", aby ukázal, že rada nějak patří i k vůli, o níž a z níž se děje pátrání, i k rozumu pátrajícímu.

K druhému se musí říci, že to, co se říká o Bohu, má se bráti beze všeho nedostatku, který se nalézá v nás: jako v nás věda jest o závěrech skrze postup od příčin k účinkům. Ale vědění řečené o Bohu znamená jistotu o všech účincích v první příčině beze všeho postupování. A podobně rada se přiděluje Bohu vzhledem k jistotě nálezu nebo soudu, která v nás pochází z pátrání rady. Ale takové pátrání v Bohu místa nemá: a proto rada se podle tohoto Bohu nepřiděluje. A podle toho Damašský praví v 2. kn. O pravé víře, že "Bůh se neradí: neznajícího totiž jest raditi se".

K třetímu se musí říci, že nic nevadí, aby některá byla nejjistější dobra podle výroku moudrých a duchovních mužů, která však nejsou jistá dobra podle smyslu četnějších či tělesných lidí. A tedy o takových rady jsou dávány.

XIV.2. Zda rada jest o cíli či jen o těch, která jsou k cíli.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rada nejen jest o těch, která jsou k cíli, ale též o cíli: cokoli totiž jest pochybné, o tom se může pátrati. Ale při vykonávaných lidmi se stává, že pochybnost jest o cíli a nejen o těch, která jsou k cíli. Když tedy pátrání o konaných jest radou, zdá se, že rada může býti o cíli.

Mimo to látkou rady jsou díla lidská. Ale některá díla lidská jsou cíle, jak se praví v I. Ethic. Tedy rada může býti o cíli.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský praví, že "ne o cíli, nýbrž o těch, která jsou k cíli, jest rada".

Odpovídám: Musí se říci, že cíl při konaných má význam

Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur. Propter quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio est appetitus praeconsiliati*.

I-II q. 14 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, quae est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere; et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consiliandum de his quae sunt ad finem. Et ideo sicut philosophus dicit, in VI Ethic., quod electio est intellectus appetitivus, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit quod consilium est appetitus inquisitivus, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

I-II q. 14 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa, absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel iudicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii. Sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet, et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit quod *Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari*.

I-II q. 14 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quae tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum. Et ideo de talibus consilia dantur.

2. Utrum consilium sit de fine vel solum de iis quae sunt ad finem.

I-II q. 14 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consilium non solum sit de his quae sunt ad finem, sed etiam de fine. Quaecumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quae sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

I-II q. 14 a. 2 arg. 2

Praeterea, materia consilii sunt operationes humanae. Sed quaedam operationes humanae sunt fines, ut dicitur in I Ethic. ergo consilium potest esse de fine.

I-II q. 14 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *non de fine, sed de his quae sunt ad finem, est consilium*.

I-II q. 14 a. 2 co.

počátku tím, že významy těch, která jsou k cíli, z cíle jsou brány. Počátky však nespadají do otázky; ale prvky nutno předpokládati v každém pátrání. Proto, ježto rada jest otázkou, není rada o cíli, nýbrž o těch, která jsou k cíli. Ale přihází se, že to, co jest cílem se zřetelem k některým, zpořazuje se k jinému cíli: jako i to, co jest počátkem jednoho důkazu, jest závěrem vzhledem k druhému. A tak to, co se béře jako cíl v jednom pátrání, může býti přijímáno jako k cíli v jiném pátrání. A tak o tom bude rada.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se béře jako cíl, jest již určité; proto, dokud se to má za pochybné, nemá se to za cíl. A tak je-li o tom rada, nebude rada o cíli, nýbrž o tom, co jest k cíli.

K druhému se musí říci, že o dílech jest rada, pokud jsou zpořazována k nějakému cíli: proto je-li nějaké dílo lidské cílem, o něm jako takovém rada není.

XIV.3. Zda rada jest jen o těch, která od nás jsou konána.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že rada není jen o těch, která jsou od nás konána. Rada totiž obnáší nějaké pojednávání. Ale pojednávání mezi mnohými se může státi i o věcech nehybných, které se nedějí od nás, třebas o přirozenost věcí. Tedy rada není jen o těch, která jsou konána od nás.

Mimo to lidé mnohdy rady hledají o těch, která jsou zákonem stanovena, odkud též mají jméno právní rádci. A přece těch, kteří hledají tohoto druhu radu, není zákony dělati: Tedy rada není jen o těch, která od nás jsou konána.

Mimo to se říká také, že někteří porady dělají o budoucích příhodách, které přece nejsou v moci naší. Tedy rada nejen jest o těch, která od nás se dějí.

Mimo to, kdyby rada byla jen o těch, která od nás se dějí, nikdo by se neradil o těch, která se mají skrze jiného konati. Ale jest patrné, že toto jest nesprávné. Tedy rada není pouze o těch, která od nás se dějí.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský praví: "Radíme se o těch, která jsou v nás a skrze nás státi se mohou."

Odpovídám: Musí se říci, že rada obnáší vlastně pojednání mezi mnohými konané. To i samo jméno označuje: nazývá se zajisté rada,1jakoby společné sezení proto, že mnozí spolu sedí, aby zároveň pojednali. Jest pak uvážiti, že ve zvláštních náhodných, k tomu, aby něco jistého bylo seznáno, dlužno uvažovati o četnějších podmínkách či okolnostech, jež od jednoho nesnadno bývají uvažovány, ale od četnějších jistěji nebo rychleji bývají chápány, když co jeden považí, druhému nenapadá. V nutných pak a všeobecných jest naprostší a jednodušší uvažování tak, že k takovému uvažování spíše jeden sám o sobě může stačiti. A proto pátrání rady vlastně směřuje k jednotlivým

Respondeo dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quae sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quaestione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quaestio, de fine non est consilium, sed solum de his quae sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem, sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut ad finem in alia inquisitione. Et sic de eo erit consilium.

I-II q. 14 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod accipitur ut finis, est iam determinatum. Unde quandiu habetur ut dubium, non habetur ut finis. Et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

I-II q. 14 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum huiusmodi, non est consilium.

3. Utrum consilium sit solum de iis quae a nobis aguntur.

I-II q. 14 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consilium non sit solum de his quae aguntur a nobis. Consilium enim collationem quandam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quae non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quae aguntur a nobis.

I-II q. 14 a. 3 arg. 2

Praeterea, homines interdum consilium quaerunt de his quae sunt lege statuta, unde et iurisconsulti dicuntur. Et tamen eorum qui quaerunt huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis aguntur.

I-II q. 14 a. 3 arg. 3

Praeterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus; qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

I-II q. 14 a. 3 arg. 4

Praeterea, si consilium esset solum de his quae a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quae sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quae a nobis fiunt.

I-II q. 14 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, *consiliamur de his quae sunt in nobis, et per nos fieri possunt*.

I-II q. 14 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam. Quod et ipsum nomen designat, dicitur enim consilium quasi Considium, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit, in necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem

nahodilým. Poznání však pravdy v takových nemá nic velikého, aby samo sebou bylo žádoucí jako poznání všeobecných a nutných: ale jest žádáno, pokud jest prospěšné k dílu, poněvadž úkony jsou o nahodilých zvláštních. A proto nutno říci, že rada vlastně jest o těch, která jsou konána od nás.

1 Nepřeložitelná etymologie: consilium - considium.

K prvnímu se tedy musí říci, že rada obnáší pojednání ne jakékoliv, nýbrž snesení konaných, ve významu již řečeném.

K druhému se musí říci, že to, co jest zákonem uloženo, ačkoliv nepochází z práce radu vyhledávajícího, přece jest řidítkem jeho k práci: neboť tohle jest jeden důvod něco konati, totiž příkaz zákona.

K třetímu se musí říci, že rada nejen jest o těch, která se konají, ale o těch, která jsou zpořazována k dílům: a pro toto se říká, že radění se děje o budoucích příhodách, pokud člověk poznáním budoucích příhod jest řízen k udělání něčeho nebo pominutí.

Ke čtvrtému se musí říci, že o činech jiných radu hledáme, pokud jsou nějakým způsobem jedno s námi: buď jednotou citu, jako přítel dbá o to, co přítele se týká, jako o svoje; nebo po způsobu nástroje, neboť činitel prvotní i nástrojný jsou jakoby jedna příčina, když jeden působí skrze druhého; a tak se pán radí o těch, která se mají konati skrze sluhu.

XIV.4. Zda rada jest o všech, která jsou od nás konána.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že rada jest o všech, která jsou od nás konána. Volba totiž jest "žádost napřed raděného", jak bylo řečeno. Ale volba jest o všech, která skrze nás jsou konána. Tedy i rada.

Mimo to rada obnáší pátrání rozumu. Ale ve všem, co nekoname v návalu vášně, postupujeme z pátrání rozumu. Tedy o všech, která jsou konána od nás, jest rada.

Mimo to Filosof praví v III. Ethic., že "pakli skrze mnohá něco státi se může, radou se pátrá, skrze která nejsnáze a nejlépe se stane; pakli však skrze jedno, kterak skrze ono se stane". Ale vše, co se stává, stává se skrze jedno nebo skrze mnohá. Tedy o všech, která se stávají od nás, jest rada.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský praví, že "o těch dílech, která jsou podle nauky či umění, není rady".

Odpovídám: Musí se říci, že rada jest pátrání jakési, jak bylo řečeno. Pátráme však obvykle po oněch, které v pochybu přicházejí. Proto i důvod pátrající, který se nazývá dokazováním, jest "působící víru ve věc pochybnou". Že pak něco v konatelných věcech lidských není pochybné, z dvojího se přihází. Jedním způsobem, unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum, sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quae aguntur a nobis.

I-II q. 14 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consilium importat collationem non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione iam dicta.

I-II q. 14 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quaerentis consilium, tamen est directivum eius ad operandum, quia ista est una ratio aliquid operandi, mandatum legis.

I-II q. 14 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his quae ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

I-II q. 14 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum, vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quae sunt agenda per servum.

4. Utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur.

I-II q. 14 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consilium sit de omnibus quae sunt per nos agenda. Electio enim est appetitus praeconsiliati, ut dictum est. Sed electio est de omnibus quae per nos aguntur. Ergo et consilium.

I-II q. 14 a. 4 arg. 2

Praeterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quae non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quae aguntur a nobis, est consilium.

I-II q. 14 a. 4 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat*. Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quae fiunt a nobis, est consilium.

I-II q. 14 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *de his quae secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium*.

I-II q. 14 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod consilium est inquisitio quaedam, ut dictum est. De illis autem inquirere solemus, quae in dubium veniunt, unde et ratio inquisitiva, quae dicitur argumentum, est rei dubiae faciens fidem. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile,

poněvadž po určitých cestách se postupuje k určitým cílům, jako se přihází v uměních, která mají určité cesty práce; jako písař se neradí, jak má táhnouti písmena, neboť toto je vymezeno uměním. Jiným způsobem, poněvadž ne mnoho záleží, zda tak či onak se udělá: a taková jsou nejmenší, která málo pomáhají či překážejí vzhledem k dosažení cíle: co pak málo jest, to béře rozum jako za nic. A tak o dvojím se neradíme, ač jest zpořazeno k cíli, jak Filosof praví v III. Ethic., totiž o věcech malých a o těch, která jsou vymezena, jak se mají dělati: jako jest v dílech umění, mimo některá dohadová, jak Řehoř Nysský praví, jako lékařské, obchodní a taková.

K prvnímu se tedy musí říci, že volba předpokládá radu z důvodu soudu či nálezu. Proto když soud či nález je zřejmý i bez pátrání, nepožaduje se pátrání rady.

K druhému se musí říci, že rozum ve věcech jasných nepátrá, nýbrž ihned soudí; a tudíž není třeba, aby ve všem, co rozumem jest konáno, bylo pátrání rady.

K třetímu se musí říci, že, když něco skrze jedno se může udělati, ale různými způsoby, může býti v pochybnosti, právě jako když se dělá skrze mnohá: a proto je třeba rady. Ale, když je určitá nejen věc, ale i způsob, tehdy není třeba rady.

XIV.5. Zda rada postupuje pořadem rozkladným.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že rada nepostupuje způsobem rozkladným. Rada totiž jest o těch, která od nás jsou konána. Práce naše však nepostupují způsobem rozkladným, ale spíše způsobem skladebným, totiž od jednoduchých k složeným. Tedy rada ne vždy postupuje způsobem rozkladným.

Mimo to rada jest pátrání rozumu. Ale rozum u prvních začíná a k pozdějším dochází podle vhodnějšího pořádku. Ježto tedy minulá jsou dřívější než přítomná a přítomná dřívější než budoucí, při radění zdá se nutné vycházeti od přítomných a minulých k budoucím; a to nepatří k pořadu rozkladnému. Tedy v radách se nezachovává pořad rozkladný.

Mimo to rada není než o těch, která jsou nám možná, jak se praví v III. Ethic. Ale zda je nám něco možné, rozvažuje se z toho, co můžeme učiniti nebo nemůžeme učiniti, abychom dospěli k onomu. Třeba tedy, aby pátrání rady začínalo od přítomných.

Avšak proti jest, co Filosof praví v III. Ethic., že "ten, který se radí, zdá se hledati a rozkládati".

Odpovídám: Musí se říci, že v každém pátrání třeba začínati od nějaké zásady. A to pak, jestliže, jako jest dřívější v poznávání, tak také jest dřívější v bytí, není postup rozkladný, nýbrž spíše skladný. Postupovati totiž od příčin k účinkům jest postup skladný, neboť příčiny jsou ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quae habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat, et ista sunt minima, quae parum adiuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut philosophus dicit, scilicet de rebus parvis; et de his quae sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operibus artium, praeter quasdam coniecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit, ut puta medicinalis, negotiativa, et huiusmodi.

I-II q. 14 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod electio praesupponit consilium ratione iudicii vel sententiae. Unde quando iudicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

I-II q. 14 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim iudicat. Et ideo non oportet in omnibus quae ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

I-II q. 14 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura, et ideo opus est consilio. Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

5. Utrum procedat ordine resolutorio.

I-II q. 14 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quae a nobis aguntur. Sed operationes nostrae non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

I-II q. 14 a. 5 arg. 2

Praeterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem cum igitur praeterita sint priora praesentibus, et praesentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a praesentibus et praeteritis in futura. Quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

I-II q. 14 a. 5 arg. 3

Praeterea, consilium non est nisi de his quae sunt nobis possibilia, ut dicitur in III Ethic. Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a praesentibus incipere oportet.

I-II q. 14 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *ille qui consiliatur, videtur quaerere et resolvere*.

I-II q. 14 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere

jednodušší než účinky. Pakli však to, co jest dřívější v poznávání, jest pozdější v bytí, jest postup rozkladný: jako když o účincích jasných soudíme, rozkládajíce na příčiny jednoduché. Zásadou pak v pátrání rady jest cíl, který sice jest dřívější v úmyslu, pozdější však v bytí. A podle toho jest třeba, aby pátrání rady bylo rozkladné, počínajíc totiž od toho, co v budoucnu se zamýšlí, až se dospěje k tomu, co jest ihned konati.

K prvnímu se tedy musí říci, že rada sice jest o pracích. Avšak důvod prací se béře z cíle. A tak pořad rozumování o pracích jest opakem pořadu pracovního.

K druhému se musí říci, že rozum začíná od toho, co jest dříve podle rozumu, ne pak vždy od toho, co jest dříve časem.

K třetímu se musí říci, že o tom, co jest konati pro cíl, nesnažili bychom se zvěděti, zda jest možné, kdyby nebylo vhodné pro cíl. A proto dříve dlužno zkoumati, zda jest vhodné k přivedení k cíli, než se zkoumá, zda jest možné.

XIV.6. Zda rada postupuje do nekonečna.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pátrání rady postupuje do nekonečna. Rada totiž jest pátrání o zvláštních, ve kterých jest práce. Ale jednotlivá jsou nekonečná. Tedy pátrání rady jest nekonečné.

Mimo to pod pátrání rady spadá uvažovati nejen o tom, co jest konati, ale též, jak se překážky odstraní. Avšak kterékoliv lidské konání může býti překaženo do nekonečna a překážka může býti odstraněna nějakým rozumem lidským. Tedy zůstává do nekonečna pátrání po odstranění překážek.

Mimo to pátrání vědy důkazné nepostupuje do nekonečna, neboť je třeba dojíti k některým zásadám o sobě známým, které mají jistotu všeho způsobu. Ale taková jistota nemůže býti nalezena v jednotlivých nahodilých, která jsou proměnlivá a nejistá. Tudíž pátrání rady postupuje do nekonečna.

Avšak proti, nikdo není pohybován k tomu, k čemu jest nemožné, aby došel, jak se praví v I. O nebi. Ale konečné jest nemožno přejíti. Je-li tedy pátrání rady nekonečné, nikdo by nezačal se raditi, což jest patrně nesprávné.

Odpovídám: Musí se říci, že pátrání rady jest konečné v uskutečnění s dvojí stránky, totiž se strany počátku a se strany konce. Neboť se béře v pátrání rady počátek dvojí. Jeden vlastní, ze samého rodu vykonatelných: a to jest cíl, o němž není rady, ale jest předpokládán v radě jakožto počátek, jak řečeno. Druhý jakoby z jiného rodu přijatý: jako i ve vědách důkazných jedna věda předpokládá některé od jiné, o nichž nepátrá.

Takové pak počátky, které se v pátrání rady předpokládají, jest všecko, co je smyslem přijaté, jako že toto jest železo

enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

I-II q. 14 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consilium est quidem de operationibus. Sed ratio operationum accipitur ex fine, et ideo ordo ratiocinandi de operationibus, est contrarius ordini operandi.

I-II q. 14 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

I-II q. 14 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod de eo quod est agendum propter finem, non quaereremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini. Et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

6. Utrum consilium procedat in infinitum.

I-II q. 14 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim est inquisitio de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

I-II q. 14 a. 6 arg. 2

Praeterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quaelibet humana actio potest impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quaerere de impedimentis tollendis.

I-II q. 14 a. 6 arg. 3

Praeterea, inquisitio scientiae demonstrativae non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quae omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quae sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

I-II q. 14 a. 6 s. c.

Sed contra, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in I de caelo. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet. Quod patet esse falsum.

I-II q. 14 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii, et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium, ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est. Aliud quasi ex alio genere assumptum sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii

či chléb; a všecko, co jest skrze nějakou vědu badavou nebo činorodou všeobecně poznáno, jako že cizoložiti jest od Boha zakázáno a že člověk nemůže žíti, leč živí-li se potravou vhodnou. A o těchto radící se nepátrá. Koncem pak pátrání jest to, co jest ihned v naší moci, abychom udělali. Jako totiž cíl má ráz zásady, tak to, co se koná pro cíl, má ráz závěru. Tudíž to, co nejdříve k vykonání se naskytne, má význam posledního závěru, u něhož se pátrání končí. Nic však nebrání, aby rada byla nekonečná v možnosti, pokud do nekonečna mohou se vyskytovati nějaká k pátrání rady.

K prvnímu se tedy musí říci, že jednotlivosti nejsou neomezeny v uskutečnění, nýbrž jen v možnosti.

K druhému se musí říci, že, třebas lidské konání může býti překaženo, přece ne vždy je překážka přichystána. A tak ne vždy třeba se raditi o odstranění překážky.

K třetímu se musí říci, že v jednotlivých nahodilých může se něco bráti za jisté, byt ne jednoduše, přece aspoň pro nyní, pokud se béře při provádění. Neboť není nutno, aby Sokrates seděl: ale že sedí, dokud sedí, jest nutné. A toto s jistotou se může míti.

XV.O souhlasu, jenž jest úkon vůle, vzhledem k těm, která jsou k cíli.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak se má uvažovati o souhlasu. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda souhlas jest úkon žádostivé či vnímavé síly.
2. Zda přísluší pouhým živočichům.
3. Zda jest o cíli či o těch, která jsou k cíli.
4. Zda souhlas k úkonu náleží pouze vyšší části duše.

XV.1.Zda souhlas jest úkon žádostivé či vnímavé síly.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že souhlasiti náleží jen vnímavé části duše. Augustin totiž ve XII. O Troj. souhlas přisuzuje vyššímu rozumu. Ale rozum znamená vnímavou sílu. Tedy souhlasiti náleží vnímavé síle.

Mimo to souhlasiti jest zároveň hlásiti. Ale hlásiti náleží mohutnosti vnímavé. Tudíž i souhlasiti.

Mimo to, jako přisvědčiti znamená užíti rozumu na něčem, tak i souhlasiti. Ale přisvědčiti patří k rozumu, ježto jest síla vnímavá. Tedy i souhlasiti patří k síle vnímavé.

Avšak proti jest, co Damašský praví v II. kn. O pravé víře, že "soudí-li někdo a nemiluje, není to hlas", totiž souhlas.

supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

I-II q. 14 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia tantum.

I-II q. 14 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum. Et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

I-II q. 14 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium, sed eum sedere, dum sedet, est necessarium. Et hoc per certitudinem accipi potest.

15. De consensu qui est actus voluntatis in comparatione eorum quae sunt ad finem.

Prooemium

I-II q. 15 pr.

Deinde considerandum est de consensu. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis. Secundo, utrum conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum sit de fine, vel de his quae sunt ad finem. Quarto, utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

1. Utrum consensus sit actus appetitivae vel apprehensivae virtutis.

I-II q. 15 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam. Augustinus enim, XII de Trin., consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

I-II q. 15 a. 1 arg. 2

Praeterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivae potentiae. Ergo et consentire.

I-II q. 15 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire. Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

I-II q. 15 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod *si*

Ale milovati patří žádostivé síle. Tedy i souhlas.

Odpovídám: Musí se říci, že souhlasiti znamená užíti smyslu k něčemu. Jest však vlastní smyslu, že poznává věci přítomné: síla totiž obrazivá jest vnímavá podob tělesných, i v nepřítomnosti věcí, jichž jsou podoby; rozum však vnímá pojmy všeobecné, které může vnímati nelišně, ať jednotlivá jsou přítomna či nepřítomna. A poněvadž úkon žádostivé síly jest jakési naklánění k věci samé, podle nějaké podoby, samo užití žádostivé síly na věci, pokud k ní přilne, dostává jméno smyslu, jakoby zkušenosti nějaké nabývající z věci, ke které přilne, pokud si v ní libuje. Proto i v Moudr. 1 se praví: "Smýšlejte o Pánu v dobrotě." A podle toho souhlasiti jest úkonem žádostivé síly.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví v III. O duši, vůle záleží v rozumu. Proto když Augustin přiděluje souhlas rozumu, béře rozum, pokud se v něm uzavírá vůle.

K druhému se musí říci, že hlásiti ve vlastním smyslu patří k vnímavé mohutnosti. Ale podle podobnosti jakési zkušenosti patří k žádostivé, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že přisvědčiti jest jakoby při jiném svědčiti: a tak obnáší jakousi vzdálenost od toho, k čemu se přisvědčuje. Ale souhlasiti jest spolu hlásiti a tak obnáší nějaké spojení s tím, s čím se souhlasí. A proto se spíše vlastně říká, že souhlasí vůle, jejíž jest směřovati k samé věci; rozum však, jehož činnost není podle pohybu k věci, nýbrž spíše obráceně, jak v První Části bylo řečeno, spíše vlastně sluje přisvědčujícím, ač obyčejně jedno se klade místo druhého. Může se též říci, že rozum přisvědčuje, pokud od vůle jest pohybován.

XV.2. Zda souhlas přísluší pouhým živočichům.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že souhlas přísluší pouhým živočichům. Souhlas totiž obnáší určení žádosti k jednomu. Ale žádosti pouhých živočichů jsou určené k jednomu. Tudíž souhlas se v pouhých živočiších shledává.

Mimo to odstraněním dřívějšího se odstraňuje pozdější. Ale souhlas předchází před provedením díla. Kdyby tedy v pouhých živočiších nebylo souhlasu, nebylo by u nich provádění díla, čehož nesprávnost je patrná.

Mimo to mnohdy se říká, že lidé souhlasí s konáním něčeho z nějaké vášně, jako z žádostivosti či hněvu. Ale pouzí živočichové jednají z vášně. Tedy je v nich souhlas.

Avšak proti jest, co Damašský praví v II. kn. O pravé víře, že "po soudu člověk se zařizuje a miluje to, co z rady

aliquis iudicet, et non diligat, non est sententia, idest consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

I-II q. 15 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. Unde et Sap. I, dicitur, *sentite de domino in bonitate*. Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis.

I-II q. 15 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in III de anima, voluntas in ratione est. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

I-II q. 15 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae, pertinet ad appetitivam, ut dictum est.

I-II q. 15 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire, intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, magis proprie dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

2. Utrum conveniat brutis animalibus.

I-II q. 15 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

I-II q. 15 a. 2 arg. 2

Praeterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus praecedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio. Quod patet esse falsum.

I-II q. 15 a. 2 arg. 3

Praeterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

I-II q. 15 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit quod *post iudicium,*

usouzeno bylo, což se nazývá prohlášení, to jest souhlas". Ale rada není v pouhých živočiších. Tedy ani souhlas.

Odpovídám: Musí se říci, že, vlastně řečeno, souhlas není v pouhých živočiších. Čehož důvodem jest, že souhlas obnáší užití žádostivého pohybu ke konání něčeho. Tomu však patří užíti žádostivého pohybu ke konání něčeho, v jehož moci jest žádostivý pohyb: jako dotýkati se kamene sice přísluší holi, ale užíti hole k dotčení kamene jest toho, kdo má v moci pohybovati holí. Pouzí živočichové však nemají ve své moci žádostivé hnutí, ale takové hnutí v nich jest z pudu přírody. Proto pouhý živočich sice žádá, ale neužívá žádostivého hnutí k něčemu. A proto se to vlastně neříká, že souhlasí, leč rozumová přirozenost, která má ve své moci žádostivé hnutí, může ho užíti nebo neužíti k tomu nebo k onomu.

K prvnímu se tedy musí říci, že v pouhých živočiších se vyskytuje určení žádosti k něčemu jen trpně; souhlas však obnáší určení žádosti nejen trpné, ale spíše činné.

K druhému se musí říci, že odstraněním dřívějšího se odstraňuje pozdější, které vlastně z něho toliko následuje. Pakli však může následovati z četnějších, proto se pozdější neodstraňuje, je-li jedno z dřívějších odstraněno: jako může-li ztvrdnutí nastati i horkem i mrazem (neboť cihly tvrdnou ohněm a zmrzlá voda tvrdne mrazem), není nutné, aby odstraněním horka bylo odstraněno tvrdnutí. Avšak provedení díla následuje nejen ze souhlasu, ale též z prudké žádosti, jaká jest v pouhých živočiších.

K třetímu se musí říci, že lidé, kteří jednají z vášně, mohou vášně nenásledovati. Ne však pouzí živočichové. Proto není podobný důvod.

XV.3. Zda užívání může býti též posledního cíle.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že souhlas jest o cíli, poněvadž "k vůli čemu cokoliv, to i více". Ale s těmi, která jsou k cíli, souhlasíme k vůli cíli. Tudíž s cílem souhlasíme více.

Mimo to čin nemírného jest jeho cílem jakož i čin ctnostného jest jeho cílem. Ale nemírný souhlasí s vlastním úkonem. Tudíž souhlas může býti o cíli.

Mimo to žádost těch, která jsou k cíli, jest volba, jak shora řečeno. Kdyby tedy souhlas byl jen o těch, která jsou k cíli, v ničem od volby lišiti by se nezdál, čehož nesprávnost je patrná z Damašského, jenž praví v II. kn. O pravé víře, že po přilnutí, které nazval prohlášením, děje se volba. Není tedy souhlas jen o těch, která jsou k cíli.

Avšak proti jest, co Damašský tamtéž praví, že názor (či prohlášení) jest, když člověk zařizuje a miluje to, co z rady bylo usouzeno. Ale rada není než o těch, která jsou k cíli. Tedy ani souhlas.

homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia, idest consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

I-II q. 15 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cuius ratio est quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Eius autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus, sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est eius qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sui potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturae. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quae habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

I-II q. 15 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus ad aliquid passive tantum. Consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

I-II q. 15 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, remoto priori, removetur posterius quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto, sicut si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

I-II q. 15 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi. Non autem bruta animalia. Unde non est similis ratio.

3. Utrum consensus sit de fine vel de his quae sunt ad finem.

I-II q. 15 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus sit de fine. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed his quae sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

I-II q. 15 a. 3 arg. 2

Praeterea, actio intemperati est finis eius, sicut et actio virtuosi est finis eius. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

I-II q. 15 a. 3 arg. 3

Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est. Si igitur consensus esset solum de his quae sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur. Quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit quod post dispositionem, quam vocaverat sententiam, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quae sunt ad finem.

I-II q. 15 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod *sententia, sive consensus, est quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est*. Sed consilium non est

nisi de his quae sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Odpovídám: Musí se říci, že souhlas znamená užití žádostivého hnutí k něčemu před tím jsoucímu v moci užívajícího. V pořadu však konatelných předně ovšem dlužno bráti vnímání cíle, potom žádost cíle, potom radu o těch, která jsou k cíli, potom žádost těch, která jsou k cíli. Žádost však k poslednímu cíli tíhne přirozeně: proto i užití hnutí žádostivého k cíli pojatému nemá význam souhlasu, ale prosté vůle. Ta však, která jsou po posledním cíli, pokud jsou k cíli, pod radu spadají; a tak může o nich býti souhlas, pokud hnutí žádostivého se užije k tomu, co z rady bylo usouzeno. Hnutí však žádostivého k cíli se neužívá na radu, ale spíše rady na ně, poněvadž rada předpokládá žádost cíle. Ale žádost těch, která jsou k cíli, předpokládá vymezení rady. A proto užití žádostivého hnutí k vymezení rady jest vlastně souhlas. Proto, ježto rada není leč o těch, která jsou k cíli, souhlas, vlastně řečeno, není leč o těch, která jsou k cíli.

I-II q. 15 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis in ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quae sunt ad finem; deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter, unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. De his autem quae sunt post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt, et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis. Sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako závěry známe skrze zásady, těch však není vědění, nýbrž, co větší jest, totiž rozumění, tak pro cíl souhlasíme s těmi, která jsou k cíli; o něm však není souhlas, nýbrž, co více jest, totiž vůle.

I-II q. 15 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod maius est, scilicet intellectus; ita consentimus his quae sunt ad finem propter finem, cuius tamen non est consensus, sed quod maius est, scilicet voluntas.

K druhému se musí říci, že nemírný má za cíl potěšení z díla, pro které souhlasí s dílem, více než dílo samo.

I-II q. 15 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem.

K třetímu se musí říci, že volba přidává k souhlasu jakýsi vztah vzhledem k tomu, před čím se něco zvolí: a tak po souhlasu zůstává ještě volba. Může se totiž přihoditi, že radou se najde více vedoucích k cíli, z nichž když kterékoliv se líbí, s kterýmkoliv z nich se souhlasí, ale z mnohých, která se líbí, jednomu dáváme přednost volbou. Ale najde-li se jedno jediné, které se líbí, neliší se věcně souhlas a volba, nýbrž jen rozumem: takže se říká souhlas, pokud se líbí ke konání; volba pak, pokud se dává přednost před těmi, která se nelíbí.

I-II q. 15 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur, et ideo post consensum, adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent.

XV.4.Zda užívání předchází volbu.

4. Utrum consensus in actutn pertineat solum ad superiorem animae partem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že souhlas ke konání ne vždy patří vyššímu rozumu. Potěšení totiž následuje po práci a "zdokonaluje ji jako krása mládí", jak se praví v X. Ethic. Ale souhlas s potěšením patří nižšímu rozumu, jak praví Augustin XII. O Troj. Tudíž souhlas k úkonu nepatří jen vyššímu rozumu.

I-II q. 15 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. *Delectatio enim consequitur operationem, et perficit eam, sicut decor iuventutem*, sicut dicitur in X Ethic. Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII de Trin. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

Mimo to konání, se kterým souhlasíme, sluje dobrovolné. Ale způsobovat skutky dobrovolné jest mnohých mohutností. Tudíž ne jen vyšší rozum souhlasí s úkonem.

I-II q. 15 a. 4 arg. 2

Praeterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

Mimo to vyšší rozum "dbá přihlížení a radění o věčných", jak Augustin praví v XII. O Troj. Ale mnohokrát člověk souhlasí s úkonem ne pro důvody věčné, ale pro nějaké důvody časné, nebo též pro některé vášně duše. Tudíž nepatří souhlas k úkonu jen samotnému vyššímu rozumu.

I-II q. 15 a. 4 arg. 3

Praeterea, superior ratio intendit aeternis inspiciendis ac consulendis, ut Augustinus dicit in XII de Trin. Sed multoties homo consentit in actum non propter rationes aeternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animae passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Avšak proti jest, co Augustin praví v XII. O Troj. Není možné, aby v mysli bylo rozhodnuto účinné provedení hříchu, leč by onen směr mysli, u něhož jest nejvyšší moc údy k dílu pohybovati nebo od díla zdržovati, zlému činu ustoupil a sloužil.

I-II q. 15 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat et serviat*.

Odpovídám: Musí se říci, že konečné rozhodnutí vždy patří tomu, kdo vyšší jest, komu patří o jiných souditi: dokud totiž zůstává k rozsouzení, co se předkládá, není ještě dáno konečné rozhodnutí. Jest pak jasné, že vyšší rozum jest, který má o všech souditi, neboť o smyslových rozumem soudíme; o těch pak, která patří k důvodům lidským, soudíme podle důvodů božských, které patří k vyššímu rozumu. A tak pokud nejisto jest, zda se podle důvodů božských odporuje či nikoliv, žádný soud rozumu nemá rázu konečného rozhodnutí. Konečné však rozhodnutí ke konání jest souhlas k úkonu. A tak souhlas k úkonu patří rozumu vyššímu, ovšem pokud v rozumu se vůle uzavírá, jak bylo výše řečeno.

I-II q. 15 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis iudicare, quandiu enim iudicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quae habet de omnibus iudicare, quia de sensibilibus per rationem iudicamus; de his vero quae ad rationes humanas pertinent, iudicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quandiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est.

K prvnímu se tedy musí říci, že souhlas k potěšení z díla patří k rozumu vyššímu, jakož i souhlas k dílu. Avšak souhlas k potěšení z myšlení patří k rozumu nižšímu, jako jemu patří i mysliti. A přece o tom právě, co jest mysliti či nemysliti, pokud se to považuje za činnost nějakou, má soud rozum vyšší: a podobně o potěšení následujícím. Ale pokud se béře jako pořazené k činnosti jiné, tak patří nižšímu rozumu. Co totiž k jinému se zpořazuje, patří umění nebo mohutnosti nižším než cíl, ke kterému je zpořazeno. Proto umění, které jest o cíli, architektonické či hlavní se nazývá.

I-II q. 15 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus, sed consensus in delectationem cogitationis, pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quaedam, habet iudicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente. Sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis ad quem ordinatur, unde ars quae est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur.

K druhému se musí říci, že, poněvadž činy se nazývají dobrovolné z toho, že s nimi souhlasíme, není třeba, aby souhlas byl kterékoliv mohutnosti, nýbrž vůle, od níž se nazývá dobrovolné, která jest v rozumu, jak bylo řečeno.

I-II q. 15 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia actiones dicuntur voluntariae ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cuiuslibet potentiae, sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium; quae est in ratione, sicut dictum est.

K třetímu se musí říci, že o rozumu vyšším se praví, že souhlasí, nejen proto, že z důvodů věčných vždy pohybuje ke konání, ale i proto, že z důvodů věčných nemá nesouhlasu.

I-II q. 15 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes aeternas semper moveat ad agendum; sed etiam quia secundum rationes aeternas non dissentit.

XVI. O úkonech, rozkázaných od vůle.

16. De usu qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem.

Předmluva

Prooemium

Dělí se na čtyři články.

I-II q. 16 pr.

Pak se má uvažovati o užívání. A o tom jsou čtyři otázky.

Deinde considerandum est de usu. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum uti sit actus voluntatis. Secundo,

1. Zda užívati jest úkonem vůle.

2. Zda přísluší pouhým živočichům.

3. Zda jest pouze těch, která jsou k cíli, či též cíle.

4. O pořadu užívání k volbě.

XVI.1. Zda užívati jest úkonem vůle.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že užívati není úkonem vůle. Praví totiž Augustin v I. O nauce křest., a v kn. X. O Troj., že "užívati jest vztahovati to, co v užití přišlo, k dosažení jiného". Ale vztahovati něco k jinému jest rozumu, jehož jest srovnávati a pořádati. Tudíž užívati jest úkon rozumu, tedy ne vůle.

Mimo to Damašský praví v II. kn. O pravé víře, že "člověk náběh činí k práci a říká se náběh; potom užívá, a říká se užívání". Ale práce patří k mohutnosti prováděcí, úkon však vůle nesleduje prováděcí mohutnosti, nýbrž provedení je naposled. Tedy užití není úkon vůle.

Mimo to Augustin praví v Knize 83. Ot.: "Všecko, co učiněno bylo, k užívání člověka učiněno bylo: neboť všeho užívá rozum posouzením toho, co lidem dáno bylo." Ale posuzovati věci od Boha stvořené patří rozumu badavému, který se zdá vůbec oddělen od vůle, jež jest počátkem lidských úkonů. Užívati není tedy úkon vůle.

Avšak proti jest, co Augustin praví v X. O Troj.: "Užívati jest přibírati něco do schopnosti vůle."

Odpovídám: Musí se říci, že užití nějaké věci znamená přibrání té věci k nějaké práci; proto i práce, ke které přibíráme věc nějakou, nazývá se jejím použitím: jako jezditi koňmo jest užívání koně a bíti jest užívání hole. K práci však přibíráme i vnitřní prvky konání, totiž samé mohutnosti duše, i údů těla, jako rozum k porozumění a oko k vidění, a též věci vnější, jako hůl k bití. Ale jest jasné, že věcí vnějších nepřikládáme k žádné práci, leč skrze prvky vnitřní, jimiž jsou mohutnosti duše, nebo zběhlosti mohutností, nebo ústrojí, jež jsou údy těla. Ukázáno bylo však shora, že vůle jest, která podněcuje mohutnosti duše k jejich úkonům: a to jest přikládati je k dílu. Proto jest jasné, že užívati prvotně a hlavně jest vůle jakožto prvního pohybovatele, rozumu pak jakožto řídícího, kdežto jiných mohutností jako provádějících, kteří k vůli, od níž jsou přikládáni k úkonu, se přirovnávají jako nástroje k hlavnímu činiteli. Konání však se nepřisuzuje vlastně nástroji, nýbrž hlavnímu činiteli, jako stavba staviteli a nikoliv nástrojům. Z toho jest jasné, že užívati vlastně jest úkon vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum sice k jinému dává vztah, ale vůle směřuje k tomu, co k jinému má vztah skrze rozum: a podle toho se říká, že užívati jest vztahovati něco k jinému.

K druhému se musí říci, že Damašský mluví o užívání, pokud náleží k prováděcím mohutnostem.

utrum conveniat brutis animalibus. Tertio, utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis. Quarto, de ordine usus ad electionem.

1. Utrum uti sit actus voluntatis.

I-II q. 16 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod uti non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus, in I de Doctr. Christ., quod *uti est id quod in usum venerit, ad aliud obtinendum referre*. Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cuius est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis. Non ergo voluntatis.

I-II q. 16 a. 1 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit quod *homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus, deinde utitur, et dicitur usus*. Sed operatio pertinet ad potentiam executivam. Actus autem voluntatis non sequitur actum executivae potentiae, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

I-II q. 16 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *omnia quae facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur iudicando ratio quae hominibus data est*. Sed iudicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam; quae omnino separata videtur a voluntate, quae est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

I-II q. 16 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in X de Trin., *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*.

I-II q. 16 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem supra quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis.

I-II q. 16 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem. Et secundum hoc dicitur quod uti est referre aliquid in alterum.

I-II q. 16 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Damascenus loquitur de usu,

K třetímu se musí říci, že též samého rozumu badavého se užívá od vůle k dílu rozumění nebo posouzení; a tak se říká, že rozum badavý užívá jakožto od vůle pohybovaný, jako jiné mohutnosti prováděcí.

XVI.2. Zda užívati přísluší pouhým živočichům.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že užívati přísluší pouhým živočichům. Požívati totiž jest ušlechtilejší než užívati, poněvadž, jak praví Augustin v X. O Troj.: "Užíváme těch, která k tomu odnášíme, čeho se má požívati." Ale požívati přísluší pouhým živočichům, jak bylo výše řečeno. Tedy mnohem spíše jim přísluší užívati.

Mimo to přikládati údy ke konání jest užívati údů. Ale pouzí živočichové přikládají údy ke konání něčeho, jako nohy k chůzi, rohy k trkání. Tedy pouhým živočichům přísluší užívati.

Avšak proti jest, co Augustin praví v kn. 83 Ot.: "Užívati něčeho nemůže leč živočich, který rozumu jest účasten."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, užívati znamená přikládati k činnosti nějaký prvek činný: jako souhlasiti jest přikládati hnutí žádostivé k žádání něčeho, jak bylo řečeno. Přikládati však něco k druhému není leč toho, kdo má posudek o tom: a to není leč toho, kdo umí vztahovati něco k druhému, což patří rozumu. A tak jen živočich rozumový i souhlasí, i užívá.

K prvnímu se tedy musí říci, že požívati obnáší naprostý pohyb žádosti k žádoucímu; kdežto užívati obnáší pohyb žádosti k něčemu v pořadu k jinému. Srovnává-li se tedy užívání a požívání co do předmětů, tak požívání jest ušlechtilejší než užívání, poněvadž to, co jest naprostě žádoucí, jest lepší než to, co jest žádoucí jen v pořadu k jinému. Ale jsou-li srovnávána co do síly vnímavé předchozí, větší ušlechtilost se vyžaduje na straně užívání: neboť zpořaditi něco k jinému jest rozumu; naprostě však něco vnímati může i smysl.

K druhému se musí říci, že živočichové svými údy konají něco pudem přírody, nikoliv tím, že by znali zpořazení údů k oněm úkonům. Proto se neříká vlastně, že přikládají údy ke konání, ani že užívají údů.

XVI.3. Zda užívání může býti též posledního cíle.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že užívání může býti též posledního cíle. Praví totiž Augustin v X. O Troj.: "Každý, kdo požívá, užívá." Ale posledního cíle někdo požívá. Tedy posledního cíle někdo užívá.

Mimo to "užívati jest přibírati něco do schopnosti vůle", jak se tamtéž praví. Ale nic se více nepřibírá od vůle než

secundum quod pertinet ad executivas potentias.

I-II q. 16 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi vel iudicandi, a voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam a voluntate motus, sicut aliae executivae potentiae.

2. Utrum conveniat brutis animalibus.

I-II q. 16 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam uti, quia, ut Augustinus dicit in X de Trin., *utimur eis quae ad aliud referimus, quo fruendum est*. Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est. Ergo multo magis convenit eis uti.

I-II q. 16 a. 2 arg. 2

Praeterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum; sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit uti.

I-II q. 16 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps*.

I-II q. 16 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud, quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur.

I-II q. 16 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod frui importat absolutum motum appetitus in appetibile, sed uti importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur uti et frui quantum ad obiecta, sic frui est nobilius quam uti, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam praecedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus, quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

I-II q. 16 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

3. Utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem vel etiam finis.

I-II q. 16 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus, in X de Trin., *omnis qui fruitur, utitur*. Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

I-II q. 16 a. 3 arg. 2

poslední cíl. Tudíž užívání může býti posledního cíle.

Mimo to Hilarius praví v II. O Troj., že "věčnost jest v Otci, podoba v obrazu", to jest v Synu, "užívání v daru", to jest v Duchu Svatém. Ale Duch Svatý, poněvadž jest Bůh, jest posledním cílem. Tedy užívání může býti posledního cíle.

Avšak proti jest, co praví Augustin v kn. 83 Ot.: "Boha nikdo vpravdě neužívá, nýbrž požívá." Ale jen Bůh jest posledním cílem. Tudíž posledního cíle nelze užívati.

Odpovídám: Musí se říci, že užívání, jak bylo řečeno, záleží na přikládání něčeho k jinému. Co však jest přikládáno k jinému, má se ve významu toho, co jest k cíli. A tak užívati vždy jest toho, co jest k cíli: proto i ta, jež k cíli jsou způsobilá, nazývají se užitečná a sama užitečnost mnohdy užitkem se nazývá. Ale jest uvážiti, že poslední cíl se říká dvojmo: Jedním způsobem jednoduše a jiným způsobem k někomu. Když totiž cílem, jak výše bylo řečeno, se nazývá někdy věc, jindy pak dosažení věci nebo držení věci, jako lakomci cílem jsou buď peníze nebo držení peněz; jest jasné, že, jednoduše řečeno, posledním cílem je sama věc: není totiž držení peněz dobré leč pro dobro peněz. Ale vzhledem k tomuto dosažení peněz jest cílem posledním: nehledal by zajisté lakomec peněz, leč aby je měl. Tedy jednoduše a vlastně řečeno, peněz některý člověk požívá, protože v nich stanoví poslední cíl; ale pokud je odnáší k majetku, říká se, že jich užívá.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o užívání obecně, pokud obnáší pořad cíle k samému požívání, jehož někdo hledá v cíli.

K druhému se musí říci, že cíl se přibírá ve schopnost vůle, aby vůle v něm odpočinula. Proto samo odpočinutí v cíli, což jest požívání, nazývá se tímto způsobem užívání cíle. Avšak to, co jest k cíli, přibírá se ve schopnost vůle nejen v pořadu k užívání toho, co jest k cíli, ale v pořadu k jiné věci, ve které vůle odpočívá.

K třetímu se musí říci, že užívání se ve slovech Hilariových béře za odpočinutí v cíli posledním tím způsobem, kterým se o někom, obecně řečeno, říká, že užívá cíle k dosažení jeho, jak bylo řečeno. Proto Augustin v VI. O Troj. praví, že "ono potěšení, štěstí nebo blaženost" užívání od něho jest nazváno.

XVI.4. Zda užívání předchází volbu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že užívání předchází volbu. Po volbě totiž nenásleduje nic než provedení. Ale užívání, pokud se vztahuje k vůli, předchází před provedením. Tedy předchází i volbu.

Mimo to naprosté jest před vztažným. Tudíž méně vztažné jest před více vztažným. Ale volba obnáší dva vztahy, jeden toho, co se. volí, k cíli, druhý pak k tomu, před nímž

Praeterea, uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

I-II q. 16 a. 3 arg. 3

Praeterea, Hilarius dicit, in II de Trin., quod aeternitas est in patre, species in imagine, idest in filio, usus in munere, idest in spiritu sancto. Sed spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo ultimo fine contingit uti.

I-II q. 16 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *Deo nullus recte utitur, sed fruitur*. Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

I-II q. 16 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod uti, sicut dictum est, importat applicationem alicuius ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione eius quod est ad finem. Et ideo uti semper est eius quod est ad finem. Propter quod et ea quae sunt ad finem accommoda, utilia dicuntur; et ipsa utilitas interdum usus nominatur. Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter, uno modo, simpliciter; et alio modo, quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio eius, sicut avaro finis est vel pecunia vel possessio pecuniae; manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res, non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae. Sed quoad hunc, adeptio pecuniae est finis ultimus, non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit, sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

I-II q. 16 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam finis fruitionem, quam aliquis quaerit de fine.

I-II q. 16 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat. Unde ipsa requies in fine, quae fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis non solum in ordine ad usum eius quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

I-II q. 16 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est. Unde Augustinus, in VI de Trin., dicit quod *illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo usus ab eo appellatur*.

4. Utrum usus praecedat vel sequatur electionem.

I-II q. 16 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus praecedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, praecedit executionem. Ergo praecedit etiam electionem.

I-II q. 16 a. 4 arg. 2

Praeterea, absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas

se zvolí: užívání však obnáší jen vztah k cíli. Tudíž užívání jest dřívější než volba.

Mimo to vůle užívá jiných mohutností, pokud je pohybuje. Ale vůle pohybuje i sebe samu, jak bylo výše řečeno. Tudíž užívá i sama sebe, přikládajíc sebe ke konání. Ale to činí, když souhlasí. Tedy v souhlasu samém jest užívání. Ale souhlas předchází volbu, jak bylo řečeno. Tudíž i užívání.

Avšak proti jest, co Damašský praví v II. kn. O pravé víře, že "po volbě činí náběh k dílu, a potom užívá". Tudíž užívání následuje volbu.

Odpovídám: Musí se říci, že vůle má dvojí poměr k chtěnému. Jeden totiž podle toho, pokud jest jakýmsi způsobem ve chtějícím skrze jakousi úměrnost nebo pořad k chtěnému. Tudíž se i říká, že věci, které přirozeně jsou úměrné k nějakému cíli, žádají jej přirozeně. Ale takto míti cíl, jest nedokonale jej míti. Všecko však nedokonalé tíhne k dokonalosti. A proto jak žádost přírodní, tak volní tíhne k tomu, aby cíl sám měla věcně, což jest míti jej dokonale. A toto jest druhý poměr vůle k chtěnému. Chtěné však nejen jest cíl, nýbrž to, co jest k cíli. Poslední pak, co patří k prvnímu poměru vůle, se zřetelem k tomu, co jest k cíli, jest volba: tam totiž se naplňuje úměrnost vůle, aby úplně chtěla to, co jest k cíli. Ale užívání již patří k druhému poměru vůle, jímž tíhne k dosažení věci chtěné. Z toho jest jasné, že užívání následuje volbu, pojímá-li se totiž užívání, pokud vůle užívá mohutnosti prováděcí, pohybujíc ji. Ale poněvadž vůle též jakýmsi způsobem pohybuje rozum a užívá ho, může se rozuměti užívání toho, co jest k cíli, pokud jest v úvaze rozumu, odnášejícího to k cíli. A tím způsobem užívání předchází volbu.

K prvnímu se tedy musí říci, že hnutí, jímž vůle pohybuje k provedení, předchází sice provedení díla, následuje však volbu. A tak, ježto užívání patří k řečenému hnutí vůle, jest uprostřed mezi volbou a provedením.

K druhému se musí říci, že to, co svou bytností jest vztažné, jest pozdější než naprosté: avšak to, čemu se přisuzují vztahy, nemusí býti pozdější. Ba, čím jest příčina dřívější, k tím četnějším výsledkům má vztahy.

K třetímu se musí říci, že volba předchází užívání, odnášejí-li se k témuž. Nic však nebrání, aby užívání jednoho předcházelo volbu druhého. A poněvadž úkony vůle se obracejí samy k sobě, v kterémkoliv úkonu vůle může býti pojímán i souhlas, i volba, i užívání: jako kdyby se řeklo, že vůle souhlasí, aby volila, souhlasí, aby souhlasila, i užívá sama sebe k souhlasu i k volbě. A tyhle úkony, pořazené k tomu, co jest dříve, jsou vždy dřívější.

relationes, unam eius quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui praeeligitur, usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

I-II q. 16 a. 4 arg. 3

Praeterea, voluntas utitur aliis potentiis inquantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam ut dictum est. Ergo etiam utitur seipsa, applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus praecedit electionem ut dictum est. Ergo et usus.

I-II q. 16 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur*. Ergo usus sequitur electionem.

I-II q. 16 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod volitum est quodammodo in volente, per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem, est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. Et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio, ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem.

I-II q. 16 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ipsam executionem operis praecedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem. Et sic, cum usus pertineat ad praedictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

I-II q. 16 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius. Immo quanto causa est prior, tanto habet relationem ad plures effectus.

I-II q. 16 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus, ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. Et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

XVII. O úkonech, rozkázaných od vůle.

Předmluva

Dělí se na devět otázek.

Potom se má uvažovati o úkonech rozkázaných od vůle. A o tom jest devět otázek.

1. Zda rozkazovati jest úkonem vůle či rozumu.
2. Zda rozkazovati přísluší pouhým živočichům.
3. O pořadu rozkazu k užívání.
4. Zda rozkaz a úkon rozkázaný jsou úkon jeden či různé.
5. Zda jest rozkazován úkon vůle.
6. Zda úkon rozumu.
7. Zda úkon žádosti smyslové.
8. Zda úkon duše bylinné.
9. Zda úkon vnějších údů.

XVII.1. Zda rozkazovati jest úkonem rozumu či vůle.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rozkazovati není úkonem rozumu, nýbrž vůle: rozkazovati totiž jest pohybovati něco. Praví totiž Avicenna, že čtvrtý jest pohybující, totiž dokonávající, upravující, rozkazující a radící. Ale vůli patří pohybovati všecky ostatní síly duše, jak bylo výše řečeno. Tudíž rozkazovati jest úkonem vůle.

Mimo to, jako podléhati rozkazu patří tomu, co jest podrobeno, tak rozkazovati náleží tomu, co je nejvíce svobodné. Ale kořen svobody jest nejvíce ve vůli. Tudíž, rozkazovati patří vůli.

Mimo to po rozkazu hned následuje úkon. Ale po úkonu rozumu ne hned následuje úkon: kdo totiž soudí, že něco jest učiniti, nekoná to hned. Tudíž rozkazovati není úkonem rozumu, nýbrž vůle.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský a též Filosof, I. Ethic., praví, že "žádost poslouchá rozumu". Tedy rozumu přísluší rozkazovati.

Odpovídám: Musí se říci, že rozkazovati jest úkonem rozumu, ovšem s předpokladem úkonu vůle. Aby to bylo zřejmé, nutno uvážiti, že ježto úkon vůle a rozumu mohou se navzájem k sobě odnášeti, tak jako třeba rozum rozumuje o chtění nebo vůle chce rozumovati; přihází se, že úkon vůle bývá předstižen úkonem rozumu a obráceně. A poněvadž síla dřívějšího úkonu zůstává v úkonu následujícím, přihází se někdy, že jest nějaký úkon vůle, takže zůstává v něm něco síly z úkonu rozumu, jak bylo řečeno o užívání, o volbě; a obráceně jest nějaký úkon rozumu, takže zůstává v něm něco síly z úkonu vůle. Rozkazovati pak jest sice bytostně úkonem rozumu: rozkazující totiž toho, komu rozkazuje, zpořazuje ke konání něčeho sdělením a ohlášením: tak však rozkazovati na způsob nějakého sdělení náleží rozumu. Avšak rozum může něco sděliti nebo ohlásiti dvojmo. Jedním způsobem naprostě, kteréžto pak sdělení se vyjadřuje slovesem způsobu oznamovacího, jako když někdo někomu řekne: Toto jest ti učiniti. Někdy však rozum sdělí něco někomu, pohybuje jej k tomu; a takové sdělení se vyjadřuje

17. De actibus imperatis a voluntate.

Prooemium

I-II q. 17 pr.

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis. Secundo, utrum imperare pertineat ad bruta animalia. Tertio, de ordine imperii ad usum. Quarto, utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi. Quinto, utrum actus voluntatis imperetur. Sexto, utrum actus rationis. Septimo, utrum actus appetitus sensitivi. Octavo, utrum actus animae vegetabilis. Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

1. Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis.

I-II q. 17 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam, dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet perficiens, disponens, imperans et consilians. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animae, ut dictum est supra. Ergo imperare est actus voluntatis.

I-II q. 17 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

I-II q. 17 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus, non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

I-II q. 17 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, et etiam philosophus quod appetitivum obedit rationi. Ergo rationis est imperare.

I-II q. 17 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi;

slovesem rozkazovacího způsobu, jako třebas když se někomu řekne: Učiň toto. Prvním však pohybujícím ze sil duše k provedení úkonu jest vůle, jak bylo výše řečeno. Ježto tedy druhé pohybující nepohybuje leč silou prvního pohybujícího, následuje, že právě to, že rozum pohybuje rozkazováním, má ze síly vůle. Proto zůstává, že rozkazovati jest úkonem rozumu s předpokladem úkonu vůle, jejíž silou rozum pohybuje rozkazem k provedení úkonu.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozkazovati není pohybovati jakýmkoliv způsobem, nýbrž s jakýmsi sdělením ohlašovacím druhému, což jest rozumu.

K druhému se musí říci, že kořenem svobody jest vůle jako podmět, ale jako příčina jest rozum. Z toho totiž vůle svobodně se může nésti k různým, poněvadž rozum může míti různé pojmy dobra. A proto filosofové vymezili svobodnou vůli, že jest svobodný soud z rozumu, jakože rozum jest příčinou svobody.

K třetímu se musí říci, že onen důvod dovozuje, že rozkaz není úkonem rozumu naprostě, nýbrž s jakýmsi pohybováním, jak bylo řečeno.

XVII.2. Zda rozkazovati přísluší pouhým živočichům.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozkazovati přísluší pouhým živočichům, poněvadž podle Avicenny síla rozkazující pohyb jest žádostivá a síla provádějící pohyb jest ve svalech a čivech. Ale obojí síla jest v pouhých živočiších. Tudíž rozkaz se shledává v pouhých živočiších.

Mimo to v pojmu sluhy jest, že se mu rozkazuje. Ale tělo se přirovnává k duši jako sluha k pánovi, jak Filosof praví v I. Polit. Tudíž tělu se rozkazuje od duše i u zvířat, která jsou složena z duše a z těla.

Mimo to rozkazem člověk činí náběh k dílu. Ale náběh k dílu se naskytá u pouhých živočichů, jak praví Damašský. Tudíž u pouhých živočichů se vyskytuje rozkaz.

Avšak proti, rozkaz jest úkon rozumu, jak bylo řečeno. Avšak ve zvířatech není rozumu. Tudíž ani rozkazu.

Odpovídám: Musí se říci, že rozkazovati není nic jiného, než zpořazovati někoho ke konání něčeho, s nějakým sdělovacím pohybem. Zpořazovati však jest vlastním úkonem rozumu. Jest tudíž nemožné, aby v pouhých živočiších, v nichž není rozumu, byl nějakým způsobem rozkaz.

K prvnímu se tedy musí říci, že o síle žádostivé se praví, že nařizuje pohyb, pokud pohybuje rozum nařizující. Ale to jest jen u lidí. Avšak u pouhých živočichů síla žádostivá není vlastně rozkazovací, leč by se rozkazovací bralo

sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

I-II q. 17 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum. Quod est rationis.

I-II q. 17 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.

I-II q. 17 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est.

2. Utrum imperare pertineat ad bruta animalia.

I-II q. 17 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avicennam, *virtus imperans motum est appetitiva, et virtus exequens motum est in musculis et in nervis*. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

I-II q. 17 a. 2 arg. 2

Praeterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit philosophus in I Polit. Ergo corpori imperatur ab anima, etiam in brutis, quae sunt composita ex anima et corpore.

I-II q. 17 a. 2 arg. 3

Praeterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

I-II q. 17 a. 2 s. c.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est. Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

I-II q. 17 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

I-II q. 17 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus. In brutis autem

široce za pohybovací.

K druhému se musí říci, že u pouhých živočichů tělo sice má čím poslouchati, ale duše nemá čím rozkazovati, poněvadž nemá čím pořazovati. A tudíž není tu ráz rozkazujícího a rozkázaného, nýbrž jen pohybujícího a pohybovaného.

K třetímu se musí říci, že jinak se nalézá náběh k dílu u pouhých živočichů a jinak u lidí. Lidé totiž činí náběh k dílu ze zpořazení rozumu, odtud u nich tento náběh má ráz rozkazu. U zvířat však náběh k práci se děje pudem přírodním, že totiž jejich žádost, vnímajíc vhodné či nevhodné, hned přirozeně je pohybována k sledování nebo k útěku. Jsou tudíž zpořazována od jiného ke konání, sama sebe však k činnosti nezpořazují. A proto jest u nich náběh, ale ne rozkaz.

XVII.3. Zda užívání jde před rozkazem.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že užívání jde před rozkazem. Rozkaz totiž jest úkonem rozumu, předpokládajícím úkon vůle, jak bylo výše řečeno. Ale užívání jest úkonem vůle, jak bylo řečeno výše. Tedy užívání jde před rozkazem.

Mimo to rozkaz jest něčím z těch, která jsou k cíli zpořazena. Těch však, která jsou k cíli, jest užívání. Zdá se tedy, že užívání je dříve než rozkaz.

Mimo to, každý úkon mohutnosti pohybované od vůle nazývá se užíváním, poněvadž vůle užívá jiných mohutností, jak bylo výše řečeno. Ale rozkaz jest úkonem rozumu, pokud jest od vůle pohnut, jak bylo řečeno. Tedy rozkaz jest jakýmsi užíváním. Společné však jest dříve než vlastní. Tedy užívání jest dříve než rozkaz.

Avšak proti jest, co praví Damašský, II. kn. O pr. víře, že "náběh k práci jde před užitím". Avšak náběh k práci se děje rozkazem. Tudíž rozkaz jde před užíváním.

Odpovídám: Musí se říci, že užívání toho, co jest k cíli, pokud jest v rozumu, odnášejícím to k cíli, jde před volbou, jak výše bylo řečeno; a proto mnohem spíše jde před rozkazem. Ale užití toho, co jest k cíli, pokud jest podrobeno mohutnosti provádějící, následuje po nařízení: proto, že užívání užívajícího spojeno jest s úkonem toho, čeho kdo užívá; nikdo totiž neužívá hole, dokud nějakým způsobem s holí nepracuje. Rozkaz však není zároveň s úkonem toho, komu se rozkazuje; ale přirozeně jest rozkaz dříve, než se rozkazu poslechne, a někdy také jest dříve časem. Z toho je jasné, že rozkaz jest dříve než užití.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne každý úkon vůle jde před tím úkonem rozumu, jímž jest rozkaz; ale některý předchází, totiž volba, a některý následuje, totiž užití; neboť po vymezení rady, jež jest úsudkem rozumu, vůle volí; a po volbě rozum rozkazuje, čím má býti vykonáno to, co se volí. A teprve tehdy něčí vůle začíná užívati,

animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

I-II q. 17 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati; sed solum moventis et moti.

I-II q. 17 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

3. Utrum imperium praecedat usum vel e converso.

I-II q. 17 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus praecedat imperium. Imperium enim est actus rationis praesupponens actum voluntatis, ut supra dictum est. Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est. Ergo usus praecedit imperium.

I-II q. 17 a. 3 arg. 2

Praeterea, imperium est aliquid eorum quae ad finem ordinantur. Eorum autem quae sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

I-II q. 17 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis actus potentiae motae a voluntate, usus dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est. Sed imperium est actus rationis prout mota est a voluntate, sicut dictum est. Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

I-II q. 17 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod impetus ad operationem praecedit usum. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium praecedit usum.

I-II q. 17 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut supra dictum est. Unde multo magis praecedit imperium. Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur; non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

I-II q. 17 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio

provádějíc rozkaz rozumu; a to někdy vůle druhého, když někdo rozkazuje druhému, někdy pak vůle samého rozkazujícího, když někdo rozkazuje sám sobě.

K druhému se musí říci, že jako úkony jsou před mohutnostmi, tak před úkony předměty. Předmětem však užití jest to, co je k cíli. Tudíž z toho, že sám rozkaz jest k cíli, lze spíše uzavírati, že rozkaz jest dříve než užívání, než že by byl pozdější.

K třetímu se musí říci, že jako úkon vůle užívající rozumu k rozkazování jde před rozkazem samým, tak se též může říci, že i před tímhle užitím vůle jde nějaký rozkaz rozumu, ježto úkony těchto mohutností k sobě navzájem se obracejí.

XVII.4. Zda rozkaz a úkon rozkázaný jsou úkon jeden či různé.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že úkon rozkázaný není jedním úkonem se samým rozkazem. Různých totiž mohutností různé jsou úkony. Ale jiné mohutnosti jest úkon rozkázaný, a jiné mohutnosti rozkaz sám, neboť jiná jest mohutnost, která rozkazuje a jiná, které se rozkazuje. Není tedy totéž rozkázaný úkon a rozkaz.

Mimo to, kterákoliv mohou býti vzájemně oddělena, jsou různá; nic totiž se neodděluje samo od sebe. Ale někdy se úkon rozkázaný odděluje od rozkazu: leckdy totiž rozkaz předchází a úkon rozkázaný nenásleduje. Tedy rozkaz jest úkonem jiným než úkon rozkázaný.

Mimo to, kterákoli se mají jako dřívější a pozdější, jsou různá. Ale rozkaz přirozeně jde před úkonem rozkázaným. Jsou tedy různé.

Avšak proti jest, co praví Filosof III. Top., že "kde jedno jest pro druhé, tam jest toliko jedno". Ale úkon rozkázaný jest jen pro rozkaz. Jsou tedy jedno.

Odpovídám: Musí se říci, že nic nepřekáží, aby některá byla z části mnohá a z části jedno. Neboť mnohá jsou z části jedno, jak Diviš praví v posl. hl. O Bož. Jm. Avšak má se dáti pozor na rozdíl v tom, že některá jsou jednoduše mnohá a z části jedno, jiná zase obráceně. Jedno však tím způsobem se říká, jakož i jsoucno. Jsoucno pak jednoduše jest podstata; avšak jsoucno z části jest případek nebo také jsoucno rozumu. A proto kterákoliv jsou jedno podle podstaty, jsou jedno jednoduše a mnohá z části. Jako celek v rodu podstaty složený ze svých částí buď doplňujících nebo bytostných, jest jedno jednoduše; neboť celek jest jsoucnem a podstatou jednoduše, části pak jsou jsoucny a podstatami v celku. Která se však zvou různá podle podstaty, a jedno jen podle případku, jsou různá jednoduše a jedno z části, jako mnozí lidé jsou jedním lidem a mnohé kameny jsou jednou kupou, což jest jednota složení nebo řádu. Podobně i mnohá jednotliva, která jsou jedno rodem nebo druhem, jednoduše jsou mnohá, a z části jedno; neboť býti jedno rodem nebo druhem jest býti jedno podle rozumu. Jako však v rodu věcí přírodních některý celek se

imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

I-II q. 17 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut actus sunt praevii potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

I-II q. 17 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, praecedit ipsum imperium; ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

4. Utrum imperium et actus imperatus sit actus unus vel diversi.

I-II q. 17 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum ipso imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiae est actus imperatus, et alterius ipsum imperium, quia alia est potentia quae imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

I-II q. 17 a. 4 arg. 2

Praeterea, quaecumque possunt ab invicem separari, sunt diversa, nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio, praecedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

I-II q. 17 a. 4 arg. 3

Praeterea, quaecumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter praecedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

I-II q. 17 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*. Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

I-II q. 17 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, ult. cap. de Div. Nom. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, quaedam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua,

skládá z hmoty a tvaru, jako člověk z duše a těla, jenž jest jedno jsoucno přirozené, ač má množství částí, tak také v úkonech lidských úkon nižší mohutnosti látkově se má k úkonu vyšší, na kolik nižší mohutnost působí v síle vyšší, pohybující. Tak totiž i úkon prvního pohybujícího tvarově se má k úkonu nástroje. Z toho je patrné, že rozkaz a úkon rozkázaný jsou jedním úkonem lidským; jako některý celek jest jedno, ale podle částí jest mnohá.

K prvnímu se tedy musí říci, že kdyby byly rozličné mohutnosti, navzájem k sobě nezpořazené, úkony jejich byly by jednoduše různé. Ale když jedna mohutnost jest pohybující druhou, tehdy úkony jejich jaksi jsou úkonem jedním; neboť týž jest úkon pohybujícího a pohybovaného, jak se praví v III. Fysic.

K druhému se musí říci, že z toho, že rozkaz a úkon rozkázaný mohou navzájem býti odděleny, má se, že jsou mnoho částmi; neboť části člověka mohou býti navzájem odděleny. ač přece jsou jedno celkem.

K třetímu se musí říci, že nic nepřekáží, aby v těch, která jsou mnohá částmi a jedno celkem, bylo jedno dříve než jiné; jako duše jest jaksi před tělem a srdce jest před jinými údy-.

XVII.5. Zda úkon vůle jest rozkazován.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že úkon vůle není rozkazován. Praví totiž Augustin v VIII. Vyzn.: "Poroučí duch, aby chtěl duch, a přece nečiní." Chtíti však jest úkonem vůle. Tedy úkon vůle není rozkazován.

Mimo to rozkazovati se může tomu, kdo může rozuměti rozkazu. Ale rozuměti rozkazu nemůže vůle: liší se totiž vůle od rozumu, jemuž patří rozuměti. Tedy úkon vůle rozkazován není.

Mimo to, je-li některý úkon vůle rozkazován, z téhož důvodu jsou všecky rozkazovány. Ale jsou-li všecky úkony vůle rozkazovány, nutno jest postupovati do nekonečna, poněvadž úkon vůle jde před úkonem rozkazujícího rozumu, jak bylo řečeno, kterýžto úkon vůle, je-li také rozkazován, půjde také před oním novým rozkazem jiný úkon rozumu. a tak do nekonečna. Bylo by však nevhodné, aby se postupovalo do nekonečna. Tedy úkon vůle rozkazován není.

Avšak proti, vše, co jest v naší moci, podléhá našemu rozkazování. Avšak úkony vůle jsou nejvíce v moci naší; neboť se praví, že úkony naše jsou natolik v naší moci, nakolik jsou dobrovolné. Tedy úkony vůle jsou rozkazovány od nás.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, rozkaz není nic jiného než úkon rozumu, zpořazujícího s nějakým pohybem ke konání něčeho. Je však jasné, že rozum může zpořazovati úkon vůle: jako totiž může souditi, že jest quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

I-II q. 17 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi. Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus, nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in III Physic.

I-II q. 17 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt ab invicem separari, quae tamen sunt unum toto.

I-II q. 17 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in his quae sunt multa partibus et unum toto, unum esse prius alio. Sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

5. Utrum actus voluntatis imperetur.

I-II q. 17 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus, in VIII Confess., *imperat animus ut velit animus, nec tamen facit*. Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

I-II q. 17 a. 5 arg. 2

Praeterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium, differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

I-II q. 17 a. 5 arg. 3

Praeterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis praecedit actum imperantis rationis, ut dictum est; qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium praecedet alius rationis actus, et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

I-II q. 17 a. 5 s. c.

Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra, nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

I-II q. 17 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod

dobré chtíti něco, tak může zpořazovati rozkazováním, aby člověk chtěl. A z toho je patrné, že úkon vůle může býti rozkázán.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak Augustin tamtéž praví, "duch, když dokonale rozkazuje sobě, aby chtěl, tehdy již chce. Ale že někdy rozkazuje a nechce, to se stává proto, že nikoliv dokonale rozkazuje". Nedokonalý pak rozkaz přihází se z toho, že rozum z různých stran je pohybován k rozkazování nebo k nerozkazování. Proto kolísá mezi dvojím a nerozkazuje dokonale.

K druhému se musí říci, že jako při údech tělesných kterýkoliv úd pracuje ne sám pro sebe, nýbrž pro celé tělo, jako oko vidí pro celé tělo, tak také jest při mohutnostech duše. Neboť rozum rozumí nejen pro sebe, nýbrž pro všecky mohutnosti. A proto si člověk rozkazuje úkon vůle, pokud jest rozumovým a chtějícím.

K třetímu se musí říci, že, ježto rozkaz jest úkonem rozumu, jest rozkazován ten úkon, který jest rozumu poddán.

První úkon vůle však není z nařízení rozumu, nýbrž z puzení přírody nebo vyšší příčiny, jak bylo řečeno výše. A proto není třeba, aby se postupovalo do nekonečna.

XVII.6. Zda úkon rozumu jest rozkazován.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že úkon rozumu rozkázán býti nemůže. Zdá se totiž nevhodné, aby něco samo sobě rozkazovalo. Ale rozum jest, který rozkazuje, jak výše bylo řečeno. Tedy úkon rozumu se nerozkazuje.

Mimo to, to, co jest skrze bytnost, různí se od toho, co jest skrze podíl. Ale mohutnost, jejíž úkon jest rozkazován od rozumu, jest "rozum skrze podíl", jak se praví v I. Ethic. Není tedy nařizován úkon oné mohutnosti, jež jest "rozum skrze bytnost".

Mimo to, ten úkon jest rozkazován, který je v naší moci. Ale poznávati a posuzovati pravdivo, což jest úkonem rozumu, není vždy v naší moci. Nemůže tedy úkon rozumu býti rozkazován.

Avšak proti, to, co svobodnou vůlí konáme, může býti konáno z našeho rozkazu. Avšak úkony rozumu se provádějí skrze svobodnou vůli. Praví totiž Damašský, II. kn. O pravé víře, že "svobodnou vůlí člověk vyhledává i zkoumá a soudí a upravuje". Tedy úkony rozumu rozkazovány býti mohou.

Odpovídám: Musí se říci, že poněvadž rozum sám k sobě se obrací, jako zpořazuje úkony jiných mohutností; tak může zpořazovati i úkon svůj; proto také jeho úkon může býti rozkázaný. Ale nutno míti na zřeteli, že úkon rozumu může býti pozorován dvojmo. Jedním způsobem co do provádění úkonu. A tak úkon rozumu vždy může býti rozkázán: jako když se někdo vyzve, aby dal pozor a užil rozumu. Jiným způsobem, co do předmětu, vzhledem k němuž se vidí dva úkony rozumu. A to předně, aby pravdu o něčem vnímal. A toto není v naší moci: toto se totiž přihází jen silou nějakého světla, buď přirozeného nebo ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

I-II q. 17 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult, sed quod aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum, unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

I-II q. 17 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

I-II q. 17 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae, ut supra dictum est. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

6. Utrum actus rationis imperetur.

I-II q. 17 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quae imperat, ut supra dictum est. Ergo rationis actus non imperatur.

I-II q. 17 a. 6 arg. 2

Praeterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem, ut dicitur in I Ethic. Ergo illius potentiae actus non imperatur, quae est ratio per essentiam.

I-II q. 17 a. 6 arg. 3

Praeterea, ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

I-II q. 17 a. 6 s. c.

Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium, dicit enim Damascenus quod *libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et iudicat, et disponit*. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

I-II q. 17 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum, respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate

nadpřirozeného. A tak v tom úkon rozumu není v naší moci, ani nemůže býti rozkázán. Jiný pak úkon rozumu jest, když k tomu, co vnímá, přisvědčuje. Jestli tedy byla vnímána taková, kterým rozum přirozeně přisvědčuje, jako první zásady, není přisvědčení či nesouhlas v naší moci, nýbrž v řádě přírody: a tudíž, vlastně řečeno, podléhá rozkazu přírody. Jsou však některá vnímána, která nepřesvědčují rozum tak, aby nemohl přisvědčiti nebo nesouhlasiti nebo zastaviti přisvědčení nebo nesouhlas pro nějakou příčinu: a při takových přisvědčení samo nebo nesouhlas je v naší moci a spadá pod rozkaz.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum tím způsobem rozkazuje sobě, jakým i vůle pohybuje sama sebe, jak bylo svrchu řečeno: nakolik totiž obojí mohutnost se obrací ke svému úkonu a od jednoho k jinému tíhne.

K druhému se musí říci, že pro rozličnost předmětů, které úkonu rozumu jsou poddány, nic nepřekáží, aby rozum měl účast sám na sobě: tak jako při poznávání závěrů se má účast i poznávání zásad.

K třetímu je odpověď patrná z řečeného.

XVII.7. Zda úkon žádosti smyslové jest rozkazován.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že úkon žádosti smyslové není rozkázaný: praví totiž Apoštol Řím. 7: "Ne totiž které chci dobro, to konám," a Glosa vykládá, že "člověk chce nebažiti a přece baží". Ale bažiti jest úkonem žádosti smyslové. Tudíž úkon žádosti smyslové není poddán rozkazování našemu.

Mimo to hmota tělesná jest poslušna jen Boha, co do proměny tvarové, jak jsme měli v První Části. Ale úkon žádosti smyslové má jakousi tvarovou proměnu těla, totiž teplo nebo mráz. Tudíž úkon žádosti smyslové není poddán rozkazování lidskému.

Mimo to první pohnutkou žádosti smyslové jest vnímané podle smyslu nebo obrazivosti. Ale není v moci naší vždy, abychom něco vnímali smyslem nebo obrazivostí. Tudíž úkon smyslové žádosti nepodléhá rozkazování našemu.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský praví, že "poslouchající rozumu se dělí na dvojí, na toužící a náhlivé", což patří k žádosti smyslové. Tudíž úkon žádosti smyslové podléhá rozkazu rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že podle toho některý úkon rozkazování našemu podléhá, pokud jest v mohoucnosti naší, jak bylo řečeno výše. A proto k porozumění, jak úkon žádosti smyslové je poddán rozkazování rozumu, dlužno uvažovati, jak je v naší mohoucnosti. Jest pak věděti, že žádost smyslová v tom se liší od žádosti rozumové, která se nazývá vůlí, že žádost smyslová jest síla ústrojí tělesného, vůle však nikoliv. každý však úkon síly, užívající ústrojí tělesného, závisí nejen na moci duše, ale i

nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

I-II q. 17 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est, inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

I-II q. 17 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, propter diversitatem obiectorum quae actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

I-II q. 17 a. 6 ad 3

Ad tertium patet responsio ex dictis.

7. Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

I-II q. 17 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim apostolus, Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago*, et Glossa exponit quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

I-II q. 17 a. 7 arg. 2

Praeterea, materia corporalis soli Deo obedit, quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est. Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

I-II q. 17 a. 7 arg. 3

Praeterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.

I-II q. 17 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *obediens rationi dividitur in duo, in desideratívum et irascitivum*, quae pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.

I-II q. 17 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas.

na působení ústrojí tělesného: jako zření na mohutnosti zrakové a na jakosti oka, kterou se mu pomáhá nebo překáží. Proto i úkon žádosti smyslové závisí nejen na síle žádostivé, ale i na uzpůsobení těla. To však, co jest se strany moci duše, následuje z vnímání. Vnímání však představy, poněvadž jest zvláštní, jest řízeno od vnímání rozumu, které je všeobecné, tak jako činná síla zvláštní od činné síly všeobecné. A proto po téhle stránce úkon žádosti smyslové podléhá rozkazování rozumu. Jakost pak a uzpůsobení těla nepodléhá rozkazování rozumu. A proto po této stránce jest překážka, takže hnutí smyslové žádosti není zcela poddáno rozkazování rozumu. Přihází se pak též někdy, že hnutí žádosti smyslové náhle se vzbudí při vjemu obrazivosti nebo smyslu, a tu je to hnutí mimo rozkazování rozumu, ač by mu byl rozum býval mohl zabrániti, kdyby byl býval předvídal. Proto Filosof praví v I. Polit., že "rozum jest nad náhlivostí a dychtivostí, nikoliv vládou despotickou, to jest pána nad sluhou, nýbrž vládou politickou či královskou, která je vůči svobodným, kteří nejsou rozkazováni poddáni cele".

K prvnímu se tedy musí říci, že to, že člověk chce nebažiti a přece baží, přihází se z uzpůsobení těla, kterým se brání smyslové žádosti, aby cele nenásledovala rozkazu rozumu. Proto i Apoštol tamtéž dodává: "Vidím jiný zákon v údech mých, odporující zákonu mysli mé." Toto se též přihází pro náhlé hnutí žádostivosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že jakost tělesná dvojím způsobem se má k úkonu žádosti smyslové: jedním způsobem, jako předcházející, jako když někdo je nějak uzpůsoben podle těla k té či oné vášni; jiným způsobem, jako následující, tak jako když hněvem se někdo rozpálí. Jakost tedy předcházející nepodléhá rozkazování rozumu, neboť jest buď z přirozenosti nebo z nějakého předcházejícího hnutí, které nemůže ihned ustati. Ale jakost následující sleduje rozkazováni rozumu, poněvadž sleduje místní pohyb srdce, které různým způsobem se pohybuje podle různých úkonů smyslové žádosti.

K třetímu se musí říci, že, ježto k vjemu smyslu se vyžaduje zevnější smyslové, není v moci naší vnímati něco smyslem, leč v přítomnosti smyslového, jehož přítomnost není vždy v naší moci: tehdy totiž člověk může užívati smyslu, kdy chce, není-li překážky se strany ústrojí. Vnímání však obrazivosti podléhá zpořazování rozumu podle způsobu síly nebo slabosti obrazivé mohutnosti. Že totiž si člověk nemůže představiti, co rozum uvažuje, to pochází buď od toho, že to jest nepředstavitelné, tak jako netělesná, nebo pro slabost síly obrazivé, která jest z nějakého neuzpůsobení ústrojí.

XVII.8. Zda úkon duše bylinné jest nařizován.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že úkony bylinné duše jsou poddány rozkazu rozumu. Síly totiž smyslové ušlechtilejší jsou než síly duše bylinné. Ale síly duše

Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.

I-II q. 17 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et apostolus ibidem subdit, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*. Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiae, ut dictum est.

I-II q. 17 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi. Uno modo, ut praecedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus, ad hanc vel illam passionem. Alio modo, ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur praecedens non subiacet imperio rationis, quia vel est ex natura, vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

I-II q. 17 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili praesente; cuius praesentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi.

8. Utrum actus animae vegetabilis imperetur.

I-II q. 17 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod actus vegetabilis animae imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivae

smyslové jsou poddány rozkazování rozumu. Tedy mnohem spíše úkony duše bylinné.

Mimo to člověk se nazývá menším světem, poněvadž tak je duše v těle jako Bůh ve světě. Ale Bůh tak jest ve světě, že všecko, co jest ve světě, poslouchá jeho rozkazu. Tedy i vše, co je v člověku, poslouchá rozkazu rozumu, i také síly duše bylinné.

Mimo to chvála i hana se nepřihází, leč v úkonech, které jsou poddány rozkazování rozumu. Ale přihází se, že při úkonech živící a plodící mohutnosti jest místo pro chválu i hanu, pro ctnost i neřest, jak je patrno při obžerství a smilstvu i při ctnostech protilehlých. Tedy úkony těchto mohutností jsou poddány nařizování rozumu.

Avšak proti jest, co Řehoř Nysský praví, že "to, čeho rozum nezařizuje, jest potrava a plození".

Odpovídám: Musí se říci, že některé z úkonů vycházejí z žádosti přírodní, některé pak z žádosti živočišné nebo rozumové: každý totiž činitel nějakým způsobem žádá cíl. Žádost přírodní však nesleduje nějaký vjem, jako sleduje žádost živočišná a rozumová. Rozum však rozkazuje na způsob síly vnímavé schopnosti. A tudíž ony úkony, které pocházejí od žádosti rozumové nebo živočišné, mohou býti od rozumu rozkazovány, nikoliv však ty, které pocházejí od žádosti přírodní. Tohoto druhu totiž jsou úkony duše bylinné; proto Řehoř Nysský praví, že "nazývá se přírodním, co plození a živení". A proto úkony bylinné duše nejsou poddány rozkazování rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že čím některý úkon je nehmotnější, tím jest ušlechtilejší a více poddán rozkazování rozumu. Proto právě z toho, že schopnosti duše bylinné rozumu nepodléhají, je patrné, že tyto síly jsou nejnižší.

K druhému se musí říci, že podobnost se béře v něčem: že totiž jako Bůh hýbe světem, tak duše hýbe tělem. Ne však ve všem: neboť duše nestvořila tělo z ničeho jako Bůh svět, pročež cele jest podroben jeho rozkazu.

K třetímu se musí říci, že ctnost a neřest, chvála a hana nepřísluší vlastním úkonům živící či plodivé mohutnosti, jež jsou trávení a vytváření těla lidského, nýbrž úkonům smyslové části, zpořazeným k úkonům plodivé nebo živící: jako při dychtění po potěšení z pokrmu a pohlaví a při užívání, jak se sluší nebo ne jak se sluší.

XVII.9. Zda úkony vnějších údů jsou rozkazovány.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že údy těla neposlouchají rozumu co do svých úkonů. Je totiž známé, že údy těla jsou od rozumu více vzdáleny než schopnosti duše bylinné. Ale schopnosti duše bylinné neposlouchají rozumu, jak bylo řečeno. Tedy mnohem méně údy těla.

nobiliores sunt viribus animae vegetabilis. Sed vires animae sensitivae subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animae vegetabilis.

I-II q. 17 a. 8 arg. 2

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo et omnia quae sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animae.

I-II q. 17 a. 8 arg. 3

Praeterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivae et generativae potentiae, contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium, sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

I-II q. 17 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum*.

I-II q. 17 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali, omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi autem sunt actus vegetabilis animae, unde Gregorius Nyssenus dicit quod vocatur naturale quod generativum et nutritivum. Et propter hoc, actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.

I-II q. 17 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animae vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

I-II q. 17 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet, sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus. Non autem quantum ad omnia, non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum; propter quod totaliter subditur eius imperio.

I-II q. 17 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivae vel generativae potentiae, qui sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae; puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo, secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

9. Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

I-II q. 17 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animae vegetabilis. Sed vires animae vegetabilis non

Mimo to srdce jest prvním počátkem hnutí živočišného. Ale pohyb srdce není poddán rozkazování rozumu; praví totiž Řehoř Nysský, že "tepajícímu nelze nařizovati rozumem". Tedy hnutí údů tělesných nepodléhá rozkazování rozumu.

Mimo to praví Augustin v XIV. O Městě Bož., že "hnutí údů plodivých mnohdy jest nevhodné, když není nikdo přítomen; někdy však opouští roztouženého, a když v duchu žádostivost vře, v těle mrazí". Tedy hnutí údů neposlouchají rozumu.

Avšak proti jest, co praví Augustin v VIII. Vyzn.: "Rozkáže duch, aby se pohnula ruka, a tak velká je snadnost, že sotva od poslechnutí se rozezná rozkaz."

Odpovídám: Musí se říci, že údy těla jsou jakýmsi ústrojím mohutností duše. Proto tím způsobem, jak mohutnosti duše se mají k tomu, aby poslechly rozumu, tím způsobem se mají též údy těla. Poněvadž tedy schopnosti smyslové jsou poddány rozkazování rozumu, schopnosti přírodní pak nikoliv, proto všecka hnutí údů, které jsou pohybovány od mohutností smyslových, jsou poddána rozkazování rozumu, hnutí však údů, která plynou ze sil přírodních, rozkazování rozumu poddána nejsou.

K prvnímu se tedy musí říci, že údy se nepohybují samy, nýbrž jsou pohybovány od mohutností duše; a z těch některé jsou rozumu blíže než schopnosti duše bylinné.

K druhému se musí říci, že mezi těmi, která patří rozumu a vůli, první se nalézá to, co jest podle přírody, z čehož ostatní se odvozují, tak jako z poznání zásad přirozeně známých poznání závěrů a z vůle k cíli přirozeně touženému se odvozuje volba těch, která jsou k cíli. Tak také v pohybech tělesných počátek jest podle přírody. Počátek pak tělesného pohybu jest od pohybu srdce. Proto pohyb srdce jest podle přírody a nikoliv podle vůle. Neboť jako případek o sobě sleduje život, jenž jest ze sjednocení duše a těla; jako pohyb těžkých a lehkých plyne z jejich podstatného tvaru. Proto se i říká, že jsou podněcovány od plodícího, jak praví Filosof v VIII. Fys. A proto se pohyb ten nazývá životním. Proto Řehoř Nysský praví, že "jako plodivé a živící neposlouchá rozumu, tak ani tepající, jež jest životní". Tepajícím pak nazývá pohyb srdce, který se jeví na žilách tepajících.

K třetímu se musí říci, že jak Augustin praví ve 14. O Městě Bož., to, že hnutí údů plodících rozumu neposlouchá, pochází z trestu za hřích, aby totiž duše za svou neposlušnost k Bohu na onom obzvláště údu trest neposlušnosti trpěla, kterým se hřích dědičný přenáší na potomky. Avšak poněvadž hříchem prvního rodiče, jak později bude řečeno, příroda sobě byla zůstavena, odnětím nadpřirozeného daru, který člověku byl božsky dán, proto se musí uvážiti přirozený důvod, proč hnutí takových údů obediunt rationi, ut dictum est. Ergo multo minus membra corporis.

I-II q. 17 a. 9 arg. 2

Praeterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis, dicit enim Gregorius Nyssenus quod *pulsativum non est persuasibile ratione*. Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

I-II q. 17 a. 9 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est, nullo poscente, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore*. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

I-II q. 17 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII Confess., *imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium*.

I-II q. 17 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quaedam potentiarum animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

I-II q. 17 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animae; quarum quaedam sunt rationi viciniores quam vires animae vegetabilis.

I-II q. 17 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis. Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum, unde et a generante moveri dicuntur, secundum philosophum in VIII Physic. Et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

I-II q. 17 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat

obzvláště jest rozumu neposlušno. Toho příčinu naznačuje Aristoteles v kn. O příčinách hnutí živočichů, řka, že "nedobrovolná jsou hnutí srdce a údu stydkého", poněvadž totiž z nějakého vjemu takové údy se pohnou, pokud totiž rozum a obrazivost představují něco, z čeho následují vášně duše, z nichž následuje hnutí těchto údů. Přece pak se nepohybují podle příkazu rozumu nebo mysli, poněvadž totiž k hnutí těchto údů je třeba nějaké přírodní změny, totiž tepla nebo chladu; a ta změna ovšem nepodléhá rozkazu rozumu. Obzvláště pak se toto přihází v těchto dvou údech, poněvadž každý z těchto dvou údů jest jakoby jakýmsi živočichem odděleným, pokud jest počátkem života: počátek však jest podle síly celkem. Srdce totiž jest počátkem smyslů a z údu plodícího vychází síla semenná, která v síle jest celým živočichem. A tak mají vlastní pohyby od přírody, poněvadž dlužno, aby počátky byly přírodní, jak bylo řečeno.

XVIII. O dobrotě a špatnosti lidských úkonů všeobecně.

Předmluva

Potom třeba uvažovati o dobrotě a špatnosti lidských úkonů. A předně jakým způsobem činnost lidská jest dobrá nebo špatná; za druhé o tom, co plyne z dobroty či špatnosti lidských úkonů, totiž zásluha či provina hříchu a vina.

O prvním se naskytuje trojí úvaha. První jest o dobrotě a špatnosti lidských úkonů všeobecně; druhá o dobrotě a špatnosti vnitřních úkonů; třetí o dobrotě a špatnosti úkonů vnějších.

O prvním jest jedenáct otázek:

1. Zda každá činnost je dobrá, či některá je špatná.
2. Zda činnost lidská má z předmětu, že je dobrá či špatná.
3. Zda to má z okolností.
4. Zda to má z cíle.
5. Zda nějaká činnost lidská je dobrá či špatná ve svém druhu.
6: Zda úkon má druh dobra či zla z cíle.
7. Zda druh, který je z cíle, obsažen jest v druhu, který je z předmětu, tak jako v rodě, či obráceně.
8. Zda některý úkon je nelišný podle svého druhu.
9. Zda některý úkon je nelišný podle ojedinělosti.
10. Zda některá okolnost ustavuje úkon mravní. v druhu dobra či zla.
11. Zda každá okolnost, rozmnožující dobrotu či špatnost, ustavuje úkon mravní v druhu dobra či zla.

XVIII.1.Zda každá činnost lidská je dobrá či některá špatná.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že každá činnost člověka je dobrá a žádná není špatná. Praví totiž Diviš, IV. hl. O Bož. Jm., že zlo nepůsobí leč silou dobra. Ale silou dobra se neděje zlo. Žádná činnost tedy není špatná.

Mimo to, nic nepůsobí leč podle toho, co jest v uskutečnění: Nic však není špatné podle toho, jak jest v

collatum; ideo consideranda est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitae, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum, et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est.

18. De bonitate et malitia humanorum actuum in generali.

Prooemium

I-II q. 18 pr.

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo, de his quae consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa. Circa primum occurrit triplex consideratio, prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum; tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum. Circa primum quaeruntur undecim. Primo, utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala. Secundo, utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala, ex obiecto. Tertio, utrum hoc habeat ex circumstantia. Quarto, utrum hoc habeat ex fine. Quinto, utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. Sexto, utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. Septimo, utrum species quae est ex fine, contineatur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere, aut e converso. Octavo, utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Nono, utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. Decimo, utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. Undecimo, utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

1. Utrum omnis humana actio sit bona vel aliqua sit mala.

I-II q. 18 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod malum non agit nisi virtute boni. Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

I-II q. 18 a. 1 arg. 2

Praeterea, nihil agit nisi secundum quod est actu. Non est

uskutečnění, nýbrž podle toho, že možnost je zbavována uskutečnění; pokud však možnost je zdokonalena uskutečněním, jest dobro, jak se praví v II. Metafys. Nic tedy nepůsobí pokud je špatné, ale jen pokud je dobré. Tedy každá činnost jest dobrá, a žádná špatná.

Mimo to zlo nemůže býti příčinou leč případkově, jak patrno z Diviše, IV. hl. O Bož. Jm. Ale každá činnost má nějaký výsledek ze sebe. Tedy žádná činnost není špatná, nýbrž každá činnost je dobrá.

Avšak proti jest, co Pán praví Jan 3: "Každý, kdo špatně jedná, nenávidí světlo." Tedy některá činnost člověka jest špatná.

Odpovídám: Musí se říci, že o dobru a zlu v činnostech dlužno mluviti jako o dobru a zlu ve věcech; ježto jedna každá věc takovou činnost provádí, jaká je sama. Ve věcech pak jednakaždá tolik má z dobra, kolik má z bytí: dobro totiž a jsoucno se zaměňují, jak v První řečeno. Jediný Bůh však má celou plnost svého bytí podle něčeho jednoho a jednoduchého; jednakaždá však věc jiná má plnost bytí, jí příslušnou, podle různých. Proto při některých se přihází, že vzhledem k něčemu mají bytí a přece něco jim chybí k plnosti bytí jim povinné. Jako k plnosti bytí lidského se vyžaduje, aby bylo něco složeného z duše a těla, mající všecky mohutnosti a nástroje poznávání a pohybu; proto chybí-li něco z těchto některému člověku, chybí mu něco z plnosti jeho bytí. Kolik tedy má z bytí, tolik má z dobroty: pokud však mu něco chybí z plnosti bytí, tolik mu chybí z dobra, a nazývá se zlem. Jako člověk slepý má z dobroty, že žije, a zlo jest, že postrádá zraku. Kdyby pak nic nemělo z bytí či dobroty, ani zlem ani dobrem by se to zváti nemohlo. Ale poněvadž v pojmu dobra jest sama úplnost bytí, pak chybí-li někomu něco z patřičné plnosti bytí, nenazve se to dobrem jednoduše, nýbrž z části, pokud jest to jsoucno; může se to však nazvati jednoduše jsoucnem, a z části nejsoucnem, jak v První řečeno.

Tak tedy nutno říci, že každá činnost, pokud má něco z bytí, tolik má dobroty; pokud však jí chybí něco z plnosti bytí, která patří činnosti lidské, potud jí chybí dobrota a v tom se nazývá špatnou: třebas když jí chybí buď určitý rozsah podle rozumu, nebo povinné místo, či něco takového.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlo působí silou dobra nedostatečného. Kdyby totiž nic nebylo tam z dobra, nebylo by ani jsoucnem, ani by nemohlo jednati. Kdyby však nebylo nedostatečné, nebylo by zlem. Proto i způsobená činnost jest nějakým dobrem nedostatečným, které z části je dobrem, jednoduše však zlem.

K druhému se musí říci, že nic nebrání, aby něco podle něčeho bylo v uskutečnění, z něhož může jednati, a podle jiného postrádalo uskutečnění, čímž způsobuje činnost nedostatečnou. Jako člověk slepý v uskutečnění má schopnost chůze, skrze niž může choditi; ale pokud postrádá zraku, který řídí při chůzi, trpí nedostatkem při chůzi, naráženje při chůzi.

autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu, inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX Metaphys. Nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

I-II q. 18 a. 1 arg. 3

Praeterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

I-II q. 18 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. III, *omnis qui male agit, odit lucem*. Est ergo aliqua actio hominis mala.

I-II q. 18 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur, ut in primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus, unde si aliquid horum deficiat alicui homini deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum, sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens, poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in primo dictum est. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

I-II q. 18 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quod secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

I-II q. 18 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem. Sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest, sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

K třetímu se musí říci, že činnost špatná může míti nějaký výsledek o sobě, podle toho, co má z dobroty a jsoucnosti: Jako cizoložství jest příčinou rození lidského, pokud má spojení muže a ženy; nikoliv však pokud postrádá řádu rozumového.

XVIII.2. Zda činnost člověka má dobrotu či špatnost z předmětu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že činnost nemá dobrotu či špatnost z předmětu. Předmětem totiž činnosti jest věc. "Ve věcech" však "není zla, nýbrž v užívání hřešících," jak praví Augustin v III. knize O Nauce Křesť. Tedy činnost lidská nemá dobrotu či špatnost z předmětu.

Mimo to předmět se přirovnává k činnosti jako látka. Dobrota však věci není z látky, nýbrž spíše z tvaru, jenž jest uskutečněním. Tedy dobro a zlo není v úkonech z předmětu.

Mimo to předmět mohutnosti činné se přirovnává k činnosti jako účinek k příčině. Ale dobrota příčiny nezávisí na účinku, nýbrž spíše obráceně. Tedy činnost lidská nemá dob rotu či špatnost z předmětu.

Avšak proti jest, co se praví Ose. 9: "Stali se hnusnými jako ta, jež milovali." Zhnusí se pak člověk Bohu špatností svého jednání. Tedy špatnost jednání jest podle předmětů špatných, které člověk miluje. A týž důvod jest o dobrotě činnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jak řečeno, dobro a zlo činnosti, jakož i ostatních věcí, se béře podle plnosti bytí nebo nedostatku jeho. První však, co se zdá patřiti k plnosti bytí, jest to, co věci dává druh. Jako však věc přírodní má druh ze svého tvaru, tak činnost má druh z předmětu, jakož i pohyb z konce. A tudíž, jako první dobrota věci přírodní se béře podle jejího tvaru, který jí dává druh, tak také první dobrota úkonu mravního se béře z předmětu příslušného; odtud i od některých jest nazývána "dobrem rodu"; třebas užívati své věci. A jako ve věcech přírodních prvním zlem jest, nedosahuje-li zrozená věc tvaru druhového, třebas nezrodí-li se člověk, nýbrž něco místo člověka, tak prvním zlem v činnostech mravních je, které jest z předmětu, jako vzíti cizí. A nazývá se "zlem z rodu", an rod je vzat za druh, tím způsobem řeči, jakým nazýváme "rodem lidským" celý lidský druh.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli věci vnější jsou samy v sobě dobré, přece ne vždy mají patřičnou úměrnost k té či oné činnosti. A tudíž, pokud jsou posuzovány jako předměty takových činností, nemají ráz dobra.

K druhému se musí říci, že předmět není látka ze které, nýbrž látka na které; a má jaksi ráz tvaru, pokud dává druh.

I-II q. 18 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate. Sicut adulterium est causa generationis humanae, inquantum habet commixtionem maris et feminae, non autem inquantum caret ordine rationis.

2. Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.

I-II q. 18 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto. Obiectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in libro III de Doct. Christ. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

I-II q. 18 a. 2 arg. 2

Praeterea, obiectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quae est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex obiecto.

I-II q. 18 a. 2 arg. 3

Praeterea, obiectum potentiae activae comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causae non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex obiecto.

I-II q. 18 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Osee IX, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt*. Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suae operationis. Ergo malitia operationis est secundum obiecta mala quae homo diligit. Et eadem ratio est de bonitate actionis.

I-II q. 18 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere; puta, uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena. Et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

I-II q. 18 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem. Et ideo inquantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni.

I-II q. 18 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem.

K třetímu se musí říci, že ne vždy předmětem činnosti lidské jest předmět činné mohutnosti. Neboť žádostivá mohutnost jest jaksi trpná, pokud je pohybována od žádoucího, a

přece je původem lidských úkonů. Také ani předměty mohutností činných nemají vždy ráz účinku, ale. až když jsou již přeměněny: jako potrava přeměněná jest účinkem mohutnosti živné, ale potrava ještě nepřeměnná se přirovnává k mohutnosti živící jako látka, na které pracuje. Z toho však, že předmět jest nějakým způsobem účinkem mohutnosti činné, následuje; že jest koncem činnosti její, a v důsledku že dává jí tvar i druh; pohyb totiž má druh od konců. A jakkoliv též dobrota činnosti není způsobena z dobroty účinku, přece se činnost nazývá dobrá z toho, že může přivésti dobrý účinek. A tak sama úměrnost činnosti k účinku jest důvodem dobroty její.

XVIII.3. Zda činnost člověka je dobrá či zlá z okolnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že činnost není dobrá či špatná z okolnosti. Okolnosti stojí totiž okolo úkonu, jako mimo něj jsouce, jak bylo řečeno. Ale "dobro a zlo jsou ve věcech samých", jak se praví v VI. Metafys. Tedy činnost nemá dobrotu či špatnost z okolnosti.

Mimo to dobrota či špatnost úkonu nejvíce se posuzuje v nauce o mravech. Ale okolnosti, ježto jsou jakýmisi případky úkonů, zdají se býti mimo úvahu umění, poněvadž "žádné umění neuvažuje o tom, co jest případkově", jak se praví v VI. Metafys. Tedy dobrota či špatnost činnosti není z okolnosti.

Mimo to, to, co něčemu přísluší podle jeho podstaty, nepřiděluje se mu z nějakého případku. Ale dobro a zlo přísluší činnosti podle její podstaty, poněvadž činnost ze svého rodu může býti dobrá či špatná, jak bylo řečeno. Tedy nepřísluší činnosti z okolnosti, aby byla dobrá či špatná.

Avšak proti jest, co Filosof praví v knize Ethic., že ctnostný jedná "jak se má, a kdy se má a podle jiných okolností". Tedy v opaku, neřestný podle jednékaždé neřesti jedná, kdy se nemá, kde se nemá, a tak o ostatních okolnostech. Tedy činnosti lidské podle okolností jsou dobré či špatné.

Odpovídám: Musí se říci, že ve věcech přírodních celá plnost dokonalosti, která jim patří, se nenalézá podle tvaru podstatného, jenž dává druh; ale mnoho se přidává z příchozích případků, jako u člověka z útvaru, barvy a takových; a když z toho něco chybí k slušnému zevnějšku, následuje zlo. Tak také jest v činnosti. Neboť plnost její dobroty nezáleží celá v jejím druhu, ale něco se přidává z těchto, jež přicházejí jakožto nějaké případky. A takové jsou okolnosti příslušné.

Proto chybí-li něco, co se požaduje k povinným okolnostem, bude činnost špatná.

I-II q. 18 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non semper obiectum actionis humanae est obiectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili, et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam et speciem, motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius.

3. Utrum hoc habeat ex circumstantia.

I-II q. 18 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiae enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est. Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI Metaphys. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

I-II q. 18 a. 3 arg. 2

Praeterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiae, cum sint quaedam accidentia actuum, videntur esse praeter considerationem artis, quia nulla ars considerat id quod est per accidens, ut dicitur in VI Metaphys. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

I-II q. 18 a. 3 arg. 3

Praeterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

I-II q. 18 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in libro Ethic., quod *virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias*. Ergo ex contrario vitiosus, secundum unumquodque vitium, operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanae secundum circumstantias sunt bonae vel malae.

I-II q. 18 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali, quae dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio

K prvnímu se tedy musí říci, že okolnosti jsou mimo činnost, pokud nejsou z bytnosti činnosti; jsou však v činnosti samé jako nějaké případky její. Jakož i případky, které jsou v podstatách přírodních, jsou mimo bytnosti jejich.

K druhému se musí říci, že ne všecky případky se mají k svým předmětům případkově, ale některé jsou případky o sobě; a k těm se přihlíží v každém umění. A tímto způsobem se přihlíží k okolnostem úkonů i v mravouce.

K třetímu se musí říci, že, ježto se zaměňuje dobro se jsoucnem, jako se říká jsoucno podle podstaty i podle případku, tak i dobro se přisuzuje něčemu i podle jeho bytí bytostného i podle bytí případkového, tak u věcí přírodních, jako u činností mravních.

XVIII.4. Zda činnost lidská je dobrá či špatná z cíle.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dobro i zlo nejsou v úkonech lidských z cíle. Praví totiž Diviš ve IV. hl. O Bož. Jm., že "nic se zřetelem ke zlu nejedná". Kdyby tedy z cíle plynulo jednání dobré či špatné, žádná činnost by nebyla špatná. Což patrně jest klamné.

Mimo to dobrota úkonu jest něco v něm samém jsoucího. Účel jest však příčina vnější. Nikoliv tedy podle cíle se činnost nazývá dobrá či špatná.

Mimo to se přihází, že některé jednání dobré jest zpořazováno k špatnému cíli, tak jako když někdo dá almužnu pro marnou chloubu; a obráceně některá špatná činnost je zpořazována k dobrému cíli, jako když někdo krade, aby dal chudému. Není tedy z cíle činnost dobrá či špatná.

Avšak proti jest, co Boetius praví v Kopic., že "čeho cíl dobrý jest, to samo též dobré jest; a čeho cíl špatný jest, samo též špatné jest".

Odpovídám: Musí se říci, že totéž jest uzpůsobení věcí v dobrotě i v bytí. Jsou totiž některé, jejichž bytí na jiném nezávisí, a u těch postačí přihlížeti k vlastnímu jejich bytí naprostě. Jsou však některé, jejichž bytí závisí na jiném, pročež je třeba, aby se přihlíželo ke srovnání s příčinou, na níž závisí. Jako však bytí věci závisí na činiteli a tvaru, tak dobrota věci závisí na cíli. Proto u osob božských, které nemají dobrotu závislou na jiném, nepřihlíží se k nějakému rázu dobroty z cíle. Činnosti však lidské, a jiná, jejichž dobrota závisí na jiném; mají ráz dobroty z cíle, na němž závisí, mimo dobrotu naprostou, která jest v nich.

Tak se tedy při činnosti lidské může viděti čtvera dobrota. A to jedna podle rodu, pokud totiž je činností; neboť kolik má z činnosti a jsoucnosti, tolik má z dobroty, jak bylo řečeno. Druhá podle druhu, která se béře podle příslušného předmětu. Třetí podle okolností, jako podle nějakých případků. Čtvrtá pak padle cíle, jako podle poměru k příčině dobroty.

mala.

I-II q. 18 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circumstantiae sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quaedam accidentia eius. Sicut et accidentia quae sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

I-II q. 18 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subiecta, sed quaedam sunt per se accidentia; quae in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiae actuum in doctrina morali.

I-II q. 18 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

4. Utrum hoc habeat ex fine.

I-II q. 18 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *nihil respiciens ad malum operatur*. Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala. Quod patet esse falsum.

I-II q. 18 a. 4 arg. 2

Praeterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens. Finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

I-II q. 18 a. 4 arg. 3

Praeterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

I-II q. 18 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Boetius dicit, in Topic., quod *cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est, et cuius finis malus est, ipsum quoque malum est.*

I-II q. 18 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod eadem est dispositio rerum in bonitate, et in esse. Sunt enim quaedam quorum esse ex alio non dependet, et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt quorum esse dependet ab alio, unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quae non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias,

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro, se zřetelem k němuž někdo jedná, ne vždy jest pravým dobrem, ale někdy dobrem pravým a někdy zdánlivým. A podle toho z cíle následuje činnost špatná.

K druhému se musí říci, že ač cíl jest příčina vnější, přece povinná úměrnost cíli a vztah k němu tkví v činnosti.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání, aby činnosti, mající jednu z uvedených dobrot, chyběla jiná; a podle toho se přihází, že činnost, která je dobrá podle svého druhu či podle okolností, je zpořazována k cíli špatnému, a obráceně. Není však činnost dobrá jednoduše, nesejdou-li se dobroty všecky; protože "kterýkoliv jednotlivý nedostatek způsobuje zlo; dobro však je způsobeno z příčiny úplné", jak Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jm.

XVIII.5. Zda některá činnost lidská jest dobrá či špatná ve svém druhu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že úkony mravní se nerozlišují druhově podle dobra a zla: dobro totiž a zlo v úkonech se vyskytuje souhlasně s věcmi, jak bylo řečeno. Ale ve věcech dobro a zlo nerozlišují druhu: týž zajisté druhem jest člověk dobrý a zlý. Tedy také ani dobro a zlo v úkonech nerozlišují druhu.

Mimo to zlo, ježto jest postrádání, jest jakýmsi nejsoucnem. Ale nejsoucno, podle Filosofa v III. Metafys., nemůže býti odlišností. Když tedy odlišnost ustavuje druh, zdá se, že některý úkon, proto, že je zlý, není ustaven v nějakém druhu. A tak dobro a zlo nerozlišují druh lidských úkonů.

Mimo to různé jsou účinky úkonů, různých podle druhu. Ale druhově týž účinek může následovati z úkonu dobrého i špatného: jako se rodí člověk z cizoložství a z manželské soulože. Tedy dobrý a špatný úkon se neliší druhem.

Mimo to o dobru a zlu se mluví při úkonech mnohdy podle okolnosti, jak bylo řečeno. Ale okolnost, ježto jest případkem, nedává úkonu druh. Tedy úkony lidské se neliší druhem pro dobrotu a špatnost.

Avšak proti, podle Filosofa, v II. Ethic.` "podobné zběhlosti dávají podobné úkony." Ale zběhlost dobrá a zlá se liší druhem, jako štědrost a marnotratnost. Tedy i úkon dobrý a špatný se liší druhem.

Odpovídám: Musí se říci, že každý úkon má druh ze svého předmětu, jak bylo shora řečeno. Proto je třeba, aby nějaká odlišnost předmětu způsobovala různost druhu v úkonech. Jest však uvážiti, že nějaká odlišnost předmětu činí

quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.

I-II q. 18 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens. Et secundum hoc, ex fine sequitur actio mala.

I-II q. 18 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni.

I-II q. 18 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum, deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia *quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.

5. Utrum aliqua actio hominis sit bona vel.mala in sua specie.

I-II q. 18 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est. Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem, idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

I-II q. 18 a. 5 arg. 2

Praeterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum philosophum, in III Metaphys. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus, ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie. Et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

I-II q. 18 a. 5 arg. 3

Praeterea, diversorum actuum secundum speciem, diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo, sicut homo generatur ex adulterio, et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

I-II q. 18 a. 5 arg. 4

Praeterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est. Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

I-II q. 18 a. 5 s. c.

Sed contra, secundum philosophum, in II Ethic., *similes habitus similes actus reddunt.* Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

I-II q. 18 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est. Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in

odlišnost druhu v úkonech, pokud se vztahují k jednomu prvku činnému, který nečiní odlišnost v úkonech, pokud se vztahují k jinému prvku činnému. Neboť nic, co jest případkově, neustavuje druh, nýbrž jen to, co jest samo sebou, Může pak nějaká odlišnost předmětu býti sama sebou v přirovnání k jednomu činnému prvku, i případkově v přirovnání k jinému; jako poznávání barvy a zvuku sama sebou se liší v přirovnání k smyslu, ne však v přirovnání k rozumu.

Při úkonech pak lidských se mluví o dobru a zlu v přirovnání k rozumu; neboť, jak Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jm., dobro člověka jest "bytí podle rozumu", zlo pak, co je "mimo rozum`. Jednékaždé věci je totiž dobré, co jí přísluší podle jejího tvaru, a zlé, co jest mimo řád jejího tvaru. Patrno tedy, že odlišnost dobra a zla, při předmětu posuzována, řadí se sama sebou k rozumu, totiž pokud předmět jest mu vhodný či nevhodný. Nazývají se pak některé úkony lidskými či mravními, pokud jsou od rozumu. Je tudíž jasné, že dobro a zlo rozlišují druh v úkonech mravních: odlišnosti totiž samy sebou rozlišují druh.

K prvnímu se tedy musí říci, že i ve věcech přírodních dobro a zlo, které jest podle přírody a proti přírodě, rozlišuje druh přírody: tělo totiž mrtvé a tělo živé není téhož druhu. A podobně dobro, pokud jest podle rozumu, a zlo, pokud jest mimo rozum, rozlišují druh mravu.

K druhému se musí říci, že zlo obnáší postrádání ne naprosté, nýbrž sledující takovou mohutnost. Úkon se totiž nazývá špatným podle svého druhu, ne podle toho, že nemá předmětu žádného, ale že má předmět neshodný s rozumem, jako bráti cizí. Proto pokud předmětem jest něco kladně, může ustaviti druh špatného úkonu.

K třetímu se musí říci, že úkon manželský a cizoložství, když se srovnávají s rozumem, rozlišují se druhem a mají účinky druhem odlišné: neboť jedno z nich zasluhuje chvály a odměny, druhé hany a trestu. Ale v čem se srovnávají s mohutností plodící, neliší se druhem. A tak mají jeden účinek podle druhu.

Ke čtvrtému se musí říci, že se okolnost někdy béře jako bytostná odlišnost předmětu, když je srovnávána s rozumem: a tehdy může dáti druh úkonu mravnímu. A to musí býti, kdykoliv okolnost přeměňuje úkon z dobroty ve špatnost; neboť by okolnost by úkon neučinila špatným, leč tím, že rozumu odporuje.

XVIII.6.Zda úkon má druh dobra či zla z cíle.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že dobro a zlo, které jest z cíle, nerozlišují druh v úkonech. Úkony totiž mají druh z předmětu. Ale cíl jest mimo pojem předmětu. Tedy

actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se, potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus, differentiae enim per se diversificant speciem.

I-II q. 18 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturae, corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter bonum, inquantum est secundum rationem, et malum, inquantum est praeter rationem, diversificant speciem moris.

I-II q. 18 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obiectum; sed quia habet obiectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde inquantum obiectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

I-II q. 18 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes, quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem.

I-II q. 18 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti, secundum quod ad rationem comparatur, et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam, non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

6. Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

I-II q. 18 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus.

dobro a zlo, které jest z cíle, nerozlišují druh úkonu.

Mimo to, to, co jest případkově, neustavuje druhu, jak bylo řečeno. Ale jest případkem některého úkonu, že jest zpořazen k nějakému cíli; jako, že někdo dá almužnu pro marnou chloubu. Tedy podle dobra a zla, které je z cíle, se nerozlišují úkony podle druhu.

Mimo to úkony různé podle druhu mohou k jednomu cíli býti zpořazovány; jako k cíli marné chlouby zpořazovány mohou býti úkony různých ctností i různých neřestí. Tedy dobro a zlo, které se béře podle cíle, nerozlišuje druhu úkonů.

Avšak proti jest, co bylo shora ukázáno, že úkony lidské mají druh z cíle. Tudíž dobro a zlo, které se pojímá podle cíle, způsobuje různost druhu úkonů.

Odpovídám: Musí se říci, že některé úkony se nazývají lidskými, pokud jsou dobrovolné, jak výše bylo řečeno. V úkonu však dobrovolném se nalézá úkon dvojí, totiž vnitřní úkon vůle a úkon vnější; a obojí z těchto úkonů má svůj předmět. Cíl však je vlastně předmětem vnitřního úkonu, vůle; to pak, na čem jest činnost vnější, jest jejím předmětem. Jako tedy úkon vnější přijímá druh od předmětu, na němž jest, tak vnitřní úkon vůle přijímá druh od cíle jakožto od vlastního předmětu.

To pak, co jest ze strany vůle, má se jako tvarové k tomu, co jest ze strany vnějšího úkonu, poněvadž vůle užívá k jednání údů jako nástrojů; a úkony vnější nemají rázu mravnosti, leč pokud jsou dobrovolné. A tak druh lidského úkonu tvarově se posuzuje podle cíle, látkově pak podle předmětu vnějšího úkonu. Proto Filosof praví, v V. Ethic., že "ten, kdo krade, aby spáchal cizoložství, jest, mluveno samo o sobě, více cizoložníkem než zlodějem".

K prvnímu se tedy musí říci, že také cíl má význam předmětu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, ač býti zpořazenu k takovému cíli, jest případkové úkonu vnějšímu, přece není případkové vnitřnímu úkonu vůle, který se přirovnává k zevnímu jako tvarové k látkovému.

K třetímu se musí říci, že, když mnohé úkony, druhem rozlišené, se zpořazují k jednomu cíli; jest sice různost druhu ze strany vnějších úkonů, avšak jednota druhu ze strany úkonu vnitřního.

XVIII.7.Zda druh dobroty, který je z cíle, jest zahrnut pod druhem, který jest z předmětu, tak jako pod rodem, či obráceně.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že druh dobroty, který je z cíle, jest obsažen pod druhem dobroty, který je z předmětu, jako druh pod rodem: třebas jako když někdo chce krásti, aby dal almužnu. Úkon totiž má druh od předmětu, jak bylo řečeno. Ale jest nemožné, aby něco bylo zahrnuto pod nějakým jiným druhem, který pod

Actus enim habent speciem ex obiecto. Sed finis est praeter rationem obiecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

I-II q. 18 a. 6 arg. 2

Praeterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est. Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem; sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

I-II q. 18 a. 6 arg. 3

Praeterea, diversi actus secundum speciem, ad unum finem ordinari possunt, sicut ad finem inanis gloriae ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

I-II q. 18 a. 6 s. c.

Sed contra est quod supra ostensum est, quod actus humani habent speciem a fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

I-II q. 18 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Unde philosophus dicit, in V Ethic., quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est, per se loquendo, magis adulter quam fur*.

I-II q. 18 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam finis habet rationem obiecti, ut dictum est.

I-II q. 18 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

I-II q. 18 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum; sed unitas speciei ex parte actus interioris.

7. Utrum species quae ex fine contineatur sub specie quae est ex obiecto sicut sub genere vel e converso.

I-II q. 18 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod species bonitatis quae est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quae est ex obiecto, sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex

vlastním druhem není zahrnut, poněvadž totéž nemůže býti v různých druzích nepodřadných. Tudíž druh, který jest z cíle, jest zahrnut pod druhem, který je z předmětu.

Mimo to vždycky poslední odlišnost ustavuje druh nejdruhovější. Ale odlišnost, která jest z cíle, zdá se býti pozdější než rozlišnost, která jest podle předmětu, poněvadž cíl má ráz posledního. Tedy druh, který je z cíle, jest zahrnut pod druhem, který je z předmětu, jakožto druh nejdruhovější.

Mimo to, čím více nějaká odlišnost je tvarovou, tím více jest i druhovou, neboť odlišnost se přirovnává k rodu jako tvar k látce. Ale druh, který je z cíle, jest tvarovější než ten, který je z předmětu, jak bylo řečeno: Tedy druh; který je podle cíle, jest zahrnut pod druhem, který je z předmětu, tak jako druh nejdruhovější pod rodem podřadným.

Avšak proti, každý rod má určité odlišnosti. Ale úkon téhož druhu ze strany předmětu může býti zpořazen k nekonečnu cílů; třebas krádež k nekonečnu dober či zel. Tedy druh, který je z cíle, není zahrnut pod druhem, který je z předmětu, jako pod rodem.

Odpovídám: Musí se říci, že předmět vnějšího úkonu dvojmo se může míti k cíli vůle: jedním způsobem jako sám sebou zpořazený k němu, jako dobře bojovati samo sebou je zpořazeno k vítězství; druhým způsobem případkově, jako braní věci cizí je případkově zpořazeno k udělení almužny. Avšak, jak Filosof praví, v VII. Metafys., odlišnosti, rozdělující nějaký rod a ustavující druh toho rodu, musí jej samy sebou rozdělovati. Pakli však případkově, nepostupuje rozdělování správně; třebas kdyby někdo jmenoval, "Živočich jeden rozumový, jiný bez rozumu; a živočich bez rozumu jeden okřídlený a jiný neokřídlený". Okřídlený totiž a neokřídlený nejsou sama sebou určující toho, jež jest nerozumové. Dlužno však rozdělovati takto: "Živočich některý mající nohy, jiný nemající nohy, a z nohy majících, jedno má dvě, jiné čtyři, jiné mnoho;" to totiž samo sebou určuje dřívější odlišnost.

Tak tedy, když předmět není sám sebou zpořazen k cíli, odlišnost druhová, která jest z předmětu, není sama sebou určující tu, která je z cíle, ani obráceně. Proto jeden z těchhle druhů není pod druhými; ale úkon mravní je tu pod dvěma druhy, jaksi oddělenými. Proto říkáme, že ten, kdo krade, aby cizoložil, páchá dvě špatnosti v jednom úkonu. Je-li však předmět sám sebou zpořazen k cíli, jedna z řečených odlišností jest sama sebou určující úkonu druhé. Proto jeden z těch druhů bude zahrnut pod druhým.

Zbývá pak uvažovati, který pod kterým. Na zřejmost toho předně musí se uvážiti, že se nějaká odlišnost béře od tvaru více zvláštního, tím více jest i druhová. Za druhé, že čím více je činitel všeobecný, tím je z něho tvar více všeobecný. Za třetí, že čím nějaký cíl je pozdější, tím všeobecnějšímu činiteli odpovídá: jako vítězství, které je posledním cílem vojska, jest cílem zamýšleným od nejvyššího vůdce; zpořazení však šiku tohoto či onoho jest cílem zamýšleným od některého z vůdců nižších. A z toho plyne, že odlišnost druhová, která je z cíle, jest více povšechná; a odlišnost, která je z předmětu, o sobě k takovému cíli zpořazeného, jest druhová se zřetelem k obiecto, ut dictum est. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quae sub propria specie non continetur, quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto.

I-II q. 18 a. 7 arg. 2

Praeterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quae est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quae est ex obiecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut species specialissima.

I-II q. 18 a. 7 arg. 3

Praeterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis, quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quae est ex fine, est formalior ea quae est ex obiecto, ut dictum est. Ergo species quae est ex fine, continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

I-II q. 18 a. 7 s. c.

Sed contra, cuiuslibet generis sunt determinatae differentiae. Sed actus eiusdem speciei ex parte obiecti, potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quae est ex fine, non continetur sub specie quae est ex obiecto, sicut sub genere.

I-II q. 18 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut philosophus dicit in VII Metaphys., quod differentiae dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud. Si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat, animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum, alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa eius quod est irrationale. Oportet autem sic dividere, animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes, aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos, haec enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quae sub qua. Ad cuius evidentiam, primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori, sicut victoria, quae est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem huius aciei vel illius, est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quae est ex fine, est

němu. Vůle totiž, jejímž vlastním předmětem je cíl, jest všeobecnou pohnutkou se zřetelem ke všem mohutnostem duševním, jejichž vlastní předměty jsou předměty úkonů zvláštních.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle své podstaty nemůže něco býti ve dvou druzích, z nichž jeden by nebyl podřazen druhému. Ale podle toho, co se k věci připojuje, může něco býti zahrnuto pod různými druhy. Jako toto jablko podle barvy je zahrnuto pod tímto druhem, totiž bílého; a podle vůně pod druhem dobře vonícího. A podobně úkon, který padle podstaty své jest v jednom druhu přírodním, podle přicházejících podmínek mravních se může vztahovati ke dvěma druhům, jak shora bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že cíl je poslední při provedení, ale jest první v úmyslu rozumu, podle něhož se berou druhy mravních úkonů.

K třetímu se musí říci, že odlišnost se srovnává s rodem jako tvar s látkou, pokud působí, že rod jest v uskutečnění. Ale také rod se považuje za tvarovější než druh, podle toho, že jest naprostější a méně omezený. Proto i části výměru se uvádějí na rod příčiny tvarové, jak se praví v knize Fysic. A podle toho rod je tvarovou příčinou druhu, a bude tím tvarovější, čím obecnější.

XVIII.8.Zda některý úkon je nelišný podle svého druhu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že není nějaký úkon nelišný podle svého druhu. Zlo totiž je "postrádání dobra", podle Augustina. Ale postrádání a pohotovost jsou bezprostředně opačná, podle Filosofa. Tedy není žádného úkonu, který by podle druhu svého byl nelišný, jakožto jsoucí uprostřed mezi dobrým a špatným.

Mimo to úkony lidské mají druh od cíle nebo předmětu, jak bylo řečeno. Ale každý předmět a každý cíl mají ráz dobra nebo zla. Tedy každý úkon lidský podle svého druhu je dobrý nebo zlý. Žádný tedy není nelišný podle druhu.

Mimo to, jak bylo řečeno, dobrým se nazývá úkon, který má povinnou dokonalost dobra; špatným, kterému něco z toho chybí. Ale nutné jest, aby každý úkon buď měl celou úplnost své dobroty, nebo mu něco chybělo. Je tedy nutné, aby každý úkon podle svého druhu byl dobrý, nebo zlý, a žádný nelišný.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O Řeč. Páně na hoře, že "jsou některé skutky prostřední, které se mohou díti z mysli dobré nebo zlé, o nichž opovážlivé jest souditi". Jsou tedy některé úkony, podle svého druhu nelišné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, každý úkon má druh od předmětu, a úkon lidský, který se nazývá mravním, má druh od předmětu vztahujícího se k původu

magis generalis; et differentia quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animae, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.

I-II q. 18 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur. Sed secundum ea quae rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri. Sicut hoc pomum, secundum colorem, continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem, sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes, ad duas species referri potest, ut supra dictum est.

I-II q. 18 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis est postremum in executione; sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

I-II q. 18 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu. Sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius, et minus contractum. Unde et partes definitionis reducuntur ad genus causae formalis, ut dicitur in libro Physic. Et secundum hoc, genus est causa formalis speciei, et tanto erit formalius, quanto communius.

8. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

I-II q. 18 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum philosophum. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

I-II q. 18 a. 8 arg. 2

Praeterea, actus humani habent speciem a fine vel obiecto, ut dictum est. Sed omne obiectum, et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

I-II q. 18 a. 8 arg. 3

Praeterea, sicut dictum est, actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis; malus, cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suae bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

I-II q. 18 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in Mont., quod *sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium iudicare*. Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

I-II q. 18 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur

lidských úkonů, jímž jest rozum. Proto uzavírá-li předmět úkonu něco, co je shodné s řádem rozumu, bude úkon dobrý podle svého druhu, jako dáti almužnu potřebnému. Uzavírá-li však něco, co odporuje řádu rozumu, bude špatný podle druhu, jako krásti, což jest vzíti cizí. Přihází se však, že předmět úkonu neuzavírá něco patřícího k řádu rozumu, jako zdvihnouti stéblo se země, jíti do polí, a tohoto druhu: a takové úkony podle druhu svého jsou nelišné.

K prvnímu se tedy musí říci, že postrádání je dvojí. Jedno, které záleží v postrádání samém; a toto nic nezanechává, nýbrž celé odnímá; jako slepota zcela odnímá zrak, a tma světlo, a smrt život. A mezi tímto postrádáním a pohotovostí protilehlou nemůže býti něco uprostřed vůči vlastnímu přijímači. Jest však jiné postrádání, které záleží ve strádání, jako nemoc jest strádání zdraví, ne že by celé zdraví bylo zmařeno, ale že jaksi je nějaká cesta k úplnému zmaření zdraví, které se děje smrtí. A tudíž takové postrádání, ježto něco ponechává, není vždy bezprostřední vůči protilehlé pohotovosti. A tímto způsobem zlo je postrádáním dobra, jak Simplicius praví ve Výkladu knihy Praedic.; poněvadž nemaří celé dobro, nýbrž něco ponechává. Proto může býti něco uprostřed mezi dobrem a zlem.

K druhému se musí říci, že každý předmět či cíl má nějakou dobrotu či špatnost, aspoň přírodní; přece však neobnáší vždy dobrotu či špatnost mravní, která se označuje ze srovnávání s rozumem, jak bylo řečeno. A o tuto se nyní jedná.

K třetímu se musí říci, že ne cokoliv, co úkon má, patří i k druhu jeho. Proto i když v obsahu jeho druhu není zahrnuto vše, co patří k plnosti dobroty jeho, není proto ze svého druhu špatný, ale také ne dobrý; jako člověk podle svého druhu není ani ctnostný, ani neřestný.

XVIII.9.Zda některý úkon je nelišný podle ojedinělosti.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že některý úkon podle ojedinělosti je nelišný. Není totiž žádného druhu, který by v sobě neobsahoval či obsahovati nemohl nějaké ojedinělo. Ale některý úkon je nelišný podle svého druhu, jak bylo řečeno. Tedy některý úkon ojednotlivělý může býti nelišný.

Mimo to v ojednotlivělých úkonech mají příčinu zběhlosti s nimi soutvaré, jak se praví v II. Ethic. Ale některá zběhlost jest nelišná. Praví totiž Filosof ve IV. Ethic. o některých, jako o marnivých a marnotratných, že nejsou špatni, a přece je jisto, že nejsou dobří, neboť jsou mimo ctnost; a tak jsou nelišní podle zběhlosti. Tedy některé úkony ojednotlivělé jsou nelišné.

Mimo to dobro mravní patří ke ctnosti, zlo pak mravní patří k neřesti. Ale přihází se někdy, že člověk úkon, který je nelišný podle druhu, nezpořazuje k žádnému cíli ať neřesti či ctnosti. Stává se tedy, že některý úkon

moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

I-II q. 18 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est privatio. Quaedam quae consistit in privatum esse, et haec nihil relinquit, sed totum aufert; ut caecitas totaliter aufert visum, et tenebrae lucem, et mors vitam. Et inter hanc privationem et habitum oppositum, non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio quae consistit in privari, sicut aegritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in commento super librum Praedic., quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

I-II q. 18 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod omne obiectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem, non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quae consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est. Et de hac nunc agitur.

I-II q. 18 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod non quidquid habet actus, pertinet ad speciem eius. Unde etsi in ratione suae speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus, sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

9. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

I-II q. 18 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quae sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est. Ergo aliquis actus individualis potest esse indifferens.

I-II q. 18 a. 9 arg. 2

Praeterea, ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, ut dicitur in II Ethic. Sed aliquis habitus est indifferens. Dicit enim philosophus, in IV Ethic., de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali, et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute, et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

I-II q. 18 a. 9 arg. 3

Praeterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non

ojednotlivělý bývá nelišný.

Avšak proti jest, co Řehoř praví v kterési Homilii: "Marné jest slovo, které užitku pravosti či důvodu spravedlivé nutnosti nebo svaté užitečnosti postrádá." Ale slovo marné jest špatné, poněvadž "z něho vydají lidé počet v den soudu", jak se praví Mat. 12. Pakli však nepostrádá důvodu spravedlivé nutnosti či svaté užitečnosti, jest dobré. Tedy každé slovo buď jest dobré nebo špatné. Tedy z téhož smyslu i jakýkoliv jiný úkon buď je dobrý nebo špatný. Tedy žádný ojednotlivělý úkon není nelišný.

Odpovídám: Musí se říci, že se stává leckdy, že některý úkon je nelišný podle druhu, který přece je dobrý či špatný, pozorován jsa v ojednotlivění. A to proto; že úkon mravní, jak bylo řečeno, má dobrotu nejen z předmětu, od kterého má druh, nýbrž i z okolností, které jsou jako by nějakými případky; jako něco přísluší ojedinělu lidskému podle případků ojednotlivělých, co nepřísluší člověku podle pojmu druhu. A je třeba, aby jakýkoliv ojednotlivělý úkon měl nějakou okolnost, kterou by byl tažen k dobru či zlu, alespoň ze strany záměru cíle. Poněvadž totiž rozumu přísluší zpořazovati, úkon, z rozumu uvažujícího vycházející, není-li k patřičnému cíli zpořazen, tím samým odporuje rozumu a má ráz zla. Je-li však zpořazen k patřičnému cíli, shoduje se s řádem rozumu a odtud má ráz dobra. Jest však nutné, aby buď byl zpořazen či nebyl zpořazen k patřičnému cíli. Proto je nutné, aby každý úkon člověka, vycházející z uvažujícího rozumu, posuzován v ojednotlivění, byl buď dobrý či špatný.

Pakli však nevychází z rozumu uvažujícího, nýbrž z nějaké obraznosti, jako když někdo si hladí vous, nebo pohybuje rukou či nohou, takový úkon není, vlastně řečeno, mravní či lidský, neboť to má úkon od rozumu. A tak bude nelišný, jakožto jsoucí byl mimo rod mravních úkonů.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohonásobně se může státi, že některý úkon je nelišný podle svého druhu. Jedním způsobem tak, že mu patří z jeho druhu, aby byl nelišný. A tak důvod platí. Přece však tím způsobem žádný úkon podle svého druhu není nelišný; není totiž žádného předmětu lidského úkonu, který by nemohl býti zpořazován buď k dobru či ke zlu cílem nebo okolností. Jiným způsobem lze říci, že je nelišný ze svého druhu, poněvadž nemá ze svého druhu, aby byl dobrý či špatný. Odtud něčím jiným se může státi dobrým či špatným. Jako člověk nemá ze svého druhu, že je bílý nebo černý, a též nemá ze svého druhu, že není bílý nebo černý. Může totiž bělost nebo černost člověku přijíti odjinud než od prvků druhu.

K druhému se musí říci, že Filosof praví, že ten je špatný vlastně, kdo jest jiným lidem škodlivý. A podle toho praví, že marnotratník není špatný, poněvadž neškodí nikomu jinému než sobě. A podobně o všech jiných, kteří nejsou bližním škodliví. My však zde nazýváme zlem obecně vše, co jest odporujícím rozumu správnému. A podle toho každý ojednotlivělý úkon je buď dobrý či špatný, jak bylo řečeno.

ordinat ad aliquem finem vel vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

I-II q. 18 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit in quadam homilia, *otiosum verbum est quod utilitate rectitudinis, aut ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis, caret*. Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die iudicii, ut dicitur Matth. XII. Si autem non caret ratione iustae necessitatis aut piae utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum aut malum. Pari ergo ratione, et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

I-II q. 18 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est, non solum habet bonitatem ex obiecto, a quo habet speciem; sed etiam ex circumstantiis, quae sunt quasi quaedam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus; cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

I-II q. 18 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo, sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens. Et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens, non enim est aliquod obiectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad bonum vel ad malum, per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus. Unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus. Sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger, potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

I-II q. 18 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus dicit illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus. Et secundum hoc, dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi. Et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectae repugnans. Et secundum hoc, omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est.

K třetímu se musí říci, že každý cíl, od rozumu uvažujícího zamýšlený, patří k dobru nějaké ctnosti nebo ke zlu nějaké nešesti. Neboť právě to, že někdo jedná spořádaně k zachování či odpočinku svého těla, zpořazuje se k dobru ctnosti v tom, jenž své tělo zpořazuje k dobru ctnosti. A totéž je patrné i v ostatních.

XVIII.10. Zda některá okolnost ustavuje úkon mravní v druhu dobra.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že okolnost nemůže ustaviti nějaký druh dobrého či zlého úkonu. Druh úkonu je totiž z předmětu. Ale okolnosti se liší od předmětu. Tedy okolnosti nedávají druh úkonu.

Mimo to okolnosti se přirovnávají k úkonu mravnímu jako jeho případky, jak bylo řečeno. Ale případek neustavuje druh. Tedy okolnost neustavuje nějaký druh dobra nebo zla.

Mimo to jedné věci není více druhů. Jednoho druhu jest však více okolností. Tedy okolnost neustavuje úkon mravní v nějakém druhu dobra či zla.

Avšak proti, místo jest nějaká okolnost. Ale místo ustavuje úkon mravní v některém druhu zla: krásti totiž něco na místě posvátném jest svatokrádež. Tedy okolnost ustavuje úkon mravní v některém druhu dobra či zla.

Odpovídám: Musí se říci, že jako druhy věcí přírodních jsou ustavovány z přírodních tvarů, tak druhy mravních úkonů jsou ustavovány z tvarů, jak jsou od rozumu pojaty, jak patrno z výše řečeného. Poněvadž však příroda určena je k jednomu, a postup přírody nemůže býti do nekonečna, jest nutno přijíti k nějakému poslednímu tvaru, ze kterého by se vzala odlišnost druhová, po níž jiné odlišnosti druhové býti nemůže. A odtud jest, že ve věcech přírodních to, co jest nějaké věci případkem, nemůže se bráti jako odlišnost, ustavující druh. Ale postup rozumu není určen k něčemu jednomu, nýbrž od čehokoli daného může postupovati dále. A proto co při jednom úkonu se pojímá jako okolnost přidaná k předmětu, jenž vymezuje druh úkonu, může opět od rozumu zpořazujícího býti pojímáno jako hlavní podmínka předmětu, určujícího druh úkonu. Jako bráti cizí má druh z pojmu cizího; z něho je totiž ustavován v druhu krádeže; a uváží-li se nad to pojem místa nebo času, bude míti ráz okolnosti. Ale poněvadž rozum též o místě nebo též o času a o jiných takových může nařizovati; přihází se, že se podmínka místa vůči předmětu pojímá jako proti řádu rozumu; třebas když rozum zpořazuje, že se nemá činiti bezpráví místu posvátnému. Proto bráti něco cizího z místa posvátného přidává zvláštní protivu vůči řádu rozumu. A tak místo, které dříve bylo posuzováno jako okolnost, nyní je posuzováno jako hlavní podmínka předmětu, odporující rozumu. A tímto způsobem, kdykoliv nějaká okolnost přihlíží k zvláštnímu řádu rozumu, buď pro nebo proti, musí okolnost dávati druh úkonu mravnímu, ať dobrému či špatnému.

I-II q. 18 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.

10. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

I-II q. 18 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex obiecto. Sed circumstantiae differunt ab obiecto. Ergo circumstantiae non dant speciem actus.

I-II q. 18 a. 10 arg. 2

Praeterea, circumstantiae comparantur ad actum moralem sicut accidentia eius, ut dictum est. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

I-II q. 18 a. 10 arg. 3

Praeterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiae. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

I-II q. 18 a. 10 s. c.

Sed contra, locus est circumstantia quaedam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali, furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

I-II q. 18 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae, sicut ex supradictis patet. Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia superaddita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus. Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti, et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis huiusmodi, ordinare potest; contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat non esse iniuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.

K prvnímu se tedy musí říci, že okolnost, pokud dává úkonu druh, jest posuzována jako nějaká podmínka předmětu, jak bylo řečeno, a jako nějaká druhová odlišnost jeho.

K druhému se musí říci, že okolnost, zůstávající v rázu okolnosti, ježto má ráz případku, nedává druh; ale pokud se mění ve hlavní podmínku předmětu, podle toho dává druh.

K třetímu se musí říci, že ne každá okolnost ustavuje úkon mravní v nějakém druhu dobra či zla; neboť ne každá okolnost obnáší nějaký soulad či nesoulad s rozumem. Proto není třeba, ač je mnoho okolností jednoho úkonu, aby jeden úkon byl ve více druzích. Ač také není nevhodné, aby jeden úkon mravní byl ve více druzích mravu, i odloučených, jak bylo řečeno.

XVIII.11. Zda každá okolnost, rozmnožující dobrotu či špatnost, ustavuje úkon mravní v druhu dobra či zla.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že každá okolnost, patřící k dobrotě či špatnosti, dává úkonu druh. Dobro totiž a zlo jsou druhové odlišnosti mravních úkonů: Co tedy činí rozlišnost v dobrotě či špatnosti mravního úkonu, činí rozlišení podle rozlišnosti druhové, což jest lišiti se podle druhu. Ale to, co přidává k dobrotě, či špatnosti úkonu, činí rozlišení podle dobroty a špatnosti. Tedy činí rozlišení podle druhu. Tedy každá okolnost, přidávající k dobrotě či špatnosti úkonu, ustavuje druh.

Mimo to, buď přistupující okolnost má v sobě nějaký obsah dobra či zla, nebo nemá. Pakli ne, nemůže přidávati k dobrotě či špatnosti úkonu; neboť co není dobré, nemůže učiniti většího dobra; a co není špatné, nemůže učiniti většího zla. Má-li však v sobě obsah dobroty či špatnosti, tím samým má nějaký druh dobra či zla. Tedy každá okolnost, rozmnožující dobrotu či špatnost, ustavuje nový druh dobra či zla.

Mimo to, podle Diviše IV. hl. O Bož. Jm., "zlo má příčinu v jednotlivých nedostatcích". Ale kterákoliv okolnost, přitěžující špatnosti, má zvláštní nedostatek. Tedy kterákoliv přidává nový druh hříchu. A z téhož důvodu se zdá, že kterákoliv rozmnožující dobrotu přidává nový druh dobra; jako kterákoliv jednotka, přidaná k číslu, činí nový druh čísla; dobro totiž pozůstává "v počtu, váze a míře".

Avšak proti, více a méně nerůzní druhu. Avšak více a méně jest okolnost, předávající k dobrotě či špatnosti. Tedy ne každá okolnost, předávající k dobrotě či špatnosti, ustavuje úkon mravní v druhu dobra či zla.

I-II q. 18 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, sicut dictum est, et quasi quaedam specifica differentia eius.

I-II q. 18 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.

I-II q. 18 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quaelibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multae circumstantiae unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est.

11. Utrum omnis circumstantia agens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.

I-II q. 18 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui. Bonum enim et malum sunt differentiae specificae moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

I-II q. 18 a. 11 arg. 2

Praeterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiae, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus, quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum; et quod non est malum, non potest facere maius malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiae, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

I-II q. 18 a. 11 arg. 3

Praeterea, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., *malum causatur ex singularibus defectibus*. Quaelibet autem circumstantia aggravans malitiam, habet specialem defectum. Ergo quaelibet circumstantia addit novam speciem peccati. Et eadem ratione, quaelibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem boni, sicut quaelibet unitas addita numero, facit novam speciem numeri; bonum enim consistit in numero, pondere et mensura.

I-II q. 18 a. 11 s. c.

Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, okolnost dává úkonu mravnímu druh dobra či zla, pokud přihlíží ke zvláštnímu řádu rozumu. Stává se však někdy, že okolnost nepřihlíží k řádu rozumu v dobrém či zlém, leč v předpokladu jiné okolnosti, od které úkon mravní má druh dobra či zla. Jako vzíti něco ve velkém množství či v malém, nepřihlíží k řádu rozumu v dobrém či zlém, leč v předpokladu nějaké jiné podmínky, ze které úkon má špatnost či dobrotu; třebas to, co je býti cizí, že odporuje rozumu. Proto vzíti cizí ve velkém či malém množství nerůzní druhu hříchu. Avšak může zvětšovati či zmenšovati hřích. A podobně jest v jiných dobrech či zlech. Proto ne každá okolnost, předávající k dobrotě či špatnosti, mění druh mravního úkonu.

K prvnímu se tedy musí říci, že v těch, jež se napínají a povolují, rozličnost napětí a povolení nerůzní druhu; jako co se liší v bělosti podle více nebo méně, neliší s podle druhu barvy. A podobně to, co činí různost v dobru či zlu podle napětí či povolení, nečiní rozlišnost mravního úkonu podle druhu.

K druhému se musí říci, že okolnost, přitěžující hříchu; či rozmnožující dobrotu úkonu, někdy nemá dobrotu či špatnost podle sebe, ale z pořadu k jiné podmínce úkonu, jak bylo řečeno. A tudíž nedává nový druh, nýbrž rozmnožuje dobrotu či špatnost, která jest z jiné podmínky úkonu.

K třetímu se musí říci, že ne kterákoliv okolnost způsobuje jednotlivý nedostatek sama podle sebe, nýbrž jen podle pořadu k něčemu jinému. A podobně ne vždy přidává novou dokonalost, leč ve srovnání s něčím jiným. A potud, třebas rozmnožuje dobrotu či špatnost, ne vždy mění druh dobra či zla.

XIX. O dobrotě a špatnosti vnitřního úkonu vůle.

Předmluva

Potom třeba uvažovati o dobrotě vnitřního úkonu vůle. A o tom jest deset otázek:

1. Zda dobrota vůle závisí na předmětu.
2. Zda závisí pouze na předmětu.
3. Zda závisí na rozumu.
4. Zda závisí na zákonu věčném.
5. Zda bloudící rozum zavazuje.
6. Zda vůle, proti zákonu Božímu sledujíc rozum bloudící, jest špatná.
7. Zda dobrota vůle v těch, jež jsou k cíli,. závisí na úmyslu o cíli.
8. Zda velikost dobroty či špatnosti ve vůli plyne z velikosti dobra či zla v úmyslu.
9. Zda dobrota vůle závisí na shodě s vůlí božskou.
10. Zda jest nutno, aby se vůle lidská shodovala s vůlí božskou ve chtěném, k tomu, aby byla dobrá.

I-II q. 18 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali. Sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi praesupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati. Tamen potest aggravare vel diminuere peccatum. Et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus.

I-II q. 18 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in his quae intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem, sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

I-II q. 18 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est. Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quae est ex alia conditione actus.

I-II q. 18 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod non quaelibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud. Et similiter non semper addit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud. Et pro tanto, licet augeat bonitatem vel malitiam, non semper variat speciem boni vel mali.

19. De bonitate et malitia humanorum actuum interioris voluntatis.

Prooemium

I-II q. 19 pr.

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto. Secundo, utrum ex solo obiecto dependeat. Tertio, utrum dependeat ex ratione. Quarto, utrum dependeat ex lege aeterna. Quinto, utrum ratio errans obliget. Sexto, utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem, sit mala. Septimo, utrum bonitas voluntatis in his quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. Octavo, utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. Nono, utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. Decimo, utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

XIX.1. Zda dobrota vůle závisí na předmětu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dobrota vůle nezávisí na předmětu. Vůle totiž nemůže býti než o dobrém, neboť zlo jest "mimo vůli", jak praví Diviš v 4. hl. O Bož. Jm. Kdyby tedy dobrota vůle byla posuzována z předmětu, následovalo by, že by každá vůle byla dobrá a žádná by nebyla špatná.

Mimo to dobro napřed se nalézá v cíli; proto dobrota cíle, jako taková, nezávisí na něčem jiném. Ale podle Filosofa, v 6. Ethic., dobrá činnost jest cílem, ačkoliv vykonání nikdy není cílem"; vždy totiž je zpořazeno jako k cíli, k něčemu vykonanému. Tedy dobrota úkonu vůle nezávisí na nějakém předmětu.

Mimo to, jaké jest jednokaždé, takovým činí druhé. Ale předmět vůle jest dobrý dobrotou přírody; nemůže tedy poskytovati vůli dobrotu mravní. Mravní dobrota vůle tedy nezávisí na předmětu.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v 5. Ethic., že spravedlností jest, podle čeho někteří chtějí spravedlivá; a z téhož důvodu jest i ctností, podle čeho někteří chtějí dobra. Avšak dobrou jest vůle, která je podle ctnosti. Tedy dobrota vůle jest z toho, že někdo chce dobro.

Odpovídám: Musí se říci, že dobro a zlo jsou o sobě odlišnosti úkonu vůle. Neboť dobro a zlo o sobě patří k vůli, jakož pravdivé a nesprávné k rozumu, jehož úkon o sobě se rozlišuje odlišností pravdiva a nesprávna, jako říkáme, že mínění je pravdivé nebo nesprávné. Proto vůle dobrá a zlá jsou úkony odlišné podle druhu. Odlišnost však druhu v úkonech jest podle předmětů, jak bylo řečeno. A proto dobro a zlo v úkonech vůle se vlastně béře podle předmětů.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle není vždy o pravém dobru, ale někdy jest o zdánlivém dobru, které sice má nějaký ráz dobra, avšak ne jednoduše vhodného k žádání. A proto úkon vůle není vždycky dobrý, nýbrž někdy špatný.

K druhému se musí říci, že ač nějaký úkon může býti posledním cílem člověka podle nějakého způsobu, přece takový úkon není úkonem vůle, jak shora bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že dobro se skrze rozum představuje vůli jako předmět; a pokud spadá do pořadu rozumu, patří k rodu mravu a působí dobrotu mravní v úkonu vůle. Rozum totiž jest původ lidských a mravních úkonů, jak shora bylo řečeno.

XIX.2. Zda dobrota vůle závisí pouze na předmětu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dobrota vůle nezávisí pouze na předmětu: cíl totiž jest příbuznější vůli než jiné mohutnosti. Ale úkony jiných mohutností přijímají

1. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

I-II q. 19 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex obiecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

I-II q. 19 a. 1 arg. 2

Praeterea, bonum per prius invenitur in fine, unde bonitas finis, inquantum huiusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum philosophum, in VI Ethic., *bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis*, ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo obiecto.

I-II q. 19 a. 1 arg. 3

Praeterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex obiecto.

I-II q. 19 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est secundum quam aliqui volunt iusta, et eadem ratione, virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quae est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

I-II q. 19 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est. Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta.

I-II q. 19 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum. Et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

I-II q. 19 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est.

I-II q. 19 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est.

2. Utrum dependeat ex solo obiecto.

I-II q. 19 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex obiecto. Finis enim

dobrotu nejen z předmětu, nýbrž i z cíle, jak patrno z výše řečeného. Tedy i úkon vůle přijímá dobrotu nejen z předmětu, nýbrž i z cíle.

Mimo to dobrota úkonu jest nejen z předmětu, nýbrž i z okolností, jak bylo shora řečeno. Ale podle rozmanitosti okolností se přihází, že jest rozmanitost dobroty a špatnosti v úkonu vůle; třebas že někdo chtěl, kdy má a kde má a pokud má a jak má, či jak nemá. Tedy dobrota vůle závisí nejen na předmětu, nýbrž i na okolnostech.

Mimo to neznalost okolností omlouvá špatnost vůle, jak jsme shora měli. Ale toho by nebylo, kdyby dobrota a špatnost vůle nezávisela na okolnostech. Tedy :dobrota a špatnost vůle závisí na okolnostech, nejen na předmětu.

Avšak proti, z okolností, jako takových, úkon nemá druhu, jak bylo shora řečeno. Avšak dobro a zlo jsou druhové odlišnosti úkonu vůle, jak bylo řečeno. Tedy dobrota a špatnost vůle nezávisí na okolnostech, nýbrž pouze na předmětu.

Odpovídám: Musí se říci, že ve kterémkoliv rodě, čím jest něco dřívější, tím jest jednodušší a záleží v méně; jako prvotní tělesa jsou jednoduchá. A proto nalézáme, že ta, jež jsou prvotní v kterémkoli rodě, jsou nějakým způsobem jednoduchá a záleží v jednom. Avšak počátek dobroty a špatnosti lidských úkonů jest z úkonu vůle. A proto dobrota a špatnost vůle se béře podle něčeho jednoho; jiných zase úkonů dobrota a špatnost může se bráti podle rozmanitých.

Ono jedno však, které jest počátkem v kterémkoliv rodě, není případkově, nýbrž samo sebou, poněvadž všecko, co jest případkově, uvádí se na to, co jest samo sebou, jako na počátek. A proto dobrota vůle pouze na onom jednom závisí, co samo sebou působí dobrotu v úkonu, totiž na předmětu, a nikoli na okolnostech, které jsou jakýmisi případky úkonu.

K prvnímu se tedy musí říci, že cíl jest předmětem vůle, ne však jiných sil. Proto co do úkonu vůle, neliší se dobrota, která jest z předmětu, od dobroty, která jest z cíle, tak jako při úkonech jiných sil; leda snad případkově, jako cíl závisí na cíli a vůle na vůli.

K druhému se musí říci, že v předpokladu, že vůle jest o dobru, žádná okolnost ji nemůže učiniti špatnou. Říká-li se tedy, že někdo chce něco dobrého, když nemá, nebo kde nemá, může se rozuměti dvojmo. Jedním způsobem tak, že ta okolnost se vztahuje k chtěnému. A tak vůle není o dobru; neboť chtíti konati něco, když se konati nemá, není chtíti dobru. Jiným způsobem tak, že se vztahuje k úkonu chtění. A tak jest nemožné, aby někdo chtěl dobro, když nemá, poněvadž chtíti dobro má člověk vždy; leč snad případkově, pokud někdo chtěním tohoto dobra si zabrání, aby tehdy chtěl nějaké dobro povinné. A tehdy se neděje zlo tím, že někdo chce ono dobro, ale tím, že nechce jiné

affinior est voluntati quam alteri potentiae. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex obiecto, sed etiam ex fine.

I-II q. 19 a. 2 arg. 2

Praeterea, bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est. Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiae in actu voluntatis, puta quod aliquis velit quando debet et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout non debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis.

I-II q. 19 a. 2 arg. 3

Praeterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est. Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependeret. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, et non a solo obiecto.

I-II q. 19 a. 2 s. c.

Sed contra, ex circumstantiis, inquantum huiusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est. Sed bonum et malum sunt specificae differentiae actus voluntatis, ut dictum est. Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo obiecto.

I-II q. 19 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo invenimus quod ea quae sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur, aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi. Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus.

I-II q. 19 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod finis est obiectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virium, nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

I-II q. 19 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet vel ubi non debet, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum. Et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi. Et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens, inquantum

dobro. A podobně se musí říci o jiných okolnostech.

K třetímu se musí říci, že neznalost okolností omlouvá špatnost vůle, pokud okolnosti se drží na straně chtěného; pokud totiž nezná okolnosti úkonu, který chce.

XIX.3. Zda dobrota vůle závisí na rozumu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že dobrota vůle nezávisí na rozumu. Dřívější totiž nezávisí na pozdějším. Ale dobro dříve patří k vůli než k rozumu, jak je patrné z řečeného. Tedy dobro vůle nezávisí na rozumu.

Mimo to Filosof praví v 6. Ethic., že dobrota rozumu činorodého jest "pravda souladná s žádostí správnou". Žádost správná jest však vůle dobrá. Tedy dobrota rozumu činorodého spíše závisí na dobrotě rozumu než naopak.

Mimo to pohybující nezávisí na tom, co je pohybováno, nýbrž obráceně. Vůle však pohybuje rozum a jiné síly, jak bylo shora řečeno. Tedy dobrota vůle nezávisí na rozumu.

Avšak proti jest, co Hilarius praví v 10. O Troj.: "Nemírná jest umíněnost všech podjatých vůlí, kde vůle se rozumu nepodrobuje." Avšak dobrota vůle záleží v tom, že není nemírná. Tedy dobrota vůle závisí na tom, že jest podrobena rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dobrota vůle závisí vlastně na předmětu. Předmět však vůle jest jí předkládán rozumem. Neboť dobro rozuměné jest předmětem vůle úměrným jí; dobro pak smyslové či představové není úměrné vůli, nýbrž žádosti smyslové; neboť vůle může tíhnouti k dobru všeobecnému, které rozum vnímá, žádost však smyslová netíhne než k dobru zvláštnímu, které vnímá schopnost smyslová. A proto dobrota vůle závisí na rozumu tím způsobem, jakým závisí na předmětu.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro v pojmu dobra, to jest žádoucího, dříve patří k vůli než k rozumu. Ale přece dříve patří k rozumu v pojmu pravdy, než k vůli v pojmu žádoucího, neboť žádost vůle nemůže býti o dobru, není-li dříve rozumem pojato.

K druhému se musí říci, že Filosof tam mluví o rozumu činorodém, pokud radí a rozumuje o těch, jež jsou k cíli; tak se totiž zdokonaluje opatrností. Při těch pak, jež jsou k cíli, správnost rozumu záleží v souladu s žádostí cíle povinného. Avšak přece i sama žádost cíle povinného předpokládá správný pojem o cíli, který jest z rozumu.

aliquis, volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum. Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

I-II q. 19 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiae se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

3. Utrum dependeat ex ratione.

I-II q. 19 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supradictis patet. Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

I-II q. 19 a. 3 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto. Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicae magis dependet a bonitate voluntatis, quam e converso.

I-II q. 19 a. 3 arg. 3

Praeterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est. Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

I-II q. 19 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in X de Trin., *immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subiicitur*. Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subiecta rationi.

I-II q. 19 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto.

I-II q. 19 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

I-II q. 19 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quae sunt ad finem, sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamen et ipse appetitus finis debiti

K třetímu se musí říci, že vůle nějakým způsobem pohybuje rozum; a rozum jiným způsobem pohybuje vůli, totiž ze strany předmětu, jak bylo shora řečeno.

XIX.4. Zda dobrota vůle závisí na zákonu věčném.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dobrota vůle nezávisí na zákonu věčném. Jednoho totiž jedno jest pravidlo a měřítko. Ale pravidlo a měřítko lidské vůle, na němž závisí její dobrota, jest rozum správný. Tedy nezávisí dobrota vůle na zákonu věčném.

Mimo to "míra jest sourodá s měřeným", jak se praví v 10. Metafys. Ale zákon věčný není sourodý s vůlí lidskou. Tedy zákon věčný nemůže býti mírou vůle lidské, aby na něm dobrota její závisela.

Mimo to míra má býti nejjistější. Ale zákon věčný jest nám neznámý. Tedy nemůže býti mírou naší vůle, aby dobrota vůle naší na něm závisela.

Avšak proti jest, co Augustin praví v 22. Proti Faustovi, že "hřích jest nějaký čin, řeč nebo dychtivost proti věčnému zákonu". Avšak špatnost vůle jest kořenem hříchu. Tedy ježto špatnost jest proti dobrotě, dobrota vůle závisí na zákonu věčném.

Odpovídám: Musí se říci, že při všech příčinách spořádaných závisí výsledek více na příčině první než na příčině druhé, poněvadž příčina druhá nejedná, leč silou příčiny první. Že pak rozum lidský jest pravidlem vůle lidské, podle něhož její dobrota se měří, to má ze zákona věčného, jímž jest rozum božský. Pročež v Žalm. 4. se praví: "Mnozí říkají: Kdo ukáže nám dobra? Poznamenáno jest nad -námi světlo tváře tvé, Pane," jako by řekl: Světlo rozumu, které v nás jest, potud může nám dobra ukazovati a vůli naši říditi, pokud jest světlem tváře tvé, to jest plynoucí z tváře tvé. Z toho jest jasné, že mnohem více závisí dobrota lidské vůle na zákonu věčném než na lidském rozumu; a kde nestačí rozum lidský, dlužno se obraceti k rozumu věčnému.

K prvnímu se tedy musí říci, že není více měřítek nejbližších jedné věci; může však býti více měřítek, z nichž jedno druhému je podřazeno.

K druhému se musí říci, že s měřeným je sourodá míra nejbližší, ne však míra vzdálená.

K třetímu se musí říci, že ačkoli zákon věčný je nám neznámý, jak jest v mysli božské, přece nějak se nám stává známým buď skrze rozum přirozený, který z něho plyne jako vlastní jeho obraz, nebo jakýmsi zjevením přidaným.

praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem.

I-II q. 19 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas quodam modo movet rationem; et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet obiecti, ut supra dictum est.

4. Utrum dependeat ex lege aeterna.

I-II q. 19 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat a lege aeterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanae voluntatis, ex qua eius bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege aeterna.

I-II q. 19 a. 4 arg. 2

Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur X Metaphys. Sed lex aeterna non est homogenea voluntati humanae. Ergo lex aeterna non potest esse mensura voluntatis humanae, ut ab ea bonitas eius dependeat.

I-II q. 19 a. 4 arg. 3

Praeterea, mensura debet esse certissima. Sed lex aeterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostrae voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostrae dependeat.

I-II q. 19 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXII libro contra Faustum, quod *peccatum est factum, dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem*. Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo, cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege aeterna.

I-II q. 19 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, domine*, quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere.

I-II q. 19 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unius rei non sunt plures mensurae proximae, possunt tamen esse plures mensurae, quarum una sub alia ordinetur.

I-II q. 19 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

I-II q. 19 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aliqualem revelationem superadditam.

XIX.5. Zda vůle nesouhlasná s rozumem bloudícím je špatná.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že vůle nesouhlasná s rozumem bloudícím není s`patná: rozum totiž jest pravidlem vůle lidské, pokud plyne ze zákona věčného, jak bylo řečeno. Ale rozum bloudící neplyne ze zákona věčného. Tedy rozum bloudící není pravidlem vůle lidské. Není tedy vůle špatná, nesouhlasí-li s rozumem bloudícím.

Mimo to, podle Augustina, příkaz nižší moci nezavazuje, odporuje-li příkazu moci vyšší; jako poroučí-li prokonsul něco, co císař zakazuje. Ale rozum bloudící někdy předkládá něco, co jest proti příkazu vyššího, totiž Boha, jenž má moc nejvyšší. Tedy příkaz rozumu bloudícího nezavazuje. Není tedy vůle špatná, nesouhlasí-li s rozumem bloudícím.

Mimo to, každá vůle špatná se uvádí na nějaký druh špatnosti. Ale vůle, nesouhlasící s rozumem bloudícím, nemůže býti uvedena na nějaký druh špatnosti; třebas bloudí-li rozum bloudící v tom, že říká, že se má smilniti, vůle toho, kdo smilniti nechce, nemůže býti uvedena na žádnou špatnost. Tedy vůle nesouhlasící s rozumem bloudícím není špatná.

Avšak proti se v První Části řeklo, svědomí, není nic jiného, než přičinění vědění k nějakému úkonu. Ve`dění však jest v rozumu. Tedy vůle, nesouhlasící s rozumem bloudícím, jest proti svědomí. Ale každá taková vůle jest špatná. Praví se totiž Řím. 14: "Všecko, co není z víry, hříchem jest," to jest, všecko, co jest proti svědomí. Tedy vůle, nesouhlasící s rozumem, jest špatná.

Odpovídám: Musí se říci, že ježto svědomí jest jaksi příkazem rozumu (jest totiž jakýmsi přičiněním vědomí k úkonu, jak se v První řeklo), je totéž ptáti se, zda vůle, nesouhlasící s rozumem bloudícím, je špatná, co ptáti se, zda svědomí bloudící zavazuje. A v tom někteří rozlišili tři rody úkonů. Některé totiž jsou dobré z rodu; některé jsou nelišné; některé jsou špatné z rodu. Praví tedy, že praví-li rozum nebo svědomí, že se má konati něco, co jest dobré ze svého rodu, není tam bludu. Podobně praví-li, že se konati nemá něco, co jest špatné ze svého rodu; z téhož důvodu totiž se nařizují dobra, z něhož se zakazují zla. Ale praví-li rozum nebo svědomí někomu, že ta, jež o sobě jsou špatná, má člověk činiti podle příkazu, nebo že ta, jež o sobě jsou dobrá, jsou zakázána, bude rozum nebo svědomí bloudící. A podobně praví-li někomu rozum nebo svědomí, že to, co o sobě jest nelišné, jako zdvihati stéblo se země, jest zakázáno nebo přikázáno, bude rozum nebo svědomí bloudící. Praví tedy, že rozum nebo svědomí, bloudící při nelišných, ať přikazováním či zakazováním, zavazuje; takže vůle, nesouhlasící s takovým rozumem bloudícím, bude špatná a hříchem. Avšak rozum nebo svědomí bloudící nařizováním toho, co o sobě je špatné, či zakazováním toho, co je dobré a nutné k spáse, nezavazuje; pročež v takových vůle, nesouhlasící s rozumem nebo svědomím bloudícím, není špatná.

5. Utrum ratio errans obliget.

I-II q. 19 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante, non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanae, inquantum derivatur a lege aeterna, ut dictum est. Sed ratio errans non derivatur a lege aeterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanae. Non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

I-II q. 19 a. 5 arg. 2

Praeterea, secundum Augustinum, inferioris potestatis praeceptum non obligat, si contrarietur praecepto potestatis superioris, sicut si proconsul iubeat aliquid quod imperator prohibet. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra praeceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat. Non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

I-II q. 19 a. 5 arg. 3

Praeterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiae. Sed voluntas discordans a ratione errante, non potest reduci ad aliquam speciem malitiae, puta, si ratio errans errat in hoc, quod dicat esse fornicandum, voluntas eius qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante, non est mala.

I-II q. 19 a. 5 s. c.

Sed contra, sicut in primo dictum est, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante, est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala, dicitur enim Rom. XIV, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, idest omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante, est mala.

I-II q. 19 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis (est enim quaedam applicatio scientiae ad actum, ut in primo dictum est), idem est quaerere utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala, quod quaerere utrum conscientia errans obliget. Circa quod, aliqui distinxerunt tria genera actuum, quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod, si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error. Similiter, si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere, eadem enim ratione praecipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quae sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex praecepto; vel quod illa quae sunt secundum se bona, sint prohibita; erit ratio vel conscientia errans. Et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel praeceptum, erit ratio vel conscientia errans. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et

Ale to se říká nerozumně. Neboť při nelišných vůle nesouhlasná s rozumem nebo svědomím bloudícím jest špatná nějakým způsobem pro předmět, na kterém závisí dobrota či špatnost vůle, ne však pro předmět podle jeho přirozenosti, nýbrž podle toho, co případkově jest od rozumu chápáno jako zlo ke konání nebo k uvarování. A poněvadž předmětem vůle jest to, co se předkládá od rozumu, jak bylo řečeno, jakmile se něco od rozumu předkládá jako zlo, vůle, pokud se k tomu nese, nabývá rázu zla. Toto však se přihází nejen při nelišných, ale i při o sobě dobrých nebo špatných. Nejen totiž to, co jest nelišné, může případkově nabýti rázu dobra nebo zla, nýbrž i to, co jest dobré, může nabýti rázu zla, nebo to, co je zlé, rázu dobra, pro pojetí rozumu. Třebas zdržeti se smilstva jest nějaké dobro; přece však vůle se nenese k tomuto dobru, leč pokud jest předloženo od rozumu. Je-li tedy od rozumu bloudícího předkládáno jako zlo, ponese se k tomu ve smyslu zla. Odtud vůle bude špatná, poněvadž chce zlo: ne sice to, co je zlem o sobě, ale to, co je zlem případkově pro pojetí rozumu. A podobně věřiti v Krista jest o sobě dobré, a nutné k spáse; ale vůle se k tomu nenese, leč pokud jest od rozumu předkládáno. Proto předkládá-li se od rozumu jako zlo, vůle se k tomu ponese jako ke zlu; ne že by bylo zlem o sobě, ale poněvadž je to zlem případkově, podle pojetí rozumu. A proto Filosof praví v 7. Ethic., že "o sobě řečeno, nezdrželivý jest, kdo nenásleduje rozumu správného; případkově pak, kdo nenásleduje také rozumu nesprávného". Proto nutno říci jednoduše, že každá vůle nesouhlasná s rozumem, ať správným či bloudícím, vždycky je špatná.

K prvnímu se tedy musí říci, že úsudek rozumu bloudícího, ač neplyne z Boha, přece rozum bloudící předkládá svůj úsudek jako pravdivý a v důsledku jako plynoucí z Boha, od něhož jest všecka pravda.

K druhému se musí říci, že slovo Augustinovo má místo, když se poznává, že moc nižší rozkazuje něco proti rozkazu moci vyšší. Ale kdyby někdo věřil, že rozkaz prokonsulův jest rozkazem císařovým, pohrdaje rozkazem prokonsulovým, pohrdal by i rozkazem císařovým. A podobně kdyby některý člověk poznal, že rozum lidský velí něco proti přikázání Božímu, nebyl by povinen rozumu následovati; ale tu by rozum byl bloudící nikoliv úplně. Ale když rozum bloudící předkládá něco jako přikázání Boží, tehdy totéž jest pohrdati rozkazem rozumu a přikázáním Božím.

K třetímu se musí říci, že když rozum něco chápe jako zlo, vždy chápe to v nějakém smyslu zla; třebas že odporuje přikázání božskému, nebo že to jest pohoršení, nebo pro něco takového. A tu na takovýto druh zla se uvádí taková špatná vůle.

XIX.6. Zda vůle souhlasná s rozumem bloudícím je dobrá.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že vůle souhlasná s rozumem bloudícím je dobrá. Jako totiž vůle nesouhlasná s rozumem směřuje k tomu, co rozum považuje za zlo, tak vůle souhlasná s rozumem směřuje k tomu, co rozum považuje za dobro. Ale vůle nesouhlasná s rozumem, i bloudícím, jest špatná. Tedy vůle souhlasná s rozumem, i bloudícím, je dobrá.

Mimo to vůle souhlasná s přikázáním Božím a zákonem věčným vždy je dobrá. Ale zákon věčný a přikázání Boží jest nám předkládáno vnímáním rozumu, i bloudícího. Tedy vůle souhlasná s rozumem, i bloudícím, jest dobrá.

Mimo to vůle nesouhlasná s rozumem bloudícím, jest špatná. Je-li tedy vůle, nesouhlasící s rozumem bloudícím, také špatná, zdá se, že všecka vůle člověka, majícího rozum bloudící, je špatná. A tak takový člověk bude zmaten a bude hřešiti z nutnosti, což jest nevhodné. Tedy vůle souhlasící s rozumem bloudícím jest dobrá.

Avšak proti, vůle zabíjejících apoštoly byla špatná. Ale přece souhlasila s jejich rozumem bloudícím podle Jan. 16: "Přichází hodina, kdy každý, kdo vás zabije, domnívati se bude, že službu prokázal Bohu." Tedy vůle souhlasící s rozumem bloudícím může býti špatná.

Odpovídám: Musí se říci, že jako předeslaná otázka táž jest jako otázka, kterou se ptáme, zda svědomí bloudící váže, tak tato otázka je totožná s onou, kterou se tážeme, zda svědomí bludné omlouvá. Tato pak otázka závisí na tom, co shora bylo řečeno o nevědomosti. Bylo totiž výše řečeno, že nevědomost někdy jest příčinou nedobrovolnosti, někdy pak nikoliv. A poněvadž dobro a zlo mravní záleží v úkonu, pokud jest dobrovolný, jak z předeslaného je patrné, jest jasné, že ta nevědomost, která působí nedobrovolnost, ruší ráz dobra, i zla mravního, ne však ona, která nedobrovolnost nepůsobí. Bylo též shora řečeno, že nevědomost, která jest nějakým způsobem chtěná, ať přímo či nepřímo, nepůsobí nedobrovolnost. A jmenuji nevědomost přímo dobrovolnou, k níž se nese úkon vůle; nepřímo pak, pro nedbalost, z toho, že někdo nechce to věděti, co věděti je povinen, jak bylo shora řečeno.

Bloudí-li tedy svědomí bludem dobrovolným, buď přímo, nebo pro nedbalost, poněvadž blud jest o tom, co věděti jest někdo povinen, tehdy takový blud rozumu či svědomí neomlouvá, aby vůle, souhlasící s rozumem, nebo svědomím takto bloudícím, nebyla špatná. Pochází- li však blud, který způsobuje nedobrovolnost, z neznalosti nějaké okolnosti bez veškeré nedbalosti, tehdy takový blud rozumu nebo svědomí omlouvá, takže vůle souhlasící s rozumem bloudícím není špatná. Třebas velí-li bloudící rozum, že člověk je povinen přistoupiti k manželce druhého, vůle, souhlasící s tímto rozumem bloudícím, je špatná proto, že ten blud pochází z neznalosti zákona Božího, jejž znáti je povinen. Bloudí-li však rozum v tom, že věří, že nějaká žena poddaná jest jeho manželka,.a když ona požádá o povinnost, chce ji poznati, omlouvá se jeho vůle, takže není špatná, poněvadž ten blud pochází z neznalosti okolnosti, která omlouvá a způsobuje nedobrovolnost.

K prvnímu se tedy musí říci, jak praví Diviš ve 4. hl. O necessaria ad salutem, non obligat, unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim, voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter obiectum secundum sui naturam; sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut malum ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens; sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis. Puta, abstinere a fornicatione bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, feretur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem, sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo philosophus dicit, in VII Ethic., quod, per se loquendo, *incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem, qui non sequitur etiam rationem falsam*. Unde dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

I-II q. 19 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iudicium rationis errantis licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

I-II q. 19 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur quod inferior potestas praecipit aliquid contra praeceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod praeceptum proconsulis esset praeceptum imperatoris, contemnendo praeceptum proconsulis, contemneret praeceptum imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi, sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum.

I-II q. 19 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, puta quia contrariatur divino praecepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi. Et tunc ad talem speciem malitiae reducitur talis mala voluntas.

6. Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.

I-II q. 19 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti, sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi, tendit in id quod ratio iudicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione, etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona.

I-II q. 19 a. 6 arg. 2

Praeterea, voluntas concordans praecepto Dei et legi aeternae, semper est bona. Sed lex aeterna et praeceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis, etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti, est bona.

I-II q. 19 a. 6 arg. 3

Praeterea, voluntas discordans a ratione errante, est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, sit mala. Et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit, quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti, est bona.

I-II q. 19 a. 6 s. c.

Sed contra, voluntas occidentium apostolos erat mala. Sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Ioan. XVI, *venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo*. Ergo voluntas concordans rationi erranti, potest esse mala.

I-II q. 19 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut praemissa quaestio eadem est cum quaestione qua quaeritur utrum conscientia erronea liget; ita ista quaestio eadem est cum illa qua quaeritur utrum conscientia erronea excuset. Haec autem quaestio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu inquantum est voluntarius, ut ex praemissis patet; manifestum est quod illa ignorantia quae causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quae involuntarium non causat. Dictum est etiam supra quod ignorantia quae est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur, indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est. Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia; tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala. Puta, si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio erret in hoc, quod credat aliquam mulierem submissam, esse suam uxorem, et, ea petente debitum, velit eam cognoscere; excusatur voluntas eius, ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiae provenit, quae excusat, et involuntarium causat.

I-II q. 19 a. 6 ad 1

Bož. Jm., že "dobro je působeno z příčiny úplné, zlo pak z jednotlivých nedostatků". A proto, k tomu, aby se nazvalo zlem to, k čemu se nese vůle, stačí buď aby podle své přirozenosti bylo špatné, nebo aby se vnímalo jako špatné. Ale k tomu, aby bylo dobrým, se vyžaduje, aby to bylo dobré obojím způsobem.

K druhému se musí říci, že zákon věčný blouditi nemůže, ale rozum lidský může blouditi. A proto vůle souhlasící s rozumem lidským ne vždycky jest správná, ani nesouhlasí vždy se zákonem věčným.

K třetímu se musí říci, že jako v syllogistických, je-li dáno jedno nevhodné, nezbytné jest, že jiná následují, tak v mravních, je-li dáno jedno nevhodné, nezbytně jiná následují. Jako v předpokladu, že někdo hledá marnou slávu, ať pro marnou slávu koná, co konati je povinen, nebo opomene, zhřeší. Přece však není zmatený, poněvadž může špatný úmysl opustiti. A podobně předpokládá-li se blud rozumu nebo svědomí který pochází z nevědomosti neomlouvající, nutné jest, aby následovala špatnost ve vůli. Přece však člověk není zmatený, neboť může od bludu odstoupiti, ježto nevědomost je překonatelná a dobrovolná.

XIX.7. Zda dobrota vůle v tom, co jest k cíli, závisí na úmyslu o cíli.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že dobrota vůle nezávisí na úmyslu o cíli. Neboť shora bylo řečeno, že dobrota závisí pouze na předmětu. Ale při těch, jež jsou k cíli, jiné jest předmětem vůle, a jiné cíl zamýšlený. Tedy u takových dobrota vůle nezávisí na úmyslu o cíli.

Mimo to chtíti zachovávati přikázání Boží patří k dobré vůli. Ale to se může odnášeti k špatnému cíli, totiž k cíli marné slávy nebo žádostivosti, když někdo chce poslouchati Boha pro dosažení časných. Tedy dobrota vůle nezávisí na úmyslu o cíli.

Mimo to dobro a zlo, jako různí vůli, tak různí cíl. Ale špatnost vůle nezáleží na špatnosti zamýšleného cíle; kdo totiž chce krásti, aby dal almužnu, má vůli špatnou, třebas zamýšlí cíl dobrý. Tedy též dobrota vůle nezávisí na dobrotě zamýšleného cíle.

Avšak proti jest, co Augustin praví v 9. Vyzn., že úmysl jest odměňován od Boha. Ale za to je něco odměňováno od Boha, že je dobré. Tudíž dobrota vůle závisí na úmyslu o cíli.

Odpovídám: Musí se říci, že úmysl se může míti k vůli dvojmo: jedním způsobem jako předcházející, jiným způsobem jako provázející. Předchází totiž příčinně úmysl vůli, když něco chceme pro úmysl o nějakém cíli. A tehdy se pořad k cíli posuzuje jako nějaký důvod dobroty samého chtěného; třebas když někdo se chce postiti pro Boha. Má totiž půst ráz dobra právě z toho, že se děje pro Boha. Proto, ježto dobrota vůle závisí na dobrotě chtěného, jak bylo shora řečeno, je nutné, aby závisela na úmyslu o cíli.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit in IV cap. de Div. Nom., *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

I-II q. 19 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex aeterna errare non potest, sed ratio humana potest errare. Et ideo voluntas concordans rationi humanae non semper est recta, nec semper est concordans legis aeternae.

I-II q. 19 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur. Sicut, supposito quod aliquis quaerat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, peccabit. Nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiae qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate. Nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

7. Utrum bEnitas voluntatis in his quae sunt ad finem dependeat ex intentione finis.

I-II q. 19 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra quod bonitas voluntatis dependet ex solo obiecto. Sed in his quae sunt ad finem, aliud est obiectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

I-II q. 19 a. 7 arg. 2

Praeterea, velle servare mandatum Dei, pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriae, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

I-II q. 19 a. 7 arg. 3

Praeterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti, qui enim vult furari ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

I-II q. 19 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX Confess., quod intentio remuneratur a Deo. Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

I-II q. 19 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem, uno modo, ut praecedens; alio modo, ut concomitans. Praecedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas

Sleduje pak úmysl vůli, když přistupuje k vůli předem jsoucí; třebas když někdo chce něco činiti a pak to odnáší k Bohu. A tehdy dobrota první vůle nezávisí na úmyslu následujícím, leč pokud se opakuje úkon vůle s úmyslem sledujícím.

K prvnímu se tedy musí říci, že když úmysl jest příčinou chtění, pořad k cíli se béře jako nějaký důvod dobra v předmětu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že vůle nemůže býti zvána dobrou, je-li špatný úmysl příčinou chtění. Kdo totiž chce dáti almužnu pro dosažení marné slávy, to, co je o sobě dobré, chce ve smyslu špatného; a proto, jak jest chtěno od něho, jest špatné. Proto vůle jeho jest špatná. - Je-li však úmysl následující, tu vůle může býti dobrá; a úmyslem následujícím se nekazí onen úkon vůle, který předcházel, nýbrž úkon vůle, který se opaku je.

K třetímu se musí říci, že jak již bylo řečeno, "zlo se přihází z jednotlivých nedostatků; dobro však z celé a neporušené příčiny". Proto ať jest vůle k tomu, co samo sebou je špatné, i ve smyslu dobra, nebo je k dobru ve smyslu zla, vždy bude vůle špatná. Avšak k tomu, aby vůle byla dobrá, se vyžaduje, aby byla k dobru ve smyslu dobra, to jest, aby chtěla dobro a pro dobro.

XIX.8. Zda velikost dobroty či špatnosti ve vůli plyne z velikostí dobra či špatnosti v úmyslu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že velikost dobroty ve vůli závisí na velikosti dobroty v úmyslu. Neboť k onomu Mat. 12, ‚Dobrý člověk ze srdce pokladu svého vynáší dobré`, praví Glossa: "Tolik dobra každý činí, kolik zamýšlí." Ale úmysl nejen dává dobrotu úkonu vnějšímu, nýbrž i vůli, jak bylo řečeno. Tedy tolik má kdo vůli dobrou, kolik zamýšlí.

Mimo to zvětšením příčiny se zvětší účinek. Ale dobrota úmyslu jest příčinou dobré vůle. Tedy kolik kdo zamýšlí dobrého, tolik jest vůle jeho dobrá.

Mimo to ve špatnostech kolik kdo zamýšlí, tolik hřeší: kdyby totiž někdo, vrhaje kámen, zamýšlel spáchati vraždu, byl by vinen vraždou. Tedy z téhož důvodu při dobrém tolik jest vůle dobrá, kolik dobra kdo zamýšlí. "

Avšak proti, může býti úmysl dobrý a vůle špatná. Tedy z téhož důvodu může býti úmysl více dobrý a vůle méně dobrá.

Odpovídám: Musí se říci, že při úkonu a úmyslu k cíli může se uvážiti velikost dvojí. Jedna ze strany předmětu, protože chce či koná větší dobro; druhá ze síly úkonu, když usilovně chce či koná to, co jest větší ze strany konajícího. Mluvíme-li tedy o velikosti obojího co do předmětu, jest voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

I-II q. 19 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quaedam ratio bonitatis in obiecto, ut dictum est.

I-II q. 19 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali, et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum. Unde voluntas eius est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona, et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis qui praecessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

I-II q. 19 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut iam dictum est, malum contingit ex singularibus defectibus, bonum vero ex tota et integra causa. Unde sive voluntas sit eius quod est secundum se malum, etiam sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali; semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni; idest quod velit bonum, et propter bonum.

8. Utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

I-II q. 19 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate, dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. XII, *bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona*, dicit Glossa, tantum boni quis facit, quantum intendit. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

I-II q. 19 a. 8 arg. 2

Praeterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonae voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

I-II q. 19 a. 8 arg. 3

Praeterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat, si enim aliquis proiiciens lapidem, intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo, pari ratione, in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

I-II q. 19 a. 8 s. c.

Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo, pari ratione, potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

I-II q. 19 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari, una ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit; alia ex intensione

jasné, že velikost úkonu nesleduje velikost úmyslu. To pak ze strany úkonu zevního se může státi dvojmo: Jedním způsobem, že předmět, který je zpořazován k zamýšlenému cíli, není onomu cíli úměrný; jako kdyby dal někdo deset liber, nemohl by dosáhnouti svého úmyslu, kdyby zamýšlel koupiti věc stojící sto liber. Jiným způsobem pro překážky, které se mohou přidati při zevním úkonu, jež odstraniti není v naší moci; třebas kdyby někdo chtěl jíti do Říma a setká se s překážkami, takže to nemůže vykonati. - Ale ze strany vnitřního úkonu vůle není než jedním způsobem; neboť vnitřní úkony vůle jsou v naší moci, ne však úkony zevní. Ale vůle může chtíti nějaký předmět nepřiměřený cíli zamýšlenému; a tak vůle, která se nese k onomu předmětu, vzatému naprostě, není tolik dobrá, kolik jest úmysl. Ale poněvadž i sám úmysl jaksi patří k úkonu vůle, pokud totiž jest důvodem jeho, proto přetéká velikost dobrého úmyslu do vůle, pokud totiž vůle chce jako cíl nějaké dobro veliké, ačkoli to, čím chce dosáhnouti tak velikého dobra, není hodné toho dobra.

Posuzuje-li se však velikost úmyslu a úkonu podle síly obojího, tak síla úmyslu přetéká do vnitřního a zevního úkonu vůle, poněvadž sám úmysl se jaksi má tvarově k obojímu, jak je patrné ze slova řečeného. Ačkoli látkově, když je úmysl silný, může býti vnitřní nebo vnější úkon ne tak silný, látkově řečeno; třebas když někdo ne tak usilovně chce přijmouti lék, jak chce zdraví. Přece však právě to, co jest usilovně zamýšleti uzdravení, přetéká tvarově do toho, co jest usilovně chtíti lék.

Ale přece se musí uvážiti, že úsilí úkonu vnitřního nebo vnějšího se může odnášeti k úmyslu jako předmět; třebas když někdo zamýšlí usilovně chtíti nebo něco usilovně pracovati. A přece nikoliv proto usilovně chce či pracuje, neboť velikost dobra zamýšleného nesleduje dobrota úkonu vnitřního či vnějšího, jak bylo řečeno. A odtud jest, že ne kolik si kdo zasloužiti chce, zaslouží, neboť velikost zásluhy záleží v usilovnosti úkonu, jak bude řečeno níže.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona Glossa mluví vzhledem k hodnocení Boha, jenž zvláště si všímá úmyslu o cíli. Proto jiná Glossa praví tamže, že "pokladem srdce jest úmysl, podle něhož Bůh soudí skutky". Dobrota totiž úmyslu, jak bylo řečeno, přetéká jaksi do dobroty vůle, která činí též vnější úkon záslužným u Boha.

K druhému se musí říci, že dobrota úmyslu není celou příčinou dobré vůle. Proto důvod neplatí.

K třetímu se musí říci, že pouhá špatnost úmyslu stačí k špatnosti vůle; a tudíž i na kolik je špatný úmysl, na tolik špatná jest vůle. Ale není týž důvod o dobrotě, jak bylo řečeno.

XIX.9. Zda dobrota závisí na shodě s vůlí božskou.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že dobrota vůle

actus, quia intense vult vel agit, quod est maius ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad obiectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi, sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo, propter impedimenta quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra removere, puta, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis, non est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio eius; propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet. Licet materialiter, intentione existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo, puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem. Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicinam. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut obiectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari. Et tamen non propter hoc intense vult vel operatur, quia quantitatem boni intenti non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur.

I-II q. 19 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui praecipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa dicit ibidem quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quae facit etiam exteriorem actum meritorium apud Deum.

I-II q. 19 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonitas intentionis non est tota causa bonae voluntatis. Unde ratio non sequitur.

I-II q. 19 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis, et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est.

9. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad.volunta tem divinam.

I-II q. 19 a. 9 arg. 1

nezávisí na shodě vůle božské. Nemožné je totiž, aby vůle člověka se shodovala s vůlí božskou, jak je patrné z toho, co praví Isai. 55: "Jako jsou vyvýšena nebesa nad zemí, tak vyvýšeny jsou cesty mé nad cestami vašimi a myšlenky mé nad myšlenkami vašimi." Kdyby tedy k dobrotě vůle se vyžadovala shoda s vůlí božskou, následovalo by, že by bylo nemožné, aby vůle člověka byla dobrá. Což jest nevhodné.

Mimo ta, jako vůle naše se odvozuje od vůle božské, tak vědění naše se odvozuje od vědění božského. Ale nevyžaduje se pro naše vědění, aby bylo souhlasné s věděním božským: mnoho totiž Bůh ví, co my nevíme. Nevyžaduje se tedy, aby vůle naše byla souhlasná s vůlí božskou.

Mimo to vůle jest původem činnosti. Ale činnost naše se nemůže shodovati s činností božskou. Tedy ani vůle s vůlí.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 26: "Ne jak já chci, ale jak ty chceš", což praví, že "chce, aby správný byl člověk a k Bohu býti řízen", jak vykládá Augustin v Enchirid. Správnost však vůle jest dobrota její. Tedy dobrota vůle závisí na shodě s vůlí božskou.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dobrota vůle závisí na úmyslu o cíli. Posledním cílem vůle lidské jest však dobro, jímž jest Bůh, jak bylo shora řečeno. Vyžaduje se tedy k dobrotě lidské vůle, aby byla zpořazena k nejvyššímu dohru, jímž jest Bůh.

Toto pak dobro předně a samo sebou se srovnává s vůlí božskou jako její vlastní předmět. To však, co jest první v kterémkoliv rodě, jest měrou a důvodem všech, jež jsou toho rodu. Jednokaždé jest pak správné a dobré, na kolik dosahuje vlastní míry. Tedy k tomu, aby vůle člověka byla dobrá, vyžaduje se, aby byla shodna s vůlí božskou.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle člověka nemůže se shodovati s vůlí božskou rovností, nýbrž napodobením. A podobně se shoduje vědění člověka s věděním božským, na kolik poznává pravdivo. A činnost lidská s činností božskou, na kolik jest jednajícímu příhodná. A to napodobením, nikoliv rovností.

Z toho je patrné řešení k druhému a třetímu důvodu.

XIX.10. Zda jest nutné, aby se vůle lidská shodovala s vůlí božskou v chtěném, k tomu, aby byla dobrá.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že vůle člověka nemá vždy se shodovati s božskou vůlí v chtěném. Neboť nemůžeme chtíti, čeho neznáme; předmětem vůle je totiž dobro vnímané. Ale co Bůh chce, nejčastěji nevíme. Tedy

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanae non dependeat ex conformitate voluntatis divinae. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinae, ut patet per id quod dicitur Isaiae LV, *sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris*. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam. Quod est inconveniens.

I-II q. 19 a. 9 arg. 2

Praeterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiae divinae, multa enim Deus scit quae nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinae.

I-II q. 19 a. 9 arg. 3

Praeterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinae. Ergo nec voluntas voluntati.

I-II q. 19 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXVI, *non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, quod dicit quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, ut Augustinus exponit in Enchirid. Rectitudo autem voluntatis est bonitas eius. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

I-II q. 19 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinae.

I-II q. 19 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinae per aequiparantiam, sed per imitationem. Et similiter conformatur scientia hominis scientiae divinae, inquantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divinae, inquantum est agenti conveniens. Et hoc per imitationem, non autem per aequiparantiam.

I-II q. 19 a. 9 ad 2

Unde patet solutio ad secundum, et ad tertium argumentum.

10. Utrum necessarium sitvoluntatem-humanam conformari voluntati divinae in volito ad hoc quod sit bona.

I-II q. 19 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinae voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus, bonum

nemůže vůle lidská s božskou vůlí se shodovati v chtěném.

Mimo to Bůh chce zavrhnouti někoho, o kom předem ví, že ve smrtelném hříchu zemře. Kdyby tedy člověk byl povinen srovnati svou vůli s božskou vůlí v chtěném, následovalo by, že by člověk byl povinen chtíti své zavržení. Což jest nevhodné.

Mimo to, nikdo není povinen chtíti něco, co jest proti lásce. Ale kdyby člověk chtěl, co chce Bůh, bylo by to mnohdy proti lásce; třebas když Bůh chce, aby umřel něčí otec, kdyby syn chtěl právě to, bylo by to proti lásce. Člověk tedy není povinen srovnati v chtěném vůli svou s vůlí božskou.

Avšak proti jest, co k onomu Žalm. 32, ‚Správným přísluší vychvalování` praví Glossa: "Správné srdce má, kdo chce, co Bůh chce." Ale každý je povinen míti srdce správné. Tedy každý je povinen chtíti, co Bůh chce.

Mimo to tvar vůle je z předmětu, jakož i každého úkonu. Je-li tedy člověk povinen srovnati vůli svou s vůlí božskou, následuje, že je povinen srovnati v chtěném.

Mimo to i odpor vůlí záleží v tom, že lidé chtějí rozličná. Ale kdokoliv má vůli odporující vůli božské, má špatnou vůli. Tedy kdokoliv nesrovnává vůli svou s vůlí božskou v chtěném, má špatnou vůli.

Odpovídám: Musí se říci, jak je z řečeného patrné, že vůle se nese k svému předmětu jak od rozumu je předkládán. Přihází se však, že něco jest od rozumu uváženého rozmanitě, takže v jednom významu je dobré a v jiném významu nikoliv dobré. A proto něčí vůle, chce-li, aby něco bylo, podle toho, že to má ráz dobra, jest dobrá; a vůle jiného, chce-li, aby totéž nebylo, podle toho, že to má ráz zla, bude také vůle dobrá. Jako soudce má dobrou vůli, když chce zabití lupiče, poněvadž jest spravedlivé; vůle však jiného, na příklad manželky nebo syna, kteří chtějí, aby on nebyl zabit, poněvadž zabití jest podle přirozenosti zlo, jest také dobrá.

Ježto však vůle sleduje vnímání umu či rozumu, čím ráz dobra chápaného bude obecnější, i vůle se nese k dobru tím obecnějšímu. Jako je patrné v příkladu uvedeném: neboť soudce má na starosti dobro obecné, což jest spravedlnost, a proto chce zabití lupiče, jež má význam dobra podle vztahu k státu; manželka však lupičova má na starosti soukromé dobro rodiny a podle toho chce, aby muž lupič nebyl zabit. Dobro však celého vesmíru jest to, které jest pojato od Boha, který jest vesmíru stvořitel a vládce; proto cokoliv chce, chce z důvodu dobra obecného, jímž jest jeho dobrota, která jest dobrem celého vesmíru. Pojetí však tvorovo podle jeho přirozenosti, jest o nějakém dobru zvláštními, přiměřeném jeho přirozenosti. Přihází se však, že něco jest dobrem z důvodu zvláštního, co není dobrem z důvodu všeobecného, nebo obráceně, jak bylo řečeno. A proto se stává, že některá vůle jest dobrá, chtějíc něco posuzovaného podle důvodu zvláštního-, co přece Bůh

enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid Deus velit, ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinae voluntati conformari in volito.

I-II q. 19 a. 10 arg. 2

Praeterea, Deus vult damnare aliquem, quem praescit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinae voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem. Quod est inconveniens.

I-II q. 19 a. 10 arg. 3

Praeterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta, cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae in volito.

I-II q. 19 a. 10 s. c. 1

Sed contra est quia super illud Psalmi XXXII, *rectos decet collaudatio*, dicit Glossa, *rectum cor habet qui vult quod Deus vult*. Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

I-II q. 19 a. 10 s. c. 2

Praeterea, forma voluntatis est ex obiecto sicut et cuiuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinae, sequitur quod teneatur conformare in volito.

I-II q. 19 a. 10 s. c. 3

Praeterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinae voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinae in volito, habet malam voluntatem.

I-II q. 19 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius, si velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona, et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est, voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui non vult occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito, nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est

nechce podle důvodu všeobecného, a obráceně. A odtud jest také, že mohou rozličné vůle různých lidí o věcech protilehlých býti dobré, pokud z různých důvodů zvláštních chtějí, aby toto bylo nebo nebylo.

Není však správná vůle některého člověka, chtějícího nějaké dobro zvláštní, neodnáší-li je k dobru obecnému tak jako k cíli, ježto i přirozená žádost kterékoliv části jest zpořazena k obecnému dobru celku. Z cíle pak se béře jakoby tvarový ráz chtění toho, co jest zpořazeno k cíli. Proto k tomu, aby někdo správnou vůlí chtěl nějaké dobro zvláštní, je třeba, aby to zvláštní dobro bylo chtěno látkově, obecné pak dobro božské aby bylo chtěno tvarově. Vůle tedy lidská jest povinna shodovati se s vůlí božskou ve chtěném tvarově; jest totiž povinna chtíti dobro božské a obecné; ne však látkově, z důvodu již řečeného. - Ale přece při obojím vůle lidská nějakým způsobem se shoduje s vůlí božskou. Poněvadž pokud se shoduje v obecném důvodu chtěného, shoduje se s ní v cíli posledním. Odkud pak se s ní neshoduje ve chtěném látkově shoduje se s ní podle důvodu účinné příčiny, neboť věc má od Boha tuto zvláštní náklonnost, sledující přírodu, nebo zvláštní chápání této věci, jakožto od účinné příčiny Proto se obvykle říká, že v tom se shoduje vůle člověka s vůlí božskou, poněvadž chce to, co Bůh chce, aby on chtěl.

Jest i jiný způsob shody podle rázu příčiny tvarové, že totiž člověk chce něco z lásky, jak Bůh chce. A také ta shoda se uvádí na shodu tvarovou, která se béře z pořadu k poslednímu cíli, což jest vlastním předmětem lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že můžeme věděti podle rázu obecného, jaké jest chtěné od Boha. Víme totiž, že Bůh, cokoliv chce, chce ve smyslu dobra. A tudíž kdokoliv chce něco v jakémkoliv smyslu dobra, má vůli shodnou s vůlí božskou, co se týká rázu chtěného. Ale v jednotlivosti nevíme, co Bůh chce. A v tom nejsme povinni srovnávati vůli svou s vůlí Boží. - Ve stavu však slávy všichni při jednotlivostech, které budou chtíti, budou viděti jejich zpořazení k tomu, co Bůh o tom chce. A proto nejen tvarově, ale i látkově ve všem svou vůli s Bohem srovnají.

K druhému se musí říci, že Bůh nechce něčí zavržení ve smyslu zavržení, ani něčí smrt, pokud je smrt, neboť sám "chce, aby všichni lidé byli spaseni"; ale chce tato ve smyslu spravedlnosti. Proto při takových věcech postačí, aby člověk chtěl, aby se zachovala spravedlnost Boží a řád přírody.

Odtud je patrné řešení k třetímu.

K prvnímu pak, co se proti namítalo, se musí říci, že více chce, co Bůh chce, kdo srovnává vůli svou s vůlí božskou co do rázu chtěného, než ten, kdo ji srovná co do samé věci chtěné; neboť vůle prvotněji se nese k cíli než k tomu, co

bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult. Et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

I-II q. 19 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult. Et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

I-II q. 19 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non vult damnationem alicuius sub ratione damnationis, nec mortem alicuius inquantum est mors, *quia ipse vult omnes homines salvos fieri*, sed vult ista sub ratione iustitiae. Unde sufficit circa talia quod homo velit iustitiam Dei, et ordinem naturae servari.

I-II q. 19 a. 10 ad 3

Unde patet solutio ad tertium.

I-II q. 19 a. 10 ad 4

Ad primum vero quod in contrarium obiiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinae quantum ad rationem

jest k cíli.

K druhému se musí říci, že úkonu druh a tvar se spíše béře podle rázu předmětu než podle toho, co jest látkového v předmětu.

K třetímu se musí říci, že není odporem vůlí, chtějí-li někteří různá ne z téhož důvodu. Ale kdyby z téhož důvodu bylo něco od někoho chtěno, co by jiný nechtěl, to by působilo odpor vůle. To však není v předloženém.

XX.O dobrotě a špatnosti zevnějších úkanů lidských.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o dobrotě a špatnosti co do zevnějších úkonů.

A o tom jest šest otázek.

1. Zda dobrota a špatnost napřed jest v úkonu vůle nebo v úkonu zevnějším.

2. Zda celá dobrota nebo špatnost zevnějšího úkonu závisí na dobrotě vůle.

3. Zda je táž dobrota a špatnost vnitřního a zevnějšího úkonu.

4. Zda zevnější úkon přidává něco dobroty nebo špatnosti k úkonu vnitřnímu.

5. Zda následující výsledek přidává něco dobroty nebo špatnosti úkonu zevnějšímu.

6. Zda týž zevnější úkon může býti dobrý a špatný.

XX.1.Zda dobrota nebo špatnost napřed jest v úkonu vůle nebo, v úkonu zevnějším.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dobro a zlo napřed spočívá v zevnějším úkonu než v úkonu vůle. Vůle totiž má dobrotu z předmětu, jak bylo svrchu řečeno. Ale zevnější úkon jest předmětem vnitřního úkonu vůle: říká se totiž, že chceme krádež nebo chceme dáti almužnu. Tedy dobro a zlo napřed jest v úkonu zevnějším, než v úkonu vůle.

Mimo to dobro napřed přísluší cíli, protože ta, která jsou k cíli, mají ráz dobra z podřízení cíli. Ale úkon vůle nemůže býti cílem, jak bylo svrchu řečeno; úkon nějaké jiné mohutnosti může býti cílem. Tedy napřed spočívá dobro v úkonu mohutnosti jiné, než v úkonu vůle.

Mimo to úkon vůle se má tvarově k úkonu zevnějšímu, jak bylo svrchu řečeno. Ale to, co je tvarové, je pozdější, neboť tvar přichází k hmotě. Tedy dobro a zlo je napřed v úkonu zevnějším než v úkonu vůle.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Odvol., že "vůle jest, kterou se hřeší i správně žije". Tedy dobro a zlo mravní napřed spočívá ve vůli.

voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam, quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

I-II q. 19 a. 10 ad 5

Ad secundum dicendum quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem obiecti, quam secundum id quod est materiale in obiecto.

I-II q. 19 a. 10 ad 6

Ad tertium dicendum quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem. Sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum. Quod tamen non est in proposito.

20. De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum.

Prooemium

I-II q. 20 pr.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori secundo, utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. Tertio, utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus. Quarto, utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. Quinto, utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. Sexto, utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

1. Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori.

I-II q. 20 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex obiecto, ut supra dictum est. Sed actus exterior est obiectum interioris actus voluntatis, dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo malum et bonum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

I-II q. 20 a. 1 arg. 2

Praeterea, bonum per prius convenit fini, quia ea quae sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est, actus alicuius alterius potentiae potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiae alterius, quam in actu voluntatis.

I-II q. 20 a. 1 arg. 3

Praeterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est. Sed id quod est formale, est posterius, nam forma advenit materiae. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

I-II q. 20 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*. Ergo

Odpovídám: Musí se říci, že některé zevnější úkony se mohou zváti dobrými nebo špatnými dvojmo. Jedním způsobem podle svého rodu a podle okolností při nich považených: jako dáti almužnu, při zachování náležitých okolností, se nazývá dobrým. Jiným způsobem se říká, že něco jest dobré nebo špatné z pořadu k cíli: jako dáti almužnu pro marnou slávu se nazývá špatným. Ježto pak cíl jest vlastním předmětem vůle, jest jasné, že tento ráz dobra nebo zla, který má zevnější úkon z pořadu k cíli, napřed se shledává v úkonu vůle a z něho plyne do úkonu zevnějšího. Ale dobrota nebo špatnost, kterou má zevnější úkon o sobě, pro náležitou látku a náležité okolnosti, neplyne od vůle, nýbrž spíše od rozumu. Proto, uváží-li se dobrota zevnějšího úkonu pokud jest v zařízení a vnímání rozumu, dřívější jest, než dobrota úkonu vůle; ale uváží-li se pokud jest v provedení skutku, sleduje dobrotu vůle, jež jest jejím původem.

K prvnímu se tedy musí říci, že zevnější úkon jest předmětem vůle, pokud se od rozumu předkládá vůli jako nějaké dobro vnímané a zařízené rozumem, a tak je dříve než dobro úkonu vůle. Pokud však záleží v provedení skutku, jest účinkem vůle a sleduje vůli.

K druhému se musí říci, že cíl je dříve v úmyslu, ale je pozdější v provedení.

K třetímu se musí říci, že tvar, pokud jest přijatý ve hmotě, na cestě rození jest pozdější než hmota, ač je dřívější přirozeností; ale pokud jest v jednající příčině, je všemi způsoby dřívější. Ale vůle se přirovnává k zevnějšímu úkonu jako příčina účinná. Proto dobrota úkonu vůle je tvarem zevnějšího úkonu, jakožto jsoucí v příčině jednající.

XX.2.Zda celá dobrota a špatnost zevnějšího úkonu závisí na dobrotě vůle.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že celá dobrota a špatnost zevnějšího úkonu závisí na vůli. Praví se totiž Mat. 7:

"Nemůže dobrý strom dávati špatné ovoce, ani strom špatný dávati ovoce dobré." Ale stromem se rozumí vůle a ovocem skutek, podle Glossy. Tedy nemůže býti, aby vnitřní vůle byla dobrá a zevnější úkon byl špatný nebo obráceně.

Mimo to praví Augustin, v knize Odvol., že se nehřeší leč vůlí. Kdyby tedy hřích nebyl ve vůli, nebude hřích v zevnějším úkonu. A tak celá dobrota nebo špatnost zevnějšího úkonu závisí na vůli.

Mimo to, dobro a zlo, o němž nyní mluvíme, jsou odlišnosti mravního úkonu. Odlišnosti však o sobě dělí rod, podle Filosofa v VII. Metafys. Ježto tedy úkon je mravním z toho, že jest volní, zdá se, že dobro a zlo se v úkonu béře jenom ze strany vůle.

bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

I-II q. 20 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem, sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis, sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius.

I-II q. 20 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, et sic est prius quam bonum actus voluntatis. Inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

I-II q. 20 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

I-II q. 20 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior in via generationis quam materia, licet sit prior natura, sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

2. Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis.

I-II q. 20 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. VII, *non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos*. Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus, secundum Glossam. Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus; aut e converso.

I-II q. 20 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro Retract., quod non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu. Et ita tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

I-II q. 20 a. 2 arg. 3

Praeterea, bonum et malum de quo nunc loquimur, sunt differentiae moralis actus. Differentiae autem per se dividunt genus, secundum philosophum, in VII Metaphys. Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum et malum accipitur in actu solum ex

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize Proti Lži, že "některá jsou, která žádným, jakoby dobrým cílem nebo dobrou vůlí, nemohou se díti dobře".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, v zevnějším úkonu se může uvážiti dvojí dobrota nebo špatnost. Jedna podle náležité látky a okolností, jiná podle zařízení k cíli. A ona pak, která jest podle zařízení k cíli, celá závisí na vůli. Ona pak, která jest podle náležité látky nebo okolností, závisí na rozumu a na něm závisí dobrota vůle, pokud se k němu nese.

Musí se však považiti, že, jak bylo svrchu řečeno, na to, aby něco bylo špatným, dostačí jedna jednotlivá chyba: ale na to, aby něco bylo jednoduše dobré, nedostačí jedno jednotlivé dobro, nýbrž se vyžaduje nezkrácenost dobroty. Jestliže tedy vůle jest dobrá i z předmětu vlastního i z cíle, je důsledkem, že zevnější úkon je dobrý. Ale na to, aby zevnější úkon byl dobrý, nedostačí dobrota vůle, která jest z úmyslu o cíli, ale, je-li vůle špatná buď z úmyslu o cíli, nebo ze chtěného úkonu, je důsledkem, že zevnější úkon je špatný.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobrá vůle, jak jest označena dobrým stromem, se musí vzíti pokud má dobrotu ze chtěného úkonu a ze zamýšleného cíle.

K druhému se musí říci, že někdo nehřeší vůlí jen když chce špatný cíl, nýbrž také když chce špatný úkon.

K třetímu se musí říci, že volním se jmenuje nejen vnitřní úkon vůle, nýbrž také zevnější úkony, pokud pocházejí od vůle a rozumu. A proto při obojích úkonech může býti odlišnost dobra a zla.

XX.3.Zda je táž dobrota zevnějšího a vnitřního úkonu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není táž dobrota nebo špatnost vnitřního úkonu vůle a zevnějšího úkonu. Neboť původem vnitřního úkonu je vnitřní vnímavá síla duše, nebo žádostivá; kdežto původem zevnějšího úkonu jest mohutnost provádějící pohyb. Kde však jsou různé původy činnosti, tam jsou různé úkony. Ale úkon jest podmětem dobroty nebo špatnosti. Nemůže však býti týž případek v různých podmětech. Tedy nemůže býti táž dobrota vnitřního a zevnějšího úkonu.

Mimo to "ctnost jest, jež dobrým činí majícího a jeho dílo dělá dobrým", jak se praví v II. Ethic. Ale jiná jest ctnost rozumová v mohutnosti rozkazující, a jiná ctnost mravní v mohutnosti ovládané, jak je patrné z I. Ethic. Tedy jiná je dobrota vnitřního úkonu, jenž jest mohutnosti rozkazující, a jiná jest dobrota zevnějšího úkonu, jenž jest mohutnosti ovládané.

Mimo to příčina a účinek nemohou býti totéž, neboť nic není příčinou sebe sama. Ale dobrota úkonu vnitřního jest příčinou dobroty úkonu zevnějšího, nebo obráceně, jak bylo řečeno. Tedy nemůže býti táž dobrota obou.

parte voluntatis.

I-II q. 20 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro contra mendacium, quod *quaedam sunt quae nullo quasi bono fine, aut bona voluntate, possunt bene fieri*.

I-II q. 20 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia, una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur. Est autem considerandum quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus, ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quae est ex intentione finis, sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

I-II q. 20 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, et ex fine intento.

I-II q. 20 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem; sed etiam quando vult malum actum.

I-II q. 20 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione. Et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

3. Utrum bonitas et malitia sit eadem.interioris et exterioris actus.

I-II q. 20 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animae interior apprehensiva vel appetitiva, actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus. Actus autem est subiectum bonitatis vel malitiae. Non potest autem esse idem accidens in diversis subiectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

I-II q. 20 a. 3 arg. 2

Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet ex I Ethic. Ergo alia est bonitas actus interioris, qui est potentiae imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, qui est potentiae imperatae.

I-II q. 20 a. 3 arg. 3

Praeterea, causa et effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum

Avšak proti jest, co bylo svrchu ukázáno, že úkon vůle se má jako tvarové k úkonu zevnějšímu. Ale z tvarového a látkového se stává jedno. Tedy jedna jest dobrota úkonu vnitřního a zevnějšího.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, vnitřní úkon vůle a úkon zevnější, jak se uvažují v rodu mravu, jsou jeden úkon. Stává se pak někdy, že úkon, který jest jeden podmětem, má více rázů dobroty nebo špatnosti, a někdy toliko jeden. Tak se tedy musí říci, že někdy je táž dobrota nebo špatnost vnitřního a zevnějšího úkonu, někdy jiná a jiná. Jak totiž již bylo řečeno, zmíněné dvě dobroty nebo špatnosti, totiž vnitřního a zevnějšího úkonu, jsou si podřazeny. Stává se pak v těch, která jsou zařízená k jinému, že něco je dobrým jen z toho, že jest k jinému zařízeno: jako hořký nápoj je dobrý jen z toho, že jest zdravotní. Proto není jiná dobrota zdraví a nápoje, nýbrž jedna a táž. Někdy však ono, jež jest zařízené k jinému, má v sobě nějaký ráz dobra, i mimo zařízení k jinému dobru: jako lék chutný má ráz dobra potěšujícího mimo to, že je zdravotní.

Tak se tedy musí říci, že, když zevnější úkon jest dobrý nebo špatný jenom ze zařízení k cíli, tu je vůbec táž dobrota nebo špatnost úkonu vůle, jenž o sobě přihlíží k cíli, a úkonu zevnějšího, jenž přihlíží k cíli prostřednictvím úkonu vůle. Když však zevnější úkon má o sobě dobrotu nebo špatnost, totiž podle látky nebo okolností, tu dobrota zevnějšího úkonu jest jedna, a dobrota vůle, jež je z cíle, jest jiná: ale tak, že i dobrota z vůle přetéká do zevnějšího úkonu, i dobrota látky a okolností přetéká do úkonu vůle, jak již bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod dokazuje, že zevnější a vnitřní úkon jsou různé podle rodu přirozenosti. Ale přece z nich různých se stává jedno v rodu mravu, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že, jak se praví v VI. Ethic., mravní ctnosti jsou zařízeny k samým úkonům ctností, jež jsou jako cíle; opatrnost však, jež jest v rozumu, k těm, jež jsou k cíli. A proto se vyžadují rozličné ctnosti. Ale správný rozum o samém cíli ctností nemá jiné dobroty než dobroty ctnosti, pokud v každé ctnosti jest podíl dobroty rozumu.

K třetímu se musí říci, že když něco plyne do druhého jako z činné příčiny jednoznačné, tu jiné jest, co jest v obojím: jako totiž když teplé otepluje, jiné jest číselně teplo oteplujícího a teplo otepleného, ač totéž druhem. Ale když něco plyne od jednoho do druhého podle obdoby nebo poměrnosti, tu jest toliko jedno číselně: jako od zdravého, jež jest v těle živočichově, plyne zdravé do léku a moče; a není jiná zdravost léku a moče, než zdravost živočichova, kterou činí lék a moč znamená. A tímto způsobem od dobroty vůle plyne dobrota zevnějšího úkonu a obráceně, totiž podle zařízení jednoho na druhé.

est. Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

I-II q. 20 a. 3 s. c.

Sed contra est quod supra ostensum est quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

I-II q. 20 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subiecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiae; et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris et exterioris actus; quandoque alia et alia. Sicut enim iam dictum est, praedictae duae bonitates vel malitiae, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa. Unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, praeter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum quod, quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia, ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est.

I-II q. 20 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturae. Sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est.

I-II q. 20 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in VI Ethic., virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quae est in ratione, ad ea quae sunt ad finem. Et propter hoc requiruntur diversae virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

I-II q. 20 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque, sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero, sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

XX.4.Zda zevnější úkon přidává něco dobroty nebo špatnosti k úkonu vnitřnímu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zevnější úkon nepřidává dobroty nebo špatnosti k úkonu vnitřnímu. Praví totiž Zlatoústý, K Mat.: "Vůle jest, jež jest buď odměňována za dobro nebo odsuzována za zlo." Ale skutky jsou svědectví vůle. Tedy Bůh nehledá skutky pro sebe, aby věděl, jak souditi, nýbrž pro jiné, aby všichni rozuměli, že spravedlivý jest Bůh. Ale špatnost a dobro se má spíše oceňovati podle soudu Božího než podle soudu lidí. Tedy úkon zevnější nepřidává nic v dobrotě nebo špatnosti k úkonu vnitřnímu.

Mimo to jedna a táž jest dobrota vnitřního a zevnějšího úkonu, jak bylo řečeno. Ale zvětšení nastává přidáním jednoho k druhému. Tedy úkon zevnější nepřidává v dobrotě nebo špatnosti k úkonu vnitřnímu.

Mimo to celá dobrota stvoření nic nepřidává k dobrotě Boží, neboť celá plyne z božské dobroty. Ale dobrota zevnějšího úkonu někdy celá plyne z dobroty úkonu vnitřního, někdy pak obráceně, jak bylo řečeno. Tedy jedno z nich nepřidává v dobrotě nebo špatnosti k druhému.

Avšak proti, každý činitel zamýšlí dosáhnouti dobra a vyhnouti se zlu. Jestli se tedy skrze zevnější úkon nepřidává nic v dobrotě nebo špatnosti,, kdo má dobrou vůli, marně koná dobrý skutek nebo se varuje zlého skutku. Což jest nevhodné.

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o dobrotě zevnějšího úkonu, kterou má z vůle o cíli, tu zevnější úkon nic nepřidává k dobrotě, leč by sama vůle o sobě se stala lepší v dobrech nebo horší ve zlech. A to se zdá, že se může státi trojmo. Jedním způsobem podle počtu. Třebas když někdo chce něco vykonati za dobrým nebo špatným cílem, a tehdy právě to nevykoná, potom však chce a vykoná; zdvojuje se úkon vůle a tak nastává dvojí dobro nebo dvojí zlo. -- Jiným způsobem co do rozsahu. Třebas když někdo chce něco vykonati za dobrým nebo špatným cílem a pro nějakou překážku přestane; jiný však pokračuje v pohybu vůle, až ji učiní skutkem; jest jasné, že taková vůle jest delší v dobru nebo zlu a podle toho jest horší nebo lepší. - Za třetí podle napětí. Jsou totiž některé zevnější úkony, jež, pokud jsou potěšením nebo trapné, mají vrozeno napínati vůli nebo povolovati. Je pak jisté, že, čím napjatěji vůle tíhne k dobru nebo zlu, tím jest lepší nebo horší.

Jestliže však mluvíme o dobrotě zevnějšího úkonu, kterou má podle látky a náležitých okolností, tak se přirovnává k vůli jako konec a cíl. A tímto způsobem přidává k dobrotě nebo špatnosti vůle, protože každý sklon nebo pohyb se zdokonaluje tím, že dosahuje cíle nebo dospívá ke konci. Proto není vůle dokonalou, leč je-li taková, že za dané příhodnosti pracuje. Chybí-li však možnost, při vůli dokonalé, aby pracovala, kdyby mohla, chybění dokonalosti, jež jest ze zevnějšího úkonu, jest jednoduše nedobrovolné. Ale nedobrovolné, jako nezasluhuje trestu nebo odměny v konání dobra nebo zla, tak neubírá nic z

4. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate et malitia supra actum interiorem.

I-II q. 20 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., *voluntas est quae aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo*. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se, ut sciat quomodo iudicet; sed propter alios, ut omnes intelligant quia iustus est Deus. Sed malum vel bonum magis est aestimandum secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

I-II q. 20 a. 4 arg. 2

Praeterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est. Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

I-II q. 20 a. 4 arg. 3

Praeterea, tota bonitas creaturae nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est. Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

I-II q. 20 a. 4 s. c.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere. Quod est inconveniens.

I-II q. 20 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo, secundum numerum. Puta, cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo, quantum ad extensionem. Puta, cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis quousque opere perficiat; manifestum est quod huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo, et secundum hoc est peior vel melior. Tertio, secundum intensionem. Sunt enim quidam actus exteriores qui, inquantum sunt delectabiles vel poenosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel peior. Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset; defectus perfectionis quae

odměny nebo z trestu, jestliže nedobrovolně jednoduše člověk nedostačí na konání dobra nebo zla.

K prvnímu se tedy musí říci, že Zlatoústý mluví, když vůle člověka jest dokonaná a neustane se od úkonu, leč pro nemožnost vykonati.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o dobrotě zevnějšího úkonu, kterou má od vůle o cíli. Ale dobrota zevnějšího úkonu, kterou má z látky a okolností, jest jiná než dobrota vůle, která je z cíle; ne však jiná než dobrota vůle, kterou má ze samého chtěného úkonu, nýbrž se k ní přirovnává jako její důvod a příčina, jak bylo svrchu řečeno.

A z toho je patrné také řešení k třetímu.

XX.5.Zda následující výsledek přidává něco dobroty nebo špatnosti úkonu zevnějšímu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že následující výsledek přidává k dobrotě či špatnosti úkonu. Účinek totiž předem jest v síle příčiny. Ale výsledky plynou z úkonů tak jako účinky z příčin. Tedy předem jsou v sile úkonů. Ale jednokaždé podle své působnosti se posuzuje jako dobré nebo zlé: neboť "působnost jest, jež dobrým činí majícího", jak se praví v II. Ethic. Tedy výsledky přidávají k dobrotě nebo špatnosti úkonu.

Mimo to dobra, která činí posluchači, jsou jakýmisi výsledky, plynoucími z kázání učitelova. Ale tohoto druhu dobra se obracejí v zásluhu kazatelovu, jak patrno z toho, co se praví Filip. 4: "Bratři moji nejmilejší a přežádoucí, radosti moje a koruno moje." Tedy výsledek následující přidává k dobrotě či špatnosti úkonu.

Mimo to trestu se nepřidává, leč rostoucí vinou, jak se praví v Deut. 25: "Za míru hříchu bude i způsob ran." Ale z výsledku následujícího se trest zvyšuje; praví se totiž Exod. 21: "Pakli vůl trkavý byl od včerejška i předvčerejška, a usvědčili pána jeho, a nezavřel ho, a zabil muže nebo ženu, i vůl kamením zařícen bude, i pána jeho zabijí." Nebyl by však zabit, kdyby býk nezabil člověka, i nezavřený. Tedy výsledek následující přidává k dobrotě či špatnosti úkonu.

Mimo to, dá-li někdo příčinu smrti bitím nebo vynášeje rozsudek, nenásleduje-li smrt, neupadá v irregularitu. Avšak upadl by, kdyby smrt následovala. Tedy výsledek následující přidává k dobrotě či špatnosti úkonu.

Avšak proti, výsledek následující nečiní špatným úkon, který byl dobrý, ani dobrým, který byl špatný. Třebas, dá-li kdo almužnu chudému, které on zneužije k hříchu, nic neubude tomu, kdo almužnu učinil; a podobně snese-li kdo trpělivě učiněné mu příkoří, není proto omluven ten, kdo učinil. Tedy výsledek následující nepřidává k dobrotě či špatnosti úkonu.

est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium. Involuntarium autem, sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

I-II q. 20 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

I-II q. 20 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a voluntate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet ex materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quae est ex fine, non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa eius, sicut supra dictum est.

I-II q. 20 a. 4 ad 3

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

5. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.

I-II q. 20 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute praeexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus sicut effectus causas. Ergo virtute praeexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem iudicatur bonum vel malum, nam virtus est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Ergo eventus addunt ad bonitatem vel malitiam actus.

I-II q. 20 a. 5 arg. 2

Praeterea, bona quae faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex praedicatione doctoris. Sed huiusmodi bona redundant ad meritum praedicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp. IV, *fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea*. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

I-II q. 20 a. 5 arg. 3

Praeterea, poena non additur nisi crescente culpa, unde dicitur Deut. XXV, *pro mensura peccati, erit et plagarum modus*. Sed ex eventu sequente additur ad poenam, dicitur enim Exod. XXI, *quod si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum eius, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem; et bos lapidibus obruetur, et dominum eius occident*. Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

I-II q. 20 a. 5 arg. 4

Praeterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

I-II q. 20 a. 5 s. c.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus. Puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam fecit, et similiter si aliquis patienter ferat iniuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad

Odpovídám: Musí se říci, že buď je výsledek následující předvídán nebo ne; je-li předvídán, jest jasné, že přidává k dobrotě či špatnosti. Když totiž někdo mysle, že z díla jeho mohou plynouti mnohá zla, neustane proto, je z toho patrné, že jeho vůle jest více nezřízená.

Není-li však výsledek následující předvídán, tu nutno rozlišovati. Neboť plyne-li sám sebou z takového úkonu a, jako většinou, podle toho výsledek následující přidává k dobrotě či špatnosti úkonu: jest zajisté jasné, že lepším jest úkon podle svého rodu, ze kterého může více dober plynouti; a horší, ze kterého přirozeně plyne více zla. Pakli však případkově a jako v menšině, tehdy výsledek následující nepřidává k dobrotě, či špatnosti úkonu; nedává se totiž úsudek o něčem podle toho, co jest případkově, nýbrž podle toho, co je samo sebou.

K prvnímu se tedy musí říci, že působnost příčiny se oceňuje podle účinků o sobě, ne však podle účinků případkově.

K druhému se musí říci, že dobra, která činí posluchači, plynou z kázání učitelova jakožto účinky o sobě. Proto se obracejí v odměnu učitelovi, a zvláště jsou-li předem zamýšlena.

K třetímu se musí říci, že ten výsledek, za který se ukládá uvalení toho trestu, i sám sebou následuje z takové příčiny, i také se má za předem uvážený. A proto se přičítá k trestu.

K čtvrtému se musí říci, že důvod ten by platil, kdyby irregularita sledovala vinu. Avšak nesleduje vinu, nýbrž čin, pro nějakou závadu při svátosti.

XX.6.Zda týž zevnější úkon může býti dobrý a špatný.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že jeden úkon může býti dobrý a špatný. Neboť, "pohyb jest jeden, jenž jest souvislý", jak se praví v V. Fysic. Ale jeden souvislý pohyb může býti dobrý a špatný; třebas když někdo nepřetržitě jda do kostela, nejdříve zamýšlí marnou slávu, pak zamýšlí Bohu sloužiti. Tedy jeden úkon může býti dobrý a špatný.

Mimo to, podle Filosofa, v III. Fysic., konati a trpěti jsou úkon jeden. Ale trpěti může býti dobré, jako Kristovo; a konati špatné, jako Židů. Tedy jeden úkon může býti dobrý a špatný.

Mimo to, je-li sluha jako nástrojem pánovým, činnost sluhova jest činností pánovou, jako činnost nástroje jest činností umělcovou. Ale může se přihoditi, že činnost sluhova vychází z dobré vůle pánovy a tak je dobrá; a ze zlé vůle sluhovy, a tak je špatná. Tedy týž úkon může býti dobrý a špatný.

Avšak proti, protivná nemohou býti v témž. Ale dobro a zlo jsou protivná. Tedy jeden úkon nemůže býti dobrý a špatný.

bonitatem vel malitiam actus.

I-II q. 20 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod eventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus, manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

I-II q. 20 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus causae existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

I-II q. 20 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod bona quae auditores faciunt, consequuntur ex praedicatione doctoris sicut effectus per se. Unde redundant ad praemium praedicatoris, et praecipue quando sunt praeintenta.

I-II q. 20 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod eventus ille pro quo illi poena infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut praecogitatus. Et ideo imputatur ad poenam.

I-II q. 20 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam. Non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

6. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

I-II q. 20 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus qui est continuus, ut dicitur in V Physic. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus, puta si aliquis, continue ad Ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

I-II q. 20 a. 6 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in III Physic., actio et passio sunt unus actus. Sed potest esse passio bona, sicut Christi; et actio mala, sicut Iudaeorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

I-II q. 20 a. 6 arg. 3

Praeterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona, et ex mala voluntate servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

I-II q. 20 a. 6 s. c.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen souvislý pohyb, který vychází z rozličného úmyslu, ač jest jeden jednotou přírodní, není přece jeden jednotou mravní.

K druhému se musí říci, že konati a trpěti patří k rodu mravnímu, pokud mají ráz dobrovolného. A proto, pokud dvě různá z vůle se nazývají dobrovolná, podle toho jsou mravně dvě a může v nich z jedné strany býti dobro, z druhé strany zlo.

K třetímu se musí říci, že úkon sluhův, pokud vychází z vůle sluhovy, není úkonem pánovým, nýbrž jen pokud vychází z rozkazu pánova. Tak tedy nečiní ho špatným zlá vůle sluhova.

XXI. O tom, co sleduje úkony lidské z rázu dobroty a špatnosti.

Předmluva

ŠPATNOSTI

Potom se má uvažovati o tom, co sleduje úkony lidské z rázu dobroty a špatnosti.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý či špatný, má ráz správnosti či hříchu.

2. Zda má ráz chvalného nebo závadného.

3. Zda má ráz zásluhy nebo proviny.

4. Zda má význam zásluhy nebo proviny u Boha.

XXI.1. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý nebo zlý, má ráz správnosti nebo hříchu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že úkon lidský, pokud jest dobrý nebo zlý, nemá rázu správnosti nebo hříchu. Neboť, "hříchy jsou zrůdy v přírodě", jak se praví v II. Fysic. Zrůdy však nejsou úkony, nýbrž jakési věci, zrozené mimo řád přírody. Ta pak, jež jsou podle umění a rozumu, napodobují to, co jest podle přírody, jak se praví tamtéž. Tedy úkon, tím, že jest nezřízený a špatný, nemá ráz

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

I-II q. 20 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere; et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus. Sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis, tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, et partim nigra. Et secundum hoc, nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturae, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso, ut dictum est. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturae, potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quae est principium actuum moralium. Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali. Si tamen sit unus unitate naturae, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.

I-II q. 20 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturae, non est tamen unus unitate moris.

I-II q. 20 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii. Et ideo secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter, et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

I-II q. 20 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini. Unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

21. De his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae.

Prooemium

I-II q. 21 pr.

Deinde considerandum est de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. Secundo, utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Tertio, utrum habeat rationem meriti vel demeriti. Quarto, utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

1. Utrum actus humanus inquantum est bonus ve1 malus habeat rationem rectitudinis vel peccati.

I-II q. 21 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II Physic. Monstra autem non sunt actus, sed sunt quaedam res generatae praeter ordinem naturae. Ea autem quae sunt secundum artem et rationem,

hříchu.

Mimo to hřích, jak se praví v II. Fysic., přihází se v přírodě i v umění, nedochází-li se k cíli zamýšlenému od přírody nebo umění. Ale dobrota nebo špatnost úkonu lidského nejvíce spočívá v zamýšlení cíle a v jeho sledování. Tedy se zdá, že špatnost úkonu nepřináší ráz hříchu.

Mimo to, kdyby špatnost úkonu přinášela ráz hříchu, plynulo by z toho, že kdekoliv je zlo, jest i hřích. To však jest nesprávné: neboť trest, ač má ráz zla, přece nemá ráz hříchu. Z toho tedy, že některý úkon jest špatný, nemá ráz hříchu.

Avšak proti, dobrota úkonu lidského, jak shora bylo ukázáno, prvotně závisí na zákonu věčném: a v důsledku špatnost jeho v tom záleží, že nesouhlasí se zákonem věčným. Ale to činí ráz hříchu; praví totiž Augustin, XXII. Proti Faustovi, že "hřích jest slovo nebo čin nebo bažení proti zákonu věčnému". Tedy úkon lidský z toho, že jest špatný, má ráz hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že ve zlu jest více než ve hříchu, jako i v dobru jest více než ve správném. Jakékoliv zbavení dobra, v čemkoliv totiž tvoří ráz zla; ale hřích vlastně záleží v úkonu, který se koná pro nějaký cíl, když nemá povinného pořadu k onomu cíli. Povinný pak pořad k nějakému cíli se měří podle nějakého pravidla. Tímto pak pravidlem u těch, která jednají podle přírody, jest sama síla přírody, která naklání k takovému cíli. Když tedy vychází úkon z přírodní síly podle přírodní náklonnosti k cíli, tu je zachovávána správnost v úkonu, poněvadž prostředek nevybočuje z krajů, totiž úkon od pořadu prvku činového k cíli. Když však od takové správnosti úkon nějaký ustoupí, tehdy vpadá ráz hříchu.

U těch však, která jednají skrze vůli, pravidlem nejbližším jest rozum lidský; pravidlem pak nejvyšším jest zákon věčný.

Když tedy úkon člověka postupuje k cíli podle řádu rozumu a zákona věčného, tehdy úkon jest správný; když se však uhne od této pravosti, tehdy se řekne, že je hříchem. Je však jasné z předeslaného, že každý úkon dobrovolný jest špatný tím, že se odchyluje od řádu rozumu a zákona věčného; a každý úkon dobrý souhlasí s rozumem a zákonem věčným. Z toho plyne, že úkon lidský podle toho, že jest dobrý nebo špatný, má ráz správnosti nebo hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že zrůdy se nazývají hříchy, pokud pocházejí z hříchu, jsoucího v úkonu přírodním.

K druhému se musí říci, že cíl jest dvojí, totiž poslední a blízký. V hříchu však přírodním sice úkon se mine cílem posledním, jímž jest dokonalost zplozeného; nemine se však každým cílem nejbližším; příroda totiž pracuje, utvářejíc něco. Podobně v hříchu vůle vždy jest minutí posledním cílem zamýšleným, poněvadž žádný dobrovolný

imitantur ea quae sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

I-II q. 21 a. 1 arg. 2

Praeterea, peccatum, ut dicitur in II Physic., accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et eius prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

I-II q. 21 a. 1 arg. 3

Praeterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum, nam poena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

I-II q. 21 a. 1 s. c.

Sed contra, bonitas actus humani, ut supra ostensum est, principaliter dependet a lege aeterna, et per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege aeterna. Sed hoc facit rationem peccati, dicit enim Augustinus, XXII contra Faustum, quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra legem aeternam*. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

I-II q. 21 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

I-II q. 21 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturae existente.

I-II q. 21 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est finis, scilicet ultimus, et propinquus. In peccato autem naturae, deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non tamen deficit a quocumque fine proximo; operatur enim

úkon špatný není zařiditelný k blaženosti, která jest posledním cílem; třebas se mine nějakým cílem nejbližším, který vůle zamýšlí a dosahuje. Proto také, ježto samo zamýšlení tohoto cíle je zpořazeno k cíli poslednímu, v samém zámyslu takového cíle může se nalézti ráz správnosti nebo hříchu.

K třetímu se musí říci, že jednokaždé se k cíli zpořazuje svým úkonem; a proto ráz hříchu, jenž záleží ve zcestí od pořadu k cíli, vlastně záleží v úkonu. Ale trest přihlíží k osobě hřešící, jak bylo v První řečeno.

XXI.2. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý či špatný, má ráz chvalného či závadného.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že úkon lidský z toho, že je dobrý nebo špatný, nemá ráz chvalného či závadného. Neboť "hřích se přihází i v těch, jež jsou konána od přírody", jak se praví v II. Fysic. Ale přece ta, jež jsou přírodní, nejsou chvalná, ani závadná, jak se praví v 2. Ethic. Tedy úkon lidský podle toho, že jest špatný či hříšný, nemá rázu viny, a následovně ani z toho, že je dobrý, nemá rázu chvalného.

Mimo to, jako se přihází hřích v úkonech mravních, tak i v úkonech umění; neboť, jak se praví v II. Fysic.: "hřeší gramatik, píše nesprávně, a lékař, nedávaje správně nápoj". Ale není obviňován umělec z toho, že dělá něco špatného, poněvadž patří k dílu umělcovu, že může dobré dílo konati, i špatné, když chce. Zdá se tedy, že i úkon mravní z toho, že jest špatný, nemá rázu závadného.

Mimo to Diviš praví, ve IV. hl. O Bož. Jm., že "zlo jest slabé a nemohoucí". Ale slabost nebo nemohoucnost buď ruší nebo zmenšuje ráz viny. Není tedy lidský úkon závadný z toho, že je špatný.

Avšak proti jest, co praví Filosof, že "chvalná jsou díla ctností; hanlivá pak nebo závadná díla protivná". Ale úkony dobré jsou úkony ctnosti, poněvadž "ctnost jest, která dobrým činí majícího, a dílo jeho dobrým tvoří", jak se praví v II. Ethic.; pročež úkony protilehlé jsou úkony špatné. Tedy úkon lidský z toho, že jest dobrý nebo špatný, má význam chvalného nebo závadného.

Odpovídám: Musí se říci, že jako ve zlu jest více než ve hříchu, tak ve hříchu jest více než ve vině. Z toho se tedy nazývá některý čin závadným nebo chvalným, že se přičítá konajícímu; býti chválen nebo viněn není totiž nic jiného, než někomu přičítati špatnost nebo dobrotu jeho úkonu; tehdy pak se úkon přičítá konajícímu, když jest v jeho moci tak, že jest pánem svého úkonu. Toto však jest ve všech úkonech dobrovolných; neboť skrze vůli jest člověk pánem svého úkonu, jak je patrné ze shora řečeného. Proto zůstává, že dobro nebo zlo pouze v úkonech dobrovolných ustavuje ráz chvály nebo viny, v nichž totéž jest zlo, hřích i vina.

natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis, licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

I-II q. 21 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum, et ideo ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed poena respicit personam peccantem, ut in primo dictum est.

2. Utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

I-II q. 21 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. *Peccatum enim contingit etiam in his quae aguntur a natura*, ut dicitur in II Physic. Sed tamen ea quae sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in III Ethic. Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpae, et per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

I-II q. 21 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis, quia, ut dicitur in II Physic., *peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem*. Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquod malum facit, quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere et malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis, ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

I-II q. 21 a. 2 arg. 3

Praeterea, Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod malum est infirmum et impotens. Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpae. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

I-II q. 21 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, quod *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia, opera contraria*. Sed actus boni sunt actus virtutis, quia *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic., unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

I-II q. 21 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti, nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet. Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae; in quibus

K prvnímu se tedy musí říci, že úkony přírodní nejsou v moci přírodního činitele, ježto příroda jest vymezena k jednomu. A proto, ač v úkonech přírodních jest hřích, přece tam není viny.

K druhému se musí říci, že rozum jinak se má v umělých, a jinak v mravních. V umělých totiž rozum je zařízen k cíli zvláštnímu, jímž je něco, co jest rozumem vymyšleného. V mravních je však zařízen k obecnému cíli celého lidského života. Cíl však zvláštní se zařizuje k cíli obecnému. Ježto tedy hřích jest skrze zcestí od pořadu k cíli, jak bylo řečeno, přihází se, že v úkonu umění jest hřích dvojím způsobem. Jedním způsobem zcestím od cíle zvláštního, zamýšleného od umělce; a tento hřích bude vlastní umění; třebas když umělec, zamýšleje učiniti dobré dílo, učiní špatné, nebo zamýšleje učiniti špatné, učiní dobré. Jiným způsobem zcestím od obecného cíle lidského života; a tak by se řeklo, že hřeší, zamýšlí-li vykonati špatné dílo a učiní, aby jím byl někdo ošálen. Ale tento hřích není vlastní umělci, jakožto umělci, nýbrž jakožto člověku. Proto z prvního hříchu jest obviňován umělec jako umělec, ale druhého jest obviňován člověk jakožto člověk. Ale při mravních, kde se béře zařízení rozumu k obecnému cíli lidského života, vždy se hřích a zlo béře od zcestí od zařízení rozumu k obecnému cíli lidského života. A proto jest obviňován z takového hříchu člověk, i jakožto člověk, i pokud jest mravní. Proto Filosof praví, v VI. Ethic., že "v umění chtějící hřešící jest volitelnější; u opatrnosti však méně, jakož i u ctností mravních", jež opatrnost řídí.

K třetímu se musí říci, že ona slabost, která jest ve zlech dobrovolných, podléhá moci člověka. A tudíž ani neruší ani nezmenšuje rázu viny.

XXI.3. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý nebo špatný, má ráz zásluhy nebo proviny.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že úkon lidský nemá ráz zásluhy nebo proviny pro svou dobrotu nebo špatnost. Zásluha totiž a provina se říká v pořadu k odplatě, která má místo jen u těch, jež jsou k druhému. Ale ne všecky úkony lidské, dobré či zlé, jsou k druhému, nýbrž některé jsou k sobě samému. Tedy ne každý úkon lidský dobrý nebo špatný má ráz zásluhy nebo proviny.

Mimo to, nikdo nezaslouží trestu nebo odměny za to, že naloží tak, jak chce, s tím, čeho jest pánem; jako zničí-li člověk svou věc, není trestán jako by zničil věc druhého. Ale člověk jest pánem svých úkonů. Tedy za to, že dobře nebo špatně nakládá se svými úkony, nezaslouží trestu nebo odměny.

Mimo to, za to, že někdo sám sobě získává dobro, nezaslouží si, aby se mu dobře dělo od jiného: a týž důvod jest o zlech. Ale sám dobrý úkon jest nějaké dobro a zdokonalení činitele; úkon pak nezřízený jest nějakým jeho zlem. Tedy, že člověk koná špatný úkon nebo dobrý, za to

idem est malum, peccatum et culpa.

I-II q. 21 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum. Et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

I-II q. 21 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio aliter se habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum ergo peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo, per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti; puta si artifex, intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum. Alio modo, per deviationem a fine communi humanae vitae, et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex, sed ex secundo culpatur homo inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae. Et ideo culpatur ex tali peccato homo et inquantum est homo, et inquantum est moralis. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *in arte volens peccans est eligibilior; circa prudentiam autem minus, sicut et in virtutibus moralibus*, quarum prudentia est directiva.

I-II q. 21 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa infirmitas quae est in malis voluntariis, subiacet potestati hominis. Et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpae.

3. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti.

I-II q. 21 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti et demeriti, propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quae locum solum habet in his quae ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

I-II q. 21 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus meretur poenam vel praemium ex hoc quod disponit ut vult de eo cuius est dominus, sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur poenam vel praemium.

I-II q. 21 a. 3 arg. 3

Praeterea, ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum et perfectio agentis, actus autem inordinatus est quoddam malum

nenabývá zásluhy ani proviny.

Avšak proti jest, co se praví, Isai. 3: "Řekněte spravedlivému, že dobře; neboť ovoce nálezků svých jísti bude. Běda bezbožnému ve zlu, neboť odplata rukou jeho mu nastane."

Odpovídám: Musí se říci, že zásluha a provina se říká v zařízení k odplatě, která se děje podle spravedlnosti. Odplata pak podle spravedlnosti děje se někomu za to, že jedná k prospěchu či škodě druhého. Musí se však uvažovati, že jedenkaždý, žijící v nějaké společnosti, jest nějakým způsobem částí a údem celé společnosti. Kdokoliv tedy koná něco k dobru či zlu někoho jsoucího ve společnosti, obrací se to k celé společnosti; jako kdo poraní ruku, v důsledku poraní člověka. Když tedy někdo jedná k dobru či zlu jiné jednotlivé osoby, připadá tam dvojnásobně ráz zásluhy nebo proviny, Jedním způsobem, že mu patří odplata od jednotlivé osoby, které pomáhá nebo ubližuje. Jiným způsobem, pokud mu patří odplata od celého sboru. - Když pak někdo zařizuje svůj úkon přímo k dobru či zlu celého sboru, patří mu ovšem odplata především a hlavně od celého sboru; podružně pak od všech částí sboru. Když však někdo koná, co se obrací k vlastnímu dobru nebo zlu, patří mu také odplata, pokud se to obrací také k obecnému, pokud sám jest částí sboru, ač mu nepatří odplata potud, pokud jest dobrem nebo zlem jednotlivé osoby, která je totožná s konajícím, leč snad od něho samého, podle jakési podobnosti, jako jest spravedlnosti člověka k sobě samému.

Tak tedy je patrné, že úkon dobrý nebo špatný má ráz chvalného nebo viny, pokud jest v moci vůle; ráz pak správnosti a hříchu podle pořadu k cíli, ráz pak zásluhy a proviny podle spravedlivé odplaty vůči druhému.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohdy dobré nebo špatné úkony člověka, třebas nejsou zpořazovány k dobru či zlu jiné jednotlivé osoby, přece jsou zpořazovány k dobru či zlu druhého, jímž jest společnost sama.

K druhému se musí říci, že člověk, který je pánem svého úkonu, také sám, pokud patří jinému, totiž společnosti, jejíž jest částí, získává nějaké zásluhy nebo proviny, pokud se svými úkony nakládá dobře nebo špatně: jako také když jiná svá, jimiž má sloužiti společnosti, špatně spravuje.

K třetímu se musí říci, že právě to dobro nebo zlo, které někdo sobě činí, svým úkonem přechází na společnost, jak bylo řečeno.

XXI.4. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý nebo zlý, má ráz zásluhy nebo proviny u Boha.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že úkon člověka, dobrý nebo špatný, nemá ráz zásluhy nebo proviny ve srovnání s Bohem. Neboť, jak bylo řečeno, zásluha i provina obnáší pořad k vyvážení prospěchu nebo škody, způsobené druhému. Ale dobrý nebo špatný úkon člověka

ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

I-II q. 21 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae III, *dicite iusto quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Vae impio in malum, retributio enim manuum eius fiet ei.*

I-II q. 21 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona quam iuvat vel offendit. Alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero, ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune secundum quod ipse est pars collegii, licet non debeatur ei retributio inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti, nisi forte a seipso secundum quandam similitudinem, prout est iustitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum.

I-II q. 21 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quandoque actus hominis boni vel mali, etsi non ordinantur ad bonum vel malum alterius singularis personae, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius quod est ipsa communitas.

I-II q. 21 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit, sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispenset.

I-II q. 21 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est.

4. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

I-II q. 21 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum est, meritum

nepřichází k nějakému užitku nebo škodě samého Boha; praví se totiž, Job. 35: "Zhřešíš-li, co mu uškodíš? A dále, budeš-li spravedlivě činiti, co mu daruješ?" Tedy dobrý nebo špatný úkon člověka nemá ráz zásluhy nebo proviny u Boha.

Mimo to nástroj nenabývá žádné zásluhy ani proviny u toho, kdo užívá nástroje, poněvadž celá činnost nástroje patří jeho užívajícímu. Ale člověk v konání jest nástrojem božské síly, prvotně jej pohybující: proto se praví, Isai. 10: "Zda se bude chlubiti sekera vůči tomu, kdo jí seká? Nebo pozdvihne se pila proti tomu, od něhož je tažena?" kdež člověka jednajícího zjevně přirovnává k nástroji. Tedy člověk, jednaje dobře nebo špatně, nenabývá žádné zásluhy ani proviny u Boha.

Mimo to úkon lidský má ráz zásluhy nebo proviny, pokud je zpořazován k druhému. Ale ne všecky úkony lidské jsou zpořazovány k Bohu. Tedy ne všecky úkony dobré nebo špatné mají ráz zásluhy nebo proviny u Boha.

Avšak proti jest, co se praví v Eccl. posl.: "Všecko, co se koná, uvede Bůh na soud, ať dobré nebo zlé." Ale soud obnáší odplatu, a vzhledem k ní se mluví o zásluze nebo provině. Tedy každý úkon člověka, dobrý nebo špatný, má ráz zásluhy nebo proviny u Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, úkon nějakého člověka má ráz zásluhy nebo proviny, pokud jest zpořazován k druhému buď k vůli němu, nebo k vůli společnosti. Obojím pak způsobem úkony naše dobré nebo špatné mají ráz zásluhy nebo proviny u Boha. A to, k vůli němu, pokud jest posledním cílem člověka; jest pak povinností, aby se k cíli poslednímu odnášely všecky úkony, jak jsme měli nahoře. Proto kdo činí úkon špatný, nespojitelný s Bohem, nezachovává čest Boží, která jest poslednímu cíli povinována. - Ze strany pak celé společnosti veškerenstva, poněvadž ve kterékoliv společnosti ten, kdo řídí společnost, obzvláště má starost o dobro společné: proto jemu se patří odpláceti za to, co dobře nebo špatně se děje ve společnosti. Jest pak Bůh vládce a správce celého vesmíru, jak jsme měli v První; a zvláště tvorů rozumových. Odtud je zřejmé, že úkony lidské mají ráz zásluhy nebo proviny ve srovnání s ním; jinak by následovalo, že Bůh se nestará o úkony lidské.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkonem člověka Bohu nemůže o sobě nic přibýti ani ubýti; ale přece člověk, pokud na něm jest, něco Bohu odnímá nebo podává, když zachovává nebo nezachovává řád, který Bůh ustanovil.

K druhému se musí říci, že člověk tak jest od Boha pohybován jako nastroj, že se přece tím nevylučuje, aby sám se pohyboval skrze svobodné rozhodnutí, jak patrno z výše řečeného. A proto svým úkonem nabývá zásluhy nebo proviny u Boha.

K třetímu se musí říci, že člověk není zpořazován k et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed actus hominis bonus vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei, dicitur enim Iob XXXV, *si peccaveris quid ei nocebis? Porro si iuste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

I-II q. 21 a. 4 arg. 2

Praeterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis, unde dicitur Isaiae X, *numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? Aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* Ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel male, nihil meretur vel demeretur apud Deum.

I-II q. 21 a. 4 arg. 3

Praeterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum. Sed non omnes actus humani ordinantur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

I-II q. 21 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. ult., *cuncta quae fiunt adducet Deus in iudicium, sive bonum sit sive malum*. Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius meritum et demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

I-II q. 21 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione eius, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis, est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est. Unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis, unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est, et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum, alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

I-II q. 21 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire, sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

I-II q. 21 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet. Et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

I-II q. 21 a. 4 ad 3

společnosti politické podle sebe celého a podle všeho svého; a tudíž není třeba, aby kterýkoliv úkon jeho byl záslužný či nezáslužný v pořadu k společnosti politické. Ale celé, co člověk jest, i co může a má, má býti zpořazeno k Bohu; a proto každý úkon člověka, dobrý nebo špatný, má ráz zásluhy nebo proviny u Boha, ze samého pojmu úkonu.

XXII. O podmětu vášní duše.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o vášních duše. A nejprve povšechně; za druhé jednotlivě. Povšechně pak přicházejí čtyři věci o nich k úvaze: a to, nejprve o jejich podmětu; za druhé o jejich odlišnosti; a třetí o srovnání jich navzájem; za čtvrté o jejich špatnosti a dobrotě.

O prvním jsou tři otázky.

1. Zda je v duši nějaká vášeň.

2. Zda spíše v žádostivé části než ve vnímavé.

3. Zda je spíše ve smyslové žádosti než v rozumové, která se nazývá vůle.

XXII.1. Zda jest nějaká vášeň v duši.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není žádné vášně1 v duši. Neboť trpěti je vlastní hmotě. Avšak duše není složena ze hmoty a tvaru, jak jsme měli v První. Tedy v duši není žádné vášně.

1 Passio - doslova trpění. Scholastický pojem vášně obsahuje podstatně utrpěti určité tělesné změny, s nimiž jsou spojena prudká hnutí citu. Proto také někdy se překládá "trpnost", kde totiž je právě celý důraz na této složce vášně.

Mimo to vášeň je pohyb, jak se praví v III. Fysic. Avšak duše se nepohybuje, jak se dokazuje v I. O duši. Tedy vášeň není v duši.

Mimo to trpnost je cestou k rozkladu; neboť "každá trpnost, více provedena, odvrhuje od podstaty", jak se praví v knize Kopic. Avšak duše je neporušená. Tedy není žádné vášně v duši.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 7: "Když jsme byli v těle, vášně hříchů, které byly ze zákona, působily v našich údech." Hříchy však vlastně jsou v duši. Tedy i vášně, které se nazývají "hříchů", jsou v duši.

Odpovídám: Musí se říci, že trpěti se říká trojmo. Jedním způsobem povšechně, pokud každé přijmouti je trpěti, i když se nic neodvrhne od věci: jako když se řekne, že vzduch trpí, když je osvětlován. Tož však je spíše býti zdokonalen než trpěti. Jiným způsobem trpěti se říká vlastně, když se něco přijímá s odvržením jiného. Ale to se přihází dvojmo. Někdy se totiž odvrhuje to, co není vhodné věci: jako když se tělo živočichovo uzdraví, řekne se, že trpí, poněvadž přijímá zdraví s odvržením nemoci. Jiným způsobem, když se přihodí obráceně: jako churavěti se nazývá trpěním, poněvadž se přijímá nemoc s odvržením zdraví. A toto je nejvlastnější způsob trpnosti. Neboť z

Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

22. De passionibus animae in generali Et primo de subiecto earum scilicet.

Prooemium

I-II q. 22 pr.

Post hoc considerandum est de passionibus animae, et primo, in generali; secundo, in speciali. In generali autem, quatuor occurrunt circa eas consideranda, primo quidem, de subiecto earum; secundo, de differentia earum; tertio, de comparatione earum ad invicem; quarto, de malitia et bonitate ipsarum. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum aliqua passio sit in anima. Secundo, utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva. Tertio, utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

1. Utrum aliqua passio sit in anima.

I-II q. 22 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiae. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est. Ergo nulla passio est in anima.

I-II q. 22 a. 1 arg. 2

Praeterea, passio est motus, ut dicitur in III Physic. Sed anima non movetur, ut probatur in I de anima. Ergo passio non est in anima.

I-II q. 22 a. 1 arg. 3

Praeterea, passio est via in corruptionem, nam omnis passio, magis facta, abiicit a substantia, ut dicitur in libro topicorum. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

I-II q. 22 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. VII, *cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris*. Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et passiones, quae dicuntur peccatorum, sunt in anima.

I-II q. 22 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati. Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati,

toho se říká, že, něco trpí, že je taženo k jednajícímu; co však odstupuje od toho, co je mu vhodné, nejvíce se zdá taženým k jinému. A podobně v I. O rození se praví, že když se rodí z neušlechtilého ušlechtilé, je to jednoduše zrození a rozklad z části; obráceně však, rodí-li se z ušlechtilého neušlechtilé.

A těmito třemi způsoby se přihází, že v duši je trpnost. Neboť toliko podle vnímání se říká, že "cítiti a rozuměti je nějaké trpění". Trpnost pak s odvržením není, leč podle tělesné přeměny: proto trpnost vlastně řečená nemůže příslušeti duši, leč případkově, pokud totiž trpí složené. Ale je v tom různost: neboť děje-li se taková přeměna k horšímu, více vlastně má ráz trpnosti, než když se děje k lepšímu. Proto smutek je více vlastně trpností než radost.

K prvnímu se tedy musí říci, že trpěti, pokud je s odvržením a přeměnou, je vlastní hmotě: pročež se nenachází, leč ve složených ze hmoty a tvaru. Avšak není nutné, aby trpěti, pokud obnáší jen přijetí, bylo ve hmotě, nýbrž může býti v čemkoliv, jsoucím v možnosti. Duše pak, i když není složená z hmoty a tvaru, má přece něco z možnosti, podle níž jí přísluší přijímati a trpěti, pokud rozuměti je trpěti, jak se praví v III. O duši.

K druhému se musí říci, že trpěti a pohybovati se, i když nepatří duši samo sebou, přece jí patří případkově, jak se praví v I. O duši.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o trpnosti, která je s přeměnou k horšímu, a taková trpnost nemůže patřiti duši, leč případkově: sama sebou pak patří složenému, které je porušné.

XXII.2. Zda jest vášeň spíše v části žádostivé než vnímavé.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že trpnost je spíše ve vnímavé části duše, než v žádostivé části. Co totiž je první v každém rodu, zdá se býti největším z těch, které jsou v onom rodu, a příčinou jiných, jak se praví ve II. Metaf. Avšak trpnost se nalézá dříve ve vnímavé části než v žádostivé části: toužící část totiž netrpí, leč předchází-li trpnost ve vnímavé části. Tedy trpnost je spíše ve vnímavé části, než v žádostivé části.

Mimo to, co je více činné, zdá se býti méně trpné: činnost totiž je proti trpnosti. Avšak žádostivá část je více činná než vnímavá část. Tedy se zdá, že je trpnost spíše ve vnímavé části.

Mimo to, jako smyslová žádost je síla v tělesném ústrojí, tak i vnímavá síla smyslová. Avšak trpnost duše nastává, vlastně řečeno, podle tělesné přeměny. Tedy trpnost není více ve smyslové žádosti než ve vnímavé smyslové.

quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I de Generat. dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid, e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas, nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia.

I-II q. 22 a. 1 ad 1

Ad primum igitur dicendum quod pati, secundum quod est cum abiectione et transmutatione, proprium est materiae, unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III de anima.

I-II q. 22 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod pati et moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I de anima dicitur.

I-II q. 22 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de passione quae est cum transmutatione ad deterius. Et huiusmodi passio animae convenire non potest nisi per accidens, per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

2. Utrum magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva.

I-II q. 22 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte animae apprehensiva quam in parte appetitiva. Quod enim est primum in quolibet genere videtur esse maximum eorum quae sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur in II Metaphys. Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva, non enim patitur pars appetitiva, nisi passione praecedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

I-II q. 22 a. 2 arg. 2

Praeterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum, actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

I-II q. 22 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva

Avšak proti jest, co praví Augustin, v IX. O Městě Božím, že "hnutí ducha, která Řekové nazývají pathe, naši pak někteří, jako Cicero, pobouření, někteří pocity nebo city, někteří pak, jako jest v řeckém, výrazněji, trpnosti". Z čehož jest patrné, že vášně duše jsou totéž, co pocity. Ale pocity jasně patří k části žádostivé, a ne k vnímavé. Tedy i vášně jsou spíše v žádostivé než ve vnímavé.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, jméno vášně obnáší, že trpící je tažen k tomu, co jest jednajícího. Více pak jest duše tažena k věci silou žádostivou než silou vnímavou. Neboť silou žádostivou má duše zařízení k věcem samým, jak jsou samy v sobě: proto Filosof praví, v VI. Metaf., že "dobro a zlo", což jsou předměty žádostivé mohutnosti, "jsou ve věcech samých". Síla vnímavá pak není tažena k věci, jak je sama v sobě; ale poznává ji podle pojmu věci, který v sobě má nebo přijímá podle vlastního způsobu. Proto i tamtéž se praví, že "pravdivé a nesprávné", jež patří k poznání, "nejsou ve věcech, nýbrž v mysli". Z čehož jest patrné, že ráz vášně se více nalézá v části žádostivé než v části vnímavé.

K prvnímu se tedy musí říci, že jest obráceně v tom, co patří k dokonalosti a v tom, co patří k nedostatku. Neboť v tom, co patří k dokonalosti, se béře napětí z přístupu k jednomu prvnímu počátku, a čím je mu něco blíže, tím jest více napjaté: jako napětí světlosti se béře z přístupu k něčemu nejvýše světlému: a čím se k němu něco více přibližuje, tím více jest světlé. Ale v tom, co patří k nedostatku, napětí se béře nikoli z přístupu k něčemu nejvyššímu, nýbrž z odstupu od dokonalého: neboť v tom pozůstává ráz postrádání a nedostatku. A proto, čím méně odstupuje od prvního, tím jest méně napjaté; a proto na začátku se vždy shledává malý nedostatek, který se potom postupně více znásobí. Trpnost pak patří k nedostatku, protože jest něčeho, jakožto jsoucího v možnosti. Pročež v těch, jež se přibližují prvnímu dokonalému, totiž Bohu, shledává se málo z rázu možnosti a trpnosti; v jiných pak důsledně více. A tak také v prvnější síle duše, totiž vnímavé, se shledává méně z rázu trpnosti.

K druhému se musí říci, že o síle žádostivé se praví, že jest více činná, protože jest více původem vnějšího úkonu. A to má z téhož, z čeho má, že je více trpná, totiž z toho, že má zařízení k věci, jak je sama v sobě: vnější činností totiž přicházíme k dosažení věcí.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno v První, nástroj duše se může přeměňovati dvojmo. Jedním způsobem přeměnou duchovou, pokud přijímá pojem věci. A to samo sebou se shledává v úkonu vnímavé síly smyslové: jako oko je proměňováno od viditelného, ne tak, že se zbarví, ale tak, že přijímá výraz barvy. Jest pak i jiná přirozená přeměna ústrojí, když se ústrojí přemění co do svého

sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

I-II q. 22 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod *motus animi, quos Graeci pathe, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passiones vocant*. Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

I-II q. 22 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt, unde philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

I-II q. 22 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod e contrario se habet in his quae pertinent ad perfectionem, et in his quae pertinent ad defectum. Nam in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum, sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quae ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit. Et ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum, et propter hoc, in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicuius secundum quod est in potentia. Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae et passionis, in aliis autem consequenter, plus. Et sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

I-II q. 22 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa, per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res.

I-II q. 22 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in primo dictum est, dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae, sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat

přirozeného uzpůsobení; třebas že se otepluje nebo ochlazuje, nebo jiným podobným způsobem přeměňuje. A taková přeměna má se případkově k úkonu vnímavé síly smyslové: třebas, když se oko unaví upřeným patřením, nebo zmaří prudkostí viděného. Ale taková přeměna je sama sebou zařízena k úkonu žádosti smyslové; pročež ve výměru pohybů žádostivé části se klade látkově nějaká přirozená přeměna ústrojí; jako se praví, že "hněv jest zanícení krve kolem srdce", odkud je patrné, že ráz vášně se nachází spíše v úkonu smyslové síly žádostivé než v úkonu smyslové síly vnímavé, ačkoli obojí jest úkonem tělesného ústrojí.

XXII.3. Zda jest vášeň spíše v žádosti smyslové než rozumové, jež se nazývá vůle.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vášeň není spíše v žádosti smyslové než v žádosti rozumové. Praví totiž Diviš, II. hl. O Bož. Jmén., že Hierotheus "byl poučen z jakéhosi přebožského vnuknutí, nejen uče se, nýbrž i trpě božská". Ale trpěti božská nemůže patřiti k žádosti smyslové, jejíž předmětem jest dobro smyslové. Tedy vášeň jest v žádosti rozumové, jakož i v smyslové.

Mimo to, čím jest činné mocnější, tím jest trpnost silnější. Ale předmět rozumové žádosti, jímž jest dobro všeobecné, jest mocněji činný, než předmět žádosti smyslové, jímž jest dobro částečné. Tedy ráz vášně nachází se spíše v žádosti rozumové než v žádosti smyslové.

Mimo to se praví, že radost a láska jsou nějaké vášně. Ale tyto se nacházejí v žádosti rozumové, a nejen ve smyslové; neboť jinak by se nepřidělovaly v Písmech Bohu a andělům. Tedy vášně nejsou spíše v žádosti smyslové než v rozumové.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v II. knize, popisuje živočišné vášně: "Vášeň jest hnutí žádostivé síly smyslové při zobrazení dobra nebo zla. A jinak: Vášeň jest hnutí nerozumové duše z vnímání dobra nebo zla."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, vášeň se vlastně nachází, kde jest přeměna tělesná. Ta pak se nachází v úkonech žádosti smyslové, a ne jen duchová, jako jest ve vnímání smyslovém, nýbrž i přirozená. V úkonu pak žádosti rozumové se nevyžaduje nějaká přeměna tělesná: protože taková žádost není silou nějakého ústrojí. Z toho jest patrné, že ráz vášně se více vlastně nachází v úkonu žádosti smyslové než rozumové; jak také jest patrné z uvedených výměrů Damašského.

K prvnímu se tedy musí říci ,že "trpěním božských" se tam nazývá cit k božským a spojení s nimi láskou: ale přece se to děje bez přeměny tělesné.

intentionem coloris. Est autem alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae, puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio, unde in definitione motuum appetitivae partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur quod ira est accensio sanguinis circa cor. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae, licet utraque sit actus organi corporalis.

3. Utrum magis sit in appetitu sensitivo quam in intellectivo qui dicitur voluntas.

I-II q. 22 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*. Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

I-II q. 22 a. 3 arg. 2

Praeterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam obiectum appetitus sensitivi, quod est bonum particulare. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

I-II q. 22 a. 3 arg. 3

Praeterea, gaudium et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo, alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

I-II q. 22 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro, describens animales passiones, *passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter, passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali*.

I-II q. 22 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi; ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas.

I-II q. 22 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passio divinorum ibi dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem, quod tamen fit sine transmutatione corporali.

K druhému se musí říci, že velikost trpění závisí nejen na síle činitelově, nýbrž i na trpnosti trpícího: neboť která jsou dobře trpná, trpí mnoho i od malých činitelů. Ač tedy předmět rozumové žádosti jest více činný než předmět žádosti smyslové, přece žádost smyslová jest více trpná.

K třetímu se musí říci, že láska, radost a jiná taková, když se přidělují Bohu nebo andělům nebo lidem podle žádosti rozumové, značí jednoduchý úkon vůle s podobností účinku a bez vášně. Pročež praví Augustin, IX. O Městě Bož.: "Svatí andělé i bez hněvu trestají, i bez spolucítění bídy pomáhají. A přece jména těch vášní návykem lidské mluvy se také říkají o nich, pro jakousi podobnost výkonů, ne pro slabost pocitů."

XXIII. O odlišnosti vášní navzájem.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o odlišnosti vášní navzájem. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda vášně, které jsou v dychtivé, jsou rozdílné od těch, jež jsou v náhlivé.

2. Zda protivnost vášní náhlivé jest podle protivnosti dobra a zla.

3. Zda jest nějaká vášeň nemající protivy.

4. Zda jsou nějaké vášně odlišné druhově v téže mohutnosti, neprotivné navzájem.

XXIII.1. Zda vášně, které jsou v dychtivé, jsou rozlišné od těch, které jsou v jáhlové.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vášně jsou tytéž v náhlivé a dychtivé. Praví totiž Filosof, v II. Ethic., že vášně duše jsou to, "po nichž následuje radost a smutek". Ale radost a smutek jsou v dychtivé. Tedy všechny vášně jsou v dychtivé. Nejsou tedy jiné v náhlivé a jiné v dychtivé.

Mimo to, Mat. 13, k onomu, ‚Podobno jest království nebeské kvasu` atd., praví Glossa Jeronymova: "V rozumu mějme opatrnost, v náhlivé nenávist neřestí, v dychtivé touhu po ctnostech." Ale nenávist jest v dychtivé, jakož i láska, jíž jest protivou, jak se praví ve II. Kopic. Tedy táž vášeň jest v dychtivé a náhlivé.

Mimo to vášně a úkony se druhově odlišují podle předmětů. Ale tytéž předměty jsou vášní náhlivé i dychtivé, totiž dobro a zlo. Tedy tytéž jsou vášně náhlivé a dychtivé.

Avšak proti, úkony rozdílných mohutností jsou druhově rozdílné, jako viděti a slyšeti. Ale náhlivá a dychtivá jsou dvě mohutnosti, na něž se dělí smyslová žádost, jak v První bylo řečeno. Tedy, ježto vášně jsou hnutí smyslové žádosti, jak shora bylo řečeno, vášně, které jsou v náhlivé,

I-II q. 22 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis, quia quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

I-II q. 22 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX de Civ. Dei, *sancti Angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem*.

23. De diferentia passionum ab invicem.

Prooemium

I-II q. 23 pr.

Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili. Secundo, utrum contrarietas passionum irascibili sit secundum contrarietatem boni et mali. Tertio, utrum sit aliqua passio non habens contrarium. Quarto, utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem.

1. Utrum passiones quae sunt in concupiscibili sint diversae ab his quae sunt in irascibili.

I-II q. 23 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones eaedem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod passiones animae sunt quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili. Non ergo sunt aliae in irascibili, et aliae in concupiscibili.

I-II q. 23 a. 1 arg. 2

Praeterea, Matth. XIII, super illud, *simile est regnum caelorum fermento* etc., dicit Glossa Hieronymi, *in ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum*. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II Topic. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

I-II q. 23 a. 1 arg. 3

Praeterea, passiones et actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem obiecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eaedem sunt passiones irascibilis et concupiscibilis.

I-II q. 23 a. 1 s. c.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum

budou jiné podle druhu než vášně, které jsou v dychtivé.

Odpovídám: Musí se říci, že vášně, které jsou v náhlivosti a v dychtivosti, odlišují se druhově. Ježto totiž rozdílné mohutnosti mají rozdílné předměty, jak v První bylo řečeno, jest nutné, aby vášně rozdílných mohutností odnášely se k rozdílným předmětům. Proto mnohem více se odlišují druhově vášně rozdílných mohutností: větší totiž se vyžaduje odlišnost předmětu k rozlišení druhu mohutnosti než k rozlišení druhu vášní nebo úkonů. Jako totiž v přírodních rozdílnost rodu sleduje rozdílnost možnosti hmoty, rozdílnost pak druhu rozdílnost tvaru v téže hmotě: tak v úkonech duše, úkony, patřící k rozdílným mohutnostem, jsou nejen druhem, nýbrž i rodem rozdílné: úkony pak nebo trpnosti přihlížející k různým zvláštním předmětům, obsaženým pod jedním společným předmětem jedné mohutnosti, odlišují se jako druhy onoho rodu.

K poznání tedy, které vášně jsou v náhlivé a které v dychtivé, jest třeba vzíti předmět obojí mohutnosti: Bylo pak řečeno v První, že předmětem dychtivé mohutnosti jest dobro, nebo zlo smyslové, jednoduše vzaté, které jest těšící nebo bolestné. Ale protože jest nutné, aby někdy duše trpěla nesnáz nebo boj, nabývajíc takového nějakého dobra, nebo prchajíc před nějakým takovým zlem, pokud ono jest nějak vyvýšené nad snadnou možnost živočicha, proto samo dobro nebo zlo, pokud má ráz obtížného nebo nesnadného, jest předmětem náhlivé. Kterékoliv vášně tedy přihlížejí naprostě k dobru nebo zlu, patří k dychtivé; jako radost, smutek, láska, nenávist a podobná. Kterékoli však vášně přihlížejí k dobru nebo zlu pod rázem obtížného, pokud lze něčeho dosáhnouti nebo se varovati s nějakou nesnází, patří k náhlivé, jako odvaha, bázeň, naděje a takové.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak v První bylo řečeno, k tomu byla dána náhlivá síla živočichům, aby se odstranily překážky, jimiž se brání dychtivé tíhnouti ke svému předmětu, buď pro nesnadnost dosažení dobra, nebo pro nesnadnost přemoci zlo. A proto všechny vášně náhlivé dojdou k vášním dychtivé. A podle toho také z vášní, jež jsou v náhlivé, následuje radost a smutek, které jsou v dychtivé.

K druhému se musí říci, že nenávist neřestí přiděluje Jeronym náhlivé, ne pro ráz nenávisti, který vlastně přísluší dychtivé, ale pro výbojnost, která patří k náhlivé.

K třetímu se musí říci, že dobro, pokud těší, hýbá dychtivou. Avšak má-li dobro ne" jakou nesnadnost při získávání, z toho samého má něco odporujícího dychtivé. A proto bylo nutné, aby byla jiná mohutnost, jež by směřovala proti tomu. A týž důvod jest o zlech. A tou mohutností jest náhlivá. Proto v důsledku vášně dychtivé a náhlivé se odlišují druhově.

sensitivum, ut in primo dictum est. Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est, passiones quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus quae sunt in concupiscibili.

I-II q. 23 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod passiones quae sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut in primo dictum est, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt, maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiae materiae, diversitas autem speciei diversitatem formae in eadem materia; ita in actibus animae, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto unius potentiae, differunt sicut species illius generis. Ad cognoscendum ergo quae passiones sint in irascibili, et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae. Dictum est autem in primo quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.

I-II q. 23 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secundum hoc, etiam passiones quae sunt in irascibili, consequitur gaudium et tristitia, quae sunt in concupiscibili.

I-II q. 23 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quae proprie competit concupiscibili; sed propter impugnationem, quae pertinet ad irascibilem.

I-II q. 23 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in id tenderet. Et eadem ratio est de malis. Et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

XXIII.2.Zda protivnost vášní náhlivé jest podle protivnosti dobra a zla.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že protivnost vášní náhlivé není než podle protivnosti dobra a zla. Neboť vášně náhlivé jsou zařízeny k vášním dychtivé, jak bylo řečeno. Ale vášně dychtivé nejsou protivami, leč podle protivnosti dobra a zla; jako láska a nenávist, radost a smutek; tedy ani vášně náhlivé.

Mimo to vášně se odlišují podle předmětů, jakož i pohyby podle konců. Ale protivnost v pohybech není, leč podle protivnosti konců, jak jest patrné v V. Fysic. Tedy ani mezi vášněmi není protivnosti, leč podle protivnosti předmětů. Předmětem pak žádosti jest dobro nebo zlo. Tedy v žádné mohutnosti žádostivé nemůže býti protivnost vášní, leč podle protivnosti dobra a zla.

Mimo to, "každá vášeň duše se béře podle přístupu a odstupu", jak Avicenna praví, v Šesté O Přírodních. Ale přístup má příčinu z rázu dobra, odstup pak z rázu zla: protože jako "dobro jest, čeho si všechno žádá", jak se praví v I. Ethic., tak zlo jest, před čím vše prchá. Tedy protivnost ve vášních duše nemůže býti, leč podle dobra a zla.

Avšak proti, bázeň a odvaha jsou protivy, jak jest patrné v III. Ethic. Ale bázeň a odvaha se nerozlišují podle dobra a zla: protože obojí jest vzhledem k nějakým zlům. Tedy ne každá protivnost vášní náhlivé jest podle protivnosti dobra a zla.

Odpovídám: Musí se říci, že vášeň jest nějaký pohyb, jak se praví v III. Fysic. Proto je třeba protivnost vášní bráti podle protivnosti pohybů nebo změn. Jest pak dvojí protivnost ve změnách nebo pohybech, jak se praví v V. Fysic. A to jedna podle přístupu a odstupu od téhož konce: a ten protiklad jest vlastní změnám, totiž rození, což je změna k bytí, a porušení, což je změna od bytí. Jiná pak podle protivnosti konců, což jest vlastní protivnost pohybů: jako zbělení, což jest pohyb od černého k bílému, jest proti zčernání, což jest pohyb od bílého k černému.

Tak tedy se shledává ve vášních duše dvojí protivnost: a to, jedna podle protivnosti předmětů, totiž dobra a zla: jiná pak podle přístupu a odstupu od téhož konce. Ve vášních pak dychtivé se shledává toliko první protivnost, která totiž jest podle předmětů: ve vášních pak náhlivé se shledává obojí. A důvodem toho jest, že předmět dychtivé, jak svrchu bylo řečeno, jest dobro nebo zlo smyslové naprostě. Dobro pak, jakožto dobro, nemůže býti jako konec od něhož, nýbrž jen jako k němuž: protože nic neprchá před dobrem jakožto dobrem, ale všechno je žádá. Podobně nic nežádá zla jako takového, ale vše před ním prchá: a proto zlo nemá ráz konce k němuž, ale jen konce od něhož. Tak tedy vzhledem k dobru každá vášeň dychtivé jest jakožto k němu, jako láska, touha a radost: každá pak její vášeň vzhledem ke zlu jest jako od něho, jako nenávist, útěk, nebo odvrácení a smutek. Pročež ve vášních dychtivé nemůže býti protivnosti podle přístupu a odstupu od téhož

2. Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali.

I-II q. 23 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est. Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

I-II q. 23 a. 2 arg. 2

Praeterea, passiones differunt secundum obiecta; sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V Physic. Ergo neque in passionibus est contrarietas nisi secundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali.

I-II q. 23 a. 2 arg. 3

Praeterea, omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit, in sexto de naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali, quia sicut bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic., ita malum est quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animae non potest esse nisi secundum bonum et malum.

I-II q. 23 a. 2 s. c.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III Ethic. sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali.

I-II q. 23 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod passio quidam motus est, ut dicitur in III Physic. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in V Physic. Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino, quae quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quae est mutatio ad esse, et corruptionis, quae est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quae proprie est contrarietas motuum, sicut dealbatio, quae est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quae est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta, in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis, ut supra dictum est, est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem, quia nihil refugit bonum inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum, et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo. Sic igitur omnis

předmětu.

Ale předmětem náhlivé jest smyslové dobro nebo zlo, ne sice naprostě, ale pod rázem nesnadnosti či obtížnosti, jak shora bylo řečeno. Dobro pak obtížné či nesnadné má ráz, aby se k němu tíhnulo, pokud jest dobrem, což patří k vášni naděje; a aby se od něho odstupovalo, pokud jest obtížné a nesnadné, což patří k vášni zoufání. Podobně zlo obtížné má ráz, aby se míjelo, pokud jest zlem, což patří k vášni bázně; má také ráz, aby se k němu tíhnulo jako k něčemu obtížnému, čím totiž něco unikne podrobení zlem, a tak k němu tíhne odvaha. Nachází se tedy ve vášních náhlivé protivnost podle protivy dobra a zla, jako mezi nadějí a bázní: a opět podle přístupu a odstupu od téhož konce, jako mezi odvahou a bázní.

A z toho jest patrná odpověď na námitky.

XXIII.3.Zda jest nějaká vášeň duše, nemající protivy.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že každá vášeň duše má nějakou protivu. Každá totiž vášeň duše buď jest v náhlivé nebo v dychtivé, jak shora byla řečeno. Ale obojí vášně mají protivnost svým způsobem. Tedy každá vášeň duše má protivu.

Mimo to, každá vášeň duše má předmětem dobro nebo zlo, jež jsou všeobecně předměty žádostivé síly. Ale proti vášni, jejímž předmětem jest dobro, jest vášeň, jejímž předmětem jest zlo. Tedy každá vášeň má protivu.

Mimo to, každá vášeň duše jest podle přístupu nebo podle odstupu, jak bylo řečeno. Ale proti kterémukoli přístupu jest odstup a obráceně. Tedy každá vášeň duše má protivu.

Avšak proti, hněv jest nějaká vášeň duše. Ale neklade se žádná vášeň proti hněvu, jak jest patrné ve IV. Ethic. Tedy ne každá vášeň má protivu.

Odpovídám: Musí se říci, že jest zvláštností při vášni hněvu, že nemůže míti protivy, ani podle přístupu a odstupu, ani podle protivnosti dobra a zla. Hněv totiž povstává ze zla obtížného již doléhajícího. A v jeho přítomnosti jest nutné, buď aby žádost podlehla; a tak nepřestupuje hranic smutku, který jest vášeň dychtivé nebo má pohyb k napadení zla ubližujícího, což patří k hněvu. Pohybu pak k prchání míti nemůže: protože již jest dáno zlo přítomné nebo minulé. A tak proti pohybu hněvu není nějaká vášeň podle protivnosti přístupu a odstupu.

Podobně také ani podle protivnosti dobra a zla. Protože proti zlu již doléhajícímu jest dobro již dosažené, a to již nemůže míti ráz obtížného nebo nesnadného. A po dosažení dobra nezůstává jiný pohyb, leč uklidnění žádosti v dobru dosaženém: což patří k radosti, která jest vášní

passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium, omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto. Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris, habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem, et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

I-II q. 23 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

3. Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium.

I-II q. 23 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animae habeat aliquid contrarium. Omnis enim passio animae vel est in irascibili vel in concupiscibili, sicut supra dictum est. Sed utraeque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

I-II q. 23 a. 3 arg. 2

Praeterea, omnis passio animae habet vel bonum vel malum pro obiecto, quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis. Sed passioni cuius obiectum est bonum, opponitur passio cuius obiectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

I-II q. 23 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis passio animae est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est. Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

I-II q. 23 a. 3 s. c.

Sed contra, ira est quaedam passio animae. Sed nulla passio ponitur contraria irae, ut patet in IV Ethic. Ergo non omnis passio habet contrarium.

I-II q. 23 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam iniacente. Ad cuius praesentiam, necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis, aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest, quia iam malum ponitur praesens vel praeteritum. Et sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali. Quia malo iam iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non potest

dychtivé.

Proto pohyb hněvu nemůže míti nějaký protivný pohyb duše; ale pouze jest proti němu ustání od pohybu: jak Filosof praví ve své Rhetorice, že "ztichnouti jest proti tomu, co jest hněvati se", což není protilehlé protivově, nýbrž záporně, nebo postrádáním.

A z toho jest patrná odpověď na námitky.

XXIII.4.Zda jsou v téže mohutnosti nějaké vášně odlišné druhově, ne protivné navzájem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nemohou býti v nějaké mohutnosti vášně odlišné druhem, a ne protivné navzájem. Vášně totiž duše se odlišují podle předmětů. Předměty pak vášní duše jsou dobro a zlo, podle jejichž odlišnosti vášně mají protivnost. Tedy žádné vášně téže mohutnosti, nemající protivnosti navzájem, se neodlišují druhem.

Mimo to odlišnost druhu jest odlišnost podle tvaru. Ale každá odlišnost podle tvaru jest podle nějaké protivnosti, jak se praví v X. Metafys. Tedy vášně téže mohutnosti, které nejsou protivné, neodlišují se druhem.

Mimo to, když každá vášeň duše pozůstává v přístupu nebo odstupu vůči dobru nebo vůči zlu, zdá se nutné, aby každá odlišnost vášní duše byla buď podle odlišnosti dobra a zla, nebo podle odlišnosti přístupu a odstupu, nebo podle většího či menšího přístupu a odstupu. Ale dvě první odlišnosti uvádějí protiklad do vášní duše, jak bylo řečeno. Třetí pak odlišnost nerůzní druhu: protože tak by bylo nekonečně druhů vášní duše. Tedy nemůže býti, aby se vášně téže mohutnosti odlišovaly druhem, a nebyly protivnými.

Avšak proti, láska a radost se odlišují druhem a jsou v dychtivé. A přece nejsou protivné navzájem, ale spíše jedno jest příčinou druhého. Tedy jsou nějaké vášně téže mohutnosti, které se odlišují druhem, a nejsou protivné.

Odpovídám: Musí se říci, že vášně se odlišují podle činitelů, kteří jsou předmětem vášní duše. Odlišnost pak činitelů lze bráti dvojmo: jedním způsobem podle druhu nebo přirozenosti činitelů samých, jako oheň se odlišuje od vody; jiným způsobem podle různé síly činné. Různost pak činného nebo hybného, co do síly hybné, může se bráti ve vášních duše podle podobnosti s přirozenými činiteli. Každé totiž hýbající jaksi táhne k sobě trpné, nebo od sebe zahání. Táhnouc pak k sobě, činí v něm trojí. Neboť, a to nejprve, dává mu náklonnost nebo příhodnost, aby k němu tíhnulo: jako když těleso lehké, které jest nahoře, dává tělesu vzniklému lehkost, jíž má náklonnost neb příhodnost k tomu, aby bylo nahoře. Za druhé, je-li těleso vzniklé mimo vlastní místo, dává mu hýbati se k místu. Za třetí

habere rationem ardui vel difficilis. Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu, sicut philosophus dicit, in sua rhetorica, quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*, quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

I-II q. 23 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia non contrariae ad invicem.

I-II q. 23 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariae ad invicem. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Obiecta autem passionum animae sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones eiusdem potentiae, non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie.

I-II q. 23 a. 4 arg. 2

Praeterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam, est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X Metaphys. Ergo passiones eiusdem potentiae quae non sunt contrariae, non differunt specie.

I-II q. 23 a. 4 arg. 3

Praeterea, cum omnis passio animae consistat in accessu vel recessu ad bonum vel ad malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam boni et mali; vel secundum differentiam accessus et recessus; vel secundum maiorem vel minorem accessum aut recessum. Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est. Tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse quod passiones eiusdem potentiae animae differant specie, et non sint contrariae.

I-II q. 23 a. 4 s. c.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili. Nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquae passiones eiusdem potentiae quae differunt specie, nec sunt contrariae.

I-II q. 23 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod passiones differunt secundum activa, quae sunt obiecta passionum animae. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter, uno modo, secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo, secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem, dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat, sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat

dává mu spočinouti, když došlo na místo: protože z téže příčiny něco spočívá na místě, skrze kterou se pohybovalo k místu. A podobně jest rozuměti o příčině odpuzování.

V pohybech pak žádostivé části dobro má jakoby sílu přitažlivou, zlo pak sílu odpudivou. Dobro tedy nejprve v mohutnosti žádostivé působí nějakou náklonnost či příhodnost, či sourodost k dobru: což patří k vášni lásky. A té protivou odpovídá nenávist se strany zla. Za druhé, nemá-li se dosud dobro, dává mu pohyb k dosažení dobra milovaného: a toto patří k vášni touhy nebo dychtivosti. Proti tomu, se strany zla jest útěk nebo odvrácení. Za třetí, když dobra bylo dosaženo, dává žádost nějaké uklidnění v samém dobru dosaženém: a toto patří k potěšení neb radosti. A proti té je se strany zla bolest neb smutek.

Ve vášních pak náhlivé se ovšem příhodnost nebo náklonnost k sledování dobra nebo k útěku před zlem předpokládá z dychtivé, která naprostě přihlíží k dobru nebo zlu. A vzhledem k dobru dosud nedosaženému jest naděje a zoufání. Vzhledem pak ke zlu, dosud nedoléhajícímu, jest bázeň a odvaha. Vzhledem pak k dobru dosaženému není žádná vášeň v náhlivé: protože již nemá rázu obtížného, jak shora bylo řečeno. Ale ze zla již doléhajícího následuje vášeň hněvu.

Tak tedy jest patrné, že v dychtivé jsou tři dvojice vášní, totiž: láska a nenávist, touha a útěk, radost a smutek. Podobně v náhlivé jsou tři, totiž: naděje a zoufání, bázeň a odvaha, a hněv, proti kterému není žádná vášeň. Tedy všech vášní, druhem odlišných, jest jedenáct: a to, šest v dychtivé a pět v náhlivé; a pod těmi jsou obsaženy všechny vášně duše.

A z toho jest patrná odpověď na námitky.

XXIV. O dobru a zlu ve vášních duše.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o dobru a zlu při vášních duše. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda mravní dobro a zlo může se nalézti ve vášních duše.

2. Zda každá vášeň duše jest mravně špatná.

3. Zda každá vášeň přidává nebo ubírá v dobrotě nebo špatnosti činu.

4. Zda nějaká vášeň jest dobrá nebo špatná ze svého druhu.

XXIV.1. Zda mravní dobro nebo zlo se může nalézti ve vášních duše.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žádná vášeň duše není mravně dobrá nebo špatná. Dobro totiž a zlo mravní jest vlastní člověku: neboť "mravy vlastně se nazývají lidskými", jak praví Ambrož, K Lukáši. Ale vášně nejsou vlastní lidem, ale jsou také jiným živočichům společné. Tedy žádná vášeň duše není mravně dobrá nebo špatná.

levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere, in locum cum pervenerit, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto, et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis, est timor et audacia. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est. Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio irae. Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres, scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili; sub quibus omnes animae passiones continentur.

I-II q. 23 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

24. De bono et malo circa passiones animae.

Prooemium

I-II q. 24 pr.

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri. Secundo, utrum omnis passio animae sit mala moraliter. Tertio, utrum omnis passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus. Quarto, utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

1. Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri.

I-II q. 24 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animae sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis, mores enim proprie dicuntur humani, ut Ambrosius dicit, super Lucam. Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona vel mala moraliter.

Mimo to dobrem nebo zlem člověka jest "býti dle rozumu" nebo "nebýti dle rozumu", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale vášně duše nejsou v rozumu, nýbrž v žádosti smyslové, jak bylo shora řečeno. Tedy nepatří k dobru nebo ke zlu člověka, jež jest dobrem mravním.

Mimo to Filosof praví, ve II. Ethic., že "vášněmi nejsme ani chváleni ani haněni". Ale podle mravně dobrých a zlých jsme chváleni a haněni. Tedy vášně nejsou mravně dobré nebo špatné.

Avšak proti jest, co Augustin praví, ve XIV. O Měst. Bož., mluvě o vášních duše: "Zla jsou tato, je-li špatná láska; dobra, je-li dobrá."

Odpovídám: Musí se říci, že vášně duše lze dvojmo pozorovati: jedním způsobem o sobě; jiným způsobem, pokud podléhají rozkazu rozumu a vůle. Pozorují-li se tedy o sobě, pokud totiž jsou jakási hnutí nerozumové žádosti, tak v nich není mravní dobro nebo zlo, které závisí na rozumu, jak bylo shora řečeno. Pozorují-li se však, pokud podléhají rozkazu rozumu a vůle, tak jest v nich mravní dobro nebo zlo. Neboť žádost smyslová jest bližší samému rozumu a vůli než údy vnější; a přece jejich pohyby a úkony jsou mravně dobré nebo špatné, pokud jsou dobrovolné. Proto mnohem spíše i samy vášně, pokud jsou dobrovolné, mohou se nazývati mravně dobrými nebo špatnými. Nazývají se pak dobrovolnými, buď z toho, že jsou poručeny od vůle, nebo z toho, že vůle jim nebrání.

K prvnímu se tedy musí říci, že ty vášně, o sobě pozorované, jsou společné lidem i jiným živočichům: ale pokud jsou poroučeny od rozumu, jsou vlastní lidem.

K druhému se musí říci, že také nižší síly žádostivé se nazývají rozumovými, pokud "nějak sdílejí rozum", jak se praví v I. Ethic.

K třetímu se musí říci, že praví Filosof, že nejsme chváleni nebo haněni podle vášní naprostě vzatých; ale nepopírá, že by se mohly státi chvalnými, nebo hanlivými, pokud jsou řízeny rozumem. Pročež dodává: "Neboť se nechválí ani nehaní, kdo se bojí nebo hněvá, ale kdo nějak," to jest podle rozumu, nebo mimo rozum.

XXIV.2. Zda každá vášeň duše jest mravně špatná.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že všechny vášně duše jsou mravně špatné. Praví totiž Augustin, IX. O Městě Bož., že "vášně duše někteří nazývají nemocemi, nebo pobouřeními duše". Ale každá nemoc nebo pobouření duše jest něco mravně špatného. Tedy každá vášeň duše jest mravně špatná.

I-II q. 24 a. 1 arg. 2

Praeterea, bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel praeter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

I-II q. 24 a. 1 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod *passionibus neque laudamur neque vituperamur*. Sed secundum bona et mala moralia, laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae vel malae moraliter.

I-II q. 24 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, de passionibus animae loquens *mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus*.

I-II q. 24 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

I-II q. 24 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus, sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum.

I-II q. 24 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in I Ethic.

I-II q. 24 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas, sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit, *non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter*, idest secundum rationem vel praeter rationem.

2. Utrum omnis passio animae sit mala moraliter.

I-II q. 24 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes passiones animae sint malae moraliter. Dicit enim Augustinus, IX de Civ. Dei, quod *passiones animae quidam vocant morbos vel perturbationes animae*. Sed omnis morbus vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.

Mimo to Damašský praví, že "činnosti jest pohyb, který jest podle přirozenosti, trpností pak, který mimo přirozenost". Ale co jest v pohybech duše mimo přirozenost, má ráz hříchu a mravního zla; pročež sám jinde praví, že ďábel "se zvrátil z toho, co jest podle přirozenosti, v to, co jest mimo přirozenost". Tedy takové vášně jsou mravně špatné.

Mimo to, všechno, co navádí k hříchu, má ráz zla. Ale takové vášně navádějí ke hříchu; pročež Řím. 7 se nazývají "vášněmi hříchů". Tedy zdá se, že jsou mravně špatné.

Avšak proti jest, co Augustin praví, ve XIV. o Městě Bož., že "správná láska všecky ty city má správné: bojí se totiž hřešiti, žádají vytrvati, želí ve hříších, radují se v dobrých skutcích".

Odpovídám: Musí se říci, že o této otázce bylo rozdílné smýšlení Stoiků a Peripatetiků: neboť Stoikové pravili, že všechny vášně jsou špatné; Peripatetikové však pravili, že vášně spořádané jsou dobré. Tento však rozdíl, ač se zdá veliký podle řeči, přece podle věci není žádný, nebo malý, jestliže kdo pozoruje názory obojích. Stoikové totiž nerozlišovali mezi smyslem a rozumem a v důsledku ani mezi žádostí rozumovou a smyslovou. Proto ani nerozlišovali vášně duše od hnutí vůle, pokud vášně duše jsou v žádosti smyslové, jednoduchá pak hnutí vůle jsou v rozumové. Ale každý rozumový pohyb žádostivé části nazývali vůlí; vášní pak nazývali pohyb, vycházející za meze rozumu. A proto, následuje jejich smýšlení, Tullius, ve III. knize O Tuskulských Otázkách, nazývá všechny vášně "chorobami duše". Z čehož dovozuje, že "kteří jsou chorobní, nejsou zdraví; a kteří nejsou zdraví, jsou nemoudří": Pročež nemoudré nazýváme nezdravými.

Peripatetikové pak všechny pohyby žádosti smyslové nazývají vášněmi. Proto je cení za dobré, když jsou pořádány rozumem; za špatné pak, když jsou mimo pořádání rozumu. Z čehož jest patrné, že Tullius v téže knize, nevhodně odmítá náhled Peripatetiků, kteří schvalovali umírněné vášně, řka, že "každému zlu, i umírněnému, jest se vyhnouti: neboť jako tělo, i když jest mírně choré, není zdravé, tak ta umírněnost chorob nebo vášní duše není zdravá". Neboť vášně se nenazývají chorobami nebo pobouřeními duše, než když postrádají pořádání rozumem.

Odtud jest patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že v každé vášni duše se něco přidává nebo ubírá v přirozeném pohybu srdce; pokud srdce se pohybuje napjatěji nebo volněji, podle zúžení nebo rozšíření: a podle toho má ráz vášně. Přece však není třeba, aby se vášeň vždy uchýlila od řádu přirozeného rozumu.

K třetímu se musí říci, že vášně duše, pokud jsou mimo řád rozumu, nakloňují ke hříchu: pokud pak jsou řízeny

I-II q. 24 a. 2 arg. 2

Praeterea, Damascenus dicit quod *operatio quidem qui secundum naturam motus est, passio vero qui praeter naturam*. Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis, unde ipse alibi dicit quod *Diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam*. Ergo huiusmodi passiones sunt malae moraliter.

I-II q. 24 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum, unde Rom. VII dicuntur passiones peccatorum. Ergo videtur quod sint malae moraliter.

I-II q. 24 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis*.

I-II q. 24 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum, nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro de Tusculanis quaestionibus, omnes passiones vocat animae morbos. Ex quo argumentatur quod qui *morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt*. Unde et insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro, Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod *omne malum, etiam mediocre, vitandum est, nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est*. Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.

I-II q. 24 a. 2 ad 1

Unde patet responsio ad primum.

I-II q. 24 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen, et secundum hoc habet passionis rationem. Non tamen oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

I-II q. 24 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod passiones animae, inquantum

rozumem, patří ke ctnosti.

XXIV.3. Zda vášeň přidává nebo ubírá v dobrotě nebo špatnosti činu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že kterákoli vášeň vždy ubírá z dobroty mravního činu. Neboť vše, co překáží soudu rozumu, na kterém závisí dobrota mravního činu, umenšuje v důsledku dobrotu mravního činu. Ale každá vášeň překáží soudu rozumu: praví totiž Sallustius v Catilinariu: "Je slušné, aby všichni lidé, kteří se radí o pochybných věcech, byli prosti nenávisti, hněvu, přátelství a milosrdenství." Tedy každá vášeň umenšuje dobrotu mravního činu.

Mimo to skutek člověka, čím jest Bohu podobnější, tím jest lepší: proto praví Apoštol, Efes. 5: "Buďte napodobujícími Boha, jako synové nejmilejší." Ale "Bůh a svatí andělé trestají bez hněvu, bez spolucítění bídy pomáhají", jak Augustin praví, v IX. O Městě Bož. Tedy jest lépe, takové skutky konati bez vášně duše nežli s vášní.

Mimo to, jako mravní zlo se béře od zařízení k rozumu, tak i mravní dobro. Ale mravní zlo se umenšuje vášní: méně totiž hřeší, kdo hřeší z vášně, než kdo hřeší zúmyslně. Tedy větší dobro koná, kdo koná dobro s vášní, než kdo jedná bez vášně.

Avšak proti jest, co Augustin praví, IX. O Městě Bož., že vášeň milosrdenství "posluhuje rozumu, když se tak poskytuje milosrdenství, aby se zachovala spravedlnost, buď když se potřebnému uděluje, nebo když se kajícímu odpouští". Ale nic, co posluhuje rozumu, neumenšuje mravního dobra; tedy vášeň duše neumenšuje dobro mravu.

Odpovídám: Musí se říci, že Stoikové, jak stanovili, že každá vášeň duše jest špatná, tak důsledně položili, že každá vášeň duše umenšuje dobrotu skutku: neboť každé dobro z přimísení zla buď zcela se odstraňuje, nebo se stává méně dobrým. A to sice jest pravdivé, jestliže nazveme vášněmi duše jen nezřízené hnutí smyslové žádosti, pokud jsou pobouřením nebo chorobami. Ale jmenujeme-li vášněmi jednoduše všechna hnutí smyslové žádosti, tak k dokonalosti lidského dobra patří, aby také samy vášně byly pořádány rozumem. Ježto totiž dobro člověka tkví v rozumu jako v kořeni, tím to dobro bude dokonalejší, čím může plynouti do četnějších z těch, jež přísluší člověku. Proto nikdo nepochybuje, že k dokonalosti mravního dobra patří, aby úkony vnějších údů byly řízeny pravidlem rozumu. Proto, ježto smyslová žádost může poslouchati rozumu, jak shora bylo řečeno, k dokonalosti mravního nebo lidského dobra patří, aby také samy vášně duše byly pořádány rozumem.

Tudíž, jako jest lepší, aby člověk i chtěl dobro i činil vnějším úkonem, tak také k dokonalosti mravního dobra patří, aby člověk byl k dobru pohybován, nejen podle vůle, nýbrž i podle žádosti smyslové, podle onoho, co se v Žalmu 83. praví: "Srdce mé i tělo mé vzplesaly k Bohu živému," když srdce béřeme za žádost rozumovou, tělo pak

sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum, inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

3. Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.

I-II q. 24 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio quaecumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis, dicit enim Sallustius, in Catilinario, *omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, amicitia atque misericordia vacuos esse decet*. Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

I-II q. 24 a. 3 arg. 2

Praeterea, actus hominis, quanto est Deo similior, tanto est melior, unde dicit apostolus, Ephes. V, *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi. Sed Deus et sancti Angeli sine ira puniunt, sine miseriae compassione subveniunt* ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei. Ergo est melius huiusmodi opera bona agere sine passione animae, quam cum passione.

I-II q. 24 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem, minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo maius bonum operatur qui operatur bonum sine passione, quam qui operatur cum passione.

I-II q. 24 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, quod *passio misericordiae rationi deservit, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti*. Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animae non diminuit bonum moris.

I-II q. 24 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Stoici, sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem, omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animae solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum 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. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum

za žádost smyslovou.

K prvnímu se musí říci, že vášně duše se mohou míti dvojmo k soudu rozumu. Jedním způsobem předběžně. A tak, když zakalí soud rozumu, na němž závisí mravní dobrota skutku, umenšují dobrotu skutku: neboť jest chvalnější, že někdo činí skutek lásky ze soudu rozumu, než z pouhé vášně milosrdenství. Jiným způsobem se mají následovně. A to dvojmo. Jedním způsobem na způsob překypění, že totiž, když se vyšší část duše napjatě pohybuje k něčemu, sleduje její pohyb také část nižší. A tak vášeň, jsoucí následovně v žádosti smyslové, jest znamením napětí vůle. A tak naznačuje mravní dobrotu větší. Jiným způsobem na způsob volby, když totiž člověk z úsudku rozumu volí uchvácení nějakou vášní, aby pohotověji pracoval pomocí žádosti smyslové. A tak vášeň duše přidává v dobrotě skutku.

K druhému se musí říci, že v Bohu a v andělech není žádosti smyslové, ani také údů tělesných; a proto se v, nich dobro nebéře podle zřízenosti vášní nebo tělesných úkonů, jako v nás.

K třetímu se musí říci, že vášeň, tíhnoucí ke zlu, předbíhajíc soud rozumu, umenšuje hřích; ale následná nějakým z řečených způsobů je zvětšuje, nebo znamená jeho zvětšení.

XXIV.4. Zda nějaká vášeň jest dobrá nebo špatná ze svého druhu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že žádná vášeň duše podle svého druhu není mravně dobrá nebo špatná. Dobro totiž a zlo mravní se béře podle rozumu. Ale vášně jsou v žádosti smyslové: a tak to, co jest podle rozumu, jest jim případkem. Ježto tedy žádné jsoucí případkově nepatří druhu věci, zdá se, že žádná vášeň podle svého druhu není dobrá nebo špatná.

Mimo to úkony a vášně mají druh z předmětu. Kdyby tedy nějaká vášeň podle svého druhu byla dobrá nebo špatná, bylo by třeba, aby vášně, jichž předmětem jest dobro, byly dobré podle svého druhu: jako láska, touha a radost; a vášně, jichž předmětem je zlo, byly špatné podle svého druhu; jako nenávist, bázeň a smutek. Ale to jest patrně nesprávné. Není tedy žádná vášeň dobrá nebo špatná ze svého druhu.

Mimo to není žádný druh vášní, který by se nenašel u jiných živočichů. Ale dobro mravní se nenajde, než u člověka. Tedy žádná vášeň duše není dobrá nebo špatná ze svého druhu.

Avšak proti jest, co Augustin praví, IX. O Městě Bož., "že "milosrdenství patří ke ctnosti". Filosof také praví, ve II. Ethic., že stud jest vášeň chvalná. Tedy některé vášně jsou dobré nebo špatné podle svého druhu.

sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo.

I-II q. 24 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis.

I-II q. 24 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in Deo et in Angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea, et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

I-II q. 24 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum, praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum, sed consequens aliquo praedictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum eius.

4. Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

I-II q. 24 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animae, secundum speciem suam, sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo, et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei; videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

I-II q. 24 a. 4 arg. 2

Praeterea, actus et passiones habent speciem ex obiecto. Si ergo aliqua passio secundum suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum obiectum est bonum, bonae essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum obiectum est malum essent malae secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

I-II q. 24 a. 4 arg. 3

Praeterea, nulla species passionum est quae non inveniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animae bona est vel mala ex sua specie.

I-II q. 24 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, quod *misericordia pertinet ad virtutem*. Philosophus etiam dicit, in II Ethic., quod verecundia est passio laudabilis. Ergo

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno o úkonech, tak zdá se potřebné říci o vášních; že totiž druh úkonu nebo vášně může se vzíti dvojmo. Jedním způsobem, pokud jest v rodu přirozenosti: a tak dobro nebo zlo mravní nepatří ke druhu úkonu nebo vášně. Jiným způsobem, pokud patří do rodu mravu, pokud totiž sdílejí něco z dobrovolného a ze soudu rozumu. A tímto způsobem mravní dobro a zlo mohou patřiti ke druhu vášně: pokud se béře za předmět vášně něco ze sebe shodné s rozumem nebo neshodné s rozumem: jak jest patrné o studu, což jest bázeň z hanby, a o závisti, což je smutek z dobra druhého. Tak totiž patří k druhu vnějšího úkonu.

K prvnímu se tedy musí říci, že důvod ten platí o vášních, pokud patří ke druhu přirozenosti, když se totiž žádost smyslová pozoruje o sobě. Pokud však žádost smyslová poslouchá rozumu, již dobro a zlo rozumu není v jejích vášních případkově, nýbrž o sobě.

K druhému se musí říci, že vášně, které tíhnou k dobru, je-li dobro pravé, jsou dobré; a podobně, které od pravého zla odstupují. Obráceně však vášně, které jsou z odstupu od dobra a z přístupu ke zlu, jsou špatné.

K třetímu se musí říci, že u pouhých živočichů žádost smyslová neposlouchá rozumu. A přece pokud jsou vedeni jakýmsi přirozeným ceněním, které podléhá rozumu vyššímu, totiž božskému, jest v nich jakási podobnost s mravním dobrem, co do vášní duše.

XXV. O pořadu vášní navzájem.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o pořadu vášní navzájem. A o tom jsou čtyři otázky.

1. O pořadu vášní náhlivé k vášním dychtivé.

2. O vzájemném pořadu vášní dychtivé.

3. O vzájemném pořadu vášní náhlivé. 4. O čtyřech hlavních vášních.

XXV.1. Zda vášně náhlivé jsou před vášněmi dychtivé, nebo obráceně.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vášně náhlivé jsou před vášněmi dychtivé. Pořad totiž vášní jest podle pořadu předmětů; ale předmětem náhlivé jest dobro obtížné, jež se zdá býti nejvyšším mezí jinými dobry. Tedy vášně náhlivé zdají se býti před vášněmi dychtivé.

Mimo to hýbající jest dříve než hýbané. Ale náhlivá se přirovnává k dychtivé jako hýbající k hýbanému; na to se totiž dává živočichům, aby se odstranily překážky, jimiž se zabraňuje dychtivé užívati svého předmětu, jak shora bylo řečeno. Avšak odstraňující překážku má ráz hýbajícího, jak

aliquae passiones sunt bonae vel malae secundum suam speciem.

I-II q. 24 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod sicut de actibus dictum est, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturae, et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis. Et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione, sicut patet de verecundia, quae est timor turpis; et de invidia, quae est tristitia de bono alterius. Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

I-II q. 24 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturae, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur. Secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum et malum rationis non est in passionibus eius per accidens, sed per se.

I-II q. 24 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod passiones quae in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonae, et similiter quae a vero malo recedunt. E converso vero passiones quae sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malae.

I-II q. 24 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen inquantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subiicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni, quantum ad animae passiones.

25. De ordine passionum ad invicem.

Prooemium

I-II q. 25 pr.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis. Secundo, de ordine passionum concupiscibilis ad invicem. Tertio, de ordine passionum irascibilis ad invicem. Quarto, de quatuor principalibus passionibus.

1. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis vel e converso.

I-II q. 25 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis.

I-II q. 25 a. 1 arg. 2

Praeterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum, ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta

se praví v VIII. Fysic. Tedy vášně náhlivé jsou před vášněmi dychtivé.

Mimo to radost a smutek jsou vášně dychtivé. Ale radost a smutek následují po vášních náhlivé: praví totiž Filosof, ve IV. Ethic., že "potrestání upokojuje nával hněvu, činíc potěšení místo smutku". Tedy vášně dychtivé jsou po vášních náhlivé.

Avšak proti, vášně dychtivé hledí k dobru naprostému; vášně pak náhlivé hledí k dobru omezenému, totiž obtížnému. Tudíž, ježto jednoduše dobro jest dříve než dobro omezené, zdá se, že vášně dychtivé jsou před vášněmi náhlivé.

Odpovídám: Musí se říci, že vášně dychtivé mají se k více než vášně náhlivé. Neboť ve vášních dychtivé nachází se něco patřícího k pohybu, jako touha; a něco patřícího ke klidu, jako radost a smutek. Ale ve vášních náhlivé nenachází se něco patřícího ke klidu, nýbrž jenom patřící k pohybu. A důvod toho jest, že to, v čem se již spočívá, nemá ráz nesnadného čili obtížného, které jest předmětem náhlivé. Klid pak, ježto jest cílem pohybu, jest prvnější v úmyslu, ale pozdější v provedení. Jestliže se tedy přirovnají vášně náhlivé k vášním dychtivé, které značí spočinutí v dobru, zjevně vášně náhlivé předcházejí pořadem provedení takové vášně dychtivé; jako naděje. předchází před radostí; pročež jest její příčinou, podle onoho Apoštolova, Řím. 12: "Nadějí se radujíce." Ale vášeň dychtivé, obnášející spočinutí ve zlu, totiž smutek, jest střední mezi dvěma vášněmi náhlivé. Následuje totiž po bázni; protože když potká zlo, které bylo obáváno, působí smutek; jde pak před hnutím hněvu, protože když z předcházejícího smutku někdo povstává k pomstě, to patří ke hnutí hněvu; a protože oplatiti navzájem zlo se vnímá jako dobro, kterého když rozhněvaný dosáhl, raduje se. A tak jest jasné, že každá vášeň náhlivé se končí u vášně dychtivé, patřící ke klidu, totiž buď u radosti nebo u smutku.

Ale jestliže se přirovnají vášně náhlivé k vášním dychtivé, jež obnášejí pohyb, pak zjevně vášně dychtivé jsou prvnější, ježto vášně náhlivé přidávají k vášním dychtivé, jakož i předmět náhlivé přidává nad předmět dychtivé obtížnost nebo nesnadnost. Naděje totiž nad touhu přidává nějakou snahu a nějakou povznešenost ducha k dosažení dobra obtížného; a podobně bázeň přidává nad útěk nebo opovržení jakousi stísněnost ducha pro nesnáz zla.

Tak tedy vášně náhlivé jsou uprostřed mezi vášněmi dychtivé, které obnášejí pohyb k dobru nebo ke zlu, a vášněmi dychtivé, které obnášejí spočinutí v dobru nebo ve zlu. A tak jest patrné, že vášně náhlivé i začátek mají u vášní dychtivé, i ve vášních dychtivé se končí.

K prvnímu se tedy musí říci, že by ten důvod platil, kdyby bylo v rázu předmětu dychtivé něco protilehlého obtížnému, jako jest v rázu předmětu náhlivé, že jest

quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut supra dictum est; removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII Physic. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

I-II q. 25 a. 1 arg. 3

Praeterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod *punitio quietat impetum irae, delectationem loco tristitiae faciens*. Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

I-II q. 25 a. 1 s. c.

Sed contra, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum, passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

I-II q. 25 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est quia id in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est obiectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis praecedunt, ordine executionis, huiusmodi passiones concupiscibilis, sicut spes praecedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud apostoli, Rom. XII, *spe gaudentes*. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem, cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Praecedit autem motum irae, quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae. Et quia rependere vicem malis, apprehenditur ut bonum; cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam. Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum. Et similiter timor addit supra fugam seu abominationem, quandam depressionem animi, propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur.

I-II q. 25 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procederet, si de

obtížný; ale protože předmětem dychtivé jest dobro naprostě, jest přirozeně dříve než předmět náhlivé, jako společné než vlastní.

K druhému se musí říci, že odstraňující překážku není hýbající o sobě, ale případkově; nyní však mluvíme o pořadu vášní o sobě. A mimo to náhlivá odstraňuje překážku spočinutí dychtivé ve svém předmětu. Pročež z toho nenásleduje, leč, že vášně náhlivé jdou před vášněmi dychtivé, patřícími ke spočinutí,

o nichž také platí třetí důvod.

XXV.2. Zda láska jest první z vášni dychtivé.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že láska není první z vášní dychtivé. Síla totiž dychtivá jest pojmenována od dychtivosti, jež jest táž vášeň s touhou. Ale pojmenování se dělá od přednějšího, jak se praví ve II. O duši. Tedy dychtivost jest přednější než láska.

Mimo to láska obnáší nějaké sjednocení: jest totiž "silou jednotící a scelující," jak Diviš praví ve IV. hl. O Bož. Jmén. Ale dychtivost nebo touha jest pohyb k sjednocení s předmětem dychtivosti nebo touhy. Tedy dychtivost jest přednější než láska.

Mimo to příčina je prvnější než účinek. Ale potěšení jest někdy příčinou lásky; někteří totiž milují k vůli potěšení, jak se praví v VIII. Ethic. Tedy potěšení jest prvnější než láska; není tedy láska první mezi vášněmi dychtivé.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v XIV. O Městě Bož., že "všechny vášně mají příčinu v lásce: láska totiž prahnoucí míti, co miluje, jest žádostivost; to pak majíc a toho požívajíc, jest veselost". Láska tedy jest první z vášní dychtivé.

Odpovídám: Musí se říci, že předměty dychtivé jsou dobro a zlo. Přirozeně pak dobro jest dříve než zlo, ježto zlo jest postrádání dobra; proto i všechny vášně, jejichž předmětem jest dobro, přirozeně jsou přednější než vášně, jejichž předmětem jest zlo, každá totiž než její vášeň protilehlá; že se totiž hledá dobro, proto se odmítá protilehlé zlo. Dobro pak má ráz cíle, který sice jest prvnější v úmyslu, ale jest pozdější v provedení. Může se tedy pořad vášní dychtivé pozorovati buď podle úmyslu, nebo podle provádění. A to, podle provádění ono jest dříve, co nejprve nastává v tom, co tíhne k cíli. Jest pak jasné, že všecko, co tíhne k nějakému cíli, nejprve má případnost či úměrnost k cíli; nic totiž netíhne k cíli nesrovnáno; za druhé jest hýbáno k cíli; za třetí spočívá v cíli po jeho dosažení. Sama pak případnost nebo úměrnost žádosti k dobru jest láska, která není nic jiného, leč záliba v dobru; pohybem pak k dobru jest touha nebo dychtivost, spočinutím pak v dobru jest radost nebo potěšení. A proto podle tohoto pořadu láska předchází touhu, a touha předchází potěšení.

ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est quod sit arduum. Sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

I-II q. 25 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens. Nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et praeterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis praecedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes.

I-II q. 25 a. 1 ad 3

De quibus etiam tertia ratio procedit.

2. Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.

I-II q. 25 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quae est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in II de anima. Ergo concupiscentia est potior amore.

I-II q. 25 a. 2 arg. 2

Praeterea, amor unionem quandam importat, est enim vis unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitae vel desideratae. Ergo concupiscentia est prior amore.

I-II q. 25 a. 2 arg. 3

Praeterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris, quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo delectatio est prior amore. Non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

I-II q. 25 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod omnes passiones ex amore causantur, *amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia est*. Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

I-II q. 25 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod obiectum concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, unaquaeque scilicet sua opposita, quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in consecutione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad

Ale podle pořadu úmyslu jest obráceně; neboť potěšení zamýšlené jest příčinou touhy a lásky; potěšení totiž jest požívání dobra, které jest nějak cílem, jakož i dobro samo, jak bylo shora řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že tím způsobem se něco jmenuje, jak to známe. "Slova totiž jsou znamení rozuměných," dle Filosofa, I. Perih. My pak povětšině skrze účinek poznáváme příčinu. Účinkem pak lásky, když totiž se drží samo milované, jest potěšení; když se však nedrží, je touha nebo dychtivost. Jak pak Augustin praví, X. O Troj., "láska se více cítí, když ji prozrazuje pohřešování". Proto mezi všemi vášněmi dychtivé více jest citelná dychtivost; a proto od ní jest pojmenována mohutnost.

K druhému se musí říci, že dvojí jest sjednocení milovaného s milujícím. A to, jedno věcné, totiž podle spojení s věcí samou; a takové sjednocení patří k radosti nebo potěšení, jež sleduje touhu. Jiné pak jest sjednocení citové, pokud totiž něco má případnost nebo úměrnost; pokud totiž z toho, že něco má případnost a náklonnost k druhému, již nabývá něčeho z něho; a tak láska obnáší sjednocení; a to pak sjednocení jde před hnutím touhy.

K třetímu se musí říci, že potěšení jest příčinou lásky, pokud jest prvnější v úmyslu.

XXV.3. Zda naděje jest první mezi vášněmi jáhlové.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že naděje není první mezi vášněmi náhlivé. Síla totiž náhlivá jest pojmenována od hněvu. Když tedy pojmenování nastává od přednějšího, zdá se, že hněv jest přednější a prvnější než naděje.

Mimo to obtížné jest předmětem náhlivé. Ale více se zdá býti obtížné, že se někdo snaží překonati zlo protivné, jež vyvstává jako budoucí (což patří k odvaze), nebo jež doléhá již jako přítomné (což patří k hněvu), než že se snaží získati jednoduše nějaké dobro; a podobně více se zdá býti obtížné, že se snaží přemoci zlo přítomné, než zlo budoucí. Tedy hněv se zdá býti přednější vášní než odvaha, a odvaha než naděje; a tak naděje se nezdá býti přednější.

Mimo to v pohybu k cíli spíše přichází odstup od konce než přístup ke konci. Ale bázeň a zoufalství obnášejí odstup od něčeho; odvaha pak a naděje obnášejí přístup k něčemu. Tedy bázeň a zoufalství předcházejí naději a odvahu.

Avšak proti, čím něco jest bližší prvnímu, tím jest dříve. Ale naděje jest bližší lásce, která jest první vášní. Tedy naděje jest prvnější mezi všemi vášněmi náhlivé.

bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso, nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est.

I-II q. 25 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit, voces enim sunt signa intellectuum, secundum philosophum. Nos autem, ut plurimum, per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio, quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit, in X de Trin., *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia*. Unde inter omnes passiones concupiscibilis, magis sensibilis est concupiscentia. Et propter hoc, ab ea denominatur potentia.

I-II q. 25 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat. Quae quidem unio praecedit motum desiderii.

I-II q. 25 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

3. Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.

I-II q. 25 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

I-II q. 25 a. 3 arg. 2

Praeterea, arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam; vel quod iniacet iam ut praesens, quod pertinet ad iram; quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum. Et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum praesens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse prior.

I-II q. 25 a. 3 arg. 3

Praeterea, prius occurrit, in motu ad finem, recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo, audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio praecedunt spem et audaciam.

I-II q. 25 a. 3 s. c.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, všecky vášně náhlivé obnášejí pohyb k něčemu. Pohyb pak k něčemu v náhlivé může míti příčinu ve dvojím: jedním způsobem v pouhé případnosti nebo úměrnosti k cíli, která patří k lásce nebo nenávisti; jiným způsobem z přítomnosti samého dobra nebo zla, která patří k smutku nebo radosti. A tu z přítomnosti dobra nemá příčinu nějaká vášeň v náhlivé, jak bylo řečeno, ale z přítomnosti zla má příčinu vášeň hněvu.

Protože tedy na cestě vznikání či provádění úměrnost nebo případnost k cíli předchází dosažení cíle, odtud jest, že hněv mezi všemi vášněmi náhlivé jest poslední pořadem vznikání. Mezi jinými pak vášněmi náhlivé, které obnášejí hnutí, sledující lásku nebo nenávist dobra nebo zla, jest třeba, aby vášně, jejichž předmětem jest dobro, totiž naděje a zoufalství, byly přirozeně prvnější než vášně, jichž předmětem jest zlo, totiž odvaha a bázeň: ale tak, že naděje jest před zoufalstvím, protože naděje jest hnutí k dobru podle rázu dobra, které ze svého rázu jest přitažlivé, a proto jest hnutím k dobru o sobě; zoufalství však jest odstup od dobra, který nepřísluší dobru, pokud jest dobrem, ale podle něčeho jiného; proto jest jaksi případkově. A z téhož důvodu bázeň, ježto jest odstupem od zla, jest prvnější než odvaha. Že pak naděje a zoufalství jsou přirozeně prvnější než bázeň a odvaha, jest jasné z toho, že, jako žádost dobra jest důvodem, proč se uhýbá zlu, tak také naděje a zoufalství jsou důvodem bázně a odvahy. Neboť odvaha sleduje naději na vítězství, a bázeň sleduje zoufání nad vítězstvím, hněv pak sleduje odvahu "nikdo totiž se nehněvá, žádaje pomstu, leč odvažuje se pomsty", jak Avicenna praví, v VI. O přírod. Tak tedy jest patrné, že naděje jest první mezi všemi vášněmi náhlivé.

A chceme-li znáti pořad všech vášní podle cesty vzniku, nejprve přijdou láska a nenávist; za druhé touha a útěk; za třetí naděje a zoufání; za čtvrté bázeň a odvaha; za páté hněv; za šesté a poslední radost a smutek, které následují po každé vášni, jak se praví v II. Ethic., ale tak, že láska předchází nenávist, touha útěk, naděje zoufání, bázeň odvahu a radost smutek, jak z řečeného lze shledati.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž hněv má příčinu v jiných vášních, jako účinek v předcházejících příčinách; proto od něho, jakožto zjevnějšího, jest pojmenována mohutnost.

K druhému se musí říci, že obtížné není důvodem přistupování nebo žádání, ale spíše dobro; a proto naděje, která příměji hledí k dobru, jest prvnější; ačkoliv odvaha někdy jest k více obtížnému, nebo také hněv.

K třetímu se musí říci, že žádost prvotně a o sobě se pohybuje k dobru, jako k vlastnímu předmětu; a to jest příčinou, že odstupuje od zla. Neboť pohyb žádostivé části není sice úměrný pohybu přirozenému, nýbrž úmyslu přirozenosti, která dříve zamýšlí cíl než odstranění protivného, jež se nehledá, leč pro dosažení cíle.

I-II q. 25 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus, uno modo, ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem vel odium; alio modo, ex praesentia ipsius boni vel mali, quae pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex praesentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est, sed ex praesentia mali causatur passio irae. Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem praecedit consecutionem finis; inde est quod ira, inter omnes passiones irascibilis, est ultima, ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet audacia et timore. Ita tamen quod spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundum rationem boni quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens. Et eadem ratione, timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia. Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod, sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciae, nam audacia consequitur spem victoriae, et timor consequitur desperationem vincendi. Ira autem consequitur audaciam, nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, secundum quod Avicenna dicit, in sexto de naturalibus. Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis, scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II Ethic. Ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis colligi potest.

I-II q. 25 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis praecedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

I-II q. 25 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum. Et ideo spes, quae directius respicit bonum, est prior, quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

I-II q. 25 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetitus primo et per se movetur in bonum, sicut in proprium obiectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivae partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturae; quae per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quae non quaeritur nisi propter adeptionem finis.

XXV.4. Zda tyto jsou čtyři hlavní vášně: radost, smutek, naděje a bázeň.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nejsou tyto čtyři hlavní vášně, radost a smutek, naděje a bázeň. Augustin totiž, ve XIV. O Městě Bož., neklade naději, ale žádostivost místo ní.

Mimo to ve vášních duše jest dvojí řád, totiž úmyslu a provádění či vzniku. Buď tedy hlavní vášně se berou podle řádu úmyslu, a tak toliko radost a smutek, které jsou cílové, budou hlavní vášně; nebo podle řádu provádění či vzniku; a tak bude láska hlavní vášeň. Žádným tedy způsobem nesmí se zváti hlavními tyto vášně, radost a smutek, naděje a bázeň.

Mimo to, jako jest příčinou odvahy naděje, tak bázně zoufání. Buď tedy naděje a zoufalství se mají stanoviti jako hlavní vášně, jakožto příčiny; nebo naděje a odvaha, jakožto vůči sobě příbuzné.

Avšak proti jest to, že Boetius, v I. knize O útěše, vypočítávaje čtyři hlavní vášně, praví:

Radosti zažeň, Zažeň obavu, Zapuď naději, Aniž buď bolest.

Odpovídám: Musí se říci, že se obecně říká, že ty čtyři vášně jsou hlavní. Z nich dvě, totiž radost a smutek, slovou hlavními, protože jsou dokonavé a cílové jednoduše vůči všem vášním; proto po všech vášních následují, jak se praví v II. Ethic. Bázeň pak a naděje jsou hlavní, ne sice jako dokonavé jednoduše, ale protože jsou dokonavé v rodě žádostivého hnutí k něčemu. Neboť vůči dobru se začíná hnutí v lásce a postupuje na touhu, a končí se v naději; vůči zlu však se začíná v nenávisti, postupuje k útěku a končí se v bázni. A proto se obvykle béře počet těchto čtyř vášní podle odlišnosti přítomného a budoucího; pohyb totiž přihlíží k budoucímu, ale spočinutí jest v něčem přítomném. Tudíž z dobra přítomného jest radost, ze zla přítomného jest smutek, z dobra budoucího jest naděje, zla budoucího jest bázeň. Všechny pak jiné vášně, jež jsou o dobru nebo zlu přítomném nebo budoucím, uvádějí se doplňkově na tyto. Proto také od některých jsou nazývány hlavními tyto jmenované čtyři vášně, protože jsou všeobecné; to pak jest pravdivé, jestliže naděje a bázeň označují hnutí žádosti obecně tíhnoucí k žádání něčeho nebo k útěku.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin klade touhu nebo žádostivost místo naděje, pokud se zdají patřiti k témuž, to jest k dobru budoucímu.

K druhému se musí říci, že se ty vášně nazývají hlavními podle řádu úmyslu a naplnění. A ačkoliv bázeň a naděje nejsou poslední vášně jednoduše, přece jsou poslední v rodě vášní tíhnoucích k jinému jakožto budoucímu. A nemůže se naléhati, leč při hněvu, ale ten se nemůže

4. Utrum istae quatuor scilicet gaudium tristitia spes et timor sint principales passiones.

I-II q. 25 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint istae quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor. Augustinus enim, in XIV de Civ. Dei, non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

I-II q. 25 a. 4 arg. 2

Praeterea, in passionibus animae est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum gaudium et tristitia, quae sunt finales, erunt principales passiones. Aut secundum ordinem consecutionis seu generationis, et sic amor erit principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor principales passiones istae quatuor, gaudium et tristitia, spes et timor.

I-II q. 25 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causae, aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

I-II q. 25 a. 4 s. c.

Sed contra est illud quod Boetius, in libro de Consol., enumerans quatuor principales passiones, dicit, *gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit*.

I-II q. 25 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum, unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II Ethic. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid, nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri, motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor. Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has completive reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales. Quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

I-II q. 25 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, scilicet ad bonum futurum.

I-II q. 25 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod passiones istae dicuntur principales, secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimae passiones simpliciter, tamen sunt ultimae in genere passionum

stanoviti za hlavní vášeň, protože jest jakýmsi účinkem odvahy, která nemůže býti hlavní vášní, jak se dole řekne.

K třetímu se musí říci, že zoufání obnáší ústup od dobra, což jest jako případkové; a odvaha obnáší přístup ke zlu, což také jest případkové. Proto tyto vášně nemohou býti hlavní; protože, co jest případkové, nemůže se nazvati hlavním. A tak také ani hněv, který následuje odvahu, nemůže se nazvati hlavní vášní.

XXVI. O vášních duše podrobně a nejprve o lásce.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Na pořadu jest úvaha o vášních duše podrobně; a nejprve o vášních dychtivé; za druhé o vášních náhlivé.

První úvaha bude trojdílná: neboť nejprve budeme uvažovati o lásce a nenávisti; za druhé o dychtivosti a útěku; za třetí o potěšení a smutku.

O lásce jsou úvahy tři: nejprve o lásce samé; za druhé o příčině lásky; za třetí o účincích jejích.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda láska jest v dychtivé.

2. Zda láska jest vášeň.

3. Zda láska jest totéž co obliba.

4. Zda láska vhodně se rozděluje na lásku přátelskou a na lásku dychtivou.

XXVI.1. Zda láska jest v dychtivé.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že láska není v dychtivé. Praví se totiž Moudr. 8: "Tuto," totiž moudrost, "jsem si zamiloval a vyhledával od mládí svého." Ale dychtivá, ježto jest částí žádosti smyslové, nemůže tíhnouti k moudrosti, jež se nechápe smyslem. Tedy láska není v dychtivé.

Mimo to láska se zdá býti totéž s kteroukoliv vášní: praví totiž Augustin ve XIV. O Městě Bož.: "Láska práhnoucí míti, co jest milováno, jest žádostivost; mající pak to a požívající toho, veselost; a utíkající tomu, co jí odporuje, jest bázeň; a to cítící, jestliže se přihodí, smutek jest." Ale není každá vášeň v dychtivé; a také bázeň zde počítaná jest v náhlivé. Tedy nemá se jednoduše říci, že láska jest v dychtivé.

Mimo to Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén., klade jakousi lásku přírodní. Ale láska přírodní spíše se zdá patřiti k silám přírodním, které má duše bylinná. Tedy láska není jednoduše v dychtivé.

Avšak proti jest, co Filosof praví v II. Kopic., že "láska jest v dychtivé".

Odpovídám: Musí se říci, že láska je něco patřícího k žádosti, ježto předmětem obou jest dobro; proto podle odlišnosti žádosti jest odlišnost lásky. Jest totiž jakási

tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira. Quae tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciae, quae non potest esse passio principalis, ut infra dicetur.

I-II q. 25 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens, et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Et ideo hae passiones non possunt esse principales, quia quod est per accidens, non potest dici principale. Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam.

26. De passionibus animae in speciali. Et primo de amore.

Prooemium

I-II q. 26 pr.

Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali. Et primo, de passionibus concupiscibilis; secundo, de passionibus irascibilis. Prima consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de amore et odio; secundo, de concupiscentia et fuga tertio, de delectatione et tristitia. Circa amorem consideranda sunt tria, primo, de ipso amore; secundo, de causa amoris; tertio, de effectibus eius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum amor sit in concupiscibili. Secundo, utrum amor sit passio. Tertio, utrum amor sit idem quod dilectio. Quarto, utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

1. Utrum amor sit in concupiscibili.

I-II q. 26 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. VIII, hanc, scilicet sapientiam, amavi et exquisivi a iuventute mea. Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quae non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

I-II q. 26 a. 1 arg. 2

Praeterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni, dicit enim Augustinus, in XIV de Civ. Dei, *amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est*. Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor, etiam hic enumeratus, est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

I-II q. 26 a. 1 arg. 3

Praeterea, Dionysius, in IV cap. de Div. Nom., ponit quendam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

I-II q. 26 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Topic., quod amor est in concupiscibili.

I-II q. 26 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque obiectum sit bonum. Unde

žádost nenásledující vnímání žádajícího samého, ale druhého; a taková se nazývá žádost přírodní. Věci totiž přírodní žádají, co se jim hodí podle jejich přirozenosti, ne vlastním vnímáním, ale vnímáním ustanovivšího přírodu, jak bylo řečeno v Prvním. Jiná však jest žádost, následující vnímání samého žádajícího, ale z nutnosti, ne ze svobodného úsudku; a taková jest žádost smyslová u zvířat, která však v lidech má něco svobody, pokud poslouchá rozumu. Jiná pak jest žádost, následující vnímání žádajícího podle svobodného úsudku; a taková jest žádost umová nebo rozumová, která se nazývá vůle.

V každé pak z těchto žádostí láskou se nazývá to, co jest původem pohybu, tíhnoucího k cíli milovanému. V žádosti pak přírodní původem tohoto pohybu jest sourodost žádajícího s tím, k čemu tíhne. která se může zváti láskou přírodní, jako sama sourodost tělesa těžkého s místem středním jest skrze tíži, a může se zváti láskou přírodní; a podobně přizpůsobení žádosti smyslové nebo vůle k nějakému dobru, to jest, sama záliba v dobru nazývá se láskou smyslovou nebo rozumovou nebo umovou. Tudíž láska smyslová jest v žádosti smyslové, jako láska rozumová v žádosti rozumové; a patří k dychtivé, protože se říká vzhledem k dobru naprostě, ne vzhledem k obtížnému, což jest předmětem náhlivé.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona autorita mluví o lásce rozumové nebo umové.

K druhému se musí říci, že se říká, že láska jest bázní, radostí, žádostivostí a smutkem, ne sice bytnostně, ale příčinně.

K třetímu se musí říci, že láska přírodní nejenom jest v silách duše bylinné, nýbrž ve všech mohutnostech duše, a také ve všech částech těla, a všeobecně ve všech věcech; protože, jak Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., "krásné a dobré jest všem milé, ježto každá věc má sourodost s tím, co jest jí vhodné podle její přirozenosti.

XXVI.2. Zda láska jest vášeň.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že láska není vášeň. Žádná totiž síla není trpností. Ale každá láska jest "nějaká síla", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy láska není vášeň.

Mimo to láska jest "nějaká jednota čili svazek", podle Augustina v VIII. knize O Troj. Ale jednota nebo svazek není trpnost, ale spíše vztah. Tedy láska není vášeň.

Mimo to Damašský praví v II. knize O pravé víře, že vášeň jest "nějaký pohyb". Láska pak neobnáší pohyb žádosti, což je touha, ale původ tohoto hnutí. Tedy láska není vášeň.

Avšak proti jest, co Filosof praví v VIII. Ethic., že "láska jest vášeň".

secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irascibilis.

I-II q. 26 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

I-II q. 26 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

I-II q. 26 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *omnibus est pulchrum et bonum amabile*; cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

2. Utrum amor sit passio.

I-II q. 26 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est virtus quaedam, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Ergo amor non est passio.

I-II q. 26 a. 2 arg. 2

Praeterea, amor est unio quaedam vel nexus, secundum Augustinum, in libro de Trin. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

I-II q. 26 a. 2 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit, in II libro, quod passio est motus quidam. Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium; sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

I-II q. 26 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VIII Ethic., quod amor est passio.

Odpovídám: Musí se říci, že vášeň jest účinek jednajícího v trpícím. Činitel pak přírodní dvojí účinek přivádí do trpícího; neboť nejprve dává tvar, za druhé dává pohyb, sledující tvar; jako rodící dává tělu tíži a pohyb, sledující ji; a sama tíže, která pro tíži jest začátkem pohybu k sourodému místu, může se jaksi nazývati láskou přírodní. Tak také samo žádoucí dává žádosti nejprve jakési přizpůsobení sobě, které jest nějaká záliba v žádoucím, z níž následuje pohyb k žádoucímu. Neboť "žádostivý pohyb děje se v kruhu", jak se praví ve III. O duši. Žádoucí totiž pohne žádostí, činíc jaksi v ní tíhnutí k sobě, a žádost tíhne k věcnému dosažení žádoucího, takže tam je konec pohybu, kde byl začátek.

Tedy první změna žádosti od žádoucího se nazývá láska, jež není nic jiného leč záliba v žádoucím; a z této záliby následuje pohyb k žádoucímu, to jest touha; a posléze spočinutí, což jest radost. Tak tedy, ježto láska záleží v jakési změně žádosti od žádoucího, jest jasné, že láska jest vášeň; a to vlastně, pokud jest v dychtivé; obecně pak, a v širším významu, pokud jest ve vůli.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto síla značí původ pohybu nebo činnosti; proto láska, pokud jest původem žádostivého hnutí, jest Divišem nazvána silou.

K druhému se musí říci, že jednota patří k lásce, pokud zálibou milující žádost se má k tomu, co miluje, jako k sobě nebo k něčemu svému. A tak jest patrné, že láska není samotný vztah jednoty, ale jednota jest následek lásky. Proto i Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "láska jest síla jednotící"; a Filosof praví v II. Polit., že "jednota jest dílem lásky".

K třetímu se musí říci, že láska, ač neznačí pohyb žádosti, tíhnoucí k žádoucímu, přece značí pohyb žádosti, jímž je změněna od žádoucího, aby se jí žádoucí zalíbilo.

XXVI.3. Zda láska jest totéž co obliba.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že láska jest totéž co obliba. Diviš totiž, IV. hl. O Bož. Jmén., praví, že "tím způsobem se mají láska a obliba, jako čtyři a dvakrát dvě, přímočárné a mající přímé čáry". Ale tato značí totéž. Tedy láska a obliba značí totéž.

Mimo to žádostivé pohyby se odlišují podle předmětů. Ale týž jest předmět obliby a lásky. Tedy jsou totéž.

Mimo to, jestliže obliba a láska se v něčem odlišují, nejvíce se zdají odlišné v tom, že obliba se má bráti v dobrém, láska pak ve zlém, jak někteří řekli, jak Augustin vypravuje ve XIV. O Městě Bož. Ale tím způsobem se neodlišují; protože, jak tamtéž Augustin praví, ve svatých Písmech obojí se berou v dobrém i ve zlém. Tedy láska a obliba se neodlišují, jak sám Augustin tamtéž uzavírá, že není jiné říci láska, a jiné říci obliba.

I-II q. 26 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in III de anima, appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor et passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

I-II q. 26 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia virtus significat principium motus vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

I-II q. 26 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit quod amor est virtus unitiva, et philosophus dicit, in II Polit., quod unio est opus amoris.

I-II q. 26 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

3. Utrum amor sit idem quod dilectio.

I-II q. 26 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim, IV cap. de Div. Nom., dicit quod hoc modo se habent amor et dilectio, *sicut quatuor et bis duo, rectilineum et habens rectas lineas*. Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

I-II q. 26 a. 3 arg. 2

Praeterea, appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

I-II q. 26 a. 3 arg. 3

Praeterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat, in XIV de Civ. Dei. Sed hoc modo non differunt, quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod *non est aliud amorem dicere, et*

Avšak proti jest, co Diviš praví, IV. hl, O Bož. Jmén., že "některým Svatým se zdálo, že božštější jest jméno lásky než jméno obliby".

Odpovídám: Musí se říci, že se shledávají čtyři jména, k témuž nějakým způsobem patřící, totiž láska, obliba, milost a přátelství. Odlišují se však v tom, že přátelství, podle Filosofa, v VIII. Ethic., jest jako zběhlost; láska pak a obliba jsou označovány na způsob úkonu nebo trpnosti; milost pak se může přijmouti obojím způsobem.

Odlišně se však označuje úkon těmi třemi. Neboť láska jest obecnější mezi nimi; každá totiž obliba nebo milost jest láska, ale ne obráceně; neboť obliba přidává nad lásku volbu předcházející; jak jméno samo praví; proto obliba není v dychtivé, ale toliko ve vůli, a jest jen v rozumové přirozenosti. Milost pak přidává nad lásku nějakou dokonalost lásky, pokud tomu, co jest milováno, se přičítá veliká cena, jak samo jméno označuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš mluví o lásce a oblibě, pokud jsou v žádosti rozumové; tak totiž láska jest totéž co obliba.

1 Caritas, od carus = drahý.

K druhému se musí říci, že předmět lásky jest obecnější než předmět obliby, protože láska se vztahuje k četnějším než obliba, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že láska a obliba se neodlišují podle odlišnosti dobra a zla, ale jak bylo řečeno. Avšak v části rozumové totéž jest láska a obliba; a tak tam mluví Augustin o lásce; proto brzo potom dodává, že "správná vůle jest láska dobrá", a že "převrácená vůle jest láska špatná". Protože však láska, která jest vášní dychtivé, přemnohé naklání ke zlu, měli tu příležitost, kteří udávali řečenou odlišnost.

Ke čtvrtému se musí říci, že proto někteří tvrdili, že také v samé vůli jméno lásky jest božštější než jméno obliby, protože láska obnáší nějakou vášeň, zvláště pokud jest v žádosti smyslové: obliba však předpokládá soud rozumu. Více pak k Bohu člověk může tíhnouti láskou, trpně jaksi samým Bohem přitažen, než by ho k tomu vlastní rozum mohl vésti; což patří k rázu obliby, jak bylo řečeno; a proto božštější jest láska než obliba.

XXVI.4. Zda se láska vhodně dělí na lásku přátelskou a lásku dychtivou.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se láska nevhodně dělí na lásku přátelskou a dychtivou. Láska totiž jest vášeň, přátelství však jest pohotovost, jak praví Filosof, v VIII. Ethic. Ale pohotovost nemůže býti oddělenou částí vášně. Tedy se láska nevhodně dělí na lásku dychtivou a lásku přátelskou.

Mimo to nic se nedělí na to, co se s ním čítá; nečítá se totiž člověk se živočichem. Ale dychtivost se čítá zároveň s láskou, jako jiná vášeň než láska. Tedy láska se nemůže děliti na dychtivost.

Mimo to podle Filosofa, v VIII. Ethic., trojí jest přátelství užitečné, těšící a čestné. Ale v přátelství užitečném a těšícím jest dychtivost. Tedy dychtivost se nemůže děliti proti přátelství.

Avšak proti, říkáme, že některá milujeme, protože po nich dychtíme; jako se praví, že někdo miluje víno pro sladkost, po které v něm dychtí, jak se praví v 2. Kopic. Ale k vínu a k podobným nemáme přátelství, jak se praví v VIII. Ethic. Tedy jiná jest láska dychtivá a jiná jest láska přátelská.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak Filosof praví v II. Rhetor., "milovati jest chtíti někomu dobro". Tak tedy pohyb lásky tíhne k dvojímu, totiž k dobru, které někdo chce někomu, buď sobě, nebo jinému, a k tomu, jemuž chce dobro. K tomu tedy dobru, které někdo chce jinému, jest láska dychtivá; k tomu pak, jemuž někdo chce dobro, jest láska přátelská.

Toto pak dělení jest podle dříve a později. Neboť to, co jest milováno láskou přátelskou, jednoduše a o sobě jest milováno; co pak jest milováno láskou dychtivou, ne jednoduše a o sobě jest milováno, ale jest milováno jinému. Jako totiž jsoucnem o sobě jednoduše jest, co má bytí; jsoucnem pak z části, co jest v jiném; tak dobrem, které se zaměňuje se jsoucnem, jednoduše sice jest, co má samu dobrotu; co pak jest dobrem jiného, jest dobrem z části; a v důsledku láska, kterou jest milováno něco, aby mělo dobro, jest láska jednoduše; láska pak, kterou jest něco milováno, aby bylo dobrem jiného, jest láska z části.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska se nedělí na přátelství a dychtivost, ale na lásku přátelskou a dychtivou: neboť ten se nazývá přítelem vlastně, jemuž chceme nějaké dobro; praví se pak, že dychtíme po tom, co chceme sobě.

A tím jest patrné řešení k druhému.

K třetímu se musí říci, že v přátelství užitečném a těšícím chce sice někdo nějaké dobro příteli; a vzhledem k tomu se tu zachová ráz přátelství. Ale protože ono dobro odnáší dále ke svému potěšení a užitku, proto přátelství užitečné a těšící, pokud se počítá k lásce dychtivé, míjí se rázem pravého přátelství.

XXVII. O příčině lásky.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o příčině lásky.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda jen dobro jest příčinou lásky.
2. Zda poznání jest příčinou lásky.
3. Zda podobnost.

aliud dilectionem dicere.

I-II q. 26 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis*.

I-II q. 26 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen in hoc, quod amicitia, secundum philosophum in VIII Ethic., est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim dilectio supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

I-II q. 26 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo, sic enim amor idem est quod dilectio.

I-II q. 26 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est communius quam obiectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est.

I-II q. 26 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est. In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio. Et sic loquitur ibi Augustinus de amore, unde parum post subdit quod *recta voluntas est bonus amor, et perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui praedictam differentiam assignaverunt.

I-II q. 26 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod ideo aliqui posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio.

4. Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

I-II q. 26 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiae et concupiscentiae. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit philosophus, in VIII Ethic. Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor non convenienter dividitur per amorem concupiscentiae et amorem amicitiae.

I-II q. 26 a. 4 arg. 2

Praeterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur, non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

I-II q. 26 a. 4 arg. 3

Praeterea, secundum philosophum, in VIII Ethic., triplex est amicitia, utilis, delectabilis et honesta. Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

I-II q. 26 a. 4 s. c.

Sed contra, quaedam dicimur amare quia ea concupiscimus, sicut *dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit*, ut dicitur in II Topic. Sed ad vinum, et ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII Ethic. Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae.

I-II q. 26 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

I-II q. 26 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus, illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

I-II q. 26 a. 4 ad 2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

I-II q. 26 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae.

27. De causa amoris.

Prooemium

I-II q. 27 pr.

Deinde considerandum est de causa amoris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum bonum sit sola causa amoris. Secundo, utrum cognitio sit causa amoris. Tertio, utrum similitudo. Quarto, utrum aliqua alia animae passionum.

XXVII.1. Zda jen dobro jest příčinou lásky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ne jen dobro jest příčinou lásky. Dobro totiž není příčinou lásky, leč protože jest milováno. Ale přihází se také milování zla, podle onoho Žalmu 10: "Kdo miluje nepravost, nenávidí duši svou"; jinak by každá láska byla dobrá. Tedy není jen dobro příčinou lásky.

Mimo to Filosof praví, v II. Rhetor., že "ty milujeme, kteří řeknou svá zla". Tedy se zdá, že zlo jest příčinou lásky.

Mimo to Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "nejen dobro, nýbrž i krásno jest všem milé".

Avšak proti jest, co Augustin praví, VIII. O Troj.: "Nemiluje se zajisté, leč jen dobro." Tedy dobro jest příčinou lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak shora bylo řečeno, láska patří k žádostivé mohutnosti, jež jest síla trpná. Proto předmět její přirovnává se k ní jako příčina pohybu nebo úkonu jejího. Je tedy třeba, aby to bylo vlastně příčinou lásky, co jest předmětem lásky. Lásky pak vlastním předmětem jest dobro: protože, jak bylo řečeno, láska obnáší jakousi sourodost nebo zalíbení milujícího vůči milovanému: každému pak jest dobrem to, co jest mu sourodé a úměrné. Proto zůstává, že dobro jest vlastní příčinou lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlo nikdy není milováno leč pod rázem dobra, totiž pokud jest z části dobrem, a vnímá se jako dobro jednoduše; a tak nějaká láska jest špatná pokud tíhne k tomu, co není jednoduše pravým dobrem. A tímto způsobem člověk miluje nepravost, pokud nepravostí dosahuje nějakého dobra, třebas potěšení nebo peníze, nebo něco takového.

K druhému se musí říci, že oni, kteří zla svá povědí, ne pro zla jsou milováni, ale proto, že povědí zla; to totiž, co jest povědět zla svá, má ráz dobra, pokud vylučuje předstírání či přetvařování.

K třetímu se musí říci, že krásno jest totéž s dobrem, jen rozumem odlišné. Ježto totiž dobro jest, co každý žádá, v pojmu dobra jest, aby v něm spočinula žádost. Ale k pojmu krásna patří, aby ve spatření či poznání jeho se ukojila žádost, proto též ony smysly obzvláště se týkají krásna, které jsou nejvíce poznávací, totiž zrak a sluch, rozumu sloužící; říkáme totiž "krásná na pohled" a "krásné zvuky". U poznaných pak jinými smysly neužíváme jména krásy; neboť neříkáme "krásné chuti nebo vůně". A tak jest patrné, že krásno přidává nad dobro nějaké zařízení k síle poznávací; tak, že dobrem se nazývá to, co jednoduše se líbí žádosti, krásnem pak se nazývá to, čeho postřeh sám se líbí.

1. Utrum bonum sit sola causa amoris.

I-II q. 27 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psalmi X, *qui diligit iniquitatem, odit animam suam*, alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

I-II q. 27 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *eos qui mala sua dicunt, amamus*. Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

I-II q. 27 a. 1 arg. 3

Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.

I-II q. 27 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII de Trin., *non amatur certe nisi bonum*. Solum igitur bonum est causa amoris.

I-II q. 27 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

I-II q. 27 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum. Et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam vel aliquid huiusmodi.

I-II q. 27 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala, hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

I-II q. 27 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

XXVII.2. Zda poznání jest příčinou lásky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že poznání není při činou lásky. Že totiž něco jest hledáno, to se děje z lásky. :Ale některá se hledají, která se neznají, jako vědění; ježto totiž při těch "totéž jest je míti, co je znáti", jak Augustin praví v knize Osmdesáti tří Ot., kdyby se poznávala, byla by, a nehledala by se. Tedy poznání není příčinou lásky.

Mimo to téhož rázu zdá se býti, že se něco neznámého miluje, a že se něco více miluje než poznává. Ale některá jsou milována více než jsou poznávána, jako Bůh, který v tomto životě může býti o sobě milován, ne však o sobě poznán. Tedy poznání není příčinou lásky.

Mimo to, kdyby poznání bylo příčinou lásky, nemohla by se nalézti láska, kde není poznání. Ale ve všech věcech se nachází láska, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén.; avšak ve všech se nenachází poznání. Tedy poznání není příčinou lásky.

Avšak proti jest, že Augustin dokazuje v X. O Troj., že "nikdo nemůže milovati něco neznámého".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dobro jest příčinou lásky na způsob předmětu. Dobro pak není předmětem žádosti, leč pokud jest postřehnuto; a proto láska vyžaduje nějaký postřeh dobra, které jest milováno. A proto Filosof praví, IX. Ethic., že "vidění tělesné jest původem lásky smyslové"; a podobně pozorování duchovní krásy nebo dobroty jest původem lásky duchovní. Tak tedy poznání jest příčinou lásky z téhož důvodu, z něhož i dobro, které nemůže býti milováno leč poznané.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen, kdo hledá vědu, není docela neznalý, ale podle něčeho ji napřed zná, buď všeobecně, nebo v nějakém jejím účinku, nebo tím, že ji slyší chváliti, jak Augustin praví, X. O Troj. Avšak míti ji, není poznávati ji takto, ale poznávati ji dokonale.

K druhému se musí říci, že něco se vyžaduje k dokonalosti poznání, co se nevyžaduje k dokonalosti lásky. Poznání totiž patří rozumu, jehož jest rozlišování mezi těmi, která jsou věcně spojená, a skládati nějak tak, která jsou rozličná, přirovnáním jednoho k druhému. A proto k dokonalosti poznání se vyžaduje, aby člověk poznal jednotlivě, cokoliv jest ve věci, jako části a síly a vlastnosti. Ale láska jest v síle žádostivé, která se týká věci, jak jest o sobě; proto k dokonalosti lásky dostačí; aby věc, jak se o sobě vnímá, byla milována. Z toho tedy se přihází, že něco jest více milováno než poznáváno, protože může dokonale býti milováno, i když není dokonale poznáváno; jak nejvíce jest patrné ve vědách, jež někteří milují pro nějaké souhrnné poznání, které z nich mají, třebas že vědí, že řečnictví jest věda, kterou člověk může přesvědčovati; a to na řečnictví milují. A podobně se musí říci o lásce Boží.

2. Utrum cognitio sit causa amoris.

I-II q. 27 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quaeratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quaeruntur quae nesciuntur, sicut scientiae, cum enim in his idem sit eas habere quod eas nosse, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., si cognoscerentur, haberentur, et non quaererentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

I-II q. 27 a. 2 arg. 2

Praeterea, eiusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

I-II q. 27 a. 2 arg. 3

Praeterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius in IV cap. de Div. Nom., non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

I-II q. 27 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus probat, in X de Trin., quod *nullus potest amare aliquid incognitum.*

I-II q. 27 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

I-II q. 27 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui quaerit scientiam, non omnino ignorat eam, sed secundum aliquid eam praecognoscit, vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X de Trin. Sic autem eam cognoscere non est eam habere; sed cognoscere eam perfecte.

I-II q. 27 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est

K třetímu se musí říci, že také láska přírodní, která jest ve všech věcech, má příčinu v nějakém poznání, ne sice jsoucím ve věcech přírodních samých, ale v tom, který přírodu ustanovil, jak shora bylo řečeno.

XXVII.3. Zda podobnost jest příčinou lásky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že podobnost není příčinou lásky. Totéž totiž není příčinou protivných. Ale podobnost jest příčinou nenávisti; praví se totiž Přísl. 13, že "mezi pyšnými stále jsou spory"; a Filosof praví, v VIII. Ethic., že "hrnčíři se potýkají navzájem". Tedy podobnost není příčinou lásky.

Mimo to Augustin praví ve IV. Vyzn., že "někdo miluje v jiném, co by nechtěl býti", jako miluje herce člověk, který by nechtěl býti hercem. To však by se nepřiházelo, kdyby podobnost byla vlastní příčinou lásky, neboť tak by člověk miloval v druhém, co sám má nebo by chtěl míti. Tedy podobnost není příčinou lásky.

Mimo to, každý člověk miluje to, čeho potřebuje, i když toho nemá; jako nemocný miluje zdraví, a chudý bohatství. Ale pokud jich potřebuje a postrádá, má nepodobnost k nim. Tedy ne jen podobnost, ale nepodobnost jest příčinou lásky.

Mimo to Filosof praví v Rhetor., že "dobrodince penězi a blahem milujeme; a podobně ty, kteří mrtvým zachovávají přátelství, všichni milují". Ne však všichni jsou takoví. Tedy podobnost není příčinou lásky.

Avšak proti jest, co se praví Eccli 13: "Každý živočich miluje podobného sobě."

Odpovídám: Musí se říci, že podobnost, vlastně řečeno, jest příčinou lásky. Ale musí se uvážiti, že podobnost u některých může se bráti dvojitě: jedním způsobem z toho, že obojí má totéž v uskutečnění, jako dva mající bělost nazývají se podobnými; jiným způsobem z toho, že jedno má v možnosti a v jakési náklonnosti to, co jiné má v uskutečnění; jako když řekneme, že těleso těžké, jsoucí mimo své místo, má podobnost s tělesem těžkým, jsoucím na svém místě; nebo také, pokud možnost má podobnost s úkonem samým; neboť v samé možnosti nějak jest uskutečnění. První tedy způsob podobnosti jest příčinou lásky přátelské, nebo blahovolné; z toho totiž, že nějací dva jsou podobní, jako majíce jeden tvar, jsou nějak jedno v onom tvaru; jako dva lidé jsou jedno v druhu člověčenství a dva bílí v bělosti. A proto cit jednoho tíhne k druhému jako k jednomu se sebou, a chce jemu dobro, jakož i sobě. Ale druhý způsob podobnosti jest příčinou lásky dychtivé nebo přátelství užitečného či těšícího: protože v každém jsoucím v možnosti, jako takovém, jest žádost svého uskutečnění, a z dosažení jeho se těší, jestliže jest cítící a poznávající.

Bylo pak řečeno shora, že v lásce dychtivé milující vlastně miluje sám sebe, ježto chce ono dobro, po němž dychtí. Každý pak sám sebe více miluje než jiného; protože se sebou jest jedno v podstatě, s druhým však v podobnosti

dicendum circa amorem Dei.

I-II q. 27 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est.

3. Utrum similitudo sit causa amoris.

I-II q. 27 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii, dicitur enim Prov. XIII, quod *inter superbos semper sunt iurgia*; et philosophus dicit, in VIII Ethic., quod figuli corrixantur ad invicem. Ergo similitudo non est causa amoris.

I-II q. 27 a. 3 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in IV Confess., quod *aliquis amat in alio quod esse non vellet, sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio*. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris, sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

I-II q. 27 a. 3 arg. 3

Praeterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiam si illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, et pauper amat divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed etiam dissimilitudo est causa amoris.

I-II q. 27 a. 3 arg. 4

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *beneficos in pecunias et salutem amamus, et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt*. Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

I-II q. 27 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi*.

I-II q. 27 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Dictum est autem supra quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem

nějakého tvaru. A proto, jestliže z toho, v čem jest mu podobný v podílu tvaru, on sám má překážku dosažení dobra, které miluje, stává se mu nenáviděným, ne pokud jest mu podobný, ale pokud jest překážkou vlastního dobra. A proto hrnčíři se potýkají navzájem, protože sobě navzájem překážejí ve vlastním zisku; a "mezi pyšnými jsou spory", protože sobě navzájem překážejí ve vlastní vznešenosti, po níž dychtí.

A z toho jest patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že také v tom, že někdo v jiném miluje, co v sobě nemiluje, se nachází ráz podobnosti podle úměrnosti. Neboť jako se má jiný k tomu, co v něm jest milováno, tak sám se má k tomu, co v sobě miluje: třebas, jestliže dobrý zpěvák miluje dobrého spisovatele, dbá se tam podobnosti úměrnosti, pokud každý má, co se mu hodí podle jeho umění.

K třetímu se musí říci, že onen, jenž miluje to, čeho potřebuje, má podobnost k tomu, co miluje, jako to, co jest možnost, k uskutečnění, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že podle téže podobnosti možnosti s uskutečněním, onen, jenž není štědrý, miluje toho, který jest štědrý, pokud očekává od něho něco, po čem touží; a týž důvod jest o vytrvalém v přátelství k tomu, jenž nevytrval; v obojím totiž zdá se býti přátelství pro užitek.

Nebo se musí říci, že, ačkoliv ne všichni lidé mají tyto ctnosti podle zběhlosti úplné, mají je přece podle jakýchsi semenných obsahů, podle nichž, kdo nemá ctnosti, miluje ctnostného, jakožto svému přirozenému rozumu soutvarého.

XXVII.4. Zda nějaká jiná z vášní duše jest příčinou lásky.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nějaká jiná vášeň může býti příčinou lásky. Praví totiž Filosof, v VIII. Ethic., že "někteří jsou miluváni pro potěšení". Ale potěšení jest nějaká vášeň. Tedy nějaká jiná vášeň jest příčinou lásky.

Mimo to touha jest nějaká vášeň. Ale některé milujeme z touhy po něčem, co od nich očekáváme, jak se jeví v každém přátelství, které jest pro užitek. Tedy nějaká jiná vášeň jest příčinou lásky.

Mimo to Augustin praví v X. O Troj.: "Kdo nechová naději dosažení nějaké věci, buď vlažně miluje, nebo vůbec nemiluje, ač vidí, jak jest krásná." Tedy naděje jest také příčinou lásky.

Avšak proti tomu jest, že "všechno jiné cítění duše má příčinu v lásce", jak Augustin praví, ve XIV. O Městě Bož.

Odpovídám: Musí se říci, že žádné jiné vášně není, která by

unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro, et inter superbos sunt iurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

I-II q. 27 a. 3 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 27 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem, nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat. Puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

I-II q. 27 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est.

I-II q. 27 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat. Utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen ea secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem.

4. Utrum aliqua alia passionum animae sit causa amoris.

I-II q. 27 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim philosophus, in VIII Ethic., quod aliqui amantur propter delectationem. Sed delectatio est passio quaedam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

I-II q. 27 a. 4 arg. 2

Praeterea, desiderium quaedam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicuius quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quae est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

I-II q. 27 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in X de Trin., *cuius rei adipiscendae spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat*. Ergo spes etiam est causa amoris.

I-II q. 27 a. 4 s. c.

Sed contra est quod omnes aliae affectiones animi ex amore causantur, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei.

I-II q. 27 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod nulla alia passio animae est

nepředpokládala nějaké lásky. Důvodem toho jest, že každá jiná vášeň duše obnáší pohyb k něčemu nebo spočinutí v něčem. Každý pak pohyb k něčemu nebo spočinutí v něčem vychází z nějaké sourodosti nebo přizpůsobení, jež patří k pojmu lásky. Proto jest nemožné, aby nějaká jiná vášeň duše byla všeobecně příčinou každé lásky. Přihází se však, že nějaká jiná vášeň jest příčinou lásky nějaké, jako také jedno dobro jest příčinou druhého.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když někdo miluje něco pro potěšení, láska ona sice má příčinu v potěšení, ale ono potěšení opět má příčinu v jiné lásce předcházející; neboť nikdo se netěší, leč z věci nějakým způsobem milované.

K druhému se musí říci, že touha po nějaké věci vždy předpokládá lásku k oné věci; a tak touha po nějaké věci může býti příčinou, že jiná věc jest milována; jako kdo touží po penězích, miluje pro to toho, od něhož peníze dostává.

K třetímu se musí říci, že naděje působí nebo zvětšuje lásku, a to z důvodu potěšení, protože působí potěšení; a také z důvodu touhy, protože naděje touhu posiluje. Netoužíme totiž tak napjatě po tom, co nedoufáme; ale přece i sama naděje jest nějakého dobra milovaného.

XXVIII. O účincích lásky.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest úvaha o účincích lásky. A o tom jest šest otázek:

1. Zda jednota jest účinkem lásky.
2. Zda vzájemné prolnutí.
3. Zda vytržení jest účinkem lásky.
4. Zda horlivost.
5. Zda láska jest vášeň ubližující milujícímu.
6. Zda láska jest příčinou všeho, co milující činí.

XXVIII.1. Zda jednota jest účinkem lásky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jednota není účinkem lásky. Nepřítomnost totiž jednotě odporuje. Ale láska strpí nepřítomnost; praví totiž Apoštol, Galat. 4: "O dobro usilujte v dobrém stále" (mluvě o sobě samém, jak praví Glossa), "a ne toliko když přítomen jsem u vás." Tedy jednota není účinkem lásky.

Mimo to každá jednota buď jest skrze bytnost, jako tvar se jednotí s látkou, případek s podmětem a část s celkem, nebo s jinou částí k sestavení celého; nebo je skrze podobnost, buď rodu, nebo druhu, nebo případku. Ale láska nepůsobí jednotu bytnosti, neboť by jinak nikdy nebylo lásky k těm, která jsou bytností rozdílná; jednotu pak, která jest skrze podobnost, láska nepůsobí, ale spíše jest od ní působena, jak bylo řečeno. Tedy jednota není účinkem lásky.

Mimo to smysl v uskutečnění stává se smyslovým v uskutečnění, a rozum v uskutečnění stává se rozumovým v uskutečnění. Avšak milující v uskutečnění se nestává

quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

I-II q. 27 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore praecedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

I-II q. 27 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei. Sed desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur, sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

I-II q. 27 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes causat vel auget amorem, et ratione delectationis, quia delectationem causat, et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat, non enim ita intense desideramus quae non speramus. Sed tamen et ipsa spes est alicuius boni amati.

28. De effectibus amoris.

Prooemium

I-II q. 28 pr.

Deinde considerandum est de effectibus amoris. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum unio sit effectus amoris. Secundo, utrum mutua inhaesio. Tertio, utrum extasis sit effectus amoris. Quarto, utrum zelus. Quinto, utrum amor sit passio laesiva amantis. Sexto, utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

1. Utrum unio sit effectus amoris.

I-II q. 28 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam, dicit enim apostolus, ad Galat. IV, *bonum aemulamini in bono semper* (loquens de seipso, ut Glossa dicit), *et non tantum cum praesens sum apud vos*. Ergo unio non est effectus amoris.

I-II q. 28 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, et accidens subiecto, et pars toti vel alteri parti ad constitutionem totius, aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae, alioquin nunquam haberetur amor ad ea quae sunt per essentiam divisa. Unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur. Ut dictum est. Ergo unio non est effectus amoris.

I-II q. 28 a. 1 arg. 3

Praeterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit

milovaným v uskutečnění. Tedy jednota spíše jest účinkem poznání než lásky.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že "každá láska jest síla jednotící".

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí jednota milujícího s milovaným: a to jedna podle věci, třebas když milované jest přítomno u milujícího; jiná pak podle citu; kterážto jednota se má pozorovati z postřehu předcházejícího, neboť pohyb žádostivé sleduje postřeh. Ježto pak jest dvojí láska, totiž dychtivá a přátelská, obojí vychází z jakéhosi postřehu jednoty milovaného s milujícím; když totiž někdo miluje něco, jako dychtící po tom, vnímá to jako patřící k dobru svého bytí. Podobně, když někdo miluje někoho láskou přátelskou, chce mu dobro, jako i sobě chce dobro; proto jej vnímá jako druhé já, pokud totiž mu chce dobro, jako i sám sobě. A odtud jest, že přítel se nazývá druhý já; a Augustin praví ve IV. Vyzn.: "Dobře kdosi řekl o příteli svém, polovice duše mé." První tedy jednotu činí láska účinně, protože pohybuje k touze a hledání přítomnosti milovaného, jakožto sobě vhodného a k sobě příslušejícího. Druhou pak jednotu činí tvarově, protože sama láska jest taková jednota nebo svazek. Proto Augustin praví, v VIII. O Troj., že "láska jest jako nějaká spojka, nějaká dvě svazující, nebo svázati žádající", milujícího totiž a co jest milováno. Že pak praví "svazující", odnáší se k jednotě citu, bez níž není lásky; že pak praví "svázati žádající", patří k jednotě věcné.

K prvnímu se tedy musí říci, že námitka ona platí o jednotě věcné, kterou sice vyžaduje potěšení, jako příčinu; touha však jest za věcné nepřítomnosti milovaného; láska však i v nepřítomnosti i v přítomnosti.

K druhému se musí říci, že jednota trojmo se má k lásce. Některá totiž jednota jest příčinou lásky; a tato sice jest jednotou podstatnou vzhledem k lásce, kterou kdo miluje sám sebe; vzhledem však k lásce, kterou kdo miluje jiné, jest jednotou podobnosti, jak bylo řečeno. Některá pak jednota jest bytostně láska sama; a ta jest jednota podle přizpůsobenosti citu, kterážto se podobá jednotě podstatné, jak milující se má k milovanému, a to v lásce přátelské, jako k sobě samému; v lásce pak dychtivé, jako k něčemu svému. Některá pak jednota jest účinkem lásky; a to jest jednota věcná, kterou milující hledá s věcí milovanou; ta pak jednota jest podle příhodnosti lásky. Jak totiž Filosof praví, II. Polit.: "Aristofanes řekl, že milující toužili ze dvou Máti se jedno. Ale protože z toho by se bylo přihodilo porušení buď obou nebo jednoho, hledají jednotu, která se hodí a sluší, aby totiž spolu chodili, a spolu rozmlouvali, a v jiných takových se pojili."

K třetímu se musí říci, že poznání se dokoná tím, že poznané se jednotí s poznávajícím podle své podobnosti; ale láska činí, že sama věc, která jest milována, s milujícím nějakým způsobem se sjednocuje, jak bylo řečeno. Proto láska jest více jednotící než poznání.

amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

I-II q. 28 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod amor quilibet est virtus unitiva.

I-II q. 28 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum. Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, et Augustinus dicit, in IV Confess., *bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae*. Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod *amor est quasi vita quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur*. Quod enim dicit copulans, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor, quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem.

I-II q. 28 a. 1 ad 1

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.

I-II q. 28 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris, ut enim philosophus refert, II Politic., *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi*, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.

I-II q. 28 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

XXVIII.2. Zda vzájemné prolnutí jest účinkem lásky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že láska není příčinou vzájemného prolnutí, totiž aby milující byl v milovaném, a naopak. Co totiž jest v druhém, je v něm obsaženo. Ale nemůže býti totéž obsahující a obsažené. Tedy láskou se nemůže působiti vzájemné prolnutí, aby milované bylo v milujícím a naopak.

Mimo to nic nemůže proniknouti do nitra něčeho nedotčeného, leč nějakým rozdělením. Ale rozděliti, co jest podlé věci spojené, nepatří k žádosti, ve které jest láska, ale k rozumu. Tedy vzájemné prolnutí není účinkem lásky.

Mimo to, jestliže láskou milující jest v milovaném, a naopak, bude následovati, že tímto způsobem milované se sjednocuje s milujícím, jako milující s milovaným. Ale sama jednota jest láska, jak bylo řečeno. Tedy následuje, že stále milující jest milován milovaným; což jest patrně nesprávné. Není tedy vzájemné prolnutí účinkem lásky.

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. 4: "Kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm." Láska však jest milování Boha. Tedy z téhož důvodu každé milování činí, že milované jest v milujícím.

Odpovídám: Musí se říci, že tento účinek vzájemného prolnutí se může rozuměti i co do síly vnímavé, i co do síly žádající. Neboť co do síly vnímavé se praví o milovaném, že jest v milujícím, pokud milované prodlévá u vnímání milujícího, podle onoho Filip. 1: "Protože mám vás v srdci." Praví se pak, že milující jest v milovaném podle vjemu, pokud milující není spokojen povrchním vjemem milovaného, ale snaží se jednotlivá, která k milovanému patří, vniterně prozkoumati; a tak vchází do jeho nitra; jako se praví o Duchu Svatém, který jest láska Boží, I. Kor. 2, že "zkoumá také hlubiny Boha".

Ale vzhledem k síle žádající se praví o milovaném, že jest v milujícím, pokud jest v jeho citu jakousi zálibou, že se buď z něho nebo z dober jeho těší v přítomnosti, nebo v nepřítomnosti touhou tíhne k samému milovanému láskou dychtivou, nebo k dobrům, která chce milovanému láskou přátelskou; ne sice z nějaké zevnější příčiny, jako když někdo touží po něčem pro druhého, nebo když někdo chce dobro druhému pro něco jiného; nýbrž pro zálibu v milovaném, uvnitř zakořeněnou. Proto i láska se nazývá nejhlubší a říká se útroby lásky. Obráceně však milující jest v milovaném jinak láskou dychtivou a jinak láskou přátelskou. Neboť láska dychtivá se neupokojí kterýmkoliv zevnějším nebo povrchním dosažením nebo požíváním milovaného, ale hledá dokonalé držení milovaného, jaksi dosažením jeho hlubin. V lásce pak přátelské milující jest v milovaném, pokud pokládá dobra nebo zla přítelova za svá, a vůli přítelovu za svou; že se zdá, jako by sám ve svém příteli dobra nebo zla nesl a pociťoval. A proto je vlastní přátelům "totéž chtíti a z téhož se rmoutiti a radovati", podle Filosofa, v IX. Ethic., takže, pokud pokládá za své, co jest přítele, milující se zdá býti v milovaném, jako totéž učiněn s milovaným; avšak obráceně, pokud chce a jedná pro přítele jako sám pro sebe, jakožto pokládající přítele za totéž se sebou, tak

2. Utrum mutua inhaesio sit eius effectus.

I-II q. 28 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non causet mutuam inhaesionem, ut scilicet amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhaesio, ut amatum sit in amante et e converso.

I-II q. 28 a. 2 arg. 2

Praeterea, nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quae sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris.

I-II q. 28 a. 2 arg. 3

Praeterea, si per amorem amans est in amato et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato, quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhaesio est effectus amoris.

I-II q. 28 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Caritas autem est amor Dei. Ergo, eadem ratione, quilibet amor facit amatum esse in amante, et e converso.

I-II q. 28 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis; secundum illud Philipp. I, *eo quod habeam vos in corde*. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod *scrutatur etiam profunda Dei*. Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum philosophum, in IX Ethic. et in II

milované jest v milujícím. Může se pak i třetím způsobem rozuměti vzájemné prolnutí v lásce přátelské podle cesty opětování, pokud přátelé se navzájem milují, a sobě navzájem chtějí a činí dobra.

K prvnímu se tedy musí říci, že milované jest obsaženo v milujícím, pokud jest vtištěno v citu jeho nějakou zálibou; obráceně však milující jest obsažen v milovaném, pokud milující sleduje nějakým způsobem to, co jest nejhlubším milovaného; nic totiž nepřekáží, aby něco bylo rozdílným způsobem obsahujícím a obsaženým, jako rod jest obsažen v druhu, a naopak.

K druhému se musí říci, že vjem rozumu předchází citu lásky; a proto, jako rozum prozkoumává, tak cit lásky proniká do milovaného, jak z řečeného jest patrné.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o třetím způsobu vzájemného prolnutí, který se nenachází v každé lásce.

XXVIII.3. Zda vytržení jest účinkem lásky.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vytržení není účinkem lásky. Zdá se totiž, že vytržení obnáší nějaké pominuti. Ale láska nečiní vždy pominutí, neboť milující jsou někdy při smyslech. Tedy láska nečiní vytržení.

Mimo to milující touží sjednotiti se s milovaným. Spíše tedy milované táhne k sobě, než by spěl k milovanému, vycházeje mimo sebe.

Mimo to láska sjednocuje milované s milujícím, jak bylo řečeno. Jestliže tedy milující tíhne mimo sebe, aby spěl k milovanému, následuje, že vždy více miluje milované než sám sebe; což je patrně nesprávné. Není tedy vytržení účinkem lásky.

Avšak proti jest, co Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "božská láska působí vytržení", a že "sám Bůh k vůli lásce utrpěl vytržení". Ježto tedy každá láska jest nějaký podíl podoby božské lásky, jak se tamtéž praví, zdá se, že každá láska působí vytržení.

Odpovídám: Musí se říci, že se praví o někom, že jest ve vytržení, když se octne mimo sebe; a to se děje i podle síly vnímavé, i podle síly žádostivé. Podle síly vnímavé pak se o někom praví, že jest mimo sebe položen, když jest položen mimo poznání sobě vlastní; buď že je povznesen k vyššímu, jako se praví, že utrpěl vytržení člověk, když jest pozdvižen k pochopení některých, která jsou nad smysl a rozum; pokud jest položen mimo sourodé vnímání rozumu a smyslu; nebo že k nižším jest stlačen, třebas když někdo padne do zuřivosti nebo šílenství, praví se, že utrpěl vytržení. Podle žádostivé části pak se praví, že někdo trpí vytržení, když něčí žádost se nese k jinému, vycházejíc jaksi mimo sebe.

První pak vytržení činí láska přípravně, pokud totiž činí

Rhetoric. Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

I-II q. 28 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie et e converso.

I-II q. 28 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod rationis apprehensio praecedit affectum amoris. Et ideo, sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet.

I-II q. 28 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

3. Utrum extasis sit eius effectus.

I-II q. 28 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quandam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

I-II q. 28 a. 3 arg. 2

Praeterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

I-II q. 28 a. 3 arg. 3

Praeterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est. Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum. Quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

I-II q. 28 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *divinus amor extasim facit, et quod ipse Deus propter amorem est extasim passus*. Cum ergo quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, videtur quod quilibet amor causet extasim.

I-II q. 28 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens

uvažování o milovaném, jak bylo řečeno; napjaté pak uvažování jednoho odvádí od jiných. Ale druhé vytržení činí láska přímo; a to jednoduše láska přátelská, láska pak dychtivá ne jednoduše, ale z části. Neboť v lásce dychtivé milující jest jaksi unášen mimo sebe, pokud totiž, nespokojen s radosti z dobra, které má, hledá požívání něčeho mimo sebe. Ale protože ono zevnější dobro hledá pro sebe, nevychází jednoduše mimo sebe, ale takové cítění u konce se v něm uzavírá. Ale v lásce přátelské cit něčí jednoduše vychází mimo sebe; protože chce příteli dobro, a činí dobré, jako mající péči a prozřetelnost o něm pro přítele samého.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o prvním vytržení.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o lásce dychtivé, která nečiní jednoduše vytržení, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že ten, který miluje, tolik mimo sebe vychází, kolik chce a činí dobra přítelova. Nechce však dobra přítelova více než svá; proto nenásleduje, že jiného více než sebe miluje.

XXVIII.4. Zda horlivost jest účinkem lásky.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že horlivost není účinkem lásky. Horlivost totiž jest původem sporu: pročež se praví I. Kor. 3: "Ježto jest mezi vámi horlivost a spor" atd. Ale spor odporuje lásce. Tedy horlivost není účinkem lásky.

Mimo to předmětem lásky jest dobro, které jest sdělující sebe. Ale horlivost odporuje sdělování; zdá se totiž, že k horlivosti patří, že někdo nesnese společenství milovaného; jako se praví, že mužové horlí o manželky, když je nechtějí míti společné s ostatními. Tedy horlivost není účinkem lásky.

Mimo to horlivost není bez nenávisti, jako ani bez lásky; praví se totiž v Žalmu 72: "Horlil jsem nad neřestnými." Nemá se tedy spíše nazývati účinkem lásky než nenávisti.

Avšak proti jest, co Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "Bůh jest nazýván horlitelem pro velikou lásku, kterou má ke jsoucím."

Odpovídám: Musí se říci, že horlivost, ať se béře jakýmkoliv způsobem, pochází z napjaté lásky. Je totiž jasné, že, čím nějaká síla napjatěji tíhne k něčemu, silněji zahání všechno protivné nebo odporující. Ježto tedy láska jest jakýsi pohyb k milovanému, jak Augustin praví v knize Osmdesáti tří Otáz., napjatá láska hledí vyloučiti všecko to, co jí odporuje.

Jinak však se to děje v lásce dychtivé, a jinak v lásce přátelské. Neboť v lásce dychtivé, která napjatě po něčem dychtí, je pohyb proti všemu tomu, co odporuje dosažení nebo pokojnému požívání toho, co jest milováno; a tímto quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est, intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

I-II q. 28 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de prima extasi.

I-II q. 28 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de amore concupiscentiae, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est.

I-II q. 28 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur. Non tamen vult bona amici magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

4. Utrum zelus sit eius effectus.

I-II q. 28 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium, unde dicitur I ad Cor. III, *cum sit inter vos zelus et contentio,* et cetera. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

I-II q. 28 a. 4 arg. 2

Praeterea obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi, ad zelum enim pertinere videtur quod aliquis non patiatur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

I-II q. 28 a. 4 arg. 3

Praeterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore, dicitur enim in Psalmo LXXII, *zelavi super iniquos*. Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

I-II q. 28 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *Deus appellatur Zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia*.

I-II q. 28 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., intensus amor quaerit excludere omne quod sibi repugnat. Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiae, et aliter in amore amicitiae. Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod

způsobem se říká, že mužové horlí o manželky, aby sdílením s jinými se nebránilo jedinosti, kterou hledají u manželky. Podobně také, kteří hledají vynikání, pohybují se proti těm, kteří se zdají vynikati, jako by překáželi vyniknutí jejich; a to jest horlivost závisti, o níž se praví v Žalmu 36: "Nechtěj horliti se zlostníky, ani nežárli na činící nepravost." Láska pak přátelská hledá dobro přítelovo, pročež, když jest napjatá, vede člověka k pohybu proti všemu tomu, co odporuje dobru přítelovu. A podle toho se o někom praví, že horlí pro přítele, když se snaží člověk odraziti, když se něco mluví nebo děje proti dobru přítelovu; a tímto způsobem také se praví, že někdo horlí pro Boha, když se snaží odvrátiti podle možnosti to, co jest proti cti nebo vůli Boží, podle onoho Král. 19: "Horlil jsem pro Pána zástupů"; a Jan. 2 0 onom: ‚Horlivost domu tvého mne stravuje`, praví Glossa, že "dobrou horlivostí jest stravován, kdo usiluje napraviti, cokoli vidí špatného; jestliže nemůže, snáší a vzdychá".

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol tam mluví o horlivosti závistné, která ovšem jest příčinou sporu, ne s věcí milovanou, nýbrž pro věc milovanou proti překážkám jejím.

K druhému se musí říci, že dobro jest milováno, pokud jest sdělitelné milujícímu; proto všecko to, co dokonalosti toho sdílení překáží, stává se nenáviděným; a tak v lásce k dobru má příčinu horlivost. Z nedostatku pak dobroty se stává, že některá malá dobra nemohou celá býti zároveň majetkem mnohých, a v lásce k takovým má příčinu horlivost závistná; ne však vlastně v těch, která mohou celá býti majetkem mnohých. Nikdo totiž nezávidí druhému pro znalost pravdy, která může býti celá poznána od mnohých; leda snad pro vynikání v poznání jí.

K třetímu se musí říci, že právě to, že někdo má v nenávisti to, co odporuje milovanému, pochází z lásky; proto horlivost vlastně se spíše udává za účinek lásky než nenávisti.

XXVIII.5. Zda láska jest vášní ubližující milujícímu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že láska jest vášeň ubližující. Malátnost totiž značí jakési ublížení malátného. Ale láska jest příčinou malátnosti; praví se totiž Velep. 2: "Posilte mne květy, zahrňte mne jablky, protože láskou malátním." Tedy láska jest vášeň ubližující.

Mimo to zjihnutí jest jakýsi rozklad. Ale láska činí zjihnutí; praví se totiž Velep. 5: "Duše má zjihla, když můj milovaný promluvil." Tedy láska jest rozkladná; je tedy rušivá a ubližující.

Mimo to žár označuje jakýsi nadbytek v teplotě, kterýžto nadbytek jest ničivý. Ale žár jest působen láskou; Diviš totiž, VII, hl. Nebes. hier., mezi ostatní vlastnosti patřící k lásce Serafů, klade teplé, ostré a přežhavé; a Velep. 8 se praví o lásce, že "pochodně její jsou pochodně ohnivé a plamenné". Tedy láska jest vášeň ubližující a ničící.

repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt. Similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiae, de quo dicitur in Psalmo XXXVI, *noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*. Amor autem amicitiae quaerit bonum amici, unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc, aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur; secundum illud III Reg. XIX, *zelo zelatus sum pro domino exercituum*. Et Ioan. II, super illud, *zelus domus tuae comedit me*, dicit Glossa quod *bono zelo comeditur, qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit*.

I-II q. 28 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus ibi loquitur de zelo invidiae; qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

I-II q. 28 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis. Et ex amore talium causatur zelus invidiae. Non autem proprie ex his quae integre possunt a multis possideri, nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest; sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

I-II q. 28 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quae repugnant amato, ex amore procedit. Unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

5. Utrum amor sit passio laesiva amantis.

I-II q. 28 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod amor sit passio laesiva. Languor enim significat laesionem quandam languentis. Sed amor causat languorem, dicitur enim Cant. II, *fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*. Ergo amor est passio laesiva.

I-II q. 28 a. 5 arg. 2

Praeterea, liquefactio est quaedam resolutio. Sed amor est liquefactivus, dicitur enim Cant. V, *anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est*. Ergo amor est resolutivus. Est ergo corruptivus et laesivus.

I-II q. 28 a. 5 arg. 3

Praeterea, fervor designat quendam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore, Dionysius enim, VII cap. Cael. Hier., inter ceteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit calidum et acutum et superfervens. Et Cant. VIII, dicitur de amore quod *lampades eius sunt lampades ignis atque*

Avšak proti jest, co praví Diviš IV. hl. O Bož. Jmén., že "jednotlivá sama sebe milují udržujíce", to jest zachovávajíce. Tedy láska není vášeň ubližující, ale spíše zachovávající a zdokonalující.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak shora bylo řečeno, láska značí nějaké přizpůsobení žádostivé síly nějakému dobru. Nic pak, co se přizpůsobuje něčemu, co jest mu vhodné, si tím neublíží, ale spíše, když jest možno, se zdokonaluje a zlepšuje; co se však přizpůsobuje něčemu, co mu není vhodné, ublíží si tím a zhorší se. Tedy láska k dobru vhodnému jest zdokonalující a zlepšující milujícího; láska však k dobru, které není vhodné milujícímu, jest ubližující a zhoršující milujícího Proto se nejvíce člověk zdokonaluje a zlepšuje milováním Boha; ublíží si však a zhoršuje se milováním hříchu, podle onoho Oseáš 9: "Stali se opovrženými, jako to, co milovali. A to pak bylo tak řečeno o tom v lásce, co jest v ní tvarové, co jest totiž se strany žádosti. V tom však, co jest látkové ve vášni lásky, že jest nějaká tělesná přeměna, se stává, že láska jest ubližující pro přemíru přeměny; jako se přihází ve smyslu, a v každém úkonu síly duše, který se provádí skrze nějakou přeměnu tělesného ústrojí.

K tomu pak, co se naproti namítá, se musí říci, že lásce se mohou přidělovati čtyři nejbližší účinky, totiž zjihnutí, požívání, malátnost a žár. Mezi nimi první jest zjihnutí, které jest protilehlé zledovění. Ta totiž, která jsou zledovělá, sama v sobě jsou stažena, že nemohou snadno strpěti vniknutí druhého. K lásce pak patří, že žádost se přizpůsobuje přijetí dobra milovaného, pokud milované jest v milujícím, jak již shora bylo řečeno. Proto zledovění nebo tvrdost srdce jest uzpůsobení odporující lásce; ale zjihnutí obnáší nějaké změknutí srdce, kterým si srdce opatřuje povolnost, aby milované do něho vstoupilo. Jestliže tedy milované jest přítomné a majetkem, působí se potěšení nebo požívání; jestliže však jest nepřítomné, následují dvě vášně, totiž smutek z nepřítomnosti, který jest naznačen malátností (pročež i Tullius, v III. Tuskul. otáz., nejvíce smutek jmenuje chorobou) a napjatou touhu po dosažení milovaného, což se naznačuje žárem. Tyto účinky má tedy láska tvarově vzatá, podle poměru žádostivé síly k předmětu; ale ve vášni lásky následují některé účinky těmto přiměřené, podle proměny ústrojí.

XXVIII.6. Zda láska jest příčinou všeho, co milující koná.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že milující nekoná vše z lásky. Láska totiž jest nějaká vášeň, jak shora bylo řečeno. Ale ne vše, co koná člověk, koná z vášně; ale některá koná z volby a některá z nevědomosti, jak se praví v III. Ethic. Tedy ne vše, co člověk koná, koná z lásky.

Mimo to žádost jest počátkem pohybu a činu ve všech živočiších, jak je patrné z III. O duši. Jestliže tedy vše, co

flammarum. Ergo amor est passio laesiva et corruptiva.

I-II q. 28 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod singula seipsa amant contentive, idest conservative. Ergo amor non est passio laesiva, sed magis conservativa et perfectiva.

I-II q. 28 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis, amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei, laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee IX, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt*. Et hoc quidem dictum sit de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis, sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

I-II q. 28 a. 5 ad 1

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive fruitio. Si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones, scilicet tristitia de absentia, quae significatur per languorem (unde et Tullius, in III de Tusculanis quaest., maxime tristitiam aegritudinem nominat); et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per fervorem. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum. Sed in passione amoris, consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi.

6. Utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

I-II q. 28 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quaedam passio est, ut supra dictum est. Sed non omnia quae agit homo, agit ex passione, sed quaedam agit ex electione, et quaedam ex ignorantia, ut dicitur in V Ethic. Ergo non omnia quae homo agit, agit ex amore.

I-II q. 28 a. 6 arg. 2

Praeterea, appetitus est principium motus et actionis in

kdo koná, koná z lásky, jiné vášně žádostivé části budou zbytečné.

Mimo to nic není činěno zároveň od protivných příčin. Ale něco nastává z nenávisti. Není tedy vše z lásky.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že "z lásky k dobru jednají všechna, kterákoli jednají".

Odpovídám: Musí se říci, že každé jednající jedná pro nějaký cíl, jak shora bylo řečeno. Cílem pak jest dobro, každým hledané a milované. Proto jest jasné, že každé jednající, buďsi kterékoli, činí každý čin z nějaké lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že námitka ona platí o lásce, která jest vášní jsoucí v žádosti smyslové; my však mluvíme nyní o lásce obecně vzaté, pokud pod sebou obsahuje lásku rozumovou, umovou, živočišnou, přírodní. Tak totiž Diviš mluví o lásce, ve IV. hl. O Bož. Jmén.

K druhému se musí říci, že v lásce, jak již bylo řečeno, má příčinu i touha, i smutek i potěšení, a v důsledku všecky jiné vášně; pročež každý čin, který vychází z kterékoli vášně, vychází také z lásky, jako z první příčiny; proto nejsou zbytečné jiné vášně, které jsou příčinami nejbližšími.

K třetímu se musí říci, že nenávist také má příčinu v lásce, jak bude dole řečeno.

XXIX. O nenávisti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest úvaha o nenávisti. A o tom jest šest otázek:

1. Zda příčinou a předmětem nenávisti jest zlo.
2. Zda nenávist má příčinu v lásce.
3. Zda nenávist jest silnější než láska.
4. Zda někdo může míti v nenávisti sám sebe.
5. Zda někdo může míti v nenávisti pravdu.
6. Zda něco může býti v nenávisti všeobecně.

XXIX.1. Zda příčinou a předmětem nenávisti je zlo.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že předmětem a příčinou nenávisti není zlo. Všecko totiž, co jest, jako takové jest dobré. Jestliže tedy předmětem nenávisti jest zlo, následuje, že žádná věc není v nenávisti, ale jenom nedostatek nějaké věci; což je patrně nesprávné.

Mimo to nenáviděti zlo jest chvalné: proto se ke chvále některých praví II. Mach., že "zákony nejlépe byly zachovávány pro zbožnost velekněze Oniáše, a duše nenávidějící zla". Jestliže tedy nic není nenáviděno nežli zlo, následuje, že každá nenávist jest chvalná; což jest

omnibus animalibus, ut patet in III de anima. Si igitur omnia quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae.

I-II q. 28 a. 6 arg. 3

Praeterea, nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quaedam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

I-II q. 28 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt*.

I-II q. 28 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

I-II q. 28 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem, sic enim Dionysius loquitur de amore in IV cap. de Div. Nom.

I-II q. 28 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex amore, sicut iam dictum est, causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes aliae passiones. Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluunt aliae passiones, quae sunt causae proximae.

I-II q. 28 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur.

29. De odio.

Prooemium

I-II q. 29 pr.

Deinde considerandum est de odio. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum causa et obiectum odii sit malum. Secundo, utrum odium causetur ex amore. Tertio, utrum odium sit fortius quam amor. Quarto, utrum aliquis possit habere odio seipsum. Quinto, utrum aliquis possit habere odio veritatem. Sexto, utrum aliquid possit haberi odio in universali.

1. Utrum causa et obiectum odii sit malum.

I-II q. 29 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum huiusmodi bonum est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei. Quod patet esse falsum.

I-II q. 29 a. 1 arg. 2

Praeterea, odire malum est laudabile, unde in laudem quorundam dicitur II Machab. III, quod *leges optime custodiebantur, propter Oniae pontificis pietatem, et animos odio habentes mala*. Si igitur nihil oditur nisi

patrně nesprávné.

Mimo to totéž není zároveň dobrem a zlem. Ale totéž různým jest nenáviděné i milé. Tedy není jenom nenávist zla, ale také dobra.

Avšak proti, nenávist se protiví lásce. Ale předmětem lásky jest dobro, jak shora bylo řečeno. Tedy předmětem nenávisti jest zlo.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto žádost přirozená plyne z nějakého vjemu, byt ne spojeného, týž důvod zdá se býti u náklonnosti žádosti přírodní a žádosti živočišné, která následuje vjem spojený, jak shora bylo řečeno. V žádosti pak přírodní se to jasně ukazuje, že jako všechno má přirozenou souhlasnost nebo příhodnost s tím, co se mu hodí, což jest láska přírodní: tak k tomu, co jest odporující a ničivé, má přírodní nesouhlas, což jest nenávist přírodní. Tak tedy i v žádosti živočišné nebo rozumové láska jest nějaký soulad žádosti s tím, co se vnímá jako vhodné; nenávist pak jest nějaký nesouhlas žádosti s tím, co se vnímá jako odporující a škodlivé. Jako pak každé vhodné, jako takové, má ráz dobra; tak každé odporující, jako takové, má ráz zla; a proto, jako dobro jest předmětem lásky, tak zlo jest předmětem nenávisti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jsoucno, jakožto jsoucno, nemá ráz odporného, ale spíše vhodného, protože všechno se shoduje ve jsoucnu; ale jsoucno, pokud jest toto jsoucno určité, má ráz odporného nějakému jsoucnu určitému; a podle toho, jedno jsoucno jest nenáviděno druhým, a jest zlem, byť ne o sobě, přece ve srovnání s druhým.

K druhému se musí říci, že, jako něco se vnímá jako dobro, co není vpravdě dobrem, tak něco se vnímá jako zlo, co není vpravdě zlem; pročež se přihází, že někdy není dobrá ani nenávist zla ani láska k dobru.

K třetímu se musí říci, že se stává, že totéž jest různým milé i nenáviděné, a to, podle žádosti přírodní z toho, že jedno a totéž jest podle své přirozenosti vhodné jednomu a odporné druhému, jako teplo se hodí ohni a odporuje vodě; avšak podle žádosti živočišné z toho, že jedno a totéž jest vnímáno od jednoho pod rázem dobra, a od jiného pod rázem zla.

XXIX.2. Zda nenávist má příčinu v lásce.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že láska není příčinou nenávisti. Ta totiž, která se rozlišují jako protilehlá, přirozeně jsou zároveň, jak se praví v Postpraedikam. Ale láska a nenávist, ježto jsou protivné, rozlišují se jako protilehlá. Tedy přirozeně jsou zároveň; není tedy láska příčinou nenávisti.

Mimo to jedno z protivných není příčinou druhého. Ale láska a nenávist jsou protivné. Tedy atd.

malum, sequitur quod omne odium sit laudabile. Quod patet esse falsum.

I-II q. 29 a. 1 arg. 3

Praeterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

I-II q. 29 a. 1 s. c.

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra dictum est. Ergo obiectum odii est malum.

I-II q. 29 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta; eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra dictum est. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad id quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali, seu in intellectivo, amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens, odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo, sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii.

I-II q. 29 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum. Et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

I-II q. 29 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum. Unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

I-II q. 29 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquae. Secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

2. Utrum odium causetur ex amore.

I-II q. 29 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa odii. *Ea enim quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul*, ut dicitur in praedicamentis. Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odii.

I-II q. 29 a. 2 arg. 2

Praeterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed

Mimo to pozdější není příčinou dřívějšího. Ale nenávist jest před láskou, jak se zdá; neboť nenávist obnáší odstup od zla, láska však přístup k dobru. Tedy láska není příčinou nenávisti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIV. O Městě Božím, že "všechna cítění mají příčinu v lásce". Tedy i nenávist, ježto jest nějaké cítění duše, má příčinu v lásce.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, láska záleží v jakési shodnosti milujícího s milovaným; nenávist však záleží v jakémsi odporu nebo nesouladu. Jest pak třeba u každého dříve uvažovati, co mu přísluší, než co mu odporuje. Neboť z toho jest něco odporným druhému, že jest ničivé nebo překážkou toho, co jest vhodné. Proto jest nutné, aby láska byla před nenávistí, a aby se nic nemělo v nenávisti než to, co se protiví vhodnému, které jest milováno.

K prvnímu se tedy musí říci, že při těch, která se rozlišují jako protilehlá, najdou se některá, jež jsou přirozeně zároveň, i podle věci i podle rozumu, jako dva druhy živočišné, nebo dva druhy barvy; některá pak jsou zároveň podle rozumu, ale jedno věcně jest před druhým a jeho příčinou, jak je patrné u druhů čísel, útvarů a pohybů; některá pak nejsou zároveň ani podle věci, ani podle rozumu, jako podstata a případek. Neboť podstata věcně jest příčinou případku; a jsoucno podle rozumu se dříve přiděluje podstatě než případku, protože případku se nepřiděluje, leč pokud jest v podstatě. Láska však a nenávist přirozeně sice jsou zároveň podle rozumu, ale ne věcně. Proto nic nebrání, aby láska byla příčinou nenávisti.

K druhému se musí říci, že láska a nenávist jsou protivné, když se týkají téhož; ale když jsou o protivných, nejsou protivné, ale navzájem se následující. Téhož totiž rázu jest, že jest něco milováno, a nenáviděna jeho protiva; a tak láska jedné věci jest příčinou, že její protiva jest nenáviděna.

K třetímu se musí říci, že v provádění dříve jest odstup od jednoho konce než přistoupení k druhému konci; ale v úmyslu jest obráceně: proto se totiž odstupuje od jednoho konce, aby se přistoupilo k druhému. Pohyb pak žádostivý spíše patří k úmyslu než k provádění; a proto láska jest dříve než nenávist, ježto obojí jest pohyb žádostivý.

XXIX.3. Zda nenávist jest silnější než láska.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nenávist jest silnější lásky. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesátitří Otáz.: "Není nikoho, kdo spíše neutíká před bolestí nežli žádá rozkoš." Ale utíkati bolesti patří k nenávisti; žádost pak rozkoše patří k lásce. Tedy nenávist jest silnější lásky.

amor et odium sunt contraria. Ergo amor non est causa odii.

I-II q. 29 a. 2 arg. 3

Praeterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur, nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

I-II q. 29 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod omnes affectiones causantur ex amore. Ergo et odium, cum sit quaedam affectio animae, causatur ex amore.

I-II q. 29 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum, odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet, per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur.

I-II q. 29 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in his quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem, sicut duae species animalis, vel duae species coloris. Quaedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum. Quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens, nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

I-II q. 29 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem. Sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia, eiusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur eius contrarium. Et sic amor unius rei est causa quod eius contrarium odiatur.

I-II q. 29 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum. Sed in intentione est e converso, propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

3. Utrum odium sit fortius quam amor.

I-II q. 29 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem*. Sed fugere dolorem pertinet ad odium, appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium

Mimo to slabší je přemáháno silnějším. Ale láska jest přemáhána nenávistí, když totiž láska se obrátí v nenávist. Tedy nenávist jest silnější lásky.

Mimo to pocit duše se projevuje účinkem. Ale silněji nastupuje člověk k odehnání nenáviděného než k sledování milovaného; jakož i zvířata se zdrží potěšení pro rány, jak Augustin uvádí v knize Osmdesátitří Otáz. Tedy nenávist jest silnější lásky.

Avšak proti, dobro jest silnější než zlo, protože "zlo nejedná, leč silou dobra", jak Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale nenávist a láska se odlišují podle odlišnosti dobra a zla. Tedy láska jest silnější nenávisti.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby účinek byl silnější své příčiny. Každá pak nenávist pochází z nějaké lásky jako z příčiny, jak shora bylo řečeno. Proto jest nemožné, aby nenávist byla jednoduše silnější než láska. - Ale dále je třeba, aby láska, jednoduše řečeno, byla silnější než nenávist. Silněji totiž jest hýbáno něco k cíli než k tomu, co jest k cíli. Odstup pak od zla jest zařízen k dosažení dobra, jakožto k cíli. Proto, jednoduše řečeno, silnější jest hnutí duše k dobru než ke zlu.

Ale přece se někdy zdá nenávist silnější než láska pro dvojí. A to nejprve, protože nenávist jest více smyslová než láska. Ježto totiž smyslový vjem jest jakási přeměna, když něco již jest přeměněno, necítí tak, jako když jest právě přeměňováno. Odtud teplota trvalé horečky, ač jest větší, nepociťuje se přece tak jako teplota třídenní, protože teplota trvalé již se obrátila jaksi ve stav a přirozenost. A proto také láska se více pociťuje v nepřítomnosti milovaného, jak Augustin praví, v X. O Troj., že "láska se tak nepociťuje, když ji neprozradí pohřešování". A proto také odpor toho, co jest nenáviděno, citelněji se postřehuje než vhodnost toho, co jest milováno. Za druhé, protože se nepřirovnává nenávist k lásce, sobě odpovídající. Neboť podle rozdílnosti dober jsou lásky rozdílné ve velikosti a malosti, jimž jsou úměrné protilehlé nenávisti. Proto nenávist, která odpovídá větší lásce, vice pohne než menší láska.

A z toho jest patrna odpověď k prvnímu: neboť milování rozkoše jest menší než milování sebezáchovy, kterému odpovídá útěk před bolestí; a proto spíše se prchá před bolestí než se miluje rozkoš.

K druhému se musí říci, že nenávist nikdy by nepřemohla lásky, leč pro větší lásku, které odpovídá nenávist; tak člověk více miluje sebe než přítele, a proto, že miluje sebe, má v nenávisti také přítele, jestliže se mu protiví.

K třetímu se musí říci, že proto napjatěji něco pracuje k zahnání nenáviděných, že nenávist jest více smyslová.

est fortius amore.

I-II q. 29 a. 3 arg. 2

Praeterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

I-II q. 29 a. 3 arg. 3

Praeterea, affectio animae per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum, sicut etiam bestiae abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in libro octoginta trium quaest. Ergo odium est fortius amore.

I-II q. 29 a. 3 s. c.

Sed contra, bonum est fortius quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, cap. IV de Div. Nom. Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

I-II q. 29 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est. Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter. Sed oportet ulterius quod amor, simpliciter loquendo, sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quae sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde, simpliciter loquendo, fortior est motus animae in bonum quam in malum. Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore, propter duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticae, quamvis sit maior, non tamen ita sentitur sicut calor tertianae, quia calor hecticae iam versus est quasi in habitum et naturam. Propter hoc etiam, amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit, in X de Trin., quod *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia*. Et propter hoc etiam, repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia eius quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum, est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet maiori amori, magis movet quam minor amor.

I-II q. 29 a. 3 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris. Et ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

I-II q. 29 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem cui odium correspondet. Sicut homo magis diligit se quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

I-II q. 29 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

XXIX.4. Zda někdo může míti v nenávisti sám sebe.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že někdo může sám sebe míti v nenávisti. Praví se totiž, Žalm 10: "Kdo miluje nepravost, nenávidí duši svou." Ale mnozí milují nepravost. ledy mnozí nenávidí sami sebe.

Mimo to onoho nenávidíme, jemuž chceme a děláme zlé. Ale někdy někdo chce a dělá sám sobě zlo, třebas ti, kteří se zabíjejí. Tedy někteří sami sebe mají v nenávisti.

Mimo to Boetius praví, v II. O útěše, že "lakomství činí lidi nenáviděnými"; z čehož se může vzíti, že každý člověk nenávidí lakomce. Ale někteří jsou lakomí. Tedy oni nenávidí sami sebe.

Avšak proti jest, co Apoštol praví, Efes 5, že "nikdo nikdy těla svého neměl v nenávisti".

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby někdo měl sám sebe v nenávisti, o sobě řečeno. Přirozeně totiž vše žádá dobro, a nemůže nic žádati, leč pod rázem dobra; neboť zlo jest mimo vůli, jak Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén. Milovati pak někoho jest chtíti mu dobro, jak shora bylo řečeno. Proto jest nutné, že někdo miluje sám sebe; a nemožné jest, aby někdo nenáviděl sám sebe, o sobě řečeno.

Případkově však se přihází, že někdo sám sebe má v nenávisti, a to dvojmo: jedním způsobem se strany dobra, které sobě někdo chce; přihází se totiž někdy, že jest jednoduše zlem to, co se žádá jako z části dobré; a podle toho někdo případkově chce sobě zlo, což jest nenáviděti. Jiným způsobem sám se strany sebe, jemuž chce dobro. Každé totiž nejvíce jest to, co jest v něm přednějšího; proto se praví, že to, co činí král, celá obec činí, jako by král byl celá obec. Je tedy jasné, že člověk nejvíce jest mysl člověka. Přihází se pak, že někteří se domnívají, že nejvíce jsou tím, čím jsou podle přirozenosti tělesné a smyslové. Proto sebe milují v tom, zač se považují, ale nenávidí to, co opravdu jsou, když chtějí protivné rozumu. A obojím způsobem onen, "jenž miluje nepravost, nenávidí" nejen "duši svou", nýbrž i sám sebe.

A tím patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že nikdo sobě nechce a nedělá zlé, leč pokud je vnímá pod rázem dobra. Neboť i oni, kteří sami se zabíjejí, právě to, co jest zemříti, chápou pod rázem dobra, pokud jest zakončením nějaké bídy nebo bolesti.

K třetímu se musí říci, že lakomec nenávidí nějaký svůj případek, avšak proto nemá nenávisti k sobě; jako chorý nenávidí svou chorobu, právě proto, že se miluje. Nebo se musí říci, že "lakomství nenáviděnými činí" jiným, ne však sobě samému; ba právě má příčinu v nezřízené lásce k sobě, podle které někdo chce sobě z dober časných více nežli smí.

4. Utrum aliquis possit habere odio seipsum.

I-II q. 29 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalmo X, *qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

I-II q. 29 a. 4 arg. 2

Praeterea, illum odimus, cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

I-II q. 29 a. 4 arg. 3

Praeterea, Boetius dicit, in II de Consol., quod *avaritia facit homines odiosos*, ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

I-II q. 29 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. V, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit*.

I-II q. 29 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni, nam malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est. Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo. Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum, et secundum hoc, aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo, ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso, unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se esse maxime illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam. Unde amant se secundum id quod aestimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo, ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

I-II q. 29 a. 4 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 29 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriae vel doloris.

I-II q. 29 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum, sicut aeger odit suam aegritudinem, ex hoc ipso quod se amat. Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi. Quinimmo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis

XXIX.5. Zda někdo může v nenávisti míti pravdu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nemůže míti v nenávisti pravdu. Dobro totiž, a jsoucno a pravdivo se zaměňují. Ale někdo nemůže míti v nenávisti dobrotu. Tedy ani pravdu.

Mimo to "všichni lidé přirozeně touží věděti", jak se praví na začátku Metafys. Ale věda není než o pravdivých. Tedy pravda se přirozeně žádá a miluje. Ale co přirozeně jest zde, stále jest zde. Nikdo tedy nemůže míti v nenávisti pravdu.

Mimo to Filosof praví v II. Rhet., že "lidé milují nepřetvařující se"; ale jedině k vůli pravdě. Tedy člověk přirozeně miluje pravdu; nemá jí tedy v nenávisti.

Avšak proti jest, co Apoštol praví Gal. 4: "Učiněn jsem vám nepřítelem, pravdu vám říkaje."

Odpovídám: Musí se říci, že dobro, pravdivo a jsoucno jsou totéž podle věci, ale odlišují se rozumem: dobro totiž má ráz žádoucího; ne však jsoucno nebo pravdivo, protože dobro jest, "čeho vše žádá". A tedy dobro podle rázu dobra nelze míti v nenávisti ani všeobecně, ani jednotlivě. Jsoucno pak a pravdivo všeobecně nelze míti v nenávisti, protože nesoulad jest příčinou nenávisti, a shodnost příčinou lásky; jsoucno však a pravdivo jsou společná všem.

Ale jednotlivě nic nebrání, aby nějaké jsoucno a nějaké pravdivo se mělo v nenávisti, pokud má ráz protivného a odporného; protivnost a odpornost totiž nejsou proti rázu jsoucna a pravdiva, jako odporují rázu dobra. Přihází se pak, že nějaké jednotlivé pravdivo trojmo odporuje nebo se protiví dobru milovanému; jedním způsobem, pokud pravda jest příčinně a původově v samých věcech; a tak člověk někdy nenávidí nějakou pravdu, an by chtěl, aby nebylo pravdivé, co jest pravdivé. Jiným způsobem, pokud pravda jest v poznání samého člověka, a ta mu překáží ve sledování milovaného, jako kdyby někteří chtěli neznati pravdu víry, aby svobodně hřešili, v jejichž osobě se praví Job. 21: "Vědění cest tvých nechceme." Třetím způsobem se má v nenávisti pravda jednotlivá, jakožto odporující, pokud jest v rozumu druhého; třebas když někdo chce ležeti v hříchu, nenávidí, že někdo poznává pravdu o jeho hříchu; a podle toho praví Augustin v X. Vyzn., že "lidé milují pravdu svítící, nenávidí ji usvědčující".

A z toho jest patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že poznati pravdu o sobě jest milé; proto praví Augustin, že "milují ji svítící". Ale případkově poznání pravdy může býti nenáviděno, pokud překáží v něčem žádaném.

K třetímu se musí říci, že z toho pochází, že nepřetvařující

vult quam debeat.

5. Utrum aliquis possit habere odio veritatem.

I-II q. 29 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

I-II q. 29 a. 5 arg. 2

Praeterea, omnes homines naturaliter scire desiderant, ut dicitur in principio Metaphys. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

I-II q. 29 a. 5 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *homines amant non fictos*. Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem. Non potest ergo eam odio habere.

I-II q. 29 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Galat. IV, *factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis*.

I-II q. 29 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum, quia bonum est quod omnia appetunt. Et ideo bonum, sub ratione boni, non potest odio haberi, nec in universali nec in particulari. Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis, contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato. Uno modo, secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus. Et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum. Alio modo, secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quae impedit ipsum a prosecutione amati. Sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur Iob XXI, *scientiam viarum tuarum nolumus*. Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius. Puta, cum aliquis vult latere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. Et secundum hoc dicit Augustinus, in X Confess., quod *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem*.

I-II q. 29 a. 5 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 29 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod cognoscere veritatem secundum se est amabile, propter quod dicit Augustinus quod amant eam lucentem. Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

I-II q. 29 a. 5 ad 3

se jsou milováni, že člověk miluje o sobě poznání pravdy, kterou lidé nestrojení zjevují.

XXIX.6. Zda něco může býti v nenávisti všeobecně.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nenávist nemůže býti k něčemu všeobecně. Nenávist totiž jest vášeň žádosti smyslové, která jest hýbána z vjemu smyslového. Ale smysl nemůže vnímati všeobecno. Tedy nenávist nemůže býti k něčemu všeobecně.

Mimo to nenávist má příčinu v nějakém nesouladu, který společenství odporuje. Ale společenství jest v pojmu všeobecna. Tedy nenávist nemůže býti k něčemu všeobecnému.

Mimo to předmětem nenávisti jest zlo. Zlo pak jest ve věcech a ne v mysli, jak se praví v VI. Metafys. Ježto tedy všeobecno jest jen v mysli, která odvozuje všeobecné od jednotlivého, zdá se, že nenávist nemůže býti k něčemu všeobecnému.

Avšak proti jest, co Filosof praví v II. Rhet., že "hněv vždy nastává mezi jednotlivými, nenávist však i k rodům; zloděje totiž a pomluvače nenávidí každý".

Odpovídám: Musí se říci, že o všeobecném se mluvívá dvojmo: jedním způsobem pokud podléhá pojmu všeobecnosti; jiným pak způsobem se říká o přirozenosti, které se takový pojem přiděluje. Jiné jest totiž pozorování člověka všeobecně, a jiné člověka v tom, co jest člověk.

Jestliže se tedy všeobecné vezme prvním způsobem, tak žádná mohutnost smyslové části, ani vnímavá, ani žádostivá se nemůže nésti k všeobecnému, protože všeobecné nastává odloučením od látky ojedinělé, ve které má základ každá síla smyslová. Může se však nějaká mohutnost smyslová, vnímavá a žádostivá nésti k něčemu všeobecně; jako pravíme, že předmětem zraku jest barva podle rodu, ne že zrak poznává barvu všeobecnou, ale proto, že barva jest poznatelná zrakem, nepřísluší barvě, pokud jest touto barvou, ale pokud jest barvou jednoduše.

Tak tedy nenávist i smyslové části může přihlížeti k něčemu všeobecně, protože z obecné přirozenosti něco se protiví živočichu, a ne jen z toho, že je zvláštní; jako vlk ovci, pročež ovce nenávidí vlka povšechně. Ale hněv vždy má příčinu v něčem zvláštním, protože z nějakého skutku ubližujícího; skutky pak jsou jednotlivých, a proto Filosof praví v II. knize Rhet.: "Hněv vždy jest k něčemu zvláštnímu, nenávist však může býti k něčemu povšechně." Ale nenávist, pokud jest v části rozumové, ježto sleduje všeobecný vjem rozumu, může býti obojím způsobem vzhledem k všeobecnému.

K prvnímu se tedy musí říci, že smysl nevnímá všeobecné jakožto všeobecné; vnímá však něco, čemu z odlučování připadne všeobecnost.

K druhému se musí říci, že to, co společné jest všem, nemůže býti důvodem nenávisti; ale nic nebrání, aby něco bylo společné mnohým, což však nesouhlasí s jinými; a tak

Ad tertium dicendum quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

6. Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

I-II q. 29 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

I-II q. 29 a. 6 arg. 2

Praeterea, odium causatur ex aliqua dissonantia; quae communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

I-II q. 29 a. 6 arg. 3

Praeterea, obiectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in VI Metaphys. Cum ergo universale sit solum in mente, quae abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

I-II q. 29 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *ira semper fit inter singularia odium autem etiam ad genera, furem enim odit et calumniatorem unusquisque*.

I-II q. 29 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur, alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivae partis, potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu laedentis; actus autem particularium sunt. Et propter hoc philosophus dicit quod *ira semper est ad aliquid singulare; odium vero potest esse ad aliquid in genere*. Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

I-II q. 29 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sensus non apprehendit universale, prout est universale, apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

I-II q. 29 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii. Sed nihil prohibet

jest jim nenáviděné.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o všeobecném, pokud podléhá pojmu všeobecnosti; tak totiž nespadá pod vnímání nebo žádost smyslovou.

XXX. O dychtivosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest třeba uvažovati o dychtivosti. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda dychtivost jest toliko v žádosti smyslové.

2. Zda dychtivost jest zvláštní vášeň.

3. Zda jsou nějaké dychtivosti přirozené a nějaké nepřirozené.

4. Zda dychtivost jest nekonečná.

XXX.1. Zda dychtivost je toliko v žádosti smyslové.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dychtivost není toliko v žádosti smyslové. Jest totiž jakási dychtivost moudrosti, jak se praví Moudr. 6: "Dychtivost moudrosti přivádí ke království trvalému." Ale žádost smyslová nemůže se nésti k moudrosti. Tedy dychtivost není pouze v žádosti smyslové.

Mimo to touha po příkazech Boha není v žádosti smyslové; ba Apoštol praví, Řím. 7: "Nepřebývá ve mně, to jest v těle mém, dobro." Ale touha po příkazech Boha spadá pod dychtivost, podle onoho Žal. 118: "Dychtí duše má toužiti po ospravedlněních tvých." Tedy dychtivost není jenom v žádosti smyslové.

Mimo to, kterákoli mohutnost dychtí po vlastním dobru. Tedy dychtivost jest v kterékoli mohutnosti duše, a ne jenom v žádosti smyslové.

Avšak proti jest, co Damašský praví, že "nerozumové poslušné a podajné rozumu se dělí na dychtivost a hněv. To pak jest nerozumová část duše, trpná a žádostivá." Tedy dychtivost jest v žádosti smyslové.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak Filosof v I. Rhetor. praví, "dychtivost jest žádost těšícího". Jest pak dvojí potěšení, jak bude dole řečeno: jedno, jež jest v dobru rozumovém, což jest dobro rozumu; jiné, jež jest v dobru podle smyslu. První pak potěšení se zdá býti toliko duševní. Druhé pak jest duše i těla: poněvadž smysl jest síla v ústrojí tělesném; pročež i dobro podle smyslu jest dobrem celého spojeného. Takového pak potěšení žádost se zdá býti dychtivost, jež zároveň patří i k duši i k tělu, jak samo jméno dychtivosti1 praví. Proto dychtivost, vlastně řečeno, jest v žádosti smyslové, a v síle dychtící, jež jest od ní ovládána.

1 Con-cupiscentia = soužádost.

aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis, et sic est eis odiosum.

I-II q. 29 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa obiectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis, sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

30. De concupiscentia.

Prooemium

I-II q. 30 pr.

Deinde considerandum est de concupiscentia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum. Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis. Tertio, utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales. Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

1. Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

I-II q. 30 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quaedam concupiscentia sapientiae, ut dicitur Sap. VI, *concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum*. Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

I-II q. 30 a. 1 arg. 2

Praeterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo, immo apostolus dicit, Rom. VII, *non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum*. Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Psalmi CXVIII, *concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas*. Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

I-II q. 30 a. 1 arg. 3

Praeterea, cuilibet potentiae est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentiae animae, et non solum in appetitu sensitivo.

I-II q. 30 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *irrationale obediens et persuasibile rationi, dividitur in concupiscentiam et iram. Haec autem est irrationalis pars animae, passiva et appetitiva*. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

I-II q. 30 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in I Rhetoric., *concupiscentia est appetitus delectabilis*. Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur, una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum. Secunda autem est animae et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiae sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo; et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur.

K prvnímu se tedy musí říci, že touha po moudrosti nebo jiných duchovních dobrech se někdy jmenuje dychtivost buď pro jakousi podobnost, nebo pro napětí žádosti vyšší části, z čehož nastává přetékání do nižší žádosti; že zároveň také sama nižší žádost svým způsobem tíhne k duchovnímu dobru, sledujícímu žádost vyšší, a také samo tělo slouží duchovnímu, jak se v Žal. 83 praví: "Srdce mé i tělo mé plesají v Bohu živém."

K druhému se musí říci, že touha spíše, vlastně řečeno, může patřiti ne jenom k nižší žádosti, ale také k vyšší. Neobnáší totiž nějakou pospolitost v dychtění, jako dychtivost, nýbrž jednoduchý pohyb k předmětu touhy.

K třetímu se musí říci, že každé mohutnosti duše přísluší žádati vlastní dobro žádostí přírodní, jež nesleduje vnímání. Ale žádati dobro žádostí živočišnou, která sleduje vnímání, patří jen k síle žádostivé. Požadovati pak něco pod rázem dobra těšícího podle smyslu, což jest vlastně dychtiti, patří k síle dychtící.

XXX.2. Zda dychtivost jest vášeň zvláštní.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dychtivost není zvláštní vášeň mohutnosti dychtící. Vášně totiž se rozlišují podle předmětů. Ale předmětem dychtivé jest těšící podle smyslu, jež také jest předmětem dychtivosti, podle Filosofa v I. Rhetor. Tedy dychtivost není zvláštní vášeň v dychtivé.

Mimo to Augustin praví v knize Osmdesáti tří otáz., že "chtivost jest milování věcí přechodných" a tak se neodlišuje od milování. Všechny však zvláštní vášně navzájem se odlišují. Tedy dychtivost není zvláštní vášeň v dychtící.

Mimo to proti kterékoli vášni dychtivé jest nějaká zvláštní vášeň v dychtivé, jak shora bylo řečeno. Ale proti dychtivosti není nějaká zvláštní vášeň v dychtivé. Praví totiž Damašský, že "očekávané dobro ustavuje dychtivost, přítomné však radost; podobně očekávané zlo bázeň; přítomné však smutek": z čehož se zdá, že jako smutek je protivou radosti, tak bázeň je protivou dychtivosti. Bázeň však není v dychtivé, nýbrž v náhlivé. Není tedy dychtivost zvláštní vášní v dychtivé.

Avšak proti jest, že dychtivost má příčinou lásku a tíhne k potěšení, což jsou vášně dychtivé. A tak se rozlišuje od jiných vášní dychtivé, jako vášeň zvláštní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dobro těšící podle smyslu jest obecně předmětem dychtivé. Proto podle jeho odlišnosti se odlišují rozličné vášně dychtivé. Různost pak předmětu může býti pozorována buď podle

I-II q. 30 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Psalmo LXXXIII, dicitur, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*.

I-II q. 30 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam.

I-II q. 30 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod unicuique potentiae animae competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

2. Utrum concupiscentia sit passio specialis.

I-II q. 30 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiae concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est obiectum concupiscentiae, secundum philosophum, in I Rhetoric. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

I-II q. 30 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *cupiditas est amor rerum transeuntium*, et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

I-II q. 30 a. 2 arg. 3

Praeterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est. Sed concupiscentiae non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. Dicit enim Damascenus quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam, similiter expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam*, ex quo videtur quod, sicut tristitia contrariatur laetitiae, ita timor contrariatur concupiscentiae. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

I-II q. 30 a. 2 s. c.

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quae sunt passiones concupiscibilis. Et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

I-II q. 30 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis. Unde secundum eius differentias, diversae

přirozenosti samého předmětu, nebo podle různosti v síle jednací. Různost činného předmětu, která jest podle přirozenosti věci, činí sice hmotnou odlišnost vášní; ale různost, která jest podle činné síly, činí tvarovou odlišnost vášní, podle níž se vášně druhem odlišují.

Jest pak jiný ráz hybné síly samého cíle nebo dobra, pokud jest věcně přítomné a pokud jest vzdálené; neboť pokud jest přítomné, činí spočinutí v sobě, pokud pak jest vzdálené, činí pohyb k sobě. Proto samo těšící podle smyslu, pokud pro sebe nějak upravuje a utváří žádost, působí lásku; pokud však vzdáleno přitahuje k sobě, působí dychtivost; pokud však přítomno spokojuje v sobě, působí potěšení. Tak tedy dychtivost jest vášeň odlišná druhem i od lásky, i od potěšení. Ale dychtiti po tomto nebo onom těšícím činí dychtivosti rozdílné počtem.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro těšící není naprostě předmětem dychtivosti, ale pod rázem vzdáleného, jakož i smyslové pod rázem minulého jest předmětem paměti. Takové totiž jednotlivostní podmínky rozlišují druh vášní nebo také mohutností smyslové části, která přihlíží k jednotlivým.

K druhému se musí říci, že ono vypovídání jest z příčiny, nikoli z bytnosti; neboť chtivost není láskou o sobě, ale účinkem lásky. - Nebo se musí jinak říci, že Augustin béře chtivost široce za kterýkoli pohyb žádosti, který může býti vzhledem k dobru budoucímu. Proto obsahuje pod sebou i lásku i naději.

K třetímu se musí říci, že vášeň, jež jest přímo protilehlá dychtivosti, je bezejmenná: a ta se má tak ke zlu, jako dychtivost k dobru. Ale protože jest ze zla vzdáleného, jakož i bázeň, někdy se klade místo ní bázeň; jakož i někdy chtivost místo naděje. Co totiž jest malé dobro nebo zlo, jaksi se nepočítá; a tedy při každém pohybu žádosti k dobru, nebo ke zlu budoucímu klade se naděje a bázeň, jež přihlížejí k dobru nebo zlu obtížnému.

XXX.3. Zda jsou nějaké dychtivosti přirozené a nějaké nepřirozené.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že dychtivosti nejsou některé přirozené a některé nepřirozené. Dychtivost totiž patří k žádosti živočišné, jak bylo řečeno. Ale žádost přirozená se odděluje od živočišné. Tedy žádná dychtivost není přirozená.

Mimo to různost hmotná nečiní různost podle druhu, ale jenom podle počtu; a ta různost nespadá pod umění. Ale jestli jsou nějaké dychtivosti přirozené a nepřirozené, neliší se leč podle různých chtěných, což činí hmotnou odlišnost, a toliko podle počtu. Nemají se tedy rozdčlovati dychtivosti na přirozené a nepřirozené.

Mimo to rozum se dělí od přirozenosti. Jestli tedy v

passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem obiecti potest attendi vel secundum naturam ipsius obiecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem obiecti activi quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum. Sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens, nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione. Sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero.

I-II q. 30 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione praeteriti, est obiectum memoriae. Huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivae partis, quae respicit particularia.

I-II q. 30 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa praedicatio est per causam, non per essentiam, non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus, vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus qui potest esse respectu boni futuri. Unde comprehendit sub se et amorem et spem.

I-II q. 30 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod passio quae directe opponitur concupiscentiae, innominata est, quae ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis sicut et timor, quandoque loco eius ponitur timor, sicut et quandoque cupiditas loco spei. Quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur, et ideo pro omni motu appetitus in bonum vel in malum futurum, ponitur spes et timor, quae respiciunt bonum vel malum arduum.

3. Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales et aliquae non naturales.

I-II q. 30 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod concupiscentiarum non sint quaedam naturales, et quaedam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est. Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

I-II q. 30 a. 3 arg. 2

Praeterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum, quae quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quae sint concupiscentiae naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendae sunt concupiscentiae per naturales et non naturales.

I-II q. 30 a. 3 arg. 3

člověku jest nějaká dychtivost nepřirozená, musí býti rozumová. Ale to býti nemůže; poněvadž dychtivost, ježto jest nějakou vášní, patří k žádosti smyslové, ne však k vůli, která jest žádostí rozumu. Nejsou tedy nějaké dychtivosti nepřirozené.

Avšak proti jest, že Filosof, v III. Ethic. stanoví některé dychtivosti přirozené a některé nepřirozené.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dychtivost jest žádost dobra těšícího. Dvojmo pak něco jest těšící. Jedním způsobem, protože jest vhodné přirozenosti živočichově, jako pokrm a nápoj, a jiná taková. A taková dychtivost těšícího sluje přirozená. - Jiným způsobem se říká, že něco je těšící, protože jest vhodné živočichu podle vnímání; jako když někdo vnímá něco jako dobré a vhodné, a v důsledku se jím těší. A takového těšícího dychtivost se zove nepřirozená, a spíše bývá nazývána chtivostí.

První tedy dychtivosti, přirozené, jsou společné lidem a jiným živočichům, poněvadž obojím jest něco vhodné a těší podle přirozenosti. A v těch se také všichni lidé shodují. Pročež i Filosof, v III. Ethic., zve je obecnými a nutnými. Ale druhé dychtivosti jsou vlastní lidem, jimž je vlastní vymysliti něco jako dobré a vhodné mimo to, čeho přirozenost vyžaduje. Proto i Filosof, v I. Rhetor. praví, že první dychtivosti jsou nerozumové, druhé však s rozumem. A poněvadž různí různým způsobem usuzují, proto také druhé se nazývají v III. Ethic. "vlastní a přiložené", totiž ku přirozeným.

K prvnímu se tedy musí říci, že právě to, co se žádá žádostí přirozenou, může se žádati žádostí živočišnou, když bylo postřehnuto; a podle toho pokrmu a nápoje, a podobných, které se žádají přirozeně, může býti dychtivost živočišná.

K druhému se musí říci; že různost dychtivostí přirozených od nepřirozených není toliko hmotná, ale také nějakým způsobem tvarová, pokud pocházejí z různosti předmětu činného. Předmětem pak žádosti jest dobro postřehnuté. Proto k různosti činného patří různost postřehu, pokud totiž se něco jako vhodné vnímá naprostým postřehem, jenž jest příčinou dychtivostí přirozených, které Filosof v Rhetoric. nazývá nerozumovými; a pokud se postřehuje něco s rozvahou, z čehož mají příčinu dychtivosti nepřirozené, jež proto v Rhetoric. slují s rozumem.

K třetímu se musí říci, že v člověku nejenom jest rozum všeobecný, který patří k části rozumové, ale také rozum jednotlivostní, který patří k části smyslové, jak bylo řečeno v první knize. A podle toho také dychtivost, která jest s rozumem, může patřiti k žádosti smyslové. - A mimo to žádost smyslová může také od rozumu všeobecného býti hýbána prostřednictvím obraznosti jednotlivostní.

Praeterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in II Physic. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest, quia concupiscentia cum sit passio quaedam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quae est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiae aliquae non naturales.

I-II q. 30 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in III Ethic. et in I Rhetoric., ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

I-II q. 30 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis, sicut cibus, potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo aliquid est delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem, sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primae ergo concupiscentiae, naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines conveniunt, unde et philosophus, in III Ethic., vocat eas communes et necessarias. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in I Rhetoric., philosophus dicit primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur, in III Ethic., propriae et appositae, scilicet supra naturales.

I-II q. 30 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali cum fuerit apprehensum. Et secundum hoc cibi et potus et huiusmodi, quae appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia naturalis.

I-II q. 30 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus, non est materialis tantum; sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate obiecti activi. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiae naturales, quas philosophus in Rhetoric. vocat irrationales; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex quo causantur concupiscentiae non naturales, quae propter hoc in Rhetoric. dicuntur cum ratione.

I-II q. 30 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro dictum est. Et secundum hoc, etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et praeterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante

XXX.4. Zda dychtivost jest nekonečná.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dychtivost není nekonečná. Předmětem totiž dychtivosti jest dobro, jež má ráz cíle. Kdo však klade nekonečné vylučuje cíl, jak se praví v II. Metafys. Dychtivost tedy nemůže býti nekonečná.

Mimo to, dychtivost jest dobra vhodného, ježto pochází z lásky. Ale nekonečné, ježto jest neúměrné, nemůže býti vhodné. Tedy dychtivost nemůže býti nekonečná.

Mimo to, nekonečná nelze projíti; a tak v nich nelze dojíti k poslednímu. Ale dychtícímu nastává potěšení z toho, že dospívá k poslednímu. Tedy kdyby dychtivost byla nekonečná, následovalo by, že nikdy nenastává potěšení.

Avšak proti jest, co Filosof praví v I. Polit., že "do nekonečna jest dychtivost, lidé touží nekonečně".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dvojí jest dychtivost, jedna přirozená a druhá nepřirozená. Přirozená tudíž dychtivost nemůže sice býti nekonečná v uskutečnění.

Je totiž toho, čeho přirozenost vyžaduje: přirozenost pak vždy zaměří k něčemu konečnému a jistému. Proto nikdy člověk nedychtí po nekonečném pokrmu nebo nekonečném nápoji. - Ale jako se přihází, že v přírodě jest nekonečno v možnosti z postupu, tak se přihází, že tato dychtivost jest nekonečná z postupu; že totiž po dosažení pokrmu opět jindy touží po pokrmu nebo čemkoli jiném, čeho přirozenost vyžaduje; protože takováto tělesná dobra, když přijdou, nezůstávají ustavičně, ale zanikají. Proto řekl Pán Samaritce, Jan. 4: "Kdo se napije z této vody, bude žízniti opět."

Ale dychtivost nepřirozená jest vůbec nekonečná. Sleduje totiž rozum, jak bylo řečeno. Avšak, rozumu přísluší postupovati do nekonečna. Pročež, kdo dychtí po bohatství, může po něm dychtiti ne k nějakému jistému konci, ale jednoduše, aby byl bohatý, kolik může.

Může se i jiný důvod označiti podle Filosofa v I. Polit., proč některá dychtivost jest konečná, a některá nekonečná. Vždy totiž dychtivost cíle jest nekonečná; po cíli totiž o sobě se dychtí, jako po zdraví; proto po větším zdraví více se dychtí, a tak do nekonečna; jako jestli bílé o sobě odlučuje, více bílé více odlučuje. Dychtivost však toho, co jest k cíli, není nekonečná, ale v té míře se žádá, jakou se hodí cíli. Pročež, kdo kladou cíl do bohatství, mají dychtivost bohatství do nekonečna; kdo však bohatství žádají pro životní potřebu, dychtí po bohatství konečném, dostačujícím k potřebě života, jak Filosof praví tamtéž. A týž jest smysl při dychtivosti kterýchkoli jiných věcí.

K prvnímu se tedy musí říci, že vše, po čem se dychtí, se béře jako něco konečného, buď že jest konečné podle věci, pokud se dychtí jednou v uskutečnění; nebo že jest konečné, pokud spadá pod vnímání. Nemůže se totiž vnímati pod rázem nekonečného, poněvadž "nekonečno imaginatione particulari.

4. Utrum concupiscentia sit infinita.

I-II q. 30 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Obiectum enim concupiscentiae est bonum; quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II Metaphys. Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

I-II q. 30 a. 4 arg. 2

Praeterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

I-II q. 30 a. 4 arg. 3

Praeterea, infinita non est transire, et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

I-II q. 30 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in I Polit., quod, in infinitum concupiscentia existente homines infinita desiderant.

I-II q. 30 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim eius quod natura requirit, natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; ut scilicet, post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit, quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit dominus Samaritanae, Ioan. IV, *qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum*. Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est, rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest. Potest et alia ratio assignari, secundum philosophum in I Polit., quare quaedam concupiscentia sit finita, et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita, finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut, si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum, qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitae, ut philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia, quarumcumque aliarum rerum.

I-II q. 30 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum, vel quia est finitum secundum rem, prout semel concupiscitur in actu; vel quia est finitum secundum quod cadit sub apprehensione. Non

jest jehož ličnost beroucím vždy jest brati něco mimo", jak se praví v III. Fysic.

K druhému se musí říci, že rozum jaksi jest nekonečné síly, pokud může do nekonečna něco pozorovati, jak jest patrné v přidávaní čísel a čar. Proto nekonečné, nějakým způsobem vzato, jest přiměřené rozumu. Neboť i všeobecné, jež rozum vnímá, jest nějak nekonečné, pokud v možnosti obsahuje nekonečně jednotlivých.

K třetímu se musí říci, že k tomu, aby se někdo těšil, se nevyžaduje, aby všeho dosáhl, po čem dychtí; ale aby se těšil z každého chtěného, jehož dosáhl.

XXXI. O potěšení o sobě.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest úvaha o potěšení a smutku.

O potěšení pak jsou čtyři úvahy: nejprve, o samém potěšení o sobě; za druhé, o příčinách potěšení; za třetí, o jeho účincích; za čtvrté, o jeho dobrotě a špatnosti.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda potěšení jest vášeň.
2. Zda jest v čase.
3. Zda se odlišuje od radosti.
4. Zda jest v žádosti rozumové.
5. O srovnání potěšení vyšší žádosti s potěšením nižší.
6. O srovnání potěšení smyslových navzájem.
7. Zda jest nějaké potěšení nepřirozené.
8. Zda potěšení může býti protivou potěšeni.

XXXI.1. Zda potěšení jest vášeň.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že potěšení není vášeň. Damašský totiž v II. knize odlišuje činnost od vášně, řka, že "činnost jest pohyb, který jest podle přirozenosti, vášeň však jest pohyb proti přirozenosti". Ale potěšení jest činnost, jak Filosof praví v VII. a X. Ethic. Tedy potěšení není vášeň.

Mimo to trpěti jest býti hýbán, jak se praví v III. Fysic. Ale potěšení nezáleží v býti hýbán, ale v býti pohnut: potěšení totiž má příčinu v dobru již dosaženém. Tedy potěšení není vášeň.

Mimo to potěšení záleží v nějaké dokonalosti potěšeného; zdokonaluje totiž činnost, jak se praví v X. Ethic. Ale býti zdokonalován není trpěti neb se jinačiti, jak se praví v VII. Fysic. a v II. O duši. Tedy potěšení není vášeň.

Avšak proti ‚jest, že Augustin v IX. a XIV. O městě Bož., klade potěšení nebo radost nebo veselost mezi jiné vášně duše.

Odpovídám: Musí se říci, že pohyb žádosti smyslové se jmenuje vášeň vlastně, jak shora bylo řečeno. Cit však jakýkoli, z postřehu smyslového pocházející, jest pohyb

31. De delectatione secundum se.

Prooemium

I-II q. 31 pr.

Deinde considerandum est de delectatione et tristitia. Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor, primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis; tertio, de effectibus eius; quarto, de bonitate et malitia ipsius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum delectatio sit passio. Secundo, utrum sit in tempore. Tertio, utrum differat a gaudio. Quarto, utrum sit in appetitu intellectivo. Quinto, de comparatione delectationum superioris appetitus, ad delectationem inferioris. Sexto, de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem. Septimo, utrum sit aliqua delectatio non naturalis. Octavo, utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

1. Utrum delectatio sit passio.

I-II q. 31 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim, in II libro, distinguit operationem a passione, dicens quod *operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam*. Sed delectatio est operatio, ut philosophus dicit, in VII et X Ethic. Ergo delectatio non est passio.

I-II q. 31 a. 1 arg. 2

Praeterea, pati est moveri, ut dicitur in III Physic. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse, causatur enim delectatio ex bono iam adepto. Ergo delectatio non est passio.

I-II q. 31 a. 1 arg. 3

Praeterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati, perficit enim operationem, ut dicitur in X Ethic. Sed perfici non est pati vel alterari, ut dicitur in VII Physic. et in II de anima. Ergo delectatio non est passio.

I-II q. 31 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in IX et XIV de Civ. Dei, ponit delectationem, sive gaudium vel laetitiam, inter alias passiones animae.

I-II q. 31 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est. Affectio

žádosti

smyslové. To pak nutně přísluší potěšení. Neboť, jak Filosof praví v I. Rhetoric., "potěšení jest nějaký pohyb duše, a stanutí zároveň celé a smyslové na jsoucí přirozenosti".

K porozumění jest uvážiti, že, jako se přihází u nějakých přirozených věcí dosažení jejich přirozených dokonalostí, tak se to přihází u živočichů. A ačkoli pohybování k dokonalosti není celé zároveň, přece dosažení přirozené dokonalosti jest celé zároveň. Tato pak jest odlišnost živočichů od jiných věcí přírodních, že jiné přírodní věci, když stanou na tom, co se jim hodí podle přirozenosti, necítí toho, kdežto živočichové to cítí. A z toho citu vzniká nějaký pohyb duše v žádosti smyslové, a tím pohybem jest potěšení. Když se tedy praví, že potěšení jest "pohyb duše", tím se klade do rodu; když pak se praví "stanutí na jsoucí přirozenosti", to jest, na tom, co jest v přírodě věci, stanoví se příčina potěšení, totiž přítomnost sourodého dobra. Když pak se praví "zároveň celé", ukazuje se, že stanutí se nemá bráti, pokud jest v zastavování, ale pokud jest v zastavení, jakožto na konci pohybu. Neboť potěšení není vznikání, jak tvrdil Plato, ale spíše záleží ve vzniklém, jak se praví v VII. Ethic. Že pak se praví "smyslové", tím se vylučují dokonalosti věcí necitlivých, v nichž není potěšení. - Tak tedy jest patrné, že, potěšení je vášeň duše, ježto potěšení jest pohyb v žádosti živočišné, sledující postřeh smyslu.

K prvnímu se tedy musí říci, že činnost sourodá nerušená jest dokonalost druhá, jak máme v II. O duši. A proto, když věc stane na vlastní činnosti sourodé a nerušené, následuje potěšení, které záleží v dokonánu býti, jak bylo řečeno. Tak tedy, když se praví, že potěšení je činnost, není výpověď z bytnosti, ale z příčiny.

K druhému se musí říci, že se v živočichu může uvažovati dvojí pohyb: jeden podle úmyslu cíle, jenž patří k žádosti; druhý podle provedení, jenž patří k vnější činnosti. Ač tedy v tom, kdo již dosáhl dobra, z něhož se těší, ustává pohyb provádění, jímž se tíhne k cíli, přece nepřestává pohyb žádostivé části, jež jako dříve nemajíc toužila, tak potom se těší majíc. Ač totiž potěšení jest nějaký klid žádosti, vůči přítomnosti dobra těšícího, jež žádosti vyhovuje, přece ještě zůstává měnění žádosti od žádaného, následkem čehož potěšení jest nějaký pohyb.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli jméno vášně se více vlastně hodí vášním porušujícím, a ke zlu tíhnoucím, jako jsou nemoci tělesné, a smutek a bázeň v duši, přece také jsou k dobru některé vášně zařízeny, jak shora bylo řečeno. A podle toho potěšení sluje vášeň.

XXXI.2. Zda potěšení jest v čase.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že potěšení jest v čase. Neboť "potěšení jest nějaký pohyb", jak Filosof praví v I. Rhetoric. Ale každý pohyb jest v čase. Tedy potěšení jest v čase.

autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi. Nam, sicut philosophus dicit in I Rhetoric., *delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem*. Ad cuius intellectum, considerandum est quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus. Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est motus animae, ponitur in genere. Per hoc autem quod dicitur constitutio in existentem naturam, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur simul tota, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus, non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII Ethic. Per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae.

I-II q. 31 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operatio connaturalis non impedita, est perfectio secunda, ut habetur in II de anima. Et ideo, quando constituitur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in perfectum esse, ut dictum est. Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.

I-II q. 31 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in animali duplex motus considerari potest, unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum, alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

I-II q. 31 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt aegritudines corporales, et tristitia et timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquae passiones, ut supra dictum est. Et secundum hoc delectatio dicitur passio.

2. Utrum delectatio sit in tempore.

I-II q. 31 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in I Rhetoric. philosophus dicit. Sed motus omnis est in

Mimo to dlouhým nebo vleklým se nazývá něco podle času. Ale některá potěšení slují vleklá. Tedy potěšení jest v čase.

Mimo to, vášně duše jsou jednoho rodu. Ale některé vášně duše jsou v čase. Tedy i potěšení.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v X. Ethic., že "podle žádného času nikdo nebéře potěšení".

Odpovídám: Musí se říci, že něco může býti v čase dvojmo: jedním způsobem o sobě, jiným způsobem skrze jiné a jako případkově. Poněvadž totiž čas jest počet postupných, říká se, že ta jsou o sobě v čase, v jichž pojmu jest postupnost nebo něco, k postupnosti patřící: jako pohyb, klid, mluvení, a jiná taková. Podle jiného pak a ne o sobě býti v čase říká se o těch, v jichž pojmu není nějaká postupnost, ale přece podléhají něčemu postupnému: jako býti člověkem nemá ve svém pojmu postupnosti, neboť není pohybem, ale koncem pohybu neb změny, totiž svého rození: ale poněvadž lidské bytí podlehá příčinám přeměnným, podle toho býti člověkem jest v čase.

Tak tedy se musí říci, že potěšení o sobě sice není v čase; jest totiž potěšení z dobra již dosaženého, jež jest jako konec pohybu. Ale jestliže ono dobro dosažené podléhá přeměně, potěšení bude případkově v čase. Jestli však jest vůbec nepřeměnné, potěšení nebude v čase ani o sobě ani případkově.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví v III. O duši, pohyb se říká dvojmo: jedním způsobem, jenž jest uskutečněním nedokonalého, totiž jsoucího v možnosti, jako takového: a takový pohyb jest postupný a v čase. Druhý pak pohyb jest uskutečnění dokonalého, to jest, jsoucího v uskutečnění, jako rozuměti, cítiti, chtíti, a taková, a také těšiti se. A takový pohyb není postupný, ani o sobě v čase.

K druhému se musí říci, že potěšení se nazývá dlouhé nebo vleklé, pokud jest v čase případkově.

K třetímu se musí říci, že jiné vášně nemají za předmět dobro dosažené jako potěšení. Proto mají více z pojmu pohybu nedokonalého, než potěšení. A v důsledku spíše přísluší potěšení nebýti v čase.

XXXI.3. Zda se potěšení liší od radosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že radost jest vůbec totéž co potěšení. Vášně totiž duše se liší podle předmětů. Ale týž jest předmět radosti a potěšení, totiž dobro dosažené. Tedy radost jest vůbec totéž co potěšení.

Mimo to jeden pohyb se nekončí u dvou konců. Ale týž jest pohyb, který se končí u radosti a potěšení, totiž

tempore. Ergo delectatio est in tempore.

I-II q. 31 a. 2 arg. 2

Praeterea, diuturnum, vel morosum, dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquae delectationes dicuntur morosae. Ergo delectatio est in tempore.

I-II q. 31 a. 2 arg. 3

Praeterea, passiones animae sunt unius generis. Sed aliquae passiones animae sunt in tempore. Ergo et delectatio.

I-II q. 31 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in X Ethic., quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem*.

I-II q. 31 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia huiusmodi. Secundum aliud vero, et non per se, dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent. Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius, sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse hominem est in tempore. Sic igitur dicendum est quod delectatio secundum se quidem non est in tempore, est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore. Si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

I-II q. 31 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in III de anima, motus dupliciter dicitur. Uno modo, qui est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, inquantum huiusmodi, et talis motus est successivus, et in tempore. Alius autem motus est actus perfecti, idest existentis in actu; sicut intelligere, sentire et velle et huiusmodi, et etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

I-II q. 31 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectatio dicitur diuturna vel morosa, secundum quod per accidens est in tempore.

I-II q. 31 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliae passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio. Unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio. Et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

3. Utrum differat a gaudio.

I-II q. 31 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

I-II q. 31 a. 3 arg. 2

Praeterea, unus motus non terminatur ad duos terminos.

dychtivost. Tedy potěšení a radost jsou vůbec totéž.

Mimo to, jestliže radost jest jiná než potěšení, zdá se, že stejným důvodem i veselost a jásot a příjemnost značí něco jiného než potěšení: a tak všechno budou různé vášně. Což se zdá nesprávné. Neliší se tedy radost od potěšení.

Avšak proti jest, že u pouhých živočichů neříkáme radost. Ale říkáme u nich potěšení. Není tedy totéž radost a potěšení.

Odpovídám: Musí se říci, že radost, jak Avicenna praví ve své knize O duši, jest nějaký druh potěšení. Jest totiž uvážiti, že, jako jsou některé dychtivosti přirozené, některé pak nikoli přirozené, nýbrž sledují rozum, jak shora bylo řečeno, tak také některá potěšení jsou přirozená, a některá nikoli přirozená, an jsou s rozumem. Nebo, jak Damašský a Řehoř Nysský praví: "Některá jsou tělesná, některá duševní," což vychází na totéž. Těšíme se totiž i z těch, po kterých přirozeně dychtíme, dosáhnuvše jich, i z těch, po kterých dychtíme podle rozumu. Ale jméno radosti nemá místa než v potěšení, které sleduje rozum; pročež radost nepřidělujeme pouhým živočichům, ale pouze jméno potěšení. - Po čem pak dychtíme podle přirozenosti, po každém můžeme také dychtiti s potěšením rozumu, ale ne obráceně. Proto z každého, z čeho jest potěšení, může býti také radost u majících rozum. Ačkoli není vždy z každého radost, někdy totiž někdo cítí nějaké potěšení podle těla, z něhož přece se neraduje podle rozumu. A podle toho jest patrné, že potěšení jest širší než radost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto předmětem žádosti živočišné jest dobro vnímané, různost vnímání patří nějak k různosti předmětu. A tak potěšení duševní, která se zovou také radosti, rozlišují se od potěšení tělesných, která se zovou jenom potěšení; jako shora bylo řečeno i o dychtivostech.

K druhému se musí říci, že podobná odlišnost se shledává také v dychtivostech; takže potěšení odpovídá dychtivosti, a radost odpovídá touze, což spíše se zdá patřiti k dychtivosti duševní. A tak podle odlišnosti pohybu jest také odlišnost klidu.

K třetímu se musí říci, že jiná jména k potěšení příslušná byla dána od účinků potěšení; neboť veselost se dává od rozšíření srdce,1 jako by se řeklo rozvernost; jásot pak se říká od vnějších známek potěšení vnitřního, jež se jeví navenek, pokud totiž vnitřní radost poskočí ven; příjemnost pak se říká od některých zvláštních známek veselosti nebo účinků. A přece všecka ta jména se zdají patřiti k radosti; neužíváme jich totiž leč u přirozeností rozumových.

1 Laetitia-latina.

Sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

I-II q. 31 a. 3 arg. 3

Praeterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod, pari ratione, et laetitia et exultatio et iucunditas significent aliquid aliud a delectatione, et sic erunt omnes diversae passiones. Quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

I-II q. 31 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus gaudium. Sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

I-II q. 31 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de anima, est quaedam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est; ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt, quaedam sunt corporales, quaedam animales, quod in idem redit. Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium, quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium.

I-II q. 31 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum obiectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti. Et sic delectationes animales, quae dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quae dicuntur solum delectationes, sicut et de concupiscentiis supra dictum est.

I-II q. 31 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis, ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem. Et sic secundum differentiam motus, est etiam differentia quietis.

I-II q. 31 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis, nam laetitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur latitia; exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; iucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis

XXXI.4. Zda potěšení jest v žádosti rozumové.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že potěšení není v žádosti rozumové. Praví totiž Filosof, v I. Rhetoric., že "potěšení jest nějaký pohyb smyslový". Ale smyslový pohyb není v části rozumové. Tedy potěšení není v části rozumové.

Mimo to potěšení jest nějaká vášeň. Ale každá vášeň jest v žádosti smyslové. Tedy potěšení není, leč v žádosti smyslové.

Mimo to potěšení jest společné nám a zvířatům. Tedy není, leč v části, která jest nám a zvířatům společná.

Avšak proti jest, co se praví v Žalm. 36: "Těš se v Pánu." Ale k Bohu nemůže dosáhnouti žádost smyslová, nýbrž jenom rozumová. Tedy potěšení může býti v žádosti rozumové.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, některé potěšení sleduje vnímání rozumu. Avšak při vnímání rozumu není pohnuta jenom žádost smyslová, vinouc se k něčemu jednotlivostnímu, nýbrž také žádost rozumová, jež sluje vůle. A podle toho v žádosti rozumové, či ve vůli, jest potěšení, jež sluje radost, ne však potěšení tělesné. To pak dělí potěšení obojí žádosti, že potěšení žádosti smyslové jest s nějakou přeměnou tělesnou; avšak potěšení žádosti rozumové nic jiného není než jednoduchý pohyb vůle. A podle toho Augustin praví ve XIV. O Městě Bož., že "chtivost a veselost není jiné než vůle v souhlasu s tím, co chceme".

K prvnímu se tedy musí říci, že v onom výměru Filosofa smyslové se klade obecně za jakékoli vnímání. Praví totiž Filosof v X. Ethic., že "podle každého smyslu jest potěšení; podobně však i podle rozumu a badání". - Nebo se může říci, že on určuje potěšení žádosti smyslové.

K druhému se musí říci, že potěšení má ráz vášně, vlastně řečeno, pokud jest s nějakou přeměnou tělesnou. A tak není v žádosti rozumové, ale podle jednoduchého pohybu; tak totiž také jest v Bohu a v andělích. Proto praví Filosof v VII. Ethic., že "Bůh jednou jednoduchou činností se raduje"; a Diviš praví na konci O Nebes. Hierarch., že "andělé nejsou schopni našeho trpného potěšení, ale radují se s Bohem podle neporušené veselosti".

K třetímu se musí říci, že v nás nejenom jest potěšení, jež máme společné se zvířaty, ale také jež máme společné s anděly: pročež tamtéž Diviš praví, že "svatí lidé mnohokrát se octnou v podílu potěšení andělských". A tak v nás jest potěšení nejen v žádosti smyslové, nýbrž také v žádosti rozumové, kterou máme společnou s anděly.

rationalibus.

4. Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.

I-II q. 31 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim philosophus, in I Rhetoric., quod *delectatio est motus quidam sensibilis*. Sed motus sensibilis non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

I-II q. 31 a. 4 arg. 2

Praeterea, delectatio est passio quaedam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

I-II q. 31 a. 4 arg. 3

Praeterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quae nobis et brutis communis est.

I-II q. 31 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo XXXVI, dicitur, *delectare in domino*. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

I-II q. 31 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis. Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali, delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *cupiditas et laetitia non est aliud quam voluntas in eorum consensione quae volumus*.

I-II q. 31 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in illa definitione philosophi, sensibile ponitur communiter pro quacumque apprehensione. Dicit enim philosophus in X Ethic., quod *secundum omnem sensum est delectatio; similiter autem et secundum intellectum et speculationem*. Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

I-II q. 31 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum, sic enim etiam est in Deo et in Angelis. Unde dicit philosophus, in VII Ethic., quod Deus una simplici operatione gaudet. Et Dionysius dicit, in fine Cael. Hier., quod *Angeli non sunt susceptibiles nostrae passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis laetitiam*.

I-II q. 31 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum Angelis. Unde ibidem Dionysius dicit quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum*. Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus

XXXI.5. Zda potěšení tělesná a smyslová jsou větší než potěšení duchovní a rozumová.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že potěšení tělesná a smyslová jsou větší než potěšení duchovní a rozumová. Všichni totiž sledují nějaké potěšení, podle Filosofa v X. Ethic. Ale častěji sledují potěšení smyslová než duchovní potěšení rozumová. Tedy potěšení tělesná jsou větší.

Mimo to velikost příčiny se poznává z účinku. Ale potěšení tělesná mají mocnější účinky: "přeměňují totiž tělo, a některým působí šílení", jak se praví v VII. Ethic. Tedy potěšení tělesná jsou mocnější.

Mimo to potěšení tělesná třeba mírniti a brzditi pro jejich prudkost. Ale potěšení duchovní netřeba brzditi. Tedy potěšení tělesná jsou větší.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 118: "Jak sladká hrdlu mému slova tvá, nad med ústům mým." A Filosof praví v X. Ethic., že "největší potěšení jest, které jest podle činnosti moudrosti".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, potěšení pochází ze spojení s vhodným, cítěného nebo poznávaného. Avšak při úkonech duše, především smyslové a rozumové, to jest uvážiti, že, ježto nepřecházejí na hmotu vnější, jsou uskutečněními nebo dokonalostmi jednajícího, totiž rozuměti, cítiti, chtíti, a takové. Neboť činnosti, které přecházejí na vnější hmotu, spíše jsou uskutečnění a dokonalosti hmoty přeměněné; pohyb totiž jest "uskutečnění hýbaného od hýbajícího". Tak tedy řečené činnosti duše smyslové a rozumové i samy jsou nějaké dobr.o jednajícího, i jsou také poznávány smyslem nebo rozumem. Proto také z nich povstává potěšení a ne pouze z jejich předmětů.

Jestliže tedy se přirovnávají potěšení rozumová s potěšeními smyslovými, pokud se těšíme z činností samých, totiž z poznávání smyslu a z poznávání rozumu, není pochyby, že mnohem větší jsou potěšení rozumová než smyslová. Neboť mnohem více se těší člověk z toho, že poznává něco rozuměním, než z toho, že poznává něco cítěním. Poněvadž rozumové poznání jest i dokonalejší, i také se více poznává, poněvadž rozum více se obrací na svůj úkon nežli smysl. Také je poznání rozumové více milé; nikdo totiž není, kdo by nechtěl spíše postrádati zraku tělesného než zraku rozumového, tím způsobem, jakým zvířata nebo hloupí postrádají, jak Augustin praví v knize O Městě Bož.

Ale jestliže se přirovnají rozumová potěšení duchovní s potěšeními tělesnými, tak, o sobě a jednoduše řečeno, potěšení duchovní jsou větší. A to jeví podle trojího, jež se vyžadují k potěšení, totiž dobro spojené, a to s čím se pojí, a samo spojení. Neboť samo dobro duchovní i jest větší než tělesné dobro, i je více milé. Známkou toho pak jest, že

cum brutis; sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

5. Utrum delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus.

I-II q. 31 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum philosophum, in X Ethic. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

I-II q. 31 a. 5 arg. 2

Praeterea, magnitudo causae ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus, *transmutant enim corpus, et quibusdam insanias faciunt*, ut dicitur in VII Ethic. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

I-II q. 31 a. 5 arg. 3

Praeterea, delectationes corporales oportet temperare et refraenare, propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refraenare. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

I-II q. 31 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXVIII, *quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo*. Et philosophus dicit, in X Ethic., quod *maxima delectatio est quae est secundum operationem sapientiae*.

I-II q. 31 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, delectatio provenit ex coniunctione convenientis quae sentitur vel cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et huiusmodi, nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae; motus enim est actus mobilis a movente. Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum vel intellectum. Unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex eorum obiectis. Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo. Quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta, nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit, in libro de Civ. Dei. Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic, secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria quae requiruntur ad delectationem, scilicet

lidé i největších tělesných rozkoší se zdrží, aby neztratili čest, jež jest dobro rozumové. - Podobně také sama stránka rozumová jest mnohem ušlechtilejší a více poznávací než stránka smyslová. - Také spojení obou jest více vnitřní, více dokonalé a více pevné. Vnitřnější totiž jest, poněvadž smysl zůstává u vnějších případků věci, rozum však proniká až k bytnosti věci; předmětem totiž rozumu jest co věc jest. Dokonalejší pak jest, poněvadž ke spojení smyslového se smyslem připojuje se pohyb, který jest úkon nedokonalý, pročež i potěšení smyslová nejsou celá najednou, ale něco v nich přejde a dokonání něčeho se očekává, jak jest patrné při potěšení z pokrmů a pohlaví. Ale rozumová jsou bez pohybu, pročež taková potěšení jsou celá zároveň. Jest také pevnější, poněvadž těšící tělesná jsou porušná a rychle hynou; dobra však duchovní jsou neporušná.

Ale vůči nám potěšení tělesná jsou více prudká pro trojí: nejprve, poněvadž smyslová jsou více známá pro nás než rozumová. - Za druhé také, poněvadž potěšení smyslová, ježto jsou vášně smyslové žádosti, jsou s nějakou přeměnou tělesnou. Což se nepřihází v potěšeních duchovních, leč jakýmsi přetékáním z vyšší žádosti do nižší. - Za třetí, poněvadž potěšení tělesná se žádají jako jakési léky proti tělesným nedostatkům nebo obtížím, z nichž následují nějaké smutky. Proto tělesná potěšení se v nastalých takových smutcích více cítí, a v důsledku se více vítají, než potěšení duchovní, jež nemají protiv smutků, jak se dole řekne.

K prvnímu se tedy musí říci, že proto se častěji sledují potěšení tělesná, že dobra smyslová jsou spíše a většinou známá. A také poněvadž lidé potřebují potěšení jako léků proti mnohonásobným bolestem a smutkům; a, ježto mnoho lidí nemůže dospěti k potěšením duchovním, jež jsou vlastní ctnostným, je důsledek, že se sklánějí k tělesným.

K druhému se musí říci, že přeměna těla spíše povstává z potěšení tělesných, pokud jsou vášněmi žádosti smyslové.

K třetímu se musí říci, že potěšení tělesná jsou podle stránky smyslové, která jest řízena rozumem; a proto potřebují mírnění a brzdění od rozumu. Ale potěšení duchovní jsou podle mysli, která jest sama pravidlem: pročež jsou o sobě střídmá a umírněná.

XXXI.6. Zda potěšení hmatu jsou větší než potěšení, která jsou podle jiných smyslů.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že potěšení, která jsou podle hmatu, nejsou větší než potěšení, která jsou podle jiných smyslů. Neboť to potěšení se zdá býti největší, jehož vyloučením všecka radost přestává. Ale takové jest potěšení, které jest podle zraku; praví se totiž Tobiáš 5: "Jaká radost bude mně, který sedím v temnotách a světla

bonum coniunctum, et id cui coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale et est maius quam corporale bonum; et est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus, unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehementes, propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota, quoad nos, quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali. Quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu in inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur. Unde delectationes corporales, tristitiis huiusmodi supervenientes, magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales quae non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur.

I-II q. 31 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota. Et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias, et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtuosorum, consequens et quod declinent ad corporales.

I-II q. 31 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

I-II q. 31 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur ratione, et ideo indigent temperari et refraenari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quae est ipsa regula, unde sunt secundum seipsas sobriae et moderatae.

6. Utrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quae sunt secundum a1ios sensus.

I-II q. 31 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod delectationes quae sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, omne gaudium cessat. Sed talis est delectatio quae est secundum visum, dicitur

nebe nevidím?" Tedy potěšení, které jest ze zraku, jest největší mezi smyslovými potěšeními.

Mimo to, "každému se stává potěšením to, co miluje", jak Filosof praví v I. Rhetoric. Ale "mezi druhými smysly se nejvíce miluje zrak". Tedy potěšení, které jest podle zraku, jest největší.

Mimo to původem těšícího přátelství nejvíce jest vidění. Ale příčinou takového přátelství jest potěšení. Tedy podle zraku zdá se býti největší potěšení.

Avšak proti jest, co Filosof praví v III. Ethic., že největší potěšení jsou podle hmatu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, každé se stává těšícím, pokud jest milováno. Smysly pak, jak se praví na začátku Metafys., pro dvojí jsou milovány, totiž pro poznávání a pro užitečnost. Pročež i obojím způsobem se přihází potěšení podle smyslu. Ale poněvadž vnímati samo poznávání jako nějaké dobro, jest vlastní člověku, proto první potěšení smyslů, která totiž jsou z poznávání, jsou vlastní lidem; potěšení pak smyslů, pokud jsou milována pro užitečnost, jsou společná všem živočichům.

Jestliže tudíž mluvíme o potěšení smyslu, které jest z důvodu poznání, jest jasné, že podle zraku jest větší potěšení než podle některého jiného smyslu. - Jestliže však mluvíme o potěšení smyslu, které jest z důvodu užitečnosti, tak největší potěšení jest podle hmatu. Užitečnost totiž smyslových se béře podle zařízení k zachování přirozenosti živočichovy. K této pak užitečnosti blíže se mají smyslová hmatu; jest totiž hmat poznávací těch, z nichž sestává živočich, totiž teplého a chladného a takových. Podle toho tedy potěšení, která jsou podle hmatu, jsou větší, jakožto bližší cíli. A proto také jiní živočichové, kteří nemají potěšení podle smyslu, leč z důvodu užitečnosti, netěší se podle jiných smyslů, leč v podřízení smyslovým hmatu; "ani totiž psi se neradují z vůní zajíců, ale z požívání, ani lev z hlasu vola, ale z pojídání", jak se praví v III. Ethic.

Když tedy potěšení hmatu jest největší z důvodu užitečnosti, potěšení pak zraku z důvodu poznávání, chce-li někdo obě srovnávati, najde jednoduše, že potěšení hmatu jest větší než potěšení zraku, pokud zůstává v mezích smyslového potěšení. Poněvadž jest jasné, že to, co jest v každém přirozené, jest nejmocnější. Tato pak potěšení hmatu jsou, k nimž jsou zařízeny dychtivosti přirozené, jako pokrmy a pohlavní, a takové. - Ale jestliže pozorujeme potěšení zraku, pokud zrak přisluhuje rozumu, tak potěšení zraku budou mocnější, z toho důvodu, z něhož i rozumová potěšení jsou mocnější smyslových.

K prvnímu se tedy musí říci, že radost, jak shora bylo řečeno, značí živočišné potěšení; a to nejvíce patří ke zraku. Ale potěšení přirozené nejvíce patří ke hmatu.

enim Tobiae V, *quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Ergo delectatio quae est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

I-II q. 31 a. 6 arg. 2

Praeterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut philosophus dicit, in I Rhetoric. Sed inter alios sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio quae est secundum visum, est maxima.

I-II q. 31 a. 6 arg. 3

Praeterea, principium amicitiae delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiae est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxime delectatio.

I-II q. 31 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod maximae delectationes sunt secundum tactum.

I-II q. 31 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in principio Metaphys., propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem. Unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis; ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum, delectationes autem sensuum inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum aliquem alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus, est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et huiusmodi. Unde secundum hoc, delectationes quae sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam, alia animalia, quae non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus, *neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione*, ut dicitur in III Ethic. Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod sistit infra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi. Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui; sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

I-II q. 31 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gaudium, sicut supra dictum est, significat animalem delectationem, et haec maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime pertinet ad tactum.

K druhému se musí říci, že zrak se nejvíce miluje "pro poznávání, ježto nám ukazuje mnohé odlišnosti věcí", jak se praví tamtéž.

K třetímu se musí říci, že jiným způsobem potěšení jest příčinou lásky tělesné, a jiným způsobem vidění. Neboť potěšení, a nejvíce které jest podle hmatu, jest na způsob cíle příčinou přátelství těšícího, kdežto vidění jest příčinou, jakožto odkud jest původ pohybu, pokud skrze vidění milého se vtiskuje podoba věci, která vábí k milování, a k dychtění po potěšení z ní.

XXXI.7. Zda nějaké potěšeni jest nepřirozené.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že žádné potěšení není nepřirozené. Potěšení totiž v citech duše jest úměrné klidu v tělesech. Ale žádost tělesa přírodního nespočine, leč na místě: přirozeném. Tedy ani klid žádosti živočišné, což jest potěšení, nemůže býti leč v něčem sourodém. Žádné tedy potěšení není nepřirozené.

Mimo to, to co jest proti přirozenosti, jest násilné. Ale ;,všechno násilné jest zarmucující", jak se praví v V. Metafys. Tedy nic nemůže býti těšícím, co jest proti přirozenosti.

Mimo to postavení ve vlastní přirozenosti, když se cítí, působí potěšení, jak je patrné z výměru Filosofova, shora položeného. Ale postavení v přirozenosti jest každému přirozené, poněvadž pohyb přirozený jest, který jest k přirozenému konci. Tedy každé potěšení jest přirozené.

Avšak proti jest, co Filosof praví v VII. Ethic., že "některá potěšení jsou "chorobná a proti přirozenosti".

Odpovídám: Musí se říci, že přirozeným se nazývá, co jest podle přirozenosti, jak se praví v II. Fysic. Přirozenost se však v člověku může bráti dvojmo. Jedním způsobem, pokud rozum a um jest nejvíce přirozeností člověka, poněvadž podle něho je člověk postaven do druhu. A podle toho se mohou přirozenými potěšeními lidí zváti, která jsou v tom, co přísluší člověku podle rozumu; jako těšiti se z nazírání pravdy a v úkonech ctností jest člověku přirozené. - Jiným způsobem se může bráti přirozenost v člověku, pokud se odděluje od rozumu, to totiž, co jest společné člověku a jiným, především co neposlouchá rozumu. A podle toho ta, která patří k zachování těla, buď v jedinci, jako pokrm, nápoj, lůžko a taková, nebo v druhu, jako užívání pohlavních, nazývají se u člověka těšícími přirozeně.

Při obojích pak potěšeních se stává, že některá jsou nepřirozená, jednoduše řečeno, ale sourodá z části. Přihází se totiž v některém jedinci porušení nějakého z přirozených prvků druhu; a tak to, co jest proti přirozenosti druhu, stane se případkově přirozeným tomuto jedinci; jako této oteplené vodě jest přirozené, že otepluje. Tak tedy se přihází, že to, co jest proti přirozenosti člověka, bud co do rozumu nebo co do zachování těla, stává se tomuto člověku přirozeným pro nějakou poruchu přirozenosti, v něm jsoucí. A tato porucha může býti buď

I-II q. 31 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

I-II q. 31 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio. Nam delectatio, et maxime quae est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis, visio autem est causa sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei, quae allicit ad amandum et ad concupiscendum eius delectationem.

7. Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

I-II q. 31 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animae proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quae est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

I-II q. 31 a. 7 arg. 2

Praeterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed omne violentum est contristans, ut dicitur in V Metaphys. Ergo nihil quod est contra naturam, potest esse delectabile.

I-II q. 31 a. 7 arg. 3

Praeterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem; ut patet ex definitione philosophi supra posita. Sed constitui in naturam, unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

I-II q. 31 a. 7 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod quaedam delectationes sunt aegritudinales et contra naturam.

I-II q. 31 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II Physic. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, id scilicet quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale,

se strany těla, ať z choroby, jako horečnatým sladká se zdají hořkými a obráceně; ať pro špatnou soustavu, jako se někteří těší z pojídání země, neb uhlí neb nějakých takových; nebo též se strany duše, jako pro návyk někteří se těší z pojídání lidí, nebo v páření se zvířaty, či s mužskými, nebo jinými takovými, která nejsou podle přirozenosti lidské.

A z toho jest patrná odpověď na námitky.

XXXI.8. Zda potěšení může býti protivné.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že potěšení není potěšení protivné. Neboť vášně duše mají druh a protivnost podle předmětu. Avšak předmětem potěšení jest dobro. Tudíž, ježto dobro není protivné dobru, ale "dobro zlu se protiví, a zlo dobru", jak se praví v Praedicam., zdá se, že potěšení není protivné potěšení.

Mimo to jednomu jest protivné jedno, jak se dokazuje v X. Metafys. Ale potěšení je protivný smutek. Není tedy potěšení protivné potěšení.

Mimo to, je-li potěšení protivné potěšení, není to než pro protivnost těch, z nichž se někdo těší. Ale tato odlišnost jest hmotná; protivnost však jest odlišnost podle tvaru, jak ,se praví v X. Metafys. Tedy není protivnosti potěšení vůči potěšení.

Avšak proti, ta která si překážejí, jsouce v témž rodu, podle Filosofa jsou protivná. Ale některá potěšení si navzájem překážejí, jak se praví v X. Ethic. Tedy některá potěšení jsou protivná.

Odpovídám: Musí se říci, že potěšení v pocitech duše, jak bylo řečeno, jest úměrné klidu v tělesech přírodních. Říká se však, že jsou protivné dva klidy, které jsou na protivných koncích; jako "klid který jest nahoře, tomu který jest dole", jak se praví, V. Fysic. Proto se též přihází v citech duše, že dvě potěšení jsou protivná.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Filosofovo jest rozuměti, pokud se dobro a zlo berou ve ctnostech a nešestech; neboť se shledávají dvě protivné nešesti; neshledá se však ctnost protivná ctnosti. V jiných však nic nepřekáží; aby dvě dobra byla navzájem protivná, jako teplé a studené, z nichž jedno jest dobrem ohni, druhé vodě. A tímto způsobem potěšení může býti protivné potěšení. Ale to nemůže býti v dobru ctnosti, poněvadž dobro ctnosti se nebéře, než ze shodnosti s nějakým jedním, totiž rozumem.

K druhému se musí říci, že potěšení se má v citech duše jako přirozený klid v tělesech; totiž v něčem příhodném, a jako přirozeném. Smutek pak se má jako klid násilný; propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

I-II q. 31 a. 7 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

8. Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

I-II q. 31 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animae speciem et contrarietatem recipiunt secundum obiecta. Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum malo, ut dicitur in praedicamentis; videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

I-II q. 31 a. 8 arg. 2

Praeterea, uni unum est contrarium, ut probatur in X Metaphys. Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

I-II q. 31 a. 8 arg. 3

Praeterea, si delectationi contraria est delectatio hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed haec differentia est materialis, contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X Metaphys. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

I-II q. 31 a. 8 s. c.

Sed contra, ea quae se impediunt, in eodem genere existentia, secundum philosophum, sunt contraria. Sed quaedam delectationes se invicem impediunt ut dicitur in X Ethic. Ergo aliquae delectationes sunt contrariae.

I-II q. 31 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod delectatio in affectionibus animae, sicut dictum est, proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duae quietes esse contrariae, quae sunt in contrariis terminis; sicut quies quae est sursum, ei quae est deorsum, ut dicitur V Physic. Unde et contingit in affectibus animae duas delectationes esse contrarias.

I-II q. 31 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud philosophi est intelligendum secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis, nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquae. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

I-II q. 31 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectatio se habet in affectibus animae, sicut quies naturalis in corporibus, est

smutné totiž odporuje žádosti živočišné, jako klidu přirozenému místo násilného pokoje. Klidu pak přirozenému jest protivný i násilný klid téhož tělesa, i klid přirozený druhého, jak se praví v V. Fysic. Proto proti potěšení jest i potěšení, i smutek.

K třetímu se musí říci, že ta, z nichž se těšíme, ježto jsou předměty potěšení, nejenom činí odlišnost hmotnou, ale také tvarovou, je-li různý ráz těšivosti. Různý totiž ráz předmětu různí druh úkonu nebo vášně, jak je patrné ze shora řečeného.

XXXII. O příčině potěšení.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest úvaha o příčinách potěšení.

A o tom jest osm otázek:

1. Zda činnost jest vlastní příčinou potěšení.
2. Zda pohyb jest příčinou potěšení.
3. Zda naděje a paměť.
4. Zda smutek.
5. Zda skutky jsou nám příčinou potěšení.
6. Zda dobře činiti druhému jest příčinou potěšení.
7. Zda podobnost jest příčinou potěšení.
8. Zda podiv jest příčinou potěšení.

XXXII.1. Zda činnost jest vlastní příčinou potěšení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že činnost není vlastní a první příčinou potěšení. Jak totiž Filosof praví v I. Rhetoric., "těšiti se záleží v tom, že smysl něco trpí"; k potěšení se totiž vyžaduje poznání, jak bylo řečeno. Ale poznatelné jsou prvotně předměty činností než samy činnosti. Tedy činnost není vlastní příčinou potěšení.

Mimo to potěšení hlavně nastává při dosažení cíle: nebo to jest, po čem se především dychtí. Ale činnost není vždy cílem, ale někdy samo učiněné. Není tedy činnost příčinou potěšení vlastní a o sobě.

Mimo to nečinnost a klid se říká, když ustala činnost. Tato však jsou potěšením, jak se praví v I. Rhetoric. Není tedy činnost vlastní příčinou potěšení.

Avšak proti jest, co Filosof praví, VII. Ethic., že "potěšení jest sourodá činnost nerušená".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak shora bylo řečeno, k potěšení se vyžaduje dvojí: totiž dosažení dobra vhodného, a poznání toho nabytí. Obojí pak z nich záleží v jakési činnosti: neboť poznávání skutkem jest nějaká činnost. Podobně vhodného dobra nabýváme nějakou činností; též sama vlastní činnost jest nějaké dobro vhodné. Pročež je třeba, aby každé potěšení sledovalo nějakou činnost.

enim in aliquo convenienti et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta, tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentae appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta eiusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in V Physic. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

I-II q. 31 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio obiecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supradictis patet.

32. De causa delectationis.

Prooemium

I-II q. 32 pr.

Deinde considerandum est de causis delectationis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum operatio sit causa propria delectationis. Secundo, utrum motus sit causa delectationis. Tertio, utrum spes et memoria. Quarto, utrum tristitia. Quinto, utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa. Sexto, utrum benefacere alteri sit causa delectationis. Septimo, utrum similitudo sit causa delectationis. Octavo, utrum admiratio sit causa delectationis.

1. Utrum operatio sit causa propria delectationis.

I-II q. 32 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim philosophus dicit, in I Rhetoric., *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur*, requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est. Sed per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum quam ipsae operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

I-II q. 32 a. 1 arg. 2

Praeterea, delectatio potissime consistit in fine adepto, hoc enim est quod praecipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

I-II q. 32 a. 1 arg. 3

Praeterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Haec autem sunt delectabilia, ut dicitur in I Rhetoric. Non ergo operatio est propria causa delectationis.

I-II q. 32 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, VII et X Ethic., quod *delectatio est operatio connaturalis non impedita*.

I-II q. 32 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit, nam actualis cognitio operatio quaedam est; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. Ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis

K prvnímu se tedy musí říci, že samy předměty činností nejsou těšící, pokud se spojují s námi, bud jen skrze poznání, jako když se těšíme z uvažování neb prohlížením něčeho; nebo kterýmkoli jiným způsobem zároveň s poznáváním; jako když někdo se těší z toho, že poznává, že má kterékoli dobro, třebas bohatství, neb čest, neb něco takového; a ta by ovšem nebyla potěšením, leč pokud se vnímají jako majetek. Jak totiž Filosof praví v II. Polit., "velikým jest potěšením považovati něco za své vlastnictví; to pochází z něčí přirozené lásky k sobě". Míti však taková není nic jiného než užívati jich, nebo moci užívati. A to jest skrze nějakou činnost. Pročež jest jasné, že veškeré potěšení se uvádí na činnost, jako na příčinu.

K druhému se musí říci, že také v těch, v nichž činnosti nejsou cíly, nýbrž učiněná, sama učiněná jsou potěšením, pokud jsou majetkem, nebo dílem. A to se odnáší k nějakému užívání neb činnosti.

K třetímu se musí říci, že činnosti jsou těšící, pokud jsou přiměřené a sourodé jednajícímu. Ježto však lidská síla jest konečná, činnost jest jí přiměřená podle nějaké míry. Proto, jestliže přestoupí onu míru, již nebude přiměřená ani těšící, ale spíše únavná a nudná. A podle toho, nečinnost a hra, a jiná, která patří k odpočinku, jsou potěšením, pokud odklízejí smutek, který jest z námahy.

delectatio aliquam operationem consequatur.

I-II q. 32 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum coniunguntur nobis, vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias vel honorem vel aliquid huiusmodi; quae quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim philosophus dicit, in II Polit., *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; quae procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum*. Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti. Et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

I-II q. 32 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata, ipsa operata sunt delectabilia inquantum sunt habita vel facta. Quod refertur ad aliquem usum vel operationem.

I-II q. 32 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attaedians. Et secundum hoc, otium et ludus et alia quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quae est ex labore.

XXXII.2. Zda pohyb jest příčinou potěšení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pohyb není příčinou potěšení. Poněvadž, jak shora bylo řečeno, dobro přítomně nabyté jest příčinou potěšení; pročež Filosof praví, v VII. Ethic., že "potěšení se nepřirovnává rození, nýbrž činnosti věci již jsoucí". To pak, co se hýbá k něčemu, ještě toho nemá, ale jaksi jest vůči tomu na cestě rození, pokud s každým pohybem se pojí vznikání a rušení, jak se; praví v VIII. Fysic. Tedy pohyb není příčinou potěšení:

Mimo to pohyb především uvádí námahu a únavu v dílech. Ale díla, protože jsou namáhavá a unavující, nejsou těšící, ale spíše skličující. Tedy pohyb není příčinou potěšení.

Mimo to pohyb přináší nějakou novotu, která jest proti návyku. Ale "ta, která jsou navyklá, jsou nám potěšením", jak

Filosof praví v I. Rhetoric. Tedy pohyb není příčinou potěšení.

Avšak proti jest, co Augustin praví, v VIII. Vyzn.: "Co jest to, Pane Bože můj, že ty sám sobě jsi věčnou radostí, a některá kolem Tebe se vždy z Tebe radují; že tato část věcí zde se raduje střídavě úpadku a prospěchu, urážkám a usmířením?"

Z čehož se vezme, že lidé se radují a těší v nějakých

2. Utrum motus sit causa delectationis.

I-II q. 32 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus non sit causa delectationis. Quia, sicut supra dictum est, bonum praesentialiter adeptum est causa delectationis, unde philosophus, in VII Ethic., dicit quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis. Id autem quod movetur ad aliquid, nondum habet illud; sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adiungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII Physic. Ergo motus non est causa delectationis.

I-II q. 32 a. 2 arg. 2

Praeterea, motus praecipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes, ex hoc quod sunt laboriosae et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivae. Ergo motus non est causa delectationis.

I-II q. 32 a. 2 arg. 3

Praeterea, motus importat innovationem quandam, quae opponitur consuetudini. Sed ea quae sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut philosophus dicit, in I Rhetoric. Ergo motus non est causa delectationis.

I-II q. 32 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VIII Confess., *quid est hoc, domine Deus meus, cum tu aeternum tibi tu ipse sis gaudium; et quaedam de te circa te semper gaudeant; quod haec rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?* Ex quo

střídáních. A tak se zdá pohyb býti příčinou potěšení.

Odpovídám: Musí se říci, že k potěšení se vyžaduje trojí, totiž dvě, jež jsou v těšícím spojení, a třetí, což jest poznání tohoto spojení: A podle těch tří pohyb se stává potěšením, jak Filosof praví v VII. Ethic., a v I. Rhetoric. Neboť se strany nás, kteří se těšíme, přeměna stává se nám těšící proto, že přirozenost naše jest přeměnná; a proto co jest nám vhodné nyní, nebude vhodné potom; jako ohřáti se u ohně jest vhodné člověku v zimě, ne však v létě. - Se strany pak dobra těšícího, které se s námi spojuje, se také přeměna stává těšící. Poněvadž prodloužená činnost nějakého činitele zvětšuje účinek; jako čím kdo je déle blízko ohně, více se ohřeje a osuší. Avšak přirozený stav záleží v nějaké míře. A proto když prodloužená přítomnost těšícího překročí míru přirozeného stavu, odstranění jeho se stane potěšením. - Se strany pak samého poznání, poněvadž člověk touží poznati nějaké celé a dokonalé. Když tedy některá se nebudou moci vnímati celá zároveň, při těch těší přeměna, aby jedno přešlo, a druhé nastoupilo, a tak se cítilo celé. Pročež Augustin praví ve IV. Vyzn.: "Nechceš ovšem, aby stanula slabika, ale přeletěla, aby jiné přišly, a slyšels celé. Tak vždy všechna, z nichž nějaké jedno sestává, a nejsou všechna zároveň, více těší všechna než jednotlivá, jestliže se mohou pociťovati všechna."

Je-li tedy nějaká věc, jejíž přirozenost jest nepřeměnná, a nemůže v ní nastati překročení přirozeného stavu prodlužováním potěšení, a která může celé své libé zároveň přehlédnouti, nebude jí přeměna těšiti. A čím se která potěšení více k tomu blíží, tím se více mohou prodloužiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že to; co se hýbá, i když dosud nemá dokonale to, k čemu se hýbá, začíná přece již míti něco z toho; k čemu se hýbá; a podle toho sám pohyb má nějaké potěšení. Chybí mu však dokonalost potěšení: neboť dokonalejší potěšení jsou ve věcech nehybných. - Také pohyb se stává potěšením, pokud se jím něco stává vhodným, co dříve vhodným nebylo, nebo přestává býti, jak shora bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že pohyb přivádí námahu a únavu, pokud překročí přirozený stav. Ale tak pohyb není těšící, nýbrž pokud se odklízejí protivná přirozenému stavu:

K třetímu se musí říci, že to, co jest navyklé, stává se potěšením, pokud se stává přirozeným. Neboť návyk jest jako druhá přirozenost. Pohyb pak jest těšící, ne sice že se ustupuje od návyku, ale spíše pokud se jím zbraňuje zrušení přirozeného stavu, jež by mohlo vzejíti z ustavičnosti nějaké činnosti. A tak z téhož důvodu sourodosti se stává potěšením návyk i pohyb.

accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis.

I-II q. 32 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet duo quorum est coniunctio delectabilis; et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis. Et secundum haec tria motus efficitur delectabilis, ut philosophus dicit, in VII Ethic. et in I Rhetoric. Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc, quod est nobis conveniens nunc, non erit nobis conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in aestate. Ex parte vero boni delectantis quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis. Quia actio continuata alicuius agentis auget effectum, sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit. Et ideo quando continuata praesentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit, in IV Confess., *non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliae veniant, et totum audias. Ita semper omnia ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia*. Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis; et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis; et quae possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis. Et quanto aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

I-II q. 32 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius ad quod movetur, et secundum hoc, ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione, nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est.

I-II q. 32 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

I-II q. 32 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale, nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quae posset provenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, et motus.

XXXII.3. Zda naděje a pamět jsou příčinami potěšení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že paměť a naděje nejsou příčinami potěšení. Neboť potěšení jest z dobra přítomného, jak praví Damašský. Ale paměť a naděje jsou o nepřítomném; jest totiž paměť minulých, naděje pak budoucího. Tedy paměť a naděje nejsou příčinou potěšení.

Mimo to, totéž není příčinou protivných. Ale naděje jest příčinou sklíčenosti; praví se totiž Přísl. 13: "Naděje, která se oddaluje, skličuje duši." Tedy naděje není příčinou potěšení.

Mimo to, jako naděje se shoduje s potěšením v tom, že jest o dobru, tak také i dychtivost a láska. Nemá se tedy spíše označovati naděje za příčinu potěšení než dychtivost nebo láska.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 12: "Nadějí se radujíce"; a v Žalmu 76: "Pamatoval jsem na Boha a radoval jsem se."

Odpovídám: Musí se říci, že potěšení má příčinu v přítomnosti dobra vhodného, pokud se cítí, nebo jakkoli vnímá. Jest pak nám něco přítomno dvojmo; jedním způsobem podle poznávání, pokud totiž poznané jest v poznávajícím podle své podoby; druhým způsobem podle věci, pokud totiž jedno s druhým se věcně spojuje, buď uskutečněním, nebo možností, podle jakéhokoli způsobu spojení. A poněvadž větší jest spojení podle věci než podle podoby, která jest spojení poznání, a též větší jest spojení věci v uskutečnění než v možnosti, proto největší jest potěšení, které nastává skrze smysl, jenž vyžaduje přítomnosti věci smyslové. Druhý pak stupeň drží potěšení naděje, v níž jest těšící spojení nejen podle vnímáni; ale také podle schopnosti nebo mohoucnosti získati dobro, které těší. Třetí pak stupeň drží potěšení paměti, která má pouze spojení vjemu.

K prvnímu se tedy musí říci, že naděje a paměť jsou sice těch, která jsou jednoduše vzdálená, která však z části jsou přítomna, totiž buď pouze podle vnímání, nebo podle vnímání a schopnosti, aspoň domnělé.

K druhému se musí říci, že nic nepřekáží, aby totéž v různém bylo příčinou protivných. Tak tedy naděje, pokud má přítomné ocenění dobra budoucího, působí potěšení; pokud pak postrádá jeho přítomnosti, působí sklíčenost.

K třetímu se musí říci, že také láska a dychtivost působí potěšení. Neboť každé milované se stává potěšením milujícím, ježto láska jest nějaká jednota nebo sourodost milujícího s milovaným. Podobně také každé chtěné jest potěšením dychtícímu, ježto dychtivost jest především žádost potěšení. Přece však naděje, pokud obnáší jakousi jistotu věcné přítomnosti dobra těšícího, kterou neobnáší

3. Utrum spes et memoria sint causa delectationis.

I-II q. 32 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod memoria et spes non sint causae delectationis. Delectatio enim est de bono praesenti, ut Damascenus dicit. Sed memoria et spes sunt de absenti, est enim memoria praeteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

I-II q. 32 a. 3 arg. 2

Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis, dicitur enim Prov. XIII, *spes quae differtur, affligit animam*. Ergo spes non est causa delectationis.

I-II q. 32 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia vel amor.

I-II q. 32 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. XII, *spe gaudentes*; et in Psalmo LXXVI, *memor fui Dei, et delectatus sum*.

I-II q. 32 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid praesens nobis dupliciter, uno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter coniungitur, vel actu vel potentia, secundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis; itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solam coniunctionem apprehensionis.

I-II q. 32 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod spes et memoria sunt quidem eorum quae sunt simpliciter absentia, quae tamen secundum quid sunt praesentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam; vel secundum apprehensionem et facultatem, ad minus aestimatam.

I-II q. 32 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet idem, secundum diversa, esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet praesentem aestimationem boni futuri, delectationem causat, inquantum autem caret praesentia eius, causat afflictionem.

I-II q. 32 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quaedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit praecipue appetitus delectationis. Sed tamen spes,

ani láska ani dychtivost, udává se za příčinu těšení spíše než ona. A podobně spíše než paměť, která jest o tom, co již přešlo.

XXXII.4. Zda smutek jest příčinou potěšení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že smutek není příčinou potěšení. Protivné totiž není příčinou protivného. Ale smutek je protivou potěšení. Tedy není příčinou potěšení.

Mimo to protivných protivné jsou účinky. Ale vzpomínky na potěšení jsou příčinou potěšení. Tedy vzpomínky na smutná jsou příčinou bolesti a ne potěšení.

Mima to, jako se má smutek ku potěšení, tak nenávist k lásce. Ale nenávist není příčinou lásky, ale spíše obráceně, jak shora bylo řečeno. Tedy smutek není příčinou potěšení.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 41: "Byly mi slzy mé chlebem ve dne a v noci." Chlebem však se rozumí osvěžení potěšením. Tedy slzy, které povstávají ze smutku, mohou býti potěšením.

Odpovídám: Musí se říci, že smutek se může pozorovati dvojmo: jedním způsobem, pokud jest v uskutečnění; druhým způsobem, pokud jest v paměti. A obojím způsobem smutek může býti příčinou potěšení. Neboť smutek, jsoucí v uskutečnění, jest příčinou potěšení, pokud činí vzpomínku na věc milovanou, v jejíž nepřítomnosti někdo je smutný, a přece se těší již z myšlenky na ni. Vzpomínka pak na smutek se stává příčinou potěšení pro následující vyváznutí. Neboť postrádati zla se přijímá ve smyslu dobra; pročež, pokud člověk postřehuje, že vyvázl z něčeho smutného a bolestného, přibývá mu látka radosti; jak Augustin praví, XXII. O Městě Bož., že "často rádi smutků vzpomínáme a bez bolesti zdraví bolestí, a z toho jsme více veselí a vděční"; a v VIII. Vyzn. praví, že "čím větší bylo nebezpečí v boji, tím větší bude radost ve vítězství".

K prvnímu se tedy musí říci, že protivné někdy případkově jest příčinou protivného, jako "studené někdy otepluje", jak se praví v VIII. Fysic.; a podobně smutek jest případkově příčinou potěšení, pokud se při něm postřehuje něco těšícího.

K druhému se musí říci, že vzpomínka na smutná, jakožto smutná, a těšícím protivná nepůsobí potěšení, ale pokud je z nich člověk vysvobozen. A podobně vzpomínka na těšící, z toho, že jsou ztracená, může způsobiti smutek.

K třetímu se musí říci, že nenávist také případkově může býti příčinou lásky; pokud totiž někteří se milují, pokud se shodují v nenávisti jednoho a téhož.

inquantum importat quandam certitudinem realis praesentiae boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa. Et similiter magis quam memoria, quae est de eo quod iam transiit.

4. Utrum tristitia sit causa delectationis.

I-II q. 32 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

I-II q. 32 a. 4 arg. 2

Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

I-II q. 32 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est. Ergo tristitia non est causa delectationis.

I-II q. 32 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo XLI, dicitur, *fuerunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte*. Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrimae, quae ex tristitia oriuntur, possunt esse delectabiles.

I-II q. 32 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod tristitia potest dupliciter considerari, uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia siquidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectae, de cuius absentia aliquis tristatur, et tamen de sola eius apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiae fit causa delectationis, propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni, unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia; secundum quod Augustinus dicit, XXII de Civ. Dei, quod *saepe laeti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius laeti et grati sumus*. Et in VIII Confess. dicit quod *quanto maius fuit periculum in proelio, tanto maius erit gaudium in triumpho*.

I-II q. 32 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII Physic. Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

I-II q. 32 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur. Et similiter memoria delectabilium, ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

I-II q. 32 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et eiusdem.

XXXII.5. Zda skutky jiných jsou nám příčinou potěšení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že skutky jiných nejsou nám příčinou potěšení. Neboť příčinou potěšení jest vlastní dobro spojené. Ale skutky jiných nejsou s námi spojené. Tedy nejsou nám příčinou potěšení.

Mimo to jednání jest vlastní dobro jednajícího. Jestliže tedy jednání jiných jsou nám příčinou potěšení, stejným důvodem všechna jiná dobra jiných budou nám příčinou potěšení. A to patrně jest klamné.

Mimo to jednání jest těšící, pokud pochází z pohotovosti nám vrozené; pročež se praví v II. Ethic., že "za známku zrozené pohotovosti je třeba bráti nastávající potěšení v jednání". Ale jednání jiných nepocházejí z pohotovostí, které jsou v nás, ale někdy z pohotovostí, které jsou v jednajících. Nejsou nám tedy jednání jiných potěšením, ale jednajícím samým.

Avšak proti jest, co se praví v druhé Kanonické Janově: "Zaradoval jsem se velmi, poněvadž jsem nalezl ze synů tvých kráčející v pravdě."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, k potěšení se vyžaduje dvojí: totiž dosažení vlastního dobra, a poznání dosaženého vlastního dobra. Trojmo tedy jednání jiného může býti příčinou potěšení: jedním způsobem, pokud jednáním někoho dosahujeme nějakého dobra; a podle toho jednání oněch, kteří nám nějaké dobro činí, jsou nám potěšením, poněvadž dobré zakoušeti od někoho těší. - Druhým způsobem, pokud ze skutků jiných nám povstává nějaké poznání, nebo ocenění vlastního dobra. A proto se lidé těší z toho, že jsou chváleni a ctěni od jiných, poněvadž totiž tím dostávají ocenění, že jest v nich nějaké dobro. A poněvadž toto ocenění silněji vzniká ze svědectví dobrých a moudrých, proto se lidé více těší z chvály a poct jejich. A poněvadž pochlebník zdánlivě chválí, proto také pochlebování některé těší. A protože láska jest nějakého dobra a podiv jest něčemu velikému, proto býti milován od jiných a obdivován jest potěšením, pokud se tím dostává člověku ocenění vlastní dobroty neb velikosti, z nichž se někdo těší. Třetím způsobem, pokud samy skutky jiných, jsou-li dobré, jsou oceňovány jako dobro vlastní pro sílu lásky, jež dává oceňovati přítele jako téhož se sebou. A z nenávisti, jež činí domněnku, že dobro druhého jest jemu protivné, stává se špatné jednání nepřítelovo potěšením. Proto se praví I. Kor. 13, že "láska se neraduje z nepravosti, spolu se však raduje s pravdou".

K prvnímu se tedy musí říci, že jednání druhého může mi býti spojené buď v účinku, jako v prvním způsobu; nebo v postřehu, jako v druhém způsobu; nebo v citu, jako ve třetím způsobu.

K druhému se musí říci, že ten důvod platí co do třetího

5. Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

I-II q. 32 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctae. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

I-II q. 32 a. 5 arg. 2

Praeterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa. Quod patet esse falsum.

I-II q. 32 a. 5 arg. 3

Praeterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato, unde dicitur in II Ethic., quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem*. Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

I-II q. 32 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur in secunda canonica Ioannis, *gavisus sum valde, quoniam inveni de filiis tuis ambulantes in veritate*.

I-II q. 32 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo, inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc, operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel aestimatio proprii boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt aestimationem in seipsis aliquod bonum esse. Et quia ista aestimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicuius boni, et admiratio est alicuius magni, idcirco amari ab aliis, et in admiratione haberi, est delectabile; inquantum per hoc fit homini aestimatio propriae bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, inquantum ipsae operationes aliorum, si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium, propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eundem sibi. Et propter odium, quod facit aestimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I ad Cor. XIII, quod *caritas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*.

I-II q. 32 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

I-II q. 32 a. 5 ad 2

způsobu, ne však co do dvou prvních.

K třetímu se musí říci, že skutky jiných, i když nepocházejí z pohotovostí, které jsou ve mně, působí přece ve mně něco těšícího; nebo mi dávají dohad, či postřeh vlastní pohotovosti; nebo pocházejí z pohotovosti někoho, jenž jest láskou jedno se mnou.

XXXII.6. Zda dobře činiti druhému jest příčinou potěšení.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že dobře činiti druhému není příčinou potěšení. Neboť potěšení má příčinu v dosažení vlastního dobra, jak shora bylo řečeno. Ale dobře činiti nepatří k dosaženi vlastního dobra, ale spíše k vydání. Tedy spíše se zdá, že jest příčinou smutku než potěšení.

Mimo to Filosof praví ve IV. Ethic., že "neštědrost je lidem přirozenější než marnotratnost". Ale k marnotratnosti patří dobře činiti jiným, k neštědrosti pak patří ustati dobře činiti. Ježto tedy sourodé jednání každého těší, jak se praví v VII. a X. Ethic., zdá se, že dobře činiti jiným není příčinou potěšení.

Mimo to protivné účinky pocházejí z protivných příčin. Ale některá, jež patří k zločinům, přirozeně člověka těší, jako přemoci, usvědčovati neb kárati. jiné, a také u rozhněvaných

trestati, jak Filosof praví v I. Rhetoric. Tedy dobře činiti spíše jest příčinou smutku než potěšení.

Avšak proti jest, co Filosof praví; v II. Polit., že ;,uděliti a pomoci přátelům nebo cizím velmi těší".

Odpovídám: Musí se říci, že právě to, že se dobře činí druhému, může trojmo býti příčinou potěšení: jedním způsobem ze srovnáni s účinkem, což jest dobro v druhém založené. A podle toho, pokud dobro druhého považujeme za své dobro pro jednotu lásky; těšíme se z dobra; které skrze nás se děje jiným, především přátelům, jako z dobra vlastního. Druhým způsobem ze srovnání s cílem; jako když někdo z toho, že druhému dobře činí, doufá dosáhnouti nějakého dobra sám sobě bud od Boha nebo od člověka. Avšak naděje jest příčinou potěšení. Třetím způsobem srovnáním s původem; a tak to, že se dobře činí druhému, může býti potěšením ze srovnání k trojímu původu. Jeden z nich jest možnost dobročinnosti; a podle toho dobře činiti druhému se stává potěšením, pokud z toho povstává člověku nějaká představa oplývajícího dobra, jsoucího v něm, z něhož může jiným udělovati. A proto lidé se těší v synech a ve vlastních dílech, jako že jimi sdělují vlastní dobro. Druhý původ jest pohotovost nakloňující, podle níž dobře činiti stává se někomu sourodým. Proto štědří s potěšením dávají jiným. Třetí původ jest hybný; třebas když někdo jest pohnut od někoho, jejž miluje, k dobročinnosti někomu. Všechno totiž, co činíme nebo trpíme pro přítele, těší, poněvadž láska jest čelnou příčinou potěšení.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

I-II q. 32 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod operationes aliorum etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi aestimationem sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

6. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

I-II q. 32 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est. Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiae quam delectationis.

I-II q. 32 a. 6 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas*. Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII et X Ethic., videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

I-II q. 32 a. 6 arg. 3

Praeterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quaedam quae pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire, quantum ad iratos, ut dicit philosophus in I Rhetoric. Ergo benefacere magis est causa tristitiae quam delectationis.

I-II q. 32 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Polit., quod *largiri et auxiliari amicis aut extraneis, est delectabilissimum*.

I-II q. 32 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa. Uno modo, per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum. Et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio. Alio modo, per comparationem ad finem, sicut cum aliquis, per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi, vel a Deo vel ab homine. Spes autem delectationis est causa. Tertio modo, per comparationem ad principium. Et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi, et secundum hoc, benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quaedam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare. Et ideo homines delectantur in filiis et in propriis operibus, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum, puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui, omnia enim quae facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor

K prvnímu se tedy musí říci, že vydání, pokud jest naznačením vlastního dobra, těší. Ale pokud vyčerpává vlastní dobro, může býti zarmucující, jako když jest nemírné.

K druhému se musí říci, že marnotratnost má nemírné vydávání, které odporuje přirozenosti. A proto o marnotratnosti se praví, že jest proti přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že přemoci, usvědčovati a trestati netěší, pokud jest ke zlu druhého; ale pokud patří k vlastnímu dobru, že člověk více miluje, než nenávidí zlo druhého. Přemáhati totiž přirozeně těší, pokud se tím člověku dostává uznání vlastní velikostí. A proto všechny hry, v nichž jest zápas, a v nichž může býti vítězství, nejvíce těší; a všeobecně všechny zápasy, pokud mají naději na vítězství. - Usvědčovati pak a kárati může býti dvojmo příčinou potěšení: jedním způsobem, pokud činí člověku představu vlastní moudrosti a velikosti: kárati totiž a domlouvati mají moudří a vyšší. Jiným způsobem, pokud někdo káráním a domlouváním druhému dobře činí, což těší, jak bylo řečeno. - Rozhněvaného pak těší trestati, pokud vidí, že odstraňuje domnělé ponížení; které se zdá býti z předchozí urážky. Když totiž někdo byl od jiného uražen, zdá se, že tím od jiného byl snížen; a proto žádá býti od tohoto snížení osvobozen odplatou urážky. A tak je patrné, že dobře činiti druhému o sobě může těšiti, ale zle činiti druhému netěší, leč pokud se zdá patřiti k vlastnímu dobru.

XXXII.7. Zda podobnost jest příčinou potěšení.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že podobnost není příčinou potěšení. Neboť vládnouti a předsedati obnáší nějakou nepodobnost. Ale "vládnouti a předsedati přirozeně těší", jak se praví v I. Rhetoric. Tedy spíše nepodobnost jest příčinou potěšení než podobnost.

Mimo to, nic není více nepodobné potěšení nežli smutek. Ale ti, kteří trpí smutek, nejvíce hledají potěšení, jak se praví v VIII. Ethic. Tedy spíše nepodobnost jest příčinou potěšení než podobnost.

Mimo to ti, kteří jsou plni nějakých potěšení, netěší se z nich, ale spíše si je oškliví, jak je patrné při naplnění pokrmy. Není tedy podobnost příčinou potěšení.

Avšak proti jest, že podobnost jest příčinou lásky, jak bylo shora řečeno. Láska však jest příčinou potěšení. Tedy podobnost jest příčinou potěšení.

Odpovídám: Musí se říci, že podobnost jest nějaká jednota; pročež to, co jest podobné, pokud jest jedno, je těšící, jakož i milé, jak bylo shora řečeno. A jestliže pak to, co

praecipua causa delectationis est.

I-II q. 32 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis. Sed inquantum evacuat proprium bonum potest esse contristans; sicut quando est immoderata.

I-II q. 32 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quae repugnat naturae. Et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

I-II q. 32 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod vincere, redarguere et punire, non est delectabile inquantum est in malum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc homini fit aestimatio propriae excellentiae. Et propter hoc, omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles, et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriae. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo, inquantum facit homini imaginationem propriae sapientiae et excellentiae, increpare enim et corripere est sapientum et maiorum alio modo, secundum quod aliquis, increpando et reprehendendo, alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est. Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quae videtur esse ex praecedenti laesione. Cum enim aliquis est ab aliquo laesus, videtur per hoc ab illo minoratus esse, et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem laesionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile, sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

7. Utrum similitudo sit causa delectationis.

I-II q. 32 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et praeesse quandam dissimilitudinem importat. Sed principari et praeesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in I Rhetoric. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

I-II q. 32 a. 7 arg. 2

Praeterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitias, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII Ethic. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

I-II q. 32 a. 7 arg. 3

Praeterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectabilibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt ea, sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

I-II q. 32 a. 7 s. c.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

I-II q. 32 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod similitudo est quaedam unitas, unde id quod est simile, inquantum est unum, est

jest podobné, neruší vlastního dobra, ale zvětšuje, jest jednoduše těšící; třebas muž muži a mladík mladíku. - Jestliže však jest rušivé vlastnímu dobru, tak se případkově stává odporným a zarmucujícím; ne sice pokud jest podobné a jedno, ale pokud porušuje to, co jest více jedno.

Že pak nějaké podobné porušuje vlastní dobro, přihází se dvojmo: jedním způsobem, poněvadž porušuje míru vlastního dobra jakýmsi nadbytkem: dobro totiž, zvláště tělesné, jako zdraví, záleží v jakési souměrnosti; a proto se oškliví nadbytek pokrmů neb kteréhokoli potěšení tělesného. - Jiným způsobem z přímé protivnosti vlastnímu dobru; jako hrnčíři odmítají jiné hrnčíře, ne jakožto hrnčíře, ale pokud skrze ně ztrácejí vlastní velikost, nebo vlastní zisk, které žádají jako vlastní dobro.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto jest jakési společenství vládnoucího s podřízeným, jest tam jakási podobnost. Avšak s nějakým vynikáním, ježto vládnouti a předsedati patří k vznešenosti vlastního dobra; moudří totiž a lepší mají vládnouti a předsedati. Pročež z toho se dostává člověku představy vlastní dobroty. - Nebo, poněvadž tím, že člověk vládne a předsedá, jiným dobře činí, což těší.

K druhému se musí říci, že to, čím se těší zarmoucený, ač není podobno smutku, jest přece podobné člověku zarmoucenému. Poněvadž zármutky jsou protivné vlastnímu dobru toho, kdo truchlí. A proto se žádá potěšení od těch, kteří jsou ve smutku, jakožto přispívající k vlastnímu dobru, pokud jest léčivé protivného. A to jest příčina, proč potěšení tělesná, jimž jsou protivné některé zármutky, více se žádají než potěšení rozumová, jež nemají protivy smutku, jak dole bude řečeno. Z toho také jest, že všichni živočichové přirozeně žádají potěšení: poněvadž vždy živočich pracuje smyslem a pohybem. A proto také mladíci nejvíce žádají potěšení: pro četné přeměny v nich jsoucí, dokud jsou ve stavu růstu. A také melancholici mocně žádají potěšení k vyhnání smutku, poněvadž "tělo jejich jako špatnou šťavou jest sžíráno", jak se praví v VII. Ethic.

K třetímu se musí říci, že dobra tělesná záleží v nějaké míře; a proto přebytek podobných porušuje vlastní dobro; proto se stává odporným a zarmucujícím, pokud se protiví vlastnímu dobru člověka.

XXXII.8. Zda podiv jest příčinou potěšení.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že podiv není příčinou potěšení. Neboť podivovati se jest nevědomé přirozenosti, jak praví Damašský. Ale nevědomost netěší, ale spíše vědění. Tedy podiv není příčinou potěšení.

Mimo to podiv jest začátek moudrosti, jakožto cesta k vyhledávání pravdy, jak se praví na začátku Metafys. Ale "více těší nazírati již poznaná, než vyhledávati neznámá",

delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est. Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile, puta homo homini, et iuvenis iuveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum. Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo, quia corrumpit mensuram proprii boni per quendam excessum, bonum enim, praecipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit. Et propter hoc, superabundantes cibi, vel quaelibet delectationes corporales, fastidiuntur. Alio modo, per directam contrarietatem ad proprium bonum, sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quae appetunt sicut proprium bonum.

I-II q. 32 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum sit quaedam communicatio principantis ad subiectum, est ibi quaedam similitudo. Tamen secundum quandam excellentiam, eo quod principari et praeesse pertinent ad excellentiam proprii boni, sapientum enim et meliorum est principari et praeesse. Unde per hoc fit homini propriae bonitatis imaginatio. Vel quia per hoc quod homo principatur et praeest, aliis benefacit, quod est delectabile.

I-II q. 32 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiae, est tamen simile homini contristato. Quia tristitiae contrariantur proprio bono eius qui tristatur. Et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariae quaedam tristitiae, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae, ut infra dicetur. Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam iuvenes maxime delectationes appetunt; propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII Ethic.

I-II q. 32 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod bona corporalia in quadam mensura consistunt, et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum. Et propter hoc efficitur fastidiosum et contristans, inquantum contrariatur bono proprio hominis.

8. Utrum admiratio sit causa delectationis.

I-II q. 32 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. Admirari enim est ignorantis naturae, ut Damascenus dicit. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

I-II q. 32 a. 8 arg. 2

Praeterea, admiratio est principium sapientiae, quasi via ad

jak Filosof praví v X. Ethic., neboť toto má nesnáz a překážku, ono však nemá; potěšení pak má příčinu v činnosti nerušené, jak se praví v VII. Ethic. Tedy podiv není příčinou potěšení, nýbrž spíše potěšení překáží.

Mimo to, každého těší navyklá: pročež těší činnosti pohotovostí návykem získaných. Ale navyklá nejsou divná, jak praví Augustin K Jan. Tedy podiv se protiví příčině potěšení.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v I. Rhetoric., že "podiv jest příčinou potěšení".

Odpovídám: Musí se říci, že dosáhnouti vytoužených těší, jak shora bylo řečeno. A proto čím více roste touha po nějaké věci milované, tím více ze získání roste potěšení. A také v samém vzrůstu touhy nastává vzrůst potěšení, pokud také nastává naděje na věc milovanou, jak bylo shora řečeno, že sama touha z naděje těší. Jest pak podiv jakási touha věděti, jež v člověku se přihází z toho, že vidí účinek a nezná příčiny, nebo z toho, že příčina takového účinku přesahuje jeho poznání nebo schopnost. A proto podiv jest příčinou potěšení, pokud je spojen s nadějí dosáhnouti poznání toho; co touží věděti. A proto všechna divná těší, jakožto jsouce řídká, i všechna znázornění věcí, i když o sobě nejsou těšící. Raduje se totiž duše ve srovnávání jednoho s druhým, poněvadž srovnávati jedno s druhým jest vlastní a přirozený úkon rozumu, jak Filosof praví ve své Poetice. A proto také "vysvobození z velikých nebezpečí více těší, poněvadž jest divné", jak se praví v I. Rhetoric.

K prvnímu se tedy musí říci, že podiv netěší, pokud má nevědomost, nýbrž pokud má touhu poznati příčinu; a pokud podivující se něčemu novému poznává, že totiž jest takový, za jakého se nepokládal.

K druhému se musí říci, že potěšení má dvojí: totiž klid v dobru a postřeh toho klidu. Tedy, co do prvního, ježto jest dokonalejší nazírati pravdu poznanou, než vyhledávati neznámou, nazírání věcí známých, o sobě řečeno, více těší, než vyhledávání věcí neznámých. Avšak případkově, co do druhého, přihází se, že vyhledávání někdy více těší, pokud pocházejí z větší touhy: větší pak touha se vzbudí z postřehu nevědomosti. Pročež se člověk nejvíce těší z těch, která nově nalézá nebo poznává.

K třetímu se musí říci, že jest potěšením konati ta, která jsou navyklá, pokud jsou jaksi sourodá. Přece však ta, která jsou řídká, mohou těšiti, bud z důvodu poznání, poněvadž se touží věděti je, pokud jsou divná; nebo z důvodu činnosti, poněvadž "z touhy více se mysl kloní k tomu, aby napjatě na novotě pracovala", jak se praví v X. Ethic. Dokonalejší totiž činnost působí dokonalejší potěšení.

inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaphys. *Sed delectabilius est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota*, ut philosophus dicit in X Ethic., cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII Ethic. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

I-II q. 32 a. 8 arg. 3

Praeterea, unusquisque in consuetis delectatur, unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum, sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus, super Ioan. Ergo admiratio contrariatur causae delectationis.

I-II q. 32 a. 8 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in I Rhetoric., quod admiratio est delectationis causa.

I-II q. 32 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est. Et ideo quanto alicuius rei amatae magis crescit desiderium, tanto magis per adeptionem crescit delectatio. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae; sicut supra dictum est quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat. Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut philosophus dicit in sua poetica. Et propter hoc etiam *liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile*, ut dicitur in I Rhetoric.

I-II q. 32 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse quem non aestimabat.

I-II q. 32 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum. Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt, desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit.

I-II q. 32 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quae sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum

XXXIII. O účincích potěšení.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o účincích potěšení.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda potěšení rozšiřuje.
2. Zda potěšení působí žízeň či touhu po sobě.
3. Zda potěšení brání užívání rozumu.
4. Zda potěšení zdokonaluje činnost.

XXXIII.1. Zda potěšení rozšiřuje.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rozšíření není účinkem potěšení. Zdá se totiž, že rozšíření spíše patří k lásce, jakož praví Apoštol II. Kor. 6: "Srdce naše se rozšířilo." Pročež se praví i o přikázání lásky v Žalmu 118: "Velmi široký tvůj příkaz." Ale potěšení jest jiná vášeň než láska. Tedy rozšíření není účinkem potěšení.

Mimo to z toho, že se něco rozšíří, stává se vhodnějším přijímati. Ale přijímání patří k touze, jež jest věci ještě nenabyté. Tedy rozšíření se zdá spíše patřiti k touze nežli k potěšení.

Mimo to stažení je proti rozšíření. Avšak stažení se zdá patřiti k potěšení; neboť to stahujeme, co chceme pevně podržeti: a taková jest žádost věci těšící. Tedy rozšíření k potěšení nepatří.

Avšak proti jest, co se praví na vyjádření radosti, Isai. 50: "Uvidíš a zbohatneš a podiví se a rozšíří srdce tvé." Také samo potěšení dostalo jméno od rozšíření, jak bylo svrchu řečeno.

Odpovídám: Musí se říci, že šířka jest nějaký rozměr tělesné velikostí. Proto se říká o citech naší duše jen podle metafory. Rozšíření pak se říká jakžto pohyb k šířce, a přísluší potěšení podle dvojího, jež se vyžaduje k potěšení.

Z nich pak jedno jest se strany vnímavé síly, jež vnímá spojení s nějakým vhodným dobrem. Člověk pak z tohoto vnímání vnímá, že dosáhl nějaké dokonalosti, jíž jest duchovní velikost. A podle toho se říká, že duch člověka skrze potěšení se zvelebil nebo rozšířil. - Jiné pak jest se strany žádostivé síly, jež přilne k věci těšící a v ní spočine, jako by se jí oddávala k vniternému jí pojmutí. A tak se cit člověka rozšiřuje skrze potěšení, jako by se odevzdával k vniternému obsáhnutí věci těšící.

K prvnímu se tedy musí říci, že u těch, která se říkají metaforicky, nic nebrání totéž přidělovati různým podle různých podobností. A podle toho rozšíření patří k lásce následkem jakéhosi roztažení, pokud cit milujícího se

scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, *quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur*, ut dicitur in X Ethic.; perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

33. De effectibus delectationis.

Prooemium

I-II q. 33 pr.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum delectationis sit dilatare. Secundo, utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium. Tertio, utrum delectatio impediat usum rationis. Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

1. Utrum delectationis sit dilatare.

I-II q. 33 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit apostolus, II ad Cor. VI, *cor nostrum dilatatum est*. Unde et de praecepto caritatis in Psalmo CXVIII, dicitur, *latum mandatum tuum nimis*. Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

I-II q. 33 a. 1 arg. 2

Praeterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitae. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

I-II q. 33 a. 1 arg. 3

Praeterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere, nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere; et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

I-II q. 33 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, ad expressionem gaudii, dicitur Isaiae LX, *videbis, et affluens, et mirabitur et dilatabitur cor tuum*. Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit ut laetitia nominetur sicut supra dictum est.

I-II q. 33 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis, unde in affectionibus animae non nisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo, et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

I-II q. 33 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines. Et secundum hoc, dilatatio pertinet

roztahuje na jiné, aby pečoval nejen o to, co jest jeho, ale i jiných; k potěšení

pak patří rozšíření, pokud něco samo v sobě se zvětšuje, aby se stalo jaksi vnímavějším.

K druhému se musí říci, že touha sice má nějaké zvětšení z představy věci chtěné, ale mnohem- více z přítomnosti věci již těšící. Neboť více se duch oddává věci již těšící, než věci chtěné nedržené, ježto potěšení jest cíl touhy.

K třetímu se musí říci, že ten, jenž se těší, stahuje sice věc těšící, pokud k ní silně lne; ale své srdce zvětšuje, aby dokonale požíval těšícího.

XXXIII.2. Zda potěšení působí žízeň či touhu po sobě.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že potěšení nepůsobí touhu po sobě. Každý totiž pohyb ustane, když dojde klidu. Ale potěšení jest jako nějaký klid pohybu touhy, jak bylo svrchu řečeno. Ustává tedy pohyb touhy, když dojde k potěšení. Nepůsobí tedy potěšení touhu.

Mimo to protilehlé není příčinou svého protilehlého. Ale potěšení jest nějaké protilehlé touze se strany předmětu; neboť touha jest dobra nenabytého, potěšení však již z dobra drženého. Tedy potěšení nepůsobí touhu po sobě,

Mimo to omrzelost odporuje touze. Ale potěšení často působí omrzelost. Nečiní tedy touhy po sobě.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan. 4: "Kdo bude píti této vody, bude žízniti opět." Avšak vodou se označuje, podle Augustina, tělesné potěšení.

Odpovídám: Musí se říci, že potěšení se může dvojmo pozorovati: jedním způsobem pokud jest v uskutečnění, jiným způsobem, pokud jest ve vzpomínce. Také žízeň čili touha se může bráti dvojmo: jedním způsobem vlastně, pokud obnáší žádost věci nenabyté; jiným způsobem obecně, pokud obnáší vyloučení omrzelosti.

Tudíž, pokud jest v uskutečnění, potěšení nepůsobí žízeň čili touhu po sobě, řečeno o sobě, nýbrž jen případkově. Míní-li se však žízní nebo touhou žádost věci nenabyté, tu potěšení nepůsobí jednoduše žízeň čili touhu: neboť potěšení je cit žádosti o věci přítomné.

Ale stane se, že přítomná věc se nemá dokonale. A to může býti buď se strany věci držené, nebo se strany majícího. A to, se strany věci držené, ježto věc držená není celá zároveň, pročež se získává postupně, a když se někdo těší z toho, co má, touží zmocniti se toho, co zbývá. Jako kdo slyší první část verše a těší se z toho, touží slyšeti druhou část verše, jak praví Augustin, Vyzn. XI. A tím způsobem skoro všechna potěšení tělesná působí žízeň po sobě, dokud nejsou celá, ježto taková potěšení sledují nějaký pohyb, jak je patrné u potěšení z pokrmů. Se strany pak samého majícího, jako když někdo nemá, hned dokonale nějakou věc, jež o sobě jest dokonalá, nýbrž pozvolna jí

ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

I-II q. 33 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratae, sed multo magis ex praesentia rei iam delectantis. Quia magis praebet se animus rei iam delectanti, quam rei non habitae desideratae, cum delectatio sit finis desiderii.

I-II q. 33 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret, sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

2. Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium.

I-II q. 33 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quaedam quies motus desiderii, ut supra dictum est. Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

I-II q. 33 a. 2 arg. 2

Praeterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur, ex parte obiecti, nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

I-II q. 33 a. 2 arg. 3

Praeterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

I-II q. 33 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. IV, *qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum*, per aquam autem significatur, secundum Augustinum, delectatio corporalis.

I-II q. 33 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter potest considerari, uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium, potest dupliciter accipi, uno modo, proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae; alio modo, communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii. Secundum quidem igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens, si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitae appetitus, nam delectatio est affectio appetitus circa rem praesentem. Sed contingit rem praesentem non perfecte haberi. Et hoc potest esse vel ex parte rei habitae, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitae, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur, et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit, IV Confess. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur, eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem

nabývá, jako se na tomto světě těšíme, vnímajíce něco nedokonale z poznání Boha; a samo potěšení vzbuzuje žízeň a touhu po dokonalém poznání. A podle toho se může rozuměti, co jest Eccli. 24: "Kdo mne pijí, ještě žízní."

Rozumí-li se však žízní nebo touhou pouhé napětí citu, odklízející omrzelost, tak duchovní potěšení nejvíce působí žízeň nebo touhu po sobě. Neboť tělesná potěšení, protože množená nebo udržovaná působí přepínání přirozené schopnosti, stávají se omrzelými, jak je patrné při potěšení z pokrmů. A proto, když někdo již dospěl k dokonalému v tělesných potěšeních, omrzí se mu a někdy touží po nějakých jiných. Ale duchovní potěšení nepřepínají přirozenou schop-

nost, nýbrž zdokonalují přirozenost. Proto, když se dojde v nich k dokonalosti, tu více těší: leč snad případkově, pokud s nazíravou činností se pojí nějaké úkony sil tělesných, které se unaví neustálou činností. A tím způsobem se také může rozuměti, co se praví Eccli. 24: "Kdo mne pijí, ještě žízní:" protože také o andělech, kteří dokonale poznávají Boha, a těší se z něho, se praví, I. Petr. 1., že "touží naň popatřiti".

Míní-li se však potěšení, jak jest ve vzpomínce, a ne v uskutečnění, tak jest mu vrozeno působiti žízeň čili touhu po sobě, když se totiž člověk vrátí k onomu stavu, v němž mu bylo potěšením, co přešlo. Změnil-li se však jeho stav, vzpomínka na potěšení nepůsobí v něm potěšení, nýbrž omrzelost, jako vzpomínka na pokrm při nasycení.

K prvnímu se tedy musí říci, že když potěšení jest dokonalé, tu má všestranný klid a přestává pohyb touhy, tíhnoucí k nenabytému. Ale když jest nedokonalé, tu nepřestává vůbec pohyb touhy, tíhnoucí k nenabytému.

K druhému se musí říci, že to, co se má nedokonale, má se z části, a z části se nemá. A proto zároveň o něm může býti i touha i potěšení.

K třetímu se musí říci, že potěšení jiným způsobem působí omrzelost a jiným způsobem touhu, jak bylo řečeno.

XXXIII.3. Zda potěšení brání užívání rozumu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že potěšení nebrání užívání rozumu. Neboť klid nejvíce přispívá k náležitému užívání rozumu. Proto se praví v VII. Fysic., že "při sedění a odpočívání se stává duše vědoucí a moudrou"; a Moudr. 8: "Vejda do svého domu, budu s ní odpočívati," totiž s moudrostí. Ale potěšení jest nějaký klid. Tedy nebrání, nýbrž spíše prospívá užívání rozumu.

Mimo to, ta, která nejsou v témž, i když jsou protivná, nepřekážejí si. Ale potěšení jest v části žádostivé, kdežto užívání rozumu jest v části vnímavé. Tedy potěšení nebrání užívání rozumu.

ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem, non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit. Sicut in mundo isto, percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione, delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectae cognitionis; secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. XXIV, *qui bibunt me, adhuc sitient*. Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatae, vel etiam continuatae, faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae; ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc, quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativae adiunguntur aliquae operationes virtutum corporalium, quae per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc etiam modum potest intelligi quod dicitur Eccli. XXIV *qui bibit me, adhuc sitiet*. Quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur I Petri I, quod *desiderant in eum conspicere*. Si vero consideretur delectatio prout est in memoria et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod praeteriit. Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

I-II q. 33 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum. Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

I-II q. 33 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur. Et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

I-II q. 33 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est.

3. Utrum delectatio impediat usum rationis.

I-II q. 33 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum, unde dicitur in VII Physic., quod in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens; et Sap. VIII, *intrans in domum meam, conquiescam cum illa*, scilicet sapientia. Sed delectatio est quaedam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum.

I-II q. 33 a. 3 arg. 2

Praeterea, ea quae non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva, usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

Mimo to, co má nějakou překážku, zdá se jí býti nějak přeměněno. Ale užívání vnímavé síly spíše pohybuje potěšením, než jest od potěšení hýbáno; je totiž příčinou potěšení. Tedy potěšení nebrání užívání rozumu.

Avšak proti jest, co Filosof praví v VI. Ethic., že "potěšení porušuje odhad opatrnosti".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví v X. Ethic.: "Vlastní potěšení rozmnožují činy, cizí však překážejí." Je tedy nějaké potěšení, které jest ze samého úkonu rozumu, jako když někdo se těší z nazírání nebo usuzování. A takové potěšení nebrání užívání rozumu, nýbrž pomáhá, protože to konáme pozorněji, z čeho se těšíme; pozornost pak podporuje činnost. Ale tělesná potěšení překážejí užívání rozumu z trojího důvodu: a to nejprve následkem roztržitosti; protože, jak bylo již řečeno, velmi jsme pozorni při tom, z čeho se těšíme. Když však pozornost silně utkví na nějaké věci, slábne vůči jiným věcem nebo se úplně od nich odvrátí. A podle toho, když je tělesné potěšení velké, bud úplně zabrání užívání rozumu, strhujíc na sebe pozornost ducha, nebo bude velmi překážeti. - Za druhé následkem protivnosti. Neboť některá potěšení, zvláště přílišná, jsou proti řádu rozumu. A tím způsobem praví Filosof v VI. Ethic., že "tělesná potěšení porušují odhad opatrnosti", ne však odhad badavý, jemuž potěšení není protivou; třebas že trojúhelník má tři úhly, rovné dvěma pravým. Ale podle prvního způsobu překáží obojímu. - Třetím způsobem podle nějakého spoutání, pokud totiž při tělesném potěšení následuje nějaká tělesná přeměna, ještě větší nežli při jiných vášních, čím prudčeji žádost lne k věci přítomné než k věci vzdálené. Taková pak tělesná rozbouření brání užívání rozumu, jak je patrné při opilých, kteří mají spoutané nebo omezené užívání rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělesné potěšení má sice klid žádosti v těšícím, a ten klid někdy odporuje rozumu. Ale se strany těla vždycky má přeměnu. A v obojím brání užívání rozumu.

K druhému se musí říci, že síla žádostivá a vnímavá jsou sice různé stránky, ale jedné duše. A proto, když pozornost duše je silně upřena na úkon jedné, zabraňuje se protivnému úkonu druhé.

K třetímu se musí říci, že užívání rozumu vyžaduje náležitého užívání obrazivosti a jiných smyslových sil, které užívají tělesného ústrojí. A proto z přeměny tělesné jest překážka užívání rozumu, překáží-li se úkonu síly obrazivé a jiných smyslových sil.

XXXIII.4. Zda potěšení zdokonaluje činnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že potěšení

I-II q. 33 a. 3 arg. 3

Praeterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivae virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur, est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

I-II q. 33 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiae*.

I-II q. 33 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X Ethic., delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt. Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum adiuvat, quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impediet. Secundo, ratione contrarietatis. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum philosophus dicit, in VI Ethic., quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae, non autem existimationem speculativam*, cui non contrariantur, *puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis*. Secundum autem primum modum, utramque impedit. Tertio modo, secundum quandam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

I-II q. 33 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quae quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis, semper habet transmutationem. Et quantum ad utrumque, impedit rationis usum.

I-II q. 33 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae. Et ideo cum intentio animae vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

I-II q. 33 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum sensitivarum.

4. Utrum delectatio perficiat operationem.

I-II q. 33 a. 4 arg. 1

nezdokonaluje činnost. Neboť všechna činnost lidská závisí na užívání rozumu. Ale potěšení brání užívání rozumu, jak bylo řečeno. Tedy potěšení nezdokonaluje, nýbrž oslabuje lidskou činnost.

Mimo to, nic není zdokonalením sebe sama nebo své příčiny. Ale potěšení jest činnost, jak se praví v VII. a X. Ethic., což se musí rozuměti buď bytostně, nebo příčinně. Tedy potěšení nezdokonaluje činnost.

Mimo to, jestli potěšení zdokonaluje činnost, buď ji zdokonaluje jako cíl; nebo jako tvar, nebo jako činitel. Ale ne jako cíl, protože skutky se nevyhledávají pro potěšení, ale spíše naopak, jak bylo svrchu řečeno. Ani též na způsob činitele, protože spíše činnost jest účinnou příčinou potěšení. Ani též jako tvar, ježto potěšení nezdokonaluje činnost jako nějaká pohotovost, podle Filosofa, v X. Ethic. Potěšení tedy nezdo-

konaluje činnost.

Avšak proti jest, co se tamtéž praví, že "potěšení činnost zdokonaluje".

Odpovídám: Musí se říci, že potěšení dvojmo zdokonaluje činnost: jedním způsobem, jako cíl, ne sice pokud se cílem nazývá to, pro co něco jest, nýbrž pokud každé dobro, dodatečně přicházející, se může nazvati cílem. A podle toho praví Filosof v X. Ethic., že "potěšení zdokonaluje činnost, jako nějaký přidaný cíl", pokud totiž k tomuto dobru, jímž jest činnost, přibude jiné dobro, jímž jest potěšení, které obnáší ukojení žádosti v daném dobru. - Druhým způsobem se strany příčiny činné. Ne sice přímo, protože Filosof praví, v X. Ethic., že "zdokonaluje činnost potěšení, ne jako lékař zdravého, nýbrž jako zdraví". Nepřímo však, pokud totiž jednající, protože se těší ze svého jednání, je při něm pozorný a pečlivěji je koná. A podle toho se praví v X. Ethic., že "potěšení rozmnožují vlastní činnosti a překážejí cizím".

K prvnímu se tedy musí říci, že užívání rozumu nebrání každé potěšení, nýbrž potěšení tělesné, které nesleduje úkonu rozumu, nýbrž úkon dychtivé, který vzroste skrze potěšení. Avšak potěšení, které sleduje úkon rozumu; posiluje užívání rozumu.

K druhému se musí říci, že, jak se praví v II. Fysic., stane se, že dvě jsou si navzájem příčinou, takže jedno je příčinou účinnou druhého, a jiné příčinou účelovou. A na ten způsob činnost působí potěšení jakožto příčina účinná, potěšení pak zdokonaluje činnost na způsob cíle, jak bylo řečeno.

K třetímu je odpověď patrná z řečeného.

XXXIV. O dobrotě a špatnosti potěšení.

Předmluva

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est. Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

I-II q. 33 a. 4 arg. 2

Praeterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suae causae. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII et X Ethic., quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

I-II q. 33 a. 4 arg. 3

Praeterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quaeruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est. Nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis. Nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum philosophum, in X Ethic. Delectatio ergo non perficit operationem.

I-II q. 33 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur ibidem, quod delectatio operationem perficit.

I-II q. 33 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo, per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est; sed secundum quod omne bonum completive superveniens, potest dici finis. Et secundum hoc dicit philosophus, in X Ethic., quod *delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis*, inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. Secundo modo, ex parte causae agentis. Non quidem directe, quia philosophus dicit, in X Ethic., quod *perficit delectatio operationem, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas*. Indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in X Ethic., quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas*.

I-II q. 33 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis; quae non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur. Delectatio autem quae consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

I-II q. 33 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in II Physic., contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius. Et per hunc modum, operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est.

I-II q. 33 a. 4 ad 3

Ad tertium patet responsio ex dictis.

34. De bonitate et malitia delectationum.

Prooemium

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o dobrotě a špatnosti potěšení.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda každé potěšení je špatné.

2. Když ne, zda každé potěšení je dobré.

3. Zda nějaké potěšení jest nejlepší.

4. Zda potěšení jest měřítkem nebo pravidlem, podle něhož se posuzuje dobro nebo zlo v mravech.

XXXIV.1. Zda je každé potěšení špatné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že každé potěšení je špatné. Neboť to, co porušuje opatrnost a brání užívání rozumu, zdá se býti o sobě špatné, protože "dobrem člověka jest býti podle rozumu", jak praví Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén. Ale potěšení porušuje opatrnost a brání užívání rozumu, a tím více, čím jsou potěšení větší. Proto v potěšeních pohlavních, která jsou největší, není možné něco rozuměti, jak se praví v VII. Ethic., a také Jeronym praví, K Mat., že "v té době, kdy se konají manželské úkony; nebude dána přítomnost Ducha Svatého, i když se vidí, že je to prorok, jenž vykonává úkol plození". Tedy potěšení jest o sobě zlo. Tedy každé potěšení jest špatné.

Mimo to, před čím prchá ctnostný, a sleduje někdo nemající ctnosti, to se zdá býti o sobě špatné a nedovolené. Protože,> jak se praví Ethic., "ctnostný jest jako měřítko a pravidlo lidských skutků"; a Apoštol praví I. Kor. 2: "Duchovní soudí všechno." Ale děti a zvířata, v nichž není ctnosti, sledují potěšení, avšak umírněný před nimi prchá. Tedy potěšení jsou o sobě špatná a nedovolená.

Mimo to ctnost a umění jsou o nesnadném a dobrém; jak se praví v II. Ethic. Ale žádné umění není zařízeno na potěšení. Tedy potěšení není nějaké dobro.

Avšak proti jest, že se v Žalmu 36 praví: "Těš se v Pánu." Ježto tedy slovo Boží nenavádí k ničemu zlému, zdá se, že není každé potěšení špatné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví v X. Ethic., někteří tvrdili, že všechna potěšení jsou špatná. A důvodem toho patrně bylo, že svou pozornost obraceli jen k potěšením smyslovým a tělesným, která jsou více-zjevná. Neboť i v ostatním staří filosofové nerozlišovali rozumová od smyslových, ani rozum od smyslu, jak se praví v II. kn. O duši. Domnívali se pak, že všechna tělesná potěšení jest nazvati špatnými, aby tak lidé, kteří jsou náchylní k nemírným potěšením, vzdalujíce se potěšení, přišli k prostředku ctnosti.

Ale tento dohad nebyl vhodný. Ježto totiž nikdo nemůže žíti bez nějakého smyslového a tělesného potěšení, jestliže se postřehne, že přijímají nějaká potěšení ti, kteří učí, že všechna potěšení jsou špatná, jejich příkladem budou lidé více náchylní k potěšením; pomíjejíce nauku slovní. Neboť v lidských skutcích a vášních, v nichž nejvíce platí zkušenost, více pohnou příklady nežli slova.

Musí se tedy říci, že některá potěšení jsou dobrá a některá jsou špatná. Potěšení je totiž klid žádostivé síly v nějakém

I-II q. 34 pr.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis delectatio sit mala. Secundo, dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona. Tertio, utrum aliqua delectatio sit optimum. Quarto, utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

1. Utrum omnis delectatio sit mala.

I-II q. 34 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia bonum hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt maiores. Unde in delectationibus venereis, quae sunt maximae, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in VII Ethic. Et Hieronymus etiam dicit, super Matth., quod *illo tempore quo coniugales actus geruntur, praesentia sancti spiritus non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur*. Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio mala.

I-II q. 34 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum, et fugiendum, quia, ut dicitur in X Ethic., *virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum*; et apostolus dicit, I ad Cor. II, *spiritualis iudicat omnia*. Sed pueri et bestiae, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes, fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malae, et fugiendae.

I-II q. 34 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

I-II q. 34 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo XXXVI, dicitur, *delectare in domino*. Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

I-II q. 34 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X Ethic., aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quae sunt magis manifestae, nam et in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in libro de anima. Delectationes autem corporales ut dicitur in libro de anima. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum omnes esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed haec existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia

milovaném a důsledek nějaké činnosti. Proto se může udati dvojí důvod toho: jeden se strany dobra, v němž někdo odpočívaje se těší. Neboť v mravech se říká dobré a zlé, pokud se shoduje s rozumem nebo s ním nesouhlasí, jak bylo svrchu. řečeno. Jako v přírodních věcech něco sluje přirozeným, protože se hodí přirozenosti, nepřirozeným pak, protože nesouhlasí s přirozeností: Jako tedy v přírodních věcech jest nějaký přirozený klid, který totiž je v tom, co se hodí přirozenosti; jako když těžké odpočívá dole, a nějaký nepřirozený, který je v tom, co odporuje přirozenosti, jako když těžké odpočívá nahoře, tak jest i v mravech nějaké potěšení dobré, pokud vyšší nebo nižší žádost odpočívá v tom, co je shodné s rozumem; a některé špatné, protože odpočívá v tom, co nesouhlasí s rozumem a s Božím zákonem. - Jiný důvod se může udati se strany činností, z nichž některé jsou špatné a některé dobré. Činnostem pak jsou více blízká potěšení, která jsou s nimi spojena, než dychtivosti, které je časově předcházejí. Proto, ježto dychtivosti po dobrých činnostech jsou dobré, po špatných pak špatné, mnohem spíše potěšení z dobrých činností jsou dobrá, ze špatných pak špatná.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno; potěšení, která jsou z úkonu rozumu, nepřekážejí rozumu, ani neporušují opatrnost, ale potěšení cizí, jako jsou potěšení tělesná, jež ovšem užívání rozumu překážejí, jak bylo svrchu řečeno, buď skrze protivnost žádosti, jež spočívá v tom, co odporuje rozumu, a z toho má potěšení, že jest mravně špatné; nebo podle nějakého spoutání rozumu, jako v manželské souloži, ač potěšení je z toho, co je shodné s rozumem, přece brání užívání rozumu pro spojenou tělesnou přeměnu. Ale z toho nenabývá mravní špatnosti, jakož ani spánek, kterým je spoutáno užívání rozumu, není mravně špatný, je-li brán podle rozumu. Neboť i sám rozum to dá, aby se někdy užívání rozumu přerušilo. Pravíme však, že takové spoutání rozumu z potěšení v manželském úkonu, ač nemá mravní špatnosti, protože není ani smrtelným ani všedním hříchem, pochází přece z nějaké mravní špatnosti, totiž z hříchu prvního otce. Neboť ve stavu nevinnosti toho nebylo, jak je patrné z toho, co se řeklo v První.

K druhému se musí říci, že mírný neprchá před všemi potěšeními, nýbrž nemírnými a neshodnými s rozumem. Že pak děti a zvířata sledují potěšení, nedokazuje, že jsou vůbec špatní, protože je v nich přirozená žádost od Boha, která se pohybuje k tomu, co je s ní shodné.

K třetímu se musí říci, že umění není o každém dobru, nýbrž o zevnějších dílech, jak dole bude řečeno. O činnostech pak a vášních, které jsou v nás, spíše jest opatrnost a ctnost, než umění. A přece nějaké umění jest příčinou potěšení, totiž kuchařské a mastičkářské, jak se praví v VII. Ethic.

plurimum valet, magis movent exempla quam verba. Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut supra dictum est, sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum, ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt bonae, et quaedam malae. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quae sunt eis coniunctae, quam concupiscentiae, quae tempore eas praecedunt. Unde, cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae; multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae.

I-II q. 34 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneae, cuiusmodi sunt delectationes corporales. Quae quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est, et per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala, vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus, nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale; provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis, nam hoc in statu innocentiae non erat, ut patet ex his quae in primo dicta sunt.

I-II q. 34 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas, quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est eis conveniens.

I-II q. 34 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur. Circa operationes autem et passiones quae sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars. Et tamen aliqua ars est factiva delectationis; scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in VII Ethic.

XXXIV.2. Zda každé potěšeni jest dobré.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že každé potěšení je dobré. Jak totiž bylo řečeno v Prvé, dobro se dělí na trojí, totiž čestné, užitečné a těšící. Ale každé čestné je dobré; a podobně každé užitečné. Tedy i každé potěšení je dobré.

Mimo to jest o sobě dobré to, co se nehledá pro jiné, jak se praví v I. Ethic. Ale potěšení se nehledá pro jiné: neboť by bylo směšné tázati se někoho, proč se chce potěšiti. Tedy potěšení jest dobro o sobě. Ale co se o něčem vypovídá o sobě, vypovídá se o něm všeobecně. Tedy každé potěšení jest dobré.

Mimo to, po čem všichni touží, to se zdá dobro o sobě: neboť "dobro jest, co všichni žádají", jak se praví v I. Ethic. Ale všichni žádají nějaké potěšení, též děti a zvířata. Tedy potěšení jest o sobě dobrem. Tedy každé potěšení jest dobré.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 2: "Kdo se raduje, když jednal zle, a plesá v nejhorších věcech."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako někteří Stoici tvrdili, že všechna potěšení jsou špatná, tak Epikurejci tvrdili, že potěšení o sobě jest dobro a v důsledku že všechna potěšení jsou dobrá. Zdá se pak, že se zmýlili proto, že nerozlišovali to, co je dobrem jednoduše, od toho, co jest dobrem pro tohoto. Jednoduše totiž dobrem jest, co jest dobrem o sobě. Stává se pak, že není o sobě dobrem, býti dobrem tomuto, dvojmo. Jedním způsobem, protože je mu vhodné podle uzpůsobení; ve kterém nyní jest, jež však není přirozené: jako malomocnému je dobrem pojísti někdy nějakých jedů, které nejsou jednoduše příhodné lidské soustavě. Jiným způsobem, že to, co není vhodné, považuje se za vhodné. A protože potěšení jest spočinutí žádosti v dobru, je-li dobrem jednoduše to, v čem spočívá žádost, bude potěšení jednoduše, a dobré jednoduše. Není-li však dobrem jednoduše, nýbrž pro tohoto, tu není ani potěšení jednoduše, nýbrž tomuto, ani není jednoduše dobré, nýbrž dobré z části nebo zdánlivě dobré.

K prvnímu se tedy musí říci, že čestné a užitečné se říká podle rozumu: a proto nic není čestným nebo užitečným, co by nebylo dobrem. Ale těšící se říká podle žádosti, jež někdy tíhne k tomu, co se neshoduje s rozumem. A proto ne každé těšící jest dobré dobrotou mravní, jež se béře podle rozumu.

K druhému se musí říci, že proto se potěšení nehledá pro jiné, že jest klid v cíli. Ale cíl bývá dobrý a špatný, ač nikdy není cílem, leč pokud jest dobrem pro tohoto. Tak též jest u potěšení.

K třetímu se musí říci, že tím způsobem všechno žádá

2. Utrum omnis delectatio sit bona.

I-II q. 34 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est, bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum; et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

I-II q. 34 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud est per se bonum, quod non quaeritur propter aliud, ut dicitur in I Ethic. Sed delectatio non quaeritur propter aliud, ridiculum enim videtur ab aliquo quaerere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bonum. Sed quod per se praedicatur de aliquo, universaliter praedicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

I-II q. 34 a. 2 arg. 3

Praeterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum, nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiae. Ergo delectatio est secundum se bonum. Omnis ergo delectatio est bona.

I-II q. 34 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. II, *qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis*.

I-II q. 34 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonum, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis, sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenosa, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo, quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, et simpliciter bona. Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic, nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

I-II q. 34 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod honestum et utile dicuntur secundum rationem, et ideo nihil est honestum vel utile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quae attenditur secundum rationem.

I-II q. 34 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia et quies in fine. Finem autem contingit esse bonum et malum quamvis nunquam sit finis nisi secundum quod est bonum quoad hunc. Ita etiam est de delectatione.

I-II q. 34 a. 2 ad 3

potěšení, jakož i dobro, ježto potěšení jest spočinutí žádosti v dobru. Ale jako se stává, že ne každé dobro, které se žádá, jest o sobě a vpravdě dobro, tak není každé potěšení o sobě a vpravdě dobré.

XXXIV.3. Zda některé potěšení jest nejlepší.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žádné potěšení není nejlepší. Žádné totiž zrození není nejlepší. Neboť zrození nemůže býti posledním cílem. Ale potěšení sleduje zrození: neboť z toho, že něco je postaveno do své přirozenosti; těší se, jak bylo svrchu řečeno. Tedy žádné potěšení nemůže býti nejlepší.

Mimo to, co jest nejlepší, to se nemůže žádným přídavkem státi lepším. Ale potěšení se stává lepším z přidání něčeho: je totiž lepší potěšení s ctností než bez ctnosti: Tedy potěšení není nejlepší.

Mimo to, co jest nejlepší, to jest všeobecně dobro, jakožto jsouc dobro o sobě: neboť co jest o sobě, je dříve a více než to, co jest případkově. Ale potěšení není všeobecně dobro, jak bylo řečeno. Tedy potěšení není nejlepší.

Avšak proti, blaženost jest nejlepší, ježto je cílem lidského života. Ale blaženost není bez potěšení: praví se totiž v Žalmu 15: "Naplníš mne radostí před obličejem tvým, potěšeni v pravici tvé až do konce."

Odpovídám: Musí se říci, že Plato netvrdil jako Stoici, že všechna potěšení jsou špatná; ani že všechna jsou dobrá, jako Epikurejci; nýbrž některá že jsou dobrá a některá jsou špatná; ale tak, že žádné není nejvyšším dobrem nebo nejlepším. Ale, pokud lze vyrozuměti z jeho důvodů, chybuje ve dvojím. A to v jednom, že se domníval, že všechna potěšení sleduji rození a pohyb, ježto viděl, že tělesná potěšení záleží v nějakém pohybu a rození, jak je patrné při naplnění pokrmy a takových. Pročež, ježto rození a pohyb jsou úkony nedokonalého, následovalo by, že potěšení nemůže míti ráz poslední dokonalosti. - Ale zjevně se vidí nesprávnost toho při potěšeních rozumových. Někdo se totiž netěší jen při rození vědění, třebas když se učí nebo diví, jak bylo svrchu řečeno; ale také v nazírání ve vědě již nabyté.

Jiným pak způsobem, protože nejlepším nazval to, co jest jednoduše nejvyšší dobro, co totiž je samo dobro, jako oddělené a nesdělené, jako sám Bůh jest nejvyšší dobro. My však mluvíme o nejlepším v lidských věcech. Nejlepší pak v každé věci jest poslední cíl. Cíl pak se říká dvojmo, jak bylo svrchu řečeno: totiž sama věc a užívání věci; jako cíl lakomého jsou buď peníze, nebo držení peněz. A podle toho se posledním cílem člověka může zváti buď sám Bůh, jenž jest nej-

vyšší dobro jednoduše; nebo požívání jeho, jež obnáší nějaké potěšení z posledního cíle. A tím způsobem se může nějaké potěšení člověka nazvati nejlepším mezi lidskými dobry.

K prvnímu se tedy musí říci, že každé potěšení nesleduje rození, nýbrž některá potěšení sledují činnosti dokonale, jak bylo řečeno. A proto nic nebrání, aby nějaké potěšení

Ad tertium dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se et vere bonum; ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

3. Utrum aliqua delectatio sit optima.

I-II q. 34 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem, nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

I-II q. 34 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio aliquo addito fit melior, est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

I-II q. 34 a. 3 arg. 3

Praeterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens, nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est. Ergo delectatio non est optimum.

I-II q. 34 a. 3 s. c.

Sed contra beatitudo est optimum, cum sit finis humanae vitae. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in Psalmo XV, *adimplebis me laetitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem*.

I-II q. 34 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum. Sed quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem quia, cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et huiusmodi; aestimavit omnes delectationes consequi generationem et motum. Unde, cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimae perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiae, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est; sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum et non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est, dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniae. Et secundum hoc, ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter; vel fruitio ipsius, quae importat delectationem quandam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

I-II q. 34 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquae delectationes

bylo nejlepším, ač není takové každé.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o nejlepším jednoduše, z jehož podílu všechno jest dobré, pročež se žádným přidáním nestává lepším. Ale u jiných dober jest všeobecně pravda, že každé dobro z přidání. jiného se stává lepším. - Ač by se mohlo říci, že potěšení není něco zevnějšího mimo. činnost ctnosti, nýbrž jejím doprovodem, jak se praví v I. Ethic.

K třetímu se musí říci, že potěšení z toho; že je potěšením; nemá, že jest nejlepším, nýbrž z toho, že jest dokonalý odpočinek v nejlepším. Pročež není třeba, aby každé potěšení bylo nejlepší nebo také dobré. Jako nějaké vědění jest nejlepší, ne však každé.

XXXIV.4. Zda potěšení jest měřítkem nebo pravidlem, podle něhož se posuzuje dobro nebo zla v mravech.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že potěšení není měřítkem mravního dobra a zla. Neboť "všechno se měří prvním svého rodu", jak se praví v X. Metafys. Ale potěšení není první v rodě mravů, ale před ním jsou láska a touha. Není tedy pravidlem dobroty a špatnosti v mravech.

Mimo to měřítko a pravidlo musí býti jednotvaré; a proto pohyb, jenž jest nejvíce jednotvarý, jest měřítkem a pravidlem všech pohybů, jak se praví v X. Metafys. Ale potěšení jest rozmanité a mnohotvaré, ježto některá z nich jsou dobrá a některá špatná. Tedy potěšení není měřítkem a pravidlem mravů.

Mimo to jistější úsudek se béře o účinku z příčiny, než obráceně. Ale dobrota nebo špatnost skutku jest příčinou dobroty nebo špatnosti potěšení; protože "dobrá jsou potěšení, která sledují dobré skutky, špatná pak, která špatné", jak se praví v X. Ethic. Tedy potěšení nejsou pravidlem a měřítkem dobroty a špatnosti ve mravech.

Avšak proti jest, co praví Augustin, k onomu Žalmu 7; Bůh zkoumající srdce. a ledví: "Cílem starosti a přemýšlení jest potěšení, k němuž kdo usiluje dojíti." A Filosof praví v VII. Ethic., že "potěšení jest cíl architekton", to jest hlavní, "k němuž přihlížejíce jednotlivé toto nazýváme špatným, toto však dobrým jednoduše".

Odpovídám: Musí se říci, že mravní dobrota nebo špatnost záleží ve vůli, jak bylo svrchu řečeno. Zda však vůle jest dobrá nebo špatná, poznává se hlavně z cíle. To pak se má za cíl, v čem vůle spočívá. Avšak spočinutí vůle a každé žádosti v dobru jest potěšení. A proto se člověk uznává za dobrého nebo špatného hlavně podle potěšení lidské vůle: je totiž dobrý a ctnostný, kdo se raduje ve ctnostných skutcích, špatný pak, kdo ve zlých.

Avšak potěšení smyslové žádosti nejsou pravidlem mravní dobroty nebo špatnosti: neboť pokrm obecně těší v žádosti

consequuntur operationes perfectas, ut dictum est. Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum, etsi non omnis sit talis.

I-II q. 34 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius. Sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamvis posset dici quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, ut in I Ethic. dicitur.

I-II q. 34 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona. Sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

4. Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

I-II q. 34 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. *Omnia enim mensurantur primo sui generis*, ut dicitur in X Metaphys. Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed praecedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiae in moralibus.

I-II q. 34 a. 4 arg. 2

Praeterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem, et ideo motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum, ut dicitur in X Metaphys. Sed delectatio est varia et multiformis, cum quaedam earum sint bonae, et quaedam malae. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

I-II q. 34 a. 4 arg. 3

Praeterea, certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiae delectationis, quia bonae delectationes sunt quae consequuntur bonas operationes, malae autem quae malas, ut dicitur in X Ethic. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiae in moralibus.

I-II q. 34 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super illud Psalmi VII, *scrutans corda et renes Deus, finis curae et cogitationis est delectatio ad quam quis nititur pervenire*. Et philosophus dicit, in VII Ethic., quod *delectatio est finis architecton*, idest principalis, *ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus*.

I-II q. 34 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis. Delectationes

smyslové dobré i zlé. Ale vůle dobrých se těší z něho podle shodnosti s rozumem, o kterou se nestará vůle zlých.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska a touha jsou na cestě rození dříve než potěšení. Ale potěšení je dříve jakožto cíl, jenž ve skutcích má ráz původu, od něhož se nejvíce béře úsudek, jakožto od pravidla nebo měřítka.

K druhému se musí říci, že každé potěšení jest jednotvaré v tom, že jest spočinutím v nějakém dobru: a podle toho může býti pravidlem nebo měřítkem. Neboť ten je dobrý, jehož vůle spočívá v pravém dobru; špatný však, jehož vůle spočívá ve zlu.

K třetímu se musí říci, že, ježto potěšení zdokonaluje činnost na způsob cíle, jak bylo svrchu řečeno, nemůže býti dokonale dobrá činnost, není-li také potěšení v dobrém: neboť dobrota věci závisí na cíli. A tak dobrota potěšení jest jaksi příčinou dobroty v činnosti.

XXXV. O bolesti či smutku, o sobě.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o bolesti a smutku.

A o tom nejprve jest uvážiti o smutku či bolesti o sobě; za druhé o jeho příčinách; za třetí o jeho účincích; za čtvrté o jeho léčení; za páté o jeho dobrotě nebo špatnosti.

O prvním jest osm otázek.

1. Zda bolest jest vášeň duše.
2. Zda smutek je totéž, co bolest.
3. Zda smutek či bolest jest protivou potěšení.
4. Zda každý smutek jest protivou každého potěšení.
5. Zda potěšení v nazírání má nějaký protivný smutek.
6. Zda jest více prchati před smutkem než žádati potěšení.
7. Zda zevnější bolest jest větší než bolest vnitřní.
8. O druzích smutku.

XXXV.1. Zda bolest jest vášeň duše.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bolest není vášeň duše. Neboť žádná vášeň duše není v těle. Ale bolest může býti v těle: praví totiž Augustin, v knize O pravém nábož., že ‚bolest, jež sluje tělesná, jest náhlé porušení zdraví té věci, kterou duše špatným užíváním vydala porušení". Tedy bolest není vášeň duše.

Mimo to, každá vášeň duše patří do síly žádostivé. Ale bolest nepatří do síly žádostivé, nýbrž spíše do vnímavé: praví totiž Augustin, v knize O přirozenosti dobra, že "bolest v těle činí smysl, odpírající mocnějšímu tělesu". Tedy bolest není vášeň duše.

Mimo to, každá vášeň duše patří do žádosti živočišné. Ale

autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis, nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum, bonis et malis. Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

I-II q. 34 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis. Sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula vel mensura.

I-II q. 34 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono, et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem, cuius voluntas quiescit in malo.

I-II q. 34 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est; non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono, nam bonitas rei dependet ex fine. Et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitas in operatione.

35. De tristitia seu dolore secundum se.

Prooemium

I-II q. 35 pr.

Deinde considerandum est de dolore et tristitia. Et circa hoc, primo considerandum est de tristitia, seu dolore, secundum se; secundo, de causis eius; tertio, de effectibus ipsius; quarto, de remediis eius; quinto, de bonitate vel malitia eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum dolor sit passio animae. Secundo, utrum tristitia sit idem quod dolor. Tertio, utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi. Quarto, utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Quinto, utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Sexto, utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda. Septimo, utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior. Octavo, de speciebus tristitiae.

1. Utrum dolor sit passio animae.

I-II q. 35 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non sit passio animae. Nulla enim passio animae est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore, dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., quod *dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam, male utendo, anima corruptioni obnoxiavit*. Ergo dolor non est passio animae.

I-II q. 35 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam, dicit enim Augustinus, in libro de natura boni, quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori*. Ergo dolor non est passio animae.

I-II q. 35 a. 1 arg. 3

bolest nepatří do žádosti živočišné, nýbrž spíše do žádosti přírodní: praví totiž Augustin, VIII. Ke Gen. Slov.: "Kdyby nějaké dobro nebylo zůstalo v přirozenosti, nebyla by při ztrátě žádného dobra bolest za trest." Tedy bolest není vášeň duše.

Avšak proti jest, že Augustin, XIV. O Městě Bož., klade bolest mezi vášně duše, uváděje ono Virgiliovo: "Tu se bojí, dychtí, a radují se a trápí se."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako se k potěšení vyžaduje dvojí, totiž spojení s dobrem a postřeh takového spojení, tak také k bolesti se vyžaduje dvojí: totiž spojení s nějakým zlem (jež tím způsobem je zlem, že zbavuje nějakého dobra) a postřeh takového spojení. Cokoli pak se spojuje, nemá-li rázu dobra nebo zla ohledně toho, s čím se spojuje, nemůže působiti potěšení nebo bolest. Z čehož je patrné, že na způsob dobra nebo zla jest něco předmětem potěšení a bolesti. Avšak dobro a zlo jako taková jsou předmětem žádosti. Pročež je patrné, že potěšení a bolest patří do žádosti.

Avšak každý pohyb žádosti, čili náklonnost, sledující postřeh, patří k žádosti rozumové nebo smyslové: neboť náklonnost přírodní žádosti nesleduje vnímání samého žádajícího, nýbrž jiného, jak se řeklo v První. Ježto tedy potěšení a bolest předpokládají nějaké cítění nebo vnímání v témž podmětu, jest jasné, že bolest, jakož i potěšení, jsou v žádosti rozumové nebo smyslové,

Každý však pohyb smyslové žádosti sluje vášeň, jak bylo svrchu řečeno, a hlavně ony, které vyjadřují nedostatek. Pročež bolest, pokud jest ve smyslové žádosti, nejvlastněji se nazývá vášní duše; jako tělesným obtížím se vlastně říká trpnosti těla. Proto i Augustin, v XIV. O Městě Bož., bolest jmenuje zvláště "nemocí".

K prvnímu se tedy musí říci, že bolest se nazývá tělesnou, protože příčina bolesti jest v těle: třebas, když trpíme něco škodlivého tělu. Ale bolestné hnutí jest vždy v duši, neboť "tělo nemůže boleti, leč s bolestí duše", jak praví Augustin.

K druhému se musí říci, že bolest se klade do smyslu ne že by byl úkonem smyslové síly, nýbrž že se vyžaduje k tělesné bolesti, jako k potěšení.

K třetímu se musí říci, že bolest ze ztráty dobra ukazuje dobrotu přirozenosti, nikoli že bolest jest úkon přírodní žádosti, nýbrž že příroda žádá něco jako dobro, a když se cítí odnětí toho, následuje ve smyslové žádosti vášeň bolesti.

XXXV.2. Zda smutek je totéž co bolest.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že smutek není bolest. Praví totiž Augustin; XIV. O Městě Bož., že "bolest se říká v tělech". Ale smutek se spíše říká v duši. Tedy smutek není bolest.

Praeterea, omnis passio animae pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem, dicit enim Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., *nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena*. Ergo dolor non est passio animae.

I-II q. 35 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, XIV de Civ. Dei, ponit dolorem inter passiones animae, inducens illud Virgilii, *hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque*.

I-II q. 35 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi coniunctionis; ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur, si non habeat, respectu eius cui coniungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali, est obiectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum, nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in primo dictum est. Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est. Et praecipue illi qui in defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV de Civ. Dei, dolorem specialiter aegritudinem nominat.

I-II q. 35 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima, nam corpus non potest dolere nisi dolente anima, ut Augustinus dicit.

I-II q. 35 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

I-II q. 35 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae, non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

2. Utrum tristitia sit idem quod dolor.

I-II q. 35 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod *dolor in corporibus dicitur*. Tristitia autem dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.

Mimo to bolest není než z přítomného zla. Ale smutek může býti z minulého a z budoucího: jako lítost je smutek z minulého, a úzkost z budoucího. Tedy smutek se vůbec liší od bolesti.

Mimo to bolest se zdá sledovati jen smysl hmatu. Ale smutek může následovati ze všech smyslů. Tedy smutek není bolest, nýbrž týká se jiných.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 9: "Veliký mám smutek a stálou bolest ve svém srdci," za totéž maje smutek a bolest.

Odpovídám: Musí se říci, že potěšení a bolest může nastati z dvojího postřehu: totiž z postřehu zevnějšího smyslu a z vnitřního postřehu, ať rozumu, nebo obrazivosti. Avšak vnitřní postřeh se týká četnějších než zevnější, ježto, cokoli spadá pod zevnější postřeh, spadá pod vnitřní, ale ne obráceně.

Tudíž se radostí jmenuje pouze ono potěšení, které povstává z vnitřního postřehu, jak bylo svrchu řečeno. A podobně pouze ona bolest se jmenuje smutkem, která povstává z vnitřního postřehu. A jako ono potěšení, které povstává ze zevnějšího postřehu, jmenuje se sice potěšení, ale ne radost, tak ona bolest, která povstává ze zevnějšího postřehu, jmenuje se sice bolest, ne však smutek. Tak tedy smutek jest nějaký druh bolesti, jako radost potěšení.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam mluví podle užívání slova: protože "bolest" jest více užíváno při tělesných bolestech, které jsou více známé, než při bolestech duševních.

K druh; mu se musí říci, že zevnější smysl nevnímá než přítomné, kdežto vnitřní poznávací síla může vnímati přítomné, minulé a budoucí. A proto smutek může býti z přítomného, minulého a budoucího, kdežto tělesná bolest, která sleduje dojem zevnějšího smyslu, nemůže býti než z přítomného.

K třetímu se musí říci, že cítěná hmatem jsou bolestná nejen pokud jsou nepřiměřená vnímavé síle, nýbrž také pokud odporují přirozenosti. Cítěná však jinými smyslu mohou sice býti nepřiměřená vnímavé síle, ale neodporují přirozenosti, leč v poměru k cítění hmatem. Proto jen člověk, který jest živočich dokonalý v poznávání, těší se ze samých cítěných jinými smysly, kdežto jiní živočichové se z nich netěší, leč pokud se vztahují k cítění hmatem, jak se praví v III. Ethic. A proto se nemluví o bolesti při cítěných jinými smysly, pokud odporují přírodnímu těšení, ale spíše o smutku, jenž odporuje těšení živočišnému. - Tak tedy, vezme-li se bolest za tělesnou bolest, což je obvyklejší, bolest se dělí od smutku jako protilehlé, podle rozdílu vnímání vnitřního a vnějšího; ač, co do předmětů, potěšení se týká četnějších než tělesná bolest. Vezme-li se však bolest obecně, tak bolest jest rodem smutku, jak bylo řečeno.

I-II q. 35 a. 2 arg. 2

Praeterea, dolor non est nisi de praesenti malo. Sed tristitia potest esse de praeterito et de futuro, sicut poenitentia est tristitia de praeterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

I-II q. 35 a. 2 arg. 3

Praeterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

I-II q. 35 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. IX, *tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia et dolore.

I-II q. 35 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, scilicet ex apprehensione exterioris sensus, et ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est. Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis.

I-II q. 35 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli, quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

I-II q. 35 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sensus exterior non percipit nisi praesens, vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de praesenti, praeterito et futuro, dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti.

I-II q. 35 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivae, sed etiam inquantum contrariantur naturae. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivae, non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa, alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III Ethic. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet, quantum ad obiecta, delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor

XXXV.3. Zda smutek či bolest jest protivou potěšení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bolest není protivou potěšení. Neboť jedno z protivných není příčinou druhého. Ale smutek může býti příčinou potěšení: praví se totiž Mat. 5: "Blahoslavení, kteří lkají, neboť oni potěšeni budou." Tedy nejsou protivná.

Mimo to jedno protivné nedává jméno druhému. Ale při některých sama bolest dělá potěšení: jak praví Augustin, v III. Vyzn., že bolest na divadlech těší. A IV. Vyzn. praví, že "pláč je věc hořká a přece někdy těší". Tedy bolest není protivou potěšení.

Mimo to jedno. protivné není látkou druhého, protože protivná nemohou býti zároveň. Ale bolest může býti látkou potěšení: praví totiž Augustin, v knize O kajícnosti: "Kající vždy měj bolest a z bolesti se raduj." A Filosof praví v IX. Ethic., že naopak "zlého bolí to, že měl potěšení." Tedy potěšení a bolest nejsou protivami.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIV. O Městě Bož., že "veselí jest vůle v souhlasu s tím, co chceme, kdežto smutek jest vůle v nesouhlasu s tím, co nechceme". Ale souhlasiti a nesouhlasiti jsou protivy. Tedy veselí a smutek jsou protivy.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof, X. Metafys., protivnost jest odlišnost podle tvaru. Avšak tvar, čili druh vášně a pohybu se béře z předmětu nebo konce. Proto, ježto předměty potěšení a smutku čili bolesti jsou protivné, totiž dobro přítomné a zlo přítomné, následuje, že bolest a potěšení jsou protivy.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby jedno z protivných bylo příčinou druhého případkově. Tak pak smutek může býti příčinou potěšení. A to jedním způsobem, pokud smutek z nepřítomnosti nějaké věci nebo z přítomnosti protivného, prudčeji hledá to, z čeho by se potěšil: jako žíznivý prudčeji hledá potěšení nápojem, jako lék proti smutku, kterým trpí. Jiným způsobem, pokud z veliké touhy po nějakém potěšení někdo neodmítá snésti smutky, aby došel onoho potěšení. A obojím způsobem přítomné lkání vede k potěšení budoucího života. Protože z toho, že člověk lká nad hříchy, nebo nad odkladem slávy, zasluhuje věčného potěšení. Podobně ho také zasluhuje někdo tím, že na dosažení jeho neuhýbá snášení námah a úzkostí pro ně.

K druhému se musí říci, že sama bolest může býti potěšením případkově: pokud totiž je spojena s podivem, jako na divadlech; nebo pokud působí vzpomínku na milovanou věc, a působí pocit lásky k tomu, jehož nepřítomnost bolí. Proto, ježto láska jest potěšení, též

accipiatur communiter, sic dolor est genus tristitiae, ut dictum est.

3. Utrum tristitia seu dolor sit contraria delectationi.

I-II q. 35 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis, dicitur enim Matth. V, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo non sunt contraria.

I-II q. 35 a. 3 arg. 2

Praeterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit, in III Confess., quod dolor in spectaculis delectat. Et IV Confess., dicit quod *fletus amara res est, et tamen quandoque delectat*. Ergo dolor non contrariatur delectationi.

I-II q. 35 a. 3 arg. 3

Praeterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis, dicit enim Augustinus, in libro de poenitentia, *semper poenitens doleat, et de dolore gaudeat*. Et philosophus dicit, in IX Ethic., quod e converso *malus dolet de eo quod delectatus est*. Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

I-II q. 35 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *laetitia est voluntas in eorum consensione quae volumus, tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quae nolumus*. Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo laetitia et tristitia sunt contraria.

I-II q. 35 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit X Metaphys., contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem, seu species, passionis et motus sumitur ex obiecto vel termino. Unde, cum obiecta delectationis et tristitiae, seu doloris, sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

I-II q. 35 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo, inquantum tristitia de absentia alicuius rei, vel de praesentia contrarii, vehementius quaerit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quaerit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur. Alio modo, inquantum ex magno desiderio delectationis alicuius, non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus praesens ad consolationem futurae vitae perducit. Quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriae, meretur consolationem aeternam. Similiter etiam meretur eam aliquis ex hoc quod, ad ipsam consequendam, non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

I-II q. 35 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatae, et facit percipere amorem

bolest a všechno, co plyne z lásky, pokud jest při nich pocit lásky, jsou potěšením. A proto také bolesti na divadlech mohou býti potěšením: pokud se při nich cítí nějaký pocit lásky k těm, kteří se na divadlech připomínají.

K třetímu se musí říci, že vůle a rozum se vracejí ke svým úkonům, pokud samy úkony vůle a rozumu se berou pod pojmem dobra nebo zla. A tím způsobem smutek může býti látkou potěšení nebo naopak, ne o sobě, nýbrž případkově: pokud totiž obojí se béře pod pojmem dobra nebo zla.

XXXV.4. Zda každý smutek jest protivou každého potěšení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že každý smutek jest protivou každého potěšení. Jako totiž bělost a černost jsou protivné druhy barvy, tak potěšení a smutek jsou protivné druhy vášní duše. Ale bělost a černost jsou si protivami všeobecně. Tedy také potěšení a smutek.

Mimo to léky se dělají z protivných. Ale každé potěšení jest lékem proti každému smutku, jak je patrné z Filosofa, v VII. Ethic. Tedy každé potěšení jest protivou každého smutku.

Mimo to protivná jsou, která si navzájem překážejí. Ale každý smutek překáží každému potěšení, jak je patrné z onoho, co se praví X. Ethic. Tedy každý smutek jest protivou každého potěšení.

Avšak proti, protivná nemají touž příčinu. Ale z téže zběhlosti pochází, že se někdo raduje z jednoho a rmoutí z protilehlého: z lásky totiž povstává "radování s radujícími" a "pláč s plačícími", jak se praví Řím. 12. Tedy ne každý smutek jest protivou každého potěšení.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak se praví v X. Metafys., protivnost jest odlišnost podle tvaru. Tvar pak jest i povšechný i zvláštní. Proto se stává, že některá jsou protivami podle tvaru rodu, jako ctnost a neřest, i podle tvaru druhu, jako spravedlnost a nespravedlnost.

Jest však uvážiti, že některá mají druh podle tvarů naprostých, jako podstaty a jakosti; některá pak mají druh ze srovnání s něčím na venek, jako vášně a hnutí dostávají druh z konců nebo z předmětů. U těch tedy, jichž druhy se berou podle tvarů naprostých, stává se sice, že nejsou podle pojmu druhu protivné druhy, které jsou obsaženy pod protivnými rody; ale nestane se, aby měly nějakou příbuznost nebo shodnost navzájem. Nemírnost totiž a spravedlnost, jež jsou v protivných rodech, ctnosti totiž a neřesti, nejsou navzájem protivné podle pojmu vlastního druhu, ale přece nemají nijaké příbuznosti navzájem, ani shodnosti. - Ale u těch, jejichž druhy se berou podle poměru k něčemu zevnějšímu, stává se, že druhy protivných rodů nejen nejsou navzájem protivné, nýbrž mají také nějakou vzájemnou shodnost a příbuznost: ježto míti se týmž způsobem k protivným přivádí protivnost, jako nabýti bílého a nabýti černého mají ráz pro-

eius, de cuius absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis, et dolor et omnia quae ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

I-II q. 35 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

4. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

I-II q. 35 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariae species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariae species animae passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

I-II q. 35 a. 4 arg. 2

Praeterea, medicinae per contraria fiunt. Sed quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per philosophum, in VII Ethic. Ergo quaelibet delectatio cuilibet tristitiae contrariatur.

I-II q. 35 a. 4 arg. 3

Praeterea, contraria sunt quae se invicem impediunt. Sed quaelibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur X Ethic. Ergo quaelibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

I-II q. 35 a. 4 s. c.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito, *ex caritate enim contingit gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. XII. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

I-II q. 35 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X Metaphys., contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem est et generalis, et specialis. Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium; et secundum formam speciei, sicut iustitia et iniustitia. Est autem considerandum quod quaedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiae et qualitates, quaedam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis sive ex obiectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quae continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei, non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et iustitia, quae sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriae speciei, nec tamen habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariae ad invicem, sed etiam habent quandam

tivnosti. Ale míti se protivným způsobem ku protivným má ráz podobnosti, jako pozbýti bílého a nabýti černého. A to je nejvíce patrné při popření, jež jest původ protilehlosti: neboť ve tvrzení a popírání téhož záleží protilehlost, jako "bílé" a "ne bílé"; z tvrzení pak jednoho z protilehlých a popření druhého se béře shodnost a podobnost, jako když řeknu "černé" a "ne bílé".

Smutek pak a potěšení, protože jsou vášně, mají druh z předmětů. A tu podle svého rodu mají protivnost: neboť jedno patří ke sledování, druhé však k prchání, jež "jsou v žádosti jako tvrzení a popření v rozumu", jak se praví v VI. Ethic. A proto smutek a potěšení, jež jsou o témž, mají navzájem protilehlost podle druhu. Avšak smutek a potěšení různých, nejsou-Ii ona různá protilehlá, nýbrž nestyčná, ne-

mají navzájem protilehlosti podle pojmu druhu, nýbrž jsou také nestyčné: jako truchliti nad smrtí přítele a těšiti se z nazírání. Jestli však ona různá jsou protivná, tu potěšení a smutek nejen nemají protivnosti podle pojmu druhu, nýbrž mají také shodnost a příbuznost: jako radovati se z dobra a truchliti nad zlem.

K prvnímu se tedy musí říci, že bělost a černost nemají druh z poměru k něčemu zevnějšímu, jako potěšení a smutek. Pročež není týž důvod.

K druhému se musí říci, že rod se béře ze hmoty, jak je patrné v VIII. Metafys. U případků však místo hmoty jest podmět. Bylo pak řečeno, že potěšení a smutek jsou protivy podle rodu. A proto při každém smutku jest uzpůsobení podmětu protivné uzpůsobení, které jest při každém potěšení: neboť při každé radosti žádost se má jako přijímající to, co má, kdežto při každém smutku se má jako prchající. A proto se strany podmětu každé potěšení jest lékem proti každému smutku, a každý smutek jest překážkou každého potěšení; zvláště pak, když potěšení jest také podle druhu protivou smutku.

Z čehož je patrná odpověď na třetí. - Nebo se jinak řekne, že, ač není každý smutek proti každému potěšení podle druhu, přece jsou protivami co do účinku: neboť z jednoho se posiluje přirozenost živočišná, od druhého pak jest nějak obtěžována.

XXXV.5. Zda jest nějaký smutek protivou potěšení z nazírání.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že jest nějaký smutek protivou potěšení z nazírání. Praví totiž Apoštol, II. Kor. 7: "Smutek, který jest podle Boha, působí kajícnost na stálou spásu". Ale přihlížeti k Bohu patří do vyššího rozumu, jenž se oddává nazírání; podle Augustina, v XII. O Troj. Tedy smutek je protivou potěšení z nazírání.

convenientiam et affinitatem ad invicem, eo quod eodem modo se habere ad contraria, contrarietatem inducit, sicut accedere ad album et accedere ad nigrum habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria, habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo et accedere ad nigrum. Et hoc maxime apparet in contradictione, quae est principium oppositionis, nam in affirmatione et negatione eiusdem consistit oppositio, sicut album et non album; in affirmatione autem unius oppositorum et negatione alterius, attenditur convenientia et similitudo, ut si dicam nigrum et non album. Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex obiectis. Et quidem secundum genus suum, contrarietatem habent, nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, *quae se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione*, ut dicitur in VI Ethic. Et ideo tristia et delectatio quae sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem. Tristitia vero et delectatio de diversis, si quidem illa diversa non sint opposita, sed disparata, non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatae, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sint contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

I-II q. 35 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia. Unde non est eadem ratio.

I-II q. 35 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII Metaphys. In accidentibus autem loco materiae est subiectum. Dictum est autem quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus. Et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni quae est in qualibet delectatione, nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens. Et ideo ex parte subiecti quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, et quaelibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis, praecipue tamen quando delectatio tristitiae contrariatur etiam secundum speciem.

I-II q. 35 a. 4 ad 3

Unde patet solutio ad tertium. Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariantur, nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

5. Utrum delectationi contemplationis sint aliqua contraria.

I-II q. 35 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim apostolus, II ad Cor. VII, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur*. Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum, in XII de Trin. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

Mimo to protivná mají protivné účinky. Je-li tedy jedna nazíraná protiva příčinou potěšení, druhá bude příčinou smutku. A tak bude smutek protivou potěšení z nazírání.

Mimo to, jako předmětem potěšení jest dobro, tak předmětem smutku je zlo. Ale nazírání může míti ráz zla: praví totiž Filosof, v XII. Metafys., že "o některých jest nevhodno rozjímati". Tedy může býti smutek protivou potěšení z nazírání.

Mimo to každá činnost, pokud nemá překážky, jest příčinou potěšení, jak se praví v VII. a X. Ethic. Ale činnost nazírání může míti mnohonásobné překážky, buď že vůbec nenastane, nebo že je nesnadná. Tedy při nazírání může býti smutek protivný potěšení.

Mimo to tělesné utrpení jest příčinou smutku. Ale, jak se praví. Eccle. posl., "časté rozjímání jest tělu utrpením". Tedy nazírání má smutek protivný potěšení.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 8: "Nemá hořkosti styk s ní" totiž moudrostí, "ani omrzelosti život s ní; ale veselost a radost." Avšak styk a soužití s moudrostí jest skrze nazírání. Tedy není žádný smutek, který jest protivný potěšení z nazírání.

Odpovídám: Musí se říci, že potěšení z nazírání lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem tak, že nazírání jest příčinou potěšení a ne předmětem. A tu potěšení není ze samého nazírání, nýbrž z viděného předmětu. Stane se pak nazírání něčeho škodlivého a zarmucujícího, jakož i něčeho vhodného a těšícího. Proto, když se tak vezme potěšení z nazírání, nic nebrání, aby byl smutek protivný potěšení z nazírání.

Jiným způsobem se může mluviti o potěšení z nazírání, protože nazírání jest jeho předmětem a příčinou: třebas když někoho těší právě to, že nazírá. A tak, jak praví Řehoř Nysský, "to potěšení, které jest z nazírání, nemá protilehlého žádného smutku". A totéž praví Filosof; v I. Kopic. a v X. Ethic. Ale to se musí rozuměti řečeno o sobě. A důvod toho jest, že smutek o sobě jest protivou potěšení, jež je z protivného předmětu: jako proti potěšení, které jest z tepla, protivou jest smutek, který jest z mrazu. Avšak nic není protivou předmětu nazírání: neboť pojmy protivných, pokud jsou vnímány, nejsou protivné, nýbrž jedna protiva jest důvodem poznání druhé. Pročež potěšení, které jest z nazírání, nemůže býti protivou nějaký smutek, o sobě řečeno. - Ale také nemá ani smutek připojený, jako tělesná potěšení, která jsou jakési léky pro nějaké obtíže: jako někdo má potěšení v nápoji, protože je sužován žízní; když však veškerá žízeň jest zahnána, také přestává potěšení píti. Neboť potěšení z nazírání nepovstává z toho, že se odstraňuje nějaká obtíž, nýbrž z toho; že jest o sobě potěšením: není totiž rození, nýbrž jest nějaká dokonalá činnost, jak bylo řečeno.

Avšak případkově se přiměšuje smutek k potěšení z vnímání.

A to dvojmo: jedním způsobem se strany ústrojí, jiným

I-II q. 35 a. 5 arg. 2

Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiae. Et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

I-II q. 35 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut obiectum delectationis est bonum, ita obiectum tristitiae est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem, dicit enim philosophus, in XII Metaphys., quod quaedam inconveniens est meditari. Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

I-II q. 35 a. 5 arg. 4

Praeterea, operatio quaelibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII et X Ethic. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

I-II q. 35 a. 5 arg. 5

Praeterea, carnis afflictio est causa tristitiae. Sed sicut dicitur Eccle. ult., *frequens meditatio carnis est afflictio*. Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

I-II q. 35 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, *non habet amaritudinem conversatio illius* scilicet sapientiae, *nec taedium convictus eius; sed laetitiam et gaudium*. Conversatio autem et convictus sapientiae est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quae sit contraria delectationi contemplationis.

I-II q. 35 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non obiectum. Et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam. Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus, *ei delectationi quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia*. Et hoc idem philosophus dicit, in I Topic. et in X Ethic. Sed hoc est intelligendum, per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi quae est de contrario obiecto, sicut delectationi quae est de calore, contrariatur tristitia quae est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium, contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quae est in contemplando, non potest, per se loquendo, esse aliqua tristitia contraria. Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias, sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis, non est enim generatio, sed operatio quaedam perfecta, ut dictum est. Per accidens autem admiscetur

způsobem z překážky vnímání. A to se strany ústrojí se přiměšuje smutek nebo bolest jednak. přímo při vnímavých silách smyslové části, které mají tělesné ústrojí; nebo ze smyslového, jež odporuje `příslušné soustavě ústrojí, jako chutnání věci hořké a čichání věci páchnoucí; nebo z předržení příhodného smyslového, jež svým trváním působí přepětí přirozené pohotovosti, jak bylo svrchu řečeno, a tak vnímání smyslového se stává mrzutým, ač dříve bylo potěšením. - Ale tato dvě nemají přímo místa v nazírání mysli, protože mysl nemá tělesného ústrojí. Proto bylo řečeno v uvedené autoritě, že nazírání mysli nemá "ani hořkosti ani omrzelosti". Ale protože lidská mysl při nazírání užívá vnímavých sil smyslových, v jejichž úkonech nastává ochabnutí; proto se nazírání nepřímo přiměšuje nějaké trápení nebo bolest.

Ale žádným z obou způsobů případkově k nazírání připojený smutek není protivou jeho potěšení. Neboť smutek, který jest z překážky nazíraní, není protivou potěšení z nazírání, ale spíše má s ním příbuznost a shodnost, jak je patrné z řečeného. Smutek pak nebo trápení, které jest z tělesné únavy, nevztahuje se k témuž rodu, pročež jest vůbec nestyčné. A tak jest jasné, že. žádný smutek není protivou potěšeni, které jest ze samého nazírání; ani se k němu nepojí žádný smutek, leč případkově.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen smutek, který jest podle Boha, není ze samého nazíráni mysli, nýbrž z něčeho, nač mysl nazírá: totiž z hříchu, který mysl vidí jako protivu božské lásky.

K druhému se musí říci, že ta, která jsou protivami v přírodě věcí, nemají protivnosti, pokud jsou v mysli. Neboť pojmy protivných nejsou protivné, ale spíše jedna protiva jest důvodem poznati druhou. Pročež protiv jest jedno vědění.

K třetímu se musí říci, že nikdy nazírání o sobě nemá ráz zla, ježto nazírání není nic jiného než pozorování pravdiva; jež jest dobrem rozumu; ale toliko případkově, pokud totiž nazírání na méněcenné překáží nazírání na lepší; nebo se strany věci pozorované, k níž žádost nezřízeně lne.

Ke čtvrtému se musí říci, že smutek, který jest z překážky nazírání;. není protivou potěšení z nazírání, nýbrž je s ním příbuzný, jak bylo řečeno.

K pátému se musí říci, že tělesné trápení se má k nazírání mysli; nepřímo a případkově; jak bylo řečeno.

XXXV.6. Zda jest více prchati před smutkem nežli žádati potěšení.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se; že jest více prchati před smutkem nežli- žádati potěšení. Praví totiž Augustin, v knize Osmdésáti tří Otáz.: "Nikdo není kdo by více neprchal, před bolestí, nežli žádal rozkoš." To však v čem se obecně všechno shoduje, zdá se býti přirozené. Tedy je při rozené a vhodné; aby se před smutkem více prchalo nežli žádalo potěšení.

Mimo to jednání protivného přispívá k rychlosti a napětí pohybu: neboť teplá voda rychleji a silněji zmrzne"; jak praví ;Filosof; v knize Meteor.- Ale: útěk před smutkem jest z protivnosti zarmucujícího, kdežto žádost potěšení není z nějaké protivnosti, ale spíše pochází ze vhodnosti těšícího: Tedy útěk před smutkem jest větší nežli žádost potěšení.

Mimoto, čím silnější vášni někdo podle rozumu odporuje, tím je chvalnější a ctnostnější, protože ;,ctnost jest při nesnadném a dobrém", jak se praví v II: Ethic: Ale statečný; který odpírá pohybu, kterým se prchá před smutkem; je ctnostnější než mírný, který odpírá pohybu; kterým se žádá potěšení: praví totiž Filosof, v II. Rhetor., že "stateční a spravedliví jsou nejvíce ctěni". Tedy je prudší pohyb, kterým se prchá před smutkem, než pohyb, kterým se žádá potěšení.

Avšak proti, dobro je silnější nežli zlo, jak je patrné Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale potěšení je žádoucí pro dobro, které jest jeho předmětem, kdežto útěk před smutkem je pro zlo: Tedy silnější je žádost potěšení než útěk před smutkem.

Odpovídám: Musí se říci; že, o sobě řečeno, žádost potěšení je silnější nežli útěk před smutkem. A důvodem toho jest; že příčinou potěšení jest vhodné dobro, kdežto příčinou bolesti čili smutku jest nějaké odporné zlo: Stane se pak, že ně jaké dobro jest vhodné bez všeho nesouladu , ale nemůže býti něco zcela zlého, bez veškeré vhodnosti odporující. Pročež potěšení může býti neztenčené a dokonalé; ale smutek je vždycky podle části. Pročež je :přirozeně větší žádost potěšení než útěk před smutkem. - Jiný pak důvod jest; že dobro, jež je předmětem potěšení, žádá se k vůli sobě; zla však; jež jest předmětem ;smutku; jest se stříci, pokud. jest postrádáním dobra. Co však jest o sobě,; více jest než co je skrze jiné u A také se jeví známka toho v přírodních pohybech: Neboť každý přírodní pohyb jest napjatější u konce, když se blíží k zakončení, příhodnému jeho přirozenosti, než na začátku, když odstupuje od konce nepříhodného jeho přirozenosti, jako by přirozenost více tíhla k tomu, co jest jí příhodné, než prchala před tím, co jí odporuje. Pročež i náklonnost žádostivé síly, o sobě řečeno, prudčeji tíhne k potěšení než prchá před smutkem.

Ale případkově se stane, že někdo více prchá před smutkem, než :žádá potěšení. A to trojmo. A to nejprve se strany vnímání. Protože, jak praví Augustin, X. O Troj., "láska se více cítí, když ji prozrazuje potřeba". Z potřeby pak milovaného pochází smutek, který jest ze ztráty nějakého milovaného dobra nebo z nárazu nějakého protivného zla. Avšak potěšení nemá potřeby milovaného dobra, nýbrž spočívá v něm již dosaženém: Ježto tudíž láska jest příčinou potěšení a smutku, tím více se prchá před smutkem čím se více cítí láska z toho; co je protivou lásce. - Za druhé se strany zarmucující příčiny nebo tristitia delectationi apprehensionis. Et hoc dupliciter, uno modo, ex parte organi; alio modo, ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi, admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivae partis, quae habent organum corporale, vel ex sensibili, quod est contrarium debitae complexioni organi, sicut gustus rei amarae et olfactus rei foetidae; vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est, et sic redditur apprehensio sensibilis quae prius erat delectabilis, taediosa. Sed haec duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta, quod non habet contemplatio mentis nec amaritudinem nec taedium. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi per accidens adiuncta, contrariatur delectationi eius. Nam tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supradictis patet. Tristitia vero vel afflictio quae est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quae est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur; nec adiungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

I-II q. 35 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia quae est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium dilectioni divinae.

I-II q. 35 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariae, sed magis unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Propter quod est una scientia contrariorum.

I-II q. 35 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod contemplatio, secundum se, nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus, sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatae, ad quam inordinatae appetitus afficitur.

I-II q. 35 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est.

I-II q. 35 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est.

6. Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.

I-II q. 35 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem*. Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

I-II q. 35 a. 6 arg. 2

Praeterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus, aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit philosophus, in libro Meteor. Sed fuga tristitiae est ex contrarietate contristantis, appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo maior est fuga tristitiae quam appetitus delectationis.

I-II q. 35 a. 6 arg. 3

Praeterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior, quia virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio, dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod fortes et iusti maxime honorantur. Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

I-II q. 35 a. 6 s. c.

Sed contra, bonum est fortius quam malum, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum, fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.

I-II q. 35 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, per se loquendo, appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae. Cuius ratio est, quia causa delectationis est bonum conveniens, causa autem doloris sive tristitiae est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia, non autem potest esse aliquod malum totaliter, absque omni convenientia, repugnans. Unde delectatio potest esse integra et perfecta, tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter maior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est obiectum delectationis, propter seipsum appetitur, malum autem, quod est obiectum tristitiae, est fugiendum inquantum est privatio boni. Quod autem est per se, potius est illo quod est per aliud. Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non convenienti, quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugit, quam delectationem appetat. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte apprehensionis. Quia, ut Augustinus dicit, X de Trin., *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia*. Ex indigentia autem amati procedit tristitia, quae est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarii. Delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiae, tanto magis fugitur tristitia,

přinášející bolest; která odporuje dobru více milovanému, než je ono dobro, z něhož se těšíme. Více totiž milujeme přirozenou zachovalost těla než potěšení v pokrmu. A proto ze strachu z bolesti, jež pochází z bití nebo jiných takových, která odporují dobré zachovalosti těla, upouštíme od potěšení z pokrmů nebo jiných takových. - Za třetí se strany účinku: pokud totiž smutek zabraňuje netoliko jednomu potěšení; nýbrž všem.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co praví Augustin, že "se více prchá před bolestí, než se žádá rozkoš", je pravdou případkově, a ne o sobě. A je to patrné z toho, co dodává: "Vždyť vidíme, že i nejdivější zvířata se odstraší od největších rozkoší strachem z bolestí", ježto je protivou života, který se nejvíce miluje.

K druhému se musí říci, že jinak jest u pohybu, který jest z nitra, a jinak u pohybu, který je ze zevnějšku. Neboť pohyb, který jest z nitra, více tíhne k tomu, co je vhodné, než ustupuje

od protivného, jak bylo svrchu řečeno o přírodním pohybu. Ale pohyb, který je ze zevnějšku sílí právě z protivnosti, protože každé svým způsobem se snaží odporovati protivnému, jako zachovati sebe. Pročež násilný pohyb je napjatý na začátku a ke konci slábne. - Avšak pohyb žádostivé části jest z nitra, ježto jest z duše k věcem. A proto, o sobě řečeno, více se žádá potěšení, než se prchá před smutkem. Ale pohyb smyslové části jest ze zevnějšku, jako od věcí k duši. Proto se více cítí, co jest více protivné. A tak také případkově, pokud se smyslu vyžaduje k potěšení a smutku, více se prchá před smutkem, než se žádá potěšení.

K třetímu se musí říci, že statečný se nechválí proto, že podle rozumu není přemožen od bolesti nebo jakéhokoli smutku, nýbrž od toho, jenž nastává v nebezpečích smrti. Tomu totiž smutku se více uniká, nežli se žádá potěšení z pokrmu a pohlavních, o kterých je mírnost, jako se více miluje život než pokrm nebo soulož. Ale mírný se více chválí proto, že nehoví potěšením hmatu, než proto, že neuniká protivným smutků, jak je patrné v III. Ethic.

XXXV.7. Zda jest větší bolest zevnější nežli vnitřní.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že zevnější bolest jest větší nežli vnitřní bolest srdce. Neboť příčinou zevnější bolesti jest věc odporující dobré zachovalosti těla, v němž jest život; avšak vnitřní bolest má příčinou nějakou představu zla. Ježto tedy život je více milován než představované dobro, zdá se podle řečeného, že zevnější bolest jest větší než bolest vnitřní.

Mimo to věc více pohne než podoba věci. Ale zevnější bolest pochází z věcného spojení nějakého protivného; kdežto vnitřní bolest ze vnímané podoby protivného. Tedy je větší bolest zevnější nežli bolest vnitřní.

Mimo to příčina se poznává z účinku. Ale zevnější bolest

quanto magis sentitur amor ex eo quod contrariatur amori. Secundo, ex parte causae contristantis, vel dolorem inferentis, quae repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur. Magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi. Et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis huiusmodi, quae contrariantur bonae consistentiae corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum huiusmodi. Tertio, ex parte effectus, inquantum scilicet tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

I-II q. 35 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud quod Augustinus dicit, quod *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, et non per se. Et hoc patet ex eo quod subdit, *quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu*, qui contrariatur vitae, quae maxime amatur.

I-II q. 35 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate, quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius. Unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivae partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res. Et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivae partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam. Unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

I-II q. 35 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ea quae consistit in periculis mortis. Quae quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia, sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in III Ethic.

7. Utrum dolor exterior sit maior quam interior.

I-II q. 35 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dolor exterior sit maior quam dolor cordis interior. Dolor enim exterior causatur ex causa repugnante bonae consistentiae corporis, in quo est vita, dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur, secundum praedicta, quod dolor exterior sit maior quam dolor interior.

I-II q. 35 a. 7 arg. 2

Praeterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali coniunctione alicuius contrarii, dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo maior est dolor exterior quam dolor interior.

I-II q. 35 a. 7 arg. 3

má silnější účinky: snáze totiž člověk zemře pro bolesti zevnější nežli pro bolesti vnitřní. Tedy zevnější bolest jest větší a více míjena než bolest vnitřní.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 25: "Všechny rány jest bolest srdce, a všechny špatnosti jest nepravost ženy." Tedy, jako nepravost ženy přesahuje ostatní nepravosti, jak se tam míní, tak smutek srdce přesahuje každou zevnější ránu.

Odpovídám: Musí se říci, že bolest vnitřní a zevnější se shodují v jednom, a ve dvojím se liší. A to, shodují se v tom, že obě jsou pohyb žádostivé síly, jak bylo shora řečeno. Liší se pak v onom dvojím, jehož se vyžaduje ke smutku a potěšení: totiž podle příčiny, kterou jest dobro nebo zlo spojené, a podle vnímání. Neboť příčinou zevnější bolesti jest zlo spojené, jež odporuje tělu, kdežto příčinou vnitřní bolesti jest spojené zlo, které odporuje žádosti. Také bolest zevnější sleduje vnímání smyslu a zvláště hmatu, kdežto bolest vnitřní sleduje vnitřní vjem, totiž obrazivosti nebo také rozumu.

Přirovná-li se tedy příčina vnitřní bolesti k příčině zevnější, jedna o sobě patří do žádosti, jejíž jest obojí bolest; druha však skrze jiné. Neboť bolest vnitřní je z toho, že něco odporuje šalné žádosti zevnější však bolest z toho, co odporuje žádosti; protože odporuje tělu. Vždycky však je dřívější to, co jest o sobě nežli to, co je skrze jiné: Pročež s této strany vnitřní bolest převyšuje bolest zevnější. - Podobně také se strany vnímání. Neboť vnímání rozumu a obrazivosti- jest vyšší nežli vnímání smyslu hmatu. - Pročež, řečeno jedno- duše a o sobě; bolest vnitřní jest větší nežli bolest- zevnější. A známkou toho jest, že někdo i dobrovolně podstoupí ze= vnější bolesti, aby unikl bolesti vnitřní. A pokud zevnější bolest neodporuje vnitřní žádosti, stává se jaksi potěšením a milou vnitřní radostí.

Někdy však zevnější bolest je s bolestí vnitřní, a tu bolest vzroste. Neboť nejen je vnitřní bolest větší nežli zevnější, nýbrž také všeobecnější. Cokoli totiž je odporné tělu, může býti odporné vnitřní žádosti; a cokoli se vnímá smyslem; může se vnímati obrazivostí a rozumem; ale ne obráceně. A proto se významně praví v udané autoritě, ;,všechny rány jest smutek srdce", protože také bolesti zevnějších ran jsou obsáhnuty pod vnitřním smutkem srdce.

K prvnímu se tedy musí říci, že vnitřní bolest také může býti o těch, jež odporují životu. A tak se přirovnání vnitřní bolesti k zevnější nemůže bráti podle rozličného zla, které jest příčinou bolesti, nýbrž podle různého přirovnání této příčiny bolesti k žádosti.

K druhému se musí říci, že vnitřní smutek nepochází z vjemu podoby věci jakožto z příčiny: člověk totiž není vnitřně smutný ze samé podoby vnímané, nýbrž z věci, jíž jest podobou. A ta věc se skrze nějakou podobu tím dokonaleji vnímá, čím více je podoba nehmotná a odloučená. A proto, o sobě řečeno, vnitřní bolest je větší, ježto jest z většího zla, protože vnitřním vnímáním se zlo

Praeterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus, facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est maior, et magis fugitur, quam dolor interior.

I-II q. 35 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXV, *omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris*. Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

I-II q. 35 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod dolor interior et exterior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod uterque est motus appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Differunt autem secundum illa duo quae ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quae est bonum vel malum coniunctum; et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum quod repugnat corpori, causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus, dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, imaginationis scilicet vel etiam rationis. Si ergo comparatur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor, alia vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui, exterior autem dolor, ex hoc quod repugnat appetitui quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista, dolor interior praeeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis. Nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensu tactus. Unde simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cuius signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem dolorem. Et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur. Non solum enim interior dolor est maior quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta dicitur, omnis plaga tristitia cordis est, quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

I-II q. 35 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dolor interior potest etiam esse de his quae contrariantur vitae. Et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala quae sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem huius causae doloris ad appetitum.

I-II q. 35 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa, non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo. Quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor

více poznává.

K třetímu se musí říci, že tělesné změny více jsou působeny z bolesti zevnější, jednak protože příčinou zevnější bolesti jest porušující spojené tělesně, jehož vyžaduje vnímání hmatem. Jednak také, protože zevnější smysl jest více tělesný nežli smysl vnitřní, jakož i žádost smyslová než rozumová. A proto, jak bylo shora řečeno, tělo se více mění z pohybu žádosti smyslové. A podobně ze zevnější bolesti více nežli z bolesti vnitřní.

XXXV.8. Zda jsou jen čtyři druhy smutku.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že Damašský nevhodně označuje čtyři druhy smutku, které jsou "netečnost, achthos (čili podle Řehoře Nysského úzkost), milosrdenství a závist". Neboť smutek je protilehlý potěšení: Ale neoznačují se nějaké druhy potěšení. Tedy se také nemají označovati druhy smutku.

Mimo to kajícnost jest nějaký druh smutku: Podobně také msta a horlivost; jak praví Filosof, II. Rhetoric. Ale ty nejsou obsaženy pod těmito druhy. Tedy není dostatečné zmíněné rozdělení.

Mimo to, každé dělení má býti na protilehlá. Ale zmíněná nemají vzájemné protilehlosti. Neboť podle Řehoře "netečnost je smutek odnímající hlas; úzkost pak je smutek zatěžující; závist pak je smutek z cizích dober; milosrdenství však je smutek z cizího zla". Nastává však někomu smutek i z cizího zla; i z cizího dobra, i zároveň zatížení vnitřní a zevnější ztráta hlasu. Tedy zmíněné rozdělení není vhodné.

Avšak proti jest autorita obou, totiž Řehoře Nysského a Damašského.

Odpovídám: Musí se říci, že k pojmu druhu patří, aby byl z přidání k rodu. Ale rodu se může něco přidati dvojmo. Jedním způsobem, co k němu patří o sobě a jeho síla obsahuje: jako "rozumové" se ‚přidává "živočichu". A takové přidání činí pravé druhy nějakého rodu, jak je patrné z Filosofa, v VII. a VIII. Metafys. - Něco pak se přidává rodu jakožto něco zevnějšího. jeho pojmu: jako když se "bílé" přidá "živočichu", nebo něco takového. A takové přidání nečiní pravých druhů rodu, jak obecně mluvíme o rodu a druzích. Někdy se však něco nazývá druhem nějakého rodu proto, že má něco zevnějšího, k čemu se přikládá pojem rodu: jako se uhel a plamen nazývají druhem rodu, pro přiložení přirozenosti ohně k cizí hmotě. A podobným způsobem řeči se astrologie a perspektiva nazývají druhy matematiky, pokud matematické zásady se přikládají k přírodní hmotě.

A tímto způsobem řeči se tu označují druhy smutku, přiložením pojmu smutku k něčemu zevnějšímu. A to zevnější se pak může bráti bud se strany příčiny předmětu; nebo se strany účinku. Vlastním totiž předmětem smutku

interior, per se loquendo, est maior, tanquam de maiori malo existens; propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

I-II q. 35 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori, tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus. Tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus. Et propter hoc, ut supra dictum est, ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur. Et similiter ex dolore exteriori, magis quam ex dolore interiori.

8. Utrum sint tantum quatuor species tristitiae.

I-II q. 35 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus inconvenienter quatuor tristitiae species assignet, quae sunt acedia, achthos (vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum), misericordia et invidia. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquae species. Ergo nec tristitiae species debent assignari.

I-II q. 35 a. 8 arg. 2

Praeterea, poenitentia est quaedam species tristitiae. Similiter etiam Nemesis et zelus, ut dicit philosophus, II Rhetoric. Quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius praedicta divisio.

I-II q. 35 a. 8 arg. 3

Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed praedicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium *acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis*. Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

I-II q. 35 a. 8 s. c.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni.

I-II q. 35 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali. Et talis additio facit veras species alicuius generis, ut per philosophum patet, in VII et VIII Metaphys. Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extraneum ad quod applicatur generis ratio, sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid

jest vlastní zlo. Pročež zevnější předmět smutku se může bráti bud toliko podle jednoho; že totiž je zlo, ale ne vlastní: a tak jest milosrdenství, jež je smutek z cizího zla, pokud však se hodnotí jako vlastní. Nebo co do obojího, protože ani není z vlastního, ani ze zla, ale z cizího dobra, pokud však se cizí dobro hodnotí jako vlastní zlo: a tak je závist. - Vlastní pak účinek smutku záleží v nějakém útěku žádosti. Pročež zevnější při účinku smutku se může bráti bud toliko vzhledem k jednomu, že se totiž odnímá útěk: a tak jest úzkost, která tak zatěžuje ducha, že se nejeví žádné útočiště: proto se jiným jménem nazývá stísněnost. Jestli však takové zatížení tolik postoupí, že také zevnější údy učiní nehybnými k práci, což patří do netečnosti, tak bude zevnější v obojím, protože ani není útěk, ani není v žádosti. Proto pak se zvláště praví, že netečnost odnímá hlas, protože mezi všemi zevnějšími pohyby hlas nejvíce vyjadřuje vnitřní po jem a cit ne jen u lidí, ale také u jiných živočichů, jak se praví v I. Polit.

K prvnímu se tedy musí říci, že potěšení je působeno dobrem, jež se béře jedním způsobem. A proto se neoznačuje tolik druhů potěšení jako smutku, který je působen zlem, jež nastává mnohonásobně, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén.

K druhému se musí říci, že kajícnost jest nad vlastním zlem, jež o sobě jest předmětem smutku. Pročež nepatří k těmto druhům. - Horlivost pak a msta jsou obsaženy pod závistí, jak bude dole patrné.

K třetímu se musí říci, že toto dělení se nebéře podle protilehlosti druhů, nýbrž podle rozličnosti zevnějších, s nimiž se spojuje důvod smutku, jak bylo řečeno.

XXXVI. O příčinách smutku či bolesti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o příčinách smutku.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda příčinou bolesti je ztracené dobro, nebo spíše zlo spojené.

2. Zda dychtivost je příčinou bolesti.

3. Zda žádost jednoty je příčinou bolesti.

4. Zda moc, které nelze odporovati, jest příčinou bolesti.

XXXVI.1. Zda příčinou bolesti je dobro ztracené, nebo spíše zlo spojené.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ztracené dobro je spíše příčinou bolesti nežli zlo spojené. Praví totiž Augustin, v knize O osmi otázkách Dulciciových, že bolest je ze ztráty časných statků. Z téhož tedy důvodu nastává každá bolest ze ztráty nějakého dobra.

extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae, obiecti; vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum. Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium, et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I Polit.

I-II q. 35 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur. Et ideo delectationis non assignantur tot species sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom.

I-II q. 35 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenitentia est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiae. Unde non pertinet ad has species. Zelus vero et Nemesis sub invidia continentur, ut infra patebit.

I-II q. 35 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est.

36. De causis tristitiae seu doloris.

Prooemium

I-II q. 36 pr.

Deinde considerandum est de causis tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum. Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris. Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris. Quarto, utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

1. Utrum causa doloris sit bonum amissum vel malum coniunctum.

I-II q. 36 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum coniunctum. Dicit enim Augustinus, in libro de octo quaestionibus Dulcitii, dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione, quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

Mimo to bylo svrchu řečeno, že bolest, která je protivou potěšení, je z téhož, z čeho je potěšení. Ale potěšení je z dobra, jak bylo svrchu řečeno. Tedy bolest je hlavně ze ztráty dobra.

Mimo to podle Augustina, XIV. O Městě Bož., láska je příčinou smutku, jakož i jiných citů duše. Ale předmětem lásky je dobro. Tedy bolest či smutek spíše přihlíží ke ztracenému dobru než spojenému zlu.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v II. knize, že "očekávané zlo dělá bázeň, přítomné však smutek".

Odpovídám: Musí se říci, že, kdyby postrádání tak se měla ve vnímání duše, jak se mají ve věcech samých, nezdála by se tato otázka nijak důležitou. Neboť zlo, jak jsme měli v První, jest postrádání dobra: avšak postrádání v přirozenosti věcí není nic jiného než nemíti protilehlou pohotovost: tedy podle toho by bylo totéž smutek ze ztraceného dobra a ze zla přítomného. - Ale smutek jest pohyb žádosti, sledující vnímání. Avšak ve vnímání má toto postrádání ráz nějakého jsoucna, pročež se jmenuje "jsoucno rozumu". A tak zlo, ježto jest postrádání, má se na způsob protivného. A proto co do žádostivého pohybu, rozhoduje, zda přihlíží předněji ke zlu spojenému nebo dobru ztracenému.

A protože živočišná žádost se má ve skutcích duše takovým způsobem, jako přírodní pohyb ve věcech přírodních, lze dosíci pravdy z pozorování přírodních pohybů. Vezmeme-li totiž v přírodních pohybech přístup a odstup, přístup o sobě patří tomu, co je vhodné přirozenosti, kdežto odstup o sobě patří tomu, co je protivné; jako těžké samo sebou odstupuje s vyššího místa, přirozeně pak přistupuje k místu nižšímu. Ale vezmeme-li příčinu obojího pohybu, totiž tíhu, tíha samá napřed sklání k místu dole, než oddaluje od místa nahoře, od něhož ustupuje, aby tíhla dolů.

Tak tedy, ježto smutek se má v žádostivých pohybech na způsob útěku nebo odstupu, potěšení však na způsob následování nebo přístupu, jako potěšení napřed přihlíží k dosaženému dobru, jako vlastnímu předmětu, tak smutek přihlíží ke zlu spojenému. Ale příčina potěšení a smutku, totiž láska, dříve přihlíží k dobru než zlu. Tak tedy tím způsobem, jak předmět jest příčinou vášně, více vlastně příčinou smutku nebo bolesti je zlo spojené, než ztracené dobro.

K prvnímu se tedy musí říci, že sama ztráta dobra se vnímá pod pojmem zla, jakož i ztráta zla se vnímá pod pojmem dobra. A proto Augustin praví, že bolest pochází ze ztráty časných statků.

K druhému se musí říci, že potěšení a jemu protivná bolest přihlížejí k témuž, ale pod opačným pojmem: neboť, je-li potěšení 2 přítomnosti něčeho, smutek je z nepřítomnosti téhož Avšak v jednom protivném jest obsaženo postrádání druhého, jak je patrné v X. Metafys. A odtud jest, že smutek, který je z protivného, jest jaksi o témž pod opačným pojmem.

I-II q. 36 a. 1 arg. 2

Praeterea, supra dictum est quod dolor qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est. Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

I-II q. 36 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum Augustinum, XIV de Civ. Dei, amor est causa tristitiae, sicut et aliarum affectionum animae. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum coniunctum.

I-II q. 36 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod *expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam*.

I-II q. 36 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animae, sicut se habent in ipsis rebus, ista quaestio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in primo libro habitum est, est privatio boni, privatio autem, in rerum natura, nihil est aliud quam carentia oppositi habitus, secundum hoc ergo, idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cuiusdam entis, unde dicitur ens rationis. Et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo, quantum ad motum appetitivum, differt utrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturae; recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum, quam retrahat a loco sursum, a quo recedit ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum. Sed causa delectationis et tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

I-II q. 36 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni. Et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

I-II q. 36 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione, nam si delectatio est de praesentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X Metaphys. Et inde est quod tristitia quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

K třetímu se musí říci, že když z jedné příčiny vychází mnoho pohybů, není třeba, aby všechny přihlížely předněji k tomu, k čemu předněji přihlíží příčina, nýbrž toliko první. Každý pak další předněji přihlíží k tomu, co je mu vhodné podle vlastního rázu.

XXXVI.2. Zda dychtivost je příčinou smutku.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dychtivost není příčinou bolesti. Neboť smutek o sobě přihlíží ke zlu, jak bylo řečeno. Avšak dychtivost jest nějaký pohyb žádosti k dobru. Avšak pohyb, který je k jednomu protivnému, není příčinou pohybu, který přihlíží k druhému protivnému. Tedy dychtivost není příčinou bolesti.

Mimo to podle Damašského bolest je z přítomného, dychtivost však je z budoucího. Tedy dychtivost není příčinou bolesti.

Mimo to, ta co o sobě těší, není příčinou bolesti. Ale dychtivost sama sebou těší, jak praví Filosof, v I. Rhetoric. Tedy dychtivost není příčinou bolesti či smutku.

Avšak proti jest, že Augustin praví v Enchirid.: "Vstupem nevědomosti o konání věcí a dychtivosti škodlivých, vplíží se průvodci, blud a bolest." Ale nevědomost jest příčinou bludu. Tedy dychtivost jest příčinou bolesti.

Odpovídám: Musí se říci, že smutek jest nějaký pohyb živočišné žádosti. Avšak žádostivý pohyb, jak bylo řečeno, má podobnost žádosti přírodní. A může se označiti dvojí toho příčina: jedna na způsob konce, druhá jako odkud jest začátek pohybu. Jako sestupu těžkého tělesa příčinou jakožto konec jest místo dole, začátkem pak pohybu jest přírodní sklon, který je z tíhy.

Příčina pak žádostivého pohybu jest na způsob konce, který jest jeho předmětem. A tak bylo svrchu řečeno, že příčinou bolesti čili smutku jest zlo spojené. Příčinou pak jako odkud jest začátek takového pohybu jest vnitřní sklon žádosti. Ten pak napřed se kloní k dobru, a v důsledku k odmítání protivného zla. A proto prvním původem takového žádostivého pohybu jest láska, jež jest první sklon žádosti k dosažení dobra; druhým pak původem jest nenávist, jež je první sklon žádosti k útěku před zlem. Ale protože dychtivost nebo chtivost jest první účinek lásky, který nejvíce těší, jak bylo svrchu řečeno, proto často Augustin klade chtivost nebo dychtivost místo lásky, jak také bylo svrchu řečeno. A tím způsobem nazývá dychtivost všeobecnou příčinou bolesti.

Ale sama dychtivost, vzatá podle vlastního pojmu, jest někdy příčinou bolesti. Neboť všechno, co překáží pohybu, aby přišel ke konci, jest protivné pohybu. To však, co je protivné pohybu žádosti, je zarmucující. A tak v důsledku se dychtivost stává příčinou smutku, pokud se rmoutíme nad prodléváním dobra chtěného nebo v úplném odnětí. Avšak nemůže býti všeobecnou příčinou bolesti: protože více nás bolí odnětí dober přítomných, ze kterých se již těšíme, než budoucích, po kterých dychtíme.

I-II q. 36 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum. Unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

2. Utrum concupiscentia sit causa doloris.

I-II q. 36 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiae. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est. Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum. Motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

I-II q. 36 a. 2 arg. 2

Praeterea, dolor, secundum Damascenum, est de praesenti, concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

I-II q. 36 a. 2 arg. 3

Praeterea, id quod est per se delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut philosophus dicit, in I Rhetoric. Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiae.

I-II q. 36 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., *subintrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor*. Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

I-II q. 36 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est, similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest, una per modum finis; alia sicut unde est principium motus. Sicut descensionis corporis gravis causa sicut finis, est locus deorsum, principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis, est eius obiectum. Et sic supra dictum est quod causa doloris seu tristitiae est malum coniunctum. Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus. Qui quidem per prius inclinatur ad bonum; et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum, secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est; ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut etiam supra dictum est. Et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia, secundum propriam rationem considerata, est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui. Illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contristans. Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiae, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione, tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione

K prvnímu se tedy musí říci, že sklon žádosti k dosaženi dobra jest příčinou sklonu žádosti k unikáni zlu, jak bylo řečeno.

A z toho nastává, že žádostivé pohyby, které přihlížejí k dobru, se udávají za příčinu pohybů žádosti, které přihlížejí ke zlu.

K druhému se musí říci, že po čem se dychtí, ač věcně jest budoucí, přece je jaksi přítomné, pokud je doufáno. -- Nebo se může říci, že, ač samo dobro chtěné je budoucí, přece překážka se klade přítomně, což působí bolest.

K třetímu se musí říci, že dychtivost těší, dokud zůstává naděje dosáhnouti co se chce. Ale když přiložená překážka odnímá naději, dychtivost působí bolest.

XXXVI.3. Zda žádost jednoty jest příčinou smutku.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žádost jednoty není příčinou bolesti. Praví totiž Filosof, v X. Ethic., že to domnění, které stanovilo, že naplněnost je příčinou potěšeni, a příčinou smutku, zdá se utvořeno z potěšení a smutků, jež jsou z pokrmu". Ale není každé potěšeni nebo smutek takový. Tedy žádost jednoty není všeobecnou příčinou bolestí; neboť naplnění patří k jednotě, rozdrobení však naznačuje množství.

Mimo to, každé oddělení je proti jednotě. Kdyby tedy příčinou bolesti byla žádost jednoty, žádné oddělení by netěšilo. Ale nesprávnost toho je patrná při oddělení všeho zbytečného.

Mimo to z téhož důvodu žádáme připojeni dobra a odnětí zla. Ale jako připojeni patři k jednotě, ježto jest nějaké sjednocení, tak odloučení jest protivou jednoty. Tedy žádost jednoty se nemá spíše udávati příčinou bolesti než žádost odloučení.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v III. O svobodném rozhodování, že "z bolesti, kterou zvířata cítí, dosti je patrné v řízení a milování jejich těl, jak jsou duše žádostivé jednoty. Neboť, co jiného je bolest, než nějaký netrpělivý pocit dělení nebo porušení?"

Odpovídám: Musí se říci, že tím způsobem, jak dychtivost čili chtivost dobra je příčinou bolesti, také se musí udávati žádost nebo láska jednoty za příčinu bolesti. Neboť dobro každé věci záleží v nějaké jednotě, pokud totiž každá věc má v sobě spojena ta, ze kterých sestává její dokonalost. Proto i Platonici tvrdili, že jest jeden původ, jakož i dobro. Proto vrozeně všechno žádá jednotu, jako i dobro. A proto jako láska nebo žádost dobra jest příčinou bolesti, tak také láska nebo žádost jednoty.

bonorum praesentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus.

I-II q. 36 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est. Et ex hoc contingit quod motus appetitivi qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

I-II q. 36 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo praesens, inquantum speratur. Vel potest dici quod, licet ipsum bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum praesentialiter apponitur, quod dolorem causat.

I-II q. 36 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod concupiscentia est delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur. Sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

3. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

I-II q. 36 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim philosophus, in X Ethic., quod haec opinio, quae posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiae, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quae sunt circa cibum. Sed non omnis delectatio vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris, cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

I-II q. 36 a. 3 arg. 2

Praeterea, quaelibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis. Quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

I-II q. 36 a. 3 arg. 3

Praeterea, eadem ratione appetimus coniunctionem boni, et remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quaedam; ita separatio est contrarium unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

I-II q. 36 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de libero arbitrio, *quod ex dolore quem bestiae sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animae appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens?*

I-II q. 36 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor, causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquaeque res habet in se unita illa ex quibus consistit eius perfectio, unde et Platonici posuerunt unum esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc, sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne každá jednota dokonává ráz dobra, ale jen ta, na níž závisí dokonalé bytí věci. A proto také není příčinou bolesti či smutku žádost kterékoli jednoty, jak někteří mínili. Jejich domněnku tam Filosof odmítá tím, že některá naplnění nejsou potěšením, jako naplněné pokrmy netěší přijímání pokrmů. Takové totiž naplnění čili sjednocení spíše by odporovalo dokonalému bytí, než je tvořilo. Pročež příčinou bolesti není žádost kterékoli jednoty, nýbrž té, ve které záleží dokonalost přirozenosti.

K druhému se musí říci, že odloučení může býti potěšením, bud pokud se odklízí to, co je protivou dokonalosti věci, nebo pokud oddělení je spojeno s nějakým sjednocením, třebas smyslového se smyslem.

K třetímu se musí říci, že oddělení škodlivých a porušujících se žádá, pokud ničí náležitou jednotu. Pročež žádost takového oddělení není první příčinou bolesti, nýbrž spíše žádost jednoty.

XXXVI.4. Zda příčinou bolesti jest moc, které nelze odporovati.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že větší moc se nemá udávati za příčinu bolesti. Neboť co je v moci jednajícího, není ještě přítomné, nýbrž budoucí. Ale bolest jest z přítomného zla. Tedy větší moc není příčinou bolesti.

Mimo to učiněná škoda jest příčinou bolesti. Ale škoda může býti učiněna také od moci menší. Tedy se nemá větší moc udávati za příčinu bolesti.

Mimo to příčinami žádostivých hnutí jsou vnitřní náklonnosti duše. Avšak vyšší moc jest něco zevnějšího. Tedy se nemá udávati za příčinou bolesti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O Přirozenosti dobra: "V duchu bolest působí vůle, odporující větší moci; v těle bolest působí smysl, odpírajíce mocnějšímu tělesu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, spojené zlo jest příčinou bolesti nebo smutku na způsob předmětu. To tedy, co je příčinou připojení zla, má se udávati za příčinu bolesti nebo smutku. Jest pak jasné, že je to proti náklonnosti žádosti, aby přítomně lnula ke zlu. Což však jest proti něčí náklonnosti, nikdy mu nenadejde, leč skrze čin někoho silnějšího. A proto se u Augustina udává vyšší moc za příčinu bolesti.

Ale musí se říci, že, jestli vyšší moc tak převládne, že protivnou náklonnost změní v náklonnost vlastni, již nebude žádného odporováni nebo násilí: jako když silnější činitel, porušiv těžké těleso, odejme mu náklonnost, kterou tíhne dolů; a tehdy nésti se vzhůru není mu násilné, nýbrž přirozené. Tak tedy, jestliže nějaká větší moc tolik převládne, že odejme náklonnost vůle nebo smyslové žádosti, nenásleduje z ní bolest nebo smutek, nýbrž jen tehdy následuje, když zůstává náklonnost žádosti ku

I-II q. 36 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam, non cuiuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiae, ut quidam opinabantur. Quorum opinionem ibi philosophus excludit per hoc, quod quaedam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio, magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius in qua consistit perfectio naturae.

I-II q. 36 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

I-II q. 36 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

4. Utrum potestas cui non potest resisti sit causa doloris.

I-II q. 36 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debeat poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est praesens, sed futurum. Dolor autem est de malo praesenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

I-II q. 36 a. 4 arg. 2

Praeterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

I-II q. 36 a. 4 arg. 3

Praeterea, causae appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animae. Potestas autem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

I-II q. 36 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura boni, *in animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

I-II q. 36 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti. Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris. Et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino. Sed sciendum est quod, si potestas fortior intantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia, sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex

protivě. A odtud jest, co praví Augustin, že vůle "odporující moci silnější" působí bolest. Kdyby totiž neodporovala, ale povolila souhlasíc, nenásledovala by bolest, nýbrž potěšení.

K prvnímu se tedy musí říci, že větší moc působí bolest, ne pokud jest činitelem v možnosti, nýbrž pokud jest činitelem v uskutečněni, když totiž činí připojení porušujícího zla.

K druhému se musí říci, že nic nebrání, aby nějaká moc, která není větší jednoduše, byla větší v něčem. A podle toho může přinésti nějakou škodu. Kdyby však nebyla žádným způsobem větší, nemohla by žádným způsobem škoditi. Pročež by nemohla přinésti příčinu bolesti.

K třetímu se musí říci, že zevnější činitelé mohou býti příčinou žádostivých hnutí, pokud působí přítomnost předmětu. A tím způsobem se větší moc udává za příčinu bolesti.

XXXVII. O účincích bolesti nebo smutku.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o účincích bolesti nebo smutku.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda bolest odnímá schopnost učeni.
2. Zda zatíženi ducha jest účinkem smutku nebo bolesti.
3. Zda smutek nebo bolest oslabuje každou činnost.
4. Zda smutek škodí tělu vice než jiné vášně duše.

XXXVII.1. Zda bolest odnímá schopnost učení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bolest neodnímá schopnost učení. Praví se totiž Isai. 26: "Až učiníš soudy své na zemi, naučí se spravedlnosti všichni obyvatelé země." A ní že: "V trýzni reptání tvá nauka jim." Ale ze soudů Božích a trýzně následuje bolest či smutek v srdcích lidi. Tedy bolest nebo smutek neodnímá, ale spíše zvětšuje schopnost učeni.

Mimo to Isai. 28 se praví: "Koho naučí vědění? A koho učiní rozumujícím slyšené? Odstavené od mléka, odtržené ód prsů," to jest od potěšeni. Ale bolest a smutek nejvíce ničí potěšení, neboť smutek bráni každému potěšení, jak se praví v VII. Ethic.; a Eccli. 11 se praví, že "zloba jedné hodiny působí zapomenutí na největší prostopášnost". Tedy bolest neničí, nýbrž spíše poskytuje schopnosti učení.

Mimo to smutek vnitřní převyšuje bolest zevnější, jak bylo svrchu řečeno. Ale zároveň se smutkem se může člověk učiti: Tedy mnohem spíše zároveň s tělesnou bolesti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. Samoml.: "Ač ea non sequitur dolor vel tristitia, sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit quod voluntas resistens potestati fortiori, causat dolorem, si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

I-II q. 36 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit coniunctionem mali corruptivi.

I-II q. 36 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquam potestatem quae non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid. Et secundum hoc, aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere. Unde non posset causam doloris inferre.

I-II q. 36 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant praesentiam obiecti. Et hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

37. De effectibus doloris seu tristitiae.

Prooemium

I-II q. 37 pr.

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum dolor auferat facultatem addiscendi. Secundo, utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris. Tertio, utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. Quarto, utrum tristitia noceat corpori magis quam aliae passiones animae.

1. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

I-II q. 37 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isaiae XXVI, *cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis*. Et infra, *in tribulatione murmuris doctrina tua eis*, sed ex iudiciis Dei, et tribulatione, sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

I-II q. 37 a. 1 arg. 2

Praeterea, Isaiae XXVIII, dicitur, *quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus* idest a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes, impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII Ethic.; et Eccli. XI dicitur quod *malitia unius horae oblivionem facit luxuriae maximae*. Ergo dolor non tollit, sed magis praebet facultatem addiscendi.

I-II q. 37 a. 1 arg. 3

Praeterea, tristitia interior praeeminet dolori exteriori, ut supra dictum est. Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

I-II q. 37 a. 1 s. c.

jsem byl v těchto dnech mučen nejostřejší bolesti zubů, nebylo mi dopřáno duchem přemítati než snad to, co jsem již uměl. Avšak v učení mi bylo vůbec zabráněno, a potřeboval jsem na to celé pozornosti ducha."

Odpovídám: Musí se říci, že, protože kořen všech mohutnosti duše jest v jedné bytnosti duše, jest nutné, že, když pozornost ducha je prudce tažena k činnosti jedné mohutnosti, jest odváděna od činnosti druhé: neboť jedna duše nemůže míti než jednu pozornost. A proto, když něco k sobě přitáhne celou pozornost duše, nebo její velikou část, nestrpí spolu něco jiného, co vyžaduje veliké pozornosti.

Jest pak jasné, že smyslová bolest k sobě táhne pozornost duše, protože všechno přirozeně tíhne celou pozorností k odehnání protivného, jak je také patrné v přírodních věcech. Podobně také jest jasné, že k naučeni něčeho nového se vyžaduje pečlivost a snaha s velikou pozorností, jak je patrné z onoho, co se praví Přísl. 2: "Budeš-li hledati moudrost jako peníze a jako poklady ji budeš vykopávati, tehdy porozumíš učení." A proto, je-li bolest napjatá, brání člověku, aby se tehdy něčemu mohl naučiti. A tolik se může zmoci, že v nastalé bolesti také člověk ani nemůže uvažovati něco, i co dříve věděl. Avšak při tom se vidí rozdíl podle různosti lásky, kterou má člověk k učení nebo uvažování: čím ona jest větší, více podrží pozornost ducha, aby zcela nesměřovala k bolesti.

K prvnímu se tedy musí říci, že mírný smutek, který vylučuje rozptýlení ducha, může přispěti k vnímání učení, a zvláště těch, skrze něž člověk doufá v možnost vysvobození ze smutku. A tím způsobem "v trýzni reptáni" lidé spíše přijímají poučení Boží.

K druhému se musí říci, že jak potěšení, tak bolest, pokud k sobě táhnou pozornost duše, překážejí uvažování rozumu; pročež v VII. Ethic. se praví, že "jest nemožné při samém pohlavním potěšení něco rozuměti". Ale přece bolest více k sobě táhne pozornost duše nežli potěšení; jako také vidíme v přírodních věcech, že činnost přírodního tělesa se více napíná proti protivnému, jako oteplená voda více trpí od studeného, že silněji zmrzne. Když tedy bolest či smutek jest mírný případkově, může přispěti k učení, pokud odnímá nadbytek potěšení. Ale o sobě překáží, a když zesílí, zcela odnímá.

K třetímu se musí říci, že zevnější bolest nastává z tělesného ublížení a tak má více připojenou tělesnou přeměnu než bolest vnitřní; ta však je větší v tom, co je tvarové v bolesti, což je se strany duše. A proto tělesná bolest více překáží nazírání, které vyžaduje všestranného pokoje, jež bolest vnitřní. A přece také vnitřní bolest, jestliže velmi zesílí, tak strhuje pozornost, že se člověk nemůže naučiti ničemu novému. Proto i Řehoř pro smutek přestal vykládati Ezechiela.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I Soliloq., *quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quae iam forte didiceram. A discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat*.

I-II q. 37 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius, unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. II, *si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam*. Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit. Et tantum potest intendi, quod nec etiam, instante dolore, potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris quem homo habet ad addiscendum vel considerandum, qui quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

I-II q. 37 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tristitia moderata, quae excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et praecipue eorum per quae homo sperat se posse a tristitia liberari. Et hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

I-II q. 37 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod tam delectatio quam dolor, inquantum ad se trahunt animae intentionem, impediunt considerationem rationis, unde in VII Ethic. dicitur quod *impossibile est in ipsa delectatione venereorum, aliquid intelligere*. Sed tamen dolor magis trahit ad se intentionem animae quam delectatio, sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium; sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum. Sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

I-II q. 37 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod dolor exterior accidit ex laesione corporali, et ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam quam dolor interior, qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior. Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem.

XXXVII.2. Zda zatížení ducha jest účinkem smutku nebo bolesti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zatížení ducha není účinkem smutku. Praví totiž Apoštol, II. Kor. 7: "Hle, to právě, zármutek váš podle Boha, jakou ve vás působí starost, ba bránění, ba nevoli" atd. Ale starost a nevole patří do nějakého vzrušení ducha, které je protilehlé zatížení. Není tedy zatížení účinkem smutku.

Mimo to smutek je protilehlý potěšení. Ale účinkem potěšení jest rozšíření, kterému není protilehlé zatížení, nýbrž stažení. Tedy se za účinek smutku nemá udávati zatížení.

Mimo to do smutku patří pohlcení: jak je patrné z toho, co praví Apoštol, II. Kor. 2: "Aby snad přílišným smutkem nebyl pohlcen, kdo je takový." Ale, co se zatěžuje, nepohlcuje se, naopak je přitlačeno něčím tíživým; co však je pohlceno, jest uzavřeno do pohlcujícího. Tedy se zatížení nemá udávati jako účinek smutku.

Avšak proti jest, že Řehoř Nysský a Damašský udávají "smutek zatěžující".

Odpovídám: Musí se říci, že účinek vášní duše se někdy jmenuje metaforicky, podle podobnosti se smyslovými tělesy, ježto hnutí živočišné žádosti jsou podobná náklonnostem žádosti přírodní. A tím způsobem se vřelost přiděluje lásce, rozšíření potěšení a zatížení smutku. Jmenuje se totiž člověk zatíženým, ježto nějakou váhou se mu brání ve vlastním pohybu. Jest pak z předešlého jasné, že smutek nastává z nějakého přítomného zla. To pak, právě proto, že odporuje pohybu vůle, zatěžuje ducha, pokud mu překáží požívati toho, co chce. A jestliže síla zarmucujícího zla není taková, aby odnímala naději vyváznouti, ač duch je zatěžován v tom, že v přítomnosti nemá to, co chce, přece zůstává pohyb na zapuzení zarmucujícího škodlivého. Jestli však tolik přeroste síla zla, že vyloučí naději vyváznouti, tu jest jednoduše zabráněno také vnitřnímu pohybu sevřeného ducha, že se nemůže obrátiti ani sem ani tam. A někdy se také zabrání zevnějšímu pohybu těla, takže člověk zůstane ztrnulý v sobě.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono vzrušení ducha pochází ze smutku, který jest podle Boha, pro spojenou naději na odpuštění hříchu.

K druhému se musí říci, že pokud se týká žádostivého hnutí, k témuž se vztahuje stažení a zatížení. Neboť z toho, že duch je zatížen, že nemůže volně postupovati k zevnějším, je stažen do sebe, jako by k sobě připoután.

K třetímu se musí říci, že se mluví o pohlcení člověka smutkem, když síla zarmucujícího zla tak zajme duši, že vyloučí všechnu naději vyváznouti. A tak také týmž způsobem zatěžuje a pohlcuje. V těch totiž, která se říkají metaforicky. některá jsou sousledná, která si zdají odporovati, vezmou-li se vlastně.

2. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris.

I-II q. 37 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiae. Dicit enim apostolus, II ad Cor. VII, *ecce hoc ipsum, contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem,* et cetera. Sed sollicitudo et indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quae aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiae.

I-II q. 37 a. 2 arg. 2

Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio, cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiae non debet poni aggravatio.

I-II q. 37 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod apostolus dicit, II ad Cor. II, *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est eiusmodi*. Sed quod aggravatur, non absorbetur, quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiae.

I-II q. 37 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt tristitiam aggravantem.

I-II q. 37 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod effectus passionum animae quandoque metaphorice nominantur, secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiae. Dicitur enim homo aggravari, ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex praedictis quod tristitia contingit ex aliquo malo praesenti. Quod quidem, ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod in praesenti non potitur eo quod vult; remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat. Et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

I-II q. 37 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa erectio animi provenit ex tristitia quae est secundum Deum, propter spem adiunctam de remissione peccati.

I-II q. 37 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

I-II q. 37 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod tristitia absorbere hominem

XXXVII.3. Zda smutek nebo bolest oslabuje všechnu činnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že smutek nepřekáží veškeré činnosti. Starostlivost totiž povstává ze smutku, jak je patrné z uvedené autority Apoštolovy. Ale starostlivost pomáhá k dobré činnosti, pročež Apoštol praví, II. Tim., 2: "Starostlivě dbej osvědčiti se pracovníkem nehanlivým." Tedy smutek nepřekáží činnosti, ale spíše pomáhá k dobré činnosti.

Mimo to smutek působí ve mnohých dychtivost, jak se praví v VII. Ethic. Ale dychtivost přidává činnosti napětí. Tedy i smutek.

Mimo to, jako jsou některé činnosti vlastní radujícím se, tak také některé činnosti těm, kteří jsou smutní, jako lkáti. Ale každé roste z vhodného sobě. Tedy smutek některým činnostem není překážkou, nýbrž zlepšením.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v X. Ethic., že "potěšení zdokonaluje činnost", kdežto naopak "smutek překáží".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, smutek někdy nezatěžuje tak ducha ani nepohlcuje, aby vyloučil všechen vnitřní a zevnější pohyb, nýbrž někdy některé pohyby mají příčinu v samém smutku. Tak tedy činnost se může dvojmo přirovnati ke smutku. Jedním způsobem jakožto k tomu, z čeho je smutek. A tak smutek překáží každé činnosti: neboť nikdy to, co konáme se smutkem, nekonáme tak dobře, jako to, co konáme s potěšením nebo bez smutku. Důvodem pak toho jest, že vůle jest příčinou lidské činnosti; pročež když činnost je to, z čeho je někdo smutný, nutně se jednání oslabuje.

Jiným způsobem se činnost přirovnává ke smutku jako k původu a příčině. A tak se taková činnost ze smutku nutně zvětšuje: jako čím někdo je více smutný z nějaké věci, tím více usiluje zapuditi smutek, dokud zůstává naděje zapuzení; jinak by ze smutku nepovstával žádný pohyb nebo činnost.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XXXVII.4. Zda smutek více škodí tělu než jiné vášně duše.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že smutek nepřináší tělu nejvíce škody. Neboť smutek má duchové bytí v duši. Ale ta, která mají toliko duchové bytí, nepůsobí tělesné přeměny: jak je patrné o obrazech barev, které jsou ve vzduchu, které žádného tělesa nebarví. Tedy smutek nepůsobí žádné tělesné škody.

dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animam, ut omnem spem evasionis excludat. Et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet. Quaedam enim se consequuntur in his quae metaphorice dicuntur, quae sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

3. Utrum tristitia ve1 do1or debilitet omnem operatioatetn.

I-II q. 37 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem apostoli inductam. Sed sollicitudo adiuvat ad bene operandum, unde apostolus dicit, II ad Tim. II, *sollicite cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem*. Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adiuvat ad bene operandum.

I-II q. 37 a. 3 arg. 2

Praeterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII Ethic. Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

I-II q. 37 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut quaedam operationes propriae sunt gaudentium, ita etiam quaedam operationes his qui tristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquae operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

I-II q. 37 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in X Ethic., quod delectatio perficit operationem, sed e contrario tristitia impedit.

I-II q. 37 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo, sicut ad id de quo est tristitia. Et sic tristitia quamlibet operationem impedit, nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cuius ratio est, quia voluntas est causa operationis humanae, unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et causam. Et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur, sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi, alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

I-II q. 37 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum tristitia magis noceat corpori quam a1iae animae passiones.

I-II q. 37 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quae habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem, sicut patet de intentionibus colorum quae sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod

Mimo to, působí-li nějakou tělesnou škodu, není to, leč pokud má připojenou nějakou tělesnou přeměnu. Ale tělesná přeměna se shledává u všech vášní duše, jak bylo svrchu řečeno. Tedy smutek neškodí tělu více než jiné vášně duše.

Mimo to praví Filosof, v VII. Ethic., že "hněvy a dychtivosti působí některým šílení": což se zdá největší škoda, ježto rozum jest nejvyšší z těch, která jsou v člověku. Také se zdá zoufalství více škodlivé nežli smutek, ježto je příčinou smutku. Tedy smutek neškodí tělu více než jiné vášně duše.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 17: "Radostný duch činí kvetoucí věk, duch smutný vysušuje kosti." A Přísl. 25: "Jako mol šatu a červ dřevu, tak smutek mužův škodí srdci." A Eccli. 38: "Od smutku chvátá smrt."

Odpovídám: Musí se říci, že smutek nejvíce ze všech vášní duše škodí tělu. A důvodem toho jest, že smutek odporuje lidskému životu z druhu svého hnutí a nikoli jen co do míry nebo velikosti, jako jiné vášně duše. Lidský totiž život záleží v nějakém pohybování, které se rozlévá ze srdce do ostatních údů, kterézto pohybování náleží lidské přirozenosti podle nějaké určité míry. Když tedy toto pohybování přestoupí náležitou míru, bude odporovati lidskému životu podle míry velikosti; ne však podle podoby druhu. Zabrání-li se však postupu tohoto pohybování, bude odporovati životu podle svého druhu.

Jest pak dbáti u všech vášní duše, že tělesná přeměna, která je v nich hmotná, je soutvará a úměrná pohybu žádosti, jenž je tvarový: jako ve všem hmota je úměrná tvaru. Tedy ony vášně duše, které obnášejí pohyb žádosti za dosažením něčeho, neodporují životnému pohybu podle druhu, ale mohou odporovati podle velikosti: jako láska, radost, touha a taková. A proto tato podle svého druhu podporují přirozenost těla, ale pro nadmíru mohou škoditi. - Avšak vášně, které obnášejí pohyb žádosti s útěkem nebo odtahováním nějakým, odporují životnému pohybování nejen podle velikosti, ale také podle druhu pohybu, a proto jednoduše škodí: jako bázeň a zoufalství, a přede všemi smutek, který zatěžuje ducha z přítomného zla, jehož dojem je silnější než budoucího.

K prvnímu se tedy musí říci, že, protože duše přirozeně pohybuje tělo, duchový pohyb duše přirozeně jest příčinou tělesné přeměny. A není podobně u duchových obrazů, které nemají přirozeného zařízení pohybovati jiná tělesa, kterým, není vrozené pohybování od duše.

K druhému se musí říci, že jiné vášně mají tělesnou přeměnu podle svého druhu, soutvarou životnému pohybování; ale smutek protivnou, jak bylo svrchu řečeno.

corporale nocumentum.

I-II q. 37 a. 4 arg. 2

Praeterea, si facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animae passionibus, ut supra dictum est. Ergo non magis tristitia quam aliae animae passiones, corpori nocet.

I-II q. 37 a. 4 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in VII Ethic., quod *irae et concupiscentiae quibusdam insanias faciunt*, quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quae sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiae. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliae animae passiones.

I-II q. 37 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XVII, *animus gaudens aetatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa*. Et Prov. XXV, *sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi*. Et Eccli. XXXVIII, *a tristitia festinat mors*.

I-II q. 37 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur, quae quidem motio convenit naturae humanae secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanae vitae secundum quantitatis mensuram; non autem secundum similitudinem speciei. Si autem impediatur processus huius motionis, repugnabit vitae secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

I-II q. 37 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quae non sunt nata moveri ab anima.

I-II q. 37 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliae passiones habent transmutationem corporalem conformem, secundum suam speciem, motioni vitali, sed tristitia contrariam, ut supra dictum est.

K třetímu se musí říci, že z lehčí příčiny se překáží užívání rozumu, než poruší život: ježto vidíme, že mnohé nemoci odnímají užívání rozumu, ale neodnímají života. A přece strach a hněvy přinášejí velmi velikou tělesnou škodu z přimísení smutku, pro nedostatek toho, co se chce. Také někdy sám smutek vezme rozum, jak je patrné u těch, kteří z bolesti upadnou do melancholie nebo pomatení.

XXXVIII. O léčení smutku čili bolesti.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o léčení bolesti čili smutku.

A o tom jest pět otázek.

1. Zda bolest nebo smutek se zmírní kterýmkoli potěšením.
2. Zda se bolest zmírní pláčem.
3. Zda soucitem přátel.
4. Zda nazíráním pravdy.
5. Zda spánkem a lázní.

XXXVIII.1. Zda se bolest nebo smutek zmírní kterýmkoli potěšením.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nezmírní každé potěšení každou bolest čili smutek. Neboť potěšení nemírní smutku, leč pokud je jeho protivou: neboť, jak se praví ve II. Ethic., "léčení se děje protivami". Ale není každé potěšení protivou každého smutku, jak bylo svrchu řečeno. Tedy nezmírní každé potěšení každý smutek.

Mimo, to, ono, co působí smutek, nemírní smutku. Ale některá potěšení působí smutek: protože, jak se praví v IX. Ethic., "zlý je smutný, poněvadž měl potěšení". Nemírní tedy každé potěšení smutku.

Mimo to praví Augustin, ve IV. Vyzn., že on utekl z vlasti, v níž navykl stykům se svým již mrtvým přítelem: "neboť méně jej hledaly jeho oči, kde si nenavykly vídati". Z čehož se může vzíti, že ta, v nichž se s námi stýkali přátelé zemřelí nebo nepřítomní, stanou se nám obtížnými v bolesti z jejich smrti nebo nepřítomnosti. Ale nejvíce se s námi stýkali v potěšeních. Tedy sama potěšení se nám stávají v bolesti obtížnými. Tedy každé potěšení nemírní každý smutek.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v VII. Ethic., že "potěšení zapuzuje smutek i protivný, i náhodný, je-li silné".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, potěšení jest nějaké spočinutí žádosti v příhodném dobru; kdežto smutek je z toho, co žádosti odporuje. Proto v žádostivých pohybech tak se má potěšení ke smutku, jako se má v tělesech odpočinek k únavě, která nastává z nějaké nepřirozené přeměny: neboť i sám smutek obnáší nějakou únavu čili nemoc žádostivé síly. Jako tedy každé spočinutí

K třetímu se musí říci, že z lehčí příčiny se překáží užívání rozumu, než poruší život: ježto vidíme, že mnohé nemoci odnímají užívání rozumu, ale neodnímají života. A přece strach a hněvy přinášejí velmi velikou tělesnou škodu z přimísení smutku, pro nedostatek toho, co se chce. Také někdy sám smutek vezme rozum, jak je patrné u těch, kteří z bolesti upadnou do melancholie nebo pomatení.

38. De remediis tristitiae seu doloris.

Prooemium

I-II q. 38 pr.

Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. Secundo, utrum mitigetur per fletum. Tertio, utrum per compassionem amicorum. Quarto, utrum per contemplationem veritatis. Quinto, utrum per somnum et balnea.

1. Utrum dolor et tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

I-II q. 38 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur, medicinae enim fiunt per contraria, ut dicitur in II Ethic. Sed non quaelibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiae, ut supra dictum est. Ergo non quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

I-II q. 38 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquae delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in IX Ethic., *malus tristatur quoniam delectatus est*. Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

I-II q. 38 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in IV Confess., quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo iam mortuo, *minus enim quaerebant eum oculi eius, ubi videre non solebant*. Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis, de eorum morte vel absentia dolentibus, onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosae. Non ergo quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

I-II q. 38 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *expellit delectatio tristitiam, et quae contraria, et quae contingens, si sit fortis*.

I-II q. 38 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, delectatio est quaedam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit

těla přináší lék proti každé únavě, pocházející z jakékoli nepřirozené příčiny, tak každé potěšení přináší lék na zmírnění každého smutku, ať pochází z čehokoli.

K prvnímu se tedy musí říci, ač každé potěšení není proti každému smutku podle druhu, přece je protivou podle rodu, jak bylo svrchu řečeno. A proto se strany uzpůsobení podmětu každý smutek může býti zmírněn každým potěšením.

K druhému se musí říci, že potěšení zlých nepůsobí smutek v přítomnosti, nýbrž v budoucnosti, pokud totiž zlým je líto špatností, ze kterých měli veselí. A tomu smutku se odpomáhá protivnými potěšeními.

K třetímu se musí říci, že když jsou dvě příčiny, klonící ku protivným pohybům, jedna překáží druhé, a přece nakonec vítězí ta, která je silnější a trvalejší. V tom pak, jenž je smutný z toho, v čem navykl zároveň se těšiti s přítelem, zemřelým nebo nepřítomným, shledávají se dvě příčiny, pohybující k protivnému. Neboť vzpomínka na smrt nebo nepřítomnost přítelovu kloní k bolesti, dobro však přítomné kloní k potěšení. Proto jedno zmenšuje druhé. Ale přece, protože silněji hýbe cítění přítomného nežli vzpomínka na minulé, a láska k sobě déle zůstává než láska k druhému, je z toho, že nakonec potěšení zapudí smutek. Pročež tamtéž zakrátko Augustin dodává, že "jeho bolest ustupovala dřívějším způsobům potěšení".

XXXVIII.2. Zda se zmírní bolest nebo smutek skrze pláč.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pláč nemírní smutku. Žádný totiž účinek nezmenšuje své příčiny. Ale pláč ne, bo stenání jest účinkem smutku. Tedy nezmenšuje smutku.

Mimo to, jako pláč nebo stenání jest účinkem smutku, tak smích: jest účinkem veselosti. Ale smích nezmenšuje veselosti. Tedy pláč nezmenšuje smutku.

Mimo to při pláči se nám představuje zarmucující zlo. Ale představa zarmucující věci zvětšuje smutek jako představa těšící věci zvětšuje veselost. Tedy se zdá, že pláč nemírní smutku.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v IV. Vyzn., že, když truchlil nad smrtí přítele, "pouze ve stonech a slzách měl jakési uklidnění".

Odpovídám: Musí se říci, že slzy a sténání přirozeně mírní smutek. A to z dvojího důvodu. A to nejprve, protože každé škodlivé, uvnitř zavřené, více trápí, protože se více znásobuje pozornost duše na ně; ale když se vyleje navenek, tu se pozornost duše jaksi rozptýlí na zevnější a tak se vnitřní bolest zmenší. A proto, když lidé, kteří jsou v

ex aliqua transmutatione innaturali, nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

I-II q. 38 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est. Et ideo ex parte dispositionis subiecti, quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

I-II q. 38 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectationes malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro, inquantum scilicet mali poenitent de malis de quibus laetitiam habuerunt. Et huic tristitiae subvenitur per contrarias delectationes.

I-II q. 38 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit, et tamen illa finaliter vincit, quae fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium moventes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata, inclinat ad dolorem, bonum autem praesens inclinat ad delectationem. Unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen, quia fortius movet sensus praesentis quam memoria praeteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit ibidem Augustinus quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius*.

2. Utrum mitigetur per fletum.

I-II q. 38 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus, est effectus tristitiae. Ergo non minuit tristitiam.

I-II q. 38 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae. Sed risus non minuit laetitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

I-II q. 38 a. 2 arg. 3

Praeterea, in fletu repraesentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget laetitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

I-II q. 38 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV Confess., quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus et lacrimis erat ei aliquantula requies*.

I-II q. 38 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod lacrimae et gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum, sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad

zármutcích, svůj smutek navenek projeví bud pláčem nebo stenáním nebo také slovem, mírní se smutek. - Za druhé, protože je vždy člověku potěšením činnost příhodná podle uzpůsobení, ve kterém jest. Pláč pak a stenání jsou nějaké činnosti příhodné zarmoucenému nebo rozbolněnému. A proto se mu stávají potěšením. Ježto tedy každé potěšení nějak mírní smutek nebo bolest, jak bylo řečeno, následuje, že skrze kvílení a stenání se mírní smutek.

K prvnímu se tedy musí říci, že sám poměr příčiny k účinku je protivou poměru zarmucujícího k zarmoucenému: neboť každý účinek jest příhodný své příčině a v důsledku jest jí potěšením, kdežto zarmucující se protiví zarmoucenému. A proto účinek smutku má protivný poměr k zarmoucenému, než zarmucující k němu. A proto se mírní smutek skrze účinek smutku následkem řečené protivnosti.

K druhému se musí říci, že poměr účinku k příčině je podobný poměru těšícího k potěšenému, protože v obojím se shledává příhodnost. Avšak každé podobné zvětšuje podobné sobě. A proto skrze smích a jiné účinky veselosti se veselost zvětšuje; leda snad případkově ne, pro přemíru.

K třetímu se musí říci, že představa zarmucující věci, pokud na ní jest, přirozeně zvětšuje smutek; ale právě z toho, že si člověk představuje, že dělá to, co mu přísluší v takovém stavu, povstává z toho nějaké potěšení. A z téhož důvodu, když někoho překvapí smích ve stavu, do něhož se zdá patřiti lkání, právě to ho bolí, jako by činil, co se nehodí, jak praví Tullius, v III. O otáz. Tuskul.

XXXVIII.3. Zda se mírní bolest a smutek skrze soucit přátel.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bolest soucitného přítele nemírní smutek. Neboť protivných jsou protivné účinky. Ale, jak praví Augustin, VIII. Vyzn.: "Když je radost v mnohých, v jednotlivých jest hojnější radost: protože si působí vzkypění a navzájem se rozplameňují." Tedy ze stejného důvodu, když mnozí zároveň truchlí, zdá se, že je větší smutek.

Mimo to přátelství vyžaduje toho, aby každý splácel přátelství, jak praví Augustin, IV. Vyzn. Ale přítele soucitného bolí bolest rozbolněného přítele. Tedy sama bolest přítele soucitného jest příteli, dříve rozbolněnému z vlastního zla, příčinou druhé bolesti. A tak se zdá smutek vzrůstati zdvojením bolesti.

Mimo to každé zlo přítelovo jest zarmucující, tak jako vlastní zlo; neboť "přítel jest druhé já". Ale bolest jest nějaké zlo. Tedy bolest soucitného přítele zvětšuje smutek přítele, s nímž je soucit.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v IX. Ethic., že v zármutcích soucitný přítel potěší.

exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur ei delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est, sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

I-II q. 38 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum, nam omnis effectus est conveniens suae causae, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato. Et ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc, mitigatur tristitia per effectum tristitiae, ratione contrarietatis praedictae.

I-II q. 38 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile. Et ideo per risum et alios effectus laetitiae augetur laetitia, nisi forte per accidens, propter excessum.

I-II q. 38 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam, sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quaedam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit, in III de Tuscul. quaestionibus.

3. Utrum mitigetur per compassionem amicorum.

I-II q. 38 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed sicut Augustinus dicit, VIII Confess., *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervere faciunt se, et inflammantur ex alterutro*. Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

I-II q. 38 a. 3 arg. 2

Praeterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit, IV Confess. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est causa amico prius dolenti de proprio malo, alterius doloris. Et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

I-II q. 38 a. 3 arg. 3

Praeterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium, nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condoletur.

I-II q. 38 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IX Ethic., quod in tristitiis amicus condolens consolatur.

Odpovídám: Musí se říci, že přítel soucitný ve smutcích je přirozeně útěchou. A dvojího důvodu toho se dotýká Filosof v IX. Ethic. Z nich první jest, že, ježto smutku náleží zatěžovati, má ráz nějakého břemene, od něhož někdo zatížený hledá ulehčení. Když tedy někdo vidí jiné zarmoucené nad svým smutkem, povstane mu jako nějaká představa, že ono břemeno s ním nesou jiní, jako usilujíce ulehčiti mu v onom břemeni, jako se také stává při nošení tělesných břemen. - Druhý důvod, a lepší, jest, že tím, že přátelé jsou s ním smutní, poznává, že ho milují; a to těší, jak bylo svrchu řečeno. Proto, ježto každé potěšení mírní smutek, jak bylo svrchu řečeno, následuje, že přítel soucitný mírní smutek.

K prvnímu se tedy musí říci, že se přátelství projevuje v obojím, totiž i že se raduje s radujícím, i že cítí s rozbolněným. A proto obojí se stává potěšením jakožto příčina.

K druhému se musí říci, že sama bolest přítelova by osobě rmoutila. Ale uvážení její příčiny, což je láska, spíše těší.

A z toho je patrná odpověď na třetí.

XXXVIII.4. Zda se mírní bolest a smutek skrze nazírání pravdy.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nazírání pravdy nemírní bolesti. Praví se totiž Eccle 1: "Kdo přidá vědění, přidá i bolesti." Ale vědění patří do nazírání pravdy. Nemírní tedy bolesti nazírání pravdy.

Mimo to nazírání pravdy patří do badavého rozumu. Ale "badavý rozum nepohne", jak se praví v III. O duši. Ježto tedy radost a bolest jsou nějaká hnutí ducha, zdá se, že nazírání pravdy nic nedělá na zmírnění bolesti.

Mimo to lék choroby se musí přiložiti tam, kde jest choroba. Ale nazírání pravdy jest v rozumu. Tedy nemírní tělesné bolesti, která jest ve smyslu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. Samoml.: "Zdálo. se mi, že kdyby se našim myslím otevřel onen lesk pravdy,. že bych buď nebyl cítil onu bolest nebo jistě jako nic snášel."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, v nazírání pravdy spočívá největší potěšení; avšak každé potěšení zmírňuje bolest, jak bylo svrchu řečeno. A proto nazírání pravdy mírní smutek nebo bolest: a tím více, čím kdo dokonaleji miluje moudrost. A proto lidé z nazírání božského a budoucí blaženosti se radují v protivenstvích, podle onoho Jakubovy 1: "Za celou radost považujte, bratří moji, když jste upadli do rozmanitých pokušení." A co je více, také se taková radost na jde za tělesných trýzní: jako "mučedník Tiburius, když holými chodidly šlapal na řeřavé uhlí, řekl: Zdá se mi, že chodím po květech růží ve jménu Ježíše Krista".

I-II q. 38 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit philosophus in IX Ethic. Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum et ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

I-II q. 38 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti. Et ideo utrumque ratione causae redditur delectabile.

I-II q. 38 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipse dolor amici secundum se contristaret. Sed consideratio causae eius, quae est amor, magis delectat.

I-II q. 38 a. 3 ad 3

Et per hoc patet responsio ad tertium.

4. Utrum per contemplationem veritatis.

I-II q. 38 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. I, *qui addit scientiam, addit et dolorem*. Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

I-II q. 38 a. 4 arg. 2

Praeterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in III de anima. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

I-II q. 38 a. 4 arg. 3

Praeterea, remedium aegritudinis apponendum est ubi est aegritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

I-II q. 38 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I Soliloq., *videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum*.

I-II q. 38 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem, et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divina et futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent; secundum illud Iacobi I, *omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*. Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur, *sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit, videtur mihi quod super roseos flores incedam, in nomine Iesu Christi*.

K prvnímu se tedy musí říci, že, "kdo přidá vědění, přidá bolest" buď pro nesnadnost a slabost hledati pravdu, nebo proto, že skrze vědění pozná člověk mnohá, která se protiví vůli. A tak se strany věcí poznaných vědění působí bolest. Avšak se strany nazírání pravdy potěšení.

K druhému se musí říci, že badavý rozum nepohne duchem se strany věci zkoumané, avšak pohne duchem se strany samého badání, jež jest nějaké dobro člověka a přirozeně těší.

K třetímu se musí říci, že v silách duše nastává přetékání od vyššího do nižšího. A podle toho potěšení z nazírání, které jest ve vyšší části, přetéká také na zmírnění bolesti, která jest ve smyslu.

XXXVIII.5. Zda bolest a smutek se zmírní spánkem a lázní.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že spánek a lázeň mírní smutku. Smutek totiž spočívá v duši. Ale spánek a lázeň patří k tělu. Nadělají tedy nic na zmírnění smutku.

Mimo to, týž účinek se nezdá míti příčinu v protivných příčinách. Ale tato, ježto jsou tělesná, odporují nazírání pravdy, které jest příčinou zmírnění smutku, jak bylo řečeno. Nemírní se tedy jimi smutek.

Mimo to smutek a bolest, pokud patří k tělu, záleží v nějaké přeměně srdce. Ale tyto prostředky spíše se zdají patřiti do zevnějších smyslů a údů, než do vnitřního uzpůsobování srdce. Nemírní se tedy jimi smutek.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v IX. Vyzn.: "Slyšel jsem, že jméno lázní se říká proto, že leze úzkostnost z ducha." A níže: "Spal jsem a procitl jsem, a shledal jsem svou bolest z nemalé části zmírněnou." A uvádí, že v Ambrožovu hymnu se praví, že "klid činí údy volné potřebě práce, znaveným pak myslím ulehčí, a zastavuje úzkostné lkání".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, smutek podle svého druhu odporuje životnému pohybu těla. A proto ona, která přetvořují tělesnou přirozenost do náležitého stavu životného pohybování, odporují smutku a mírní jej. - Také se působí z nich potěšení, že se takovými prostředky uvádí duše do náležitého stavu: neboť to jest, co působí potěšení,

jak bylo svrchu řečeno. Pročež, ježto každé potěšení- mírní smutek, takovými tělesnými prostředky se mírní smutek.

K prvnímu se tedy musí říci, že samo náležité uzpůsobení

I-II q. 38 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

I-II q. 38 a. 5 arg. 2

Praeterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

I-II q. 38 a. 5 arg. 3

Praeterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

I-II q. 38 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX Confess., *audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo* et infra, *dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum*. Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod *quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios*.

I-II q. 38 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio, hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

I-II q. 38 a. 5 ad 1

těla, pokud se cítí, působí potěšení, a v důsledku mírní smutek.

K druhému se musí říci, že jedno potěšení překáží druhému, jak bylo svrchu řečeno: a přece každé potěšení mírní smutek. Pročež není nevhodné, že se mírní smutek z příčin navzájem si překážejících.

K třetímu se musí říci, že každé dobré uzpůsobení těla přechází nějak na srdce, jakožto na počátek a konec tělesných pohybování, jak se praví v knize O příčině pohybu živočichů.

XXXIX. O dobrotě a špatnosti smutku čili bolesti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o dobrotě a špatnosti bolesti nebo smutku.

A o tom jsou čtyři otázky:

I. Zda každý smutek je zlo.

2. Zda může býti dobrem čestným.

3. Zda může býti dobrem užitečným.

4. Zda bolest těla jest nejvyšší zlo.

XXXIX.1. Zda každý smutek jest špatný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že každý smutek je špatný. Praví totiž Řehoř Nysský: "Každý smutek zlo jest svou vlastní přirozeností." Ale co je přirozeně zlem, jest vždy a všude špatné. Tedy každý smutek je špatný.

Mimo to, čemu všichni unikají, i ctnostní, to je špatné. Ale smutku všichni unikají, také ctnostní: protože, jak se praví v VII. Ethic., "byt opatrný nezamýšlel potěšení, přece zamýšlí nebýti smutný". Tedy smutek je zlo.

Mimo to, jako tělesné zlo jest předmětem a příčinou tělesné bolesti, tak zlo duchovní jest předmětem a příčinou duchovního smutku. Ale každá tělesná bolest je zlo těla. Tedy každý duchovní smutek je zlo duše.

Avšak proti, smutek ze zla je protivou potěšení ze zla. Ale potěšení ze zla je špatné: pročež na hanu některých se praví Přísl. 2, že "plesají, když učinili zlo". Tedy smutek ze zla je dobrý.

Odpovídám: Musí se říci, že se může dvojmo říci, že něco je dobré nebo špatné. Jedním způsobem jednoduše a o sobě. A tak každý smutek jest nějaké zlo: neboť již to, že jest žádost člověka sužována z přítomnosti zla, má ráz zlého; neboť se tím zabraňuje spočinutí žádosti v dobru.

Jiným způsobem se něco nazývá dobrem nebo zlem z nějakého předpokladu: jako se stud nazývá dobrem z předpokladu spáchání něčeho hnusného, jak se praví ve IV. Ethic. Tak tedy za předpokladu něčeho zarmucujícího nebo bolestného patří do dobra, že někdo je smutný z

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

I-II q. 38 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est, et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

I-II q. 38 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in libro de causa motus animalium.

39. De bonitate et malitia tristitiae seu doloris.

Prooemium

I-II q. 39 pr.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum omnis tristitia sit malum. Secundo, utrum possit esse bonum honestum. Tertio, utrum possit esse bonum utile. Quarto, utrum dolor corporis sit summum malum.

1. Utrum omnis tristitia sit mala.

I-II q. 39 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus, *omnis tristitia malum est, sui ipsius natura*. Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

I-II q. 39 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi, quia, ut dicitur in VII Ethic., *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari*. Ergo tristitia est malum.

I-II q. 39 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut malum corporale est obiectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est obiectum et causa tristitiae spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animae.

I-II q. 39 a. 1 s. c.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala, unde in detestationem quorundam dicitur Prov. II, quod *laetantur cum malefecerint*. Ergo tristitia de malo est bona.

I-II q. 39 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid esse bonum vel malum, potest dici dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se. Et sic omnis tristitia est quoddam malum, hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo praesenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum, ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum, ex suppositione alicuius turpis commissi, ut dicitur in IV Ethic. Sic igitur, supposito

přítomného zla nebo rozbolněn. Aby totiž nebyl smutný nebo rozbolněn, nemohlo by býti než buď že necítí, nebo je nepovažuje za sobě odporující: obojí pak z toho je zjevně špatné. A proto to patří do dobroty, aby z předpokladu přítomnosti zla následoval smutek nebo bolest. A to je, co praví Augustin, VIII. Ke Gen. Slov.: "Ještě je dobré, že bolí ztráta dobra: neboť kdyby nezůstávalo nějaké dobro v přirozenosti, žádného dobra ztráta by nebyla trapná." - Ale protože o mravech se mluví u jednotlivostí, které se konají, to, co je za předpokladu dobré, musí se uznati za dobré; jako co je za předpokladu dobrovolné, uznává se za dobrovolné, jak se praví v III. Ethic., jak jsme měli shora.

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř Nysský mluví o smutku se strany zarmucujícího, ne však se strany pociťujícího a zapuzujícího zlo. - A z toho důvodu také všichni unikají smutku, pokud unikají zlu, ale pocitu a unikání zla neutekou. - A tak se také musí říci o tělesné bolesti: neboť pocit a odmítání tělesného zla dosvědčuje dobrou přirozenost.

Z čehož je patrná odpověď na druhé a třetí.

XXXIX.2. Zda smutek může býti dobrem čestným.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že smutek nemá ráz dobra čestného. Neboť, co přivádí do pekla, protiví se čestnému. Ale, jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., "zdá se, že se Jakub bál toho, aby přílišným smutkem nebyl tak rozrušen, že by nedošel do příbytku blažených, nýbrž do pekla hříšníků". Tedy smutek nemá ráz dobra čestného.

Mimo to čestné dobro má ráz chvalného a záslužného. Ale smutek zmenšuje ráz chvály a zásluhy: praví totiž Apoštol, II. Kor. 9: "Jak každý ustanovil ve svém srdci, ne ze smutku nebo z nutnosti." Tedy smutek není dobro čestné.

Mimo to, jak praví Augustin, XIV. O Městě Bož., "smutek je o tom, co se nám nechtějícím přihodí". Ale nechtíti ta, která se přítomně dějí, jest míti vůli odporující ustanovení Božímu, jehož prozřetelnosti podléhá všechno; co se děje. Tedy, ježto shodnost lidské vůle s božskou patří ke správné vůli, jak bylo svrchu řečeno, zdá se, že smutek odporuje správnosti vůle. A tak nemá ráz čestného.

Avšak proti, každé, co zasluhuje odměnu věčného života, má ráz čestného. Ale smutek je takový, jak je patrné z toho, co se praví Mat. 5: "Blahoslavení, kteří lkají, protože oni budou potěšeni." Tedy smutek je dobro čestné.

Odpovídám: Musí se říci, že podle onoho rázu, kterým smutek je dobro; může býti dobrem čestným. Bylo totiž řečeno, že smutek je dobrem podle poznání a odmítání zla. Ta dvě při tělesné bolesti sice dosvědčují dobrotu

aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo praesenti tristetur vel doleat. Quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans, et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita praesentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., *adhuc est bonum quod dolet amissum bonum, nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in poena*. Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum iudicari, sicut quod est ex suppositione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur in III Ethic., et supra habitum est.

I-II q. 39 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum. Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum, sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic etiam dicendum est de dolore corporali, nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae.

I-II q. 39 a. 1 ad 2

Unde patet responsio ad secundum et tertium.

2. Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

I-II q. 39 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad Inferos deducit, contrariatur honesto. Sed sicut dicit Augustinus, XII super Gen. ad Litt., *Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad Inferos peccatorum*. Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

I-II q. 39 a. 2 arg. 2

Praeterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti, dicit enim apostolus, II ad Cor. IX, *unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate*. Ergo tristitia non est bonum honestum.

I-II q. 39 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *tristitia est de his quae, nobis nolentibus, accidunt*. Sed non velle ea quae praesentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinae, cuius providentiae subiacent omnia quae aguntur. Ergo, cum conformitas humanae voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est; videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis. Et sic non habet rationem honesti.

I-II q. 39 a. 2 s. c.

Sed contra, omne quod meretur praemium vitae aeternae, habet rationem honesti. Sed tristitia est huiusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. V, *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo tristitia est bonum honestum.

I-II q. 39 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim quod tristitia est bonum secundum cognitionem et

přirozenosti, z níž pochází, že smysl cítí a přirozenost zamítá ubližující, jež působí bolest. Ale ve vnitřním smutku poznání zla někdy ovšem jest skrze správný soud rozumu, a odmítání zla je skrze dobře upravenou vůli, odsuzující zlo. Každé však dobro čestné pochází z těchto dvou, totiž ze správnosti rozumu a vůle. Proto jest jasné, že smutek může míti ráz dobra čestného.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny vášně duše mají se říditi podle pravidla rozumu, které jest kořenem dobra čestného. To však přestupuje nemírný smutek, o němž mluví Augustin. A proto se odchyluje od rázu dobra čestného.

K druhému se musí říci, že, jako smutek ze zla vychází ze správné vůle a rozumu, jež odsuzují zlo, tak smutek z dobra vychází z rozumu a vůle převrácené, jež odsuzují dobro. A proto takový smutek překáží chvále nebo zásluze dobra čestného: jako když někdo dává almužnu se smutkem.

K třetímu se musí říci, že některá se přítomně dějí, která se nedějí vůlí Boží, nýbrž dopuštěním Božím, jako hříchy. Pročež vůle odporující hříchu, jsoucímu buď v sobě nebo v jiném, neprotiví se vůli Boží. - Trestná pak zla se přítomně stávají také vůlí Boží. Avšak nevyžaduje se ke správnosti vůle, aby je člověk chtěl o sobě, nýbrž pouze aby se nevzpíral řádu božské spravedlnosti, jak bylo svrchu řečeno.

XXXIX.3. Zda smutek může býti dobrem užitečným.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že smutek nemůže býti dobrem užitečným. Praví se totiž Eccli 30: "Mnohé zabil smutek a není v něm užitku."

Mimo to volba je toho, co jest užitečné k nějakému cíli. Ale smutek není volitelný, naopak "jest spíše voliti totéž bez smutku nežli se smutkem", jak se praví v III. Kopic. Tedy smutek není dobrem užitečným.

Mimo to "každá věc je pro svou činnost", jak se praví v II. O nebi. Ale "smutek překáží činnosti", jak se praví v X. Ethic. Tedy smutek nemá ráz dobra užitečného.

Avšak proti, moudrý nevyhledává než užitečná. Ale, jak se praví Eccle 7: "srdce moudrých, kde smutek, a srdce bláhových, kde veselost". Tedy smutek jest užitečný.

Odpovídám: Musí se říci, že z přítomného zla povstává dvojí hnutí žádosti. A to jedno jest, kterým žádost se protiví přítomnému zlu. A s této strany smutek nemá užitku, protože to, co je přítomné, nemůže nebýti přítomné.

Druhé hnutí povstává v žádosti uniknouti zarmucujícímu zlu nebo je zapuditi. A v tom smutek má užitečnost, je-li o něčem, čemu jest unikati. Je totiž něčemu utíkati dvojmo. Jedním způsobem pro ně samé, k vůli protivnosti, kterou má s dobrem, jako hřích. A proto smutek z hříchu jest užitečný na to, aby člověk utíkal hříchu: jak praví Apoštol, II. Kor. 7: „Raduji se, ne že jste se zarmoutili, nýbrž že jste se zarmoutili k pokání." - Jiným způsobem jest něčemu utíkati, ne že jest o sobě zlem, nýbrž protože je příležitostí ke zlému, když člověk buď příliš láskou k němu lne, nebo také je z něho uvržen do nějakého zla, jak je patrné u časných dober. A podle toho může býti užitečným smutek z dober časných, jak se praví Eccle 7: „Lépe jest jíti do domu lkání nežli do domu hostiny: neboť v onom se připomíná konec všech lidí".

Proto pak jest užitečným smutek při každém míjeném, že se zdvojuje příčina unikání. Neboť samému zlu o sobě jest utíkati, smutku pak o sobě také všichni utíkají, jako také všichni žádají dobro a potěšení z dobra. Jako tedy potěšení z dobra působí, že se dobro toužebněji hledá, tak smutek ze zla působí, že se zlu prudčeji utíká.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona autorita se rozumí o nemírném smutku, jenž ducha pohlcuje. Takový totiž smutek znehybňuje ducha a překáží unikati zlu, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že jako každé volitelné se stává méně volitelným pro smutek, tak každé míjené se stává více míjeným pro smutek. A v tom je smutek užitečným.

K třetímu se musí říci, že smutek z nějaké činnosti překáží činnosti; ale smutek z ukončení činnosti působí horlivější činnost.

XXXIX.4. Zda tělesná bolest jest nejvyšší zlo.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že smutek jest nejvyšší zlo. Neboť "protivou nejlepšího jest nejhorší", jak se praví v VIII. Ethic. Ale některé potěšení jest nejlepší, které totiž patří ke štěstí. Tedy nějaký smutek jest nejvyšší zlo.

Mimo to blaženost jest nejvyšší dobro člověka, protože je posledním cílem člověka. Ale blaženost záleží v tom, že člověk "má cokoli chce, a nechce nic zlého", jak bylo svrchu řečeno. Tedy nejvyšší dobro člověka je splnění jeho vůle. Ale smutek záleží v tom, že se přihodí něco proti vůli, jak je patrné z Augustina, XIV. O Městě Bož. Tedy smutek jest nejvyšším zlem člověka.

Mimo to Augustin v Samoml. takto dovozuje: "Jsme složeni ze dvou částí, totiž z duše a těla, z nichž horší částí je tělo. Avšak nejvyšší dobro jest nejlepší lepší části, nejvyšší pak zlo nejhorší horší. Avšak nejlepší v duchu jest moudrost, v těle nejhorší bolest. Tudíž nejvyšším dobrem člověka jest moudrost, nejvyšším zlem bolest."

Avšak proti, vina jest více zlá než trest, jak jsme měli v První. Ale smutek čili bolest patří do trestu hříchu, jako požívati proměnných věcí je zlo viny. Praví totiž Augustin, v knize O pravém náboženství: "Co jest bolest, která sluje duševní, leč postrádati proměnných věcí, jichž požíval, nebo doufal, že bude požívati? A to je všechno, co sluje

recusationem mali. Quae quidem duo in dolore corporali, attestantur bonitati naturae, ex qua provenit quod sensus sentit, et natura refugit laesivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

I-II q. 39 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti. Quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus. Et ideo recedit a ratione boni honesti.

I-II q. 39 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quae detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quae detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

I-II q. 39 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliqua praesentialiter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero poenalia praesentialiter contingunt, etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinae iustitiae, ut supra dictum est.

3. Utrum possit esse bonum utile.

I-II q. 39 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccli. XXX, *multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa*.

I-II q. 39 a. 3 arg. 2

Praeterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis, quinimmo *idem sine tristitia, quam cum tristitia, est magis eligendum*, ut dicitur in III Topic. Ergo tristitia non est bonum utile.

I-II q. 39 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II de coelo. Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in X Ethic. Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

I-II q. 39 a. 3 s. c.

Sed contra, sapiens non quaerit nisi utilia. Sed sicut dicitur Eccle. VII, *cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia*. Ergo tristitia est utilis.

I-II q. 39 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ex malo praesenti insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est quo appetitus contrariatur malo praesenti. Et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est praesens, non potest non esse praesens. Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum vel repellendum malum contristans. Et quantum ad hoc, tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo, propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum; sicut peccatum. Et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut apostolus dicit, II ad Cor. VII, *gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam*. Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhaeret ei per amorem, vel etiam ex hoc praecipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc, tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccle. VII, *melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii, in illa enim finis cunctorum admonetur hominum*. Ideo autem tristitia in omni fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. Nam ipsum malum secundum se fugiendum est, ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quaeratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

I-II q. 39 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animum absorbet. Huiusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est.

I-II q. 39 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam. Et quantum ad hoc, tristitia est utilis.

I-II q. 39 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod tristitia de operatione aliqua, impedit operationem, sed tristitia de cessatione operationis, facit avidius operari.

4. Utrum dolor corporis sit summum malum.

I-II q. 39 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia sit summum malum. Optimo enim opponitur pessimum, ut dicitur in VIII Ethic. Sed quaedam delectatio est optimum, quae scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

I-II q. 39 a. 4 arg. 2

Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ut supra dictum est. Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo tristitia est summum malum hominis.

I-II q. 39 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus sic argumentatur in Soliloq., *ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore, quarum pars deterior corpus est. Summum autem bonum est melioris partis optimum, summum autem malum, pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere, summum malum dolere*.

I-II q. 39 a. 4 s. c.

Sed contra, culpa est magis malum quam poena, ut in primo habitum est. Sed tristitia seu dolor pertinet ad poenam peccati; sicut frui rebus mutabilibus est malum culpae. Dicit enim Augustinus, in libro de vera religione,

zlem, to jest hřích a trest hříchu." Tedy smutek či bolest není nejvyšší zlo člověka.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby nějaký smutek či bolest bylo nejvyšší zlo člověka. Neboť každý smutek či bolest je z toho; co jest vpravdě zlem, nebo je z nějakého zdánlivého zla, jež je vpravdě dobrem. Bolest pak či smutek z pravého zla nemůže býti nejvyšším zlem: je totiž něco nad ně horší, totiž buď nemysliti, že je zlem, co je vpravdě zlem, nebo také je neodmítati. Smutek pak nebo bolest, jež jest ze zdánlivého zla, jež je vpravdě dobrem, nemůže býti nejvyšším zlem, protože by bylo horší zbavení pravého dobra: Proto jest nemožné, aby nějaký smutek nebo bolest bylo nejvyšší zlo člověka.

K prvnímu se tedy musí říci, že dvě dobra jsou společná i potěšení i smutku, totiž pravdivý úsudek o dobru a zlu, a náležitý pořádek vůle, schvalující dobro a odmítající zlo. A tak je patrné, že v bolesti nebo smutku jest nějaké dobro, skrze jehož postrádání se může státi horší. Ale není v každém potěšení nějaké zlo, skrze jehož odklizení by se mohlo státi lepším. Pročež nějaké potěšení může býti nejvyšším dobrem člověka, tím způsobem, jak bylo svrchu řečeno; avšak smutek nemůže býti nejvyšším zlem člověka.

K druhému se musí říci, že právě to; co jest odpor vůle proti zlu, jest nějaké dobro. A proto smutek nebo bolest nemůže býti nejvyšším zlem, protože má nějaký příměšek dobra.

K třetímu se musí říci, že horší jest, co škodí lepšímu, než co škodí horšímu. Zlo pak se říká, "protože škodí", jak praví Augustin v Enchirid. Proto větším zlem je, co je zlem duše, než co je zlem těla. Proto není účinný důvod, který Augustin uvádí, ne ze svého smýšlení, nýbrž ze smýšlení cizího.

XL. O vášních náhlivé a nejprve o naději a zoufání.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Následuje úvaha o vášních náhlivé.

A nejprve o naději a zoufání; za druhé o bázni a odvaze; za třetí o hněvu.

O prvním jest osm otázek.

1. Zda naděje je totéž, co touha nebo chtivost.
2. Zda naděje je v síle vnímavé, nebo v síle žádostivé:
3. Zda naděje jest v pouhých živočiších.
4. Zda protivou naděje je zoufání.
5. Zda příčinou naděje je zkušenost.
6. Zda v mladých a opilcích oplývá naděje.
7. O zařízení naděje k lásce.
8. Zda naděje přispívá k činnosti.

quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? Et hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum, et poena peccati. Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

I-II q. 39 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia quae est de vere malo, non potest esse summum malum, est enim aliquid eo peius, scilicet vel non iudicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia peius esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

I-II q. 39 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiae, scilicet iudicium verum de bono et malo; et ordo debitus voluntatis approbantis bonum et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum per cuius privationem potest fieri deterius. Sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum, eo modo quo supra dictum est, tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

I-II q. 39 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum. Et propter hoc, tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

I-II q. 39 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod peius est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchirid. Unde maius malum est quod est malum animae, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax, ratio, quam Augustinus inducit non ex sensu suo sed ex sensu alterius.

40. De passionibus irascibilis. Et primo de spe et desperatione, scilicet.

Prooemium

I-II q. 40 pr.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis, et primo, de spe et desperatione; secundo, de timore et audacia; tertio, de ira. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. Secundo, utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva. Tertio, utrum spes sit in brutis animalibus. Quarto, utrum spei contrarietur desperatio. Quinto, utrum causa spei sit experientia. Sexto, utrum in iuvenibus et ebriosis spes abundet. Septimo, de ordine spei ad amorem. Octavo, utrum spes conferat ad operationem.

XL. 1. Zda naděje je totéž, co touha nebo chtivost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že naděje je totéž; co touha čili chtivost. Neboť naděje se klade mezi čtyři hlavní vášně. Ale Augustin, vypočítávaje čtyři hlavní vášně, klade chtivost místo naděje, jak je patrné v XIV. O Městě Bož. Tedy naděje je totéž, co chtivost čili touha.

Mimo to vášně se liší podle předmětů. Ale je týž předmět naděje a chtivosti čili touhy, totiž dobro budoucí. Tedy naděje je totéž, co chtivost čili touha.

Kdyby se řeklo, že naděje přidává k touze možnost dosáhnouti dobro budoucí, proti: To, co se má k předmětu případkově, nemění druh vášně. Ale možné se má případkově k dobru budoucímu, jež je předmětem chtivosti nebo touhy a naděje. Tedy naděje není vášeň druhově odlišná od touhy nebo chtivosti.

Avšak proti, různé mohutnosti mají různé vášně druhově odlišné. Ale naděje je v náhlivé, kdežto touha a chtivost v dychtivé. Tedy naděje se liší druhově od touhy čili chtivosti.

Odpovídám: Musí se říci, že druh vášně se vidí z předmětu. Avšak u předmětu naděje se dbá čtveré podmínky. A to nejprve, aby byl dobro; neboť, vlastně řečeno, není naděje než o dobru. A tím se naděje liší od bázně, jež jest ze zla. - Za druhé, aby byl budoucí: neboť není naděje přítomného již drženého. A tím se naděje liší - od radosti, jež je z dobra přítomného. - Za třetí se vyžaduje, aby byl něco obtížného, nesnadno dosažitelného: neboť se neříká, že někdo doufá něco nejmenšího, co hned míti jest v jeho moci. A tím se naděje liší od touhy nebo chtivosti, jež jest o dobru budoucím naprostě: pročež patří do dychtivé, kdežto naděje do náhlivé. - Za čtvrté, aby bylo možné dosáhnouti onoho obtížného: neboť nikdo nedoufá toho, čeho vůbec nemůže dosáhnouti. A podle toho se naděje liší od zoufání.

Tak tedy je patrné, že se naděje liší od touhy, jako se liší vášně náhlivé od vášní dychtivé. A proto naděje předpokládá touhu, jakož i všechny vášně náhlivé předpokládají vášně dychtivé, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin klade chtivost místo naděje proto, že obojí přihlíží k dobru budoucímu, a protože dobro, které není obtížné, cení se jako žádné; aby se tak vidělo, že chtivost nejvíce tíhne k dobru obtížnému, k němuž také tíhne naděje.

K druhému se musí říci, že předmětem naděje není dobro budoucí naprostě, nýbrž s obtížností a nesnadností dosažení, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že předmět naděje nejen přidává možnost k předmětu touhy, nýbrž také obtížnost; tak pak

1. Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.

I-II q. 40 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes sit idem quod desiderium sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV de Civ. Dei. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

I-II q. 40 a. 1 arg. 2

Praeterea, passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, et cupiditatis sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

I-II q. 40 a. 1 arg. 3

Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra, id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est obiectum cupiditatis vel desiderii, et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

I-II q. 40 a. 1 s. c.

Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversae passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

I-II q. 40 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod species passionis ex obiecto consideratur circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum, non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum, non enim spes est de praesenti iam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile, non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute, unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci, non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione. Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes praesupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est.

I-II q. 40 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utrumque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

I-II q. 40 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est.

I-II q. 40 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectum spei non tantum addit

působí příslušnost naděje do jiné mohutnosti, totiž do náhlivé, která přihlíží k obtížnému, jak bylo v První řečeno. Možné pak a nemožné nemají se jenom případkově k předmětu žádostivé síly. Neboť žádost jest původem pohybování: avšak nic se nepohybuje k něčemu, leč pod dojmem možnosti; neboť nikdo se nepohybuje k tomu, co považuje za nemožné dosáhnouti. A proto se naděje liší od zoufání podle odlišnosti možného a nemožného.

XL.2. Zda jest naděje v síle vnímavé nebo v síle žádostivé.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že naděje náleží do síly poznávací. Zdá se totiž, že naděje jest nějaké očekávání: neboť praví Apoštol, Řím. 8: "Doufáme-li však, čeho nevidíme, v trpělivosti očekáváme." Ale očekávání se zdá patřiti do síly poznávací, jež má vyhlížeti. Tedy patří naděje do poznávací.

Mimo to, jak se zdá, je naděje totéž, co důvěra, pročež také doufající nazýváme důvěřujícími, jako bychom za totéž brali důvěřování a doufání. Ale jako víra, tak i důvěra se zdá patřiti do poznávací síly. Tedy i naděje.

Mimo to jistota je vlastností poznávací mohutnosti. Ale jistota se přiděluje. naději. Tedy naděje patří do síly poznávací.

Avšak proti; naděje jest dobra, jak bylo řečeno. Avšak dobro jako takové není předmětem poznávací mohutnosti, nýbrž žádostivé. Tedy naděje nepatří do mohutnosti poznávající, nýbrž do žádostivé.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto naděje obnáší nějaké rozpřažení žádosti po dobru, jasně patří do mohutnosti žádostivé, neboť pohyb k věcem náleží vlastně do žádosti. Ale činnost poznávací mohutnosti se nevykonává podle pohybu poznávajícího k věcem, nýbrž spíše pokud věci poznané jsou v poznávajícím. Ale protože poznávací síla pohybuje žádostivou, představujíc jí svůj předmět, podle rozličných stránek postřehnutého předmětu následují rozličné pohyby v žádostivé síle. Následuje totiž v žádosti jiný pohyb z postřehnutí dobra, a jiný z postřehnutí zla; a podobně jiný z postřehnutí přítomného a budoucího, naprostého a obtížného, možného a nemožného. A podle toho naděje jest pohyb žádostivé mohutnosti, sledující postřeh budoucího dobra obtížného a dosažitelného, totiž rozpřažení žádosti po tomto předmětě.

K prvnímu se tedy musí říci, že, protože naděje přihlíží k dobru možnému, dvojmo povstává v člověku pohyb naděje, jako je mu něco možné dvojmo: totiž podle vlastní síly, a podle síly jiného. Čeho dosažení tedy někdo doufá skrze vlastní sílu, nesluje vyhlíženým, nýbrž toliko doufaným. Ale říká se vlastně, že vyhlíží, co doufá od pomoci síly jiného; takže se říká vyhlížeti, jako v jiné hleděti, pokud totiž předcházející vnímavá síla nepřihlíží jen k dobru, jehož zamýšlí dosáhnouti, ale také k tomu, čí silou doufá dosáhnouti; podle onoho Eccli: 51: "Vzhlížel jsem ku pomoci lidské." Tedy pohyb naděje se někdy

possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduitatem, quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in primo dictum est. Possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis, nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc, spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

2. Utrum spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva.

I-II q. 40 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quaedam, dicit enim apostolus, Rom. VIII, *si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus*. Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est exspectare. Ergo spes ad cognitivam pertinet.

I-II q. 40 a. 2 arg. 2

Praeterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia, unde et sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

I-II q. 40 a. 2 arg. 3

Praeterea, certitudo est proprietas cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

I-II q. 40 a. 2 s. c.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est. Bonum autem, inquantum huiusmodi, non est obiectum cognitivae, sed appetitivae virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

I-II q. 40 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem, motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum obiectum; secundum diversas rationes obiecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali, et similiter alius motus ex apprehensione praesentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.

I-II q. 40 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae, ut dicatur exspectare quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute

jmenuje vyhlížení, pro pohled předcházející mohutnosti poznávací.

K druhému se musí říci, že po čem člověk touží a míní, že může dosáhnouti, věří, že toho nabude; a od takové víry v předcházející poznávací následující pohyb v žádosti sluje důvěra. Neboť pohyb žádostivý má jméno od předcházejícího poznání, jakožto účinek od příčiny více známé: síla totiž vnímavá více poznává svůj úkon než úkon žádostivé.

K třetímu se musí říci, že jistota se přiděluje nejen pohybu žádosti smyslové, ale také žádosti přírodní: jako se říká, že kámen jistě tíhne dolů. A to pro neomylnost, kterou má z jistoty poznání, které předchází pohybu smyslové žádosti nebo též přírodní.

XL.3. Zda naděje je v pouhých živočiších.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v pouhých živočiších není naděje. Neboť naděje jest budoucího dobra, jak praví Damašský. Ale poznávati budoucí nenáleží pouhým živočichům, jež mají jen poznávání smyslové, jež není budoucích. Tedy naděje není v pouhých živočiších.

Mimo to předmětem naděje je dobro, jehož možno dosáhnouti. Ale možné a nemožné jsou nějaké odlišnosti pravdiva a nesprávna, které jsou pouze v mysli, jak praví Filosof v VI. Metafys. Tedy naděje není v pouhých živočiších, v nichž není mysli.

Mimo to praví Augustin, Ke Gen. Slov., že "živočichové jsou pohybována viděnými". Ale naděje není toho, co se vidí: "nebo, co kdo vidí, zda doufá?", jak se praví Řím. 8. Tedy naděje není v pouhých živočiších.

Avšak proti, naděje jest vášeň náhlivé. Ale v pouhých živočiších jest náhlivá. Tedy i naděje.

Odpovídám: Musí se říci, že vnitřní vášně živočichů lze postřehnouti ze zevnějších pohybů. Z těch pak je patrné, že v pouhých živočiších jest naděje. Když totiž pes uvidí zajíce, nebo jestřáb ptáka příliš daleko, nehne se za ním, jakožto nedoufaje, že by ho mohl dosáhnouti; je-li však nablízku, pohybuje se, jakožto v naději dosažení. Neboť, jak bylo shora řečeno, smyslová žádost pouhých živočichů, a také přírodní žádost necítících přírodních věcí, sledují postřeh nějakého rozumu, jako též žádost rozumové přirozenosti, jenž sluje vůle. Ale rozdíl je v tom, že vůle se pohybuje z postřehu rozumu spojeného, kdežto pohyb přírodní žádosti sleduje postřeh rozumu odděleného, jenž ustanovil přírodu; a podobně smyslová žádost pouhých živočichů, kteří též jednají z nějakého přírodního pudu. Pročež v dílech pouhých živočichů a jiných přírodních věcí se jeví podobný postup, jako též v dílech umění. A na ten způsob je v pouhých živočiších naděje a zoufání.

adipisci sperat; secundum illud Eccli. li, *respiciens eram ad adiutorium hominum*. Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem.

I-II q. 40 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum, et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota, magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae.

I-II q. 40 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis, sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum. Et hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

3. Utrum spes sit in brutis animalibus.

I-II q. 40 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. Spes enim est de futuro bono, ut Damascenus dicit. Sed cognoscere futurum non pertinet ad animalia bruta, quae habent solum cognitionem sensitivam, quae non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

I-II q. 40 a. 3 arg. 2

Praeterea, obiectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quaedam differentiae veri et falsi, quae solum sunt in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys. Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

I-II q. 40 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod animalia moventur visis. Sed spes non est de eo quod videtur, *nam quod videt quis, quid sperat?* Ut dicitur Rom. VIII. Ergo spes non est in brutis animalibus.

I-II q. 40 a. 3 s. c.

Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

I-II q. 40 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt. Ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci, si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti, sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus sicut et in operibus artis. Et per hunc modum in

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli pouzí živočichové nepoznávají budoucího, přece z přírodního pudu se živočich pohybuje k něčemu do budoucnosti, jako by budoucí předvídal. Neboť takový pud jim byl dán od božského rozumu, předvídajícího budoucí.

K druhému se musí říci, že předmětem naděje není možné, pokud jest nějakou odlišností pravdiva: tak totiž jde z poměru přísudku k podmětu. Ale předmětem naděje jest možné, jež se říká podle nějaké možnosti. Tak se totiž dělí možné v V. Metafys: totiž na dvě zmíněná možná.

K třetímu se musí říci, že, ač to, co je budoucí, nespadá pod vidění, přece z toho, co živočich vidí v přítomnosti, jest pohybována jeho žádost k nějakému dobru budoucímu, buď sledujíc, nebo prchajíc.

XL.4. Zda zoufání je protivou naděje.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zoufání není protivou naděje. Neboť "protivou jednoho jest jedno", jak se praví v X. Metafys. Ale protivou naděje je bázeň. Tedy není její protivou zoufání.

Mimo to se zdá, že protivná jsou při témž. Ale naděje a zoufání nejsou při témž: neboť naděje přihlíží k dobru, zoufání však jest z nějakého zla, překážejícího dosažení dobra. Tedy naděje není protivou zoufání.

Mimo to protivou -pohybu jest pohyb, kdežto klid je protilehlý pohybu jakožto postrádání. Ale zdá se, že zoufání spíše obnáší nehybnost nežli pohyb. Tedy není protivou naděje, jež obnáší pohyb rozmachu k doufanému dobru.

Avšak proti jest, že zoufání má jméno od protivnosti naději.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ve změnách je dvojí protivnost. Jedna podle přístupu k protivným koncům: a pouze tato protivnost se shledává ve vášních dychtivé, jako jsou protivami láska a nenávist. Jiným způsobem z přístupu a z ústupu vzhledem k témuž konci: a taková protivnost se shledává ve vášních náhlivé, jak bylo svrchu řečeno. Avšak předmět naděje, jímž je dobro obtížné, má sice ráz přitažlivého, pokud se pozoruje s možností dosáhnouti: a tak k němu tíhne naděje, jež obnáší nějaký přístup. Ale pokud se pozoruje s nemožností dosáhnouti, má ráz odpuzujícího: protože, jak se praví v III. Ethic., "když se přijde k něčemu nemožnému, tu lidé ustupují". A tak přihlíží zoufání k tomuto předmětu. Pročež obnáší pohyb nějakého ústupu. A proto je protivou naděje, jako ústup přístupu.

K prvnímu se tedy musí říci, že bázeň je protivou naděje podle protivnosti předmětů, totiž dobra a zla: neboť ta protivnost se shledává ve vášních náhlivé, pokud plynou z vášní dychtivé. Ale zoufání je protivou její pouze podle

animalibus brutis est spes et desperatio.

I-II q. 40 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

I-II q. 40 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est possibile, prout est quaedam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem praedicati ad subiectum. Sed obiectum spei est possibile quod dicitur secundum aliquam potentiam. Sic enim distinguitur possibile in V Metaphys., scilicet in duo possibilia praedicta.

I-II q. 40 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

4. Utrum spei contrarietur desperatio.

I-II q. 40 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in X Metaphys. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

I-II q. 40 a. 4 arg. 2

Praeterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem, nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

I-II q. 40 a. 4 arg. 3

Praeterea, motui contrariatur motus, quies vero opponitur motui ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quae importat motum extensionis in bonum speratum.

I-II q. 40 a. 4 s. c.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

I-II q. 40 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos, et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur. Alio modo, per accessum et per recessum respectu eiusdem termini, et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est. 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. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in III Ethic., *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*. Et sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui.

I-II q. 40 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali,

protivnosti přístupu a ústupu.

K druhému se musí říci, že zoufání nehledí na zlo pod rázem zla, ale případkově někdy přihlíží ke zlu, pokud působí nemožnost dosažení. Může však býti zoufání pouze z převelikého dobra.

K třetímu se musí říci, že zoufání neobnáší pouhé postrádání naděje, ale obnáší nějaký ústup od vytoužené věci pro domnělou nemožnost dosažení. Proto zoufání předpokládá touhu, jako i naděje; neboť nemáme naděje ani zoufání vůči tomu, co nespadá pod naši touhu. A proto také to obojí jest o dobru, jež spadá pod touhu.

XL.5. Zda příčinou naděje je zkušenost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že zkušenost není příčinou naděje. Neboť zkušenost patří do síly poznávací: pročež praví Filosof, v II. Ethic., že "rozumová mohutnost potřebuje zkoušení a času". Ale naděje není v poznávací síle, nýbrž v žádostivé, jak bylo řečeno. Tedy zkušenost není příčinou naděje.

Mimo to praví Filosof, v II. Rhetoric., že "staří těžko doufají, pro zkušenost"; z čehož se zdá, že zkušenost je příčinou nedostatku naděje. Ale není totéž příčinou protilehlých. Tedy zkušenost není příčinou naděje.

Mimo to praví Filosof, v II. O nebi, že "o každém něco říci a ničeho nepominouti, bývá někdy známkou hlouposti". Ale zdá se patřiti k velikosti naděje, aby člověk zkusil všechno; kdežto hloupost pochází z nezkušenosti. Tedy se zdá, že nezkušenost je spíše příčinou naděje nežli zkušenost.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., že "někteří mají pevnou naději, protože mnohdy a mnohé přemohli": což patří do zkušenosti. Tedy zkušenost jest příčinou naděje.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, předmětem naděje je dobro budoucí, obtížné, dosažitelné. Může tedy něco býti příčinou naděje buď činí člověku něco možným, nebo že mu působí domnění, že něco je mu možné. Prvním způsobem je příčinou naděje všechno to, co zvětšuje mohoucnost člověka, jako bohatství, síla, a mezi jinými- také zkušenost: neboť zkušeností nabývá člověk schopnosti konati něco snadno, a z toho následuje naděje. Pročež praví Vegetius, v knize O věcech vojenských: "Nikdo se nebojí konati, co důvěřuje, že dobře umí."

Jiným způsobem je příčinou naděje všechno to, co působí někomu domnění, že je mu něco možné. A tím způsobem i každé vyučování, i přesvědčování může býti příčinou naděje. A tak také je příčinou naděje zkušenost: pokud totiž ze zkušenosti povstává člověku domnění, že je mu

haec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis. Sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

I-II q. 40 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod desperatio non respicit malum sub ratione mali, sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi. Potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

I-II q. 40 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod desperatio non importat solam privationem spei; sed importat quendam recessum a re desiderata, propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes, de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus. Et propter hoc etiam, utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

5. Utrum causa spei sit experientia.

I-II q. 40 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet, unde philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus intellectualis indiget experimento et tempore*. Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est. Ergo experientia non est causa spei.

I-II q. 40 a. 5 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *senes sunt difficilis spei, propter experientiam*, ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

I-II q. 40 a. 5 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in II de caelo, quod *de omnibus enuntiare aliquid, et nihil praetermittere, quandoque est signum stultitiae*. Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur, stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

I-II q. 40 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *aliqui sunt bonae spei, propter multoties et multos vicisse*, quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

I-II q. 40 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, spei obiectum est bonum futurum arduum possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, fortitudo, et, inter cetera, etiam experientia, nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit, in libro de re militari, *nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit*. Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo et doctrina, et persuasio quaelibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei, inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi

možné něco, co před zkušeností považoval za nemožné. - Ale na tento způsob zkušenost také může býti příčinou nedostatku naděje. Protože, jako ze zkušenosti nastává člověku domnění, že něco je mu možné, co považoval za nemožné, tak obráceně ze zkušenosti nastává člověku domnění, že něco mu není možné, co považoval za možné.

Tak tedy zkušenost je příčinou naděje dvěma způsoby, příčinou však nedostatku naděje jedním způsobem. A proto spíše můžeme říci, že je příčinou naděje.

K prvnímu se tedy musí říci, že zkušenost ve skutcích nejen působí znalost, ale také působí nějakou zběhlost, pro zvyk, jenž činí výkon snazším. Ale i sama rozumová mohutnost přispívá k mohoucnosti jednati snadno: ukazuje totiž, že něco jest možné. A tak působí naději.

K druhému se musí říci, že u starých je nedostatek naděje ze zkušenosti, pokud zkušenost působí domnění nemožnosti. Pročež se tamtéž dodává, že "mnohé jim dopadlo špatně".

K třetímu se musí říci, že hloupost a nezkušenost mohou býti příčinou naděje jaksi případkově, totiž zabráněním vědění, z něhož se vpravdě míní, že něco není možné. Pročež tím způsobem je nezkušenost příčinou naděje, jakým zkušenost je příčinou nedostatku naděje.

XL.6. Zda v mladých a v opilcích oplývá naděje.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že mládí a opilost není příčinou naděje. Neboť naděje obnáší nějakou jistotu a pevnost: pročež Žid. 6 naděje se přirovnává ke kotvě. Ale mladým a opilým chybí pevnost, neboť mají ducha snadno měnivého. Tedy mládí a opilost není příčinou naděje.

Mimo to ta, která zvětšují mohoucnost, jsou nejvíce příčinou naděje, jak bylo svrchu řečeno. Ale mládí a opilost se pojí s nějakou slabostí. Tedy nejsou příčinou naděje.

Mimo to zkušenost je příčinou naděje, jak bylo řečeno. Ale mládí chybí zkušenost. Tedy mládí není příčinou naděje.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., že "opilí mají pevnou naději". A v II. Rhetoric. se praví, že "mladí mají pevnou naději".

Odpovídám: Musí se říci, že mládí je příčinou naděje pro trojí, jak praví Filosof, v II. Rhetoric. A to trojí lze bráti podle tří podmínek dobra, jež jest předmětem naděje, jež je budoucí a obtížné a možné, jak bylo řečeno. Mladí totiž mají mnoho budoucího a málo minulého. A proto, ježto paměť jest minulého, naděje však budoucího, málo pamatují, ale velmi žijí v naději. - Mladí také, pro teplotu přirozenosti, mají mnoho duchů, a tak se jejich srdce roztahuje. Avšak z rozpětí srdce jest, že někdo tíhne k obtížným. A proto mladí jsou srdnatí a pevné naděje. - Podobně také ti, kteří neutrpěli odmítnutí, ani nezakusili překážek ve svých snahách, snadno si počítají něco za

possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest etiam esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis, causa autem defectus spei, uno modo. Et propter hoc, magis dicere possumus eam esse causam spei.

I-II q. 40 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam; sed etiam causat quendam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi, demonstrat enim aliquid esse possibile. Et sic causat spem.

I-II q. 40 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod eis multa evenerunt in deterius.

I-II q. 40 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

6. Utrum in iuvenibus et in ebriosis abundet spes.

I-II q. 40 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iuventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quandam certitudinem et firmitatem, unde ad Heb. VI, spes comparatur ancorae. Sed iuvenes et ebrii deficiunt a firmitate, habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuventus et ebrietas non est causa spei.

I-II q. 40 a. 6 arg. 2

Praeterea, ea quae augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est. Sed iuventus et ebrietas quandam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei.

I-II q. 40 a. 6 arg. 3

Praeterea, experientia est causa spei, ut dictum est. Sed iuvenibus experientia deficit. Ergo iuventus non est causa spei.

I-II q. 40 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *inebriati sunt bene sperantes*. Et in II Rhetoric. dicitur quod *iuvenes sunt bonae spei*.

I-II q. 40 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod iuventus est causa spei propter tria, ut philosophus dicit in II Rhetoric. Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est obiectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est. Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito. Et ideo, quia memoria est praeteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Iuvenes etiam, propter caliditatem naturae, habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo

možné. Pročež i mladí, pro nezkušenost překážek a nedostatků, snadno si něco počítají za možné. A proto mají pevnou naději.

Dvě z toho také jsou v opilých: totiž teplota a rozmnožení duchů, z vína; a také nepozorování nebezpečí nebo nedostatků. - A z téhož důvodu také všichni hloupí, a neužívající rozvahy, všechno zkoušejí a mají pevnou naději.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač v mladých a opilých není pevnost podle pravdy věci, přece je v nich podle jejich domnění: domnívají se totiž, že rozhodně dosáhnou toho, co doufají.

A podobně se musí říci k druhému, že mladí a opilí mají sice slabost podle pravdy věci, ale podle svého domnění mají mohoucnost, protože nepoznávají svých nedostatků.

K třetímu se musí říci, že nejen zkušenost, ale také nezkušenost jest nějak příčinou naděje, jak bylo řečeno.

XL.7. Zda naděje je příčinou lásky.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že naděje není příčinou lásky. Protože, podle Augustina, XIV. O Městě Bož., první cit duše jest láska. Ale naděje jest nějaký cit duše. Tedy je láska před nadějí. Nepůsobí tedy naděje lásku.

Mimo to touha předchází naději. Ale příčinou touhy je láska, jak bylo řečeno. Tedy také naděje následuje lásku. Není tedy je jí příčinou.

Mimo to naděje působí potěšení, jak bylo svrchu řečeno. Ale potěšení není, leč z dobra milovaného. Tedy láska předchází naději.

Avšak proti jest, co praví Glossa, Mat. 1, k onomu: Abraham zplodil Izáka, Izák pak zplodil Jakuba: "totiž víra naději, naděje milování". Avšak milování jest láska. Tedy příčinou lásky jest naděje.

Odpovídám: Musí se říci, že naděje může přihlížeti ke dvojímu. Jako ku předmětu totiž přihlíží k doufanému dobru. Ale proto, že doufané dobro jest obtížné možné; někdy však se nějaké obtížné stává nám možným, ne skrze nás, nýbrž skrze jiné. Proto naděje také přihlíží k tomu, skrze co se nám něco stává možným.

Pokud tudíž naděje přihlíží k doufanému dobru, naděje má příčinu v lásce: neboť není naděje, leč na dobro vytoužené a milované. - Pokud pak naděje přihlíží k tomu, skrze něhož se nám něco stává možným, tak naděje jest příčinou lásky,

a ne obráceně. Tím totiž, že doufáme, že skrze někoho nám mohou vzejíti dobra, pohybujeme se k němu jako ke svému dobru, a tak jej začínáme milovati. Že však někoho milujeme, tím nedoufáme od něho, leč případkově, pokud

iuvenes sunt animosi et bonae spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonae spei.

I-II q. 40 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in iuvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem, reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

I-II q. 40 a. 6 ad 2

Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem, habent potestatem; quia suos defectus non cognoscunt.

I-II q. 40 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est.

7. Utrum spes sit causa amoris.

I-II q. 40 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Augustinum, XIV de Civ. Dei, prima affectionum animae est amor. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem. Non ergo spes causat amorem.

I-II q. 40 a. 7 arg. 2

Praeterea, desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est. Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

I-II q. 40 a. 7 arg. 3

Praeterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est. Sed delectatio non est nisi de bono amato. Ergo amor praecedit spem.

I-II q. 40 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Matth. I, super illud, Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob, dicit Glossa, *idest, fides spem, spes caritatem*. Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

I-II q. 40 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile. Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur, non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab

totiž věříme, že naši lásku opětuje. Pročež něčí láska působí, že od něho doufáme; ale láska k němu vzniká z naděje, kterou v něho máme.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XL.8. Zda naděje přispívá činnosti, nebo spíše překáží.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že naděje nepodporuje činnost, nýbrž spíše překáží. Neboť do naděje patří bezpečnost. Ale bezpečnost plodí nedbalost, která překáží činnosti. Tedy naděje překáží činnosti.

Mimo to smutek překáží činnosti, jak bylo shora řečeno. Ale naděje někdy působí smutek: praví se totiž, Přísl. 13: "Naděje, která se oddaluje, trápí duši." Tedy naděje překáží činnosti.

Mimo to zoufání je protivou naděje, jak bylo řečeno. Ale zoufání, hlavně ve válečných záležitostech, podporuje činnost: praví se totiž, II. Král. 2, že "nebezpečná věc je zoufání". Tedy naděje činí protivný účinek, překážejíc totiž činnosti:

Avšak proti jest, co se praví I. Kor., že "kdo oře, má orati v naději požívání plodů".

A týž důvod jest u všech jiných. Odpovídám: Musí se říci, že naděje má v sobě, aby podporovala činnost, zesilujíc ji. A to pro dvojí. Nejprve totiž, z povahy svého předmětu, jímž je dobro obtížné možné. Neboť seznání obtížnosti vzbuzuje pozornost, seznání pak možnosti nezdržuje snahy. Z čehož následuje, že člověk z naděje usilovně pracuje. - Za druhé pak z povahy svého účinku. Naděje totiž, jak bylo shora řečeno, působí potěšení, jež podporuje činnost, jak bylo svrchu řečeno. Pročež naděje činnost podporuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že naděje přihlíží k dosažení dobra; bezpečnost však přihlíží k vyhnutí zlu. Pročež se zdá bezpečnost více protivou bázně, než příslušnou do naděje. -A přece bezpečnost nepůsobí nedbalost, leč pokud zmenšuje považení obtížnosti: a v tom také zmenšuje ráz naděje. Neboť ta, při kterých se člověk neobává žádné překážky, jako by již nepovažoval za obtížná.

K druhému se musí říci, že naděje sama sebou působí potěšení; ale je případkové, že působí smutek, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že zoufání ve válce se stává nebezpečným pro nějakou připojenou naději. Ti totiž, kteří zoufají nad prchnutím, slaběji utíkají, ale doufají pomstění své smrti. A proto v této naději ostřeji bojují, pročež se stávají nepřátelům nebezpečnými.

XLI. O bázni a sobě.

Předmluva

ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo, sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus.

I-II q. 40 a. 7 ad arg.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

8. Utrum spes conferat ad operationem vel magis impediat.

I-II q. 40 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod spes non adiuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quae impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

I-II q. 40 a. 8 arg. 2

Praeterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est. Sed spes quandoque causat tristitiam, dicitur enim Prov. XIII, *spes quae differtur, affligit animam*. Ergo spes impedit operationem.

I-II q. 40 a. 8 arg. 3

Praeterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est. Sed desperatio, maxime in rebus bellicis, adiuvat operationem, dicitur enim II Reg. II, quod *periculosa res est desperatio*. Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

I-II q. 40 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. IX, quod *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi*. Et eadem ratio est in omnibus aliis.

I-II q. 40 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adiuvet operationem, intendendo ipsam. Et hoc ex duobus. Primo quidem, ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem, existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intente operetur propter spem. Secundo vero, ex ratione sui effectus. Spes enim, ut supra dictum est, causat delectationem, quae adiuvat operationem, ut supra dictum est. Unde spes operationem adiuvat.

I-II q. 40 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod spes respicit bonum consequendum, securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere. Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

I-II q. 40 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est.

I-II q. 40 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod desperatio in bello fit periculosa, propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

41. De timore secundum se.

Prooemium

Dělí se na čtyři články.

Následuje úvaha nejprve o bázni, a za druhé o odvaze.

O bázni jest uvážiti čtvero: nejprve o bázni samé; za druhé o jejím předmětě; za třetí o její příčině; za čtvrté o účinku.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda bázeň jest vášeň duše.
2. Zda je zvláštní vášeň.
3. Zda je nějaká bázeň přirozená.
4. O druzích bázně.

XLI.1. Zda bázeň jest vášeň duše.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bázeň není vášeň duše. Praví totiž Damašský, v knize III, že "bázeň je ctnost podle systole", to jest stažení, toužící po bytnosti. Ale žádná ctnost není vášní, jak se dokazuje v II. Ethic. Tedy bázeň není vášeň.

Mimo to, každá trpnost pochází od přítomného činitele. Ale bázeň není něčeho přítomného, nýbrž budoucího, jak praví Damašský v II. knize. Tedy bázeň není vášeň.

Mimo to, každá vášeň duše jest pohyb smyslové žádosti, jenž sleduje vnímání smyslu. Ale smysl nevnímá budoucí, nýbrž přítomné. Ježto tedy bázeň jest budoucího zla, zdá se, že není vášeň duše.

Avšak proti jest, že Augustin, ve XIV. O Městě Bož., počítá bázeň k ostatním vášním duše.

Odpovídám: Musí se říci, že mezi ostatními hnutími duše bázni ráz vášně patří po smutku nejvíce. Jak totiž bylo shora řečeno, ku pojmu vášně nejprve patří, aby byla hnutím trpné mohutnosti, ke které by se totiž její předmět přirovnával na způsob činně pohybujícího, ježto trpnost jest účinek činného. A na ten způsob se také rozumění a cítění jmenuje trpěním. Za druhé se více vlastně vášní nazývá hnutí žádostivé mohutnosti. A ještě více vlastně hnutí žádostivé mohutnosti, mající tělesné ústrojí, a které nastává s nějakou tělesnou přeměnou. A ještě nejvlastněji ony hnutí se nazývají vášněmi, která obnášejí nějaké poškození.

Jest pak jasné; že bázeň, ježto je zla, patří do žádostivé mohoucnosti, jež o sobě přihlíží k dobru a zlu. Patří pak do žádosti smyslové; neboť nastává s nějakou přeměnou, totiž se stažením, jak praví Damašský. A také obnáší poměr ke zlu, pokud zlo má nějaké vítězství nad některým dobrem. Proto jí nejvíce pravdivě přísluší ráz vášně. - Avšak po smutku, jenž je z přítomného zla; neboť bázeň je zla budoucího, jež tak nepohne jako přítomné.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost znamená nějaký původ činnosti: a proto, pokud vnitřní hnutí žádostivé mohutnosti jsou původy zevnějších úkonů, slují ctnosti. Avšak Filosof popírá, že vášeň je ctností, jež je zběhlost.

I-II q. 41 pr.

Consequenter considerandum est, primo, de timore; et secundo, de audacia. Circa timorem consideranda sunt quatuor, primo, de ipso timore; secundo, de obiecto eius; tertio, de causa ipsius; quarto, de effectu. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor sit passio animae. Secundo, utrum sit specialis passio. Tertio, utrum sit aliquis timor naturalis. Quarto, de speciebus timoris.

1. Utrum timor sit passio animae.

I-II q. 41 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit passio animae. Dicit enim Damascenus, in libro III, quod timor est virtus secundum systolen idest contractionem, essentiae desiderativa. Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II Ethic. Ergo timor non est passio.

I-II q. 41 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnis passio est effectus ex praesentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo praesenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II libro. Ergo timor non est passio.

I-II q. 41 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis passio animae est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed praesentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animae.

I-II q. 41 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in XIV de Civ. Dei, enumerat timorem inter alias animae passiones.

I-II q. 41 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, inter ceteros animae motus, post tristitiam, timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis. Et per hunc modum, etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo, magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum. Pertinet autem ad appetitum sensitivum, fit enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit. Et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum. Unde verissime sibi competit ratio passionis. Tamen post tristitiam, quae est de malo praesenti, nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens.

I-II q. 41 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus nominat quoddam principium actionis, et ideo, inquantum interiores motus appetitivae virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem quae est habitus.

K druhému se musí říci, že, jako trpnost přírodního tělesa pochází z tělesné přítomnosti jednajícího, tak trpnost duše pochází z duševní přítomnosti jednajícího, bez přítomnosti tělesné nebo věcné; pokud totiž zlo, jež je věcně budoucí, je přítomné podle postřehu duše.

K třetímu se musí říci, že smysl nevnímá budoucího, ale živočich, z toho, že postřehuje přítomné, z přirozeného pudu se pohybuje k doufání budoucího dobra, nebo bázni budoucího zla.

XLI.2. Zda bázeň je zvláštní vášeň.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že bázeň není zvláštní vášeň. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří Otázek, že "koho nedusí strach, ani ho nepustoší chtivost, ani churavost", to jest smutek, "nedrásá, ani nebouří rozpustilá a marná veselost?" Z čehož se zdá, že odklizení strachu odklidí všechny jiné vášně. Není tedy vášní zvláštní, nýbrž obecnou.

Mimo to praví Filosof, v VI. Ethic., že "tak se má v žádosti sledování a unikání, jako v rozumu tvrzení a popření". Ale popření není něco zvláštního v rozumu, jakož ani tvrzení, ale něco společného mnohým. Tedy ani unikání v žádosti. Ale strach není nic jiného nežli nějaká bázeň zla. Tedy bázeň není zvláštní vášeň.

Mimo to, kdyby bázeň byla zvláštní vášeň, byla by hlavně v náhlivé. Ale bázeň je také v dychtivé. Praví totiž Filosof, v II. Rhetoric., že "bázeň jest nějaký smutek"; a Damašský praví, že "bázeň jest mohutnost toužící": avšak smutek a touha jsou v dychtivé, jak bylo svrchu řečeno. Není tedy vášeň zvláštní, ježto patří do rozličných mohoucností.

Avšak proti jest, že se odděluje od jiných vášní duše, jak je patrné z Damašského, v II. knize.

Odpovídám: Musí se říci, že vášně duše dostávají druh z předmětů. Pročež zvláštní je vášeň, která má zvláštní předmět. Avšak bázeň má zvláštní předmět, jakož i naděje. Jako totiž předmětem naděje jest budoucí obtížné dobro, dosažitelné, tak předmětem bázně jest budoucí zlo těžké, jemuž nelze uniknouti. Pročež bázeň je zvláštní vášeň duše.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny vášně duše plynou z jednoho původu, totiž z lásky, v níž jsou navzájem spjaty. A následkem tohoto spětí odklizení bázně odklízí jiné vášně duše; nikoli proto, že je vášní obecnou.

K druhému se musí říci, že ne každé prchání žádosti jest bázní, nýbrž prchání od nějakého zvláštního předmětu, jak bylo řečeno. A proto, ač prchání jest cosi obecného, přece bázeň je vášeň zvláštní.

I-II q. 41 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis, ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis, absque praesentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae.

I-II q. 41 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sensus non apprehendit futurum, sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

2. Utrum sit specialis passio.

I-II q. 41 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *quem non exanimat metus, nec cupiditas eum vastat, nec aegritudo*, idest tristitia, *macerat, nec ventilat gestiens et vana laetitia*. Ex quo videtur quod, remoto timore, omnes aliae passiones removentur. Non ergo passio est specialis, sed generalis.

I-II q. 41 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod *ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio*. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quaedam mali. Ergo timor non est passio specialis.

I-II q. 41 a. 2 arg. 3

Praeterea, si timor esset passio specialis, praecipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili. Dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod timor est tristitia quaedam, et Damascenus dicit quod timor est virtus desiderativa, tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

I-II q. 41 a. 2 s. c.

Sed contra est quod condividitur aliis passionibus animae; ut patet per Damascenum, in II libro.

I-II q. 41 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod passiones animae recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quae habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum, sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

I-II q. 41 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem. Et ratione huius connexionis, remoto timore, removentur aliae passiones animae, non ideo quia sit passio generalis.

I-II q. 41 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali obiecto, ut dictum est. Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

K třetímu se musí říci, že bázeň žádným způsobem není v dychtivé: neboť nepřihlíží ke zlu naprostě, nýbrž s nějakou nesnadností nebo obtížností, takže se jí sotva může odolati. Ale protože vášně náhlivé plynou z vášní dychtivé a v nich se končí, jak bylo svrchu řečeno, proto se bázni přidělují ta, která patří dychtivé. Praví se totiž, že bázeň je smutek, pokud předmět bázně je zarmucující, je-li přítomen: pročež i Filosof tamtéž praví, že bázeň pochází "z představy budoucího zla porušujícího nebo zarmucujícího". Podobně i Damašský bázni přiděluje touhu, protože, jako naděje vzniká z touhy po dobru, tak bázeň z unikání zlu; unikání zlu pak vzniká z touhy po dobru, jak je patrné ze shora řečeného.

XLI.3. Zda je nějaká přírodní bázeň.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že je nějaká přírodní bázeň. Praví totiž Damašský, v III. knize, že "je nějaká bázeň přírodní, když duše nechce oddělení od těla".

Mimo to bázeň vzniká z lásky, jak bylo řečeno. Ale jest nějaká přírodní láska, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy je také nějaká přírodní bázeň.

Mimo to bázeň je protivou naděje, jak bylo svrchu řečeno.

Ale je nějaká naděje přírody, jak je patrné z toho, co se praví Řím. 4 o Abrahamovi, že "proti naději" přirozenosti "uvěřil v naději" milosti. Tedy je také nějaká bázeň přirozenosti.

Avšak proti, ta, která jsou přírodní, obecně se shledávají ve věcech oduševněných a neoduševněných. Ale bázeň se neshledává ve věcech neoduševněných. Tedy bázeň není přírodní.

Odpovídám: Musí se říci, že se nějaký pohyb nazývá přírodním, protože k němu naklání příroda. Ale to nastává dvojmo. Jedním způsobem, že je celé vykonáno od přírody, bez nějaké činnosti vnímavé mohutnosti, jako pohybovati se vzhůru je přírodní pohyb ohně, a růsti je přírodní pohyb živočichů a rostlin. - Jiným způsobem se říká přírodní pohyb, když k němu příroda naklání, ač se nedokonává, leč skrze postřeh: protože, jak bylo svrchu řečeno, pohyby síly poznávací a žádostivé se uvádějí na přírodu, jako na první původ. A na ten způsob také samy úkony vnímavé mohutnosti, jako rozuměti, cítiti a pamatovati, a také pohyb živočišné žádosti, někdy slují přírodní.

A na ten způsob lze bázeň nazvati přírodní. A rozlišuje se od bázně nikoli přírodní podle rozličnosti předmětu. Jak totiž Filosof praví, v II. Rhetoric., je "bázeň porušujícího zla", jemuž příroda uniká pro přírodní touhu býti; a taková bázeň sluje přírodní. Je také "zla zarmucujícího", jež neodporuje přírodě, nýbrž touze žádosti; a taková bázeň není přírodní. Jako se také shora na přírodní a nikoli přírodní dělila láska a dychtivost a potěšení.

Ale musí se věděti, že podle prvního pojetí přírodního se některé z vášní duše někdy jmenují přírodními, jako láska, touha a naděje; jiné však nelze nazvati přírodními. A to proto, že láska a nenávist, touha a útěk obnášejí nějakou náklonnost ke sledování dobra a utíkání zlu, kterážto náklonnost patří také do žádosti přírodní. A proto jest nějaká láska přírodní, a touha a naděje se také může jmenovati ve věcech přírodních, postrádajících poznání. -

I-II q. 41 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod timor nullo modo est in concupiscibili, non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis et ad eas terminantur, ut supra dictum est; ideo timori attribuuntur ea quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum obiectum, timoris est contristans, si praesens fuerit, unde et philosophus dicit ibidem quod timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori, quia, sicut spes oritur a desiderio boni ita timor ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet.

3. Utrum sit aliquis timor naturalis.

I-II q. 41 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus, in III libro, quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore*.

I-II q. 41 a. 3 arg. 2

Praeterea, timor ex amore oritur, ut dictum est. Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

I-II q. 41 a. 3 arg. 3

Praeterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est. Sed est aliqua spes naturae, ut patet per id quod dicitur Rom. IV, de Abraham, quod contra spem naturae, in spem gratiae credidit. Ergo etiam est aliquis timor naturae.

I-II q. 41 a. 3 s. c.

Sed contra, ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

I-II q. 41 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensivae virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est, motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum. Et per hunc modum, etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis, quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis. Et distinguitur a timore non naturali, secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut philosophus dicit in II Rhetoric., timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi, et talis timor dicitur naturalis. Est iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus, et talis timor non est naturalis. Sicut etiam supra amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale. Sed secundum primam acceptionem naturalis, sciendum est quod quaedam de passionibus animae quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes, aliae vero naturales dici non possunt. Et hoc ideo, quia amor et odium, desiderium et fuga, important inclinationem quandam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem. Et ideo

Ale jiné vášně duše obnášejí nějaké pohyby, na něž nikterak nestačí náklonnost přírodní. Buď že v pojmu těchto vášní jest smysl čili poznání, jako se řeklo, že k pojmu potěšení a bolesti se vyžaduje postřeh: pročež, co postrádá poznání, nemůže slouti potěšeným nebo rozbolněným. Nebo že tyto pohyby jsou proti rázu přírodní náklonnosti: třebas že zoufání utíká dobru pro nějakou nesnadnost, a bázeň utíká nárazu zla protivného tomu, k čemu je přírodní náklonnost. A proto se takové vášně žádným způsobem nepřidělují věcem neoduševněným.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XLI.4. Zda se vhodně označují druhy bázně.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Damašský nevhodně označuje druhy bázně: totiž "váhavost, zardění, ostych, podiv, ztrnulost, bezradnost". Jak totiž praví Filosof, v II. Rhetoric., "bázeň je zla zarmucujícího". Tedy druhy bázně mají odpovídati druhům smutku. Jsou pak čtyři druhy smutku, jak bylo svrchu řečeno. Tedy mají býti jen čtyři druhy bázně, jim odpovídající.

Mimo to, co záleží na našem úkonu, podléhá naší moci. Ale bázeň je zla, jež jest nad naše síly, jak bylo řečeno. Nemá se tedy stanoviti váhavost a zardění a ostych jako druhy bázně, ježto přihlížejí k naší činnosti.

Mimo to bázeň je budoucího, jak bylo řečeno. Ale ,;ostych je z hnusného činu již spáchaného", jak praví Řehoř Nysský. Tedy ostych není druh bázně.

Mimo to bázeň není než zla. Ale podiv a ztrnulost jsou nad velikým a neobvyklým, ať dobrem nebo zlem. Tedy podiv a ztrnutí nejsou druhy bázně.

Mimo to podiv pohnul filosofy k hledání pravdy, jak se praví na začátku Metafys. Ale bázeň nepohne k hledání, nýbrž spíše k utíkání. Tedy podiv není druh bázně.

Avšak pro opak dostačiž autorita Damašského a Řehoře Nysského.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, bázeň je budoucího zla, jež jest nad síly bázlivého, takže mu nemůže odolati. Jako pak dobro člověka, tak i zlo lze pozorovati buď v jeho činnosti, nebo v zevnějších věcech. V činnosti pak samého člověka může býti bázeň dvojího zla. A to nejprve námaha, obtěžující přirozenost. A tak se působí váhavost: když totiž někdo odmítá činnost pro bázeň přílišné námahy. - Za druhé ohyzdnost, kazící pověst. A tak, je-li bázeň ohyzdnosti úkonu nastávajícího, je zardění; je-li však z ohyzdnosti již učiněné, jest ostych.

Zlo pak, jež záleží v zevnějších věcech, může trojím způsobem býti nad síly člověka k odolání. A to nejprve

est amor quidam naturalis, et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliae passiones animae important quosdam motus ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis. Vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris, unde quae carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere. Aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

I-II q. 41 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. De speciebus timoris.

I-II q. 41 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Damascenus assignet sex species timoris, scilicet *segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam*. Ut enim philosophus dicit, in II Rhetoric., *timor est de malo contristativo*. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiae. Sunt autem quatuor species tristitiae, ut supra dictum est. Ergo solum debent esse quatuor species timoris, eis correspondentes.

I-II q. 41 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud quod in actu nostro consistit, nostrae potestati subiicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est. Non ergo segnities et erubescentia et verecundia, quae respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

I-II q. 41 a. 4 arg. 3

Praeterea, timor est de futuro, ut dictum est. Sed verecundia est de turpi actu iam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit. Ergo verecundia non est species timoris.

I-II q. 41 a. 4 arg. 4

Praeterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

I-II q. 41 a. 4 arg. 5

Praeterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaphys. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

I-II q. 41 a. 4 s. c.

Sed in contrarium sufficiat auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni.

I-II q. 41 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum, potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundo, turpitudo laedens opinionem. Et sic, si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia, si autem sit de turpi iam facto, est verecundia. Malum autem quod in

následkem své velikosti: když totiž někdo pozoruje nějaké veliké zlo, jehož konce nemůže dohlédnouti. A tak jest podiv. - Za druhé následkem nezvyklosti: protože se totiž naskytuje naší pozornosti nějaké nezvyklé zlo; a tak jest veliké v našem ocenění. A tím způsobem je ztrnulost, jenž povstává z neobvyklé představy. - Třetím způsobem následkem nenadálosti, protože ho nelze předvídati: jako je bázeň budoucích neštěstí. A taková bázeň sluje bezradnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony druhy smutku, které byly svrchu udány, se neberou podle rozličnosti předmětu, nýbrž podle účinků a podle nějakých zvláštních stránek. A proto není třeba, aby ony druhy smutku odpovídaly těmto druhům bázně, jež se berou podle vlastního dělení předmětu samé bázně.

K druhému se musí říci, že činnost, pokud již jest, podléhá moci jednajícího. Ale lze pozorovati při činnosti něco nad síly jednajícího, proč někdo utíká činnosti. A podle toho váhavost, zardění a ostych se udávají za druhy bázně.

K třetímu se musí říci, že z minulého skutku může býti bázeň budoucích výtek nebo hanby. A podle toho ostych je, druh bázně.

Ke čtvrtému se musí říci, že není každý podiv a ztrnutí druh bázně, nýbrž podiv, který jest nad velikým zlem, a ztrnutí, jež jest nad neobvyklým zlem. - Nebo lze říci, že, jako váhavost odmítá námahu zevnější práce, tak podiv a ztrnutí odmítají nesnadnost pozorování veliké a nezvyklé věci, ať je dobrá nebo špatná: takže podiv a ztrnutí se tak má k úkonu rozumu, jako váhavost k zevnějšímu skutku.

K pátému se musí říci, že divící se odmítá nyní dáti úsudek o tom, čemu se diví, obávaje se chyby, ale hledá dále. Avšak ztrnulý se bojí i nyní souditi, i dále zkoumati. Pročež podiv je počátkem filosofie, ale ztrnulost je překážkou filosofického pozorování.

XLII. O podmětě bázně.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o předmětě bázně.

A o tom je šest otázek.

1. Zda předmětem bázně je dobro či zlo.
2. Zda zlo přírodní je předmětem bázně.
3. Zda bázeň je zla viny.
4. Zda se lze báti bázně samé.
5. Zda je větší bázeň náhlých.
6. Zda je větší bázeň těch, proti nimž není prostředku.

exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis, cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. Secundo, ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo, ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur agonia.

I-II q. 41 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illae species tristitiae quae supra positae sunt, non accipiuntur secundum diversitatem obiecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet quod illae species tristitiae respondeant istis speciebus timoris, quae accipiuntur secundum divisionem propriam obiecti ipsius timoris.

I-II q. 41 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod operatio secundum quod iam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc, segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

I-II q. 41 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod de actu praeterito potest timeri convitium vel opprobrium futurum. Et secundum hoc, verecundia est species timoris.

I-II q. 41 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod, sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala, ut hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

I-II q. 41 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.

42. De obiecto timoris.

Prooemium

I-II q. 42 pr.

Deinde considerandum est de obiecto timoris. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum. Secundo, utrum malum naturae sit obiectum timoris. Tertio, utrum timor sit de malo culpae. Quarto, utrum ipse timor timeri possit. Quinto, utrum repentina magis timeantur. Sexto, utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur.

XLII.1. Zda předmětem bázně je dobro či zlo.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dobro je předmětem bázně. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří Otáz., že "nebojíme se ničeho, než, že ztratíme to, co milujeme, nebo máme, nebo nedosáhneme doufaného". Ale to, co milujeme, je dobro. Tedy bázeň přihlíží k dobru, jakožto vlastnímu předmětu.

Mimo to praví Filosof, v II. Rhetoric., že "moc, a že někdo jest nad jiným, je hrozivé". Ale toto je nějaké dobro. Tedy dobro je předmětem bázně.

Mimo to v Bohu nemůže býti žádné zlo. Ale káže se nám, abychom se Boha báli, podle onoho Žalmu 33: "Bojte se Boha, všichni svatí jeho." Tedy také bázeň jest dobro.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v II. knize, že bázeň je budoucího zla.

Odpovídám: Musí se říci, že bázeň jest nějaké hnutí žádostivé mohutnosti. Avšak do žádostivé síly patří sledování a útěk, jak se praví v VI. Ethic. Dobra pak jest sledování, utíkání pak zlu. Pročež kterýkoli pohyb žádostivé síly obnáší sledování, má nějak dobro za předmět; kterýkoli pak obnáší útěk, má zlo za předmět. Pročež, ježto bázeň obnáší nějaký útěk, prvotně a o sobě přihlíží ke zlu, jakožto vlastnímu předmětu.

Může však také přihlížeti k dobru, jakožto majícímu poměr ke zlu. A to může býti dvojmo. A to jedním způsobem, pokud skrze zlo se ubírá dobra. A již z toho je něco zlem, že zbavuje dobra. Pročež, ježto se utíká zlu, protože je zlem, následuje, že se mu utíká, protože zbavuje dobra, jež někdo láskou sleduje. - A podle toho praví Augustin, že není žádného důvodu bázně, leč, že se ztratí milované dobro.

Jiným způsobem se dobro přirovnává ke zlu jako jeho příčina: pokud totiž nějaké dobro svou silou může přivésti milované dobro do nějaké škody. A proto, jako naděje přihlíží ke dvojímu, jak bylo svrchu řečeno, totiž k dohru, k němuž tíhne a k tomu, skrze co doufá dosažení chtěného dobra, tak také bázeň přihlíží ke dvojímu, totiž ke zlu, jemuž utíká, a k tomu dobru, které svou silou může přinésti zlo. - A tím způsobem je Bůh obáván od člověka, pokud může uvaliti trest, bud duchovní nebo tělesný. - Také tím způsobem jest bázeň moci nějakého člověka, zvláště, když jest uražená nebo když je nespravedlivá: protože tak je rychlá ke způsobení škody. Tak je také obáváno "býti nad jiným", to jest záviseti na někom, takže totiž je v jeho moci, způsobiti nám škodu; jako jest obava, aby ten, jenž spoluzná zločin, neprozradil zločin.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XLII.2. Zda přírodní zlo je předmětem bázně.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že bázeň není zla přírody. Praví totiž Filosof, v II. Rhetoric., že "bázeň činí

1. Utrum obiectmu timoris sit bonum vel malum.

I-II q. 42 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum sit obiectum timoris. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum*. Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium obiectum.

I-II q. 42 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *potestas, et super alium ipsum esse, est terribile*. Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

I-II q. 42 a. 1 arg. 3

Praeterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus; secundum illud Psalmi XXXIII, *timete dominum, omnes sancti eius*. Ergo etiam timor est de bono.

I-II q. 42 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro, quod timor est de malo futuro.

I-II q. 42 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI Ethic. Est autem prosecutio boni. Fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivae virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto, quicumque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Unde, cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium obiectum. Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde, cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo, sicut spes, ut supra dictum est, ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere poenam, vel spiritualem vel corporalem. Per hunc etiam modum timetur potestas alicuius hominis, maxime quando est laesa, vel quando est iniusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timetur super alium esse, idest inniti alii, ut scilicet in eius potestate sic constitutum nobis nocumentum inferre, sicut ille qui est conscius criminis, timetur, ne crimen revelet.

I-II q. 42 a. 1 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

2. Utrum malum naturae sit obiectum timoris.

I-II q. 42 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit de

ra ; divými". Ale neradíme se o těch, která nastávají od přírody, jak se praví v III. Ethic. Tedy bázeň není zla přírodního.

Mimo to přírodní úhony vždy hrozí člověku, jako smrt a jiná taková. Kdyby tedy bázeň byla takového zla, musil by člověk vždy býti v bázni.

Mimo to příroda nehýbe ku protivným. Ale přírodní zlo pochází od přírody. Tedy že někdo bázní utíká takovému zlu, není od přírody. Tedy přírodní bázeň není přírodního zla, ač se zdá, že mu patří toto zlo.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., že "ze všeho nejhrozivější je smrt", kteráž je zlo přírodní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof, v II. Rhetoric., bázeň pochází "z představy budoucího zla porušujícího nebo zarmucujícího". Jako však zarmucujícím zlem je, co se protiví vůli, tak porušujícím zlem jest, co se protiví přirozenosti. A to je zlo přírodní. Pročež bázeň může býti zla přírodního.

Ale jest uvážiti, že přírodní zlo jest někdy od přírodní příčiny: a tu sluje zlem přírodním nejen proto, že zbavuje dobra přírodního, ale také proto, že jest účinkem přírody: jako přirozená smrt a jiné takové úhony. Někdy však přírodní zlo pochází z příčiny nikoli přírodní: jako smrt, která se násilně působí od pronásledujícího. A obojím způsobem je nějak bázeň přírodního zla a nějak není bázeň. Ježto totiž bázeň pochází "z představy budoucího zla", jak praví Filosof, to, co odklízí představu budoucího zla, vylučuje bázeň. Že pak některé zlo se nejeví jako budoucí, může nastati z dvojího. A to jedním způsobem z toho, že je odsunuté a daleko: neboť pro vzdálenost si je nepředstavujeme jako budoucí. A proto bud se nebojíme, nebo málo se bojíme. Jak totiž praví Filosof, v II. Rhetoric., "co je velmi daleko, není obáváno: vědí totiž všichni, že zemrou, ale nic nedbají, protože není blízko." Jiným způsobem se nepovažuje za budoucí zlo, které je budoucí pro nutnost, která velí považovati je za přítomné. Pročež Filosof praví, v II. Rhetoric., že "ti, kteří již jsou stíháni, nebojí se", vidouce, že jim nastává nutně smrt; "ale aby se někdo bál, musí býti nějaká naděje záchrany".

Tak tedy zlo přírodní není obáváno, protože se nevnímá jakožto budoucí. Jestliže však přírodní zlo, protože jest porušující, se postřehne jako blízké, a přece s nějakou nadějí vyváznutí, tu je obáváno.

K prvnímu se tedy musí říci, že přírodní zlo někdy nepřichází od přírody, jak bylo řečeno. Pokud však pochází od přírody, byt mu nelze zcela uniknouti, může se přece oddáliti. A v této naději může býti porada o uniknutí jemu.

K druhému se musí říci, že přírodní zlo, ač vždycky hrozí, přece nehrozí vždy zblízka. A proto není vždy obáváno.

malo naturae. Dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod *timor consiliativos facit*. Non autem consiliamur de his quae a natura eveniunt, ut dicitur in III Ethic. Ergo timor non est de malo naturae.

I-II q. 42 a. 2 arg. 2

Praeterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

I-II q. 42 a. 2 arg. 3

Praeterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturae provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturae; ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

I-II q. 42 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod inter omnia terribilissimum est mors, quae est malum naturae.

I-II q. 42 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Rhetoric., timor provenit *ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi*. Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae. Et hoc est malum naturae. Unde de malo naturae potest esse timor. Sed considerandum est quod malum naturae quandoque est a causa naturali, et tunc dicitur malum naturae, non solum quia privat naturae bonum, sed etiam quia est effectus naturae; sicut mors naturalis, et alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturae provenit ex causa non naturali, sicut mors quae violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturae quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit philosophus; illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans, hoc enim, propter distantiam, imaginamur ut non futurum. Et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim philosophus dicit, in II Rhetoric., *quae valde longe sunt non timentur, sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant*. Alio modo aestimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quae facit ipsum aestimare ut praesens. Unde philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *illi qui iam decapitantur non timent*, videntes sibi necessitatem mortis imminere; sed *ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis*. Sic igitur malum naturae non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

I-II q. 42 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod malum naturae quandoque non provenit a natura, ut dictum est. Secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri. Et sub hac spe, potest esse consilium de vitatione ipsius.

I-II q. 42 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod malum naturae, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo. Et

K třetímu se musí říci, že smrt a jiné přírodní úhony pocházejí od přírody všeobecné: ale odporuje jim příroda jednotlivá co může. A tak z náklonnosti jednotlivé přirozenosti je bolest a smutek nad takovými zly, když jsou přítomná; a bázeň, hrozí-li v budoucnosti.

XLII.3. Zda bázeň je zla viny.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bázeň může býti zla viny. Praví totiž Augustin. Ke Kanonické Jan., že "čistou bázní se bojí člověk odloučení od Boha". Ale od Boha nás neodlučuje nic nežli vina, podle onoho Isaiášova 59: "Hříchy vaše rozdělily vás a vašeho Boha." Tedy bázeň může býti zla viny.

Mimo to praví Tullius, v IV. Tuskulských Otáz., že "z čeho přítomného jsme smutní, toho se bojíme, když je budoucí". Ale ze zla viny může někdo míti bolest nebo smutek. Tedy se také někdo může báti zla viny.

Mimo to naděje je protivou bázně. Ale naděje může býti dobra ctnosti, jak je patrné z Filosofa, v IX. Ethic. A Apoštol praví, Gal. 5: "Důvěřuji ve vás v Pánu, že nebudete jinak smýšleti." Tedy také bázeň může býti zla viny.

Mimo to ostych je nějaký druh smutku, jak bylo svrchu řečeno. Ale ostych je z hnusného činu, což je zlo viny. Tedy i bázeň.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Rhetoric., že "není bázeň každého zla, třebas, že někdo bude nespravedlivý nebo zdlouhavý".

Odpovídám: Musí se říci; že, jak bylo svrchu řečeno, jako předmětem naděje je dobro budoucí obtížné, jehož kdo může dosíci, tak bázeň je zla budoucího, těžkého, jemuž nelze snadno uniknouti. Z čehož se může vzíti, že to, co vůbec podléhá naší moci a vůli, nemá ráz hrozícího; ale jen to je hrozivé, co má zevnější příčinu. Avšak zlo viny má vlastní příčinu v lidské vůli. A proto nemá vlastního rázu hrozivého.

Ale protože lidská vůle může býti od něčeho zevnějšího přikloněna ke hříchu, jestliže ono přikloňující má velikou sílu přikloňovati, podle toho může býti bázeň zla viny, pokud jest od zevnější příčiny; třebas když se někdo bojí zůstávati ve společnosti zlých, aby od nich nebyl přiveden do hříchu. Ale, vlastně řečeno, v takových okolnostech se člověk více bojí svedení nežli viny ve vlastním pojmu, to jest, pokud je dobrovolná: tak totiž nemá příčiny bázně.

K prvnímu se tedy musí říci, že odloučení od Boha jest nějaký trest, následující hřích: a každý trest jest nějak od zevnější příčiny.

K druhému se musí říci, že smutek a bázeň se shodují v jednom, že obojí je ze zla: liší se však ve dvojím. A to v jednom, protože smutek je nad přítomným zlem, bázeň zla

ideo non semper timetur.

I-II q. 42 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod mors et alii defectus naturae proveniunt a natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturae, est dolor et tristitia de huiusmodi malis, cum sunt praesentia; et timor, si immineant in futurum.

3. Utrum timor sit de malo culpae.

I-II q. 42 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor possit esse de malo culpae. Dicit enim Augustinus, super canonicam Ioan., quod *timore casto timet homo separationem a Deo*. Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa; secundum illud Isaiae LIX. *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo timor potest esse de malo culpae.

I-II q. 42 a. 3 arg. 2

Praeterea, Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest., quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum praesentia tristamur*. Sed de malo culpae potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpae aliquis potest timere.

I-II q. 42 a. 3 arg. 3

Praeterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per philosophum in IX Ethic. Et apostolus dicit, ad Gal. V, *confido de vobis in domino, quod nihil aliud sapietis*. Ergo etiam timor potest esse de malo culpae.

I-II q. 42 a. 3 arg. 4

Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est. Sed verecundia est de turpi facto. Quod est malum culpae. Ergo et timor.

I-II q. 42 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *non omnia mala timentur, puta si aliquis erit iniustus, aut tardus*.

I-II q. 42 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut obiectum spei est bonum futurum arduum quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subiacet potestati et voluntati nostrae, non habet rationem terribilis, sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpae propriam causam habet voluntatem humanam. Et ideo proprie non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas humana ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum; si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpae, inquantum est ab exteriori causa, puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria, sic enim non habet ut timeatur.

I-II q. 42 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod separatio a Deo est quaedam poena consequens peccatum, et omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

I-II q. 42 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod tristitia et timor in uno

budoucího. V jiném pak, že smutek přihlíží ke zlu naprostě, ježto je v dychtivé, pročež může býti nad jakýmkoli zlem, ať velikým nebo malým. Bázeň však, ježto jest v náhlivé, přihlíží ke zlu nějak obtížnému nebo nesnadnému; což přestává, když něco podléhá vůli. A proto se nebojíme všeho, co je budoucí, z nichž jsme smutni, když jsou přítomná, nýbrž některých, která totiž jsou obtížná.

K třetímu se musí říci, že naděje je dobra, jehož někdo může dosáhnouti. Může pak někdo dosáhnouti dobra buď sám, nebo skrze jiného; a proto naděje může býti úkonu ctnosti, který je v naší moci. AIe bázeň je zla, které nepodléhá naší moci: a proto zlo, jež je obáváno, vždycky je od zevnější příčiny. Dobro však, které doufáme, může býti i od příčiny vnitřní, i od příčiny zevnější.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ostych není bázeň samého hříšného skutku, nýbrž z ošklivosti nebo hanby, která jej následuje: a ta je od příčiny zevnější.

XLII.4. Zda sama bázeň může býti obávána.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že bázeň nemůže býti obávána. Neboť všechno obávané se v bázni chrání, aby se neztratilo: jako onen, jenž se bojí ztráty zdraví, s bázní je chrání. Kdyby tedy bázeň byla obávána, chránil by se člověk v bázni, aby se nebál. Což se zdá nevhodné.

Mimo to bázeň jest nějaký útěk. Ale nic neutíká sobě. Tedy bázeň se nebojí bázně.

Mimo to bázeň je budoucího. Ale, kdo se bojí, již má bázeň. Nemůže tedy bázeň býti obávána.

Avšak proti jest, že člověk může milovati lásku a míti bolest z bolesti. Tedy také se ze stejného důvodu může báti bázně.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, jen to má ráz hrozivého, co pochází ze zevnější příčiny, ne však, co pochází od naší vůle. Avšak bázeň částečně pochází ze zevnější příčiny a částečně podléhá vůli. Pochází pak ze zevnější příčiny, pokud jest nějakou vášní, následující představu hrozícího zla. A podle toho se někdo může báti bázně: aby mu totiž nenastala nutnost báti se pro útok nějakého velikého zla. - Podléhá pak vůli, pokud nižší žádost poslouchá rozumu, jímž člověk může bázeň zahnati. A podle toho nelze se báti bázně, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří Otáz. Ale protože důkazů, které udává, může někdo užíti na dokazování, že nikterak není bázeň bázně, proto se na ně musí odpověděti.

K prvnímu se tedy musí říci, že není každá bázeň jedna bázeň: nýbrž, podle rozličných obávaných jsou rozličné bázně. Nic tedy nebrání, aby se někdo jednou bázní chránil proti jiné bázni, a tak se zachovával nebojící se onou bázní.

conveniunt, quia utrumque est de malo, differunt autem in duobus. In uno quidem, quia tristitia est de malo praesenti, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo sive magno. Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate seu difficultate, quae tollitur, inquantum aliquid subiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quae sunt futura, de quibus tristamur cum sunt praesentia, sed aliqua, quae scilicet sunt ardua.

I-II q. 42 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium, et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus. Sed timor est de malo quod non subiacet nostrae potestati, et ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca. Bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

I-II q. 42 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quae consequitur ipsum, quae est a causa extrinseca.

4. Utrum ipse timor timeri possit.

I-II q. 42 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur, sicut ille qui timet amittere sanitatem timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat. Quod videtur esse inconveniens.

I-II q. 42 a. 4 arg. 2

Praeterea, timor est quaedam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

I-II q. 42 a. 4 arg. 3

Praeterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

I-II q. 42 a. 4 s. c.

Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam, pari ratione, potest timere timorem.

I-II q. 42 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subiacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali. Et secundum hoc, potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi, propter ingruentiam alicuius excellentis mali. Subiacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi, unde homo potest timorem repellere. Et secundum hoc, timor non potest timeri, ut dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest. Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

I-II q. 42 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa quae timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin uno timore aliquis

K druhému se musí říci, že, ježto jest jiná bázeň, kterou jest obáváno hrozící zlo, a jiná bázeň, kterou je obávána sama bázeň hrozícího zla, nenásleduje, že totéž utíká sobě nebo že totéž jest útěkem před sebou.

K třetímu se musí říci, že pro řečenou již rozličnost bázní se člověk může přítomnou bázní báti budoucí bázně.

XLII.5. Zda náhlá jsou více obávána.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že neobvyklá a náhlá nejsou více hrozivá. Jako totiž naděje jest dobra, tak bázeň je zla. Ale zkušenost působí vzrůst naděje v dobrech. Tedy také působí vzrůst bázně ve zlech.

Mimo to praví Filosof, v II. Rhetoric., že více jsou obáváni "ne kdo jsou prudkého hněvu, nýbrž vlídní a chytří". Je však známo, že kdo jsou prudkého hněvu, více mají náhlá hnutí. Tedy ta, která jsou náhlá, jsou méně hrozivá.

Mimo to, která jsou náhlá, mohou býti méně pozorována. Ale tím více jsou některá obávána, čím více se pozorují: pročež praví Filosof, v III. Ethic., že "někteří se zdají stateční pro nevědomost; a když zvěděli, že jest jinak, než se domnívají, prchají". Tedy náhlá jsou méně obávána.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v II. Vyzn.: "Bázeň se děsí nezvyklých a náhlých, odporujících věcem, které miluje, ježto pečuje o bezpečnost."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, předmětem bázně je zlo hrozící, jemuž nelze snadno odolati. To pak nastává z dvojího: totiž z velikosti zla a ze slabosti bázlivého. Avšak k obojímu z toho přispívá, když něco jest neobvyklé a náhlé. A to nejprve přispívá k tomu, že hrozící zlo se zdá větším. Neboť všechna tělesná, i dobra i zla, čím více se pozorují, zdají se menší. A proto, jako trvání mírní bolest z přítomného zla, jak je patrné z Tullia, v III. Tuskulských Otáz., tak také z předvídání se menší bázeň budoucího zla. Za druhé přispívá k slabosti bázlivého, když něco jest neobvyklé a náhlé: pokud odnímá prostředky, které člověk může připraviti, aby odolal budoucímu zlu, kdežto nemohou býti, když znenadání potká zlo.

K prvnímu se. tedy musí říci, že předmětem naděje je dobro, jehož někdo může dosáhnouti. A proto ta, která zvětšují mohoucnost člověka, přirozeně zvětšují naději, a z téhož důvodu zmenšují bázeň, protože bázeň je zla, kterému nelze snadno odolati. Protože tedy zkušenost činí člověka více silným v činnosti, proto, jako zvětšuje naději, tak zmenšuje bázeň.

praeservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

I-II q. 42 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis; non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

I-II q. 42 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod propter diversitatem timorum iam dictam, timore praesenti potest homo timere futurum timorem.

5. Utrum repentina magis timeantur.

I-II q. 42 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

I-II q. 42 a. 5 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod magis timentur non qui acutae sunt irae, sed mites et astuti. Constat autem quod illi qui acutae irae sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quae sunt subita, sunt minus terribilia.

I-II q. 42 a. 5 arg. 3

Praeterea, quae sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui, si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt*. Ergo repentina minus timentur.

I-II q. 42 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., *timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quae amantur adversantia, dum praecavet securitati*.

I-II q. 42 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem, facit ad hoc quod malum imminens maius appareat. Omnia enim corporalia, et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo, sicut propter diuturnitatem dolor praesentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III de Tusculanis quaest.; ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quae homo potest praeparare ad repellendum futurum malum, quae esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

I-II q. 42 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectum spei est bonum quod quis potest adipisci. 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. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo, sicut auget spem, ita diminuit timorem.

K druhému se musí říci, že ti, kteří mají prudký hněv, neskrývají jej: a proto škody jimi způsobené nejsou náhlé, aniž by se předvídaly. Ale lidé vlídní a chytří tají hněv: a proto škodu, která od nich hrozí, nelze předvídati, nýbrž přichází znenadání. A proto praví Filosof, že takoví jsou více obáváni.

K třetímu se musí říci, že, o sobě řečeno, tělesná dobra i zla na začátku se zdají větší. A důvodem toho jest, že každé se zdá větším, položeno vedle protivného. Pročež, když někdo hned z chudoby přijde k bohatství, pro dřívější chudobu více cení bohatství: a naopak bohatí, náhle přišedše do chudoby, více se jí hrozí. A proto náhlé zlo jest více obáváno, protože se zdá větším zlem. - Ale pro nějakou případnost se může státi, že velikost nějakého zla je více skrytá: třebas když nepřátelé se lstivě skrývají. A tu je pravda, že zlo z bedlivějšího pozorování se stává hrozivějším.

XLII.6. Zda jsou více obávána ta, proti kterým není prostředku.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není se spíše báti těch, proti nimž není prostředku. Neboť k bázni se vyžaduje, aby zůstávala nějaká naděje záchrany, jak bylo svrchu řečeno. Ale ve zlech, proti nimž není prostředku, nezůstává žádná naděje záchrany. Tedy taková zla žádným způsobem nejsou obávána.

Mimo to proti zlu smrti nelze užíti žádného prostředku, neboť podle přírody nemůže býti ze smrti návrat do života. Přece však není smrt nejvíce obávána, jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Tedy nejsou více obávána ta, proti nimž není prostředku.

Mimo to praví Filosof, v I. Ethic., že "co je delší, není lepší, než to, co jest jednodenní, ani, co je neustálé než to, co není neustálé". Tedy z téhož důvodu ani větší zlo. Ale ta, proti nimž není prostředku, nezdají se odlišná od jiných, leč pro trvalost nebo neustálost. Tedy nejsou proto horší nebo více obávaná.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Rhetoric., že "všechna obávaná jsou hrozivější, když po chybě nebývá nápravy, nebo proti nimž není pomoci, nebo ne snadno".

Odpovídám: Musí se říci, že předmětem bázně je zlo: pročež to, co přispívá ke zvětšení zla, přispívá ke zvětšení bázně. Zlo pak roste nejen podle druhu zla samého, ale také podle okolností, jak se vidí ze svrchu řečeného: Ale zdá se, že mezi všemi okolnostmi ostatními více přispívá ke zvětšení zla trvalost nebo také neustálost. Neboť ta, která jsou v čase, měří se jaksi podle trvání času: pročež, jestliže trpěti něco po takovou dobu je zlo, trpěti totéž po dvojnásobnou dobu se postřehuje jako zdvojené. A podle tohoto důvodu totéž trpěti po nekonečnou dobu, což jest neustále trpěti, má jako nekonečné zvětšení. Zla pak, která, když přišla, nemohou míti prostředku, nebo ne snadno, berou se za neustálá nebo trvalá. A proto se stávají nejvíce

I-II q. 42 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam, et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin praevideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram, et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest praevideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc philosophus dicit quod tales magis timentur.

I-II q. 42 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio maiora apparent. Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito. Unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem praeexistentem divitias magis aestimat, et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc, malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant. Et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

6. Utrum ea contra quae non est remedium magis timeantur.

I-II q. 42 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea quae non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est. Sed in malis quae non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

I-II q. 42 a. 6 arg. 2

Praeterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest, non enim, secundum naturam, potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Non ergo ea magis timentur quae remedium non habent.

I-II q. 42 a. 6 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in I Ethic., quod *non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei, neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum*. Ergo, eadem ratione, neque maius malum. Sed ea quae non habent remedium, non videntur differre ab aliis nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt peiora, vel magis timenda.

I-II q. 42 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *omnia timenda sunt terribiliora quaecumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt; aut non facilia*.

I-II q. 42 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod obiectum timoris est malum, unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet. Inter ceteras autem circumstantias, diuturnitas, vel etiam perpetuitas, magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quae sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur, unde si pati aliquid in tanto tempore est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum. Et secundum hanc rationem, pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet

obávanými.

K prvnímu se tedy musí říci, že prostředek proti zlu je dvojí. Jeden, skrze který se zabrání, aby budoucí zlo nepřišlo. A odnětí takového prostředku odnímá naději a v důsledku bázeň. Pročež nyní o takovém prostředku nemluvíme. - Jiný prostředek proti zlu jest, kterým se odklízí zlo již přítomné. A o takovém prostředku nyní mluvíme.

K druhému se musí říci, že, ač smrt jest neléčitelné zlo, přece, ježto nehrozí zblízka, není obávána, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že tam Filosof mluví o dobru o sobě, jež je dobrem podle svého druhu. Tak se však nic nestává větším dobrem pro trvalost nebo neustálost, nýbrž pro přirozenost samého dobra.

XLIII. O příčině bázně.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o příčině bázně.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda příčinou bázně jest láska.

2. Zda příčinou bázně jest nedostatek.

XLIII.1. Zda příčinou bázně jest láska.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že láska není příčinou bázně. To je totiž příčinou něčeho, co je uvádí. Ale "bázeň, uvádí milování lásky", jak praví Augustin, Ke Kanonické Janově. Tedy bázeň je příčinou lásky a ne obráceně.

Mimo to praví Filosof, v II. Rhetor., že "ti jsou nejvíce obáváni, od nichž čekáme nějaká hrozící zla. Ale tím, že od někoho čekáme zlo, spíše jsme drážděni nenáviděti jej, než milovati. Tedy bázeň je spíše působena nenávistí než láskou.

Mimo to bylo svrchu řečeno, že ta, která jsou od nás samých, nemají povahu hrozivých. Ale ta, která jsou z lásky, pocházejí nejvíce z nitra srdce. Tedy bázeň není působena láskou.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Osmdesáti tří Otáz.: "Nikdo nepochybuje, že není jiné příčiny strachu, než že to, co milujeme, buď majíce ztratíme, nebo doufajíce nedosáhneme." Tedy každá bázeň je působena tím, že něco milujeme. Tudíž je láska příčinou bázně.

Odpovídám: Musí se říci, že předměty vášní duše se k nim mají jako tvary k věcem přírodním nebo umělým: protože vášně duše dostávají druh od předmětů, jako zmíněné věcí od svých tvarů. Tudíž jako, cokoli je příčinou tvaru, je příčinou věci jím postavené, tak také, cokoli, a jakýmkoli quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quae, postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna. Et ideo maxime redduntur timenda.

I-II q. 42 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat. Et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est, quo malum iam praesens removetur. Et de tali remedio nunc loquimur.

I-II q. 42 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen, quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est.

I-II q. 42 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

43. De causa timoris.

Prooemium

I-II q. 43 pr.

Deinde considerandum est de causa timoris. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum causa timoris sit amor. Secundo, utrum causa timoris sit defectus.

1. Utrum causa timoris sit amor.

I-II q. 43 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa eius. Sed timor introducit amorem caritatis, ut Augustinus dicit, super canonicam Ioan. Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

I-II q. 43 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *illi maxime timentur, a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala*. Sed per hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium eius quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

I-II q. 43 a. 1 arg. 3

Praeterea, supra dictum est quod ea quae sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quae sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

I-II q. 43 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *nulli dubium est non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum*. Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

I-II q. 43 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod obiecta passionum animae se habent ad eas tanquam formae ad res naturales vel artificiales, quia passiones animae speciem recipiunt ab

způsobem, je příčinou předmětu, je příčinou vášně. Stává se pak něco příčinou předmětu buď na způsob účinné příčiny, nebo na způsob hmotného uzpůsobení. Jako předmětem potěšení je dobro spojené, patrně vhodné: jehož účinnou příčinou je to, co působí spojení, nebo co působí vhodnost nebo dobrotu nebo zdání takového dobra; příčinou pak na způsob hmotného uzpůsobení je zběhlost nebo jakékoli uzpůsobení, podle něhož se někomu stává nebo zdá vhodným ono dobro, které je s ním spojeno.

Tak tedy v probíraném: předmětem bázně je domnělé budoucí blízké zlo, jemuž nelze snadno odolati. A proto, co může přivésti takové zlo, to jest účinnou příčinou předmětu bázně, a v důsledku bázně samé. To pak, čím se někdo tak uzpůsobuje, že něco je mu takové, je příčinou bázně a jejího předmětu na způsob hmotného uzpůsobení. A tímto způsobem láska je příčinou bázně: z toho totiž, že někdo miluje nějaké dobro, následuje, že zbavující takového dobra je mu zlem, a v důsledku že se toho bojí jako zla.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, bázeň o sobě a prvotně přihlíží ke zlu, jemuž utíká, jež je protivou nějakého dobra milovaného. A tak o sobě bázeň se rodí z lásky. - Podružně pak přihlíží k tomu, z čeho přichází takové zlo. A tak někdy případkově bázeň přivádí lásku: pokud totiž člověk, jenž se bojí trestů od Boha, zachovává jeho přikázání, a tak začíná doufati, a naděje přivádí lásku, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že ten, od něhož se čekají zla, nejprve sice se nenávidí: ale když se již od něho začnou doufati dobra, tu se začíná milovati. Dobro však, jehož protivou je zlo, jež bylo obáváno, milovalo se od začátku.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o tom, co je příčinou hrozivého zla na způsob účinné. Láska však jest jeho příčinou na způsob hmotného uzpůsobení, jak bylo řečeno.

XLIII.2. Zda příčinou bázně jest nedostatek.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že příčinou bázně není nedostatek. Neboť ti, kteří mají moc, jsou nejvíce obáváni. Ale nedostatek je protiva moci. Tedy nedostatek není příčinou bázně.

Mimo to, kdo jsou právě stínáni, mají největší nedostatek. Ale takoví nemají bázně, jak se praví v II. Rhetoric. Tedy nedostatek není příčinou bázně.

Mimo to zápolení pochází ze síly, ne z nedostatku. Ale "zápolící bojí se těch, kteří o totéž zápolí", jak se praví v II. Rhetoric. Tedy nedostatek není příčinou bázně.

Avšak proti, protivná mají protivné příčiny. Ale "bohatství a síla a mnoho přátel a moc vylučuje bázeň", jak se praví v II. Rhetoric. Tedy z nedostatku jich nastává bázeň.

obiectis, sicut res praedictae a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo, est causa obiecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam obiecti vel per modum causae efficientis, vel per modum dispositionis materialis. Sicut obiectum delectationis est bonum apparens conveniens coniunctum, cuius causa efficiens est illud quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis, est habitus, vel quaecumque dispositio secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei coniunctum. Sic igitur, in proposito, obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiecti eius, per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris, ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

I-II q. 43 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, timor per se et primo respicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato. Et sic per se timor nascitur ex amore. Secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum. Et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata eius, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est.

I-II q. 43 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille a quo expectantur mala, primo quidem odio habetur, sed postquam ab ipso iam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

I-II q. 43 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis. Amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, ut dictum est.

2. Utrum causa timoris sit defectus.

I-II q. 43 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

I-II q. 43 a. 2 arg. 2

Praeterea, illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent. Ut dicitur in II Rhetoric. Ergo defectus non est causa timoris.

I-II q. 43 a. 2 arg. 3

Praeterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. *Sed decertantes timent eos qui pro eisdem decertant*, ut dicitur in II Rhetoric. Ergo defectus non est causa timoris.

I-II q. 43 a. 2 s. c.

Sed contra, contrariorum contrariae sunt causae. Sed *divitiae, et robur, et multitudo amicorum, et potestas, excludunt timorem*, ut dicitur in II Rhetoric. Ergo ex

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, lze mysliti dvojí příčinu bázně: a to jednu na způsob hmotného uzpůsobení, se strany toho, jenž se bojí; jinou na způsob příčiny účinné, se strany toho, jenž jest obáván. Tudíž co do prvního, o sobě řečeno, nedostatek jest příčinou bázně: stává se totiž z nějakého nedostatku síly, že někdo nemůže snadno zapuditi hrozící zlo. Ale na působení bázně se vyžaduje nedostatek v nějaké míře. Neboť menší je nedostatek, jenž působí bázeň budoucího zla, než nedostatek, sledující přítomné zlo, z něhož je smutek. A ještě větší by byl nedostatek, kdyby se zcela ztratil cit zla nebo milování dobra, jehož protiva jest obávána.

Ale co do druhého síla a zdatnost, o sobě řečeno, je příčinou bázně: z toho totiž, že něco, co se vnímá jakožto škodlivé, je silné, stane se, že jeho účinku nelze odvrátiti. Stává se však případkově, že nějaký nedostatek po této stránce působí bázeň, pokud z nějakého nedostatku nastává, že někdo chce učiniti škodu: třebas z nespravedlnosti nebo protože byl napřed uražen, nebo se bojí ublížení.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o příčině bázně se strany příčiny účinné.

K druhému se musí říci, že ti, kteří jsou již stínáni, již trpí přítomné zlo. A proto tento nedostatek přesahuje míru bázně.

K třetímu se musí říci, že zápolící se bojí ne pro moc, kterou mohou zápoliti, ale pro nedostatek moci, z něhož povstává, že nedůvěřují ve své vítězství.

XLIV. O účincích bázně.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o účincích bázně.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zdá bázeň činí zúžení.
2. Zda působí radění.
3. Zda působí chvění.
4. Zda překáží činnosti.

XLIV.1. Zda bázeň působí zúžení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že bázeň nepůsobí zúžení. Neboť nastalým zúžením teplota a duchové se stahují dovnitř. Ale z množství teploty a duchů uvnitř se zveličuje srdce na odvážné uchopení něčeho, jak je patrné na rozhněvaných: čehož opak se přihází v bázni. Nepůsobí tedy bázeň zúžení.

Mimo to následek rozmnožení duchů a teploty uvnitř skrze zúžení jest, že člověk vyráží zvuk, jak je patrné na rozbolněných. Ale bázliví nevyrážejí zvuk, ale spíše se stávají zamlklými. Tedy bázeň nepůsobí zúžení.

defectu horum timor causatur.

I-II q. 43 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex causa timoris accipi potest, una quidem per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia per modum causae efficientis, ex parte eius qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus, per se loquendo, est causa timoris, ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum praesens, de quo est tristitia. Et adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni cuius contrarium timetur. Quantum vero ad secundum, virtus et robur, per se loquendo, est causa timoris, ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter iniustitiam, vel quia ante laesus fuit, vel quia timet laedi.

I-II q. 43 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causae efficientis.

I-II q. 43 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione praesentis mali. Et ideo iste defectus excedit mensuram timoris.

I-II q. 43 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod decertantes timent non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiae, ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

44. De effectibus timoris.

Prooemium

I-II q. 44 pr.

Deinde considerandum est de effectibus timoris. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum timor faciat contractionem. Secundo, utrum faciat consiliativos. Tertio, utrum faciat tremorem. Quarto, utrum impediat operationem.

1. Utrum timor faciat contractionem.

I-II q. 44 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus, magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis, cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

I-II q. 44 a. 1 arg. 2

Praeterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

Mimo to ostych jest nějaký druh bázně, jak bylo svrchu řečeno. Ale "ostýchaví rumění", jak praví Tullius, IV. O Tuskulských Otáz., a Filosof ve IV. Ethic. Ale ruměnná tvář nedosvědčuje zúžení, ale opak. Není tedy zúžení účinek bázně.

Avšak proti jest, co praví Damašský, v III. knize, že "bázeň je mohutnost podle systole", to jest podle zúžení.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, že ve vášních duše jakožto tvarový je sám pohyb žádostivé mohoucnosti, kdežto jakožto hmotná je tělesná přeměna, a jedno je úměrné druhému. Pročež podle podoby a rázu žádostivého pohybu následuje tělesná přeměna. A co do živočišného pohybu žádosti bázeň obnáší nějaké zúžení. A důvod toho jest, že bázeň pochází z představy nějakého hrozícího zla, jež nelze snadno zapuditi, jak bylo svrchu řečeno. Čím pak je mohutnost slabší, tím skrovnější rozsah může míti. A proto právě z představy, která působí bázeň, následuje nějaké zúžení v žádosti. Jako také vidíme na umírajících, že se přirozenost stahuje dovnitř pro slabost síly; a vidíme také v městech, že občané, když se bojí, stahují se s obvodu a jak mohou, uchylují se dovnitř. A podle podoby tohoto zúžení, které patří do žádosti živočišné, následuje také v bázni se strany těla stažení teploty a duchů dovnitř.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Filosof, v knize O Problémech, ač v bázlivých se duchové stahují zvenčí dovnitř, přece není týž pohyb duchů v rozhněvaných a bázlivých. Neboť v rozhněvaných, pro teplotu a ‚jemnost duchů, jež pocházejí ze žádosti pomsty, nastává uvnitř pohyb duchů od nižších k vyšším, a proto se duchové a teplota hromadí kolem srdce. Z čehož následuje, že rozhněvaní dostávají chuť a odvahu útočiti. - Ale u bázlivých, pro zhušťující studenost se duchové pohybují od vyšších k nižším: ta studenost pak nastává z představy nedostatku síly. A proto se nemnoží teplota a duchové kolem srdce, nýbrž spíše od srdce prchají. A proto bázliví nemají chuti útočiti, nýbrž spíše prchají.

K druhému se musí říci, že každému rozbolněnému člověku, nebo živočichu, je přirozené, že užívá pomoci, jaké může, aby zapudil přítomné škodlivé, které přináší bolest: pročež vidíme; že živočichové v bolesti bijí buď tlamou nebo rohy. Největší však pomocí ke všemu jest u živočichů teplota a duch. A proto příroda v bolesti zachovává uvnitř teplotu a ducha, aby toho užívala na zapuzení škodlivého. A proto praví Filosof, v knize O Problémech, že je nutné, aby uvnitř nahromadění duchové a teplota vyrazily hlasem. A proto rozbolnění sotva se mohou zdržeti, aby nekřičeli. - Ale u bázlivých nastává pohyb vnitřní teploty a duchů od srdce k nižším, jak bylo řečeno. A proto bázeň odporuje tvoření hlasu, které nastává vysláním duchů k vyšším skrze ústa. A proto

I-II q. 44 a. 1 arg. 3

Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est. Sed verecundati rubescunt, ut dicit Tullius, IV de Tusculanis quaest., et philosophus in IV Ethic. Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

I-II q. 44 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod timor est virtus secundum systolen, idest secundum contractionem.

I-II q. 44 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus, sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis quod difficile repelli potest, ut supra dictum est. Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est. Virtus autem, quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora, propter debilitatem virtutis, et videmus etiam in civitatibus quod, quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis, contractio caloris et spirituum ad interiora.

I-II q. 44 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit in libro de problematibus, licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora, et ideo congregantur spiritus et calor circa cor. Ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora, quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc, timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

I-II q. 44 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest, ad repellendum nocivum praesens quod infert dolorem, unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus. Et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo philosophus dicit, in libro de problematibus, quod multiplicatis introrsum spiritibus et calore, necesse est quod emittantur per vocem. Et propter hoc, dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est. Et ideo timor

bázeň dělá zmlknutí. A z toho je také, že "bázeň dělá chvění", jak praví Filosof, v knize O problémech.

K třetímu se musí říci, že nebezpečí smrti nejsou jen protivná živočišné žádosti, ale také jsou protivou přirozenosti. A proto při takové bázni nejen nastává zúžení se strany žádosti, ale také se strany tělesné přirozenosti: neboť totéž působí v živočichu představa smrti, stahující teplotu dovnitř, co přirozeně hrozící smrt. A z toho jest, že "bojící se smrti blednou", jak se praví v IV. Ethic. - Ale zlo, jehož se bojí ostych, není protivou přirozenosti, nýbrž jen živočišné žádosti. A proto sice nastává zúžení podle žádosti živočišné, ne však podle tělesné přirozenosti: nýbrž spíše duše, jako do sebe stažená, je volná pohybovati duchy a teplotu, z čehož nastává rozlití jich na zevnějšek. A proto ostýchaví zrumění.

XLIV.2. Zda bázeň působí radění.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že bázeň nepůsobí radění. Nenáleží totiž témuž působiti radění a zabraňovati radě. Ale bázeň zabraňuje radě; neboť každá vášeň rozbouří klid, kterého se vyžaduje na dobré užívání rozumu. Tedy bázeň nepůsobí radění.

Mimo to radění jest úkon rozumu o budoucnosti přemýšlejícího nebo uvažujícího. Ale jest nějaká bázeň "vytřásající myšlenky a mysl odvádějící od jejího místa", jak praví Tullius, v IV. O Tuskulských Otáz. Tedy bázeň nepůsobí radění, nýbrž spíše zabraňuje radění.

Mimo to, jako se radění užívá na uvarování zla, tak také se užívá na dosažení dobra. Ale, jako bázeň je při unikání zlu, tak naděje je při hledání dobra. Tedy bázeň nepůsobí více radění nežli naděje.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Rhetoric., že "bázeň působí radění".

Odpovídám: Musí se říci, že lze mluviti o něčím radění dvojmo. Jedním způsobem od vůle nebo hledání radění. A tak bázeň působí radění. Protože, jak praví Filosof, v III. Ethic., "radíme se o velikých, při nichž jaksi sami sobě nedůvěřujeme". Ta pak, která nahánějí strachu, nejsou jednoduše špatná, nýbrž mají jakousi velikost: jak z toho, že se postřehují jakožto nesnadno zapuditelná, tak také, že se postřehují jakožto jsoucí blízko, jak již bylo řečeno. Pročež se lidé nejvíce v bázních hledí poraditi.

Jiným způsobem se mluví o něčím radění od schopnosti dobře poraditi. A tak ani bázeň, ani nějaká vášeň nepůsobí radění. Protože člověku cítícím podle nějaké vášně, zdá se něco větším nebo menším, než je podle pravdy věci: jako milujícímu se zdají lepší ta, která miluje, a bázlivému hrozivější ta, kterých se bojí. A tak z nedostatku správného úsudku každá vášeň, jak je o sobě, překáží schopnosti dobře raditi.

A z toho je patrná odpověď na první.

contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et propter hoc, timor tacentes facit. Et inde est etiam quod timor trementes facit, ut dicit philosophus, in libro de problematibus.

I-II q. 44 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae. Et propter hoc, in huiusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis, sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet. Et inde est quod timentes mortem pallescunt, ut dicitur in IV Ethic. Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali. Et ideo fit quidem contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem, sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora. Et propter hoc, verecundati rubescunt.

2. Utrum faciat eonsiliativos.

I-II q. 44 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est eiusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit, omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

I-II q. 44 a. 2 arg. 2

Praeterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet*, ut Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

I-II q. 44 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

I-II q. 44 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod timor consiliativos facit.

I-II q. 44 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo, a voluntate seu sollicitudine consiliandi. Et sic timor consiliativos facit. Quia, ut philosophus in III Ethic. dicit, *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus*. Ea autem quae timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quae difficiliter repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut iam dictum est. Unde homines maxime in timoribus quaerunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliativus, a facultate bene consiliandi. Et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit. Quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid vel maius vel minus quam sit secundum rei veritatem, sicut amanti videntur ea quae amat, meliora; et timenti, ea quae timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii, quaelibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

I-II q. 44 a. 2 ad 1

K druhému se musí říci, že čím je nějaká bázeň silnější, tím více překáží člověku podle ní cítícímu. A proto, když je bázeň silná, chce sice člověk radění, ale tak je ve svých myšlenkách pobouřen, že nemůže rady nalézti. Je-li však bázeň malá, jež přivádí starost o radění, ani rozum mnoho nepobuřuje, může též přispívati ke schopnosti dobrého radění, pro následující starostlivost.

K třetímu se musí říci, že také naděje působí radění: protože, jak praví Filosof, v II. Rhetoric., "nikdo se neradí o těch, nad kterými zoufá", jako ani o nemožných, jak se praví v III. Ethic. Avšak bázeň působí radění více nežli naděje. Protože naděje je dobra, pokud ho můžeme dosáhnouti, bázeň však zla, pokud stěží je zapuditelné; a tak k rázu nesnadného více přihlíží bázeň nežli naděje. Ale v nesnadných, zvláště ve kterých si nedůvěřujeme, radíme se, jak bylo řečeno.

XLIV.3. Zda bázeň působí chvění.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že chvění není účinkem bázně. Chvění totiž nastává ze zimy; vidíme se totiž chvěti vychladlé. Avšak bázeň se nezdá působiti zimu, ale spíše teplo vysušující: čehož známkou je, že bázliví žízní, a zvláště při největší bázni, jak je patrné u těch, kteří jsou vedeni na smrt. Tedy bázeň nepůsobí chvění.

Mimo to vypouštění přebytečností nastává z tepla: pročež nejčastěji uvolňující léky jsou teplé. Ale taková vypouštění přebytečností často nastávají z bázně. Tedy bázeň se zdá působiti teplotu. A tak nepůsobí chvění.

Mimo to při bázni teplota se stahuje ze zevnějšku dovnitř. Jestliže tedy pro toto stažení teploty se člověk chvěje na zevnějšku, zdá se, že by se podobně ve všech zevnějších údech mělo ze strachu způsobiti chvění. Ale to se nezdá. Není tedy chvění těla účinkem bázně.

Avšak proti jest, co praví Tullius, ve IV. O Tuskulských Otáz., že "hrůzu následuje chvění a bledost a klepot zubů".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, při

bázni nastává nějaké stažení od zevnějšku dovnitř: a proto zevnějšek zůstává studený. A proto v nich nastává chvění, jež vzniká ze slabosti síli, držící údy: avšak k této slabosti nejvíce přispívá nedostatek teploty, která jest nástrojem, jímž duše pohybuje, jak se praví v II. O duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že stažením teploty od zevnějšku dovnitř se množí teplota uvnitř a nejvíce u nižších, to jest u živící. A proto spotřebování vlhkosti následuje žízeň, a také někdy uvolnění břicha a vypouštění moče a někdy také semene. - Nebo takové vypouštění

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 44 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus, impeditur. Et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest. Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet; potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi, ratione sollicitudinis consequentis.

I-II q. 44 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam spes facit consiliativos, quia, ut in II Rhetoric. philosophus dicit, *nullus consiliatur de his de quibus desperat*; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III Ethic. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes. Quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi, timor autem de malo, prout vix repelli potest, et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes. In difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est.

3. Utrum faciat tremorem.

I-II q. 44 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit, videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem, cuius signum est quod timentes sitiunt, et praecipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

I-II q. 44 a. 3 arg. 2

Praeterea, emissio superfluitatum ex calore accidit, unde, ut plurimum, medicinae laxativae sunt calidae. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem. Et sic non causat tremorem.

I-II q. 44 a. 3 arg. 3

Praeterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris, in exterioribus homo tremit; videtur quod similiter in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

I-II q. 44 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest., quod *terrorem sequitur tremor, et pallor, et dentium crepitus*.

I-II q. 44 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora, et ideo exteriora frigida remanent. Et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra, ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II de anima.

I-II q. 44 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, idest circa nutritivam. Et ideo, consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio

přebytečností nastává pro zúžení břicha a varlat, jak praví Filosof, v knize O problémech.

Z toho je patrná odpověď na druhé.

K třetímu se musí říci, že, ježto při bázni teplota opouští srdce, směřujíc od vyšších k nižším, proto bázlivým se nejvíce chvěje srdce a údy, které mají nějaké spojení s hrudí, kde je srdce. Pročež bázlivým nejvíce se chvěje hlas pro sousedství hlasové žíly se srdcem. Také se chvěje spodní ret a celá dolní čelist, pro souvislost se srdcem, pročež i následuje klepot zubů. A z téhož důvodu se chvějí lokty a ruce. - Nebo také proto, že tyto údy jsou více pohyblivé. Pročež se bázlivým chvějí i kolena, podle onoho Isai. 35: "Posilněte ruce uvolněné a chvějící kolena upevněte."

XLIV.4. Zda bázeň překáží činnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že bázeň překáží činnosti. Neboť činnosti nejvíce překáží pobouření rozumu, jenž řídí při díle. Ale bázeň pobuřuje rozum, jak bylo řečeno. Tedy bázeň překáží činnosti.

Mimo to, kdo činí něco s bázní, ti snáze chybí v činnosti: jako když někdo jde po trámě vysoko položeném, pro bázeň snadno spadne; ale nespadl by, kdyby šel po témže trámě, položeném na zemi, protože chybí bázeň. Tedy bázeň překáží činnosti.

Mimo to lenost nebo liknavost je nějaký druh bázně. Ale lenost překáží činnosti. Tedy i bázeň.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Filip. 2: "Se strachem a chvěním konejte svou spásu": což by neříkal, kdyby bázeň překážela dobré činnosti. Tedy bázeň nepřekáží dobré činnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že zevnější činnost člověka je sice působena od duše, jakožto od prvního pohybujícího, ale od tělesných údů jakožto od nástrojů. Avšak překážka činnosti nastává i pro nedostatečnost nástroje, i pro nedostatečnost hlavního pohybujícího. Tudíž se strany nástrojů tělesných bázeň, co na ní jest, vždycky přirozeně překáží zevnější činnosti pro nedostatek teploty, jenž z bázně nastává v zevnějších údech. Ale se strany duše, je-li bázeň mírná, nepobuřující příliš rozum, přispívá k dobré činnosti, pokud působí nějakou starostlivost a vede člověka k pozornějšímu radění a jednání. - Jestliže však bázeň tak vzroste, že rozum pobouří, překáží činnosti také se strany duše. Ale o takové bázni Apoštol ne= mluví.

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že ti, kteří spadnou s trámu vysoko položeného, utrpěli pobouření obrazivosti, ventris, et urinae emissio, et quandoque etiam seminis. Vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut philosophus dicit, in libro de problematibus.

I-II q. 44 a. 3 ad 2

Unde patet solutio ad secundum.

I-II q. 44 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce, propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor. Tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula, propter continuationem ad cor, unde et crepitus dentium sequitur. Et eadem ratione brachia et manus tremunt. Vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia. Propter quod et genua tremunt timentibus; secundum illud Isaiae XXXV, *confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate*.

4. Utrum impediat operationem.

I-II q. 44 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quae dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est. Ergo timor impedit operationem.

I-II q. 44 a. 4 arg. 2

Praeterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operando deficiunt, sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

I-II q. 44 a. 4 arg. 3

Praeterea, pigritia, sive segnities, est quaedam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

I-II q. 44 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Philipp. II, *cum metu et tremore vestram salutem operamini*, quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

I-II q. 44 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore apostolus non loquitur.

I-II q. 44 a. 4 ad 1

Et per haec patet responsio ad primum.

I-II q. 44 a. 4 ad 2

obávajíce se představovaného pádu.

K třetímu se musí říci, že každý bázlivý utíká tomu, čeho se bojí: a proto; ježto lenost je bázeň činnosti samé, pokud je namahavá, překáží činnosti, protože od ní oddaluje vůli. Ale bázeň, která jest jiných věcí, potud podporuje činnost, pokud naklání vůli ke konání toho, skrze co člověk unikne tomu, čeho se bojí.

XLV. O odvaze.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o odvaze.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda odvaha je protivou bázně.
2. Jak se má odvaha k naději.
3. O příčině odvahy.
4. O jejím účinku.

XLV.1. Zda odvaha je protivou bázně.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že odvaha není protivou bázně. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří Otáz., že "odvaha je nešest". Ale nešest je protivou ctnosti. Ježto tedy bázeň není ctnost, nýbrž vášeň, zdá se, že odvaha není protivou bázně.

Mimo to protivou jednoho jest jedno. Ale protivou bázně je naděje. Není tedy její protivou odvaha.

Mimo to, každá vášeň vylučuje protilehlou vášeň. Ale to, co je vyloučeno bázní, je bezpečnost: praví totiž Augustin, II. Vyzn., že "bázeň zabraňuje bezpečnosti". Tedy bezpečnost je protivou bázně. Tedy ne odvaha.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Rhetoric., že "odvaha je protivou bázně".

Odpovídám: Musí se říci, že v pojmu protivných je, že "jsou nejdále od sebe", jak se praví v X. Metafys. To však, co je nejdále od bázně, jest odvaha: neboť bázeň utíká budoucí škodě, z obavy, že nad ním zvítězí; ale odvaha napadne hrozící nebezpečí, pro svou vítěznost nad ním. Proto zjevně je odvaha protivou bázně.

K prvnímu se tedy musí říci, že hněv a odvaha, i jména všech vášní, lze bráti dvojmo. Jedním způsobem, pokud obnášejí naprostě pohyb smyslové žádosti k nějakému předmětu dobrému nebo špatnému: a tak jsou jmény vášní. Jiným způsobem, pokud zároveň s takovým pohybem obnášejí ústup od řádu rozumu: a tak jsou jmény neřestí. A tím způsobem mluví Augustin o odvaze; ale my nyní mluvíme o odvaze podle prvního způsobu.

Ad secundum dicendum quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationem imaginationis, propter timorem casus imaginati.

I-II q. 44 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis timens refugit id quod timet, et ideo, cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quae homo effugit id quod timet.

45. De audacia.

Prooemium

I-II q. 45 pr.

Deinde considerandum est de audacia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum audacia sit contraria timori. Secundo, quomodo audacia se habeat ad spem. Tertio, de causa audaciae. Quarto, de effectus ipsius.

1. Utrum audacia sit contraria timori.

I-II q. 45 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod audacia vitium est. Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

I-II q. 45 a. 1 arg. 2

Praeterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

I-II q. 45 a. 1 arg. 3

Praeterea, unaquaeque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas, dicit enim Augustinus, II Confess., quod timor securitati praecavet ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

I-II q. 45 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *audacia est timori contraria*.

I-II q. 45 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in X Metaphys. Illud autem quod maxime distat a timore, est audacia, timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

I-II q. 45 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ira et audacia, et omnium passionum nomina, dupliciter accipi possunt. Uno modo, secundum quod important absolute motus appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum vel malum, et sic sunt nomina passionum. Alio modo, secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina vitiorum. Et hoc modo loquitur Augustinus de audacia, sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

K druhému se musí říci, že jednoho podle téhož není více protiv; ale nic nebrání, aby podle rozličných bylo více protiv jednoho. A tak bylo svrchu řečeno, že vášně náhlivé mají dvojí protivné: jedno podle protilehlosti dobra a zla, a tak bázeň je protivou naděje; jiné podle protilehlosti přístupu a odstupu, a tak je odvaha protivou bázně, naději pak zoufání.

K třetímu se musí říci, že bezpečnost neznamená něco protivného bázni, nýbrž pouhé vyloučení bázně: ten se totiž nazývá bezpečným, kdo se nebojí. Pročež bezpečnost je protilehlá bázni jako postrádání, odvaha však jako protiva. A jako protiva uzavírá v sobě postrádání, tak odvaha bezpečnost.

XLV.2. Zda odvaha následuje naději.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že odvaha nenásleduje naději. Neboť odvaha je vůči zlům a hrozivým, jak se praví v III. Ethic. Avšak naděje přihlíží k dobru, jak bylo svrchu řečeno. Tedy mají rozličné předměty a nejsou jednoho řádu. Tedy odvaha nenásleduje naději.

Mimo to, jako odvaha je protivou bázně, tak zoufání naděje. Ale bázeň nenásleduje zoufání, naopak zoufání vylučuje strach, jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Tedy odvaha nenásleduje naději.

Mimo to odvaha zamýšlí jakési dobro, totiž vítězství. Ale tíhnouti k dobru obtížnému patří do naděje. Tedy odvaha je totéž, co naděje. Tedy nenásleduje naději.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., že "kdo mají dobrou naději, ti jsou odvážní".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již vícekráte řečeno, všechny takové vášně duše patří do žádostivé mohoucnosti. Avšak veškerý pohyb žádostivé mohoucnosti se uvádí na sledování nebo utíkání. Sledování pak nebo utíkání něčemu jest buď o sobě, nebo případkově: a to, o sobě sledování je dobra, utíkání však zlu; případkově pak sledování může býti zla, pro nějaké dobro připojené, a utíkání dobru, pro nějaké zlo připojené. Co však je případkově, následuje to, co je o sobě. A proto sledování zla je ze sledování dobra, jakož i utíkání dobru je z utíkání zlu. Toto pak čtveré patří do čtyř vášní: neboť sledování dobra patří do naděje, utíkání zlu do bázně, stíhání hrozivého zla patří do odvahy, utíkání pak dobru patří do zoufání. Z toho následuje, že odvaha následuje z naděje: z toho totiž, že někdo doufá zdolati nastávající hrozivé, z toho je odvážně stíhá. Z bázně pak následuje zoufání: neboť proto někdo zoufá, protože se bojí nesnáze, která je při nadějném dobru.

K prvnímu se tedy musí říci, že důvod by platil, kdyby dobro a zlo byly předměty, nemající navzájem zařízení.

I-II q. 45 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod uni secundum idem, non sunt plura contraria, sed secundum diversa, nihil prohibet uni plura contrariari. Et sic dictum est supra quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem, unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus et recessus, et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

I-II q. 45 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem, ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium. Et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

2. Utrum audacia sequatur spem.

I-II q. 45 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in III Ethic. Spes autem respicit bonum. Ut supra dictum est. Ergo habent diversa obiecta, et non sunt unius ordinis. Non ergo audacia consequitur spem.

I-II q. 45 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem, quinimmo desperatio excludit timorem. Ut philosophus dicit, in II Rhetoric. Ergo audacia non consequitur spem.

I-II q. 45 a. 2 arg. 3

Praeterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur ad spem.

I-II q. 45 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *illi qui sunt bonae spei, sunt audaces*. Videtur ergo audacia consequi spem.

I-II q. 45 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam pluries dictum est, omnes huiusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivae potentiae reducitur ad prosecutionem vel fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicuius et per se, et per accidens, per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali, propter aliquod bonum adiunctum, et fuga boni, propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se. Et ideo prosecutio mali, sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones, nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, insecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem, ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio, ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum.

I-II q. 45 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio sequeretur, si bonum

Ale protože zlo je nějak zařízeno k dobru, ježto je pozdější zla, jakož i postrádání než pohotovost, proto odvaha, která stíhá zlo, je za nadějí, která stíhá dobro.

K druhému se musí říci, že, ač dobro jednoduše je dříve nežli zlo, přece utíkání dříve se týká zla než dobra: jako stíhání dříve patří dobru nežli zlu. A proto, jako naděje je dříve než odvaha, tak bázeň je dříve nežli zoufání. A jako z bázně nenásleduje vždycky zoufání, nýbrž když je vypjatá, tak z naděje nenásleduje vždycky odvaha, nýbrž když je silná.

K třetímu se musí říci, že odvaha, ač je vůči zlu, s nímž je spojeno dobro vítězství podle mínění odvážného, přece přihlíží ke zlu, kdežto připojeného dobra dbá naděje. A podobně zoufání přímo přihlíží ke zlu, jemuž utíká, zla však připojeného dbá bázeň. Pročež, vlastně řečeno; odvaha není část naděje, nýbrž její účinek. Jako ani zoufání není část bázně, nýbrž její účinek. A proto také odvaha nemůže býti hlavní vášeň.

XLV.3. Zda nějaký nedostatek je příčinou odvahy.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nějaký nedostatek je příčinou odvahy. Praví totiž Filosof, v knize O problémech, že "milovníci vína jsou statní a odvážní". Ale z vína následuje nedostatek, nestřídmost. Tedy odvaha má příčinu v nějakém nedostatku.

Mimo to praví Filosof, v II. Rhetoric., že "nezkušení nebezpečí jsou odvážní". Ale nezkušenost jest nějaký nedostatek. Tedy odvaha má příčinu v nedostatku.

Mimo to nespravedlivě trpící bývají odvážnější, "jako také zvířata, když jsou bita", jak se praví v III. Ethic. Ale nespravedlivě trpěti patří do nedostatku. Tedy odvaha má příčinou nějaký nedostatek.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Rhetoric., že příčinou odvahy jest, "že v obrazivosti jest naděje záchrany jakožto blízké, obávaných však jakožto nejsoucích, nebo jsoucích daleko". Ale to, co patří k nedostatku, buď patří ke vzdálenosti záchrany nebo blízkosti hrozivého. Tedy nic není příčinou odvahy, co patří k nedostatku.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, odvaha následuje naději a je protivou bázně: pročež, cokoli přirozeně působí naději nebo vylučuje bázeň, jest příčinou odvahy. Protože pak bázeň a naděje, i také odvaha, ježto jsou nějaké vášně, záleží v pohybu žádosti a v nějaké tělesné přeměně, lze příčinu odvahy bráti dvojmo, buď co do vyvolání naděje, nebo co do vyloučení bázně: a to jedním způsobem se strany žádosti, jiným pak způsobem se strany tělesné přeměny.

Se strany pak žádostivého pohybu se vyvolává naděje, působící odvahu, skrze ta, která nám působí domnění, že je nám možné dosáhnouti vítězství, buď podle vlastní moci,

et malum essent obiecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, est enim posterius bono, sicut privatio habitu; ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.

I-II q. 45 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono, sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio. Et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

I-II q. 45 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod audacia, licet sit circa malum cui coniunctum est bonum victoriae secundum aestimationem audacis, tamen respicit malum, bonum vero adiunctum respicit spes. Et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit, malum vero adiunctum respicit timor. Unde, proprie loquendo, audacia non est pars spei, sed eius effectus, sicut nec desperatio est pars timoris, sed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

3. De causa audaciae.

I-II q. 45 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciae. Dicit enim philosophus, in libro de problematibus, quod *amatores vini sunt fortes et audaces*. Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex aliquo defectu.

I-II q. 45 a. 3 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *inexperti periculorum sunt audaces*. Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

I-II q. 45 a. 3 arg. 3

Praeterea, iniusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestiae cum percutiuntur, ut dicitur in III Ethic. Sed iniustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

I-II q. 45 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod causa audaciae est, *cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium*. Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciae.

I-II q. 45 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, audacia consequitur spem, et contrariatur timori, unde quaecumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae. Quia vero timor et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quaedam, consistunt in motu appetitus et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciae, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris, uno modo quidem, ex parte appetitivi motus; alio vero modo, ex parte transmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes

jako tělesné síly, zkušenosti v nebezpečích, mnoho peněz a jiná taková; nebo skrze moc jiných, jako mnoho přátel nebo jakýchkoli pomocníků, a hlavně, když člověk důvěřuje v pomoc Boží; pročež "ti, kteří se mají dobře k božským, jsou odvážnější", jak také Filosof praví, v II. Rhetoric. Bázeň pak se vylučuje podle tohoto způsobu skrze odklizení blížících se hrozivých: třebas, že člověk nemá nepřátel, poněvadž nikomu neuškodil, že nevidí žádného hrozícího nebezpečí; neboť těm se zdá hroziti nejvíce nebezpečí, kteří jiným uškodili.

Se strany pak tělesné přeměny je působena odvaha skrze vyvolání naděje a vyloučení bázně tím, co činí teplotu kolem srdce. Pročež praví Filosof, v knize O částech živočichů; že "ti, kteří mají malé srdce podle ličnosti, jsou více odvážní; a živočichové, mající srdce podle ličnosti veliké, jsou bázliví: protože přírodní teplota nemůže tolik zahřáti veliké srdce, jako malé; jako oheň nemůže tolik vyhřáti veliký dům, jako malý". A v knize O problémech praví, že "mající krevnaté plíce, jsou odvážnější, pro teplotu srdce z toho následující". A tamtéž praví, že "milovníci vína jsou více odvážní, pro teplotu vína"; pročež bylo též svrchu řečeno, že opilost přispívá k pevnosti naděje: neboť teplota srdce zapuzuje bázeň a působí naději pro rozšíření a zvětšení srdce.

K prvnímu se tedy musí říci, že opilost působí odvahu ne pokud je nedostatek, nýbrž pokud působí rozšíření srdce, a pokud také působí domněnku nějaké velikosti.

K druhému se musí říci, že ti, kteří nejsou zkušení nebezpečí, jsou odvážnější, nikoli pro nedostatek, nýbrž případkově: pokud totiž, z nezkušenosti, nepoznávají ani svou slabost, ani přítomnost nebezpečí. A tak z odklizení příčiny ,bázně následuje odvaha.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof, v II. Rhetoric., "nespravedlivě trpící se stávají odvážnějšími, protože míní, že Bůh poskytne pomoci nespravedlivě trpícím".

A tak je patrné, že žádný nedostatek nepůsobí odvahu, leč případkově: pokud totiž má připojeného něco vynikajícího, buď vpravdě nebo domněle, buď se strany sebe nebo se strany jiného.

XLV.4. Zda odvážní jsou odhodlanější na začátku nežli v nebezpečích samých.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že odvážní nejsou odhodlanější na začátku nežli v nebezpečích samých. Neboť bázeň působí chvění, které je protivou odvahy, jak je patrné z řečeného. Ale odvážní se někdy na začátku chvějí, jak praví Filosof, v knize O problémech. Tedy nejsou odhodlanější na začátku, než jsouce v nebezpečích samých.

Mimo to skrze zvětšení předmětu se zvětšuje vášeň: jako když dobro je milé, též větší dobro je více milé. Ale

causans audaciam, per ea quae faciunt nos aestimare quod possibile sit adipisci victoriam; vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia huiusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum vel quorumcumque auxiliantium, et praecipue si homo confidat de auxilio divino; *unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt*, ut etiam philosophus dicit, in II Rhetoric. Timor autem excluditur, secundum istum modum, per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis, causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde philosophus dicit, in libro de partibus animalium, quod *illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida, quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor; sicut parvum, sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam*. Et in libro de problematibus dicit quod *habentes pulmonem sanguineum, sunt audaciores, propter caliditatem cordis exinde consequentem*. Et ibidem dicit quod *vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini*, unde et supra dictum est quod ebrietas facit ad bonitatem spei, caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

I-II q. 45 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit aestimationem cuiusdam magnitudinis.

I-II q. 45 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet, propter inexperientiam, neque debilitatem suam cognoscunt, neque praesentiam periculorum. Et ita, per subtractionem causae timoris, sequitur audacia.

I-II q. 45 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Rhetoric., *iniustum passi redduntur audaciores, quia aestimant quod Deus iniustum passis auxilium ferat*. Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram vel aestimatam, vel ex parte sui vel ex parte alterius.

4. De effectu audaciae.

I-II q. 45 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciae, ut ex dictis patet. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut philosophus dicit, in libro de problematibus. Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

I-II q. 45 a. 4 arg. 2

Praeterea, per augmentum obiecti augetur passio, sicut si

obtížno je předmětem odvahy. Tedy zvětšením obtíže roste odvaha. Ale nebezpečí se stává více obtížným a nesnadným, když je přítomné. Tedy tehdy má více vzrůsti odvaha.

Mimo to zasazení ran dráždí hněv. Ale hněv působí odvahu: praví totiž Filosof, v II. Rhetoric., že "hněv jest odvážný". Tedy se zdá, že se stávají více odvážnými, když již jsou v nebezpečích samých, a udeřeni.

Avšak proti jest, co se praví v III. Ethic., že "odvážní jsou vzletní a odhodlaní před nebezpečím, ale v nich ustupují".

Odpovídám: Musí se říci, že odvaha, ježto jest nějaké hnutí smyslové žádosti, sleduje postřeh smyslové mohutnosti. Avšak smyslová mohutnost ani nepřirovnává, ani nezkoumá jednotlivosti, které obklopují věc, ale má náhlý úsudek. Někdy pak se stane, že podle náhlého postřehu nelze poznati všechno, co přináší nesnáz v nějaké záležitosti: z čehož povstává hnutí odvahy k napadnutí nebezpečí. Pročež, když již zkusili nebezpečí samo, cítí větší nesnáz, nežli se domnívali. A proto ochabují.

Ale rozum rozebere všechno, co do záležitosti vnáší nesnáz. A proto stateční, kteří po úsudku rozumu napadnou nebezpečí, na začátku se zdají chabí: protože ne trpně, nýbrž s náležitou rozvahou napadají. Když pak jsou v nebezpečích samých, nezakoušejí nic nepředvídaného, ale někdy méně, než tušili. A proto jsou stálejší. - Nebo také, poněvadž napadají nebezpečí pro dobro ctnosti a chtění toho dobra v nich setrvává, ať jsou nebezpečí jakákoliv. Avšak odvážní z pouhého domnění, působícího naději a vylučujícího bázeň, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že také na odvážné přijde chvění ze stažení teploty od zevnějších dovnitř, jako též na bázlivé. Ale v odvážných se teplota vrátí k srdci, kdežto u bázlivých k nižším.

K druhému se musí říci, že předmětem lásky jest dobro jednoduše, pročež zvětšeno jednoduše zvětšuje lásku. Ale předmět odvahy je složený z dobra a zla a pohyb odvahy proti zlu předpokládá pohyb naděje k dobru. A proto, když přibude tolik obtížnosti k nebezpečí, že přesahuje naději, nebude následovati pohyb odvahy, nýbrž ochabne; je-li však pohyb odvahy, čím větší je nebezpečí, odvaha se má za tím větší.

K třetímu se musí říci, že z poranění se nepůsobí hněv, leč za předpokladu nějaké naděje, jak bude dole řečeno. A proto, je-li nebezpečí takové, že přesahuje naději zvítěziti; nenásleduje hněv. - Ale je pravda, že následuje-li hněv, vzroste odvaha.

XLVI. O hněvu o sobě.

Předmluva

bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est obiectum audaciae. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est praesens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

I-II q. 45 a. 4 arg. 3

Praeterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam, dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod ira est ausivum. Ergo quando iam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

I-II q. 45 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in III Ethic., quod *audaces praevolantes sunt et volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt*.

I-II q. 45 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt, unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem quam aestimaverunt. Et ideo deficiunt. Sed ratio est discussiva omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur. Quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum; sed quandoque minora illis quae praecogitaverunt. Et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur, cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem, propter solam aestimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est.

I-II q. 45 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam in audacibus accidit tremor, propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus. Sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem, ad inferiora.

I-II q. 45 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est simpliciter bonum, unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciae est compositum ex bono et malo; et motus audaciae in malum, praesupponit motum spei in bonum. Et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur. Si tamen sit motus audaciae, quanto maius est periculum, tanto maior audacia reputatur.

I-II q. 45 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex laesione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur. Et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriae, non sequetur ira. Sed verum est quod, si ira sequatur, audacia augebitur.

46. De ira secundum se.

Prooemium

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o hněvu. A nejprve o hněvu o sobě; za druhé o příčině, dělající hněv, a jeho potírání; za třetí o jeho účinku.

O prvním jest osm otázek.

1. Zda hněv je zvláštní vášeň.
2. Zda předmětem hněvu je dobro nebo zlo.
3. Zda hněv je v dychtivé.
4. Zda je hněv s rozumem.
5. Zda je hněv přirozenější nežli dychtivost.
6. Zda je hněv těžší nežli nenávist.
7. Zda hněv je pouze na ty, k nimž je spravedlnost.
8. O druzích hněvu.

XLVI.1. Zda je hněv zvláštní vášeň.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že hněv není zvláštní vášeň. Neboť od hněvu se jmenuje mohutnost náhlivá. Ale v této mohutnosti není toliko jedna vášeň, nýbrž mnoho. Tedy hněv není jedna zvláštní vášeň.

Mimo to, každá zvláštní vášeň má nějakou protivu, jak je patrné předvádějícímu jednotlivá. Ale hněv nemá nějakou zvláštní vášeň protivnou, jak bylo shora řečeno. Tedy hněv není zvláštní vášeň.

Mimo to jedna zvláštní vášeň neuzavírá jinou. Ale hněv uzavírá mnoho vášní: je totiž se smutkem, i s potěšením, i s nadějí, jak je patrné z Filosofa, v II. Rhetoric. Tedy hněv není zvláštní vášeň.

Avšak proti jest, že Damašský stanoví zvláštní vášeň hněvu.

A podobně Tullius, IV. O Tuskulských Otáz.

Odpovídám: Musí se říci, že se něco nazývá povšechný dvojmo. Jedním způsobem skrze vypovídání: jako živočich je povšechné vůči všem živočichům. - Jiným způsobem skrze příčinu: jako slunce je příčinou rození všech, která se rodí v těchto nižších, podle Diviše, ve IV. hl. O Bož. Jmén. Jako totiž rod obsahuje mocí mnoho odlišností, podle podobnosti s hmotou, tak jednající příčina obsahuje mnoho účinků podle činné síly. - Nastává pak provedení nějakého účinku skrze skupinu rozličných příčin: a protože každá příčina nějak zůstane v účinku, může se také říci, třetím způsobem, že účinek, provedený ze skupiny mnohých příčin, má jakousi povšechnost, pokud obsahuje mnoho příčin jaksi v uskutečnění.

Tedy prvním způsobem není hněv vášeň povšechná, ale oddělená od jiných vášní, jak bylo shora řečeno. - Podobně pak ani druhým způsobem. Neboť není příčinou jiných vášní; ale může se nazvati tím způsobem povšechnou vášní láska, jak je patrné z Augustina, v XIV. knize O Městě Bož.: láska totiž je první kořen všech vášní, jak bylo shora řečeno. - Ale třetím způsobem lze hněv nazvati vášní povšechnou, pokud vzniká ze shluku mnohých vášní. Nepovstane totiž hnutí hněvu, leč pro udělání nějakého smutku, a jen je-li touha a naděje pomstění: protože, jak praví Filosof v II. Rhetoric., "rozhněvaný má naději potrestati; žádá totiž pomstění jakožto sobě možné". Pročež, je-li velmi vynikající osoba, která učinila škodu, nenásleduje hněv, nýbrž jen smutek, jak praví Avicenna, v

I-II q. 46 pr.

Deinde considerandum est de ira. Et primo, de ira secundum se; secundo, de causa factiva irae, et remedio eius; tertio, de effectu eius. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum ira sit passio specialis. Secundo, utrum obiectum irae sit bonum, an malum. Tertio, utrum ira sit in concupiscibili. Quarto, utrum ira sit cum ratione. Quinto, utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. Sexto, utrum ira sit gravior quam odium. Septimo, utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia. Octavo, de speciebus irae.

1. Utrum sit specialis passio.

I-II q. 46 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed huius potentiae non est una tantum passio, sed multae. Ergo ira non est una passio specialis.

I-II q. 46 a. 1 arg. 2

Praeterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium; ut patet inducenti per singula. Sed irae non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est. Ergo ira non est passio specialis.

I-II q. 46 a. 1 arg. 3

Praeterea, una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones, est enim cum tristitia, et cum delectatione, et cum spe, ut patet per philosophum, in II Rhetoric. Ergo ira non est passio specialis.

I-II q. 46 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Damascenus ponit iram specialem passionem. Et similiter Tullius, IV de Tusculanis quaest.

I-II q. 46 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo, per praedicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo, per causam, sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus, secundum Dionysium, in IV cap. de Div. Nom. Sicut enim genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiae; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci, et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici, tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus, habet quandam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu. Primo ergo modo, ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est. Similiter autem nec secundo modo. Non est enim causa aliarum passionum, sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum, in XIV libro de Civ. Dei; amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est. Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur. Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia, ut philosophus dicit in II Rhetoric., *iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem*. Unde si fuerit multum excellens persona quae

knize O duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že náhlivá síla se jmenuje od hněvu, ne že každý pohyb této mohutnosti jest hněv, ale protože u hněvu se končí všechny pohyby této mohutnosti; a tento pohyb je zjevnější než jiné její pohyby.

K druhému se musí říci, že právě z toho hněv uzavírá v sobě protivnost, že vzniká z protivných vášní, totiž z naděje, která je dobra, a ze smutku, který je ze zlá; a proto nemá protivného mimo sebe. Jako také se neshledává protivnost u prostředních barev, než kterou mají jednoduché barvy, z nichž vznikají.

K třetímu se musí říci, že hněv obsahuje mnoho vášní, ne sice jako rod druhy, ale spíše podle příčiny, obsahující účinky.

XLVI.2. Zda předmětem hněvu je dobro nebo zlo.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že předmětem hněvu je zlo. Praví totiž Řehoř Nysský, že hněv jest jaksi "zbrojnošem dychtivosti": pokud totiž napadá to, co překáží dychtivosti.

Ale každá překážka má ráz zla. Tedy hněv přihlíží ke zlu jakožto předmětu.

Mimo to hněv a nenávist se scházejí v účinku: obojí totiž chce druhému učiniti škodu. Ale nenávist přihlíží ke zlu jakožto předmětu, jak bylo shora řečeno. Tedy také i hněv.

Mimo to hněv vzniká ze smutku: pročež praví Filosof, v VII. Ethic., že "hněv pracuje se smutkem". Ale předmětem smutku je zlo. Tedy i hněvu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v II. Vyzn., že "hněv žádá pomstu". Ale žádost pomsty je žádost dobra, ježto pomsta patří do spravedlnosti. Tedy předmětem hněvu je dobro.

Mimo to hněv je vždycky s nadějí, pročež též působí potěšení, jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Ale předmětem naděje a potěšení je dobro. Tedy i hněvu.

Odpovídám: Musí se říci, že pohyb žádostivé síly sleduje pohyb síly vnímavé. Vnímavá pak síla něco postřehuje dvojmo: jedním způsobem na způsob nesložitého; jako když rozumíme, co je člověk; jiným způsobem na způsob složitého, jako když rozumíme, že bílé je na člověku. Pročež vnímavá síla může obojím způsobem tíhnouti k dobru i zlu. A to na způsob jednoduchého a nesložitého, když žádost jednoduše tíhne a lne k dobru, nebo utíká zlu. A takové pohyby jsou touha a naděje, potěšení a smutek, a jiná taková. - Na způsob pak složitého, jako když žádost tíhne k tomu, aby nějaké dobro nebo zlo bylo nebo nastalo u druhého, buď tíhnouc k tomu, nebo to odmítajíc. Jak je zjevně patrné při lásce a nenávisti: milujeme totiž někoho, pokud chceme, aby nějaké dobro měl; nenávidíme pak

nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit, in libro de anima.

I-II q. 46 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiae; et inter alios eius motus, iste est manifestior.

I-II q. 46 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se. Sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium colorum, ex quibus causantur.

I-II q. 46 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causae et effectus.

2. Utrum obiectutu irae sit bonum an malum.

I-II q. 46 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum irae sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus quod ira est quasi armigera concupiscentiae, inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam obiectum.

I-II q. 46 a. 2 arg. 2

Praeterea, ira et odium conveniunt in effectu, utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam obiectum, ut supra dictum est. Ergo etiam et ira.

I-II q. 46 a. 2 arg. 3

Praeterea, ira causatur ex tristitia, unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira operatur cum tristitia. Sed tristitiae obiectum est malum. Ergo et irae.

I-II q. 46 a. 2 s. c. 1

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., quod ira appetit vindictam. Sed appetitus vindictae est appetitus boni, cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum irae est bonum.

I-II q. 46 a. 2 s. c. 2

Praeterea, ira semper est cum spe, unde et delectationem causat, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Sed spei et delectationis obiectum est bonum. Ergo et irae.

I-II q. 46 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod motus appetitivae virtutis sequitur actum virtutis apprehensivae. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit, uno modo, per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo, per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur vel inhaeret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc. Sicut

někoho, pokud chceme, aby měl nějaké zlo. A podobně jest u hněvu: kdokoli se totiž hněvá, hledá pomstu pa někom. A tak pohyb hněvu tíhne, k dvojímu: totiž k pomstě samé, kterou žádá a doufá, jakožto nějaké dobro, pročež se též z ní těší: tíhne také k tomu, na němž hledá pomstu, jako k protivnému a škodlivému, což patří do pojmu zla.

Je však při tom dbáti dvojí odlišnosti hněvu od nenávisti a od lásky. A z nich první jest, že hněv vždycky přihlíží k dvěma předmětům, kdežto láska a nenávist někdy přihlížejí toliko k jednomu předmětu, jako když se řekne, že někdo miluje víno nebo něco takového nebo také nenávidí. - Druhá

jest, že obojí předmět, k nimž přihlíží láska, je dobro: milující totiž chce dobro někomu, jakožto shodnému se sebou. Obojí pak, k čemu přihlíží nenávist, má ráz zla: nenávidící totiž chce zlo někomu, jakožto někomu neshodnému. Ale hněv přihlíží k jednomu předmětu podle rázu dobra, totiž pomstě, kterou žádá; a k jinému podle rázu zla, totiž ke člověku škodnému, na němž se chce pomstíti. A proto je vášní nějak složenou z protivných vášní.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XLVI.3. Zda je hněv v dychtivé.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hněv je v dychtivé. Praví totiž Tullius, ve IV. O Tuskulských Otáz., že hněv jest jakási "libost". Ale libost je v dychtivé. Tedy i hněv.

Mimo to praví Augustin, v Řeholi, že "hněv vyroste v nenávist". A Tullius, v téže knize, praví, že "nenávist je zastaralý hněv". Ale nenávist je v dychtivé, jako láska. Tedy hněv je v dychtivé.

Mimo to praví Damašský a Řehoř Nysský, že "hněv se skládá ze smutku a touhy". Ale to obojí je v dychtivé. Tedy hněv je v dychtivé.

Avšak proti, síla dychtivá jest jiná než náhlivá. Kdyby tudíž hněv byl v dychtivé, nejmenovala by se od něho síla náhlivá.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, vášně náhlivé se liší od vášní dychtivé v tom, že předměty vášní dychtivé jsou dobro a zlo naprostě; předmětem však vášní náhlivé jsou dobro a zlo s nějakým vynikáním nebo obtíží. Bylo pak řečeno, že hněv přihlíží ke dvěma předmětům, totiž k pomstě, kterou žádá, a k tomu, na němž hledá pomstu. A při obojím vyžaduje hněv jakousi obtížnost: nepovstává totiž hnutí hněvu, leč je-li u obojího nějaká velikost; neboť "co je nic nebo velmi skrovné, za nic nepovažujeme", jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Z čehož jest jasné, že hněv není v dychtivé, nýbrž v náhlivé.

K prvnímu se tedy musí říci, že Tullius libostí jmenuje žádost jakéhokoli budoucího dobra, nečině rozdílu mezi obtížným a neobtížným. A podle toho klade hněv pod

manifeste apparet in amore et odio, amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira, quicumque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo. 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. Est tamen duplex differentia attendenda circa hoc, irae ad odium et ad amorem. Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta, amor vero et odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque obiectorum quod respicit amor, est bonum, vult enim amans bonum alicui, tanquam sibi convenienti. Utrumque vero eorum quae respicit odium, habet rationem mali, vult enim odiens malum alicui, tamquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

I-II q. 46 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

3. Utrum ira sit in concupiscibili.

I-II q. 46 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius, in IV de Tusculanis quaest., quod ira est libido quaedam. Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

I-II q. 46 a. 3 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in regula, quod ira crescit in odium. Et Tullius dicit, in eodem libro, quod odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

I-II q. 46 a. 3 arg. 3

Praeterea, Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt quod ira componitur ex tristitia et desiderio. Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

I-II q. 46 a. 3 s. c.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

I-II q. 46 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; obiecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione vel arduitate. Dictum est autem quod ira respicit duo obiecta, scilicet vindictam, quam appetit; et eum de quo vindictam quaerit. Et circa utrumque quandam arduitatem ira requirit, non enim insurgit motus irae, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente; *quaecumque enim nihil sunt, aut modica valde nullo digna aestimamus*, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

I-II q. 46 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Tullius libidinem nominat

libost, pokud je žádostí pomsty. Tak však je libost společná i náhlivé i dychtivé.

K druhému se musí říci, že se praví, že hněv roste v nenávist, ne že číselně táž vášeň, která dříve byla hněv, potom z nějaké zastaralosti se stává nenávistí, nýbrž pro nějakou příčinnost. Hněv totiž skrze prodlouženost působí nenávist.

K třetímu se musí říci, že se mluví o složení hněvu ze smutku a touhy, ne jakožto z částí, nýbrž jakožto z. příčin. Bylo pak svrchu řečeno, že vášně dychtivé jsou příčiny vášní náhlivé.

XLVI.4. Zda je hněv s rozumem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hněv není s rozumem. Neboť hněv, ježto jest nějaká vášeň, je ve smyslové žádosti. Ale smyslová žádost nesleduje postřeh rozumu, nýbrž smyslové části. Tedy hněv není s rozumem.

Mimo to pouzí živočichové postrádají rozumu. A přece se v nich shledává hněv. Tedy hněv není s rozumem.

Mimo to opilost poutá rozum. Ale pomáhá ke hněvu. Tedy hněv není s rozumem.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VII. Ethic., že "hněv jaksi sleduje rozum".

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo svrchu řečeno, hněv je žádost pomsty. Ta pak obnáší přirovnání chystaného trestu ke škodě někomu způsobené: pročež, v VIII. Ethic., praví Filosof, že "usuzující, že třeba tohoto potírati, hned se rozhněvá". Ale přirovnávání a usuzování dělá rozum. A proto hněv jest nějak s rozumem.

K prvnímu se tedy musí říci, že pohyb žádostivé části může býti dvojmo s rozumem. Jedním způsobem s rozumem přikazujícím: a tak je vůle s rozumem, pročež také sluje žádost rozumová. Jiným způsobem s rozumem ohlašujícím: a tak je s rozumem hněv. Praví totiž Filosof, v knize O problém., že "hněv je s rozumem, ne že rozum poroučí, ale že zjevuje bezpráví". Neboť smyslová žádost neposlouchá rozumu bezprostředně, ale prostřednictvím vůle.

K druhému se musí říci, že pouzí živočichové mají přírodní pud, daný jim z Božího rozumu, skrze který mají vnitřní a zevnější pohyby podobné pohybům rozumu, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jak se praví v VIL Ethic., "hněv nějak naslouchá rozumu", jakožto zvěstujícímu, že se mu ukřivdilo: "ale nenaslouchá dokonale", protože nezachovává pravidlo rozumu při odplácení pomstou. K hněvu se tedy vyžaduje nějaký úkon rozumu, a přidává se

appetitum cuiuscumque boni futuri non habita discretione ardui vel non ardui. Et secundum hoc, ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictae. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

I-II q. 46 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quandam inveterationem, sed per quandam causalitatem. Ira enim, per diuturnitatem, causat odium.

I-II q. 46 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis.

4. Utrum ira sit cum ratione.

I-II q. 46 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quaedam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione.

I-II q. 46 a. 4 arg. 2

Praeterea, animalia bruta carent ratione. Et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

I-II q. 46 a. 4 arg. 3

Praeterea, ebrietas ligat rationem. Adiuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

I-II q. 46 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *ira consequitur rationem aliqualiter*.

I-II q. 46 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira est appetitus vindictae. Haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum, unde, in VII Ethic., dicit philosophus quod *syllogizans quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim*. Conferre autem et syllogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione.

I-II q. 46 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione praecipiente, et sic voluntas est cum ratione; unde et dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim philosophus, in libro de Problemat., quod ira est cum ratione, *non sicut praecipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam*. Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

I-II q. 46 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est.

I-II q. 46 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in VII Ethic., ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod iniuriatum est ei, sed non perfecte audit, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo

překážka rozumu. Pročež praví Filosof, v knize O problémech, že ti, kteří jsou velmi opilí, nehněvají se, jakožto nemajíce nic ze soudu rozumu: ale když jsou málo opilí, hněvají se, jakožto majíce soud rozumu, ale ztížený.

XLVI.5. Zda je hněv přirozenější než dychtivost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že hněv není přirozenější nežli dychtivost. Neboť je vlastní člověku, že je přirozeně živočich vlídný. Ale "vlídnost je protilehlá hněvu", jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Tedy hněv není přirozenější nežli dychtivost, nýbrž se zdá vůbec proti přirozenosti člověka.

Mimo to rozum se dělí od přirozenosti: neříkáme totiž, že ta jednají podle přirozenosti, která jednají podle rozumu. AIe "hněv je s rozumem, dychtivost však bez rozumu", jak praví v VII. Ethic. Tedy dychtivost je přirozenější než hněv.

Mimo to hněv je žádost pomsty, dychtivost však nejvíce je žádost potěšení podle hmatu, totiž pokrmů a pohlavních. Tato pak jsou člověku více přirozená nežli pomsta. Tedy dychtivost je přirozenější než hněv.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VII. Ethic., že "hněv je přirozenější nežli dychtivost".

Odpovídám: Musí se říci, že přirozeným sluje to, co má příčinou přírodu, jak je patrné v II. Fysic. Pročež, zda nějaká vášeň je více nebo méně přirozená, nelze pozorovati než z její příčiny. Příčinu pak vášně, jak bylo shora řečeno, lze bráti dvojmo: jedním způsobem se strany předmětu, jiným způsobem se strany podmětu. Pozoruje-li se tedy příčina hněvu a dychtivosti se strany předmětu, tak dychtivost, a nejvíce pokrmů a pohlavních, je více přirozená nežli pomsta.

Pozoruje-li se však příčina hněvu se strany podmětu, tak je hněv jaksi přirozenější, a jaksi dychtivost. Lze totiž přirozenost nějakého člověka pozorovati buď podle, přirozenosti rodu nebo podle přirozenosti druhu nebo podle vlastní soustavy jednotlivcovy. Když se tedy pozoruje přirozenost rodu, což je přirozenost tohoto člověka, pokud je živočich, tak je přirozenější dychtivost než hněv: protože právě z obecné přirozenosti má člověk nějakou náklonnost k žádosti těch, která zachovávají život, ať podle druhu, nebo podle jedince. - Když však pozorujeme přirozenost člověka se strany druhu, totiž pokud je rozumový, tak je hněv člověku více přirozený nežli dychtivost: pokud hněv je spíše s rozumem nežli dychtivost. Pročež praví Filosof, v IV. Ethic., že "lidštější je trestati", což patří do hněvu, "než býti vlídný": neboť vše přirozeně povstává proti protivným a škodným. - Když pak se pozoruje přirozenost tohoto jedince podle vlastní soustavy, tak hněv je přirozenější nežli dychtivost: protože totiž vrozenou náchylnost ke hnění, která je ze soustavy, s větší snadností následuje hněv, nežli dychtivost nebo nějaká jiná vášeň. je totiž člověk uzpůsoben ke hnění, pokud má žlučnatou soustavu: žluč pak se pohne nejrychleji ze všech

requiritur aliquis actus rationis; et additur impedimentum rationis. Unde philosophus dicit, in libro de Problemat., quod illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur, sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum.

5. Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

I-II q. 46 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur irae, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

I-II q. 46 a. 5 arg. 2

Praeterea, ratio contra naturam dividitur, ea enim quae secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in VII Ethic. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

I-II q. 46 a. 5 arg. 3

Praeterea, ira est appetitus vindictae, concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum. Haec autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

I-II q. 46 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod *ira est naturalior quam concupiscentia*.

I-II q. 46 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II Physic. Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est, dupliciter accipi potest, uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte subiecti. Si ergo consideretur causa irae et concupiscentiae ex parte obiecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quae est natura huius hominis inquantum est animal; sic naturalior est concupiscentia quam ira, quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae, vel secundum speciem vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis; sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde philosophus dicit, in IV Ethic., quod humanius est punire, quod pertinet ad iram, quam mansuetum esse, unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili

šťáv, neboť se podobá ohni. A proto je více nasnadě, že se rozhněvá, kdo je podle přirozené soustavy uzpůsoben ke hněvu, nežli že zadychtí ten, jenž jest uzpůsoben k dychtění. A proto praví Filosof, v VII. Ethic., že hněv se spíše přenáší z rodičů na děti nežli dychtivost.

K prvnímu se tedy musí říci, že se na člověku může pozorovati i přirozená soustava se strany těla, která je vyrovnaná, i rozum sám. Tudíž se strany tělesné soustavy člověk podle svého druhu nemá vrozenou ani převahu hněvu, ani některé jiné vášně, pro vyrovnanost své soustavy. Jiní však živočichové, pokud se odchylují od této jakosti soustavy do stavu nějaké krajní soustavy, také jsou podle toho přirozeně uzpůsobeni ke krajnosti nějaké vášně: jako lev k odvážnosti, pes k hněvu, zajíc k bázlivosti, a tak o jiných. -- Se strany pak rozumu je člověku přirozené i hněvati se, i býti vlídný; pokud rozum nějak působí hněv, když zvěstuje příčinu hněvu: a nějak krotí hněv, pokud rozhněvaný "neposlouchá zcela rozkazu rozumu", jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že rozum sám patří do-přirozenosti člověka. Proto již z toho, že hněv je s rozumem, následuje, že podle nějakého způsobu je člověku přirozený.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o hněvu a dychtivosti se strany předmětu.

XLVI.6. Zda je hněv těžší nežli nenávist.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že hněv je těžší nežli nenávist. Praví se totiž Přísl. 27, že "nemá milosrdenství hněv, ani propukající zuřivost". Nenávist však někdy milosrdenství má. Tedy hněv je těžší nežli nenávist.

Mimo to více je trpěti zlo a bolest ze zla, než jednoduše trpěti. Ale tomu, kdo má někoho v nenávisti, dostačí, že trpí zlo ten, jejž má v nenávisti: ale rozhněvanému nedostačí, nýbrž žádá, aby je poznal a měl z něho bolest, jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Tedy hněv je těžší nežli nenávist.

Mimo to, čím četnější se scházejí k postavení něčeho, tím se zdá stálejší: jako je trvalejší zběhlost, která vzniká z četnějších úkonů. Ale hněv vzniká ze shluku vícerých vášní, jak bylo svrchu řečeno, ne však nenávist. Tedy hněv je stálejší a těžší nežli nenávist.

Avšak proti jest-, že Augustin, v Řeholi, hněv přirovnává ke trámu, hněv však ke stéblu.

Odpovídám: Musí se říci, že druh vášně a její ráz se určuje

sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem, cholera autem, inter alios humores, citius movetur; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia.

I-II q. 46 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quae est temperata; et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo, secundum suam speciem, est non habens superexcellentiam neque irae neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis. Alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis, est naturale homini et irasci et mansuetum esse, secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est.

I-II q. 46 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

I-II q. 46 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de ira et concupiscentia, ex parte obiecti.

6. Utrum ira sit l;ravior quam odium.

I-II q. 46 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Prov. XXVII, quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

I-II q. 46 a. 6 arg. 2

Praeterea, maius est pati malum et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum, irato autem non sufficit, sed quaerit quod cognoscat illud et de illo doleat, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Ergo ira est gravior quam odium.

I-II q. 46 a. 6 arg. 3

Praeterea, quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius, sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est, non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

I-II q. 46 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in regula, odium comparat trabi, iram vero festucae.

I-II q. 46 a. 6 co.

z předmětu. Předmět pak hněvu a nenávisti je podmětně týž: neboť jako nenávidící žádá zlo tomu, jejž nenávidí, tak rozhněvaný tomu, na něhož se hněvá. Ale ne týmže způsobem: neboť nenávidící žádá nepříteli zlo, jakožto zlo, rozhněvaný však žádá zlo tomu, na něhož se hněvá, nikoli jakožto zlo, nýbrž pokud má nějaký ráz dobra, totiž pokud je považuje za spravedlivé, jakožto mstu. Pročež také bylo shora řečeno, že nenávist je použití zla na zlého, hněv však je použití dobra na zlého. - Je pak jasné, že žádati zlo pod rázem spravedlivého, má méně z rázu zla, nežli chtíti něčí zlo jednoduše. Neboť chtíti něčí zlo pod rázem spravedlivého může býti také podle ctnosti spravedlnosti, jestliže se vyhoví příkazu rozumu: ale hněv jen v tom chybuje, že při mstě neposlouchá příkazu rozumu. Z čehož je patrné, že nenávist je mnohem horší a těžší nežli hněv.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve hněvu a nenávisti lze pozorovati dvojí: totiž to, co se chce, a napětí touhy. Tudíž v tom, co se chce, má hněv spíše milosrdenství nežli nenávist. Protože totiž nenávist žádá druhému zlo o sobě, nenasytí se žádnou měrou zla: neboť ta, která jsou žádána o sobě, jsou žádána bez míry, jak praví Filosof, I. Politic., jako lakomý bohatství. Pročež se praví Eccli. 12: "Nepřítel, najde-li čas, nebude syt krve." - Ale hněv nežádá zla, leč pod rázem spravedlivé pomsty. Proto, když způsobené zlo přesahuje míru spravedlnosti, podle domnění rozhněvaného, tu se smiluje. Pročež praví Filosof, v II. Rhetoric., že "rozhněvaný, stane-li se mnoho, smiluje se; kdežto nenávidící za nic".

Avšak co do napětí touhy hněv spíše vylučuje milosrdenství nežli nenávist: protože hnutí hněvu je prudší pro roznícenost žluči. Proto se hned dodává: "Kdo bude moci snésti útok popuzeného ducha?"

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, rozhněvaný žádá něčí zlo, pokud má ráz spravedlivé pomsty. Pomsta však nastává uložením trestu. V pojmu trestu pak jest, že je protivný vůli a že je trapný, a že se ukládá za nějakou vinu. A proto rozhněvaný žádá to, aby onen, jemuž přináší škodu, pocítil a želel a aby poznal, že mu to nadchází pro způsobené bezpráví. Ale nenávidící o to nic nedbá, protože žádá zlo druhého jakožto takové. - Není pak pravda, že to, z čeho je někdo smutný, je horší: neboť "nespravedlnost a neopatrnost, ač jsou zla", protože však jsou dobrovolné, "nezarmucují ty; jichž jsou", jak praví Filosof, v II. Rhetoric.

K třetímu se musí říci, že to, co vzniká z více příčin, tehdy je stálejší, když se berou příčiny jednoho rázu; ale jedna příčina může vynikati nad mnohé jiné. Nenávist však pochází z trvalejší příčiny než hněv. Neboť hněv pochází z nějakého pohnutí ducha pro způsobenou urážku; ale nenávist pochází z nějakého stavu člověka, podle něhož považuje za sobě protivné a škodlivé to, co nenávidí. A proto, jako vášeň rychleji přejde než stav nebo zběhlost, tak hněv rychleji přejde nežli nenávist; ačkoli také nenávist jest vášeň, pocházející z takového stavu. A proto praví Filosof, v II. Rhetoric., že "nenávist je více nevyléčitelná než hněv".

Respondeo dicendum quod species passionis, et ratio ipsius, ex obiecto pensatur. Est autem obiectum irae et odii idem subiecto, nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur. Sed non eadem ratione, sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum eius contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quandam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse iustum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali quam velle malum alicuius simpliciter. Velle enim malum alicuius sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiae, si praecepto rationis obtemperetur, sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis praecepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

I-II q. 46 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur, ea enim quae secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut philosophus dicit I Politic., sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. XII, *inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine*. Sed ira non appetit malum nisi sub ratione iusti vindicativi. Unde quando malum illatum excedit mensuram iustitiae, secundum aestimationem irascentis, tunc miseretur. Unde philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *iratus, si fiant multa, miserebitur, odiens autem pro nullo*. Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium, quia motus irae est impetuosior, propter cholerae inflammationem. Unde statim subditur, *impetum concitati spiritus ferre quis poterit?*

I-II q. 46 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, iratus appetit malum alicuius, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per illationem poenae. Est autem de ratione poenae quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur. Et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius inquantum huiusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit peius, iniustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit philosophus, in II Rhetoric.

I-II q. 46 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causae accipiuntur unius rationis, sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter laesionem illatam, sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit. Et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *odium est magis insanabile quam ira*.

XLVI.7. Zda hněv jest pouze na ty, vůči kterým je spravedlnost.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že hněv není jenom na ty, vůči kterým je spravedlnost. Neboť spravedlnost člověka není vůči věcem nerozumovým. Ale přece člověk se někdy hněvá na věci nerozumové, třebas když písař z hněvu odhodí brk, nebo jezdec bije koně. Tedy hněv není jenom na ty, vůči kterým je spravedlnost.

Mimo to "není spravedlnost člověka k sobě, ani k těm, která jsou jeho", jak se praví v V. Ethic. Ale člověk se někdy hněvá sám na sebe, jako kajícník pro hřích: pročež se praví v Žalmu 4: "Hněvejte se a nehřešte." Tedy není hněv pouze ke komu je spravedlnost.

Mimo to spravedlnost a nespravedlnost někoho může býti k nějakému celému rodu, nebo k celé nějaké společnosti: třebas když obec někoho urazila. Ale hněv není na nějaký rod, nýbrž pouze "na něco jednotlivého", jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Tedy není vlastně hněv, ke komu je spravedlnost a nespravedlnost.

Ale opak lze vzíti z Filosofa v II. Rhetoric.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, hněv žádá zlo, pokud má ráz spravedlivé pomsty. A proto hněv je na tytéž, vůči kterým je spravedlnost a nespravedlnost. Neboť přinášeti pomstu patří do spravedlnosti, kdežto ublížiti někomu patří do nespravedlnosti. Pročež jak se strany příčiny, což je ublížení, způsobené od druhého, tak také se strany pomsty, kterou žádá rozhněvaný, jest jasné, že týchž se týká hněv, jichž spravedlnost a nespravedlnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak bylo svrchu řečena; hněv, ač je s rozumem přece také může býti v pouhých živočiších, kteří postrádají rozumu, pokud přírodním pudem skrze obrazivost jsou pohybováni k něčemu podobnému dílům rozumu. Tak tedy, ježto v člověku jest i rozum i obrazivost, dvojmo může v člověku povstati hnutí hněvu. Jedním způsobem z pouhé obrazivosti, zvěstující ublížení. A tak povstává nějaké hnutí hněvu také na věci nerozumové a neoduševněné, podle podoby onoho pohybu, který je v živočiších proti každému škodnému. - Jiným způsobem z rozumu, zvěstujícího ublížení. A tak, jak praví Filosof, II. Rhetoric.; "žádným způsobem nemůže býti hněv na věci necítící, ani na mrtvé". Jednak proto, že neželí, což nejvíce hledají rozhněvaní u těch, na které se hněvají. Jednak také, že není vůči nim pomsty: ježto nemají moci činiti bezpráví.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof v V. Ethic., „jest jakási metaforická spravedlnost a nespravedlnost člověka k sobě", pokud totiž rozum řídí náhlivou a dychtivou. A podle toho se také říká, že člověk vykonává pomstu na sobě, a v důsledku se na sebe hněvá. Avšak vlastně a o sobě se nestává, aby se někdo hněval na sebe.

7. Utrum ira sit ad illos solum ad quos est iustitia.

I-II q. 46 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est iustitia. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est iustitia.

I-II q. 46 a. 7 arg. 2

Praeterea, non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quae sui ipsius sunt, ut dicitur in V Ethic. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum, unde dicitur in Psalmo IV, *irascimini, et nolite peccare*. Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

I-II q. 46 a. 7 arg. 3

Praeterea, iustitia et iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem laesit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit philosophus, in II Rhetoric. Ergo ira non proprie est ad quos est iustitia et iniustitia.

I-II q. 46 a. 7 s. c.

Sed contrarium accipi potest a philosopho in II Rhetoric.

I-II q. 46 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira appetit malum, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Et ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia et iniustitia. Nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet, laedere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero; quam etiam ex parte vindictae, quam appetit iratus; manifestum est quod ad eosdem pertinet ira, ad quos iustitia et iniustitia.

I-II q. 46 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo, ex sola imaginatione nuntiante laesionem. Et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo, ex ratione nuntiante laesionem. Et sic, ut philosophus dicit II Rhetoric., *nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos*. Tum quia non dolent, quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur. Tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit iniuriam facere.

I-II q. 46 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in V Ethic., *quaedam metaphorica iustitia et iniustitia est hominis ad seipsum*, inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci. Proprie autem et per se, non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

K třetímu se musí říci, že Filosof, v II. Rhetoric., naznačuje jednu odlišnost mezi nenávistí a hněvem, že "nenávist může býti vůči nějakému rodu, jako máme v nenávisti celý rod loupežníků: ale hněv není než na nějaké jednotlivé". A důvodem toho jest, že nenávist vzniká z toho, že se jakost nějaké věci vnímá jako nesouhlasná s naším stavem: a to může býti buď všeobecně nebo zvláště. Ale hněv vzniká z toho, že někdo nám ublížil svým skutkem. Ale každý skutek jest jednotlivcův. A proto hněv je vždycky na nějaké jednotlivé. - Když však nám ublížila celá obec, počítá se celá obec za jedno jednotlivé.

XLVI.8. Zda se vhodně označují druhy hněvu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně Damašský označuje tři druhy hněvu; totiž "žluč, vztek, zuřivost". Neboť nikde druhy rodu se nerozlišují podle nějakého případku. Ale toto trojí se rozlišuje podle nějakého případku; neboť "začátek hnutí hněvu sluje žluč; trvalý hněv pak sluje vztek; zuřivost pak je hněv, hledající čas k pomstě". Tedy nejsou různé druhy hněvu.

Mimo to praví Tullius, ve IV. O Tuskulských Otáz., že vzplanutí se řecky řekne thymosis, což je hněv hned vznikající, hned ustávající". Avšak podle Damašského thymosis je zuřivost. Nehledá tedy zuřivost čas k pomstě, ale časem zanikne.

Mimo to Řehoř, v XXI. Moral. stanoví tři stupně hněvu, totiž "hněv bez hlasu, a hněv s hlasem, a hněv s vyjádřeným slovem": podle onoho trojího, jež Pán udává Mat. 5: "Kdo se hněvá na svého bratra", kdež se naznačuje hněv bez hlasu; a potom dodává: "Kdo řekne svému bratru, Rácha", kdež se naznačuje "hněv s hlasem, ale ještě neupravený plným slovem"; a potom praví: "Kdo však řekne svému bratru, Blázne," kdež "se doplňuje hlas dokonalostí slova." Tedy Damašský nedostatečně rozdělil hněv, neurčuje nic se strany hlasu.

Avšak proti jest autorita Damašského a Řehoře Nysského.

Odpovídám: Musí se říci, že tři druhy hněvu, které stanoví Damašský a také Řehoř Nysský, berou se podle toho, co dává hněvu nějaké zvětšení. A to se stává trojmo. Jedním způsobem ze snadnosti pohybu samého: a takový hněv nazývá žlučí, protože rychle vzplane. Jiným způsobem se strany smutku, působícího hněv, jenž zůstává dlouho v paměti: a to patří k vzteku, což je od zůstávání 1. Za třetí se strany toho, co rozhněvaný žádá, totiž pomsty: a to patří do zuřivosti, která nikdy neustane, dokud nepotrestá. Pročež Filosof v IV. Ethic. některé hněvivé nazývá ostrými, protože se rychle rozhněvají; některé trpkými, protože dlouho podržují hněv; některé nesnadnými, protože nikdy neustanou, dokud nepotrestají.

1 K prvnímu se tedy musí říci, že všechna ta, skrze která hněv dostává nějaké zdokonalení, nemají se k hněvu jen případkově. A proto nic nebrání podle nich označovati druhy hněvu.

I-II q. 46 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus, in II Rhetoric., assignat unam differentiam inter odium et iram, quod *odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare*. Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur ut dissonans nostrae dispositioni, et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos laesit per suum actum. Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos laeserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

8. Utrum fel mania et furor sint species irae.

I-II q. 46 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus inconvenienter assignet tres species irae, scilicet fel, maniam et furorem. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens, *principium enim motus irae fel vocatur; ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversae species irae.

I-II q. 46 a. 8 arg. 2

Praeterea, Tullius, in IV de Tusculanis quaest., dicit quod *excandescentia Graece dicitur thymosis; et est ira modo nascens et modo desistens*. Thymosis autem secundum Damascenum, est idem quod furor. Non ergo furor tempus quaerit ad vindictam, sed tempore deficit.

I-II q. 46 a. 8 arg. 3

Praeterea, Gregorius, XXI Moral., ponit tres gradus irae, scilicet *iram sine voce, et iram cum voce, et iram cum verbo expresso*, secundum illa tria quae dominus ponit Matth. V, qui irascitur fratri suo, ubi tangitur ira sine voce; et postea subdit, qui dixerit fratri suo, raca, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata; et postea dicit, qui autem dixerit fratri suo, fatue, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

I-II q. 46 a. 8 s. c.

Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni.

I-II q. 46 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, ex facilitate ipsius motus, et talem iram vocat fel, quia cito accenditur. Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet, et haec pertinet ad maniam, quae a manendo dicitur. Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae, et haec pertinet ad furorem, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde philosophus, in IV Ethic., quosdam irascentium vocat acutos, quia cito irascuntur; quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt nisi puniant.

I-II q. 46 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet secundum ea species irae assignari.

K druhému se musí říci, že vzplanutí, které jmenuje Tullius, spíše se zdá patřiti do prvního druhu hněvu, jenž nastává podle rychlosti hněvu, nežli k zuřivosti. Avšak nic nebrání, aby řecké thymosis, což znamená latinsky zuřivost, obnášelo obojí, i rychlost rozhněvání, i pevnost rozhodnutí potrestati.

K třetímu se musí říci, že ony stupně hněvu se rozlišují podle účinku hněvu: ne však podle rozličné dokonalosti samého hnutí hněvu.

1 Nesprávná etymologie: mania - manere; řecké mania značí "býti bez sebe", latinské manere značí "zůstávati".

XLVII. O účinné příčině hněvu a o jeho potírání.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o účinné příčině hněvu a o jeho potírání.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda pohnutkou hněvu je vždycky nějaký čin proti tomu, jenž se hněvá.

2. Zda je pohnutkou hněvu pouze podceňování nebo pohrdání.

3. O příčině hněvu se strany rozhněvaného.

4. O příčině hněvu se strany toho, na něhož se někdo hněvá.

XLVII.1. Zda pohnutkou hněvu je vždycky nějaký čin proti tomu, jenž se hněvá.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ne vždycky se někdo hněvá pro nějaký čin proti sobě. Neboť člověk hříchem nemůže nic proti Bohu učiniti: praví se totiž Job. 35: "Rozmnoží-li se tvé nepravosti, co proti němu učiníš?" Říká se však, že se Bůh hněvá na lidi pro hříchy, podle onoho Žalmu 105: "Rozhněval se náramně Pán na svůj národ." Tedy ne vždycky se někdo hněvá pro nějaký čin proti sobě.

Mimo to hněv je žádost pomsty. Ale někdo chce vykonati pomstu také za to, co se děje proti jiným. Tedy není vždycky pohnutkou hněvu nějaký čin proti nám.

Mimo to, jak praví Filosof, v II. Rhetoric., lidé se hněvají zvláště na ty, "kteří pohrdají tím, čemu se oni zvláště věnují: jako kdo se věnují filosofii, hněvají se na ty, kteří filosofií pohrdají", a podobně jest u jiných. Ale pohrdati filosofií není poškozování pěstujícího ji. Nehněváme se tedy vždycky pro to, co se proti nám děje.

Mimo to, kdo mlčí vůči urážejícímu, více jej pobádá k hněvu, jak praví Zlatoústý. Ale tím nic proti němu nedělá, že mlčí. Tedy se hněv nevyvolává vždycky něčím, co se proti někomu dělá.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Rhetoric., že "hněv povstává vždy z těch, která proti samému. Nepřátelství však i bez těch, která proti samému: jestli totiž myslíme, že

I-II q. 46 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod excandescentia, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem irae, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut thymosis Graece, quod Latine furor dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum et firmitatem propositi ad puniendum.

I-II q. 46 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod gradus illi irae distinguuntur secundum effectum irae, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus irae.

47. De causa effectiva irae et de remediis ejus.

Prooemium

I-II q. 47 pr.

Deinde considerandum est de causa effectiva irae, et de remediis eius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur. Secundo, utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae. Tertio, de causa irae ex parte irascentis. Quarto, de causa irae ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

1. Utrum semper motivum irae sit aliquicl factunx contra eurn dui irascitur.

I-II q. 47 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim, peccando, nihil contra Deum facere potest, dicitur enim Iob XXXV, *si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?* Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata; secundum illud Psalmi CV, *iratus est furore dominus in populum suum*. Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

I-II q. 47 a. 1 arg. 2

Praeterea, ira est appetitus vindictae. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quae contra alios fiunt. Ergo non semper motivum irae est aliquid contra nos factum.

I-II q. 47 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut philosophus dicit, in II Rhetoric., homines irascuntur praecipue contra eos qui despiciunt *ea circa quae ipsi maxime student, sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt*, et simile est in aliis. Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

I-II q. 47 a. 1 arg. 4

Praeterea, ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

I-II q. 47 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *ira fit semper ex his quae ad seipsum. Inimicitia autem et*

je takový, nenávidíme".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, hněv je žádost uškoditi druhému pod pojmem spravedlivé pomsty. Pomsta však nemá místa, kde nepředcházelo bezpráví. Aniž každé bezpráví vyzývá k pomstě, nýbrž jen to, které se týká toho, jenž žádá pomstu: jako totiž všechno přirozeně žádá vlastní dobro, tak také přirozeně odmítá vlastní zlo. Avšak bezpráví od někoho učiněné se netýká někoho, leč učinil něco, co je nějak proti němu. Z toho následuje, že pohnutkou něčího hněvu je vždycky něco proti němu učiněného.

K prvnímu se tedy musí říci, že v Bohu se neříká hněv podle vášně ducha, nybrž podle soudu spravedlnosti, ježto chce vykonati pomstu za hřích. Hříšník ovšem hříchem nemůže Bohu nikterak uškoditi účinně, avšak se své strany dvojmo jedná proti Bohu. A to nejprve, pokud jím pohrdá v jeho přikázáních. Za druhé, pokud působí nějakou škodu někomu, buď sobě nebo druhému: což se týká Boha, pokud ten, jemuž se působí škoda, je chován pod Boží prozřetelností a ochranou.

K druhému se musí říci, že se hněváme na ty, kteří škodí jiným a žádáme pomstu, pokud ti, jimž se škodí, nějakým způsobem patří k nám: buď pro nějaké příbuzenství nebo skrze přátelství, nebo aspoň skrze společnou přirozenost.

K třetímu se musí říci, že to považujeme za své dobro, čemu se nejvíce věnujeme. A proto, když se tím pohrdá, cítíme také pohrdání sebou a považujeme se za uražené.

Ke čtvrtému se musí říci, že tehdy někdo mlčením vyzývá ke hněvu, když se zdá mlčeti z pohrdání, jako by podceňoval hněv druhého. Samo pak podceňování jest nějaký čin.

XLVII.2. Zda pauze podněcovaní nebo pohrdání je pohnutkou hněvu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pohnutkou hněvu není pouze podceňování nebo pohrdání. Praví totiž Damašský, že "utrpěvše bezpráví, nebo se domnívajíce trpěti, hněváme se". Ale člověk může trpěti bezpráví také bez pohrdání nebo podceňování. Tedy není pohnutkou hněvu pouze podceňování.

Mimo to, týž má žádost cti a zármutek z podceňování. Ale pouzí živočichové nežádají cti. Tedy se nermoutí z podceňování. A přece "se v nich vydráždí hněv z toho, že jsou poraněni", jak praví Filosof, v III. Ethic. Tedy se nezdá pohnutkou hněvu pouze podceňování.

Mimo to Filosof, v II. Rhetoric., stanoví mnoho příčin hněvu: třebas zapomenutí, a "jásot nad neštěstím, hlášení špatností, překážku dosažení vlastní vůle". Tedy není dráždidlem hněvu pouze podceňování.

sine his quae ad ipsum, si enim putemus talem esse odimus.

I-II q. 47 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione iusti vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi praecessit iniuria. Nec iniuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quae ad eum pertinet qui appetit vindictam, sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum irae alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

I-II q. 47 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest, tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri, quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

I-II q. 47 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod irascimur contra illos qui aliis nocent et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae.

I-II q. 47 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum. Et ideo, cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos laesos.

I-II q. 47 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod tunc aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram. Ipsa autem parvipensio quidam actus est.

2. Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae.

I-II q. 47 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum irae. Dicit enim Damascenus quod *iniuriam passi, vel aestimantes pati, irascimur*. Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est irae motivum.

I-II q. 47 a. 2 arg. 2

Praeterea, eiusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione. Et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit philosophus, in III Ethic. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum irae.

I-II q. 47 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus, in II Rhetoric., ponit multas alias causas irae, puta *oblivionem, et exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendae propriae voluntatis*. Non ergo sola parvipensio est provocativum irae.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Rhetoric., že hněv jest "ve smutku žádost trestu, pro domnělé podceňování, nezaslouženě učiněné".

Odpovídám: Musí se říci, že se všechny příčiny hněvu uvádějí na podceňování. Jsou totiž tři druhy podceňování, jak se praví v II. Rhetoric., totiž "pohrdnutí, eperasmus", to jest překážka splnění vůle, a "pohanění": a na toto trojí se uvedou všechny pohnutky hněvu. A může se vzíti dvojí toho důvod. První jest, že hněv žádá škodu druhého, pokud má ráz spravedlivé pomsty: a proto potud hledá pomstu, pokud se jeví spravedlivou. Avšak spravedlivá pomsta nenastane leč za to, co bylo nespravedlivě učiněno: a proto něco dráždí ke hněvu vždy pod rázem spravedlivého. Pročež praví Filosof, v II. Rhetoric., že "myslí-li lidé. že spravedlivě trpěli od těch, kteří jim ublížili, nehněvají se: neboť není hněvu na spravedlivého". Trojmo pak se stává způsobení škody někomu: totiž z nevědomosti, z vášně a z volby. Tehdy však někdo činí největší nespravedlnost, když z volby nebo úmyslně nebo z jisté špatnosti dělá škodu, jak se praví v V. Ethic. A proto se nejvíce hněváme na ty, které považujeme za své škůdce zúmyslné. Když totiž myslíme, že nám někteří způsobili bezpráví buď z nevědomosti nebo z vášně, buď se na ně nehněváme, nebo mnohem méně: neboť vykonání něčeho z nevědomosti nebo z vášně zmenšuje ráz bezpráví, a jest nějak výzvou k milosrdenství a odpuštění. Ti však, kteří zúmyslně působí škodu, zdají se hřešiti z pohrdání, a proto se na ně nejvíce hněváme. Pročež Filosof praví, v II. Rhetoric., že "na ty, kteří z hněvu něco učinili, buď se nehněváme, nebo se méně hněváme: zdá se totiž, že nejednali z podceňování".

Druhý důvod jest, že podceňování je protilehlé ‚vynikání člověka: neboť, "čemu lidé nepřičítají žádnou hodnotu, podceňují", jak se praví v II. Rhetoric. Avšak ze všech svých dober hledáme nějaké vynikání. A proto se zdá patřiti do podceňování jakákoli škoda nám způsobená, pokud ujímá vynikání.

K prvnímu se tedy musí říci, že jakákoli jiná je příčina než pohrdání, ze které někdo trpí bezpráví, taková příčina zmenšuje ráz bezpráví. Ale pouze pohrdání nebo podceňování zvětšuje ráz hněvu. A proto je o sobě příčinou hnění.

K druhému se musí říci, že, ač pouhý živočich nežádá čest pod pojmem cti, přece přirozeně žádá nějaké vynikání: a hněvá se na ta, která ujímají jeho vynikání.

K třetímu se musí říci, že se všechny ony příčiny uvedou na nějaké podceňování. Neboť zapomenutí je zřejmé znamení podceňování: ta totiž, která velmi ceníme, spíše vtiskneme paměti. Podobně je z jakéhosi podceňováni, že se někdo neostýchá někoho zarmoutiti, ohlašuje mu nějaká smutná. Také kdo v něčím neštěstí ukazuje známky veselosti, zdá se málo starati o jeho dobro nebo zlo. Podobně také kdo někomu překáží v dosažení jeho záměru,

nikoli pro nějaký užitek, jemu z toho plynoucí, nezdá se mnoho dbáti o jeho přátelství. A proto všechna taková, pokud jsou známkami pohrdání, jsou dráždidla hněvu.

XLVII.3. Zda vynikání rozhněvaného je příčinou hněvu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že něčí vynikání není příčinou, že se snáze rozhněvá. Praví totiž Filosof, v II. Rhetoric., že "nejvíce se někteří hněvají, když jsou smutní, jako nemocní a strádající a kteří nemají to, po čem dychtí". Ale všechna tato se zdají patřiti k nedostatku. Tedy více činí náchylným ke hněvu nedostatek nežli vynikání.

Mimo to praví tamtéž Filosof, že "tedy se někteří nejvíce hněvají, když se na nich pohrdá tím, o čem může býti podezření, že buď toho nemají, nebo že to mají slabě: ale když se považují za velmi vynikající v tom, v čem jsou pohrdáni, nedbají". Ale řečené podezření pochází z nedostatku. Tedy nedostatek je spíše příčinou, že se někdo hněvá, než vynikání.

Mimo to, co patří do vynikání, to nejvíce činí lidi příjemnými a dobré naděje. Ale Filosof praví, v II. Rhetoric., že "při hře, při smíchu, při slavnosti, v úspěchu, při skončení díla, při potěšení nezávadném a při nejlepší naději se lidé nehněvají." Tedy vynikání není příčinou hněvu.

Avšak proti jest, co praví Filosof v téže knize, že lidé ve vynikání se horší.

Odpovídám: Musí se říci, že lze dvojmo bráti příčinu hněvu v tom, jenž se hněvá. Jedním způsobem podle poměru k pohnutce hněvu. A tak vynikání je příčinou, že se někdo snadno rozhněvá. Neboť pohnutkou hněvu je nespravedlivé podceňování, jak bylo řečeno. Víme pak, že čím někdo více vyniká, tím nespravedlivější je podceňování v tom, v Čem vyniká. A proto ti, kteří nějak vynikají, nejvíce se hněvají, jsou-li podceňováni: třebas podceňují-li se peníze bohatého, a slova řečníkova, a tak o jiných.

Jiným způsobem lze pozorovati příčinu hněvu v tom, jenž se hněvá, se strany nálady, která v něm zůstane z takové pohnutky. Je totiž jasné, že nic nepohne k hněvu nežli škoda, jež zarmucuje. Ta pak, která patří do nedostatku, jsou nejvíce zarmucující, protože lidé, podléhající nedostatkům, se snáze urazí. A to je příčina, proč lidé, kteří jsou nemocní nebo v jiných nedostatečnostech, se snadno rozhněvají, protože snáze zesmutní.

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že onen, kterým se pohrdá v tom, v čem zjevně velmi vyniká, nemyslí, že trpí nějakou úhonu, a proto se nezarmoutí: a s té stránky se méně hněvá. Ale s jiné stránky, pokud pohrdání někým je nezaslouženější, má větší důvod hněvu. Leč by snad myslil, že není závist nebo posměch pro pohrdání, nýbrž pro nevědomost nebo pro něco takového.

curare de bono vel malo eius. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia eius. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa irae.

3. Utrum excellentia irascentis sit causa irae.

I-II q. 47 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod excellentia alicuius non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod *maxime aliqui irascuntur cum tristantur, ut infirmi, et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt*. Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

I-II q. 47 a. 3 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit ibidem quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod insit eis debiliter, sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant*. Sed praedicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

I-II q. 47 a. 3 arg. 3

Praeterea, ea quae ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines iucundos et bonae spei esse. Sed philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur*. Ergo excellentia non est causa irae.

I-II q. 47 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in eodem libro, dicit quod homines propter excellentiam indignantur.

I-II q. 47 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod causa irae in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum habitudinem ad motivum irae. Et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur. Est enim motivum irae iniusta parvipensio, ut dictum est. Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit. Et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur, puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa irae in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quae in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quae ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subiacentes facilius laeduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

I-II q. 47 a. 3 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 47 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, et ideo non contristatur, et ex hac parte minus irascitur. Sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi. Nisi forte reputet se non invideri vel subsannari propter despectum;

K třetímu se musí říci, že to všechno brání hněvu, pokud brání smutku. Ale s jiné strany přirozeně dráždí hněv, pokud působí nezaslouženější pohrdání člověkem.

XLVII.4. Zda něčí nedostatek je příčinou, že se na něho snáze hněváme.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se. že něčí nedostatek není příčinou, že se na něho snáze hněváme. Praví totiž Filosof, v II. Rhetoric., že "na ty, kteří se vyznají a litují a pokoří, se nehněváme, ale spíše se vůči nim ztišíme. Pročež ani psi nekousnou ty, kteří sednou". Ale to patří k malosti a nedostatku. Tedy něčí malost je příčinou, že se na něho méně hněváme.

Mimo to, žádný nedostatek není větší nežli smrt. Ale vůči mrtvým hněv přestává. Tedy něčí nedostatek není příčinou dráždění hněvu na něho.

Mimo to, nikdo nepovažuje někoho za malého z toho, že jest jeho přítelem. Ale vůči přátelům, jestli nás urazili, nebo jestli nepomohli, jsme více uraženi: pročež se praví v Žalmu 54: "Kdyby mi býval můj nepřítel zlořečil, vydržel bych zajisté." Tedy něčí nedostatek není příčinou, že se na něho snáze hněváme.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Rhetoric, že "bohatý se rozhněvá na chudého, jenž jím pohrdá; a vládnoucí na poddaného".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, nezasloužené pohrdání nejvíce dráždí hněv. Tedy nedostatečnost nebo malost toho, na něhož se hněváme, přispívá ke zvětšení hněvu, pokud zvětšuje nezasloužené pohrdání. Jako totiž, čím je někdo větší, tím jest nezaslouženěji pohrdán, tak čím jest někdo menší, tím neoprávněněji pohrdá. A proto se urození hněvají při pohrdání od venkovanů, nebo moudří od nemoudrých, nebo páni od sloužících.

Jestli však malost nebo nedostatečnost zmenšuje nezasloužené pohrdání, taková malost nezvětšuje, nýbrž zmenšuje hněv. A tím způsobem ti, kteří litují učiněných bezpráví a vyznávají, že jednali špatně a pokoří se a žádají odpuštění, zmírňují hněv, podle onoho Přísl. 15: "Odpověď měkká láme hněv:" pokud totiž takoví se nezdají pohrdati, nýbrž spíše vážiti si těch, před nimiž se pokoří.

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že jest dvojí příčina, proč vůči mrtvým přestává hněv. Jedna, protože nemohou želeti a cítiti: což nejvíce hledají rozhněvaní na těch, na které se hněvají. - Jiným způsobem, protože se již vidí státi v největším zlu. Pročež přestává hněv vůči každému těžce poškozenému: pokud jejich zlo přesahuje míru spravedlivé odplaty.

K třetímu se musí říci, že také pohrdání, které jest od přátel, se zdá býti více nezasloužené. A proto z podobné

sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

I-II q. 47 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam. Sed ex alia parte, nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

4. Utrum defectus hominis sit causa quod contra eum aliquis irascatur.

I-II q. 47 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod *his qui confitentur et poenitent et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus. Unde et canes non mordent eos qui resident*. Sed haec pertinent ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicuius est causa ut ei minus irascamur.

I-II q. 47 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullus est maior defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa provocativa irae contra ipsum.

I-II q. 47 a. 4 arg. 3

Praeterea, nullus aestimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non iuverint, magis offendimur, unde dicitur in Psalmo LIV, *si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique*. Ergo defectus alicuius non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

I-II q. 47 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Rhetoric., quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subiectum*.

I-II q. 47 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, indigna despectio est maxime provocativa irae. Defectus igitur vel parvitas eius contra quem irascimur, facit ad augmentum irae, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis. Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui poenitent de iniuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Prov. XV, *responsio mollis frangit iram*, inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

I-II q. 47 a. 4 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 47 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira. Una, quia non possunt dolere et sentire, quod maxime quaerunt irati in his quibus irascuntur. Alio modo, quia iam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscumque graviter laesos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram iustae retributionis.

I-II q. 47 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam despectio quae est ab

příčiny se více hněváme na ně, jestliže pohrdají, ať škoděním nebo nepodporováním, jako i na menší.

XLVIII. O účincích hněvu.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o účincích hněvu.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda hněv působí potěšení.

2. Zda nejvíce působí žár v srdci.

3. Zda nejvíce překáží užívání rozumu.

4. Zda působí zamlklost.

XLVIII.1. Zda hněv působí potěšení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že hněv nepůsobí potěšení. Neboť smutek vylučuje potěšení. Ale hněv je vždycky se smutkem: protože, jak se praví v VII. Ethic., "každý, kdo činí něco z hněvu, činí zarmoucen". Tedy hněv nepůsobí potěšení.

Mimo to praví Filosof, ve IV. Ethic., že "potrestání uklidňuje nával hněvu, místo smutku činíc potěšení": z čehož lze vzíti, že potěšení rozhněvanému přichází z potrestání, potrestání pak vylučuje hněv. Tedy příchodem potěšení přestává hněv. Není tedy účinek spojený s potěšením.

Mimo to, žádný účinek nepřekáží své příčině, ježto je souladný se svou příčinou. Ale potěšení překážejí hněvu, jak se praví v II. Rhetoric. Tedy potěšení není účinek hněvu.

Avšak proti jest, že Filosof, v téže knize, uvádí přísloví, že hněv "mnohem sladší než kapky medu roste v hrudích mužů".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Filosof, v VII. Ethic., potěšení, zvláště smyslová a tělesná, jsou jakési léky proti smutku: a proto čím většímu smutku nebo úzkosti se poskytuje lék skrze potěšení, tím je potěšení citelnější; jak je patrné, že více těší nápoj toho, jenž žízní. Jest pak jasné z předešlého, že hnutí hněvu povstává ze způsobení nějakého zarmucujícího bezpráví; a tomu smutku se podává lék skrze pomstu. A proto z přítomnosti pomsty následuje potěšení: a tím větší, čím větší byl smutek. - Je-li tudíž pomsta přítomná skutečně, nastává dokonalé potěšení, které zcela vyloučí smutek a tím uklidní hnutí hněvu. - Ale než je pomsta přítomná skutečně, stává se rozhněvanému přítomnou dvojmo. Jedním způsobem skrze naději: protože se nikdo nehněvá, leč doufaje pomstu, jak bylo svrchu řečeno. - Jiným způsobem podle neustávajícího přemýšlení. Neboť každému dychtícímu je potěšením zdržovati se v myšlení na ta, po kterých dychtí: pročež také představy snů jsou potěšením. A proto, ježto rozhněvaný mnoho ve svém duchu přemýšlí o pomstě, těší se tím. Avšak potěšení není dokonalé, aby odklidilo smutek a v důsledku hněv.

amicis, videtur esse magis indigna. Et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo vel non iuvando, sicut et contra minores.

48. De effectibus irae.

Prooemium

I-II q. 48 pr.

Deinde considerandum est de effectibus irae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum ira causet delectationem. Secundo, utrum maxime causet fervorem in corde. Tertio, utrum maxime impediat rationis usum. Quarto, utrum causet taciturnitatem.

1. Utrum ira causet delectationem.

I-II q. 48 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia, quia, ut dicitur in VII Ethic., *omnis qui facit aliquid per iram, facit tristatus*. Ergo ira non causat delectationem.

I-II q. 48 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in IV Ethic., quod *punitio quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens*, ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione, punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi coniunctus.

I-II q. 48 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suae causae conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II Rhetoric. Ergo delectatio non est effectus irae.

I-II q. 48 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in eodem libro, inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit*.

I-II q. 48 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in VII Ethic., delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinae quaedam contra tristitiam, et ideo quanto per delectationem contra maiorem tristitiam vel anxietatem remedium praestatur, tanto delectatio magis percipitur; sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex praedictis quod motus irae insurgit ex aliqua illata iniuria contristante; cui quidem tristitiae remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad praesentiam vindictae delectatio sequitur, et tanto maior, quanto maior fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit praesens realiter, fit perfecta delectatio, quae totaliter excludit tristitiam, et per hoc quietat motum irae. Sed antequam vindicta sit praesens realiter, fit irascenti praesens dupliciter. Uno modo, per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est. Alio modo, secundum continuam cogitationem. Unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quae concupiscit, propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur. Tamen delectatio non est perfecta, quae tollat tristitiam, et per

K prvnímu se tedy musí říci, že rozhněvaný se nermoutí a neraduje z téhož: ale rmoutí se ze způsobeného bezpráví, těší se však myšlením a nadějí na pomstu. Pročež smutek se má k hněvu jako počátek, ale potěšení jako účinek a konec.

K druhému se musí říci, že ona námitka platí o potěšení, které vzniká ze skutečné přítomnosti pomsty, jež zcela odklízí hněv.

K třetímu se musí říci, že předcházející potěšení brání, že nenásleduje smutek a v důsledku překážejí hněvu. Ale potěšení z pomsty jej následují.

XLVIII.2. Zda hněv nejvíce působí žár v srdci.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že žár není nejvíce účinkem hněvu. Neboť žár, jak bylo svrchu řečeno, patří do lásky. Ale láska, jak bylo svrchu řečeno, je počátkem a příčinou všech vášní. Ježto tedy příčina je více než účinek, zdá se, že hněv nepůsobí nejvíce žár.

Mimo to, ta, která o sobě vzbuzují žár, časovou trvalostí více rostou: jako láska délkou sílí. Ale hněv časovým prodlením zeslábne: praví totiž Filosof, v II. Rhetoric., že "čas uklidňuje hněv": Tedy hněv nepůsobí vlastně žár.

Mimo to žár přidaný žáru zvětšuje žár. Ale "příchod většího hněvu působí zmírnění hněvu", jak praví Filosof, v II. Rhetoric. Tedy hněv nepůsobí žár.

Avšak proti jest, co praví Damašský, že "hněv je žár té krve, která jest u srdce, povstávající z vypařování žluči".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, tělesná pře

měna, která je při vášních duše, jest úměrná pohybu žádosti. Jest pak jasné, že každá žádost, také přírodní, mocněji tíhne k tomu, co je jí protivné, je-li přítomné: pročež vidíme, že oteplená voda spíše zmrzne, ježto studenost prudčeji jde proti teplotě. Avšak žádostivý pohyb hněvu vzniká z utrpění nějakého bezpráví, jakožto z nějakého přítomného protivného. A proto žádost nejvíce tíhne k odčinění bezpráví skrze žádost pomsty: a z toho následuje veliká prudkost a útočnost v pohybu hněvu. A protože pohyb hněvu není na způsob stažení, jemuž odpovídá mrznutí, nýbrž na způsob útoku, jemuž odpovídá teplota, důsledně se pohyb hněvu stává příčinou jakéhosi žáru krve a duchů u srdce, jež je nástrojem vášní duše. A odtud jest, že pro veliké pobouření srdce, které je při hněvu, nejspíše se objeví nějaké známky u rozhněvaných na zevnějších údech. Jak totiž praví Řehoř, v V. Moral., "srdce zanícené ostny svého hněvu bije, chvěje se tělo, jazyk vypovídá, tvář hoří, zdivočí oči a nelze poznati

consequens iram.

I-II q. 48 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non de eodem iratus tristatur et gaudet, sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

I-II q. 48 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de delectatione quae causatur ex reali praesentia vindictae, quae totaliter tollit iram.

I-II q. 48 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectationes praecedentes impediunt ne sequatur tristitia; et per consequens impediunt iram. Sed delectatio de vindicta consequitur ipsam.

2. Utrum maxime causet furorem in corde.

I-II q. 48 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus irae. Fervor enim, sicut supra dictum est, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

I-II q. 48 a. 2 arg. 2

Praeterea, illa quae de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur, dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod tempus quietat iram. Ergo ira non proprie causat fervorem.

I-II q. 48 a. 2 arg. 3

Praeterea, fervor additus fervori, augmentat fervorem. *Sed maior ira superveniens facit iram mitescere*, ut philosophus dicit, in II Rhetoric. Ergo ira non causat fervorem.

I-II q. 48 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *ira est fervor eius qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens*.

I-II q. 48 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, corporalis transmutatio quae est in passionibus animae, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit praesens, unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictae, et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu irae. Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus; sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus irae causativus cuiusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animae. Et exinde est quod, propter magnam perturbationem cordis quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Ut enim Gregorius dicit, in V

známé: ústy sice tvoří křik, ale mysl neví, co mluví`.

K prvnímu se tedy musí říci, že "sama láska se tak necítí, neprozradí-li ji potřebnost", jak praví Augustin, v X. O Troj: A proto, když člověk trpí úhonu milovaného vynikání pro způsobené bezpráví, více se cítí láska; a proto srdce zvětší žár na odstranění překážky milované věci; takže sám žár lásky roste skrze hněv a více se cítí.

A přece žár, který následuje teplotu, jiným způsobem patří do lásky a do hněvu. Neboť žár lásky je s nějakou sladkostí a jemností: neboť je vůči milovanému dobru. A proto se podobá teplotě vzduchu a krve: pročež krevnatí více pěstují lásku; a říká se, že "játra nutí milovati", neboť v nich nastává nějaké tvoření krve. - Avšak žár hněvu je s hořkostí ke strávení: protože tíhne ku potrestání protivného. Pročež se podobá teplotě ohně a žluči: a proto praví Damašský, že "pochází z vypařování žluči, a jmenuje se žlučový".

K druhému se musí říci, že každé, jehož příčina se skrze čas zmenšuje, to nutně musí časem zeslábnouti. Jest pak jasné, že vzpomínka se časem zmenšuje: která jsou totiž stará, snadno vypadnou z paměti. Avšak hněv vzniká ze vzpomínky na způsobené bezpráví. A proto příčina hněvu v čase zvolna se zmenšuje, až docela zanikne. - Bezpráví se také zdá větší při prvním pocítění; a zvolna se zmenšuje jeho oceňování, jak se více odstupuje od přirozeného pocitu bezpráví. - A podobně je také s láskou, jestliže příčina lásky zůstává pouze v paměti: pročež praví Filosof, v VIII. Ethic., že "stane-li se nepřítomnost přítelova dlouhou, zdá se působiti zapomenutí přítele". Ale za přítomnosti přítelovy se vždycky skrze čas znásobuje příčina přátelství: a proto přátelství roste. A podobně by bylo s hněvem, kdyby se stále násobila jeho příčina.

Avšak právě to, že hněv tak rychle zaniká, dosvědčuje jeho prudký žár. Jako totiž veliký oheň rychle uhasne, stráviv látku, tak také hněv pro svou prudkost rychle ochabne.

K třetímu se musí říci, že každá ctnost rozdělená na více částí se zmenšuje. A proto, když někdo rozhněvaný na jednoho potom se rozhněvá na druhého, právě z toho se zmenšuje hněv na prvního. A zvláště, jestliže hněv na druhého je větší: neboť bezpráví, které vzbudilo hněv na prvního, bude se zdáti malé nebo žádné ve srovnání s druhým bezprávím, jež se považuje za větší.

XLVIII.3. Zda hněv nejvíce překáží užívání rozumu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hněv nepřekáží užívání rozumu. Co totiž je s rozumem, to se nezdá býti překážkou rozumu. Ale "hněv je s rozumem", jak se praví v VII. Ethic. Tedy hněv nepřekáží rozumu.

Mimo to, čím větší překážka rozumu, tím menší projev. Ale Filosof praví, v VII. Ethic., že "hněvivý není úkladný, nýbrž zjevný". Tedy se hněv nezdá překážkou užívání rozumu, jako dychtivost, která je úkladná, jak se tamtéž

Moral., *irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat.*

I-II q. 48 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut Augustinus dicit, in X de Trin. Et ideo quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter iniuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatae; ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate, est enim in bonum amatum. Et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis, propter quod, sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod cogit amare iecur, in quo fit quaedam generatio sanguinis. Fervor autem irae est cum amaritudine, ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii. Unde assimilatur calori ignis et cholerae, et propter hoc Damascenus dicit quod *procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur*.

I-II q. 48 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur, quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriae illatae. Et ideo causa irae per tempus paulatim diminuitur, quousque totaliter tollatur. Maior etiam videtur iniuria quando primo sentitur; et paulatim diminuitur eius aestimatio, secundum quod magis receditur a praesenti sensu iniuriae. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria, unde philosophus dicit, in VIII Ethic., quod si *diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere*. Sed in praesentia amici, semper per tempus multiplicatur causa amicitiae, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi fervori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira, propter suam vehementiam, cito deficit.

I-II q. 48 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis virtus divisa in plures partes, diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum. Et praecipue si ad secundum fuerit maior ira, nam iniuria quae excitavit iram ad primum, videbitur, comparatione secundae iniuriae, quae aestimatur maior, esse parva vel nulla.

3. Utrum maxime impediat rationis usum.

I-II q. 48 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII Ethic. Ergo ira non impedit rationem.

I-II q. 48 a. 3 arg. 2

Praeterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed philosophus dicit in VII Ethic., quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus*. Ergo ira non

praví.

Mimo to úsudek rozumu se stává zřejmějším z připojení protivného: protože protivná, vedle sebe položena, jsou jasnější. Ale také z toho roste hněv: praví totiž Filosof, v II. Rhetoric., že "více se lidé hněvají, byla-li napřed protivná, jako ctění, jestliže jsou zneuctěni"; a tak u jiných. Tedy z téhož i roste hněv, i pomáhá se úsudku rozumu. Nepřekáží tedy hněv úsudku rozumu.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v V. Moral., že "hněv odnímá rozumu světlo, když zmate zachvácenou mysl".

Odpovídám: Musí se říci, že mysl či rozum, ač ke svému vlastnímu úkonu neužívá tělesného ústrojí, přece, protože ke svému úkonu potřebuje některých smyslových sil, jejichž úkonům překáží pobouřené tělo , je nutné, aby tělesná pobouření také překážela soudu rozumu, jak je patrné v opilosti a spánku. Bylo pak řečeno; že hněv nejvíce působí tělesné pobouření u srdce, takže přechází až na zevnější údy. Pročež mezi ostatními vášněmi hněv zjevněji překáží úsudku rozumu, podle onoho Žalmu 30: "Zakalilo se ve hněvu oko mé."

K prvnímu se tedy musí říci, že počátek hněvu jest od rozumu co do pohybu žádostivého, jenž je ve hněvu tvarový. Ale vášeň hněvu zaskočí dokonalý úsudek rozumu, jakožto neposlouchajíc dokonale rozumu pro pohnutí teploty, rychle proudící, jež je ve hněvu hmotná. A v tom překáží úsudku rozumu.

K druhému se musí říci, že rozhněvaný se nazývá zjevným, ne že by mu bylo zjevné, co má dělati-, ale že zjevně jedná, nehledaje nějakého zakrývání. Což nastává částečně pro překážku v rozumu, který nemůže rozeznati, co jest skrývati a co zjeviti, ani také vymysliti prostředky zakrývání. Z části pak z rozšíření srdce, jež patří do velkodušnosti, kterou působí hněv: pročež praví Filosof, ve IV. Ethic., o velkodušném, že "je zjevný nenávistník a milovník a zjevně řekne a jedná." - Dychtivost pak sluje skrytá a úkladná, protože velmi často potěšení, která se chtějí, mají nějakou hanu a změkčilost, s nimiž se člověk chce skrývati. Avšak s těmi, která jsou mužná a vynikající, jako jsou pomsty, chce člověk býti zjevný.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, pohyb hněvu začíná od rozumu; a proto podle téhož přidání protivného k protivnému podporuje úsudek rozumu a zvětšuje hněv. Když totiž někdo má čest a bohatství, a potom stihne ztráta něčeho, ta ztráta se zdá větší: jak pro sousedství protivného, tak protože byla nenadálá. A proto působí větší smutek: jako také znenadání přicházející veliká dobra působí větší potěšení. A podle zvětšení předchozího smutku důsledně roste i hněv.

videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia; quae est insidiosa, ut ibidem dicitur.

I-II q. 48 a. 3 arg. 3

Praeterea, iudicium rationis evidentius fit ex adiunctione contrarii, quia contraria iuxta se posita magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira, dicit enim philosophus, in II Rhetoric., quod *magis homines irascuntur, si contraria praeexistunt, sicut honorati si dehonorentur*; et sic de aliis. Ergo ex eodem et ira crescit, et iudicium rationis adiuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

I-II q. 48 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in V Moral., quod *ira intelligentiae lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit*.

I-II q. 48 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod mens vel ratio quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu; tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato; necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira, inter ceteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis; secundum illud Psalmi XXX, *conturbatus est in ira oculus meus*.

I-II q. 48 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod a ratione est principium irae, quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira. Sed perfectum iudicium rationis passio irae praeoccupat quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quae est materialis in ira. Et quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

I-II q. 48 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quaerens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quae non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias. Partim vero est ex ampliatione cordis, quae pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira, unde et de magnanimo philosophus dicit, in IV Ethic., quod *est manifestus oditor et amator et manifeste dicit et operatur*. Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia, ut plurimum, delectabilia quae concupiscuntur, habent turpitudinem quandam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quae sunt virilitatis et excellentiae, cuiusmodi sunt vindictae, quaerit homo manifestus esse.

I-II q. 48 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, motus irae a ratione incipit, et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adiuvat iudicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet maius, tum propter vicinitatem contrarii; tum quia erat inopinatum. Et ideo causat maiorem tristitiam, sicut etiam magna bona ex inopinato venientia, causant maiorem delectationem. Et secundum augmentum tristitiae praecedentis, consequenter augetur et ira.

XLVIII.4. Zda hněv nejvíce působí zamlklost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hněv nepůsobí zamlklost. Neboť zamlklost je protilehlá mluvení. Ale vzrůstem hněvu se přijde až k mluvení, jak je patrné ze stupňů hněvu, které označuje Pán, Mat. 5, řka: "Kdo se hněvá na bratra svého"; a "kdo řekne bratru svému, Rácha"; a "kdo řekne bratru svému, Blázne". Tedy hněv nepůsobí zamlklost.

Mimo to, z toho, že chybí střežení rozumu, nastává, že člověk propukne v nezřízená slova: proto se praví, Přísl. 25: "Jako město otevřené a bez ohrady zdí, tak muž, jenž nemůže při své řeči udržeti svého ducha." Ale hněv nejvíce překáží úsudku rozumu, jak bylo řečeno. Tedy nejvíce působí propukání v nezřízená slova. Nepůsobí tedy zamlklost.

Mimo to Mat. 12 se praví: "Z nadbytku srdce mluví ústa." Ale skrze hněv je srdce nejvíce pobouřeno, jak bylo řečeno. Tedy nejvíce působí mluvení. Nepůsobí tedy zamlklost.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v V. Moral., že "hněv, zavřený mlčením, uvnitř mysli prudčeji plane".

Odpovídám: Musí se říci, že hněv, jak bylo již řečeno, i je s rozumem, i překáží rozumu. A s obojí strany může působiti zamlklost. A to se strany rozumu, když úsudek rozumu je tak silný, že, ač nezabrání citu v nezřízené žádosti pomsty, přece zadrží jazyk od nezřízené řeči. Pročež praví Řehoř, v V. Moral.: "Někdy hněvem pobouřená mysl, jako z úsudku, nařídí mlčení." - Se strany pak překážky rozumu, protože, jak bylo řečeno, pobouření hněvem dojde až do zevnějších údů, a nejvíce do oněch údů, v nichž výrazněji se odráží stopa srdce, jako v očích a ve tváři a na jazyku; pročež, jak bylo řečeno, "jazyk vypovídá, tvář hoří, zdivočí oči". Může tedy býti takové pobouření hněvem, že se jazyku vůbec zabrání užívati řeči. A tu následuje zamlklost.

K prvnímu se tedy musí říci, že zvětšení hněvu někdy jest až k zastavení rozumu a zadržení jazyka. Někdy pak jde dále až k zastavení pohybu jazyka a jiných zevnějších údů.

A z toho je patrná odpověď na druhé.

K třetímu se musí říci, že pobouření srdce někdy může dosáhnouti až tam, že skrze nezřízený pohyb srdce se zastaví pohyb zevnějších údů. A tu vzniká zamlklost a nehybnost zevnějších údů, a někdy také smrt. - Jestliže však není takové pobouření, tu z nadbytku pobouření srdce následuje mluvení úst.

4. Utrum causet taciturnitatexn.

I-II q. 48 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum irae usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus irae quos dominus assignat, Matth. V, dicens, *qui irascitur fratri suo; et, qui dixerit fratri suo, raca; et, qui dixerit fratri suo, fatue*. Ergo ira non causat taciturnitatem.

I-II q. 48 a. 4 arg. 2

Praeterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata, unde dicitur Prov. XXV, *sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum*. Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est. Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

I-II q. 48 a. 4 arg. 3

Praeterea, Matth. XII dicitur, ex abundantia cordis os loquitur. Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est. Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

I-II q. 48 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in V Moral., quod *ira per silentium clausa, intra mentem vehementius aestuat*.

I-II q. 48 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ira, sicut iam dictum est, et cum ratione est, et impedit rationem. Et ex utraque parte, potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget quod, etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictae, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius, in V Moral., dicit, *aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio, silentium indicit*. Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est, perturbatio irae usque ad exteriora membra perducitur; et maxime ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis et in facie et in lingua; unde, sicut dictum est, *lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi*. Potest ergo esse tanta perturbatio irae, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi. Et tunc sequitur taciturnitas.

I-II q. 48 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod augmentum irae quandoque est usque ad impediendum rationem a cohibitione linguae. Quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguae, et aliorum membrorum exteriorum.

I-II q. 48 a. 4 ad 2

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

I-II q. 48 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum. Et tunc causatur taciturnitas, et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex abundantia perturbationis cordis, sequitur oris locutio.

XLIX. O pohotovostech povšechně, co do jejich podstaty.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po úkonech a vášních jest uvažovati o původech lidských činů. A to nejprve o původech vnitřních; za druhé o původech vnějších. Vnitřním pak původem je mohutnost a pohotovost; ale poněvadž o mohutnostech se mluvilo v První Části, zbývá nyní úvaha o pohotovostech. A to nejprve povšechně; za druhé pak o ctnostech a neřestech a jiných takových pohotovostech, které jsou původy lidských skutků.

O pohotovostech pak samých povšechně jest čtveré uvážiti: a to nejprve o samé podstatě pohotovostí; za druhé, o jejich podmětu; za třetí, o příčině jejich vzniku, vzrůstu a porušení; za čtvrté, o jejich rozlišení.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda pohotovost jest jakostí.

2. Zda je určitým druhem jakosti.

3. Zda pohotovost obnáší zařízení ke skutku.

4. O potřebě pohotovosti.

XLIX.1. Zda pohotovost jest jakost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pohotovost není jakostí. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesátitří Otáz., že "toto jméno pohotovost 1 se řeklo od tohoto slova, jež jest míti". Míti však nenáleží jen jakosti, nýbrž i jiným rod°um: říká se totiž, že máme též ličnost a peníze a jiná taková. Tedy pohotovost není jakostí.

1 Habitus od habere; česky by staří řekli: "jměť" (Hus) - míti.

Mimo to pohotovost se stanoví za jednu všeobecnou třídu, jak je patrné v knize Praedicam. Jedna všeobecná třída není však obsažena pod druhou. Tedy pohotovost není jakostí.

Mimo to, "každá pohotovost je uzpůsobení", jak se praví v knize Praedicam. Ale uzpůsobení jest "řád majícího části", jak se praví v V. Metafys. To však patří do třídy polohy. Tedy pohotovost není jakostí.

Avšak proti jest, co praví Filosof v Praedicam., že pohotovost jest "jakost nesnadno hybná".

Odpovídám: Musí se říci, že toto jméno pohotovost je vzato od míti. Z čehož pochází jméno pohotovosti dvojmo: a to jedním způsobem, pokud se říká, že člověk nebo jakákoliv jiná věc něco má; jiným způsobem pokud nějaká věc se má nějakým způsobem v sobě nebo k něčemu jinému.

V prvním pak jest uvážiti, že míti, pokud se říká, vzhledem k čemukoli, co se má, je obecné různých druhů. Proto Filosof klade míti mezi všeobecné třídy, které totiž následují různé druhy věcí; jako jsou protilehlá, a dřívější a pozdější a jiná taková. - Ale mezi těmi, které se mají, spatřuje se rozdíl takový, že některá jsou, v nichž nic není prostřední mezi majícím a tím, co se má: jako mezi podmětem a jakostí nebo ličností, není žádné prostřední. Některá pak jsou, v nichž je něco prostřed mezi oběma, ale pouhý vztah: jako se říká, že někdo má společníka nebo

49. De habitibus in generali quantum ad substantiam eorum.

Prooemium

I-II q. 49 pr.

Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia. Circa ipsos autem habitus in generali, quatuor consideranda sunt, primo quidem, de ipsa substantia habituum, secundo, de subiecto eorum; tertio, de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; quarto, de distinctione ipsorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum habitus sit qualitas. Secundo, utrum sit determinata species qualitatis. Tertio, utrum habitus importet ordinem ad actum. Quarto, de necessitate habitus.

1. Utrum habitus sit qualitas.

I-II q. 49 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *hoc nomen habitus dictum est ab hoc verbo quod est habere*. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed ad alia genera, dicimur enim habere etiam quantitatem, et pecuniam, et alia huiusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

I-II q. 49 a. 1 arg. 2

Praeterea, habitus ponitur unum praedicamentum; ut patet in libro praedicamentorum. Sed unum praedicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

I-II q. 49 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in praedicamentis. Sed dispositio est ordo habentis partes, ut dicitur in V Metaphys. Hoc autem pertinet ad praedicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

I-II q. 49 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in praedicamentis, quod habitus est qualitas de difficili mobilis.

I-II q. 49 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod hoc nomen habitus ab habendo est sumptum. A quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur, uno quidem modo, secundum quod homo, vel quaecumque alia res, dicitur aliquid habere; alio modo, secundum quod aliqua res aliquo modo se habet in seipsa vel ad aliquid aliud. Circa primum autem, considerandum est quod habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde philosophus inter post praedicamenta habere ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur; sicut sunt opposita, et prius et posterius, et alia huiusmodi. Sed inter ea quae habentur, talis videtur esse distinctio, quod quaedam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subiectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium. Quaedam vero sunt in

přítele. Některá pak jsou, mezi nimiž je nějaké prostřední, ne sice činnost nebo trpnost, nýbrž něco na způsob činnosti nebo trpnosti, pokud totiž jedno jest zdobící nebo kryjící, a druhé zdobené a kryté: proto praví Filosof, v V. Metafys., že "pohotovost se řekne jako nějaká činnost majícího a majetku". Jako je u těch, jež máme u sebe. Proto se v nich stanoví jeden zvláštní rod věcí, jenž sluje všeobecná třída šat; o které praví Filosof v V. Metafys., že "mezi majícím oblek a oblekem, který má, je prostřední šat".

Vezme-li se však míti, pokud se říká, že nějaká věc se má nějakým způsobem sama v sobě nebo k jinému; ježto tímto způsobem se míti je podle nějaké jakosti, tímto způsobem pohotovost je nějaká jakost: o čemž praví Filosof, v V. Metafys., že pohotovost značí uzpůsobení, podle něhož je uzpůsobené uzpůsobeno dobře nebo špatně, a buď samo v sobě, nebo k jinému, jako zdraví jest nějaká pohotovost." A tak mluvíme nyní o pohotovosti. Proto se musí říci, že pohotovost je jakost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí o míti, vzatém povšechně; tak totiž je společné mnohým rodům, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o pohotovosti, pokud se rozumí něčím středním mezi majícím a tím, co se má: tak totiž je jedna všeobecná třída, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že uzpůsobení sice vždy obnáší řád majícího části; ale to se přihází trojmo, jak hned tamtéž Filosof dodává, totiž "buď podle místa nebo podle mohutnosti nebo podle druhu. V čemž, jak praví Simplicius ve Výkladu Praedic. "zahrnuje všechna uzpůsobení. A to tělesná, v tom, že praví dle místa" a to patří do všeobecné třídy Polohy, jež je řád částí na místě. "Že pak praví podle mohutnosti uzavírá ona uzpůsobení, která jsou v přípravě a příhodnosti dosud nedokonale", jako začáteční vědění a ctnost. "Že pak praví podle druhu, uzavírá dokonalá uzpůsobení, která slují pohotovosti", jako úplné vědění a ctnost.

XLIX.2. Zda pohotovost je určitý druh jakosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pohotovost není určitý druh jakosti. Neboť, jak bylo řečeno, pohotovost, pokud je jakost, značí "uzpůsobení, podle něhož dobře nebo špatně je uzpůsobeno uzpůsobené". Ale to se děje podle jakékoliv jakosti; neboť i podle útvaru může býti něco uzpůsobeno dobře nebo špatně, a podobně podle teploty nebo zimy, a podle · všech takových. Tedy pohotovost není určitý druh jakosti.

Mimo to praví Filosof, v Praedicam., že teplota a zima jsou uzpůsobení nebo pohotovosti, jako nemoc a zdraví. Ale teplota a zima jsou ve třetím druhu jakosti. Tedy pohotovost a uzpůsobení se neliší od jiných druhů jakosti.

quibus est aliquid medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum. Quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum, unde philosophus dicit, in V Metaphys., quod *habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti*, sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur praedicamentum habitus, de quo dicit philosophus, in V Metaphys., quod *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius*. Si autem sumatur habere prout res aliqua dicitur quodam modo se habere in seipsa vel ad aliud; cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est, de quo philosophus, in V Metaphys., dicit quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde dicendum est quod habitus est qualitas.

I-II q. 49 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de habere communiter sumpto, sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est.

I-II q. 49 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur, sic enim est quoddam praedicamentum, ut dictum est.

I-II q. 49 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod dispositio quidem semper importat ordinem alicuius habentis partes, sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem philosophus subdit, scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem. In quo, ut Simplicius dicit in commento praedicamentorum, comprehendit omnes dispositiones. Corporales quidem, in eo quod dicit secundum locum, et hoc pertinet ad praedicamentum situs, qui est ordo partium in loco. Quod autem dicit secundum potentiam, includit illas dispositiones quae sunt in praeparatione et idoneitate nondum perfecte, sicut scientia et virtus inchoata. Quod autem dicit secundum speciem, includit perfectas dispositiones, quae dicuntur habitus, sicut scientia et virtus complete.

2. Utrum habitus sit determinata species nualitatis.

I-II q. 49 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est, habitus, secundum quod est qualitas, dicitur dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum. Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem, nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia huiusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

I-II q. 49 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus, in praedicamentis, caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut aegritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non

Mimo to, nesnadno hybné není odlišnost, patřící do rodu jakosti, nýbrž patří spíše k pohybu nebo k trpnosti. Žádný však rod není určován k druhu odlišností jiného rodu; nýbrž musí odlišnosti náležeti rodu o sobě, jak praví Filosof, v VII. Metafys. Tedy, ježto pohotovost sluje jakostí nesnadno hybnou, zdá se, že není určitým druhem jakosti.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v Praedic., že "jedním druhem jakosti je pohotovost a uzpůsobení".

Odpovídám: Musí se říci, že Filosof v Praedicam. klade jako první ze čtyř druhů jakosti uzpůsobení a pohotovost. A odlišnosti těchto druhů tak označuje Simplicius, ve Výkladu Praedicam., řka, že "některé jakosti jsou přirozené, které jsou od přirozenosti, a vždycky: některé pak jsou příchozí, které jsou učiněné zvenku, a lze je ztratiti. Tyto pak", které jsou příchozí, "jsou pohotovost a uzpůsobení, odlišující se podle snadné nebo nesnadné ztráty. Z přirozených jakostí některé jsou podle toho, že něco je v možnosti: a tak je druhý druh jakosti. Některé pak jsou, pokud něco je v uskutečnění: a to buď dovnitř nebo podle povrchu. A to, jestli dovnitř, tak je třetí druh jakosti; podle povrchu pak je čtvrtý druh jakosti, jako útvar a tvar, jenž je útvar oduševněného." - Ale toto rozlišení druhů jakosti se zdá nevhodné. Je totiž mnoho trpných útvarů a jakostí, nikoli přirozených, ale příchozích: a mnoho uzpůsobení nikoli příchozích, nýbrž přirozených, jako zdraví, krása a taková. A mimo to nepřísluší to pořadu druhů; neboť vždy je dříve, co je přirozenější.

A proto se jinak musí bráti rozlišování uzpůsobení a pohotovostí od jiných jakostí. Jakost totiž vlastně obnáší jakýsi způsob podstaty. Způsob pak jest, jak praví Augustin, Ke Gen. Slov., "co měřítko předurčuje": proto obnáší jakési určení podle nějakého měřítka. A proto jako to, podle čeho je určena možnost hmoty podle podstatného bytí, nazývá se jakost, která jest odlišnost podstaty; tak to, podle čeho je určována možnost podmětu k případkovému bytí, nazývá se případkovou jakostí, jež jest také jakési určení, jak je zřejmé z Filosofa, v V. Metafys.

Způsob pak, čili určení podmětu podle případkového bytí lze vzíti buď v poměru k samé přirozenosti podmětu, nebo podle činnosti a trpění, jež následují z ustavujících prvků přirozenosti, jež jsou hmota a tvar; nebo podle ličnosti. Béře-li se však způsob nebo určení podmětu podle ličnosti, tak je čtvrtý druh jakosti. A poněvadž ličnost podle svého pojmu je bez pohybu a bez rázu dobra a zla, proto nepatří do čtvrtého druhu jakosti, aby něco bylo dobře nebo špatně, rychle nebo pomalu přecházející. - Způsob pak, čili určení podmětu podle činnosti a trpění se vidí ve druhém a třetím druhu jakosti. A proto v obojím se pozoruje, že se děje snadné nebo nesnadné, nebo že je rychle přecházející nebo trvalé. Nepozoruje se však v těchto něco, patřícího do rázu dobra nebo zla: poněvadž pohyb a trpnosti nemají rázu cíle, dobro však a zlo se říká vzhledem k cíli. - Ale způsob a určení podmětu v poměru k přirozenosti věci patří do prvního druhu jakosti, což jest pohotovost a uzpůsobení; praví totiž Filosof, v VII. Fysic., mluvě o pohotovostech duše a těla, že jsou "nějaká uzpůsobení dokonalého k nejlepšímu; nazývám pak dokonalým, co jest uzpůsobeno podle přirozenosti". A poněvadž "sám tvar a přirozenost věci je cíl a k vůli čemu se něco děje," jak se

distinguuntur ab aliis speciebus qualitatis.

I-II q. 49 a. 2 arg. 3

Praeterea, difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed oportet differentias per se advenire generi, ut philosophus dicit, in VII Metaphys. Ergo, cum habitus dicatur esse qualitas difficile mobilis, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

I-II q. 49 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in praedicamentis, quod *una species qualitatis est habitus et dispositio*.

I-II q. 49 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod philosophus, in praedicamentis, ponit inter quatuor species qualitatis primam, dispositionem et habitum. Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius, in commento praedicamentorum, dicens quod *qualitatum quaedam sunt naturales, quae secundum naturam insunt, et semper, quaedam autem sunt adventitiae, quae ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et haec quidem*, quae sunt adventitiae, *sunt habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quaedam sunt secundum id quod aliquid est in potentia, et sic est secunda species qualitatis. Quaedam vero secundum quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem. Si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis, secundum vero superficiem, est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quae est figura animati*. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multae figurae et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiae, et multae dispositiones non adventitiae, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo et huiusmodi. Et praeterea hoc non convenit ordini specierum, semper enim quod naturalius est, prius est. Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. ad litteram, quem mensura praefigit, unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V Metaphys. Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale, potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subiecti; vel secundum actionem et passionem quae consequuntur principia naturae, quae sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas, secundum sui rationem, est sine motu, et sine ratione boni et mali; ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male, cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum. Non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem

praví v II. Fysic., proto v prvním druhu se pozoruje dobré a zlé; a též snadno a nesnadno hybné, pokud nějaká přirozenost je cílem rození a pohybu, Proto v V. Metafys. Filosof vyměřuje pohotovost, že jest "uzpůsobení, podle něhož je někdo uzpůsoben dobře nebo špatně". A v II. Ethic. praví, že "pohotovosti jsou, podle nichž se máme k trpnostem dobře nebo špatně". Když totiž je způsob vhodný přirozenosti věci, tehdy má ráz dobra; když však není vhodný, pak má ráz zla. A protože přirozenost je to, co se nejprve pozoruje na věci, proto pohotovost je položena jako první druh jakosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že uzpůsobení obnáší nějaký pořádek, jak bylo řečeno. Proto se nemluví o něčím uzpůsobení skrze jakost, leč v poměru k něčemu. A přidá-li se dobře nebo špatně, což patří k pojmu pohotovosti, je třeba dbáti poměru k přirozenosti, jež je cílem. Proto podle útvaru nebo podle tepla nebo zimy se nemluví o něčím uzpůsobení dobrém nebo špatném, leč podle poměru k přirozenosti věci, pokud se hodí nebo nehodí. Proto i samy útvary a trpné jakosti, pokud se pozorují jako vhodné nebo nevhodné přirozenosti věci, patří k pohotovostem nebo k uzpůsobením: neboť útvar, jakožto vhodný přirozenosti věci, a barva, patří ke kráse; teplo pak a zima, jakožto vhodné přirozenosti věci, patří ke zdraví. A tím způsobem teplota a zima jsou kladeny od Filosofa do prvního druhu jakosti.

Z toho je patrné řešení k druhému. Ač se od jiných řeší jinak, jak praví Simplicius ve Výkladu Praedicam.

K třetímu se musí říci, že tato odlišnost nesnadno hybné nerozlišuje pohotovosti od jiných druhů jakosti, nýbrž od uzpůsobení. Uzpůsobení pak se béře dvojmo: jedním způsobem, pokud je rod pohotovosti, neboť v V. Metafys. uzpůsobení je položeno do výměru pohotovosti; jiným způsobem, pokud je něco odděleného od pohotovosti. A lze rozuměti dělení uzpůsobení vlastně řečeného od pohotovosti dvojmo. Jedním způsobem jako dokonalé a nedokonalé v témž druhu: že se totiž řekne uzpůsobení, podržujíc obecné jméno, když jest nedokonale, takže se snadno ztratí; pohotovost pak, je-li dokonale, takže se snadno neztratí. A tak uzpůsobení se stává pohotovostí, jako hoch se stává mužem. - Jiným způsobem se mohou rozlišovati jako různé druhy jednoho podřadného rodu, takže se nazývají uzpůsobením ony jakosti prvního druhu, jimž podle jejich přirozenosti přísluší, že se snadno ztratí, protože mají přeměnné příčiny, jako nemoc a zdraví; pohotovostmi však se nazývají ty jakosti, které podle svého pojmu že se nemění snadno, poněvadž mají nehybné příčiny, jako vědění a ctnosti. A podle toho se uzpůsobení nestává pohotovostí. A to se zdá spíše souhlasné s míněním Aristotelovým. Proto na důkaz tohoto rozdílu

finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio, dicit enim philosophus, in VII Physic., loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt *dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa fit aliquid*, ut dicitur in II Physic. ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V Metaphys. philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male. Et in II Ethic. dicit quod *habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male*. Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

I-II q. 49 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est. Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. Et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones, nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a philosopho in prima specie qualitatis.

I-II q. 49 a. 2 ad 2

Unde patet solutio ad secundum. Licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit, in commento praedicamentorum.

I-II q. 49 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ista differentia, difficile mobile, non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur, uno modo, secundum quod est genus habitus, nam in V Metaphys. dispositio ponitur in definitione habitus; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facile amittitur; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit

uvádí obecný zvyk mluvení, podle něhož jakosti, které podle své přirozenosti jsou snadno proměnné, stanou-li se nějakým případem nesnadno hybnými, nazývají se pohotovostmi: a opačně je u jakostí, které podle svého pojmu jsou nesnadno hybné; neboť má-li kdo nedokonale vědění, že snadno je může ztratiti, spíše sluje uzpůsobeným k vědění, než majícím vědění. Z toho je patrné, že jméno pohotovosti obnáší jakousi trvalost; nikoliv však jméno uzpůsobení.

A není překážky, aby podle toho snadno a nesnadno hybné byly druhové odlišnosti, protože tato patří do trpění a pohybu, a nikoliv do rodu jakosti. Neboť tyto odlišnosti, ač se zdánlivě mají k jakosti případkově, přece znamenají odlišnosti jakostí vlastní a o sobě. Jako- také v rodu podstaty se často berou případkové odlišnosti místo podstatných, pokud se jimi označují bytostné prvky.

XLIX.3. Zda pohotovost obnáší vztah k činu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pohotovost neobnáší vztah k činu. Každé totiž jedná, pokud je v uskutečnění. Avšak Filosof praví, ve III. O duši, že "když někdo se stává vědoucím podle pohotovosti, je tehdy také v možnosti, ovšem jinak než před učením". Tedy pohotovost neobnáší vztah původu k činu.

Mimo to, co se klade do výměru něčeho, to mu přináleží o sobě. Ale býti původem činu se klade do výměru mohutnosti; jak je patrné v V. Metafys. Tedy býti původem činu patří o sobě mohutnosti. Co však je o sobě, je první v jakémkoliv rodu. Je-li tedy také. pohotovost původem činu, následuje, že je pozdější než mohutnost. A tak pohotovost nebo uzpůsobení nebude prvním druhem jakosti.

Mimo to zdraví je někdy pohotovost, a podobně hubenost a krása. Ale u nich se nemluví o vztahu k činu. Tedy není to v pojmu pohotovosti, aby byla původem činu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O dobru manželském, že "pohotovost je, čím se něco učiní, když je třeba". A Vykladač praví, ve III. O duši, že "pohotovost je, čím kdo jedná, kdy chce".

Odpovídám: Musí se říci, že míti vztah k činu může příslušeti pohotovosti i podle pojmu pohotovosti i podle pojmu podmětu, v němž je pohotovost. A to podle pojmu pohotovosti přísluší každé pohotovosti míti nějakým způsobem vztah k činu. Je totiž v pojmu pohotovosti, aby obnášela jakýsi poměr k přirozenosti věci, pokud se hodí nebo nehodí. Ale přirozenost věci, jež je cílem rození, je také dále podřízena jinému cíli, jímž je buď činnost, nebo něco učiněného, k němuž kdo dospěje činností. Proto pohotovost nejen obnáší poměr k samé přirozenosti, nýbrž také důsledně k činnosti, pokud je cílem přirozenosti, nebo přivádějící k cíli. Proto v V. Metafys. se praví ve výměru pohotovosti, že je "uzpůsobení, podle něhož uzpůsobené je dobře nebo špatně uzpůsobeno, buď v sobě", to jest ve své přirozenosti, "nebo k jinému", to jest ve vztahu k cíli. Ale

habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quae secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur, et e converso est de qualitatibus quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles; nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat; non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin secundum hoc facile et difficile mobile sint specificae differentiae, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis. Nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum. Sicut etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

3. Utrum habitus importet ordinem ad actum.

I-II q. 49 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. Unumquodque enim agit secundum quod est actu. Sed philosophus dicit, in III de anima, quod *cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere*. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

I-II q. 49 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicuius, per se convenit illi. Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentiae; ut patet in V Metaphys. Ergo esse principium actus per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est primum in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia. Et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

I-II q. 49 a. 3 arg. 3

Praeterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non ergo est de ratione habitus quod sit principium actus.

I-II q. 49 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod *habitus est quo aliquid agitur cum opus est*. Et Commentator dicit, in III de anima, quod *habitus est quo quis agit cum voluerit*.

I-II q. 49 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subiecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et in V

jsou některé pohotovosti, jež i se strany podmětu, v němž jsou, prvotně a hlavně mají vztah k činu. Neboť, jak bylo řečeno, pohotovost prvotně a o sobě obnáší vztah k přirozenosti věci. Jestli tedy přirozenost věci, v níž je pohotovost, záleží v samém vztahu k činu, následuje, že pohotovost především obnáší vztah k činu. Je však jasné, že přirozenost a pojem mohutnosti je býti původ činu. Proto každá pohotovost, která jest nějaké mohutnosti jakožto podmětu, především obnáší vztah k činu.

K prvnímu se tedy musí říci, že pohotovost je nějaké uskutečnění, pokud je jakostí, a podle tohoto může býti původem činnosti. Avšak je v možnosti vzhledem k činnosti. Proto se nazývá pohotovost prvním uskutečněním a činnost uskutečněním druhým; jak je patrné v II. O duši.

K druhému se musí říci, že není v pojmu pohotovosti, aby přihlížela k mohutnosti, nýbrž aby přihlížela k přirozenosti. A poněvadž přirozenost předchází činnost, k níž přihlíží mohutnost, proto jako dřívější druh jakosti se klade pohotovost, ne mohutnost.

K třetímu se musí říci, že zdraví sluje pohotovostí nebo pohotovostním uzpůsobením ve vztahu k přirozenosti, jak bylo řečeno. Pokud však přirozenost je původem činu, v důsledku obnáší vztah k činu. Proto Filosof praví, v X. O dějinách živočichů, že člověk nebo některý úd se nazývá zdravý, "když může konati činnost zdravého". A podobně je to u jiných.

XLIX.4. Zda je pohotovost nutná.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pohotovost není nutná. Pohotovosti totiž jsou, jimiž je něco uzpůsobováno dobře nebo špatně, jak bylo řečeno. Ale něco je upravováno dobře nebo špatně svým tvarem: neboť podle tvaru je něco dobré, jakož i jsoucno. Tedy není pohotovost nutná.

Mimo to pohotovost obnáší poměr k činu. Ale mohutnost je dostatečný původ činu: neboť i přirozené mohutnosti bez pohotovostí jsou původem činů. Tedy nebyly pohotovosti nutné.

Mimo to, jako mohutnost se má k dobru i zlu, tak i pohotovost; a jako mohutnost nejedná vždy, tak ani pohotovost. Tudíž při jsoucnosti mohutností jsou pohotovosti zbytečné.

Avšak proti jest, že pohotovosti jsou nějaké dokonalosti, jak se praví v VII. Fysic. Ale dokonalost je věci nejvíce potřebná, ježto má ráz cíle. Tedy byly pohotovosti nutné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pohotovost obnáší nějaké uzpůsobení v poměru k přirozenosti věci a též k její činnosti nebo cíli, podle něhož něco je k tomu uzpůsobováno dobře nebo- špatně. K tomu pak, že něco potřebuje uzpůsobování k jinému, vyžaduje se

Metaphys. dicitur in definitione habitus, quod est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, idest secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicuius potentiae ut subiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

I-II q. 49 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus; ut patet in II de anima.

I-II q. 49 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura praecedit actionem, quam respicit potentia; ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

I-II q. 49 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio, in ordine ad naturam, sicut dictum est. Inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde philosophus dicit, in X de historia Animal., quod homo dicitur sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani. Et est simile in aliis.

4. De necessitate habituunx, utrum scilicet sit necessarium esse habitus.

I-II q. 49 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium esse habitus. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est. Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur, nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

I-II q. 49 a. 4 arg. 2

Praeterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter, nam et potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

I-II q. 49 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut potentia se habet ad bonum et malum, ita et habitus, et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

I-II q. 49 a. 4 s. c.

Sed contra est quod habitus sunt perfectiones quaedam, ut dicitur in VII Physic. Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis. Ergo necessarium fuit habitus esse.

I-II q. 49 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur. Ad hoc autem quod aliquid

trojí. A to nejprve, aby to, co je uzpůsobováno, bylo jiné nežli to, k čemu ,je uzpůsobováno, a tak se mělo k němu, jako možnost k uskutečnění. Pročež, je-li něco, jehož přirozenost není složena z možnosti a uskutečnění, a jehož podstata jest jeho činnost, a je samo pro sebe, tam nemá místa pohotovost nebo uzpůsobení, jak je patrné v Bohu.

Za druhé se vyžaduje, aby to, co je v možnosti k druhému, mohlo býti určováno více způsoby, a k rozličným. Pročež, je-li něco v možnosti k druhému, ale tak, že není v možnosti než k tomu, tam uzpůsobení a pohotovost nemá místa, protože takový podmět ze své přirozenosti má náležitý poměr k takovému uskutečnění. Pročež, je-li nebeské těleso složeno z hmoty a tvaru, ježto ona hmota není v možnosti k jinému tvaru; jak bylo v První řečeno, nemá tam místa uzpůsobení nebo pohotovost ke tvaru, ani také k činu, protože přirozenost nebeského tělesa není v možnosti než k jednomu určitému pohybu.

Za třetí se vyžaduje spolupůsobení několika při uzpůsobování podmětu k jednomu z těch, k nimž je v možnosti, a která mohou býti rozličnými způsoby přiměřována, aby tak byl dobře nebo špatně uzpůsoben ke tvaru nebo činu. Proto jednoduché jakosti prvků, které přísluší přirozenostem prvků podle jednoho určitého způsobu, nenazýváme uzpůsobení nebo pohotovosti, nýbrž jednoduché jakosti; nazýváme však uzpůsobení nebo pohotovosti zdraví, krásu a jiná taková, jež obnášejí nějakou přiměřenost rozmanitých, která mohou býti přiměřená různými způsoby. Pročež praví Filosof, v V. Metafys., že "pohotovost jest uzpůsobení", a uzpůsobení jest "řád majícího části buď podle místa nebo podle mohoucnosti nebo podle druhu", jak bylo svrchu řečeno.

Protože tudíž jsou mnohá jsoucna, k jejichž přirozenostem a činům jest nutné spolupůsobení četných, která mohou býti přiměřená různými způsoby, proto jest nutné, aby byly pohotovosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že skrze tvar se dokonává přirozenost věci; ale je třeba, aby podmět byl nějakým uzpůsobením uzpůsoben vzhledem k tomu tvaru. - Sám pak tvar je dále zařízen k činnosti, jež jest buď cílem nebo cestou k cíli. A jestliže tvar má výlučně toliko jednu určitou činnost, nevyžaduje se k činnosti žádného jiného uzpůsobení mimo sám tvar. Je-li však tvar takový, že může rozmanitě jednati, jako je duše, je třeba, aby ke svým činům byl uzpůsoben nějakými pohotovostmi.

K druhému se musí říci, že mohoucnost se má někdy ke mnohým, a proto je třeba, aby byla určena něčím jiným. Je-li však nějaká mohoucnost, která se nemá ke mnohým, nepotřebuje určující pohotovosti, jak bylo řečeno. A proto přirozené mohoucnosti nekonají své výkony prostřednictvím nějakých pohotovostí, protože jsou ze sebe určeny k jednomu.

K třetímu se musí říci, že není táž pohotovost vůči dobru a zlu, jak se dále ukáže. Ale mohoucnost je táž k dobru a zlu. A proto jsou nutné pohotovosti, aby byly mohoucnosti určené k dobru.

L. O podmětě pohotovostí.

Předmluva

indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex potentia et actu, et cuius substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus caeleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in primo dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam; aut etiam ad operationem, quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates, dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt. Propter quod philosophus dicit, in V Metaphys., quod *habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*; ut supra dictum est. Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

I-II q. 49 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione. Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

I-II q. 49 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est. Et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum.

I-II q. 49 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit. Eadem autem potentia se habet ad bonum et malum. Et ideo necessarii sunt habitus ut potentiae determinentur ad bonum.

50. De subiecto habituum.

Prooemium

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o podmětě pohotovostí.

A o tom je šest otázek.

1. Zda je v těle nějaká pohotovost.

2. Zda duše je podmětem pohotovosti podle své bytnosti nebo podle své mohoucnosti.

3. Zda může býti nějaká pohotovost v mohutnostech smyslové části.

4. Zda v samém rozumu jest nějaká pohotovost.

5. Zda ve vůli jest nějaká pohotovost.

6. Zda v podstatách odloučených.

L.1. Zda je v těle nějaká pohotovost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v těle není žádná pohotovost. Jak totiž praví Vykladač, v III. O duši "pohotovost jest, čím kdo jedná, kdy chce". Ale tělesné výkony nepodléhají vůli, ježto jsou přírodní. Tedy v těle nemůže býti žádná pohotovost.

Mimo to, všechna tělesná uzpůsobení jsou snadno hybná. Ale pohotovost jest jakost nesnadno hybná. Tedy žádné tělesné uzpůsobení nemůže býti pohotovostí.

Mimo to, všechna tělesná uzpůsobení podléhají jinačení. Ale jinačení není než ve třetím druhu jakosti, jenž je protějškem pohotovosti. Tedy v těle není žádná pohotovost.

Avšak proti jest, že v Praedicamentech praví Filosof, že zdraví nebo nevyléčitelná nemoc těla se nazývá pohotovostí.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pohotovost jest nějaké uzpůsobení nějakého podmětu, jsoucího v možnosti buď ke tvaru nebo k činu. Pokud tedy pohotovost obnáší uzpůsobení k činnosti, žádná pohotovost není prvotně v těle, jakožto v podmětě. Neboť každý tělesný výkon je buď od přirozené jakosti těla, nebo jest od duše, pohybující tělem. Tudíž v těch výkonech, které jsou od přírody, není tělo uzpůsobováno nějakou pohotovostí, protože přírodní síly jsou určeny k jednomu; bylo pak svrchu řečeno, že pohotovostní uzpůsobení se vyžaduje, kde podmět je v možnosti k mnohým. Výkony pak, které jsou od duše skrze tělo, jsou ovšem prvotně duše samé, druhotně pak těla. Pohotovosti pak jsou přiměřené výkonům; pročež "z podobných činů vznikají podobné pohotovosti", jak se praví v II. Ethic. A proto uzpůsobení k takovým výkonům jsou prvotně v duši. V těle pak mohou býti druhotně, pokud totiž je tělo uzpůsobováno a pohotovo k ochotné službě výkonům duše.

Mluvíme-li však o uzpůsobení podmětu ke tvaru, tak pohotovostní uzpůsobení může býti v těle, jež se přirovnává k duši jako podmět ke tvaru. A tím způsobem zdraví a krása a taková se nazývají pohotovostními uzpůsobeními. Ale nemají dokonale ráz pohotovostní, protože jejich příčiny jsou podle své přirozenosti snadno přeměnné.

Alexander však tvrdil, že pohotovost nebo uzpůsobení prvního druhu není žádným způsobem v těle, jak sděluje Simplicius ve Výkladu Praedicament. Ale říkal, že první

I-II q. 50 pr.

Deinde considerandum est de subiecto habituum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum in corpore sit aliquis habitus. Secundo, utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. Tertio, utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus. Quarto, utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. Quinto, utrum in voluntate sit aliquis habitus. Sexto, utrum in substantiis separatis.

1. Utrum in corpore sit aliquis habitus.

I-II q. 50 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit, in III de anima, *habitus est quo quis agit cum voluerit*. Sed actiones corporales non subiacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

I-II q. 50 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

I-II q. 50 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnes dispositiones corporales subiacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quae dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

I-II q. 50 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in praedicamentis, sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, habitum nominari dicit.

I-II q. 50 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subiecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis; aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum; dictum est autem quod habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est in potentia ad multa. Operationes vero quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus, unde ex similibus actibus similes habitus causantur, ut dicitur in II Ethic. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima. In corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae. Si vero loquamur de dispositione subiecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam. Et hoc modo sanitas et pulchritudo, et huiusmodi, habituales dispositiones dicuntur. Non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causae eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primae speciei esse

druh jakosti patří toliko do duše. A co Aristoteles uvádí v Praedicamentech o zdraví a churavosti, neuvádí, jako by to patřilo do prvního druhu jakosti, nýbrž na způsob příkladu: takže je smysl, že jako zdraví a churavost mohou býti snadno nebo nesnadno hybné, tak také jakosti prvního druhu, jež slují pohotovost a uzpůsobení. - Ale to je patrně proti smyslu Aristotela. Jak proto, že téhož způsobu vyjadřování užívá v příkladu o zdraví a churavosti, i o ctnosti a o vědění; tak proto, že v VII. Fysic. výslovně klade krásu a zdraví mezi pohotovosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ta námitka platí o pohotovosti, pokud jest uzpůsobení k činnosti, a o výkonech těla, které jsou od přírody; ne však o těch, které jsou od duše, jichž původem jest vůle.

K druhému se musí říci, že tělesná uzpůsobení nejsou jednoduše snadno hybná pro měnivost tělesných příčin. Mohou však býti nesnadno hybná ve srovnání s takovým podmětem,protože totiž nemohou býti odstraněna, dokud trvá takový podmět; nebo že jsou nesnadno hybná ve srovnání s jinými uzpůsobeními. Ale jakosti duše jsou jednoduše nesnadno hybné pro nehybnost podmětu. A proto nepraví, že nesnadno hybné zdraví jest jednoduše pohotovost, nýbrž že jest jako pohotovost; jak je v řeckém. Jakosti pak duše se jednoduše jmenují pohotovosti.

K třetímu se musí říci, že tělesná uzpůsobení, která jsou v prvním druhu jakosti, jak někteří tvrdili, liší se od jakostí třetího druhu v tom, že jakosti třetího druhu jsou jako ve vznikání a jako v pohybu, pročež slují trpnosti a trpnostní jakosti. Když však již dosáhly dokonalosti jako druhu, tu jsou již v prvním druhu jakosti. - Ale to zamítá Simplicius, ve Výkladu Praedicamentů; protože podle toho oteplování by bylo v třetím druhu jakosti, teplota pak v prvním: kdežto Aristoteles klade teplotu do třetího.

Proto praví Porphyrius, že trpnost a trpnostní jakost, a uzpůsobení a pohotovost, se rozlišují v tělesech podle napětí a chabosti. Když totiž něco přijímá teplotu toliko jsouc oteplováno, ne však, aby mohlo otepliti, tu jest trpnost, jestliže je rychle přechodná, nebo trpnostní jakost, je-li trvalá. Když však je již přivedeno k tomu, že může také jiné otepliti, tu jest uzpůsobení; je-li pak ještě tak upevněna, že je nesnadno hybná, tu bude pohotovost: takže uzpůsobení jest nějaké napětí čili dokonalost trpnosti nebo trpnostní jakosti, pohotovost pak uzpůsobení. - Ale to zamítá Simplicius, protože takové napětí a chabost neobnášejí rozličnost se strany samého tvaru, nýbrž z rozličného podílu podmětu. A tak by se tím nerozlišovaly druhy jakosti.

A proto se řekne jinak, že, jak bylo svrchu řečeno, přiměřenost samých trpnostních jakostí podle vhodnosti pro přirozenost má ráz uzpůsobení: a proto, nastalým zjinačením v samých trpnostních jakostech, které jsou teplo a chladno, vlhko a sucho, v důsledku nastává zjinačení podle churavosti a zdraví. Prvotně však a o sobě není jinačení podle takových pohotovostí a uzpůsobení.

in corpore, ut Simplicius refert in commento Praedicament., sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam. Et quod Aristoteles inducit in praedicamentis de sanitate et aegritudine, non inducit quasi haec pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli, ut sit sensus quod sicut aegritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primae speciei, quae dicuntur habitus et dispositio. Sed patet hoc esse contra intentionem Aristotelis. Tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate et aegritudine, et de virtute et de scientia. Tum quia in VII Physic. expresse ponit inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

I-II q. 50 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem, et de actibus corporis qui sunt a natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

I-II q. 50 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles, propter mutabilitatem corporalium causarum. Possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subiectum, quia scilicet, tali subiecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animae sunt simpliciter difficile mobiles, propter immobilitatem subiecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in Graeco habetur. Qualitates autem animae dicuntur simpliciter habitus.

I-II q. 50 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod dispositiones corporales quae sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiae speciei in hoc, quod qualitates tertiae speciei sunt ut in fieri et ut in motu, unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates. Quando autem iam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc iam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius, in commento praedicamentorum, quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima, Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit, sicut idem Simplicius refert, quod passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus, differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit; tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem iam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio, si autem ulterius intantum confirmetur quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus, ut sic dispositio sit quaedam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formae, sed ex diversa participatione subiecti. Et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut supra dictum est, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis, et ideo, facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum aegritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio

L.2. Zda duše je podmětem pohotovosti podle své bytnosti nebo podle své mohoucnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pohotovosti jsou spíše v duši podle bytnosti nežli podle mohoucnosti. Neboť uzpůsobení a pohotovosti se jmenují vzhledem k přirozenosti, jak bylo řečeno. Ale přirozenost se spíše béře podle bytnosti duše nežli podle mohutností, protože duše podle své bytnosti jest přirozeností takového těla a jeho tvarem. Tedy pohotovosti jsou v duši podle její bytnosti a ne podle mohoucnosti.

Mimo to není případek případku. Pohotovost však jest nějaký případek. Ale mohutnosti duše jsou z rodu případků, jak bylo řečeno v Prvním. Tedy pohotovost není v duši při její mohoucnosti.

Mimo to podmět jest dřívější nežli to, co je v podmětě. Ale pohotovost, ježto patří do prvního druhu jakosti, je dřívější nežli mohoucnost, jež patří do druhého druhu. Tedy pohotovost není v mohutnosti duše jakožto v podmětě.

Avšak proti jest, že Filosof, v I. Ethic.. klade rozličné pohotovosti do rozličných mohutností duše.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pohotovost obnáší nějaké uzpůsobení vzhledem k přirozenosti nebo k činnosti. Vezme-li se tedy pohotovost, pokud má vztah k přirozenosti, tak nemůže býti v duši, mluvíme-li totiž o přirozenosti lidské; protože sama duše je tvar dokonávající lidskou přirozenost; proto podle toho spíše může býti nějaká pohotovost nebo uzpůsobení v těle vzhledem k duši, než v duši vzhledem k tělu. Ale mluvíme-li o nějaké vyšší přirozenosti, které člověk může býti účasten, podle onoho II. Petr. L, "abychom byli účastni božské přirozenosti", tak nic nebrání, aby byla nějaká pohotovost v duši podle její bytnosti, totiž milost, jak řekneme dále.

Vezme-li se však pohotovost vzhledem k činnosti, tak se pohotovosti nejvíce shledávají v duši: pokud duše není určena k jedné činnosti, ale je na mnohé, což se vyžaduje k pohotovosti, jak bylo svrchu řečeno. A protože duše je původem činů skrze své mohutnosti, proto podle toho pohotovosti jsou v duši podle jejích mohutností.

K prvnímu se tedy musí říci, že bytnost duše patří k lidské přirozenosti, ne jako podmět uzpůsobovaný k něčemu jinému, ale jako tvar a přirozenost, k nimž je někdo uzpůsobován.

K druhému se musí říci, že případek o sobě nemůže býti podmětem případku. Ale protože v samých případcích je také nějaký řád, podmět, pokud je pod jedním případkem, rozumí se jako podmět druhého. A tak se jeden případek nazývá podmětem druhého, jako povrch barvy. A tím způsobem může mohutnost býti podmětem pohotovosti.

secundum huiusmodi habitus et dispositiones.

2. Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam vel secundum spam potentiam.

I-II q. 50 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animae quam secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma eius. Ergo habitus sunt in anima secundum eius essentiam et non secundum potentiam.

I-II q. 50 a. 2 arg. 2

Praeterea, accidentis non est accidens. Habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiae animae sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est. Ergo habitus non est in anima ratione suae potentiae.

I-II q. 50 a. 2 arg. 3

Praeterea, subiectum est prius eo quod est in subiecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quae pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animae sicut in subiecto.

I-II q. 50 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in I Ethic., ponit diversos habitus in diversis partibus animae.

I-II q. 50 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanae naturae; unde secundum hoc, magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud II Petr. I, *ut simus consortes naturae divinae*, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur. Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc, habitus sunt in anima secundum suas potentias.

I-II q. 50 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod essentia animae pertinet ad naturam humanam, non sicut subiectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

I-II q. 50 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius. Et sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius, ut superficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus.

K třetímu se musí říci, že pohotovost je před mohutností, pokud obnáší uzpůsobení k přirozenosti, kdežto mohutnost vždycky obnáší zařízení k činnosti, která je pozdější, ježto přirozenost jest původem činnosti. Ale pohotovost, jejímž podmětem je mohutnost, neobnáší zařízení k přirozenosti, nýbrž k činnosti. Pročež je po mohutnosti. - Nebo lze říci, že pohotovost jest před mohutností jako úplné před neúplným a uskutečnění před možností. Neboť uskutečnění jest přirozeností dříve, ač možnost jest dříve v pořadu rození a času, jak se praví v VII. a IX. Metafys.

L.3. Zda může býti nějaká pohotovost v mohutnostech smyslové části.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v mohutnostech smyslové části nemůže býti nějaká pohotovost. Neboť, jako mohutnost živící je částí nerozumové, tak i smyslová. Ale v mohutnostech živící části se nestanoví nějaká pohotovost. Tedy ani v mohutnostech smyslové části se nemá klásti žádná pohotovost.

Mimo to smyslové části máme společné se zvířaty. Ale u zvířat nejsou žádné pohotovosti, protože v nich není vůle, která je ve výměru pohotovosti, jak bylo svrchu řečeno. Tedy v mohutnostech smyslových nejsou žádné pohotovosti.

Mimo to pohotovosti duše jsou vědomosti a ctnosti, a jako vědění má vztah k síle vnímavé, tak ctnost k síle žádostivé. Ale ve smyslových mohutnostech nejsou nějaké vědomosti, ježto věda jest o všeobecných, jež smyslové síly nemohou vnímati. Tedy také nemohou býti ve stránkách smyslových ani pohotovosti ctností.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., že "některé ctnosti", totiž mírnost a statečnost, "jsou nerozumových stránek".

Odpovídám: Musí se říci, že smyslové síly lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem, pokud jednají z pudu přirozenosti; jiným způsobem, pokud jednají z rozkazu rozumu. Tudíž, pokud jednají z pudu přirozenosti, tak jsou zařízeny k jednomu, jako též přirozenost. A proto; jako v přírodních mohutnostech nejsou nějaké pohotovosti, tak také ani v mohutnostech smyslových, pokud jednají z pudu přirozenosti. - Pokud však jednají z rozkazu rozumu, tak mohou býti zařízený k rozličným. A tak mohou v nich býti nějaké pohotovosti, jimiž jsou dobře nebo špatně k něčemu uzpůsobeny.

K prvnímu se tedy musí říci, že živícím silám není vrozeno poslouchati rozkazu rozumu, a proto nejsou v nich žádné pohotovosti. Ale smyslovým silám je vrozeno poslouchati rozkazu rozumu, a proto v nich mohou býti nějaké pohotovosti; neboť, pokud poslouchají rozumu, slují jaksi rozumové, jak se praví v I. Ethic.

K druhému se musí říci, že smyslové síly v pouhých živočiších nejednají z rozkazu rozumu; ale pouzí živočichové, jsou-li ponecháni sobě, jednají z pudu

I-II q. 50 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod habitus praemittitur potentiae, secundum quod importat dispositionem ad naturam, potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem. Unde est posterior potentia. Vel potest dici quod habitus praeponitur potentiae sicut completum incompleto, et actus potentiae. Actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in VII et IX Metaphys.

3. Utrum in potentiis sensitivae partis poasit esse aliquis habitus.

I-II q. 50 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in potentiis sensitivae partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivae partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivae partis aliquis habitus debet poni.

I-II q. 50 a. 3 arg. 2

Praeterea, sensitivae partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quae in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

I-II q. 50 a. 3 arg. 3

Praeterea, habitus animae sunt scientiae et virtutes, et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquae scientiae, cum scientia sit universalium, quae vires sensitivae apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

I-II q. 50 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod aliquae virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, sunt irrationabilium partium.

I-II q. 50 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

I-II q. 50 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut in I Ethic. dicitur.

I-II q. 50 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi

přirozenosti. A tak v pouhých živočiších nejsou žádné pohotovosti, zařízené k činům. Jsou však v nich nějaká uzpůsobení vzhledem k přirozenosti, jako zdraví a krása. - Ale protože pouzí živočichové se nějakým návykem uzpůsobí skrze rozum člověka k vykonávání něčeho tak nebo jinak, tím způsobem lze stanoviti u pouhých živočichů jakési pohotovosti; pročež praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz., že "vidíme nejdivější šelmy, odstrašené od největších rozkoší, strachem z bolestí; a když se jim to stane návykem, slují zkrocené a krotké". Chybí však k pojmu pohotovosti užívání vůle, protože nejsou pány užívání nebo neužívání, což se zdá patřiti k pojmu pohotovosti. A proto, vlastně řečeno, nemohou v nich býti pohotovosti.

K třetímu se musí říci, že smyslové žádosti je vrozeno pohybování od žádosti rozumové, jak se praví v III. O duši, ale silám rozumovým je vrozené přijímání od sil smyslových. A proto se spíše sluší, aby pohotovosti byly ve smyslových silách žádostivých, nežli v smyslových silách vnímavých, ježto ve smyslových silách žádostivých nejsou pohotovosti, leč pokud jednají z rozkazu rozumu. - Ač také v samých vnitřních smyslových silách vnímavých lze stanoviti nějaké pohotovosti, podle nichž je člověk buď dobré paměti, nebo badavosti, nebo obrazivosti; pročež také praví Filosof, v hlavě O paměti, že "návyk mnoho přispívá k dobré paměti", protože také tyto síly jsou pohybovány k jednání z rozkazu rozumu. Avšak zevnější vnímavé síly, jako zrak a sluch a takové, nejsou přístupné nějakým pohotovostem, ale podle uzpůsobení své přirozenosti jsou zařízeny ke svým určitým výkonům; jakož i údy těla, v nichž nejsou pohotovosti, nýbrž spíše v silách rozkazujících jejich pohyb.

L.4. Zda je nějaká pohotovost v samém rozumu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v samém rozumu nejsou nějaké pohotovosti. Neboť pohotovosti jsou přiměřené činnostem, jak bylo řečeno. Ale činnosti člověka jsou společné duši a tělu, jak se praví v I. O duši. Tedy i pohotovosti. Ale rozumění není úkonem těla, jak se praví v III. O duši. Tedy rozum není podmětem nějaké pohotovosti.

Mimo to, každé, které jest v něčem, je v něm na způsob to ho, v němž jest. Ale to, co je tvar bez hmoty, jest toliko uskutečnění; co však je složené z tvaru a hmoty, má zároveň možnost a uskutečnění. Tedy v tom, co je toliko tvar, nemůže býti něco, co je zároveň v možnosti a uskutečnění, nýbrž jen v tom, co je složeno ze hmoty a tvaru. Ale rozum je tvar bez hmoty. Tedy pohotovost, jež má možnost zároveň s uskutečněním, jsouc jako uprostřed mezi oběma, nemůže býti v rozumu, nýbrž jen ve spojeném, což je složené z duše a těla.

Mimo to pohotovost jest "uzpůsobení, podle něhož je někdo dobře nebo špatně uzpůsoben k něčemu", jak se praví v V. Metafys. Ale, že někdo je dobře nebo špatně uzpůsoben k úkonu rozumu, pochází z nějakého uzpůsobení těla; pročež se také praví v II. O duši, že

relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt, unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur*. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

I-II q. 50 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in III de anima, sed vires rationales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis, cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus, unde etiam philosophus dicit, in cap. de memoria, quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*, quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus et auditus et huiusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

4. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

I-II q. 50 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est. Sed operationes hominis sunt communes animae et corpori, ut dicitur in I de anima. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus non est subiectum alicuius habitus.

I-II q. 50 a. 4 arg. 2

Praeterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum, quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu; sed solum in coniuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

I-II q. 50 a. 4 arg. 3

Praeterea, habitus est dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, ut dicitur in V Metaph. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione, unde

"měkké tělem shledáváme příhodné mysli". Tedy poznávací pohotovosti nejsou v rozumu, jenž jest odloučen, nýbrž v nějaké mohutnosti, kterou uskutečňuje některá část těla.

Avšak proti jest, že v VI. Ethic. Filosof klade právě do rozumové části duše vědění a moudrost a rozumění, jež je pohotovost zásad.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří různě smýšleli o poznávacích pohotovostech. Někteří totiž, tvrdíce, že rozum trpný jest jeden ve všech lidech, byli nuceni tvrditi, že pohotovosti poznávací nejsou v samém rozumu, nýbrž v silách smyslových vnitřních. Je totiž jasné, že lidé se liší v pohotovostech; proto nelze poznávací pohotovosti klásti přímo do toho; co je všem lidem společné, jsouc číselně jedno. Proto, jestliže trpný rozum je číselně jeden všech lidí, pohotovosti vědění, podle nichž se lidé rozlišují, nebudou moci býti v trpném rozumu jako v podmětě, nýbrž budou ve vnitřních smyslových silách, které jsou různé v různých.

Ale toto tvrzení je nejprve proti smyslu Aristotela: Je totiž jasné, že smyslové síly nejsou rozumové z bytnosti, nýbrž jen z podílu, jak se praví v I. Ethic. Filosof však klade rozumové ctnosti, což jsou moudrost, vědění a rozumění, do toho, co je rozumové. z bytnosti. Pročež nejsou v silách smyslových, nýbrž v samém rozumu. - Také praví výslovně, v III. O duši, že trpný rozum, "ježto se tak stává jednotlivými", to jest, když jest uváděn do uskutečnění jednotlivých skrze rozumové podoby, "tu se dostává do uskutečnění tím způsobem, kterým se vědoucí nazývá jsoucím v uskutečnění; a to se pak stává, když někdo může jednati sám skrze sebe", totiž pozorováním. "Je tudíž sice i tehdy nějak možnost, ne však podobně jako před učením a nalezením." Tedy trpný rozum je to, kde jest pohotovost vědění, kterým může pozorovati i když nepozoruje.

Také za druhé je toto tvrzení proti pravdě věci. Jako totiž toho je mohutnost, čí je činnost, tak také toho je pohotovost, čí je činnost. Avšak rozuměti a pozorovati jest vlastní úkon rozumu. Tedy i pohotovost, kterou se pozoruje, je vlastně v rozumu samém.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří pravili, jak sděluje Simplicius ve Výkladu Praedicamentů, protože každá činnost člověka jest nějak spojeného, jak praví Filosof v I. O duši, proto žádná pohotovost není toliko duše, nýbrž spojeného. A z toho následuje, že žádná pohotovost není v rozumu, když je rozum odloučený, jak mínil předložený důvod. - Ale tento důvod nenutí. Pohotovost totiž není uzpůsobení předmětu pro mohutnost, nýbrž spíše uzpůsobení mohutnosti pro předmět; pročež je třeba, aby pohotovost byla právě v mohutnosti, jež je původ úkonu, ne však v tom, co se přirovnává k mohutnosti jako předmět. Rozumění pak samo se nenazývá společným duši a tělu, leč následkem představy, jak se praví v I. O duši. Představa pak se patrně přirovnává k trpnému rozumu jako předmět, jak se praví v III. O duši. Proto zbývá, že rozumová pohotovost je prvotně na straně rozumu samého, ne však na straně představy, jež je společná duši a tělu. A proto se řekne, že trpný rozum jest podmětem pohotovosti: neboť tomu přísluší býti podmětem pohotovosti, co je v možnosti k mnohým, a to nejvíce přísluší trpnému rozumu.

etiam in II de anima dicitur quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus; sed in aliqua potentia quae est actus alicuius partis corporis.

I-II q. 50 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in VI Ethic., ponit scientiam et sapientiam et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animae.

I-II q. 50 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim, ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur, unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod, unum numero existens, est omnibus hominibus commune. Unde si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subiecto, sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quae sunt diversae in diversis. Sed ista positio, primo quidem, est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivae non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I Ethic. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit, in III de anima, quod intellectus possibilis, cum sic fiat singula, idest cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, tunc fit secundum actum eo modo quo sciens dicitur esse in actu, quod quidem accidit cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiae quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundo etiam, haec positio est contra rei veritatem. Sicut enim eius est potentia cuius est operatio, ita etiam eius est habitus cuius est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

I-II q. 50 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in commento praedicamentorum, quod quia omnis operatio hominis est quodammodo coniuncti, ut philosophus dicit in I de anima; ideo nullus habitus est animae tantum, sed coniuncti. Et per hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum, unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut obiectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animae et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I de anima. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut obiectum, ut dicitur in III de anima. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animae et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subiectum

Proto trpný rozum je podmětem rozumových pohotovostí.

habitus, illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.

K druhému se musí říci, že, jako tělesné hmotě přísluší možnost k bytí smyslovému, tak trpnému rozumu přísluší možnost k bytí rozumovému. Pročež nic nebrání, aby v trpném rozumu byla pohotovost, jež je prostřed mezi čirou možností a dokonalým uskutečněním.

I-II q. 50 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiae corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž vnímavé síly uvnitř připravují vlastní předmět trpnému rozumu proto z dobrého uzpůsobení těchto sil, k němuž přispívá dobré uzpůsobení těla, člověk se stává hbitým rozuměti. A tak rozumová pohotovost druhotně může býti v těchto silách. Prvotně však je v trpném rozumu.

I-II q. 50 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili.

L.5. Zda je nějaká pohotovost ve vůli.

5. Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ve vůli není žádná pohotovost. Neboť pohotovost, která je v rozumu, jsou rozumové podoby, jimiž v uskutečnění rozumí. Ale vůle nepracuje žádnými podobami. Tedy vůle není podmětem nějaké pohotovosti.

I-II q. 50 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu est, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subiectum alicuius habitus.

Mimo to v činném rozumu se nestanoví nějaká pohotovost, jako v rozumu trpném, protože je mohutnost činná. Ale vůle je nejvíce činná mohutnost, protože hýbe všechny mohutnosti k jejich úkonům, jak bylo svrchu řečeno. Tedy v ní není žádná pohotovost.

I-II q. 50 a. 5 arg. 2

Praeterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est. Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

Mimo to v přírodních mohutnostech není žádná pohotovost, protože ze své přirozenosti jsou určené k jednomu. Ale vůle ze své přirozenosti je určena k tomu, aby tíhla k dobru, rozumem spořádanému. Tedy ve vůli není žádná pohotovost.

I-II q. 50 a. 5 arg. 3

Praeterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatae. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Avšak proti jest, že spravedlnost jest nějaká pohotovost. Ale spravedlnost je ve vůli: spravedlnost je totiž "pohotovost, podle níž někteří chtějí a konají spravedlivá," jak se praví v V. Ethic. Tedy vůle jest podmětem nějaké pohotovosti.

I-II q. 50 a. 5 s. c.

Sed contra est quod iustitia est habitus quidam. Sed iustitia est in voluntate, est enim iustitia *habitus secundum quem aliqui volunt et operantur iusta*, ut dicitur in V Ethic. Ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

Odpovídám: Musí se říci, že každá mohutnost, která může býti rozmanitě zařízena k jednání, potřebuje pohotovosti, aby byla dobře uzpůsobena pro svůj úkon. Avšak vůle, ježto je mohutnost rozumová, může býti rozmanitě zařízena k jednání. A proto je třeba stanoviti ve vůli nějakou pohotovost, jímž by byla dobře uzpůsobena pro svůj úkon. - Také ze samého rázu pohotovosti je patrné, že má nějaké hlavní zařízení k vůli, ježto pohotovost jest, ,;čeho kdo užívá, kdy chce", jak bylo svrchu řečeno.

I-II q. 50 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est quo quis utitur cum voluerit, ut supra dictum est.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako v rozumu jest nějaká podoba, která je podobou předmětu, tak také ve vůli a v každé žádostivé síle musí býti něco, jímž by byly přikláněny ke svému předmětu, ježto úkon žádostivé síly není nic jiného než něj aká náklonnost, jak bylo svrchu řečeno. Tedy pro ta, ke kterým je dostatečně nakloněna skrze přirozenost samé mohutnosti, nepotřebuje nějaké naklánějící jakosti. Ale protože pro cíl lidského života je

I-II q. 50 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo obiecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinetur in suum obiectum, cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam, ut supra dictum est. Ad ea ergo ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate

nutné, aby žádostivá síla byla nakloněna něčemu určitému, k čemu není nakláněna skrze přirozenost mohutnosti, která se má k mnohým a rozmanitým, proto jest nutné, aby ve vůli, a v jiných žádostivých silách, byly nějaké jakosti naklánějící, kterým se říká pohotovosti.

inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus.

K druhému se musí říci, že činný rozum je toliko činný, a žádným způsobem trpný. Ale vůle, a kterákoli síla žádostivá, je pohybující pohybované, jak se praví v III. O duši. A proto není podobný důvod při obojím: neboť býti přijímačem pohotovosti přísluší tomu, co jest nějak v možnosti.

I-II q. 50 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. Sed voluntas, et quaelibet vis appetitiva, est movens motum, ut dicitur in III de anima. Et ideo non est similis ratio de utroque, nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

K třetímu se musí říci, že vůle ze samé přirozenosti mohutnosti se kloní k dobru rozumu. Ale protože toto dobro je mnohonásobně rozmanité, jest nutné, aby vůle byla nějakou pohotovostí nakloněna k některému určitému dobru rozumu, aby následovala hbitější činnost.

I-II q. 50 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

L.6. Zda je v andělech nějaká pohotovost.

6. Utrum in substantiis separatis sit aliquis habitus.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že v andělech nejsou pohotovosti. Praví totiž Maximus, vykladač Diviše, v VII. hl. O nebes. Hier.: "Není vhodné domnívati se, že jsou ctnosti rozumové", totiž duchovní, "nazpůsob případků, jako jsou též v nás, v božských rozumech", totiž andělech, "že něco jest v jiném jakožto v podmětě: neboť každý případek je odtud vypuzen". Ale každá pohotovost je případek. Tedy v andělech nejsou případky.

I-II q. 50 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sint habitus. Dicit enim maximus, Commentator Dionysii, in VII cap. de Cael. Hier., non convenit arbitrari virtutes intellectuales, idest spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet Angelis, esse, ut aliud in alio sit sicut in subiecto, accidens enim omne illinc repulsum est. Sed omnis habitus est accidens. Ergo in Angelis non sunt habitus.

Mimo to, jak praví Diviš, v IV, hl. O nebes. Hier., "svatá uzpůsobení nebeských bytností mají podíl Boží dobroty nad všechno ostatní". Ale vždycky je dříve a více to, co je o sobě, než co je skrze jiné. Tedy bytnosti andělů samy sebou jsou zdokonalovány na shodnost s Bohem. Ne tedy skrze nějaké pohotovosti. - A důvodem Maximovým se zdá býti to, co tamtéž dodává: "Kdyby totiž bylo tak, nezůstávala by ovšem jejich bytnost v sobě, ani by se nebyla mohla zbožštiti ze sebe, jak bylo možné".

I-II q. 50 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut Dionysius dicit, in IV cap. de Cael. Hier., *sanctae caelestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant*. Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo Angelorum essentiae per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et haec videtur esse ratio maximi, qui ibidem subdit, *si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset*.

Mimo to pohotovost jest nějaké uzpůsobení, jak se praví v V. Metafys. Ale, jak se tamtéž praví, uzpůsobení jest "řád majícího části". Ježto tedy andělé jsou jednoduché podstaty, zdá se, že v nich nejsou uzpůsobení a pohotovosti.

I-II q. 50 a. 6 arg. 3

Praeterea, habitus est dispositio quaedam, ut dicitur in V Metaphys. Sed dispositio, ut ibidem dicitur, est ordo habentis partes. Cum ergo Angeli sint simplices substantiae, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

Avšak proti jest, co praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier., že "andělé první hierarchie slují Oteplující a Trůnové a Vylévání moudrosti, bohotvárné projevování jejich pohotovostí".

I-II q. 50 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. Cael. Hier., quod *Angeli primae hierarchiae nominantur calefacientes et throni et effusio sapientiae, manifestatio deiformis ipsorum habituum*.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že v andělech nejsou pohotovosti, ale cokoli se o nich říká, říká se bytostně. Pročež po uvedených slovech praví Maximus: "Jejich pohotovosti a ctnosti, které jsou v nich, jsou bytostné pro nehmotnost." A to praví také Simplicius, ve Výkladu Praedicamentů: "Moudrost, která je v duši, jest pohotovostí: která však v rozumu, podstata. Neboť všechna, která jsou božská, jsou i o sobě dostatečná, i v

I-II q. 50 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in Angelis non esse habitus; sed quaecumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde maximus, post praedicta verba quae induximus, dicit, *habitudines earum, atque virtutes quae in eis sunt, essentiales sunt, propter immaterialitatem*. Et hoc etiam Simplicius dicit, in commento praedicamentorum, *sapientia quae est in anima,*

sobě jsoucí."

To tvrzení má sice částečně pravdu a částečně obsahuje nesprávnost. Je totiž z předešlého jasné, že podmětem pohotovosti není než jsoucno v možnosti. Tudíž zmínění vykladači, pozorujíce, že andělé jsou podstaty nehmotné a že v nich není možnost hmoty, podle toho u nich popírali pohotovosti i každý případek. Ale, protože v andělech přece jest nějaká možnost (neboť býti čirým uskutečněním jest vlastní Bohu), ač v nich není možnost hmoty, proto, pokud se v nich nachází možnost, potud mohou v nich býti pohotovosti. Ale protože možnost hmoty a možnost rozumové podstaty není jednoho rázu, proto v důsledku ani není pohotovost jednoho rázu v obojím. Proto praví Simplicius, ve Výkladu Praedicamentů, že "pohotovosti rozumové podstaty nejsou podobné těm pohotovostem, které jsou zde; ale spíše jsou podobné. jednoduchým a nehmotným podobám, které v sobě obsahuje".

Ale vůči takové pohotovosti se má jinak rozum andělský a jinak rozum lidský. Neboť lidský rozum, ježto jest nejnižší v řádě rozumů, jest v možnosti vůči všem rozumovým, jako první hmota vůči všem smyslovým tvarům; a proto ke každému rozumění potřebuje nějaké pohotovosti. Ale andělský rozum není jako pouhá možnost v rodě rozumových, nýbrž jako nějaké uskutečnění, ne však jako čiré uskutečnění (neboť to jest pouze Bůh), ale s přimísením nějaké možnosti. A tím méně má z možnosti, čím je vyšší. A proto, jak bylo řečeno v Prvním, pokud jest v možnosti, potřebuje pro vlastní činnost zdokonalení pohotovostního skrze nějaké podoby rozumové; ale pokud jest v uskutečnění, může skrze svou bytnost rozuměti některá, aspoň sám sebe, a jiná podle způsobu své podstaty, jak se praví v knize O příčinách: a tím dokonaleji, čím je dokonalejší.

Ale protože žádný anděl nedosahuje dokonalosti Boží, nýbrž je nekonečně daleko, proto, aby dosáhl k Bohu samému skrze rozum a vůli, potřebují nějakých pohotovostí, ježto jsou v možnosti vůči onomu čirému uskutečnění. Pročež praví Diviš, že jejich pohotovosti jsou "bohotvaré", že se totiž jimi srovnávají s Bohem.

Pohotovosti však, které jsou uzpůsobení k přirozenému bytí, nejsou v andělech, ježto jsou nehmotní.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Maximovo se musí rozuměti o pohotovostech a případcích hmotných.

K druhému se musí říci, že andělé nepotřebují pohotovosti v tom, co jim patří podle jejich bytnosti. Ale protože nejsou tak jsoucí sami sebou, že by neměli podíl Boží moudrosti a dobroty, proto, pokud potřebují podíl něčeho zvenku, potud je nutné stanoviti u nich pohotovosti.

K třetímu se musí říci, že v andělech nejsou části bytnosti, nýbrž jsou části podle možnosti, pokud jejich rozum je zdokonalován mnohými podobami a jejich vůle se má k mnohým.

habitus est, quae autem in intellectu, substantia. Omnia enim quae sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia. Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis quod subiectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur praedicti commentatores quod Angeli sunt substantiae immateriales, et quod non est in illis potentia materiae; secundum hoc, ab eis habitum excluserunt, et omne accidens. Sed quia, licet in Angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei); ideo inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiae et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit, in commento praedicamentorum, quod *habitus intellectualis substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus quas continet in seipsa*. Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium, et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam, non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicuius potentiae, et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in primo dictum est, inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam, sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur in Lib. de causis, et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat; propter hoc, ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indigent aliquibus habitibus, tanquam in potentia existentes respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit habitus eorum esse deiformes, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in Angelis, cum sint immateriales.

I-II q. 50 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

I-II q. 50 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod quantum ad hoc quod convenit Angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam; ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

I-II q. 50 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod in Angelis non sunt partes essentiae, sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

LI. O příčině pohotovostí co do jejich vzniku.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o příčině pohotovostí. A nejprve co do jejich vzniku; za druhé co do vzrůstu; za třetí co do zmenšení a zrušení.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda nějaká pohotovost jest od přirozenosti.
2. Zda nějaká pohotovost povstává z úkonů.
3. Zda z jednoho úkonu může vzniknouti pohotovost.
4. Zda jsou v lidech nějaké pohotovosti vlité od Boha.

LI.1. Zda nějaká pohotovost je od přirozenosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není žádná pohotovost od přirozenosti. Neboť užívání těch, která jsou od přirozenosti, nepodléhá vůli. Ale "pohotovost jest, čeho kdo užívá kdy chce", jak praví Vykladač, v III. O duši. Tedy pohotovost není od přirozenosti.

Mimo to příroda nekoná skrze dvě, co může vykonati skrze jedno. Ale mohutnosti duše jsou od přírody. Kdyby tedy pohotovosti mohutností byly od přirozenosti, pohotovost a mohutnost by byly jedno.

Mimo to příroda neselhává v nutných. Ale pohotovosti jsou nutné. k dobré činnosti, jak bylo svrchu řečeno. Kdyby tedy některé pohotovosti byly od přirozenosti, zdá se, že přirozenost by neselhávala, a dávala by všechny nutné pohotovosti. To však je patrně nesprávné. Tedy pohotovosti nejsou od přirozenosti.

Avšak proti jest, ;že v VI. Ethic., udává se mezi jinými pohotovostmi rozum zásad, jenž jest od přirozenosti, pročež se též praví, že první zásady jsou přirozeně známé.

Odpovídám: Musí se říci, že něco může někomu býti přirozené dvojmo. Jedním způsobem podle přirozenosti druhu: jako je člověku přirozené býti smavý, a ohni vznášeti se vzhůru. Jiným způsobem podle přirozenosti ojediněla: jako je přirozené Sokratovi nebo Platonovi býti slabého nebo pevného zdraví podle vlastní soustavy. - Dále, podle obojí přirozenosti lze něco nazvati přirozeným dvojmo: jedním způsobem, protože celé je od přirozenosti; jiným způsobem, protože v něčem je od přirozenosti. a v něčem jest od zevnějšího původu. Jako když sám někdo ozdraví, celé zdraví jest od přirozenosti; když však někdo ozdraví pomocí léku, zdraví je částečně od přirozenosti, částečně od zevnějšího původu.

Tak tedy, jestliže mluvíme o pohotovosti, pokud jest uzpůsobení podmětu ke tvaru nebo ku přirozenosti, jest pohotovost přirozená každým z řečených způsobů. Neboť jest nějaké uzpůsobení přirozené, které je povinno lidskému druhu, mimo nějž žádný člověk není. A ta je přirozená podle přirozenosti druhu. - Ale protože takové uzpůsobení má jakousi širokost, stane se, že různé stupně takového uzpůsobení připadají různým lidem podle přirozenosti jedincovy. A takové uzpůsobení může býti

51. De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

Prooemium

I-II q. 51 pr.

Deinde considerandum est de causa habituum. Et primo, quantum ad generationem ipsorum; secundo, quantum ad augmentum; tertio, quantum ad diminutionem et corruptionem. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis habitus sit a natura. Secundo, utrum aliquis habitus ex actibus causetur. Tertio, utrum per unum actum possit generari habitus. Quarto, utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

1. Utrum aliquis habitus sit a natura.

I-II q. 51 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quae sunt a natura, usus non subiacet voluntati. Sed habitus est quo quis utitur cum voluerit, ut dicit Commentator, in III de anima. Ergo habitus non est a natura.

I-II q. 51 a. 1 arg. 2

Praeterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere. Sed potentiae animae sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

I-II q. 51 a. 1 arg. 3

Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est. Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum. Ergo habitus non sunt a natura.

I-II q. 51 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in VI Ethic., inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

I-II q. 51 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum. Alio modo, secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus, secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter, uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio. Sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura, cum autem aliquis sanatur auxilio medicinae, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio. Sic igitur si loquamur de habitu secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam vel naturam, quolibet praedictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui.

buď zcela od přirozenosti, nebo částečně od přirozenosti a částečně od zevnějšího původu, jak bylo řečeno o těch, kteří ozdraví skrze umění.

Ale pohotovost, která jest uzpůsobení k činnosti, jehož podmětem jest mohutnost duše, jak bylo řečeno, může býti přirozená i podle přirozenosti druhu, i podle přirozenosti jedincovy. A to podle přirozenosti druhu, pokud je na straně samé duše, která je druhový původ, ježto je tvarem těla. Podle přirozenosti jedincovy pak na straně těla, jež je hmotným původem. Přece však žádným tím způsobem nejsou u lidí pohotovosti přirozené tak, že jsou zcela od přirozenosti. U andělů ovšem to jest, ježto mají rozumové podoby dané přirozeně, což nepřísluší lidské duši, jak bylo řečeno v Prvním.

Jsou tedy v lidech některé pohotovosti přirozené, jakožto jsoucí částečně od přirozenosti a částečně od zevnějšího původu; a to, jinak ve vnímavých mohutnostech, a jinak v žádostivých. Neboť ve vnímavých mohutnostech může býti přirozená pohotovost v začátcích, i podle přirozenosti druhu, i podle přirozenosti jedincovy. A to podle přirozenosti druhu, na straně samé duše: jako se rozum zásad nazývá přirozenou pohotovostí. Ze samé totiž přirozenosti rozumové duše přísluší člověku, aby hned, poznav, co je celek a co je část, poznal, že každý celek je větší než jeho část; a podobně jest u ostatních. Ale co je celek, a co je část, nemůže poznati nežli skrze rozumové podoby, přijaté od představ. A proto Filosof, na konci Poster., ukazuje, že poznání zásad nám přichází ze smyslu. - Podle přirozenosti ojediněla pak jest nějaká poznávací pohotovost přirozená v začátcích, pokud jeden člověk z uzpůsobení ústrojí je spíše schopný dobře rozuměti nežli jiný, pokud k činnosti rozumu potřebujeme smyslových sil.

Avšak v žádostivých mohutnostech není nějaká pohotovost v začátcích na straně samé- duše, co do samé podstaty pohotovosti, nýbrž jen co do nějakých jejích základů, jako zásady všeobecného práva slují "semena ctností". A to proto, že náklonnost k vlastním předmětům, která se zdá býti začínající pohotovostí, nepatří do pohotovosti, nýbrž spíše patří do samého pojmu mohutností. - Ale se strany těla, podle přirozenosti samého ojediněla jsou v začátcích některé pohotovosti žádostivé přirozené. Jsou totiž někteří způsobilí z vlastního složení těla k čistotě nebo vlídnosti nebo k něčemu takovému.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí o přirozenosti, pokud jest oddělená od rozumu a vůle, kdežto však sám rozum a vůle patří ku přirozenosti člověka.

K druhému se musí říci, že také přirozeně může býti mohutnosti něco přidáno, to však nemůže patřiti k mohutnosti samé. Jako u andělů nemůže patřiti do samé rozumové mohutnosti, že sama sebou poznává všechno: z čehož by následovalo, že kdyby andělova mohutnost sama sebou poznávala všechno, byla by podobou a uskutečněním všech. Proto je třeba, aby jeho rozumové mohutnosti byly přidány nějaké rozumové podoby, které jsou podoby rozuměných věcí; protože z podílu božské. moudrosti, a ne skrze vlastní bytnost mohou jejich rozumění býti uskutečněními těch, která rozumějí. A tak se vidí, že nemůže patřiti do mohutnosti všechno to, co patří

Et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura et partim ab exteriori principio, sicut dictum est de his qui sanantur per artem. Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit animae humanae, ut in primo dictum est. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc philosophus, in fine posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, inquantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

I-II q. 51 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem, cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

I-II q. 51 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiae, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest. Sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem eius quod cognoscitur, unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sunt

do přirozené pohotovosti.

K třetímu se musí říci, že přirozenost se nemá stejně ke způsobení všech rozmanitých pohotovostí; neboť některé mohou býti způsobeny od přirozenosti, některé nikoli, jak bylo svrchu řečeno. A proto nenásleduje, že všechny pohotovosti jsou přirozené, jestliže některé jsou přirozené.

LI.2. Zda některá pohotovost povstává z úkonů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že žádná pohotovost nemůže povstati z úkonu. Neboť pohotovost jest nějaká jakost, jak bylo svrchu řečeno. Avšak každá jakost povstává v nějakém podmětě, pokud může něco přijmouti. Ježto tedy jednající, tím, že jedná, nepřijímá něco, nýbrž spíše ze sebe vydává, zdá se, že se v jednajícím nemůže zroditi žádná pohotovost z vlastních úkonů.

Mimo to; v čem povstává nějaká jakost, to se pohybuje k té jakosti, jak je patrné u věci oteplené nebo ochlazené; co však působí úkon, příčinu jakosti, pohybuje, jak je patrné u oteplujícího nebo ochlazujícího. Tudíž, kdyby v někom vznikala pohotovost skrze jeho vlastní úkon, následovalo by, že totéž by bylo pohybující a pohybované, jednající a trpící. Což je nemožné, jak se praví v VII. Fysic:

Mimo to účinek nemůže býti ušlechtilejší své příčiny. Ale pohotovost jest ušlechtilejší než úkon, předcházející pohotovost: což je patrné z toho, že činí úkony ušlechtilejšími. Tedy pohotovost nemůže povstávati z úkonu, předcházejícího pohotovost.

Avšak proti jest, že Filosof učí, v II. Ethic., že pohotovosti ctností a neřestí povstávají z úkonů.

Odpovídám: Musí se říci, že v jednajícím někdy jest pouze činný původ jeho úkonu: jako v ohni jest jen činný původ oteplování. A v takovém činiteli nemůže povstávati žádná pohotovost z vlastního úkonu; a odtud jest, že přírodní věci si nemohou něco navyknouti nebo odvyknouti, jak se praví v II. Ethic. - Shledává se však nějaké jednající, v němž je činný i trpný původ jeho úkonu, jak je patrné v úkonech lidských. Neboť úkony žádostivé síly pocházejí od žádostivé síly, pokud jest pohybována od síly vnímavé., znázorňující předmět; a dále síla rozumová, pokud rozvažuje o závěrech, má jako činný původ větu o sobě známou. Pročež mohou z takových úkonů povstati v jednajících nějaké pohotovosti ne sice co do prvního činného původu, nýbrž co do původu úkonu, jenž pohybuje pohybován. Neboť každé, jež trpí nebo jest pohybováno od jiného, jest uzpůsobováno skrze úkon jednajícího; pročež ze zmnohonásobených úkonů se rodí nějaká jakost v mohutnosti trpné a pohybované, a jmenuje se pohotovost. Jako pohotovosti mravních ctností povstávají v žádostivých mohutnostech, pokud jsou pohybovány od rozumu; a pohotovosti vědění povstávají v rozumu, pokud jest pohybován od prvních vět.

similitudines rerum intellectarum, quia per participationem divinae sapientiae, et non per essentiam propriam, possunt intellectus eorum esse actu ea quae intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

I-II q. 51 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod natura non aequaliter se habet ad causandas omnes diversitates habituum, quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur, si aliqui habitus sint naturales, quod omnes sint naturales.

2. Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

I-II q. 51 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quaedam, ut supra dictum est. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, inquantum est alicuius receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat; videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

I-II q. 51 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata, quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, agens et patiens. Quod est impossibile, ut dicitur in VII Physic.

I-II q. 51 a. 2 arg. 3

Praeterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus praecedens habitum, quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu praecedente habitum.

I-II q. 51 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II Ethic., docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

I-II q. 51 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu, et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in II Ethic. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis

K prvnímu se tedy musí říci, že činitel, pokud jest činící, nepřijímá nic. Ale pokud jedná, pohybován od jiného, tak přijímá něco od pohybujícího, a tak povstává pohotovost.

K druhému se musí říci, že totéž podle téhož nemůže býti pohybující a pohybované. Nic však nebrání, aby totéž bylo od sebe pohybováno podle rozličných, jak se dokazuje v VIII. Fysic.

K třetímu se musí říci, že úkon, předcházející pohotovost, pokud pochází od činného původu, pochází od původu ušlechtilejšího, než je pohotovost vzniklá; jako sám rozum je ušlechtilejší původ, než je pohotovost mravní ctnosti v žádostivé síle, skrze návyky úkonů; a rozum zásad jest ušlechtilejší původ než vědění závěrů.

LI.3. Zda z jednoho úkonu může povstati pohotovost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že z jednoho úkonu může povstati pohotovost. Neboť důkaz jest úkon rozumu. Ale skrze jeden důkaz povstává vědění, což je pohotovost jednoho závěru. Tedy pohotovost může povstati z jednoho úkonu.

Mimo to, jako nastává vzrůst úkonů skrze zmnohonásobení, tak nastává vzrůst úkonu skrze napětí. Ale zmnohonásobením úkonů povstává pohotovost. Tedy také, jestliže jest jeden úkon velmi napjatý, může býti příčinou zrození pohotovosti.

Mimo to zdraví a churavost jsou nějaké pohotovosti. Ale z jednoho úkonu nastává buď uzdravení nebo onemocnění člověka. Tedy jeden úkon může způsobiti pohotovost.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v I. Ethic., že "jedna vlaštovka nečiní jaro, ani jeden den: tak zajisté ani blaženým ani šťastným jeden den, ani krátký čas". Ale "blaženost je činnost podle pohotovosti dokonalé ctnosti", jak se praví v I. Ethic. Tedy pohotovost ctnosti, a z téhož důvodu jiná pohotovost, nepovstává z jednoho úkonu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, pohotovost se rodí z úkonu, pokud trpná mohutnost jest pohybována od nějakého původu činného. Aby však byla nějaká jakost způsobena v trpném, na to je třeba, aby činné zcela přemohlo trpné. Proto vidíme, že oheň, ježto nemůže hned přemoci své palivo, nerozplamení je hned, ale zvolna odklízí protivná uzpůsobení, aby mu tak vtiskl svou podobu, dokonale je překonav.

Jest pak jasné, že činný původ, což je rozum, nemůže zcela překonati v jednom úkonu žádostivou mohutnost, ježto žádostivá mohutnost se má rozličně a k mnohým; avšak v jednom úkonu se skrze rozum usoudí žádoucnost něčeho podle určitých důvodů a okolností. Proto není z toho zcela překonána žádostivá mohutnost, aby tíhla pravidelně k témuž na způsob přirozenosti, což patří k pohotovosti ctnosti. A proto pohotovost ctnosti nemůže povstati z

propositionibus.

I-II q. 51 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid. Sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente, et sic causatur habitus.

I-II q. 51 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod idem, secundum idem, non potest esse movens et motum. Nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in VIII Physic. probatur.

I-II q. 51 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus praecedens habitum inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus, sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus; et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

3. Utrum per unum actum possit generari habitus.

I-II q. 51 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia quae est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

I-II q. 51 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut contingit actus crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus, generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

I-II q. 51 a. 3 arg. 3

Praeterea, sanitas et aegritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

I-II q. 51 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in I Ethic., quod *una hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec beatum nec felicem una dies, nec paucum tempus. Sed beatitudo est operatio secundum habitum perfectae virtutis*, ut dicitur in I Ethic. Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

I-II q. 51 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, habitus per actum generatur inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quod principium activum quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa; iudicatur autem per rationem, in uno actu, aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus, per

jednoho úkonu, nýbrž z mnohých.

Avšak jest uvážiti, že ve vnímavých mohutnostech je dvojí trpné: a to jedno sám trpný rozum; jiné pak rozum, který Aristoteles nazývá trpnostním, což je um jednotlivostní, to jest síla přemítavá s pamatující a obrazivou. Tudíž vzhledem k prvnímu trpnému může býti nějaké činné, které jedním úkonem zcela překoná mohutnost svého trpného s jako jedna věta o sobě známá zcela donutí rozum k pevnému přisvědčení závěru; to však neučiní věta důvodná. Proto z mnohých úkonů rozumu musí nastati pohotovost domněnková, také na straně rozumu trpného: avšak pohotovost vědecká může povstati z jednoho úkonu rozumu, co do rozumu trpného. Ale co do nižších vnímavých sil jest nutné tytéž úkony vícekráte opakovati, aby se něco pevně vtisklo v paměť. Pročež praví Filosof, v knize O paměti a vzpomínání, že "rozjímání utvrzuje paměť".

Tělesné pak pohotovosti mohou povstati z jednoho úkonu, jestliže činitel byl veliké síly: jako někdy silný lék ihned přivede zdraví.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

LI.4. Zda jsou některé pohotovosti, vlité lidem od Boha.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že žádná pohotovost není lidem vlita od Boha. Neboť Bůh se má stejně ke všem. Jestli tedy některým vlévá nějaké pohotovosti, vléval by je všem, což je patrně nesprávné.

Mimo to Bůh jedná ve všech podle způsobu, jaký přísluší jejich přirozenosti, protože "Boží prozřetelnosti jest, zachovávati přirozenost", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale pohotovosti přirozeně v člověku povstávají z úkonů, jak bylo řečeno. Tedy Bůh nepůsobí v lidech nějaké. pohotovosti bez úkonů.

Mimo to, je-li nějaká pohotovost vlévána od Boha, může člověk skrze tu pohotovost vykonati mnohé úkony. Ale "z těch úkonů povstává podobná pohotovost", jak se praví v II. Ethic. Následuje tedy, že dvě pohotovosti téhož druhu jsou v témž, jedna získaná a druhá vlitá. Což se zdá býti nemožné, neboť nemohou býti dva tvary jednoho druhu v témže podmětě. Nevlévá se tedy člověku žádná pohotovost od Boha.

Avšak proti jest, co se praví Eccli 15: "Naplnil jej Pán duchem moudrosti a rozumu." Ale moudrost a rozum jsou nějaké pohotovosti. Tedy některé pohotovosti jsou vlévány člověku od Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že z dvojího důvodu jsou od Boha člověku vlévány nějaké pohotovosti. První důvod jest, že jsou některé pohotovosti, kterými je člověk dobře uzpůsobován k cíli, přesahujícímu schopnost lidské přirozenosti, jímž je poslední a dokonalá blaženost člověka, jak bylo svrchu řečeno. A protože pohotovosti musejí býti úměrné tomu, k čemu je podle nich člověk uzpůsobován, proto je nutné, aby také pohotovosti, uzpůsobující k takovému cíli, přesahovaly schopnost lidské

modum naturae, quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum, unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi, potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis, habitum autem scientiae possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem. Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde philosophus, in libro de memoria et reminiscentia, dicit quod *meditatio confirmat memoriam*. Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

I-II q. 51 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.

I-II q. 51 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim aequaliter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet. Quod patet esse falsum.

I-II q. 51 a. 4 arg. 2

Praeterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturae ipsorum, quia divinae providentiae est naturam salvare, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

I-II q. 51 a. 4 arg. 3

Praeterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in II Ethic. dicitur. Sequitur ergo duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum. Quod videtur esse impossibile, non enim duae formae unius speciei possunt esse in eodem subiecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

I-II q. 51 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, *implevit eum dominus spiritu sapientiae et intellectus*. Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

I-II q. 51 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanae naturae, qui est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad huiusmodi finem disponentes, excedant

přirozenosti. Proto takové pohotovosti nikdy nemohou býti v člověku, leč z božského vlití, jak jest u všech ctností milosti.

Jiný důvod jest, že Bůh může vykonati účinky druhých příčin bez těch druhých příčin, jak bylo řečeno v Prvním. Tudíž, jako někdy na důkaz své síly působí zdraví bez přírodní příčiny, ač skrze přírodu může býti způsobeno, tak také někdy na důkaz své moci vlévá člověku také ty pohotovosti, které mohou býti způsobeny přirozenou silou. Jako dal Apoštolům znalost Písem a všech jazyků, kterou lidé mohou získati pílí nebo návykem, ač ne tak dokonale.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh, co do své přirozenosti, stejně se má ke všem; ale podle řádu své moudrosti, z jistého důvodu, některá uděluje některým, jichž neuděluje jiným.

K druhému se musí říci, že to, že Bůh ve všech jedná podle jejich způsobu, nevylučuje, že Bůh koná některá, jež příroda vykonati nemůže; ale následuje z toho, že nic nečiní proti tomu, co přísluší přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že úkony, které vycházejí z vlité pohotovosti, nepůsobí nějakou pohotovost, nýbrž utvrzují pohotovost dosavadní; jako léčebné prostředky, užité člověkem zdravé přirozenosti, nepůsobí nějaké zdraví, nýbrž posilují zdraví dotud jsoucí.

LII. O vzrůstu pohotovastí.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o vzrůstu pohotovostí.

A o tom jsou tři otázky:

1. Zda pohotovosti rostou.

2. Zda rostou přidáváním.

3. Zda každým úkonem roste pohotovost.

LII.1.Zda pohovosti rostou.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pohotovosti nemohou růsti. Neboť vzrůst jest u ličnosti, jak se praví v V. Fysic.

Ale pohotovosti nejsou v rodě ličnosti, nýbrž v rodě jakosti. Tedy nemůže u nich býti vzrůst.

Mimo to pohotovost jest nějaká dokonalost, jak se praví v VII. Fysic. Ale nezdá se, že dokonalost může přijmouti více a méně, ježto obnáší cíl a konec. Tedy pohotovost nemůže růsti.

Mimo to v těch, která přijímají více a méně, nastává jinačení: zjinačeným se totiž nazývá, co z méně teplého se stává více teplým. Ale v pohotovostech není jinačení, jak se dokazuje v VII. Fysic. Tedy pohotovosti nemohou růsti.

Avšak proti jest, že víra jest nějaká pohotovost a přece roste; pročež praví učedníci Pánu: "Pane, zvětši nám víru",

facultatem humanae naturae. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est. Sicut igitur quandoque, ad ostensionem suae virtutis, producit sanitatem absque naturali causa, quae tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque, ad ostendendam suam virtutem, infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari. Sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

I-II q. 51 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus, quantum ad suam naturam, aequaliter se habet ad omnes, sed secundum ordinem suae sapientiae certa ratione quaedam tribuit aliquibus, quae non tribuit aliis.

I-II q. 51 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quaedam operetur quae natura operari non potest, sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturae convenit.

I-II q. 51 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem, sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam, non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

52. De causa habituum quantum ad augmentum.

Prooemium

I-II q. 52 pr.

Deinde considerandum est de augmento habituum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum habitus augeantur. Secundo, utrum augeantur per additionem. Tertio, utrum quilibet actus augeat habitum.

1. Utrum habitus augeantur.

I-II q. 52 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V Physic. Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

I-II q. 52 a. 1 arg. 2

Praeterea, habitus est perfectio quaedam, ut dicitur in VII Physic. Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

I-II q. 52 a. 1 arg. 3

Praeterea, in his quae recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem, alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII Physic. Ergo habitus augeri non possunt.

I-II q. 52 a. 1 s. c.

jak jest Luk. 17. Tedy pohotovosti rostou.

Odpovídám: Musí se říci, že vzrůst, jakož i jiná, patřící do ličnosti, přenášejí se od tělesných ličností na duchovní rozumová, pro spříznění našeho rozumu s tělesnými věcmi, které spadají pod obrazivost. V tělesných pak ličnostech se něco nazývá velikým, pokud jest přivedeno k náležité dokonalosti ličnosti: pročež nějaká ličnost se považuje za velikou u člověka, která se nepovažuje za velikou u slona. Pročež i u tvarů nazýváme něco velikým z toho, že jest dokonalé. A protože dobro má ráz dokonalého, proto "v těch, která nejsou veliká valností, býti větší je totéž, co lepší", jak praví Augustin, v VI. O Troj.

Dokonalost tvaru pak lze dvojmo pozorovati: jedním způsobem podle samého tvaru; jiným způsobem, pokud podmět má podíl tvaru. Tudíž, pokud se béře dokonalost tvaru podle tvaru samého, tak se nazývá malým nebo velikým; třebas malé nebo veliké zdraví nebo vědění. Pokud se však béře dokonalost tvaru podle podílu podmětu, říká se více a méně; třebas více nebo méně bílé nebo zdravé. Avšak tento rozdíl neplatí podle toho, že tvar má bytí mimo hmotu nebo podmět, nýbrž protože se jinak pozoruje podle rázu svého druhu a jinak pokud jest podílem v podmětě.

Tudíž podle toho byly u filosofů čtyři domněnky o napětí a chabosti pohotovostí a tvarů, jak vypravuje Simplicius ve Výkladu Praedicamentů. Plotin totiž a jiní Platonici tvrdili, že samy jakosti a pohotovosti přijímají více a méně, protože jsou hmotné, a z toho mají nějakou neurčitost, pro nekonečnost hmoty. - Jiní pak opačně tvrdili, že samy jakosti a pohotovosti o sobě nepřijímají více a méně; ale jaká se říkají více nebo méně podle různosti podílu; třebas spravedlnost se neříká více nebo méně, nýbrž spravedlivé. A této domněnky se dotýká Aristoteles v Praedicamentech. - Třetí domněnka byla Stoiků, prostřed mezi těmito. Tvrdili totiž, že některé pohotovosti přijímají o sobě více a méně, jako umění; některé však ne, jako ctnosti. - Čtvrtá domněnka byla některých, říkoucích, že jakosti a nehmotné tvary nepřijímají více a méně, hmotné však přijímají.

Aby se tedy projevila pravda této věci, jest uvážiti, že to, podle čeho něco nabývá druhu, musí býti upevněné a stojící a jako nedělitelné: neboť, cokoli je mu rovné, jest obsaženo pod druhem; cokoli však jest od něho odchylné, buď jako více nebo jako méně, patří do jiného druhu, buď dokonalejšího nebo nedokonalejšího. Proto praví Filosof, v VIII. Metafys., že druhy věcí jsou jako čísla, v nichž přidání nebo zmenšení mění druh. Jestliže tedy nějaký tvar nebo kterákoli věc nabývá rázu druhu podle sebe nebo podle něčeho svého, jest nutné, aby, vzata o sobě, měla určitý ráz, který nemůže ani stoupnouti na více, ani klesnouti na méně. A taková je teplota a bělost a jiné takové jakosti, které se neříkají v zařízení k něčemu; a mnohem více podstata, která jest jsoucno o sobě. - Ona však, která dostávají druh z něčeho, k čemu jsou zařízena, mohou se podle sebe rozlišovati ve více nebo v méně, a nicméně jsou téhož druhu pro jednotu toho, k čemu jsou zařízena, z něhož dostávají druh. Jako pohyb podle sebe je mocnější nebo chabější; a přece zůstává týž druh pro jednotu konce, od něhož má druh. A totéž lze viděti u zdraví; neboť tělo dosahuje rázu zdraví, pokud má uzpůsobení, příhodné přirozenosti živočišné, jíž mohou

Sed contra est quod fides est quidam habitus, et tamen augetur, unde discipuli domino dicunt, domine, adauge nobis fidem, ut habetur Luc. XVII. Ergo habitus augentur.

I-II q. 52 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales intelligibiles transfertur; propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas, quae sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur, unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quae non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum, ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius*, ut Augustinus dicit, in VI de Trin. Perfectio autem formae dupliciter potest considerari, uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subiectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formae secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna; puta magna vel parva sanitas vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formae secundum participationem subiecti, dicitur magis et minus; puta magis vel minus album vel sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc, quod forma habeat esse praeter materiam aut subiectum, sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suae, et alia secundum quod participatur in subiecto. Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum, fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in commento praedicamentorum. Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quandam, propter materiae infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed qualia dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem; puta quod iustitia non dicatur magis et minus, sed iustum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in praedicamentis. Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has. Posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium quod qualitates et formae immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt. Ut igitur huius rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile, quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma, vel quaecumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei; necesse est quod, secundum se considerata, habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit. Et huiusmodi sunt calor et albedo, et aliae huiusmodi qualitates quae non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quae est per se ens. Illa vero quae recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus,

býti příhodná rozličná uzpůsobení; pročež se uzpůsobení může střídati ve více nebo v méně, a přece stále zůstává ráz zdraví. Pročež praví Filosof, v X. Ethic., že "zdraví samo přijímá více a méně; neboť není týž poměr ve všech, ani stále v jednom a témže; ale ochabnuvši, zůstává zdravím až k něčemu". Tato pak uzpůsobení nebo poměry zdraví jsou podle překročujícího a překročeného; proto, kdyby jméno zdraví bylo dáno pouze nejdokonalejší souměrnosti, tu samo zdraví by se nenazývalo větším nebo menším. - Tak tedy je patrné, jak nějaká jakost nebo tvar mohou samy o sobě růsti nebo se zmenšiti, a jak nikoli.

Jestliže však pozorujeme jakost nebo tvar podle podílu podmětu, tak se také shledává, že některé jakosti a tvary přijímají více a méně, a některé ne. Simplicius pak označuje příčinu této různosti v tom, že podstata sama sebou nemůže přijímati více a méně, protože jest jsoucno o sobě. A proto každý tvar, který je podstatnou součástkou podmětu, postrádá rozmachu a ochabnutí; pročež v rodě podstaty se nic neříká podle více a méně. A protože ličnost jest blízká podstatě, a útvar také sleduje ličnost, je z toho, že také ani v těchto se nic neříká podle více nebo méně. Proto praví Filosof, v VII. Fysic., že když ne`co dostane tvar nebo útvar, neřekne se, že se zjinačilo, nýbrž spíše povstalo. - Jiné pak jakosti, které jsou více vzdálené od podstaty a spojují se s trpnostmi a činnostmi, přijímají více a méně podle podílu podmětu.

Může se pak též důvod této různosti více vysvětliti. Jak totiž bylo řečeno, to, od čeho něco má druh, musí zůstati upevněné a stojící v nedělitelnosti. Tudíž se může dvěma způsoby státi, že není podíl tvaru podle více a méně. Jedním způsobem, protože podílník má podle něho druh. A odtud jest, že podle více a méně není podíl žádného podstatného tvaru. A proto praví Filosof, v VIII. Metafys., že "jako číslo nemá více ani méně, tak ani podstata, která jest podle druhu", to jest, co do podílu druhového tvaru; "ale jestli, pak jen s hmotou", to jest, podle hmotných uzpůsobení se v podstatě shledává více a méně. - Jiným způsobem se to může státi z toho, že sama nedělitelnost jest v pojmu tvaru: pročež, jestliže něco má podíl toho tvaru, je třeba, aby mělo na něm podíl podle rázu nedělitelnosti. A z toho jest, že druhy čísla se neberou podle více a méně, protože v nich každý druh jest postaven skrze nedělitelnou jednotku. A týž důvod je při druzích souvislé ličnosti, jež se berou podle čísel, jako dvouloketní a tříloketní; a při vztazích, jako dvojité a trojité; a při útvarech, jako trojúhelné a čtyřúhelné. A tento důvod udává Aristoteles v Praedicamentech, kde označuje důvod, proč útvary nepřijímají více a méně, řka: "Která pak přijmou ráz trojúhelníku nebo kruhu, podobně jsou trojúhelná nebo kruhy:" protože totiž nedělitelnost je v samém jejich pojmu, pročež, kterákoli mají podíl jejich rázu, musí míti podíl nedělitelně.

Ježto tedy pohotovosti a uzpůsobení se jmenují podle zařízení k něčemu, jak se praví v VII. Fysic., je patrné, že lze dvojmo pozorovati napětí a ochabnutí v pohotovostech a uzpůsobeních. Jedním způsobem o sobě: jako se říká větší nebo menší zdraví, nebo větší nebo menší vědění, jež zasahuje četnější nebo málo. - Jiným způsobem podle podílu podmětu, pokud totiž stejné vědění nebo zdraví je více vnímáno od jednoho než od druhého podle různé způsobilosti buď z přirozenosti nebo ze zvyku. Neboť pohotovost a uzpůsobení nedává podmětu druh, a také ve svém pojmu neobsahuje nedělitelnost.

et nihilominus sunt eadem specie, propter unitatem eius ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior, et tamen remanet eadem species, propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate, nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet ratio sanitatis. Unde philosophus dicit, in X Ethic., quod *sanitas ipsa recipit magis et minus, non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper; sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid*. Huiusmodi autem diversae dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum, unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non. Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inveniuntur quaedam qualitates et formae recipere magis et minus, et quaedam non. Huiusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quae substantialiter participatur in subiecto, caret intensione et remissione, unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiae, et figura etiam consequitur quantitatem; inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde philosophus dicit, in VII Physic., quod cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. Aliae vero qualitates, quae sunt magis distantes a substantia, et coniunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subiecti. Potest autem et magis explicari huiusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam. Et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus. Et propter hoc philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod, sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quae est secundum speciem, idest quantum ad participationem formae specificae; sed si quidem quae cum materia, idest, secundum materiales dispositiones invenitur magis et minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae, unde oportet quod, si aliquid participet formam illam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae quae secundum numeros accipiuntur ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum et tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristoteles in praedicamentis, ubi, assignans rationem quare figurae non recipiunt magis et minus, dicit, *quae quidem enim recipiunt trigoni rationem et circuli, similiter trigona vel circuli sunt*, quia scilicet indivisibilitas est de ipsa eorum ratione, unde quaecumque

Jak je tomu u ctností, bude řečeno dole.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako jméno velikosti přechází od tělesných ličností na rozumové dokonalosti tvarů, tak také i jméno vzrůstu, jehož koncem je velikost.

K druhému se musí říci, že pohotovost je sice dokonalost, ne však taková dokonalost, která by byla dokončením svého podmětu, dávajíc mu totiž druhové bytí. Ani také neobsahuje ve svém pojmu dokončení, jako druhy čísel. Proto nic nebrání, aby přijímala více a méně.

K třetímu se musí říci, že jinačení je sice nejprve v jakostech třetího druhu, kdežto v jakostech prvního druhu může býti jinačení jako pozdější: nastavším totiž zjinačením podle tepla a studena, následuje zjinačení živočicha podle zdravoty a nezdravoty. A podobně učiněným zjinačením podle vášní smyslové. žádosti nebo podle smyslových sil vnímavých následuje zjinačení podle vědění a ctností, jak se praví v VII. Fysic.

LII.2.Zda pohotovost roste přidáním.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vzrůst pohotovostí nastává z přidání. Jak totiž bylo řečeno, jméno vzrůstu se přenáší od tělesných ličností na tvary. Ale v tělesných ličnostech nenastává vzrůst bez přidání; pročež v I. O rození se praví, že "vzrůst jest přidání k dosavadní velikosti". Tedy ani v pohotovostech nenastává vzrůst, leč skrze přidání.

Mimo to pohotovost neroste než nějakým činitelem. Ale každý činitel činí něco v trpícím podmětě: jako oteplující činí teplotu v samém otepleném. Tedy nemůže býti vzrůstu, nenastane-li nějaké přidání.

Mimo to, jako to, co není bílé, jest v možnosti k bělosti, tak to, co je méně bílé, jest v možnosti k více bílému. Ale to, co není bílé, nestane se bílým než příchodem bělosti. Tedy to, co je méně bílé, nestane se více bílým než skrze nějakou jinou bělost přidanou.

Avšak proti jest, co praví Filosof, ve IV. Fysic.: "Z teplého se stává více teplé a nedělá se ve hmotě žádné teplé, jež by nebývalo teplé, když bylo méně teplé." Tedy ze stejného důvodu ani v jiných tvarech, které vzrostou, není žádné

participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent. Sic igitur patet quod, cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII Physic., dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari. Uno modo, secundum se, prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit. Alio modo, secundum participationem subiecti, prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subiecto, neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutes se habeat, infra dicetur.

I-II q. 52 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam et nomen augmenti, cuius terminus est magnum.

I-II q. 52 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quae sit terminus sui subiecti, puta dans ei esse specificum. Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum. Unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

I-II q. 52 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiae speciei. In qualitatibus vero primae speciei potest esse alteratio per posterius, facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et aegrum. Et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientias et virtutes, ut dicitur in VII Physic.

2. Utrum habitus augeantur per additionem.

I-II q. 52 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est, a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione, unde in I de Generat. dicitur quod *augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum*. Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

I-II q. 52 a. 2 arg. 2

Praeterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum nisi aliqua fiat additio.

I-II q. 52 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut id quod non est album, est in potentia ad album; ita id quod est minus album, est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album, non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

I-II q. 52 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Physic., *ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum quando erat minus calidum*. Ergo,

přidávání.

Odpovídám: Musí se říci, že řešení této otázky závisí na předešlé. Bylo totiž svrchu řečeno, že vzrůst a zmenšení ve tvarech, které mohutní a ochabují, nastává jedním způsobem nikoli se strany samého tvaru o sobě vzatého, nýbrž z rozličného podílu podmětu. A proto takový vzrůst pohotovostí a jiných tvarů nenastává z přidání tvaru ke tvaru, ale nastává z toho, že podmět má více nebo méně dokonale podíl jednoho a téhož tvaru. A jako od činitele, jenž jest v uskutečnění, něco se stává teplým v uskutečnění, jako by nově začínajíc míti podíl tvaru, nikoli že by nastával sám tvar, jak se dokazuje v VII. Metafys., tak skrze napjatou činnost činitelovu se způsobí více teplé, jakožto dokonaleji dostávajíc podíl tvaru, ne jako by se tvaru něco přidalo.

Kdyby se totiž takový vzrůst rozuměl ve tvarech skrze přidávání, nemohlo by to býti než buď se strany samého tvaru nebo se strany podmětu. Jestli pak se strany samého tvaru, bylo již řečeno, že takové přidání nebo ujmutí mění druh, jako se mění druh barvy, když z bledého se stává bílé. - Rozumí-li se však takové přidání se strany podmětu, nemohlo by to býti, než buď že některá část podmětu dostává tvar, který dříve neměla, jako by se řeklo, že zima roste v člověku, jenž nejprve mrzl v jedné části, když mrzne již ve více částech; nebo že se přidává nějaký jiný podmět, mající týž tvar, jako když se teplé přidá k teplému, nebo bílé bílému. Ale podle žádného z těchto dvou způsobů se neříká více bělosti nebo tepla, nýbrž větší.

Ale protože některé případky rostou o sobě, jak bylo svrchu řečeno, může u některých z nich nastati vzrůst z přidání. Pohyb totiž roste z toho, že se mu něco přidá buď podle času, ve kterém jest, nebo podle cesty, na které jest; a přece zůstává týž druh, k vůli jedinému konci. Nicméně také roste pohyb z napětí podle podílu podmětu: pokud totiž týž pohyb se může díti buď více nebo méně hbitě. - Podobně také může růsti i vědění o sobě z přidání, jako když se někdo naučí více geometrických pouček, vzroste v něm pohotovost vědění, téhož podle druhu. Nicméně roste v někom vědění podle podílu podmětu z napětí: pokud totiž někdo si vede obratněji a jasněji než jiný při pozorování týchže závěrů.

Avšak v pohotovostech tělesných se nezdá býti veliký vzrůst z přidání. Protože živočich nesluje zdravý jednoduše, nebo krásný, leč je-li takový ve všech svých částech. Že pak dosáhne dokonalejší souměrnosti, to nastane podle přeměny jednoduchých jakostí, které nerostou leč podle napětí se strany účastného podmětu.

Dole pak bude řečeno, jak je to u ctností.

K prvnímu se tedy musí říci, že také při tělesné velikosti nastává vzrůst dvojmo. Jedním způsobem z přidání podmětu k podmětu: jako jest při vzrůstu živých. Jiným způsobem z pouhého napětí, bez veškerého přidávání: jako jest u těch, která řídnou, jak se praví ve IV. Fysic.

pari ratione, nec in aliis formis quae augentur, est aliqua additio.

I-II q. 52 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis solutio dependet ex praemissa. Dictum est enim supra quod augmentum et diminutio in formis quae intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formae secundum se consideratae, sed ex diversa participatione subiecti. Et ideo huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum, non fit per additionem formae ad formam; sed fit per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. Et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur VII Metaphys.; ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formae aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formae, vel ex parte subiecti. Si autem ex parte ipsius formae, iam dictum est quod talis additio vel subtractio speciem variaret; sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subiecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subiecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine qui prius frigebat in una parte, quando iam in pluribus partibus friget, vel quia aliquod aliud subiectum additur participans eandem formam, sicut si calidum adiungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum, non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed maius. Sed quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem, secundum participationem subiecti, inquantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem, sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subiecti, per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem. Quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale. Quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum; quae non augentur nisi secundum intensionem, ex parte subiecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur.

I-II q. 52 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter esse augmentum. Uno modo, per additionem subiecti ad subiectum; sicut est in augmento viventium. Alio modo, per solam intensionem, absque omni additione; sicut est in his quae rarefiunt, ut dicitur in IV Physic.

K druhému se musí říci, že příčina, zvětšující pohotovost, činí sice vždycky něco v podmětě, ne však nový tvar. Ale činí, že podmět má dokonaleji podíl dosavadního tvaru nebo že má větší rozsah.

K třetímu se musí říci, že to, co dosud není bílé, jest v možnosti k samému tvaru, jakožto nemající dosud tvaru; a proto jednající působí nový tvar v podmětě. Ale to, co je méně teplé nebo bílé, není v možnosti ke tvaru, ježto již v uskutečnění má tvar, nýbrž jest v možnosti k dokonalému způsobu podílu. A toho dosahuje z činnosti jednajícího.

LII.3.Zda každý úkon zvětšuje pohotovost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že každý úkon zvětšuje pohotovost. Neboť znásobením příčiny se násobí účinek. Ale úkony jsou příčinou některých pohotovostí, jak bylo svrchu řečeno. Tedy zmnožením úkonů rostou pohotovosti.

Mimo to je týž úsudek o podobných. Ale všechny úkony, vycházející z téže pohotovosti, jsou podobné, jak se praví v II. Ethic. Tedy, jestliže některé úkony zvětšují pohotovost, zvětší ji každý úkon.

Mimo to podobné vzrůstá svým podobným. Ale každý úkon jest podobný pohotovosti, ze které vychází. Tedy každý úkon zvětšuje pohotovost.

Avšak proti, totéž není příčinou protivných. Ale, jak se praví v II. Ethic., některé úkony, vycházející z pohotovosti, zmenšují ji, jako když se dějí nedbale. Tedy ne každý úkon zvětšuje pohotovost.

Odpovídám: Musí se říci, že "podobné úkony působí podobné pohotovosti", jak se praví v II. Ethic. Avšak podobnost nebo nepodobnost se béře nejen podle totožnosti nebo různosti jakosti, nýbrž také podle totožnosti nebo různosti způsobu podílu. Neboť nepodobno jest nejen černé bílému, nýbrž také méně bílé více bílému; neboť se také děje -pohyb od méně bílého k více bílému, jakožto od protilehlého k protilehlému, jak se praví v V. Fysic.

Protože však užívání pohotovostí spočívá ve vůli člověka, jak je patrné z řečeného, jako se stane, že někdo, maje pohotovost, neužívá jí, nebo také činí protivný úkon, tak se také může státi, že užívá pohotovosti úkonem, neodpovídajícím mírou napětí pohotovosti. Jestliže se tedy napětí úkonu vyrovná mírou napětí pohotovosti, nebo je i přesahuje, každý úkon buď zvětšuje pohotovost, nebo připravuje na její vzrůst, takže mluvíme o vzrůstu pohotovostí na způsob vzrůstu živočicha. Nezvětšuje totiž každé požití potravy v uskutečnění živočicha, jako ani nevyhlubuje kámen každá kapka, nýbrž znásobením živení nakonec nastává vzrůst. Tak také znásobením úkonů vzroste pohotovost: - Jestliže však napětí úkonu jest pod mírou napětí pohotovosti, takový úkon nepřipravuje na vzrůst pohotovosti, nýbrž spíše na její zmenšení.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

I-II q. 52 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem novam formam. Sed facit quod subiectum perfectius participet formam praeexistentem, aut quod amplius se extendat.

I-II q. 52 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam, et ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum. Et hoc consequitur per actionem agentis.

3. Utrum quilibet actus augeat habitum.

I-II q. 52 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est. Ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

I-II q. 52 a. 3 arg. 2

Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II Ethic. Ergo, si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

I-II q. 52 a. 3 arg. 3

Praeterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

I-II q. 52 a. 3 s. c.

Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in II Ethic., aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum; utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

I-II q. 52 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod similes actus similes habitus causant, ut dicitur in II Ethic. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam; sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo, nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V Physic. Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis patet; sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem, sed, multiplicato alimento, tandem fit augmentum. Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

I-II q. 52 a. 3 ad arg.

LIII. O zrušení a zmenšení pohotovostí.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o zrušení a zmenšení pohotovostí.

A o tom jsou tři otázky:

1. Zda se pohotovost může zrušiti.

2. Zda se může zmenšiti.

3. O způsobu zrušení a zmenšení.

LIII.1. Zda se pohotovost může zrušiti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se pohotovost nemůže zrušiti. Neboť pohotovost utkví jako jakási přirozenost; pročež jednati podle pohotovosti jest potěšením. Ale přirozenost se nezruší, zůstává-li ten, jehož je přirozeností. Tedy se ani pohotovost nemůže zrušiti, trvá-li podmět.

Mimo to, každé zrušení tvaru buď je ze zrušení podmětu nebo jest od protivného; jako churavost se zruší zrušením živočicha nebo také příchodem zdraví. Ale vědění, jež jest nějaká pohotovost, nemůže se zrušiti zrušením podmětu, protože jeho podmět, "rozum jest nějaká podstata a nezruší se", jak se praví v I. O duši. Podobně také nemůže se zrušiti skrze protivné; neboť rozumové podoby nejsou navzájem protivné, jak se praví v VII. Metafys. Tedy pohotovost vědění se nemůže nikterak zrušiti.

Mimo to každé zrušení je skrze nějaký pohyb. Ale pohotovost vědění, která je v duši, nemůže býti zrušena pohybem samé duše o sobě, protože duše se o sobě nepohybuje; pohybuje se totiž případkově skrze pohyb těla. Ale zdá se, že žádná tělesná přeměna nemůže zrušiti rozumové podoby, jsoucí v rozumu, ježto rozum o sobě, bez těla, jest místem podob; pročež se tvrdí, že ani skrze stáří, ani skrze smrt se pohotovosti nezrušují. Tedy vědění se nemůže zrušiti. A v důsledku ani pohotovost ctnosti, jež je také v duši rozumové; a, jak praví Filosof, v I. Ethic., "ctnosti jsou trvalejší než nauky".

Avšak proti jest, co praví Filosof, v knize O délce a krátkosti života, že "zrušení vědění jest zapomenutí a omyl". Také kdo hřeší, ztrácí pohotovost ctnosti. A z protivných úkonů se ctnosti zrodí a zruší, jak se praví v II. Ethic.

Odpovídám: Musí se říci, že se mluví o zrušení nějakého tvaru o sobě skrze jeho protivné; případkově pak skrze zrušení jeho podmětu. Je-li tedy nějaká pohotovost, jejíž podmět je porušný a jejíž příčina má protivu, bude moci býti zrušena obojím způsobem; jak je patrné u pohotovostí tělesných, totiž zdraví a choroby. - Avšak ony pohotovosti, jejichž podmět je neporušný, nemohou se zrušiti případkově. Jsou pak některé pohotovosti, které, ač prvotně jsou v podmětě neporušném, druhotně přece jsou v podmětě porušném: jak pohotovost vědění, která prvotně sice je v rozumu trpném, druhotně však ve vnímavých silách smyslových, jak bylo svrchu řečeno. A proto se

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

53. De corruptione et diminutione habituum.

Prooemium

I-II q. 53 pr.

Deinde considerandum est de corruptione et diminutione habituum. Et circa hoc quaeruntur tria. Primo, utrum habitus corrumpi possit. Secundo, utrum possit diminui. Tertio, de modo corruptionis et diminutionis.

1. Utrum habitus corrumpi possit.

I-II q. 53 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quaedam, unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cuius est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subiecto.

I-II q. 53 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnis corruptio formae vel est per corruptionem subiecti, vel est a contrario, sicut aegritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quae est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subiecti, quia intellectus, qui est subiectum eius, est substantia quaedam, et non corrumpitur, ut dicitur in I de anima. Similiter etiam non potest corrumpi a contrario, nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariae, ut dicitur in VII Metaphys. Ergo habitus scientiae nullo modo corrumpi potest.

I-II q. 53 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiae, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animae, quia anima per se non movetur. Movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum, sine corpore, unde ponitur quod nec per senium nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest. Et per consequens, nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali, et, sicut philosophus dicit in I Ethic., *virtutes sunt permanentiores disciplinis*.

I-II q. 53 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in libro de longitudine et brevitate vitae, quod scientiae corruptio est oblivio et deceptio. Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur, ut dicitur II Ethic.

I-II q. 53 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum, per accidens autem, per corruptionem sui subiecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cuius subiectum est corruptibile, et cuius causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit, sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et aegritudine. Illi vero habitus quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subiecto

strany trpného rozumu pohotovost vědění nemůže se zrušiti případkově, nýbrž jen se strany nižších sil smyslových.

Jest tudíž uvážiti, zda se mohou takové pohotovosti zrušiti o sobě. Je- li tedy nějaká pohotovost, která má nějakou protivu, buď se své strany nebo se strany své příčiny, může se o sobě zrušiti; nemá-li však protivy, nemůže se o sobě zrušiti. Jest pak jasné, že rozumové podoby, jsoucí v rozumu trpném, nemají žádné protivy. Rovněž také nic nemůže býti protivou rozumu činnému, jenž jest její příčinou. Pročež, je-li nějaká pohotovost bezprostředně v trpném rozumu způsobená od rozumu činného, taková pohotovost jest nezrušitelná i o sobě i případkově. Takové pak jsou pohotovosti prvních zásad jak badavých, tak činorodých, které nemohou býti zrušeny žádným zapomenutím nebo omylem; tak praví Filosof, v VI. Ethic., o opatrnosti, že "se neztrácí zapomenutím". - Jest však v trpném rozumu nějaká pohotovost, způsobená rozumem, totiž pohotovost závěrů, která se nazývá věda; a její příčina může míti dvojmo nějakou protivu. Jedním způsobem se strany samých vět, ze kterých rozum postupuje; neboť větě "Dobro je dobré" je protivou tato: "dobro není dobré", podle Filosofa, v II. Periherm. Jiným způsobem co do samého postupu rozumu, pokud sofistický sylogismus je protivou sylogismu dialektického nebo důkazného. Tak je tedy patrné, že skrze nesprávný rozum se může zrušiti pohotovost pravého mínění, nebo i vědění. Proto praví Filosof, že "omyl je zrušení vědění", jak bylo svrchu řečeno.

Ctnosti pak některé jsou rozumové, které jsou v samém rozumu, jak se praví v VI. Ethic.; a o těch je týž důvod, který jest o vědění nebo mínění. - Některé však jsou v žádostivé části duše, což jsou ctnosti mravní; a týž důvod je při protilehlých neřestech. Pohotovosti pak žádostivé stránky povstávají z toho, že rozumu je vrozeno hýbati žádostivou stránku. Proto skrze úsudek rozumu, hýbající jakýmkoli způsobem ku protivě, totiž buď z nevědomosti nebo z vášně, nebo také z volby, zruší se pohotovost ctnosti nebo neřesti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví v VII. Ethic., pohotovost má podobu přirozenosti, ale je slabší než ona. A proto, když přirozenost věci se žádným způsobem od ní neodstraní, pohotovost se odstraňuje nesnadno.

K druhému se musí říci, že, ač rozumové podoby nemají nějakou protivu, přece věty a postup rozumu může míti nějakou protivu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že vědění se neodstraní tělesným pohybem, co do samého kořene pohotovosti, nýbrž jen co do překážky úkonu, pokud rozum ve svém úkonu potřebuje smyslových sil, jimž se staví překážka skrze tělesnou přeměnu. Ale skrze duchový pohyb rozumu se může zrušiti pohotovost vědění také co do samého kořene pohotovosti. A podobně se může zrušiti pohotovost ctnosti. - Avšak slovo, "ctnosti jsou trvalejší než nauky" se musí rozuměti ne se strany podmětu nebo příčiny, nýbrž se strany úkonu, neboť užívání ctností je stálé, po celý život, ne však

corruptibili, sicut habitus scientiae, qui principaliter est quidem in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est. Et ideo ex parte intellectus possibilis, habitus scientiae non potest corrumpi per accidens; sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum. Est igitur considerandum si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua vel ex parte suae causae, poterit per se corrumpi, si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens, non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti, qui est causa eius, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., de prudentia, quod non perditur per oblivionem. Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia, cuius causae dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo, ex parte ipsarum propositionum ex quibus ratio procedit, etenim enuntiationi quae est, bonum est bonum, contraria est ea quae est, bonum non est bonum, secundum philosophum, in II Periherm. Alio modo, quantum ad ipsum processum rationis; prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus verae opinionis, aut etiam scientiae. Unde philosophus dicit quod deceptio est corruptio scientiae, sicut supra dictum est. Virtutum vero quaedam sunt intellectuales, quae sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI Ethic., de quibus est eadem ratio quae est de scientia vel opinione. Quaedam vero sunt in parte animae appetitiva, quae sunt virtutes morales, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivae partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

I-II q. 53 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in VII Ethic., habitus similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa. Et ideo, cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

I-II q. 53 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est.

I-II q. 53 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia non removetur per motum corporalem quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus; inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiae, etiam quantum ad ipsam radicem habitus. Et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur, virtutes esse permanentiores disciplinis,

užívání nauky.

LIII.2. Zda se pohotovost může zmenšiti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se pohotovost nemůže zmenšiti. Pohotovost je totiž nějaká jakost a jednoduchý tvar. Avšak jednoduché buď celé máme nebo celé ztratíme. Tedy pohotovost, ač se může zrušiti, nemůže se zmenšiti.

Mimo to, každé, jež přísluší případku, přísluší mu o sobě nebo k vůli jeho podmětu. Avšak pohotovost o sobě nesílí, ani neochabuje, jinak by následovalo, že by se nějaký druh vypovídal o svých ojedinělech podle více a méně. Kdyby se tudíž mohla zmenšiti podle podílu svého podmětu, následovalo by, že pohotovosti připadá něco vlastního, co není společné jí a podmětu. Kdykoli však tvaru přísluší něco vlastního mimo jeho podmět, je ten tvar oddělitelný, jak se praví v I. U duši. Následuje tedy, že pohotovost je tvar oddělitelný: což je nemožné.

Mimo to pojem a přirozenost pohotovosti, jakož i každého případku, záleží ve stažení na podmět; pročež se též každý případek vyměřuje skrze svůj podmět. Jestli tedy pohotovost o sobě nesílí, ani neochabuje, nebude moci ochabnouti ani též podle svého stažení na podmět. A tak žádným způsobem neochabne.

Avšak proti jest, že protivám je vrozeno nastávati u téhož. Avšak vzrůst a zmenšení jsou protivy. Ježto tedy pohotovost může růsti, zdá se, že se také může zmenšiti.

Odpovídám: Musí se říci, že pohotovosti se dvojmo zmenšují, jako též rostou, jak je patrné z řečeného. A jako rostou z téže příčiny, ze které se rodí, tak z téže příčiny se zmenšují, ze které se zrušují. Neboť zmenšení pohotovosti jest jakási cesta ke zrušení, jako obráceně zrození pohotovosti jest jakýsi základ jejího vzrůstu.

K prvnímu se tedy musí říci, že pohotovost, vzata o sobě, jest jednoduchý tvar, a podle toho jí nepřipadá zmenšení, nýbrž podle různého způsobu podílu, který pochází z neurčenosti možnosti samého podílníka, která totiž může míti rozmanitě podíl jednoho tvaru, nebo která může dosahovati k četným nebo k málo.

K druhému se musí říci, že by onen důvod platil, kdyby se nikterak nezmenšovala bytnost pohotovosti. To však netvrdíme, nýbrž že nějaké zmenšení bytnosti pohotovosti nemá původ v pohotovosti, nýbrž v podílníku.

K třetímu se musí říci, že případek, ať se označí jakkoli, má závislost na podmětě podle svého pojmu, ale jinak a jinak. Neboť případek, označený abstraktně, obnáší poměr k podmětu, začínající u případku a končící u podmětu: neboť se říká, že bělost jest, jíž něco jest bílé. A proto do

intelligendum est non ex parte subiecti vel causae, sed ex parte actus, nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

2. Utrum possit diminui.

I-II q. 53 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quaedam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

I-II q. 53 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subiecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur, alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis praedicaretur secundum magis et minus. Si igitur secundum participationem subiecti diminui possit, sequeretur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subiecto. Cuicumque autem formae convenit aliquid proprium praeter suum subiectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I de anima. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

I-II q. 53 a. 2 arg. 3

Praeterea, ratio et natura habitus, sicut et cuiuslibet accidentis, consistit in concretione ad subiectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subiectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subiectum diminui poterit. Et ita nullo modo diminuetur.

I-II q. 53 a. 2 s. c.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

I-II q. 53 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supradictis patet. Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur, nam diminutio habitus est quaedam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

I-II q. 53 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod habitus secundum se consideratus, est forma simplex, et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiae ipsius participantis, quae scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quae potest ad plura vel ad pauciora extendi.

I-II q. 53 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quaedam diminutio essentiae habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

I-II q. 53 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam ad subiectum secundum suam rationem, aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto, importat habitudinem ad

výměru abstraktního případku se neklade podmět jako první část výměru, což je rod, nýbrž jako druhá, což je odlišnost: říkáme totiž, že ploskonosost je křivost nosu. - Ale u konkretních poměr začíná u podmětu a končí u případku: říká se totiž, že bílé má bělost. Pročež do výměru tohoto případku se klade podmět jakožto rod, což je první část výměru: říkáme totiž, že ploskonosé je křivý nos. - Tak tedy to, co přísluší případkům se strany podmětu, ne však ze samého pojmu případku, nepřiděluje se případku abstraktně, nýbrž konkretně. A takové je zesílení nebo ochabnutí v některých případcích; pročež se více a méně neříká bělost, nýbrž bílé. A týž důvod je pro pohotovosti a jiné jakosti; leda že některé pohotovosti rostou a zmenšují se skrze nějaké přidání, jak je z řečeného patrné.

LIII.3. Zda se pohotovosti zruší nebo zmenší skrze pouhé ustání v činnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se pohotovosti neruší, ani nezmenšují skrze pouhé ustání od činnosti. Neboť pohotovosti jsou trvalejší než trpnostní jakosti, jak je patrné z řečeného. Ale trpnostní jakosti se ani neruší, ani nezmenšují skrze ustání od činnosti: neboť bělost se nezmenšuje, když nepůsobí na zrak, ani teplota když neotepluje. Tedy ani pohotovosti se nezrušují, ani neumenšují skrze ustání od činnosti.

Mimo to zrušení a zmenšení jsou nějaké změny. Ale nic se nemění bez nějaké pohybující příčiny. Ježto tedy ustání od činnosti neobnáší nějakou pohybující příčinu, nezdá se, že z ustání od činnosti může býti zmenšení nebo zrušení pohotovosti.

Mimo to pohotovosti vědění a ctnosti jsou v duši rozumové, jež jest nad časem. Avšak ta, která jsou nad časem, nezruší se, ani nezmenší délkou času. Tedy se ani tyto pohotovosti nezruší, ani nezmenší skrze délku času, jestli některá zůstává dlouho bez činnosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v knize O délce a krát. života, že "zrušení vědění" jest nejen "omyl", ale také "zapomenutí". A v VIII. Ethic. se praví, že "mnohá přátelství rozvázalo neoslovování". A z téhož důvodu jiné pohotovosti ctností se zmenší nebo zanikají skrze ustání od činnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví v VIII. Fysic., něco může býti pohybující dvojmo: jedním způsobem o sobě, co totiž pohybuje podle rázu vlastního tvaru, jako oheň otepluje; jiným způsobem případkově, jakožto to, co odstraňuje překážku. A tímto způsobem ustání od činnosti působí zrušení nebo zmenšení pohotovostí, pokud totiž se odstraňuje činnost, která překážela příčinám rušícím nebo zmenšujícím pohotovost. Bylo totiž řečeno, že se pohotovosti o sobě ruší nebo zmenšují od protivného činitele. Pročež, když délkou času vzrostou protivná kterýchkoli pohotovostí, která je třeba odklizovati úkonem,

subiectum quae incipit ab accidente, et terminatur ad subiectum, nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum quasi prima pars definitionis, quae est genus; sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subiecto, et terminatur ad accidens, dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis, dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subiecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto. Et huiusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus, unde albedo non dicitur magis et minus, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus, nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quandam additionem, ut ex supradictis patet.

3. Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

I-II q. 53 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet. Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu, non enim albedo diminuitur si visum non immutet, neque calor si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur vel corrumpuntur per cessationem ab actu.

I-II q. 53 a. 3 arg. 2

Praeterea, corruptio et diminutio sunt quaedam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

I-II q. 53 a. 3 arg. 3

Praeterea, habitus scientiae et virtutis sunt in anima intellectiva, quae est supra tempus. Ea vero quae sunt supra tempus, non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

I-II q. 53 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in libro de Longit. et Brevit. vitae, dicit quod corruptio scientiae non solum est deceptio, sed etiam oblivio. Et in VIII Ethic. dicitur quod multas amicitias inappellatio dissolvit. Et eadem ratione, alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

I-II q. 53 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in VIII Physic., aliquid potest esse movens dupliciter, uno modo, per se, quod scilicet movet secundum rationem propriae formae, sicut ignis calefacit; alio modo, per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria

vycházejícím z pohotovosti, ty pohotovosti se zmenšují nebo také zcela zaniknou skrze dlouhé ustání od činnosti; jako je patrné u vědění a ctnosti. Jest pak jasné, že pohotovost mravní ctnosti činí člověka hbitým ve volbě středu ve skutcích a vášních. Když však někdo neužívá pohotovosti ctnosti na řízení vlastních vášní a skutků, jest nutné, že vzejdou mnohé vášně a skutky mimo způsob ctnosti, z naklánění smyslové žádosti a jiných, která zvenku pohybují. Proto se ctnost zruší nebo zmenší skrze ustání od činnosti. Podobně je také se strany pohotovostí rozumových, podle nichž je člověk hbitý správně souditi o představách. Když tedy člověk přestane užívati rozumové pohotovosti, povstávají nenáležité představy, i někdy vedoucí k protivnému; takže se člověk stává méně vhodným ke správnému úsudku, a někdy se docela připravuje na protivu, jestliže nejsou jaksi podťaty nebo potlačovány častým užíváním rozumové pohotovosti. A tak skrze ustání od činnosti se zmenšuje nebo také zruší rozumová pohotovost.

K prvnímu se tedy musí říci, že tak by se také zrušila teplota skrze ustání od oteplování, kdyby tím vzrůstalo studeno, jež je ničitelem teploty.

K druhému se musí říci, že ustání od činnosti jest pohyb ke zrušení nebo zmenšení, jako odstraňující překážku, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že rozumová část duše jest o sobě nad časem, ale část smyslová podléhá času. A proto časovým průtahem se přemění co do vášní žádostivé části, a také co do sil vnímavých. Pročež praví Filosof, ve IV. Fysic., že čas je příčinou zapomenutí.

LIV. O rozlišování pohotovostí.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o rozlišování pohotovostí.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda může býti mnoho pohotovostí v jedné mohutnosti.
2. Zda se pohotovosti rozlišují podle předmětů.
3. Zda se pohotovosti rozlišují podle dobra a zla.
4. Zda jedna pohotovost sestává z mnohých pohotovostí.

LIV.1. Zda může býti mnoho pohotovostí v jedné mohutnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nemůže býti mnoho pohotovostí v jedné mohutnosti. Neboť když se zmnoží jedno z těch, která se rozlišují podle téhož, zmnoží se i druhé. Ale mohutnosti a pohotovosti se rozlišují podle téhož, totiž podle úkonů a předmětů. Podobně se tedy množí. Nemůže tedy býti mnoho pohotovostí v jedné mohutnosti.

Mimo to mohutnost jest nějaká jednoduchá síla. Ale v jednom jednoduchém podmětě nemůže býti rozmanitost případků, protože podmět jest příčinou případků, a zdá se, že od jednoho jednoduchého vychází jen jedno. Tedy v jedné mohutnosti nemůže býti mnoho pohotovostí.

Mimo to, jako tělo má tvar skrze útvar, tak mohutnost jest utvářena pohotovostí. Ale jedno tělo nemůže býti zároveň utvářeno rozličnými útvary. Tedy ani nemůže býti utvářena jedna mohutnost rozličnými pohotovostmi. Nemůže tedy býti více pohotovostí v jedné mohutnosti.

Avšak proti jest, že rozum jest jedna mohutnost, ve které však jsou pohotovosti mnohých věd.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pohotovosti jsou nějaká uzpůsobení něčeho, jsoucího v možnosti k něčemu, buď ku přirozenosti nebo k činnosti, nebo k cíli přirozenosti. A o těch pohotovostech, které jsou uzpůsobení ku přirozenosti, je sice jasné, že jich může býti více v jednom podmětě: ježto lze bráti rozličné části jednoho podmětu, podle jichž uzpůsobování se mluví o pohotovostech. Jako když se vezmou části lidského těla, šťávy, pokud jsou uzpůsobovány podle lidské přirozenosti, jest pohotovost zdraví; vezmou-li se však části podobné, jako čivy, kosti a maso, jejich uzpůsobení v poměru ku přirozenosti jest síla nebo tučnost; vezmou-li se pak údy, jako ruka, noha a taková, jejich uzpůsobení, příhodné přirozenosti, jest krása. A tak jest více pohotovostí nebo uzpůsobení v témž.

Mluvíme-li však o pohotovostech, které jsou uzpůsobení ke skutkům, které vlastně patří k mohutnostem, tak také nastává v jedné mohutnosti více pohotovostí. A důvod toho jest, že podmětem pohotovosti jest mohoucnost trpná, jak bylo svrchu řečeno; neboť mohoucnost toliko činná není podmětem nějaké pohotovosti, jak je patrné z řečeného. Mohoucnost pak trpná se přirovnává k určitému úkonu jednoho druhu jako látka ke tvaru; ježto, jako látka jest určována k jednomu tvaru skrze jednoho činitele, tak také trpná mohoucnost jest určována od rázu jednoho činného předmětu k jednomu úkonu podle druhu. Pročež, jako může více předmětů hýbati jednu trpnou mohoucnost, tak jedna trpná mohoucnost může býti podmětem úkonů nebo dokonalostí, rozličných podle druhu. Pohotovosti pak jsou nějaké jakosti nebo tvary, lnoucí k mohutnosti, jimiž jest mohutnost nakláněna k úkonům, určitým podle druhu. Pročež může do jedné mohutnosti patřiti více pohotovostí, jakož i více úkonů, druhově odlišných.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako v přírodních věcech rozličnost druhů jest podle tvaru, kdežto rozličnost rodů jest podle hmoty, jak se praví v V. ;Metafys. (ta totiž jsou rozličná rodem, jež mají rozličnou hmotu), tak také rozličnost předmětů podle rodu působí rozličnost mohutností (pročež praví Filosof, v VI. Ethic., že "pro ta, která jsou jiná rodem, jsou také jiné součástky duše"); rozličnost však předmětů podle druhu působí rozličnost úkonů podle druhu, a v důsledku pohotovostí. Kterákoli pak jsou rozličná rodem, jsou také rozličná druhem; ale ne obráceně. A proto rozličné mohutnosti mají druhově rozličné úkony a rozličné pohotovosti; není však třeba, aby rozličné pohotovosti byly jiných mohutností, nýbrž může býti více jedné. A jako jsou rody rodů a druhy druhů, tak také se stává, že jsou rozličné druhy pohotovostí a

subcrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem; huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter, per diuturnam cessationem ab actu; ut patet et in scientia et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur, per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

I-II q. 53 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc increscerat frigidum, quod est calidi corruptivum.

I-II q. 53 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est.

I-II q. 53 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod pars intellectiva animae secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subiacet tempori. Et ideo per temporis cursum, transmutatur quantum ad passiones appetitivae partis et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde philosophus dicit, in IV Physic., quod tempus est causa oblivionis.

54. De distinctione habituum.

Prooemium

I-II q. 54 pr.

Deinde considerandum est de distinctione habituum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum multi habitus possint esse in una potentia. Secundo, utrum habitus distinguantur secundum obiecta. Tertio, utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. Quarto, utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

1. Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

I-II q. 54 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quae secundum idem distinguuntur multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiae et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et obiecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

I-II q. 54 a. 1 arg. 2

Praeterea, potentia est virtus quaedam simplex. Sed in uno subiecto simplici non potest esse diversitas accidentium, quia subiectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

I-II q. 54 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

I-II q. 54 a. 1 s. c.

Sed contra est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

I-II q. 54 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus sunt dispositiones quaedam alicuius in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturae. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subiecto, eo quod unius subiecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur. Sicut, si accipiantur humani corporis partes humores, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis, si vero accipiantur partes similes ut nervi et ossa et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam, est fortitudo aut macies, si vero accipiantur membra, ut manus et pes et huiusmodi, earum dispositio naturae conveniens, est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias; sic etiam contingit unius potentiae esse habitus plures. Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est, potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam, eo quod, sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura obiecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subiectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

I-II q. 54 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V Metaphys. (ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa), ita etiam diversitas obiectorum secundum genus, facit distinctionem potentiarum (unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *ad ea quae sunt genere altera, sunt etiam animae particulae aliae*); diversitas vero obiectorum secundum speciem, facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quaecumque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa, sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus, non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt

mohutností.

K druhému se musí říci, že mohutnost, ač sice jest jednoduchá podle bytnosti, přece je mnohonásobná silou, pokud dosahuje na mnohé úkony druhem odlišné.. A proto nic nebrání, aby v jedné mohutnosti bylo mnoho pohotovostí druhem odlišných.

K třetímu se musí říci, že tělo jest utvářeno skrze útvar jakožto skrze vlastní zakončení; avšak pohotovost není zakončení mohutnosti, nýbrž je uzpůsobení k úkonu, jakožto k poslednímu konci. A proto nemůže býti zároveň více úkonů jedné mohutnosti, leda snad pokud jeden jest obsažen v druhém; jako ani jednoho těla více útvarů, leč pokud jeden jest v druhém, jako trojúhelník ve čtverci. Neboť rozum nemůže v uskutečnění rozuměti zároveň mnohá. Může však pohotovostí zároveň mnohá věděti.

LIV.2. Zda se pohotovosti rozlišují podle předmětů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se pohotovosti nerozlišují podle předmětů. Neboť protivy jsou druhově odlišné. Ale též pohotovost vědění jest o protivách: jako lékařství o zdravém a nemocném. Nerozlišují se tedy pohotovosti podle předmětů druhem odlišných.

Mimo to rozličné vědy jsou rozličné pohotovosti. Ale totéž věděné patří do rozličných věd: jako, že země je kulatá, dokazuje i přírodovědec i hvězdář, jak se praví v II. Fysic. Tedy se pohotovosti nerozlišují podle předmětů.

Mimo to, téhož úkonu je týž předmět. Ale týž úkon může patřiti do různých pohotovostí ctností, odnáší-li se k různým cílům: jako dáti někomu peníze, je-li pro Boha, patří do lásky; je-li však pro zaplacení dluhů, patří do spravedlnosti. Tedy také může týž předmět patřiti do rozličných pohotovostí. Není tedy rozličnost pohotovostí podle rozličnosti předmětů.

Avšak proti, úkony se druhově odlišují podle rozličnosti předmětů, jak bylo svrchu řečeno. Ale pohotovosti jsou nějaká uzpůsobení k úkonům. Tedy se také pohotovosti rozlišují podle rozličných předmětů.

Odpovídám: Musí se říci, že pohotovost i jest nějaký tvar, i jest pohotovost. Může se tedy rozlišování pohotovostí podle druhu viděti buď podle obecného způsobu, kterým se tvary rozlišují druhově, nebo podle vlastního způsobu rozlišování pohotovostí. Tvary pak se vzájemně rozlišují podle rozličných činných původů, ježto každý činitel dělá sobě podobné podle druhu. - Pohotovost zase obnáší zařízení k něčemu. Všechna pak, která se říkají podle zařízení k něčemu, rozlišují se podle rozličnosti těch, k nimž se říkají. Jest pak pohotovost nějaké uzpůsobení ke dvěma souřadným: totiž k přirozenosti a k činnosti, sledující přirozenost.

Tak tedy se pohotovosti rozlišují podle trojího. A to jedním

esse plures unius. Et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

I-II q. 54 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

I-II q. 54 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem, habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio, sicut nec unius corporis plures figurae, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere. Potest tamen simul habitu multa scire.

2. Utrum habitus distinguantur secundum sua obiecta.

I-II q. 54 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum obiecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiae est contrariorum, sicut medicina sani et aegri. Non ergo secundum obiecta specie differentia, habitus distinguuntur.

I-II q. 54 a. 2 arg. 2

Praeterea, diversae scientiae sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias, sicut terram esse rotundam demonstrat et naturalis et astrologus, ut dicitur in II Physic. Ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta.

I-II q. 54 a. 2 arg. 3

Praeterea, eiusdem actus est idem obiectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur, sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad caritatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad iustitiam. Ergo etiam idem obiectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem obiectorum.

I-II q. 54 a. 2 s. c.

Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem obiectorum, ut supra dictum est. Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa obiecta.

I-II q. 54 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formae specie distinguuntur; aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formae ad invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Sic

způsobem podle činných prvků takových- uzpůsobení: Jiným pak způsobem podle přirozenosti; třetím pak způsobem podle předmětů, druhově odlišných, jak se v dalším vyloží.

K prvnímu se tedy musí říci, že při rozlišování mohutností nebo také pohotovostí nelze pozorovati sám předmět hmotně, nýbrž ráz předmětu, odlišný druhově, nebo také rodem. Ačkoli pak protivná se odlišují druhové rozličností věcí, přece je týž ráz poznávání obojího, protože se jedno poznává skrze druhé. A proto, pokud se scházejí v jednom způsobu poznatelnosti, patří do jedné pohotovosti poznávací.

K druhému se musí říci, že skrze jiný prostředek přírodovědec dokazuje, že země je kulatá, a skrze jiný hvězdář: neboť hvězdář to dokazuje skrze matematické prostředky, jako skrze útvary drah, nebo skrze něco takového. Přírodovědec to však dokazuje skrze prostředek přírodní, jako z pohybu těžkých do středu, nebo z něčeho takového. Celá pak síla důkazu, což je sylogismus, činící vědění, závisí na prostředku. A proto rozličné prostředky jsou jako rozličné činné prvky, podle nichž se rozlišují pohotovosti vědecké.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof, v II. Fysic., a v VII. Ethic., tak se má cíl u výkonů, jako zásada v dokazování. A proto rozličnost cílů rozlišuje ctnosti, jako též rozličnost činných prvků. - Samy cíle také jsou předměty vnitřních úkonů, které nejvíce patří do ctností, jak je patrné se svrchu řečeného.

LIV.3. Zda se pohovosti rozlišují podle dobra a zla.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se pohotovosti nerozlišují podle dobra a zla. Neboť dobro a zlo jsou protivy. Ale protiv je táž pohotovost, jak jsme měli shora. Tedy se pohotovosti nerozlišují podle dobra a zla.

Mimo to dobro se zaměňuje se jsoucnem, a tak, ježto jest všem společné, nemůže se bráti jakožto odlišnost nějakého druhu; jak je patrné z Filosofa, ve IV. Kopic. Podobně také zlo, ježto jest postrádání a nikoli jsoucno, nemůže býti odlišností nějakého jsoucna. Nemohou se tedy pohotovosti podle dobra a zla druhově rozlišovati.

Mimo to vůči témuž předmětu bývají rozličné špatné pohotovosti, jako vůči dychtivostem nemírnost a necitelnost; a podobně také více pohotovostí dobrých, totiž lidská ctnost a ctnost hrdinská, čili božská, jak je patrné z Filosofa, v VII. Ethic. Nerozlišují se tedy pohotovosti podle dobra a zla.

Avšak proti jest, že dobrá pohotovost je protivou pohotovosti špatné, jako ctnost neřesti. Ale protivy jsou rozličné podle druhu. Tedy pohotovosti se liší druhově podle odlišnosti dobra a zla.

igitur secundum tria, habitus specie distinguuntur. Uno quidem modo, secundum principia activa talium dispositionum; alio vero modo, secundum naturam; tertio vero modo, secundum obiecta specie differentia; ut per sequentia explicabitur.

I-II q. 54 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter; sed ratio obiecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

I-II q. 54 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus, astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud huiusmodi; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud huiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quae est syllogismus faciens scire, ut dicitur in I Poster., dependet ex medio. Et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur.

I-II q. 54 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Physic. et in VII Ethic., ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis. Et ideo diversitas finium diversificat virtutes sicut et diversitas activorum principiorum. Sunt etiam ipsi fines obiecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supradictis patet.

3. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

I-II q. 54 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

I-II q. 54 a. 3 arg. 2

Praeterea, bonum convertitur cum ente, et sic, cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicuius speciei; ut patet per philosophum in IV Topic. Similiter etiam malum, cum sit privatio et non ens, non potest esse alicuius entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

I-II q. 54 a. 3 arg. 3

Praeterea, circa idem obiectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias intemperantiam et insensibilitatem, et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam sive divinam, ut patet per philosophum in VII Ethic. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

I-II q. 54 a. 3 s. c.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, pohotovosti se nerozlišují pouze podle předmětů a činných prvků, ale také v zařízení ku přirozenosti. A to nastává dvojmo. Jedním způsobem podle příhodnosti pro přirozenost, nebo také podle nevhodnosti pro ni. A tím způsobem se druhově rozlišují dobrá a špatná pohotovost; neboť pohotovost sluje dobrá, která uzpůsobuje k úkonu, příhodnému pro přirozenost jednající-ho, pohotovost pak sluje špatná, která uzpůsobuje k úkonu nevhodnému přirozenosti. Jako ctnostné úkony jsou příhodné pro lidskou přirozenost, ježto jsou podle rozumu, kdežto úkony neřestné, ježto jsou proti rozumu, neshodují se s lidskou přirozeností. A tak jest jasné, že se pohotovosti liší druhově podle odlišnosti dobra a zla.

Jiným způsobem se pohotovosti podle přirozenosti rozlišují z toho, že jedna pohotovost uzpůsobuje k úkonu, příhodnému nižší přirozenosti, jiná pak pohotovost uzpůsobuje k úkonu, příhodnému přirozenosti vyšší. A tak lidská ctnost, která uzpůsobuje k úkonu, příhodnému lidské přirozenosti, rozlišuje se od ctnosti božské čili hrdinské, která uzpůsobuje k úkonu, odpovídajícímu nějaké vyšší přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že na protivná může býti jedna pohotovost, pokud se protivná scházejí v jednom rázu. Nikdy však se nestane, aby protivné pohotovosti byly jednoho druhu; neboť protivnost pohotovostí je podle rozličných rázů. A tak se pohotovosti odlišují podle dobra a zla, pokud totiž jedna pohotovost je dobrá a jiná špatná; ne však z toho, že jedna jest dobrého a druhá špatného.

K druhému se musí říci, že dobro, společné všem jsoucnům, není odlišnost, ustavující druh nějaké pohotovosti, nýbrž nějaké určité dobro, které jest podle příhodnosti pro nějakou určitou přirozenost, totiž lidskou. Podobně také zlo, jež je ustavující odlišností pohotovosti, není čiré postrádání, nýbrž jest něco určitého, odporujícího určité přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že více dobrých pohotovostí vůči druhově témuž se odlišuje podle příhodnosti pro rozličné přirozenosti, jak bylo řečeno. Avšak více špatných pohotovostí vůči konání téhož se odlišuje podle rozličných odporování tomu, co je podle přirozenosti; jako jedné ctnosti jsou protivné rozličné neřesti v témž oboru.

LIV.4. Zda jedna pohotovost sestává z mnohých pohotovostí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že jedna pohotovost sestává z více pohotovostí. Neboť to, čeho zrození se nedostává zároveň, nýbrž postupně, zdá se sestávati z více částí. Ale zrození pohotovosti není zároveň, nýbrž postupně, z rozličných úkonů, jak jsme měli svrchu. Tedy jedna pohotovost sestává z více pohotovostí.

Mimo to z částí sestává celek. Ale označují se mnohé části jedné pohotovosti: jako Tullius stanoví mnoho částí statečnosti, mírnosti a jiných ctností. Tedy jedna pohotovost sestává z více.

I-II q. 54 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus, nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem, actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur. Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae.

I-II q. 54 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei, contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus et alius malus, non autem ex hoc quod unus est boni et alius mali.

I-II q. 54 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicuius habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatae naturae.

I-II q. 54 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod plures habitus boni circa idem specie, distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est. Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam, sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

4. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

I-II q. 54 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cuius generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

I-II q. 54 a. 4 arg. 2

Praeterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multae partes, sicut Tullius ponit multas partes fortitudinis, temperantiae et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

Mimo to o pouhém jednom závěru lze míti vědění skutkem a pohotovostí. Ale do celku jedné vědy patří mnoho závěrů, jako do geometrie nebo aritmetiky. Tedy jedna pohotovost sestává z mnohých.

Avšak proti, pohotovost, ježto jest nějaká jakost, je tvar jednoduchý. Ale žádné jednoduché nesestává z více. Tedy jedna pohotovost nesestává z mnohých pohotovostí.

Odpovídám: Musí se říci, že pohotovost, zařízená k činnosti, na kterou nyní hlavně myslíme, jest nějaká dokonalost mohutnosti. Avšak každá dokonalost jest úměrná jí zdokonalovanému. Pročež, jako dokonalost, ježto jest jedna, vztahuje se na mnohá, pokud se scházejí v nějakém jednom, to jest v nějakém povšechném způsobu předmětu, tak také se pohotovost vztahuje na mnohá, pokud mají zařízení k nějakému jednomu, třebas k jednomu zvláštnímu rázu předmětu, nebo jedné přirozenosti, nebo jednomu původu, jak je patrné z řečeného.

Pozorujeme-li tudíž pohotovost podle těch, na která se vztahuje, tak nalézáme v ní nějakou mnohonásobnost. Ale protože ona mnohonásobnost jest zařízena k nějakému jednomu, k čemu hlavně přihlíží pohotovost, je z toho, že pohotovost jest jakost jednoduchá, nesestávající z více pohotovostí, i když se vztahuje k mnohým. Neboť jedna pohotovost se nevztahuje na mnohá, leč zařízením k jednomu, z čehož má jedinost.

K prvnímu se tedy musí říci, že postupnost v rození pohotovosti nenastává z toho, že se rodí část jí po části, nýbrž z toho, že podmět nedosahuje hned pevného a nesnadno hybného uzpůsobení; a z toho, že nejprve začíná býti nedokonale v podmětu a pozvolna se zdokonaluje. Jako také jest u jiných jakostí.

K druhému se musí říci, že části, které se přiznávají jednotlivým základním ctnostem, nejsou částí doplňovací, z nichž sestává celek, nýbrž části podmětové, neboli působnostní, jak se dole ukáže.

K třetímu se musí říci, že onen, jenž v nějaké vědě nabývá skrze důkaz vědění jednoho závěru, má sice pohotovost, ale nedokonale. Když pak skrze nějaký důkaz nabude vědění závěru druhého, nepřirodí se v něm pohotovost jiná, nýbrž pohotovost, která prve v něm byla, stává se dokonalejší, jakožto vztahující se na více; neboť závěry a důkazy jedné vědy jsou podřízeny a jedno plyne z druhého.

LV. O ctnostech co do jejich bytnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Následuje úvaha o pohotovostech zvláště. A protože pohotovosti, jak bylo řečeno, se rozlišují skrze dobro a zlo, nejprve jest mluviti o pohotovostech dobrých, což jsou ctnosti a jiná s nimi spojená, totiž dary, blahoslavenství a plody; za druhé o pohotovostech špatných, totiž o neřestech a hříších. O ctnostech pak jest uvažovati trojí: nejprve o bytnosti ctnosti; za druhé o jejím podmětě; za

I-II q. 54 a. 4 arg. 3

Praeterea, de una sola conclusione potest scientia haberi et actu et habitu. Sed multae conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

I-II q. 54 a. 4 s. c.

Sed contra, habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

I-II q. 54 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quaedam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in aliquo uno, idest in generali quadam ratione obiecti; ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supradictis patet. Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemus in eo quandam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

I-II q. 54 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars eius generetur post partem, sed ex eo quod subiectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subiecto, et paulatim perficitur. Sicut etiam est de aliis qualitatibus.

I-II q. 54 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod partes quae singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum sed partes subiectivae sive potentiales, ut infra patebit.

I-II q. 54 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia.

55. De virtutibus quantum ad suas essentias.

Prooemium

I-II q. 55 pr.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est, distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adiuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis. Circa virtutes autem quinque consideranda sunt, primo, de essentia virtutis; secundo, de subiecto eius;

třetí o rozdělení ctností; za čtvrté o příčině ctnosti; za páté o některých vlastnostech ctnosti.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda lidská ctnost jest pohotovost.

2. Zdá je pohotovost činorodá.

3. Zda je pohotovost dobrá.

4. O výměru ctnosti.

LV.1. Zda lidská ctnost jest pohotovost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidská ctnost není pohotovost. Neboť ctnost jest "posledek mohutnosti", jak se praví v I. O nebi. Ale posledek čehokoli se uvádí na ten rod, jehož jest posledek, jako bod na rod čáry. Tedy se ctnost uvádí na rod mohutnosti a ne na rod pohotovosti.

Mimo to praví Augustin, v II. O svobodném rozhod., že "ctnost jest dobré užívání svobodného rozhodování. Ale užívání svobodného rozhodování jest úkon. Tedy ctnost není pohotovost, nýbrž úkon.

Mimo to pohotovostmi nezasluhujeme, neboť by pak člověk zasluhoval stále, i spící. Ale ctnostmi zasluhujeme. Tedy ctnosti nejsou pohotovosti, nýbrž úkony.

Mimo to praví Augustin, v knize O mravech církv., že "ctnost jest řád lásky". A v knize Osmdesáti tří otáz. praví, že "spořádanost, která sluje ctnost, jest požívati požívatelných a užívati užívatelných". Ale řád čili spořádanost označuje buď úkon nebo vztah. Tedy ctnost není pohotovost, nýbrž úkon nebo vztah.

Mimo to, jako se shledávají ctnosti lidské, tak i síly přírodní. Ale přírodní síly nejsou pohotovosti, nýbrž nějaké mohutnosti. Tedy také ani ctnosti lidské.1

1 Latinské virtus znamená ctnost i sílu. Druhá námitka v 2. článku ukazuje souvislost v překladu "síla", když se jedná o překlad slova "virtus" v přírodních věcech, větou: "Ale jak se má přírodní síla v přírodních věcech, tak se má ctnost lidská v rozumových."

Avšak proti jest, že Filosof, v knize Praedicament., stanoví vědu a ctnost jako pohotovosti.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnost znamená nějakou dokonalost mohutnosti. Ale čímkoli dokonalost se zvláště pozoruje v zařízení k jeho cíli. Avšak cílem mohutnosti jest úkon. Pročež mohutnost sluje dokonalá, pokud jest určená ke svému úkonu.

Jsou pak některé mohutnosti, které v sobě jsou určeny ke svým úkonům, jako přírodní mohutnosti činné. A proto takové přírodní mohutnosti o sobě slují síly. - Avšak rozumové mohutnosti, které jsou vlastní člověku, nejsou určené k jednomu, ale mají se neurčitě k mnohým; jsou pak k úkonům určovány skrze pohotovosti, jak je patrné ze svrchu řečeného. A proto lidské ctnosti jsou pohotovosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že se někdy ctností nazývá to, o čem je ctnost, totiž buď předmět ctnosti nebo její úkon: jako věrou se někdy nazývá to, co se věří, někdy pak samo věření, někdy také sama pohotovost, kterou se věří. Pročež,

tertio, de divisione virtutum; quarto, de causa virtutis; quinto, de quibusdam proprietatibus virtutis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus humana sit habitus. Secundo, utrum sit habitus operativus. Tertio, utrum sit habitus bonus. Quarto, de definitione virtutis.

1. Utrum virtus humana sit habitus.

I-II q. 55 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiae*, ut dicitur in I de caelo. Sed ultimum uniuscuiusque reducitur ad genus illud cuius est ultimum, sicut punctum ad genus lineae. Ergo virtus reducitur ad genus potentiae, et non ad genus habitus.

I-II q. 55 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in II de libero Arbit., quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii*. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

I-II q. 55 a. 1 arg. 3

Praeterea, habitibus non meremur, sed actibus, alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

I-II q. 55 a. 1 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *virtus est ordo amoris*. Et in libro octoginta trium quaest., dicit quod *ordinatio quae virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti*. Ordo autem, seu ordinatio, nominat vel actum, vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

I-II q. 55 a. 1 arg. 5

Praeterea, sicut inveniuntur virtutes humanae, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiae quaedam. Ergo etiam neque virtutes humanae.

I-II q. 55 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in libro Praedicament., scientiam et virtutem ponit esse habitus.

I-II q. 55 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt.

I-II q. 55 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel obiectum virtutis, vel actus eius, sicut fides dicitur quandoque id quod creditur,

když se řekne, že ctnost jest posledek mohutnosti, béře se ctnost za předmět ctnosti. Neboť to, co jest nejzazší možnost mohutnosti, je to, čím se označuje síla věci: jako když někdo může nésti sto liber, jeho síla se označuje podle sta liber, a ne podle šedesáti. Námitka však postupovala, jako by ctnost byla bytostně posledek mohutnosti.

K druhému se musí říci, že se dobré užívání svobodného rozhodování nazývá ctností podle téhož způsobu, že totiž je to, k čemu je zařízena ctnost, jako k vlastnímu úkonu. Neboť úkon ctnosti není nic jiného, nežli dobré užívání svobodného rozhodování.

K třetímu se musí říci, že zasluhovati něčím se říká dvojmo. Jedním způsobem, jakožto samou zásluhou, tím způsobem, kterým říkáme, že běžíme během: a tím způsobem zasluhujeme úkonem. Jiným způsobem se říká zasluhování něčím, jakožto původem zasluhování, jako se říká, že běžíme mohutností hybnou: a tak se říká, že zasluhujeme ctnostmi a pohotovostmi.

Ke čtvrtému se musí říci, že ctnost sluje řád nebo spořádanost lásky, jakožto ono, k čemu je ctnost: neboť skrze ctnost je v nás pořádána láska.

K pátému se musí říci, že přírodní mohutnosti jsou o sobě určeny k jednomu, ne však mohutnosti rozumové. A proto není podobnosti, jak bylo řečeno.

LV.2. Zda lidská ctnost jest pohotovost činorodá.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není v pojmu lidské ctnosti, aby byla pohotovost činorodá. Praví totiž Tullius, ve IV. O Tuskul. otáz., že jak je zdraví a krása těla, tak je ctnost duše. Ale zdraví a krása nejsou pohotovosti činorodé. Tedy ani též ctnost.

Mimo to v přírodních věcech se shledává ctnost nejen k jednání, nýbrž také k bytí, jak je patrné z Filosofa, v I. O nebi, že některá mají sílu, aby byla vždycky, některá však nikoli na to, aby byla vždycky, nýbrž nějakou určitou dobu. Ale jak se má přírodní síla v přírodních věcech, tak se má ctnost lidská v rozumových. Tedy také lidská ctnost nejen jest na jednání, nýbrž také na bytí. r

Mimo to praví Filosof, v VII. Fysic., že ctnost jest "uzpůsobení dokonalého k nejlepšímu". Ale nejlepší, k čemu je třeba člověka uzpůsobiti skrze ctnost, je sám Bůh, jak dokazuje Augustin, v knize II. O mravech církv.; ale pro něho je duše uzpůsobování skrze připodobňování jemu. Tedy se zdá, že ctností sluje nějaká jakost duše v poměru k Bohu, jakožto připodobňující jemu, ne však v poměru k činnosti. Není tedy pohotovost činorodá.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Ethic., že "ctností každé věci jest, co její dílo činí dobrým".

quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est ultimum potentiae, sumitur virtus pro obiecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei, sicut si aliquis potest ferre centum libras et non plus, virtus eius consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Obiectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiae.

I-II q. 55 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus, secundum eandem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

I-II q. 55 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliquo dicimur mereri dupliciter. Uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus. Alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva, et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

I-II q. 55 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus, per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

I-II q. 55 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod potentiae naturales sunt de se determinatae ad unum, non autem potentiae rationales. Et ideo non est simile, ut dictum est.

2. Utrum sit habitus operativus.

I-II q. 55 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanae quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius, in IV de Tuscul. quaest., quod sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animae. Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

I-II q. 55 a. 2 arg. 2

Praeterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per philosophum, in I de caelo, quod quaedam habent virtutem ut sint semper, quaedam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

I-II q. 55 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in VII Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in libro II de moribus Eccles.; ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quaedam animae in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

I-II q. 55 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod

Odpovídám: Musí se říci, že ctnost, ze samého pojmu jména, obnáší nějakou dokonalost mohoucnosti, jak bylo svrchu řečeno. Pročež, ježto je dvojí mohoucnost, totiž mohoucnost k bytí a mohoucnost k jednání, dokonalost obojí mohoucnosti sluje ctnost. Ale mohoucnost k bytí jest na straně hmoty, která jest jsoucno v možnosti, kdežto mohoucnost k jednání je na straně tvaru, jenž jest původem jednání, ježto každé jedná, pokud jest v uskutečnění.

Ale v soustavě člověka se má tělo jako hmota, duše pak jako tvar. A co do těla, člověk je má jako jiní živočichové; podobně co do sil, které jsou společné duši a tělu; kdežto pouze ony síly, které jsou vlastní duši, totiž rozumové, má toliko člověk. A proto lidská ctnost, o které mluvíme, nemůže patřiti tělu, nýbrž patří toliko do toho, co je vlastní duši. Pročež lidská ctnost neobnáší poměr k bytí, nýbrž spíše k jednání. A proto v pojmu lidské ctnosti jest, aby byla pohotovostí činorodou.

K prvnímu. se tedy musí říci, že způsob činnosti sleduje uzpůsobení činitelovo, neboť každé koná taková, jaké jest. A proto, ježto ctnost jest původem jakési činnosti, je třeba, aby v jednajícím napřed bylo nějaké uzpůsobení shodné, jakožto ctnost. Ctnost pak činí činnost spořádanou: A proto sama ctnost jest nějaké uspořádané uzpůsobení v duši, pokud totiž mohutnosti duše jsou nějak zařízené navzájem, a k tomu, co je vně. A proto ctnost, pokud jest vhodné uzpůsobení duše, připodobňuje se zdraví a kráse, jež jsou náležitá uzpůsobení těla. Ale tím se nevylučuje, aby také ctnost byla původem činnosti.

K druhému se musí říci, že síla, která jest k bytí, není vlastní člověku, nýbrž jenom síla, která jest k dílům rozumu, která jsou vlastní člověku.

K třetímu se musí říci; že, ježto Boží podstata jest jeho činnost, nejvyšší připodobnění člověka Bohu jest podle nějaké činnosti. Pročež, jak bylo svrchu řečeno, štěstí čili blaženost, skrze kterou se člověk nejvíce srovná s Bohem, která jest posledním cílem lidského života, záleží v činnosti.

LV.3. Zda lidská ctnost jest pohotovost dobrá.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není v pojmu ctnosti, aby byla pohotovost dobrá. Neboť hřích má také nějakou sílu, podle onoho 1. Kor. 15: "Síla hříchu zákon." Tedy ctnost není vždycky dobrá pohotovost.

Mimo to ctnost odpovídá mohutnosti. Ale mohutnost se nemá jen k dobru, nýbrž také ke zlu, podle onoho Isai. 5: "Běda, kdo jste mocní v pití vína a silní muži v míchání opojného." Tedy také ctnost se má i k dobru, i ke zlu.

Mimo to, podle Apoštola, 2. Kor. 12, "ctnost se dokonává ve slabosti". Ale slabost jest nějaké zlo. Tedy ctnost se má

virtus uniuscuiusque rei est quae opus eius bonum reddit.

I-II q. 55 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod virtus, ex ipsa ratione nominis, importat quandam perfectionem potentiae, ut supra dictum est. Unde, cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia, potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit inquantum est actu. In constitutione autem hominis, corpus se habet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus; et similiter quantum ad vires quae sunt animae et corpori communes; solae autem illae vires quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed pertinet tantum ad id quod est proprium animae. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus.

I-II q. 55 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod modus actionis sequitur dispositionem agentis, unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo, cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante praeexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam. Et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod potentiae animae ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

I-II q. 55 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus quae est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quae est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.

I-II q. 55 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est, felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit.

3. Utrum sit habitus bonus.

I-II q. 55 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus; secundum illud I ad Cor. XV, *virtus peccati lex*. Ergo virtus non semper est habitus bonus.

I-II q. 55 a. 3 arg. 2

Praeterea, virtus potentiae respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum; secundum illud Isaiae V, *vae, qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem*. Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

I-II q. 55 a. 3 arg. 3

Praeterea, secundum apostolum, II ad Cor. XII, virtus in

nejen k dobru, ale také ke zlu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O mravech církv.: "Nikdo pak nepochybuj, že ctnost činí duši nejlepší." A Filosof praví v II. Ethic., že "ctnost jest, která dobrým činí majícího a jeho dílo dělá dobrým".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ctnost obnáší dokonalost mohutnosti; pročež síla každé věci se určuje na posledním, co věc zmůže, jak se praví v I. O nebi. Avšak poslední, co každá mohutnost zmůže, musí býti dobro, neboť každé zlo obnáší nějaký nedostatek; pročež praví Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén., že každé zlo jest slabé. A proto je třeba, aby se síla každé věci říkala o dobru. Proto lidská ctnost, jež jest pohotovost činorodá, jest pohotovost dobrá a dobro konající.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako dokonalé tak i dobro se říká o zlech metaforicky: říká se totiž i dokonalý zloděj nebo lupič, i dobrý zloděj nebo lupič, jak je patrné z Filosofa, v V. Metafys. Tedy se podle toho také síla říká o zlech metaforicky. A tak zákon sluje silou hříchu, pokud totiž skrze zákon hřích příležitostně vzrostl a jaksi přišel ke své největší možnosti.

K druhému se musí říci, že zlo nestřídmosti a přílišného pití záleží v nedostatku rozumu. Stává se však, že s nedostatkem rozumu jest nějaká nižší mohutnost dokonalá k tomu, co jest jejího rodu, také s odporováním nebo nedostatkem rozumu. Avšak dokonalost takové mohutnosti, ježto jest s nedostatkem rozumu, nemůže slouti lidskou ctností.

K třetímu se musí říci, že se ukazuje tím větší dokonalost rozumu, čím více může snášeti nebo přemáhati slabosti těla a nižších stránek. A proto lidská ctnost, která se přiděluje rozumu, se nazývá zdokonalenou ve slabosti, ne sice rozumu, ale ve slabosti těla, a nižších stránek.

LV.4. Zda výměr ctnosti jest vhodný.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není vhodný výměr ctnosti, který se obvykle udává, totiž: "Ctnost jest dobrá jakost mysli, kterou se správně žije, které nikdo neužívá špatně, kterou Bůh v nás bez nás působí." Neboť ctnost je dobrota člověka, neboť ona činí člověka dobrým. Ale dobrota se nezdá býti dobrá, jako ani bělost není bílá. Tudíž se nevhodně praví, že ctnost je dobrá jakost.

Mimo to, žádná odlišnost není obecnější než její rod, ježto jest dělitelem rodu. Ale dobro jest obecnější nežli jakost, neboť se zaměňuje se jsoucnem. Tedy se nemá do výměru ctnosti klásti dobrá, jakožto odlišnost jakosti.

Mimo to, jak praví Augustin, v XII. O Troj.: "Jakmile někde shledáme něco, co nám není společné s dobytkem,

infirmitate perficitur. Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

I-II q. 55 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., *nemo autem dubitaverit quod virtus animam facit optimam*. Et philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.*

I-II q. 55 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus importat perfectionem potentiae, unde virtus cuiuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, ut dicitur in I de caelo. Ultimum autem in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quendam importat; unde Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod omne malum est infirmum. Et propter hoc oportet quod virtus cuiuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

I-II q. 55 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis, dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro; ut patet per philosophum, in V Metaphys. Secundum hoc ergo, etiam virtus metaphorice in malis dicitur. Et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

I-II q. 55 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod malum ebrietatis et nimiae potationis, consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem, cum defectu rationis, esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel cum defectu rationis. Perfectio autem talis potentiae, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

I-II q. 55 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quae rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

4. De definitione virtutis.

I-II q. 55 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet, virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Virtus enim est bonitas hominis, ipsa enim est quae bonum facit habentem. Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod virtus est bona qualitas.

I-II q. 55 a. 4 arg. 2

Praeterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

I-II q. 55 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., *ubi primo*

patří to do mysli." Ale některé ctnosti jsou také stránek nerozumových, jak praví Filosof, v III. Ethic. Není tedy každá ctnost dobrá jakost mysli.

Mimo to správnost se zdá patřiti do spravedlnosti: pročež tytéž zveme správnými a spravedlivými. Ale spravedlnost jest druh ctnosti. Nevhodně se tedy klade správno do výměru ctnosti, když se praví, kterou se správně žije.

Mimo to, kdokoli se něčím pyšní, špatně toho užívá. Ale mnozí se pyšní ctností: praví totiž Augustin, v Řeholi, že "pýcha také dobrým skutkům ukládá, aby zahynuly". Je tedy nesprávné, že nikdo neužívá ctnosti špatně.

Mimo to člověk je ctností spravedlivý. Ale Augustin praví, k onomu Jan., ‚Větší těchto vykoná`: "Jenž tě stvořil bez tebe, neospravedlní tě bez tebe." Tedy se nevhodně praví, že ctnost "Bůh v nás bez nás působí".

Avšak proti jest autorita Augustinova, z jehož slov je složen řečený výměr, a hlavně v II. O svobodném rozhodování.

Odpovídám: Musí se říci, že tento výměr dokonale zachycuje celý pojem ctnosti. Neboť dokonalý pojem každé věci se shledá ze všech jejích příčin. Avšak řečený výměr obsahuje všechny příčiny ctnosti. Neboť tvarová příčina ctnosti, jakož i každé věci, se béře z jejího rodu a odlišnosti, když se praví, jakost dobrá: neboť rodem ctnosti jest jakost, odlišností pak dobro. Byl by však vhodnější výměr, kdyby se místo jakosti dala pohotovost, jež jest rod blízký.

Ctnost pak nemá hmotu z níž, jakož ani jiné případky; ale má hmotu o níž, a hmotu v níž, totiž podmět. Hmotou pak o níž, jest předmět ctnosti; jenž nemohl býti udán v řečeném výměru ctnosti, ježto skrze předmět je ctnost určována na druh, zde však se udává výměr ctnosti povšechně. Pročež se klade podmět místo hmotné příčiny, když se praví, že jest dobrá jakost mysli.

Cílem pak ctnosti, ježto jest pohotovost činorodá, jest sama činnost. Ale vězme, že některé činorodé pohotovosti jsou vždycky ke zlu, jako pohotovosti neřestné; některé pak někdy k dobru a někdy ke zlu, jako domnění se má k pravdě i nesprávnosti; avšak ctnost je pohotovost, vždy se mající k dobru. A proto, aby se rozlišovala ctnost od těch, která se vždycky mají ke zlu, praví se, kterou se správně žije; aby se pak rozlišovala od těch, která se mají někdy k dobru, někdy ke zlu, praví se, které nikdo špatně neužívá.

Činnou pak příčinou ctnosti vlité, o níž se dává výměr, jest Bůh. Pročež se praví, kterou Bůh v nás bez nás působí. Když se však vynechá tato část, zbytek výměru bude společný všem ctnostem, i získaným, i vlitým.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co nejprve přichází na rozum, jest jsoucno: pročež každému od nás postřehnutému přidělujeme, že jest jsoucno, a v důsledku že jest jedno a dobro, kteráž se zaměňují se jsoucnem. Proto říkáme, že bytnost jest jsoucno a jedna a dobrá, a podobně o dobrotě. Ale to nemá místa u tvarů zvláštních, jako jest bělost a zdravost, neboť, co vnímáme, nevnímáme *occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet*. Sed quaedam virtutes sunt etiam irrationabilium partium; ut philosophus dicit, in III Ethic. Non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

I-II q. 55 a. 4 arg. 4

Praeterea, rectitudo videtur ad iustitiam pertinere, unde idem dicuntur recti, et iusti. Sed iustitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur, qua recte vivitur.

I-II q. 55 a. 4 arg. 5

Praeterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute, dicit enim Augustinus, in regula, *quod superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

I-II q. 55 a. 4 arg. 6

Praeterea, homo per virtutem iustificatur. Sed Augustinus dicit, super illud Ioan., *maiora horum faciet, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Inconvenienter ergo dicitur quod virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.

I-II q. 55 a. 4 s. c.

Sed contra est auctoritas Augustini, ex cuius verbis praedicta definitio colligitur, et praecipue in II de libero arbitrio.

I-II q. 55 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere et differentia, cum dicitur qualitas bona, genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia, sed habet materiam circa quam; et materiam in qua, scilicet subiectum. Materia autem circa quam est obiectum virtutis; quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi. Unde ponitur subiectum loco causae materialis, cum dicitur quod est bona qualitas mentis. Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et ad falsum; virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo, ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur, qua recte vivitur, ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, qua nullus male utitur. Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est. Propter quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

I-II q. 55 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens; et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens et una et bona; et quod unitas est ens et una

všechno pod rázem bílého a zdravého. - Jest však uvážiti, že jako případky a nesvébytné tvary slují jsoucny, ne že samy mají bytí, ale že jimi něco jest, tak se také nazývají dobré nebo jedno, ne sice nějakou jinou dobrotou nebo jednotou, ale že jimi jest něco dobré nebo jedno. Tak tudíž i ctnost sluje dobrá, protože jí jest něco dobré.

K druhému se musí říci, že dobro, které se klade do výměru ctnosti, není dobro obecně, jež se zaměňuje se jsoucnem, a je širší než jakost, nýbrž je dobro rozumu, jakož praví Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén., že "dobro duše jest býti podle rozumu".

K třetímu se musí říci, že ctnost nemůže býti v nerozumové stránce duše, leč pokud podléhá rozumu, jak se praví v I. Ethic. A proto rozum čili mysl jest vlastním podmětem lidské ctnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že spravedlnosti je vlastní správnost, která se stanoví v zevnějších věcech, které přicházejí do užívání člověka, jež jsou vlastní látkou spravedlnosti, jak bude dole patrné. Ale správnost, která obnáší podřízenost náležitému cíli a božskému zákonu, jenž jest pravidlem lidské vůle, jak bylo shora řečeno, je společná všem ctnostem.

K pátému se musí říci, že ctnosti může někdo špatně užívati jakožto předmětu, třebas, když špatně smýšlí o ctnosti, když jí nenávidí nebo se jí pyšní; ne však jakožto původu užívání, tak totiž, že úkon ctnosti je špatný.

K šestému se musí říci, že vlitá ctnost je v nás působena od Boha bez naší činnosti, ne však bez našeho souhlasu. A tak jest rozuměti, co se praví, kterou Bůh v nás bez nás působí. Co však se koná skrze nás, Bůh působí v nás nikoli bez našeho jednání: on totiž jedná v každé vůli a přirozenosti.

LVI. O podmětě ctnosti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o podmětě ctnosti.

A o tom je šest otázek:

1. Zda je ctnost v mohutnosti duše, jakožto v podmětě.
2. Zda jedna může býti ve více mohutnostech.
3. Zda rozum může býti podmětem ctnosti.
4. Zda náhlivá a dychtivá.
5. Zda vnímavé síly smyslové.
6. Zda vůle.

LVI.1. Zda ctnost je v mohutnosti duše, jakožto v podmětě.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ctnost není v mohutnosti duše jakožto v podmětě. Praví totiž Augustin, v II. O svob. rozhod., že "ctnost jest, jíž se správně žije". Ale žití není skrze mohutnost duše, nýbrž skrze její bytnost. et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas, non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formae non subsistentes dicuntur entia, non quia ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est; ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia eis est aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

I-II q. 55 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., *quod bonum animae est secundum rationem esse*.

I-II q. 55 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtus non potest esse in irrationali parte animae, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in I Ethic. Et ideo ratio, sive mens, est proprium subiectum virtutis humanae.

I-II q. 55 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod iustitiae est propria rectitudo quae constituitur circa res exteriores quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia iustitiae, ut infra patebit. Sed rectitudo quae importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae, ut supra dictum est, communis est omni virtuti.

I-II q. 55 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod virtute potest aliquis male uti tanquam obiecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea, non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

I-II q. 55 a. 4 ad 6

Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

56. De subiecto virtutis.

Prooemium

I-II q. 56 pr.

Deinde considerandum est de subiecto virtutis. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto. Secundo, utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. Tertio, utrum intellectus possit esse subiectum virtutis. Quarto, utrum irascibilis et concupiscibilis. Quinto, utrum vires apprehensivae sensitivae. Sexto, utrum voluntas.

1. Utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto.

I-II q. 56 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit in potentia animae sicut in subiecto. Dicit enim Augustinus, in II de Lib. Arbit., quod virtus est qua recte vivitur. Vivere

Tedy ctnost není v mohutnosti duše, ale v její bytnosti.

Mimo to praví Filosof, v II. Ethic.: "Ctnost je, která dobrým činí majícího a jeho dílo dělá dobrým." Ale jako dílo povstává skrze mohutnost, tak mající ctnost stojí na bytnosti duše. Tedy ctnost nepatří více do mohutnosti duše nežli do její bytnosti.

Mimo to mohutnost je ve druhém druhu jakosti. Avšak ctnost jest nějaká jakost, jak bylo svrchu řečeno. Není pak jakost jakosti. Tedy ctnost není v mohutnosti duše, jakožto v podmětě.

Avšak proti, "ctnost jest posledek mohutnosti", jak se praví v I. O nebi. Ale posledek je v tom, čí je posledek. Tedy ctnost je v mohutnosti duše.

Odpovídám: Musí se říci, že může býti z trojího jasné, že ctnost patří do mohutnosti duše. A to nejprve ze samého pojmu ctnosti, která obnáší dokonalost mohutnosti; dokonalost pak je v tom, čí je dokonalost. - Za druhé z toho, že je činorodá pohotovost, jak bylo shora řečeno; každá pak činnost jest od duše skrze nějakou mohutnost. - Za třetí z toho, že uzpůsobuje k nejlepšímu; nejlepším pak je cíl, jenž buď je činnost věci nebo něco následujícího z činnosti, vyšedší z mohutnosti. Pročež lidská ctnost je v mohutnosti duše, jakožto v podmětě.

K prvnímu se tedy musí říci, že žití se béře dvojmo. Někdy totiž žití sluje samo bytí žijícího; a tak patří k bytnosti duše, jež jest žijícímu původem bytí. Jiným způsobem žití sluje činnost žijícího: a tak se správně žije ctností, pokud skrze ni někdo správně jedná.

K druhému se musí říci, že dobro jest buď cílem, nebo se říká k cíli. A proto, ježto dobro činitelovo záleží v činnosti, vztahuje se na činnost také toto, že ctnost jednajícího činí dobrým, a v důsledku na mohutnost.

K třetímu se musí říci, že se říká jeden případek ve druhém, jakožto v podmětě, ne že případek ze sebe může držeti jiný případek, ale protože jeden případek tkví v podstatě prostřednictvím jiného případku, jako barva na těle prostřednictvím povrchu; pročež povrch sluje podmětem barvy. A tím způsobem mohutnost duše sluje podmětem ctnosti.

LVI.2. Zda jedna ctnost může býti ve více mohutnostech.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jedna ctnost může býti ve dvou mohutnostech. Neboť pohotovosti se poznávají z úkonů. Ale jeden úkon vychází rozmanitě od rozmanitých mohutností: jako chůze pochází od rozumu, jakožto řídícího, od vůle, jakožto pohybující a od hybné mohutnosti, jakožto od provádějící. Tedy také jedna pohotovost ctnosti může býti ve více mohutnostech.

autem non est per potentiam animae, sed per eius essentiam. Ergo virtus non est in potentia animae, sed in eius essentia.

I-II q. 56 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., *virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*. Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animae. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animae, quam ad eius essentiam.

I-II q. 56 a. 1 arg. 3

Praeterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quaedam qualitas, ut supra dictum est. Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animae sicut in subiecto.

I-II q. 56 a. 1 s. c.

Sed contra, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I de caelo. Sed ultimum est in eo cuius est ultimum. Ergo virtus est in potentia animae.

I-II q. 56 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod virtutem pertinere ad potentiam animae, ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, ex ipsa ratione virtutis, quae importat perfectionem potentiae, perfectio autem est in eo cuius est perfectio. Secundo, ex hoc quod est habitus operativus, ut supra dictum est, omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. Tertio, ex hoc quod disponit ad optimum, optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animae sicut in subiecto.

I-II q. 56 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

I-II q. 56 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur. Et ideo, cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus facit operantem bonum, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

I-II q. 56 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhaeret substantiae mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subiectum coloris. Et eo modo potentia animae dicitur esse subiectum virtutis.

2. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

I-II q. 56 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod una virtus possit esse in duabus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione ut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest

Mimo to praví Filosof, v II. Ethic., že se ke ctnosti vyžaduje trojí, totiž věděti, chtíti a nezměněně jednati. Ale věděti patří do rozumu, chtíti do vůle. Tedy ctnost může býti ve více mohutnostech.

Mimo to opatrnost jest v rozumu, ježto jest správný pojem skutků, jak se praví v VI. Ethic. Je také ve vůli, protože nemůže býti s převrácenou vůlí, jak se praví v téže knize. Tedy jedna ctnost může býti ve dvou mohutnostech.

Avšak proti, ctnost je v mohutnosti duše, jakožto v podmětě. Ale týž případek nemůže býti ve více podmětech. Tedy jedna ctnost nemůže býti ve více mohutnostech duše.

Odpovídám: Musí se říci, že něco bývá v něčem dvojmo. Jedním způsobem, jako co je stejně v obojím. A tak jest nemožné, aby jedna ctnost byla ve dvou mohutnostech: protože rozličnost mohutností se béře podle všeobecných podmínek předmětů, kdežto rozličnost pohotovostí podle zvláštních; proto, kdekoli je rozličnost mohutností, je rozličnost pohotovostí, ale ne obráceně.

Jiným způsobem může něco býti ve dvou nebo více, ne stejně, nýbrž nějakým pořadem. A tak jedna ctnost může patřiti do více mohutností, takže v jedné jest hlavně a zasahuje do jiných na způsob rozlévání nebo uzpůsobování pokud jedna mohutnost jest pohybována od jiné, a pokud jedna mohutnost dostává od jiné.

K prvnímu se tedy musí říci, že jeden úkon nemůže stejně a. týmž pořadem patřiti do rozličných mohutností, nýbrž podle rozličných způsobů a rozličným pořadem.

K druhému se musí říci, že vědění se vyžaduje ke ctnosti mravní, pokud mravní ctnost pracuje podle správného rozumu. Ale bytostně záleží mravní ctnost v žádání.

K třetímu se musí říci, že opatrnost jest věcně v rozumu jakožto podmětě; ale předpokládá správnost vůle, jakožto původ, jak se dole řekne.

LVI.3. Zda může rozum býti podmětem ctnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že rozum není podmětem ctnosti. Praví totiž Augustin, v knize O mravech církv., že každá ctnost jest láska. Avšak podmětem lásky není rozum, nýbrž pouze síla žádostivá. Tedy není žádná ctnost v rozumu.

Mimo to ctnost je zařízena na dobro; jak je patrné z řečeného. Avšak dobro není předmětem rozumu, nýbrž síly žádostivé. Tedy podmět ctnosti není rozum, nýbrž síla žádostivá.

Mimo to, "ctnost jest, která dobrým činí majícího", jak

esse in pluribus potentiis.

I-II q. 56 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle et immobiliter operari. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

I-II q. 56 a. 2 arg. 3

Praeterea, prudentia est in ratione, cum sit recta ratio agibilium, ut dicitur in VI Ethic. Est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

I-II q. 56 a. 2 s. c.

Sed contra, virtus est in potentia animae sicut in subiecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subiectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animae.

I-II q. 56 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquid esse in duobus, contingit dupliciter. Uno modo, sic quod ex aequo sit in utroque. Et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones obiectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

I-II q. 56 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod idem actus non potest aequaliter, et eodem ordine, pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, et diverso ordine.

I-II q. 56 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam. Sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

I-II q. 56 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod prudentia realiter est in ratione sicut in subiecto, sed praesupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur.

3. Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit subiectum virtutis. Dicit enim Augustinus, in libro de moribus Eccles., quod omnis virtus est amor. Subiectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

I-II q. 56 a. 3 arg. 2

Praeterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supradictis patet. Bonum autem non est obiectum intellectus, sed appetitivae virtutis. Ergo subiectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

I-II q. 56 a. 3 arg. 3

praví Filosof. Ale pohotovost, zdokonalující rozum, nečiní majícího dobrým; neboť nesluje člověk dobrým pro vědění nebo umění. Tedy rozum není podmětem ctnosti.

Avšak proti jest, že mysl nejvíce značí rozum. Avšak podmětem ctnosti jest mysl; jak je patrné z výměru shora daného. Tedy rozum jest podmětem ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ctnost jest pohotovost, jíž kdo dobře jedná. Avšak nějaká pohotovost je dvojmo zařízena k dobrému činu. Jedním způsobem, pokud takovou pohotovostí nabývá člověk schopnosti k dobrému činu; jako skrze pohotovost gramatickou má člověk schopnost správně mluviti. Avšak gramatika nepůsobí, aby člověk vždycky správně mluvil: může totiž gramatik barbařiti nebo udělati kaz. A týž důvod jest v jiných vědách a uměních. - Jiným způsobem nějaká pohotovost dává nejen schopnost jednati, nýbrž také dělá, že někdo schopnosti užívá dobře: jako spravedlnost působí nejen, že je člověk hbité vůle ke spravedlivému jednání, ale také působí, že spravedlivě jedná.

A protože něco nesluje dobro, jakož i jsoucno; jednoduše podle toho; že jest v možnosti, nýbrž podle toho, že jest v uskutečnění, proto od takových pohotovostí sluje člověk jednoduše dobře jednajícím a dobrým, třebas že je spravedlivý nebo umírněný; a týž důvod jest o podobných. A protože "ctnost jest, která dobrým činí majícího a dílo jeho činí dobrým", takové pohotovosti jednoduše slují ctnosti, protože činí v uskutečnění dílo dobrým a jednoduše činí dobrým majícího. - Prvnější však pohotovosti neslují jednoduše ctnosti, protože nečiní dílo dobrým, leč v nějaké schopnosti, ani nečiní jednoduše dobrým majícího. Nesluje totiž nějaký člověk jednoduše dobrý z toho, že je vědoucí nebo učenec, nýbrž sluje dobrý z části, třebas dobrý gramatik nebo dobrý řemeslník. A proto se obyčejně vědění a umění dělí od ctnosti, někdy však slují ctnostmi, jak je patrné v VI. Ethic.

Tudíž podmětem pohotovosti, která z části sluje ctnost, může býti rozum nejen činorodý, nýbrž i rozum badavý, bez veškerého zařízení k vůli; tak totiž Filosof, v VI. Ethic., stanoví jako rozumové ctnosti vědění a rozumění a také umění. -- Avšak podmětem pohotovosti, která jednoduše sluje ctnost, nemůže býti než vůle, nebo nějaká mohutnost, pokud jest pohybována od vůle. A důvodem toho jest, že vůle hýbe všemi jinými mohutnostmi, které nějak jsou rozumové, k jejich úkonům, jak jsme měli shora. A proto; že člověk v uskutečnění jedná dobře, nastává z toho, že má člověk dobrou vůli. Pročež ctnost, která působí v uskutečnění dobré jednání, ne jen ve schopnosti, musí býti buď ve vůli samé, nebo v nějaké mohutnosti, pokud jest pohybována od vůle.

V rozumu pak nastává pohyb od vůle, jakož i v jiných mohutnostech: pozoruje totiž někdo něco v uskutečnění, protože chce. A proto rozum, pokud má zařízení k vůli, může býti podmětem ctnosti jednoduše řečené. A tím způsobem badavý rozum, nebo um, jest podmětem víry: je totiž rozum pohybován ku přisvědčení těm, jež jsou víry, z rozkazu vůle; neboť "nikdo nevěří, leč chtěje". - Činorodý pak rozum jest podmětem opatrnosti. Ježto totiž opatrnost jest správný pojem skutků, vyžaduje se k opatrnosti, aby se člověk měl správně k původům tohoto pojmu skutků, což

Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, ut philosophus dicit. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem, non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 3 s. c.

Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subiectum autem virtutis est mens; ut patet ex definitione virtutis supra inducta. Ergo intellectus est subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtus est habitus quo quis bene operatur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi. Non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur, potest enim grammaticus barbarizare aut soloecismum facere. Et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur. Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber. Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI Ethic. Subiectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus, absque omni ordine ad voluntatem, sic enim philosophus, in VI Ethic., scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes. Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est, et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota. Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias, considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei, movetur enim intellectus ad assentiendum his quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae.

jsou cíle; k těm se pak člověk má správně skrze správnost vůle, jako k zásadám badání skrze přirozené světlo činného rozumu. A proto, jako podmětem vědy, jež jest správný pojem zkoumaných, jest badavý rozum se zařízením k rozumu činnému, tak podmětem opatrnosti jest rozum činorodý se zařízením ke správné vůli.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Augustinovo se rozumí o ctnosti jednoduše řečené; ne že každá taková ctnost jest jednoduše láska, ale protože nějak závisí na lásce, pokud závisí na vůli, jejímž prvním cílem jest láska, jak bylo shora řečeno.

K druhému se musí říci, že dobrem čehokoli je cíl jeho; a proto, ježto pravdivo jest cílem rozumu, poznávati dobro jest dobrý úkon rozumu. Pročež pohotovost, zdokonalující rozum v poznávání pravdiva, ať v badání nebo pro skutky, sluje ctnost.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o ctnosti jednoduše řečené.

LVI.4. Zda náhlivá a dychtivá jsou podmětem ctnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že náhlivá a dychtivá nemohou býti podmětem ctnosti. Neboť tyto síly jsou nám společné se zvířaty. Ale nyní mluvíme o ctnosti, pokud jest vlastní člověku, neboť tak sluje ctností lidskou. Nemůže tudíž lidská ctnost míti podmětem náhlivou a dychtivou, jež jsou části žádosti smyslové, jak bylo v První řečeno.

Mimo to žádost smyslová je síla, užívající tělesného ústrojí. Ale dobro ctnosti nemůže býti v těle člověka: praví totiž Apoštol, Řím. 7: "Vím, že v mém těle nepřebývá dobro." Tedy žádost smyslová nemůže býti podmětem ctnosti.

Mimo to Augustin; v knize O mravech církv., dokazuje, že ctnost není v těle, nýbrž v duši, ježto tělo jest řízeno duší; pročež, když někdo dobře užívá těla, všechno se přičítá duši: "jako když vozka mně poslušný dobře řídí koně; jimiž vládne, to celé náleží mně." Ale jako duše řídí tělo; tak také rozum řídí smyslovou žádost. Tedy všechno náleží rozumové části, když náhlivá a dychtivá jsou správně řízeny. Ale "ctnost jest, kterou se správně žije", jak bylo svrchu řečeno. Není tudíž ctnost v náhlivé a dychtivé, nýbrž pouze v rozumové části.

Mimo to "hlavní úkon mravní ctnosti jest volba``, jak se praví v VIII. Ethic. Ale volba není úkonem náhlivé a dychtivé, nýbrž rozumu, jak bylo svrchu řečeno. Tedy mravní ctnost není v náhlivé a dychtivé, nýbrž v rozumu.

Avšak proti jest, že se statečnost klade do náhlivé, mírnost

Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

I-II q. 56 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor; sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut supra dictum est.

I-II q. 56 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum uniuscuiusque est finis eius, et ideo, cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus. Unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

I-II q. 56 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

4. Utrum irascibilis et concupiscibilis possit esse subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subiectum virtutis. Huiusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini, sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanae virtutis potest esse subiectum irascibilis et concupiscibilis, quae sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est.

I-II q. 56 a. 4 arg. 2

Praeterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis, dicit enim apostolus, Rom. VII, *scio quod non habitat in carne mea bonum*. Ergo appetitus sensitivus non potest esse subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus probat, in libro de moribus Eccles., quod virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur, unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; *sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus praeest, recte regit, hoc totum mihi debetur*. Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur, quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est. Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

I-II q. 56 a. 4 arg. 4

Praeterea, principalis actus virtutis moralis est electio, ut dicitur in VIII Ethic. Sed electio non est actus irascibilis et concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est. Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

I-II q. 56 a. 4 s. c.

pak do dychtivé. Pročež praví Filosof, v III. Ethic., že "tyto ctnosti jsou nerozumových částí".

Odpovídám: Musí se říci, že náhlivou a žádostivou lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem o sobě, pokud jsou částmi smyslové žádosti. A tím způsobem jim nepřísluší býti podmětem ctnosti. - Jiným způsobem je lze pozorovati, pokud sdílejí rozum, tím, že jest jim vrozeno poslouchati rozumu. A tak náhlivá nebo dychtivá může býti podmětem lidské ctnosti: neboť tak jest původem lidského činu, pokud sdílí rozum. A do těchto mohutností je třeba klásti ctnosti.

Neboť jest jasné, že v náhlivé a dychtivé jsou některé ctnosti. Úkon totiž, který vychází z jedné mohutnosti, pokud jest pohybována od druhé, nemůže býti dokonalý, není-li obojí mohutnost dobře uzpůsobena k úkonu: jako úkon umělců nemůže býti příhodný, není-li dobře k jednání uzpůsoben i umělec, i také sám nástroj. Je tudíž nutné v těch, na nichž pracuje náhlivá a dychtivá, pokud jsou pohybovány od rozumu, aby byla nějaká pohotovost, zdokonalující k správnému jednání, nejen v rozumu, ale také v náhlivé a dychtivé. A protože dobré uzpůsobení mohutnosti pohybující pohybované se béře podle shodnosti s mohutností pohybující, proto ctnost, která jest v náhlivé a dychtivé, není nic jiného než nějaká pohotovostní shodnost těchto mohutností s rozumem.

K prvnímu se tedy musí říci, že náhlivá a dychtivá, vzaty o sobě, pokud jsou části smyslové žádosti, jsou nám společné se zvířaty. Ale pokud jsou podílně rozumové, jakožto poslouchající rozumu, tak jsou vlastní člověku. A tímto způsobem mohou býti podmětem lidské ctnosti.

K druhému se musí říci, že, jako tělo člověka o sobě sice nemá dobro ctnosti, stává se však nástrojem ctnostného skutku, pokud za pohybu rozumem "dáváme své údy do služby spravedlnosti"; tak také náhlivá a dychtivá o sobě sice nemají dobra ctnosti, nýbrž spíše nákazu troudu; pokud však souhlasí s rozumem, tak se v nich přirodí dobro mravní ctnosti.

K třetímu se musí říci, že jiným způsobem jest řízeno tělo od duše, a náhlivá a dychtivá od rozumu. Neboť tělo poslouchá duše na pokyn, bez odporování, v těch, v nichž je mu vrozeno pohybování od duše: pročež praví Filosof, v I. Polit., že "duše řídí tělo despotickou vládou", to jest jak pán otroka. A proto veškeren pohyb těla se přičítá duši. A proto ctnost není v těle, nýbrž jen v duši. - Ale náhlivá a dychtivá neposlouchají rozumu na pokyn, nýbrž mají své vlastní pohyby, jimiž někdy rozumu odporují, jak v téže knize praví Filosof, že rozum řídí náhlivou a dychtivou "vládou politickou", kterou totiž jsou řízeni svobodní, kteří v něčem mají vlastní vůli. A proto také je třeba, aby v náhlivé a dychtivé byly nějaké ctnosti, jimiž se dobře uzpůsobují k úkonu.

Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *hae virtutes sunt irrationabilium partium*.

I-II q. 56 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae, sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem. Et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiae moventis motae, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

I-II q. 56 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis. Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriae hominis. Et hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanae.

I-II q. 56 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum, movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum iustitiae, ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis adgeneratur bonum virtutis moralis.

I-II q. 56 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moveri, unde philosophus dicit, in I Polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam. Et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant, unde in eodem libro philosophus dicit quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ke čtvrtému se musí říci, že ve volbě je dvojí totiž záměr cíle, jenž patří do mravní ctnosti; a předurčení toho; co je k cíli, což patří do opatrnosti, jak se praví v VI. Ethic. Že pak má ve vášních duše správný záměr cíle, to vzniká ze správného uzpůsobení náhlivé a dychtivé. A proto mravní ctnosti na vášně jsou v náhlivé a dychtivé, ale opatrnost je v rozumu.

LVI.5. Zda vnímavé síly smyslové jsou podmětem ctnosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ve vnitřních vnímavých silách smyslových může býti nějaká ctnost. Neboť žádost smyslová může býti podmětem ctnosti, pokud poslouchá rozumu. Ale vnitřní vnímavé síly smyslové poslouchají rozumu: neboť na rozkaz rozumu pracuje i obrazivá i přemýšlivá i pamatující. Tedy se zdá, že v nich je ctnost.

Mimo to, jako ze smyslové žádosti může míti překážku nebo také pomoc svého úkonu žádost rozumová, což jest vůle, tak také. z řečených sil může míti rozum nebo um překážku nebo také pomoc. Jako tedy může býti ctnost v silách žádostivých, tak také ve vnímavých.

Mimo to opatrnost jest nějaká ctnost, jejíž částí Tullius označuje, ve své Rhetorice, paměť. Tedy také v síle pamatující může býti nějaká ctnost. A z téhož důvodu v jiných vnímavých silách vnitřních.

Avšak proti jest, že všechny ctnosti jsou buď rozumové nebo mravní, jak se praví v II. Ethic. Všechny pak mravní ctnosti jsou v části žádostivé, kdežto rozumové v rozumu nebo umu, jak je patrné v VI. Ethic. Není tedy žádná ctnost ve vnitřních silách vnímavých.

Odpovídám: Musí se říci, že do vnitřních vnímavých sil smyslových se kladou některé pohotovosti. Což je zvláště patrné z toho, co praví Filosof, v knize O paměti, že "při pamatování jednoho po druhém pracuje návyk, jenž je jako jakási přirozenost". Avšak návyková pohotovost není nic jiného nežli způsob získaný skrze návyk, jenž je na způsob přirozenosti. Pročež Tullius praví o ctnosti, ve své Rhetorice, že je "pohotovost na způsob přirozenosti, souhlasná s rozumem". Avšak u člověka to, co se v paměti získává z návyku a v jiných vnímavých silách smyslových, není pohotovost o sobě, nýbrž nějaký přídavek pohotovostem rozumové části, jak bylo shora řečeno.

Avšak, jsou-li nějaké pohotovosti v takových silách, přece nemohou slouti ctnostmi. Neboť ctnost jest pohotovost dokonalá, kterou nelze konati než dobro; proto je třeba, aby ctnost byla v té mohutnosti, která dokonává dobrý skutek. Avšak dokonání poznání pravdiva se nedokonává v silách smyslových vnímavých, ale tyto síly jsou jako přípravné k poznání rozumovému. A proto v těchto silách nejsou ctnosti, jimiž se poznává pravdivo, nýbrž spíše v rozumu nebo umu.

K prvnímu se tedy musí říci, že smyslová žádost se má k vůli, jež jest žádost rozumová, jakožto od ní pohybovaná.

I-II q. 56 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod in electione duo sunt, scilicet intentio finis, quae pertinet ad virtutem moralem; et praeacceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam; ut dicitur in VI Ethic. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones, sunt in irascibili et concupiscibili, sed prudentia est in ratione.

5. Utrum vires apprehensivae sensitivae sint subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivae apprehensivae interius, rationi obediunt, ad imperium enim rationis operatur et imaginativa et cogitativa et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

I-II q. 56 a. 5 arg. 2

Praeterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri, vel etiam adiuvari, per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus vel ratio potest impediri, vel etiam iuvari, per vires praedictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

I-II q. 56 a. 5 arg. 3

Praeterea, prudentia est quaedam virtus, cuius partem ponit Tullius memoriam, in sua rhetorica. Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus. Et eadem ratione, in aliis interioribus apprehensivis viribus.

I-II q. 56 a. 5 s. c.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in II Ethic. Morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva, intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in VI Ethic. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

I-II q. 56 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc praecipue quod philosophus dicit, in libro de memoria, *quod in memorando unum post aliud, operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura*, nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Unde de virtute dicit Tullius, in sua rhetorica, quod est *habitus in modum naturae, rationi consentaneus*. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se; sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis, ut supra dictum est. Sed tamen si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari, unde oportet quod virtus sit in illa potentia quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam. Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum; sed magis in intellectu vel ratione.

I-II q. 56 a. 5 ad 1

A proto dílo žádostivé síly se dokonává ve smyslové žádosti. A proto smyslová žádost jest podmětem ctnosti. -- Avšak vnímavé síly smyslové se mají spíše jakožto pohybující vůči rozumu, ježto představy se mají k rozumové duši jako barvy ke zraku, jak se praví v III. O duši. A proto dílo poznávání se končí v rozumu. A proto rozumové ctnosti jsou v samém rozumu nebo umu.

A z toho je patrná odpověď na druhé.

K třetímu se musí říci, že paměť se nepovažuje za část opatrnosti, jako druh je částí rodu, jako by sama paměť byla nějaká ctnost o sobě, nýbrž protože jedno z těch, která se vyžadují k opatrnosti, jest dobrá paměť; takže se jaksi má na způsob části doplňkové.

LVI.6. Zda vůle může býti podmětem ctnosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že vůle není podmětem nějaké ctnosti. Nevyžaduje se totiž nějaká pohotovost k tomu, co přísluší mohutnosti ze samého pojmu mohutnosti. Ale, ježto vůle jest v rozumu, podle Filosofa v III. O duši, je v samém pojmu vůle, že tíhne k tomu, co je dobro podle rozumu, k čemuž je zařízena každá ctnost, protože všechno přirozeně žádá vlastní dobro: neboť "ctnost jest pohotovost na způsob přirozenosti, souhlasná s rozumem", jak praví Tullius, ve své Rhetorice. Tedy vůle není podmětem ctnosti.

Mimo to každá ctnost buď je rozumová nebo mravní, jak se praví v I. a II. Ethic. Ale rozumová ctnost jest v rozumu a umu, jakožto podmětě, ne však ve vůli. Mravní pak ctnost jest v náhlivé a dychtivé, jakožto podmětě, jež jsou rozumové z podílu. Tedy žádná ctnost není ve vůli jako v podmětě.

Mimo to všechny lidské úkony, na které jsou zařízeny ctnosti, jsou dobrovolné. Je-li tedy pro některé lidské úkony nějaká ctnost ve vůli, stejným právem bude ve vůli nějaká ctnost pro všechny lidské úkony. Buď tedy nebude nějaká ctnost v žádné jiné mohutnosti, nebo na týž úkon budou zařízeny dvě ctnosti: což se zdá nevhodné. Vůle tedy nemůže býti podmětem ctnosti.

Avšak proti jest, že se vyžaduje větší dokonalost v pohybujícím nežli v pohybovaném. Ale vůle pohybuje náhlivou a dychtivou. Mnohem spíše tedy musí býti ctnost ve vůli nežli v náhlivé a dychtivé.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto skrze pohotovost je mohutnost zdokonalována pro jednání, tam potřebuje mohutnost pohotovosti, zdokonalující pro dobré jednání, kterážto pohotovost je ctnost, kde na to nedostačí vlastní ráz mohutnosti. Vlastní však ráz každé mohutnosti se béře z poměru ku předmětu. Proto, jak bylo řečeno, ježto předmětem vůle jest dobro rozumu, úměrné vůli, v tom

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo. Et propter hoc, appetitus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in III de anima. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc, virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu vel ratione.

I-II q. 56 a. 5 ad 2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

I-II q. 56 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod memoria non ponitur pars prudentiae, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quaedam virtus per se, sed quia unum eorum quae requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriae; ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

6. Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit subiectum alicuius virtutis. Ad id enim quod convenit potentiae ex ipsa ratione potentiae, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum philosophum in III de anima, est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus, quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, *virtus enim est habitus per modum naturae, consentaneus rationi*, ut Tullius dicit in sua rhetorica. Ergo voluntas non est subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 6 arg. 2

Praeterea, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut dicitur in I et II Ethic. Sed virtus intellectualis est, sicut in subiecto, in intellectu et ratione, non autem in voluntate, virtus autem moralis est, sicut in subiecto, in irascibili et concupiscibili, quae sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subiecto.

I-II q. 56 a. 6 arg. 3

Praeterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duae virtutes, quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subiectum virtutis.

I-II q. 56 a. 6 s. c.

Sed contra est quod maior perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate, quam in irascibili et concupiscibili.

I-II q. 56 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est, obiectum voluntati sit bonum rationis

vůle nepotřebuje zdokonalující ctnosti. Ale nastává-li člověku chtíti nějaké dobro, jež přesahuje míru chtějícího, ať v celém lidském druhu, jako dobro božské, jež přesahuje hranice lidské přirozenosti, nebo v jednotlivci, jako dobro bližního, tam vůle ctnosti potřebuje. A proto takové ctnosti, které zařizují člověka k Bohu nebo k bližnímu, jsou ve vůli, jakožto v podmětě; jako láska, spravedlnost a takové.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod má místo při ctnosti, která zařizuje k vlastnímu dobru chtějícího samého: jako mírnost a statečnost, které jsou o lidských vášních, a jiné takové, jak je patrné z řečeného.

K druhému se musí říci, že rozumová z podílu není pouze náhlivá a dychtivá, nýbrž "žádostivé vůbec", to jest všeobecně, jak se praví v I. Ethic. Pod žádostivým pak jest obsažena vůle. A proto, je-li nějaká ctnost ve vůli, bude mravní, leč by byla božská, jak se dole ukáže.

K třetímu se musí říci, že některé ctnosti jsou zařízené na dobro vášně umírněné, které je vlastní tomu nebo onomu člověku: a u takových není nutné, aby byla nějaká ctnost ve vůli, ježto na to dostačí přirozenost mohutnosti, jak bylo řečeno. Ale je to nutné pouze u oněch ctností, které jsou zařízené k nějakému dobru zevnějšímu.

LVII. O rozdělení ctností rozumových.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o- rozdělení ctností. A nejprve co do ctností rozumových; za druhé co do mravních; za třetí co do božských.

O prvním je šest otázek.

1. Zda badavé pohotovosti rozumové jsou ctnosti.
2. Zda jsou tři, totiž moudrost, vědění a rozumění.
3. Zda rozumová pohotovost, jež jest umění, je ctnost.
4. Zda opatrnost je ctnost odlišná od umění.
5. Zda opatrnost je ctnost nutná člověku.
6. Zda eubulie, synesis a gnome jsou ctnosti přidané opatrnosti.

LVII.1. Zda badavé pohotovosti rozumové jsou ctnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že badavé pohotovosti rozumové nejsou ctnosti. Neboť ctnost je pohotovost činorodá, jak bylo svrchu řečeno. Ale badavé pohotovosti nejsou činorodé, neboť badavé se dělí od činorodého. Tedy badavé pohotovosti rozumové nejsou ctnosti.

Mimo to ctnost jest o tom, skrze co se člověk stává šťastným čili blaženým, ježto "štěstí jest odměnou ctnosti", jak se praví v I. Ethic. Ale rozumové pohotovosti nepozorují lidské úkony nebo jiná lidská dobra, skrze která člověk dosahuje blaženosti, nýbrž spíše věci přírodní a

voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi.

I-II q. 56 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa habet locum de virtute quae ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo, quae sunt circa passiones humanas et alia huiusmodi, ut ex dictis patet.

I-II q. 56 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed omnino, idest universaliter, appetitivum, ut dicitur in I Ethic. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit.

I-II q. 56 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaedam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatae, quod est proprium huius vel illius hominis, et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiae, ut dictum est. Sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quae ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

57. De distinctione virtutum intellectualium.

Prooemium

I-II q. 57 pr.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum. Et primo, quantum ad virtutes intellectuales; secundo, quantum ad morales; tertio, quantum ad theologicas. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. Secundo, utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Tertio, utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. Quarto, utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. Quinto, utrum prudentia sit virtus necessaria homini. Sexto, utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae.

1. Utrum habitus intellectuales syeculavi siut virtutes.

I-II q. 57 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est. Sed habitus speculativi non sunt operativi, distinguitur enim speculativum a practico, idest operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

I-II q. 57 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus est eorum per quae fit homo felix sive beatus, eo quod felicitas est virtutis praemium, ut dicitur in I Ethic. Sed habitus intellectuales non considerant actus

božské. Tedy nelze tyto pohotovosti nazývati ctnostmi.

Mimo to věda je pohotovost badavá. Ale věda a ctnost se liší jako rozličné rody, nestojící v podřízenosti, jak je patrné z Filosofa, ve IV. Kopic. Tedy badavé pohotovosti nejsou ctnosti.

Avšak proti, pouze badavé pohotovosti pozorují nutná, u kterých jest nemožné býti jinak. Ale Filosof, ve IV. Ethic., klade některé rozumové ctnosti do části duše, která pozoruje nutná, jež nemohou býti jinak. Tedy badavé pohotovosti rozumové jsou ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto každá ctnost se říká v zařízení k dobru, jak bylo svrchu řečeno, dvojím způsobem nějaká pohotovost sluje ctnost, jak bylo svrchu řečeno: jedním způsobem, protože dává schopnost jednati dobře; jiným způsobem, že se schopností také dává dobře užívati. A to, jak bylo shora řečeno, přísluší pouze oněm pohotovostem, které přihlížejí k části žádostivé, ježto žádostivá síla duše jest příčinou užívání všech mohutností a pohotovostí.

Ježto tedy badavé pohotovosti rozumové nezdokonalují část žádostivou, ani k ní žádným způsobem nepřihlížejí, nýbrž jen k rozumové, mohou sice slouti ctnostmi, pokud dávají schopnost dobře jednati, což jest pozorovati pravdivo (neboť to je dobré dílo rozumu); neslují však ctnosti druhým způsobem, jakožto působící dobré užívání mohutnosti nebo pohotovosti. Neboť z toho, že někdo má pohotovost badavého vědění, není náchylný užívati, nýbrž dostává možnost zkoumati pravdivo L těch, jichž vědění má; ale, aby užíval majetku vědění, to patří pohybující vůli. A proto ctnost, která zdokonaluje vůli, jak láska nebo spravedlnost, dává také dobře užívati takových badavých pohotovostí, dějí-li se z lásky, jak praví Řehoř, v VI. Moral., že "rozjímavá má větší zásluhu nežli činná".

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí dílo, totiž zevnější a vnitřní. Tedy činorodé, jež se dělí od badavého, béře se od zevnějšího díla, k němuž nemá zařízení pohotovost badavá. Má však zařízení k vnitřnímu dílu rozumu, jež jest zkoumati pravdivo. A podle toho jest pohotovostí činorodou.

K druhému se musí říci, že ctnost jest o něčem dvojmo. Jedním způsobem jako o předmětech. A tak tyto badavé ctnosti nejsou o těch, skrze která se člověk stává blaženým, leč snad pokud ly skrze značí příčinu činnou nebo předmět plné blaženosti, jímž jest Bůh, jenž jest nejvyšší badané. Jiným způsobem se ctnost říká o některých, jako o úkonech. A tímto způsobem rozumové ctnosti jsou o těch, skrze která se člověk stává blaženým. Jak proto, že úkony těchto ctností mohou býti záslužné, jak bylo řečeno. Tak také proto, že jsou nějakým počátkem dokonalé blaženosti, která záleží v nazírání na pravdivo, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že věda se dělí od ctnosti, vzaté

humanos, aut alia bona humana, per quae homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales et divinas. Ergo huiusmodi habitus virtutes dici non possunt.

I-II q. 57 a. 1 arg. 3

Praeterea, scientia est habitus speculativus. Sed scientia et virtus distinguuntur sicut diversa genera non subalternatim posita; ut patet per philosophum, in IV Topic. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

I-II q. 57 a. 1 s. c.

Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria quae impossibile est aliter se habere. Sed philosophus ponit, in VI Ethic., quasdam virtutes intellectuales in parte animae quae considerat necessaria quae non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

I-II q. 57 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est, uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum. Et hoc, sicut supra dictum est, pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animae est quae facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri (hoc enim est bonum opus intellectus), non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam, sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam, in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant, sicut Gregorius dicit, in VI Moral., quod *contemplativa est maioris meriti quam activa*.

I-II q. 57 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est opus, scilicet exterius, et interius. Practicum ergo, vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus. Sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum. Et secundum hoc est habitus operativus.

I-II q. 57 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur virtus esse aliquorum sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est. Tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est.

I-II q. 57 a. 1 ad 3

druhým způsobem, která patří do síly žádostivé.

LVII.2. Zda jsou toliko tři badavé pohotovosti rozumové, totiž moudrost, vědění a rozumění.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně rozlišují tři badavé ctnosti rozumové, totiž moudrost, vědění a rozumění. Neboť druh nemá býti v dělení vedle rodu. Ale moudrost jest nějaké vědění, jak se praví v VI. Ethic. Tedy moudrost nemá býti v dělení vedle vědění při vypočítávání ctností rozumových.

Mimo to při rozlišování mohutností, pohotovostí a úkonů, které se béře podle předmětů, dbá se hlavně rozlišení, které jest podle tvarového rázu předmětů, jak je patrné ze svrchu řečeného. Nemají se tedy rozlišovati různé pohotovosti podle hmotného předmětu, nýbrž podle tvarového rázu toho předmětu. Ale zásada důkazu jest důvodem vědění závěrů. Nemá se tedy rozumění zásad stanoviti za jinou pohotovost nebo jinou ctnost než vědění závěrů.

Mimo to ctnost rozumová sluje, která jest v samém rozumovém skrze bytnost. Ale rozum, též badavý, jako sylogismem rozumuje důkazně, tak rozumuje sylogismem dialekticky. Tedy, jako vědění, které vzniká ze sylogismu důkazného, se stanoví za badavou ctnost rozumovou, tak také i domněnka.

Avšak proti jest, že Filosof, VI. Ethic., stanoví pouze tyto tři badavé ctnosti rozumové, totiž moudrost, vědění a rozumění.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, badavá ctnost rozumová jest, skrze kterou jest badavý rozum zdokonalován pro pozorování pravdiva, neboť to jest jeho dobré dílo. Pravdivo pak lze dvojmo pozorovati: jedním způsobem jakožto známé o sobě, jiným způsobem jakožto známé skrze jiné. Co však je známo o sobě, má se jako zásada a rozumem se chápe hned. A proto pohotovost, zdokonalující rozum pro pozorování takového pravdiva, sluje rozumění, což jest pohotovost zásad.

Pravdivo však, které je známé skrze jiné, nechápe se od rozumu ihned, nýbrž skrze zkoumání rozumem a má se na způsob zakončení. A to pak může býti dvojmo: jedním způsobem, že je poslední v nějakém rodě; jiným způsobem, že je poslední pro veškeré lidské poznaní. A protože "ta, která jsou později známá vůči nám, jsou dřívější a více známá podle přirozenosti", jak se praví v I. Fysic., proto, co je poslední vůči veškerému lidskému poznání to jest ono, jež je první a nejvíce poznatelné podle přirozenosti. A o takovém jest moudrost, která pozoruje nejvyšší příčiny, jak se praví v I. ‚Metafys. Proto vhodně soudí a pořádá ve všem, protože dokonalý a všeobecný úsudek nelze míti nežli z rozložení na první příčiny. --- Pro to pak, co je poslední v tom nebo onom rodě poznávaných, zdokonaluje rozum vědění. A proto podle rozličných rodů věděných jsou rozličné pohotovosti vědění, kdežto moudrost není než jedna.

Ad tertium dicendum quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quae pertinet ad vim appetitivam.

2. Utrum sint tantum tres scilicet sapientia scientia et intel1ectus.

I-II q. 57 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativae, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed sapientia est quaedam scientia, ut dicitur in VI Ethic. Ergo sapientia non debet condividi scientiae, in numero virtutum intellectualium.

I-II q. 57 a. 2 arg. 2

Praeterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quae attenditur secundum obiecta, attenditur principaliter distinctio quae est secundum rationem formalem obiectorum, ut ex supradictis patet. Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale obiectum; sed secundum rationem formalem illius obiecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus, a scientia conclusionum.

I-II q. 57 a. 2 arg. 3

Praeterea, virtus intellectualis dicitur quae est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio, etiam speculativa, sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative; ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quae causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa; ita etiam et opinio.

I-II q. 57 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, VI Ethic., ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

I-II q. 57 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. *Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam*, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum

K prvnímu se tedy musí říci, že moudrost jest nějaké vědění, pokud má to, co jest společné všem vědám, že totiž ze zásad dokazuje závěry. Ale protože má něco vlastního nad jiná vědění, pokud totiž o všem soudí, a nejen co do závěrů, ale také co do prvních zásad, proto má ráz dokonalejší ctnosti než věda.

K druhému se musí říci, že když se ráz předmětu dotýká mohutnosti nebo pohotovosti pod jedním úkonem, tu se pohotovosti nebo mohutnosti nerozlišují podle rázu předmětu a hmotného předmětu: jako do téže zrakové mohutnosti patří viděti barvu a světlo, což jest důvodem vidění barvy a zároveň s ní se vidí. Avšak zásady důkazu lze pozorovati zvláště, aniž by se pozorovaly závěry. Lze je také pozorovati zároveň se závěry, když se zásady rozvádějí na závěry. Tedy pozorovati zásady tímto druhým způsobem patří do vědění, které pozoruje také závěry; ale pozorovati zásady o sobě patří do rozumění.

Pročež, když někdo správně pozoruje, tyto tři ctnosti se navzájem neliší stejně, nýbrž v nějaké podřízenosti, jako se stává u doplňkových celků, jejichž jedna část je dokonalejší nežli druhá, jako rozumová duše je dokonalejší nežli smyslová, a smyslová nežli bylinná. Neboť tímto způsobem vědění závisí na rozumění, jakožto na přednějším. A obojí závisí na moudrosti, jakožto na nejpřednějším, jež pod sebou obsahuje i rozumění, i vědění, jakožto rozsuzující o závěrech věd i o jejich zásadách.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, pohotovost ctnosti jest určena k dobru, avšak žádným způsobem ke zlu. Dobrem pak rozumu jest pravdivo, kdežto nesprávnost jest jeho zlem. Pročež slují rozumovými ctnostmi pouze ty pohotovosti, jimiž se vždy projevuje pravdivo, a nikdy nesprávnost. Avšak domnění a tušení mohou býti pravdiva i nesprávna. A proto nejsou rozumové ctnosti, jak se praví v VI. Ethic.

LVII.3. Zda je ctností rozumová pohotovost, která jest umění.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že umění není rozumová ctnost. Praví totiž Augustin, v knize O svobodném rozhodování, že "ctností nikdo neužívá špatně". Ale někdo špatně užívá umění: může totiž některý umělec špatně jednati podle znalosti svého umění. Tedy umění není ctnost.

Mimo to není ctnost ctnosti. Avšak "jest nějaká ctnost umění", jak se praví v VI. Ethic. Tedy umění není ctnost.

Mimo to svobodná umění jsou vyšší než umění mechanická. Ale, jako umění mechanická jsou činorodá, tak umění svobodná jsou badavá. Tedy, kdyby umění bylo rozumová ctnost, musilo by se počítati ke ctnostem badavým.

Avšak proti jest, že Filosof, v VI. Ethic., stanoví, že umění je ctnost; přece však ji nepočítá ke ctnostem badavým,

tamen sapientia non sit nisi una.

I-II q. 57 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

I-II q. 57 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod quando ratio obiecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiae penes rationem obiecti et obiectum materiale, sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem, et lumen, quod est ratio videndi colorem et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones, sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde, si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem.

I-II q. 57 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem eius est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi. Et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI Ethic.

3. Utrutu habitus intellectualis cluac est ars sit virtus.

I-II q. 57 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus, in libro de libero arbitrio, quod virtute nullus male utitur. Sed arte aliquis male utitur, potest enim aliquis artifex, secundum scientiam artis suae, male operari. Ergo ars non est virtus.

I-II q. 57 a. 3 arg. 2

Praeterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI Ethic. Ergo ars non est virtus.

I-II q. 57 a. 3 arg. 3

Praeterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicae. Sed sicut artes mechanicae sunt practicae, ita artes liberales sunt speculativae. Ergo si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

I-II q. 57 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in VI Ethic., ponit artem

jejichž podmětem stanoví vědoucí stránku duše.

Odpovídám: Musí se říci, že umění není nic jiného, než správný pojem vykonání nějakých děl. Avšak jejich dobrota nezáleží v tom, že nějak zajímají lidskou žádost, nýbrž v tom, že samo dílo, které se koná, jest o sobě dobré. Neboť nepatří ke chvále umělce jakožto umělce, jakou vůlí koná dílo, nýbrž jaké je dílo, které koná.

Tak tedy, vlastně řečeno, umění jest pohotovost činorodá. A přece se v něčem shoduje s pohotovostmi badavými: protože také do samých badavých pohotovostí náleží, jaká jest věc, kterou pozorují, ne však, jak se k nim má lidská žádost. Když totiž geometrik dokáže pravdu, nezáleží, jak se má podle žádostivé části, zda je veselý nebo rozhněvaný; jako ani v umělci na tom nezáleží. A proto tím způsobem má umění ráz ctnosti, jako též badavé pohotovosti: pokud totiž ani umění, ani badavá pohotovost nedělají dílo dobrým co do užívání, což je vlastní ctnosti, zdokonalující žádost, nýbrž pouze co do schopnosti dobře vykonati.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když někdo, mající dobré umění, vykoná špatné umělé, není to dílo umění, ale proti umění; jako také, když někdo lže, znaje pravdu, to, co praví, není podle vědění, nýbrž proti vědění. Pročež, jako se vědění vždy týká pravdiva, jak bylo řečeno, tak i umění: a podle toho sluje ctnost. Avšak postrádá dokonalého rázu ctnosti v tom, že nedělá také dobrého užívání, nýbrž se k tomu vyžaduje něco jiného, ač dobré užívání nemůže býti bez umění.

K druhému se musí říci, že, protože se vyžaduje dobrá vůle na to, aby člověk dobře užíval umění, které má, a ta se zdokonaluje skrze mravní ctnost, proto praví Filosof, že jest ctnost umění, totiž mravní, pokud se na jeho dobré užívání vyžaduje nějaká mravní ctnost. Jest pak jasné; že umělec jest přikláněn spravedlností, která činí vůli správnou, aby vykonal věrné dílo.

K třetímu se musí říci, že také v samých zkoumaných jest něco na způsob nějakého díla: třebas sestavení sylogismu nebo vhodné řeči, nebo vypočítání a vyměření díla. A proto všechny pohotovosti, které jsou zařízeny k takovým dílům rozumu, nějakou podobností slují umění, ale svobodná; na rozdíl od oněch umění, která jsou zařízena k dílům, vykonávaným tělem, jež jsou jaksi otrocká, pokud tělo jest otrocky poddáno duši a podle duše je člověk svobodný. Ony však vědy, které nejsou zařízeny k žádnému takovému dílu, slují jednoduše vědy, ne však umění. A není třeba, aby svobodným uměním více příslušel ráz umění, když jsou ušlechtilejší.

LVII.4. Zda opatrnost je ctnost odlišná od umění.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost není jiná ctnost než umění. Neboť umění je správný pojem nějakých děl. Ale rozličné rody děl nepůsobí, že něco ztrácí ráz umění: jsou totiž rozličná umění o dílech velmi odlišných.

esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subiectum ponit scientificam partem animae.

I-II q. 57 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum. Quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus faciat; sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus, faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum; sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

I-II q. 57 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem, sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet semper ad bonum, ut dictum est, ita et ars, et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur, quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

I-II q. 57 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem; ideo philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

I-II q. 57 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruae aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed liberales; ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

4. Utrum prudentia sit virtus clistincta ab arte.

I-II q. 57 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid

Ježto tedy také opatrnost jest nějaký správný pojem děl, zdá se, že také má slouti umění.

Mimo to opatrnost se více shoduje uměním nežli badavé pohotovosti, neboť obojích jest "míti se jinak v nahodilých", jak se praví v VI. Ethic. Ale některé badavé pohotovosti slují umění. Tedy se má opatrnost mnohem spíše nazvati uměním.

Mimo to, "k opatrnosti náleží dobře raditi", jak se praví v VI. Ethic. Ale také v některých uměních nastává radění, jak se praví v III. Ethic.: jako v umění vojenském a kormidelnickém a lékařském. Tedy se opatrnost neliší od umění.

Avšak proti jest, že Filosof, v VI. Ethic., odlišuje opatrnost od umění.

Odpovídám: Musí se říci, že, kde se shledává rozličný ráz ctnosti, tam se musejí ctnosti odlišovati. Bylo pak svrchu řečeno, že nějaká pohotovost má ráz ctnosti pouze z toho, že působí schopnost dobrého díla, nějaká pak z toho, že působí nejen schopnost dobrého díla, nýbrž také dobré užívání. Avšak umění dělá jen schopnost dobrého díla, protože nepřináleží k žádosti. Opatrnost však nejen působí schopnost dobrého díla, nýbrž také užívání: přihlíží totiž k žádosti, ježto předpokládá správnost žádosti.

A důvodem toho rozdílu jest, že umění jest "správný pojem dělaných", kdežto opatrnost je ,;správný pojem skutků``. Dělati a konání pak se liší tím, jak se praví v IX. Metafys., že dělání jest úkon, přecházející do zevnější hmoty, jako stavěti, řezati a taková; konati pak jest úkon, zůstávající v jednajícím samém, jako viděti, chtíti a taková. Tak se tedy má opatrnost jako se má umění k zevnějším dílům: protože obojí jest dokonalý pojem vůči těm, k nimž patří. Dokonalost pak a správnost pojmu v badavých závisí na zásadách, z nichž rozum sylogisuje; jako bylo řečeno, že vědění závisí na rozumění, jež jest pohotovost zásad, a předpokládá je. Avšak v lidských úkonech se mají cíle, jako zásady v badání, jak se praví v VII. Ethic. A proto se vyžaduje k opatrnosti, která jest správný pojem skutků, mravní ctnost, skrze kterou se žádost stává správnou. Avšak dobro umělých není dobro lidské žádosti, nýbrž dobro samých umělých děl; a proto umění nepředpokládá správnou žádost. A z toho jest, že se spíše chválí umělec, jenž hřeší schválně, nežli který hřeší nechtě; kdežto více jest proti opatrnosti, když někdo hřeší schválně, nežli nechtě: protože správnost vůle jest v pojmu opatrnosti, ne však v pojmu umění. - Tak je tedy patrné, že opatrnost je ctnost odlišná od umění.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozličné rody umělých všechny jsou mimo člověka: a proto se nerozlišuje ráz ctnosti. Ale opatrnost je správný pojem samých lidských úkonů, pročež se rozlišuje ráz ctnosti, jak bylo řečeno.

amittat rationem artis, sunt enim diversae artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quaedam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

I-II q. 57 a. 4 arg. 2

Praeterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in VI Ethic. Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

I-II q. 57 a. 4 arg. 3

Praeterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI Ethic. Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III Ethic., sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

I-II q. 57 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus distinguit prudentiam ab arte, in VI Ethic.

I-II q. 57 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis, aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium, et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens, quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

I-II q. 57 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est.

K druhému se musí říci, že opatrnost se spíše shoduje s uměním nežli badavé pohotovosti, co do podmětu a hmoty: obojí totiž je v domněnkové části duše, a jinak se míti v nahodilých. Ale umění se spíše shoduje s badavými pohotovostmi v pojmu ctnosti, než opatrnost, jak je z řečeného patrné.

K třetímu se musí říci, že opatrnosti jest dobře raditi o těch, která patří k celému životu člověka a k poslednímu cíli lidského života. Ale v některých uměních jest rada o těch, která patří k vlastním cílům oněch umění. Pročež někteří, pokud jsou dobří poradci v záležitostech válečných nebo plaveckých, slují opatrní vůdci nebo kormidelníci, ne však opatrní jednoduše; to jenom ti, kteří dobře radí v těch, která přispívají k celému životu.

LVII.5. Zda opatrnost je ctnost nutná člověku.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že opatrnost není ctnost člověku nutná k dobrému životu. Neboť jako se má umění k dělaným, jichž je správným pojmem, tak se má opatrnost ke skutkům, podle nichž se pozoruje život člověka: neboť těch správným pojmem jest opatrnost, jak se praví v VI. Ethic. Ale umění není nutné při dělaných věcech než na to, aby nastaly, ne však, když jsou udělány. Tedy ani opatrnost není člověku nutná k dobrému životu, když je ctnostný; leč snad na to, aby se stal ctnostným.

Mimo to "opatrnost jest, skrze kterou správně radíme", jak se praví v VI. Ethic. Ale člověk může jednati nejen z vlastní dobré rady, nýbrž také cizí. Tedy není k dobrému životu nutné, aby člověk sám měl opatrnost, ale dostačí, aby dbal rad opatrných.

Mimo to rozumová ctnost jest, podle níž se vždycky řekne pravda, a nikdy nesprávnost. Ale to se nezdá nastávati podle opatrnosti, neboť není lidské, aby se v poradě o jednání nikdy nepochybilo, ježto lidským skutkům přísluší míti se jinak. Pročež se praví, Moudr. 9: "Myšlenky smrtelníků bázlivé, a nejisté prozírání naše." Tedy se zdá, že se opatrnost nemá stanoviti za rozumovou ctnost.

Avšak proti jest, že se Moudr. 8 počítá k ostatním ctnostem, nutným k lidskému životu, když se praví o božské moudrosti: "Střízlivosti a opatrnosti učí, spravedlnosti a ctnosti, nad které nic není lidem v životě užitečnějšího."

Odpovídám: Musí se říci, že opatrnost je ctnost nejvíce nutná k lidskému životu. Neboť dobrý život záleží v dobrém jednání. Avšak, aby někdo dobře jednal, k tomu se vyžaduje nejen, co koná, nýbrž také jak koná: aby totiž jednal podle správné volby, nejen z náhlosti nebo vášně. Ježto pak volba je těch, která jsou k cíli, správnost volby vyžaduje dvojího: totiž náležitý cíl, a to, co se vhodně zařizuje k náležitému cíli. K náležitému cíli pak je člověk vhodně uzpůsobován skrze ctnost, jež zdokonaluje žádostivou část duše, jejímž předmětem je dobro a cíl. K tomu pak, co se vhodně zařizuje k náležitému cíli, je třeba,

I-II q. 57 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subiectum et materiam, utrumque enim est in opinativa parte animae, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet.

I-II q. 57 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod prudentia est bene consiliativa de his quae pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quae pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter, sed illi solum qui bene consiliantur de his quae conferunt ad totam vitam.

5. Utrum pruclentia sit virtus necessaria homini.

I-II q. 57 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quae vita hominis consideratur, est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI Ethic. Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factae. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc quod virtuosus fiat.

I-II q. 57 a. 5 arg. 2

Praeterea, prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur in VI Ethic. Sed homo potest ex bono consilio agere non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

I-II q. 57 a. 5 arg. 3

Praeterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam, non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur; cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere. Unde dicitur Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*. Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

I-II q. 57 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Sap. VIII, connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia, *sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*.

I-II q. 57 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo

aby člověk byl přímo uzpůsobován skrze pohotovost rozumu: protože raditi a voliti, jež jsou o těch, která jsou k cíli, jsou úkony rozumu. A proto jest nutné, aby v rozumu byla nějaká rozumová ctnost, skrze kterou je rozum zdokonalován na to, aby se vhodně měl k těm, která jsou k cíli. A tou ctností jest opatrnost. Pročež opatrnost je ctnost nutná k dobrému životu.

K prvnímu se tedy musí říci, že se dobro umění nepozoruje v samém umělci, ale spíše v samém umělém, ježto umění je správný pojem dělaných: dělání totiž, přecházejíc do zevnější hmoty, není dokonalost dělajícího, ale udělaného, jako pohyb jest úkon pohybovaného; umění pak jest o dělaných. Ale dobro opatrnosti se pozoruje v samém jednajícím, jehož dokonalostí jest samo jednání: je totiž opatrnost správný pojem skutků, jak bylo řečeno. A proto k umění se nevyžaduje, aby sám umělec dobře jednal, ale aby dělal dobré dílo. Vyžadovalo by se však spíše, aby samo umělé dobře dělalo, jako aby nůž dobře krájel nebo pilka dobře řezala, kdyby jim bylo vlastní jednati, a ne spíše jednání jimi, protože nejsou pány svého úkonu. A proto umění není samému umělci nutné k dobrému životu, nýbrž jen na udělání dobrého umělého a k jeho zachování. Opatrnost však je nutná člověku k dobrému životu, nejen k tomu, aby se stal dobrým.

K druhému se musí říci, že, když člověk jedná nikoli podle vlastního rozumu, nýbrž pohybován radou druhého, není ještě jeho čin zcela dobrý co do řídícího rozumu a co do pohybující žádosti. Pročež, ač koná dobro, přece nikoli jednoduše dobře, což je dobře žíti.

K třetímu se musí říci, že se jinak béře pravdivo rozumu činorodého nežli pravdivo rozumu badavého, jak se praví v VI. Ethic. Neboť pravdivo rozumu badavého se béře ze shody rozumu s věcí. A protože se rozum nemůže shodovati neomylně s věcmi v nahodilých, nýbrž jen v nutných, proto není rozumovou ctností žádná badavá pohotovost nahodilých, ale je pouze v nutných. - Avšak pravdivo rozumu činorodého se béře ze shody se správnou žádostí. Tato pak shoda nemá místa v nutných, která se nedějí lidskou vůlí, nýbrž jen v nahodilých, která mohou od nás povstati, ať jsou to vnitřní skutky nebo zevnější díla. A proto se stanoví ctnost činorodého rozumu pouze v nahodilých, kdežto v dělaných umění, ve skutcích pak opatrnost.

LVII.6. Zda eubulia, synesis a gnome jsou ctnosti připojené opatrnosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně opatrnosti připojují eubulia, synesis a gnome. Eubulie totiž jest "pohotovost, kterou dobře radíme", jak se praví v VI. Ethic. Ale "dobře raditi patří do opatrnosti", jak se praví v téže knize. Tedy eubulie není ctnost připojená opatrnosti, ale spíše je sama opatrnost.

Mimo to vyššímu náleží souditi o nižších. Zdá se tedy

convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

I-II q. 57 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium, factio enim, in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis; ars autem circa factibilia est. Sed prudentiae bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere, est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est. Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret; si proprie horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artificis; sed solum ad faciendum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum. Prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

I-II q. 57 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius; nondum est omnino perfecta operatio ipsius, quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem. Unde si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

I-II q. 57 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethic. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia.

6. Utrum eubulia synesis et gnome sint virtutes adiunctae prudentiae.

I-II q. 57 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adiungantur prudentiae eubulia, synesis et gnome. Eubulia enim est habitus quo bene consiliamur, ut dicitur in VI Ethic. Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem libro dicitur. Ergo eubulia non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis est ipsa prudentia.

I-II q. 57 a. 6 arg. 2

nejvyšší ona ctnost, jejímž úkolem jest souditi. Ale synesis jest dobře soudící. Tedy synesis není ctnost připojená opatrnosti, ale spíše sama je hlavní.

Mimo to, jako jsou rozličná ta, o nichž jest souditi, tak také jsou rozličná ta, o kterých jest porada. Ale na všechny porady se stanoví jedna ctnost, totiž eubulie. Tedy na dobré soudy o jednání není třeba stanoviti jinou ctnost mimo synesis, totiž gnomen.

Mimo to Tullius, ve své Rhetorice, stanoví jiné tři části opatrnosti, totiž "paměť minulých, rozumění přítomným, a prozíravost budoucích". Také Makrobius, O snu Scipionově, stanoví nějaké jiné části opatrnosti, totiž "ostražitost, učelivost, a jiné takové. Nezdají se tedy pouze tyto ctnosti připojené opatrnosti.

Avšak proti jest autorita Filosofa, v VI. Ethic., jenž určuje tyto tři ctnosti, připojené opatrnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech spořádaných mohutnostech ta je přednější, která je zařízena ku přednějšímu úkonu. Shledávají se pak tři úkony rozumu na lidské skutky: z nichž první jest raditi, druhý souditi, třetí jest rozkazovati. První pak dva odpovídají úkonům badavého rozumu, jež jsou hledati a souditi; neboť rada jest nějaké hledání. Ale třetí úkon je vlastní činorodému rozumu, pokud jest činorodý: neboť nemá rozum rozkazování těch, která nemohou povstati od člověka. Je pak jasné, že v těch, která povstávají od člověka, hlavním úkonem jest rozkazovati, a ostatní jsou k němu zařízeny. A proto ctnosti, která je dobře rozkazovací, totiž opatrnosti, jakožto přednější, připojují se, jakožto podružné, eubulia, která je dobře radící, a synesis a gnome, které jsou části soudící. O jejich rozdílnosti se pak řekne.

K prvnímu se tedy musí říci, že opatrnost je dobře radící, ne že dobře raditi jest její bezprostřední úkon, ale protože tento úkon vykonává prostřednictvím sobě poddané ctnosti, což jest eubulia.

K druhému se musí říci, že soud ve skutcích jest zařízen k něčemu dalšímu. Někdo totiž dobře soudívá o nějakém skutku a přece nevykoná dobře. Ale poslední doplnění jest, když již rozum dobře rozkazuje ve skutcích.

K třetímu se musí říci, že soud o každé věci povstává z jejích vlastních prvků. Avšak hledání není ještě skrze vlastní prvky: protože, když jsou, není třeba hledání, ale již je věc nalezená. A proto pouze jedna ctnost je zařízena na dobrou poradu, dvě však na dobrý soud, protože rozličnost není z obecných prvků, nýbrž z vlastních. Proto také v badání jest jedna dialektika, hledající pro vše; ale důkazné vědy, které jsou soudící, jsou rozličné o rozličných. - Rozlišují se pak synesis a gnome podle rozličných pravidel, jimiž se soudí: neboť synesis má souditi o skutcích podle obecného zákona; gnome však podle samého přirozeného rozumu, v těch, ve kterých selhává

Praeterea, ad superiorem pertinet de inferioribus iudicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cuius est actus iudicium. Sed synesis est bene iudicativa. Ergo synesis non est virtus adiuncta prudentiae, sed magis ipsa est principalis.

I-II q. 57 a. 6 arg. 3

Praeterea, sicut diversa sunt ea de quibus est iudicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur una virtus, scilicet eubulia. Ergo ad bene iudicandum de agendis, non oportet ponere, praeter synesim, aliam virtutem, scilicet gnomen.

I-II q. 57 a. 6 arg. 4

Praeterea, Tullius ponit, in sua rhetorica, tres alias partes prudentiae, scilicet memoriam praeteritorum, intelligentiam praesentium, et providentiam futurorum. Macrobius etiam ponit, super somnium Scipionis, quasdam alias partes prudentiae, scilicet cautionem, docilitatem, et alia huiusmodi. Non videntur igitur solae huiusmodi virtutes prudentiae adiungi.

I-II q. 57 a. 6 s. c.

Sed contra est auctoritas philosophi, in VI Ethic., qui has tres virtutes ponit prudentiae adiunctas.

I-II q. 57 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quae ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, inquantum est operativus, non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeceptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae; de quarum distinctione dicetur.

I-II q. 57 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus eius, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subiecta, quae est eubulia.

I-II q. 57 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur, contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecipit de agendis.

I-II q. 57 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod iudicium de unaquaque re fit per propria principia eius. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis, non esset opus inquisitione, sed iam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duae autem virtutes ad bene iudicandum, quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus, scientiae autem demonstrativae, quae sunt iudicativae, sunt diversae de diversis. Distinguuntur autem synesis et gnome secundum diversas regulas quibus iudicatur, nam synesis est

obecný zákon, jak bude dole úplněji patrné.

Ke čtvrtému se musí říci, že paměť, rozumění a prozíravost, podobně také ostražitost a učelivost a jiná taková, nejsou ctnosti odlišné od opatrnosti, ale jaksi se k ní přirovnávají jakožto doplňkové části, pokud se toho všeho vyžaduje k dokonalosti opatrnosti. Jsou také i nějaké části podmětové, čili druhy opatrnosti: jako ekonomická, královská, a takové. Ale řečené tři jsou jaksi části možnostní opatrnosti, protože jsou zařízeny jakožto druhotné k hlavnímu. I o těch se dole řekne.

LVIII. O odlišnosti ctností mravních od rozumových.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest uvažovati o ctnostech mravních. A nejprve o jejich odlišnosti od ctností rozumových; za druhé o jejich vzájemné odlišnosti podle vlastní látky; za třetí o odlišnosti hlavních, čili základních, od jiných.

O prvním je pět otázek.

1. Zda každá ctnost je ctnost mravní.
2. Zda se mravní ctnost liší od rozumové.
3. Zda se dostatečně dělí ctnost na rozumovou a mravní.
4. Zda může býti mravní ctnost bez rozumové.
5. Zda obráceně může býti rozumová ctnost bez mravní.

LVIII.1. Zda každá ctnost jest mravní.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že každá ctnost jest mravní. Neboť mravní ctnost se říká od mravu, to jest zvyku. Ale můžeme se navyknouti úkony všech ctností. Tedy každá ctnost jest mravní.

Mimo to praví Filosof, v II. Ethic., že "mravní ctnost je pohotovost volící, stojící v rozumovém prostředku". Ale zdá se, že každá ctnost jest pohotovost volící, protože úkony každé ctnosti můžeme konati z volby. Také každá ctnost nějak stojí v rozumovém prostředku, jak bude dole patrné. Tedy každá. ctnost jest mravní.

Mimo to praví Tullius ve své Rhetorice, že "ctnost je pohotovost na způsob přirozenosti, shodná s rozumem". Ale, ježto každá lidská ctnost jest zařízena k dobru člověka, musí býti shodná s rozumem, ježto dobro člověka jest "býti podle rozumu". jak praví Diviš. Tedy každá ctnost jest mravní.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v I. Ethic.: "Mluvíce o mravech, neřekneme, že moudrý nebo rozumný, ale že vlídný nebo střídmý." Tak tedy moudrost a rozumění nejsou mravní. Přece však jsou to ctnosti, jak bylo svrchu řečeno. Není tedy každá ctnost mravní.

Odpovídám: Musí se říci, že na zjevnost toho jest uvážiti, co je mrav: tak totiž budeme moci věděti, co je mravní ctnost. Mrav pak znamená dvojí. Někdy totiž znamená zvyk: jako se praví Skut. 15: "Nebudete-li obřezáni podle

iudicativa de agendis secundum communem legem; gnome autem secundum ipsam rationem naturalem, in his in quibus deficit lex communis; sicut plenius infra patebit.

I-II q. 57 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia huiusmodi, non sunt virtutes diversae a prudentia, sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiae. Sunt etiam et quaedam partes subiectivae, seu species prudentiae, sicut oeconomica, regnativa, et huiusmodi. Sed praedicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiae, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur.

58. De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

Prooemium

I-II q. 58 pr.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus. Et primo, de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo, de distinctione earum ab invicem, secundum propriam materiam; tertio, de distinctione principalium, vel cardinalium, ab aliis. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum omnis virtus sit virtus moralis. Secundo, utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. Tertio, utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem. Quarto, utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. Quinto, utrum e converso, intellectualis virtus possit esse sine morali.

1. Utrum oxnnis virtus sit virtus moralis.

I-II q. 58 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a more, idest consuetudine. Sed omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

I-II q. 58 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens*. Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cuiuslibet virtutis possumus ex electione facere. Omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit. Ergo omnis virtus est moralis.

I-II q. 58 a. 1 arg. 3

Praeterea, Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus*. Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum bonum hominis sit secundum rationem esse, ut Dionysius dicit. Ergo omnis virtus est moralis.

I-II q. 58 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in I Ethic., *dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens; sed quoniam mitis vel sobrius*. Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales. Quae tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est. Non ergo omnis virtus est moralis.

I-II q. 58 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ad huius evidentiam, considerare oportet quid sit mos, sic enim scire poterimus

zvyku Mojžíšova, nebudete moci býti spaseni." Někdy pak znamená nějakou přirozenou, nebo jako přirozenou náklonnost ke konání něčeho, pročež se také jmenují nějaké mravy pouhých živočichů; pročež se praví II. Mach. 11, že "mravem lvů napadnuvše nepřátele, porazili je". A tak se béře mrav v Žalmu 67, kde se praví: "Jenž činí bydlení jednoho mravu v domě." - A tyto pak dva významy se v ničem neliší u Latiníků, co do slova. Avšak v řeckém se liší: neboť ethos, což u nás znamená mrav, někdy má první dlouhou a píše se řeckou písmenou [eta] ; někdy má první krátkou a píše se s [epsilon].

Říká se pak mravní ctnost od mravu, pokud mrav znamená nějakou náklonnost přirozenou, nebo jako přirozenou, ke konání něčeho. A tomuto významu mravu je blízký jiný význam, kterým znamená zvyk: neboť zvyk se jaksi obrací v přirozenost a působí náklonnost, podobnou přirozené. Jest pak jasné, že náklonnost k úkonu vlastně přísluší síle žádostivé, jejíž jest pohybovati všechny mohutnosti k jednání, jak je patrné ze svrchu řečeného. A proto se nejmenuje každá ctnost mravní, nýbrž pouze ta, která je v síle žádostivé.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí o mravu, pokud znamená zvyk.

K druhému se musí říci, že každý úkon ctnosti lze konati z volby; ale volbu správnou koná pouze ona ctnost, která je v žádostivé stránce duše; bylo totiž shora řečeno, že voliti jest úkon stránky žádostivé. Pročež pohotovostí volící, která totiž jest původ volby, je pouze ona, která zdokonaluje sílu žádostivou; ač také úkony jiných pohotovostí mohou spadati pod volbu.

K třetímu se musí říci, že "přirozenost jest původem pohybu", jak se praví v II. Fysic. Avšak pohybovati k úkonu je vlastní žádostivé části. A proto ctnostem, které jsou v žádostivé části, jest vlastní připodobňovati se přirozenosti souhlasem s rozumem.

LVIII.2. Zda se mravní ctnost odlišuje od rozumové.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se mravní ctnost neodlišuje od rozumové. Praví totiž Augustin, v knize O Městě Bož., že "ctnost jest umění žíti správně". Ale umění je ctnost mravní. Tedy mravní ctnost se neliší od rozumové.

Mimo to mnozí kladou do výměru mravních ctností vědění: jako někteří určují, že vytrvalost jest "vědění nebo pohotovost těch, při nichž se má zůstati nebo nemá zůstávati"; a svatost jest "vědění, činící věřícími a zachovávajícími, co u Boha je spravedlivé". Vědění však je ctností mravní. Tedy mravní ctnost se nemá odlišovati od rozumové. "

Mimo to praví Augustin, v I. Samoml., že "ctnost je správný a dokonalý rozum". Ale to patří do ctnosti

quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. XV, *nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri*. Quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum, unde etiam et brutorum animalium dicuntur aliqui mores; unde dicitur II Machab. XI, quod *leonum more irruentes in hostes, prostraverunt eos*. Et sic accipitur mos in Psalmo LXVII, ubi dicitur, *qui habitare facit unius moris in domo*. Et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur, apud Latinos, quantum ad vocem. In Graeco autem distinguuntur, nam ethos, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per eta, Graecam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per epsilon. Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva.

I-II q. 58 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

I-II q. 58 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnis actus virtutis potest ex electione agi, sed electionem rectam agit sola virtus quae est in appetitiva parte animae, dictum est enim supra quod eligere est actus appetitivae partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

I-II q. 58 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod natura est principium motus, sicut dicitur in II Physic. Movere autem ad agendum proprium est appetitivae partis. Et ideo assimilari naturae in consentiendo rationi, est proprium virtutum quae sunt in vi appetitiva.

2. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

I-II q. 58 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus, in libro de Civ. Dei, quod *virtus est ars recte vivendi*. Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

I-II q. 58 a. 2 arg. 2

Praeterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam, sicut quidam definiunt quod perseverantia est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum; et sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum iusta. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

I-II q. 58 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in I Soliloq., quod *virtus est*

rozumové, jak je patrné v VI. Ethic. Tedy mravní ctnost není odlišná od rozumové.

Mimo to, nic se neodlišuje od toho, co se klade do jeho výměru. Ale rozumová ctnost se klade do výměru ctnosti mravní: praví totiž Filosof, v II. Ethic., že "ctnost mravní je pohotovost volící, jsoucí v prostředku, určeném rozumem, jak určí moudrý". Takový pak správný rozum, určující prostředek mravní ctnosti, patří do ctnosti rozumové, jak se praví v VI. Ethic. Tedy mravní ctnost se neliší od rozumové.

Avšak proti jest, co se praví v I. Ethic.: "Určuje se ctnost podle této odlišnosti: z těchto totiž tyto jmenujeme rozumovými, tyto pak mravními."

Odpovídám: Musí se říci, že prvním původem všech lidských činností jest rozum; a kterékoli jiné původy lidských děl shledáváme, poslouchají nějak rozumu, ač rozličně. Neboť některé poslouchají rozum naprosto na pokyn bez veškerého odporování: jako údy těla, zůstanou-li ve své přirozenosti; neboť hned na rozkaz rozumu se ruka nebo noha hne k dílu. Pročež praví Filosof, v I. Polit., že "duše řídí tělo despotickou vládou", to jest jako pán otroka, jenž nemá práva odporovati. Tvrdili tedy někteří, že všechny činné původy, které jsou v člověku, tímto způsobem se mají k rozumu. Avšak, kdyby to bylo pravdivé, na dobré jednání by dostačilo, aby rozum byl dokonalý. Pročež, ježto ctnost jest pohotovost, kterou jsme zdokonalováni k dobrému jednání, následovalo by, že je pouze v rozumu, a tak by nebylo jiné ctnosti nežli rozumová. A to byla domněnka Sokratova, který řekl, že "všechny ctnosti jsou opatrnosti", jak se praví v VI. Ethic. Pročež stanovil, že nemohl člověk zhřešiti, když bylo v něm vědění; ale, kdokoli zhřešil, hřešil z nevědomosti.

To však vychází z předpokladu nesprávnosti. Neboť žádostivá část neposlouchá rozumu prostě na pokyn, ale s nějakým odporováním: pročež praví Filosof, v I. Polit., že "rozum rozkazuje žádostivé vládou politickou", kterou totiž někdo vládne svobodným, kteří mají právo v něčem odporovati. Pročež praví Augustin, K Žal., že "někdy předejde rozum, a následuje váhavý nebo žádný cit": takže někdy vášněmi nebo pohotovostmi žádostivé části se to stane, že se v jednotlivosti překáží užívání rozumu. A podle toho je poněkud pravdivé, co řekl Sokrates, že v přítomnosti vědění se nehřeší; rozšíří-li se to však až k užívání rozumu při jednotlivostním voleném.

Tak tedy k tomu, aby člověk dobře jednal, vyžaduje se, aby nejen byl rozum dobře uzpůsoben skrze pohotovost rozumové ctnosti, ale také, aby byla dobře uzpůsobena síla žádostivá skrze pohotovost ctnosti mravní. Jako se tedy žádost odlišuje od rozumu, tak se mravní ctnost odlišuje od rozumové. Pročež, jako žádost jest původem lidského úkonu, pokud má nějaký podíl rozumu, tak mravní pohotovost má ráz ctnosti lidské, pokud souhlasí s rozumem.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin béře umění obecně za jakýkoli správný pojem. A tak je pod uměním také obsažena opatrnost, která tak je správný pojem skutků, jako umění je správný pojem dělaných. A podle toho, co praví, že ctnost jest umění žíti správně, bytostně *recta et perfecta ratio*. Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI Ethic. ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

I-II q. 58 a. 2 arg. 4

Praeterea, nihil distinguitur ab eo quod in eius definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis, dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit*. Huiusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis, pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI Ethic. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

I-II q. 58 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in I Ethic., *determinatur virtus secundum differentiam hanc, dicimus enim harum has quidem intellectuales, has vero morales*.

I-II q. 58 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen. Nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum, absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis, manus aut pes movetur ad opus. Unde philosophus dicit, in I Polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet. Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit omnes virtutes esse prudentias, ut dicitur in VI Ethic. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione, unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio imperat appetitivae principatu politico, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit, super Psalm., quod *interdum praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus*, intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc, aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod scientia praesente, non peccatur, si tamen hoc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.

I-II q. 58 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus communiter accipit artem, pro qualibet recta ratione. Et sic sub arte includitur etiam prudentia, quae ita est recta ratio

přísluší opatrnosti, podílně pak jiným ctnostem, pokud jsou řízeny podle opatrnosti.

K druhému se musí říci, že takové výměry, ať se shledávají dané u kohokoli, pocházely z domněnky Sokratovy, a vyloží se tím způsobem, jak bylo dříve řečeno o umění.

K třetímu se musí říci podobně.

Ke čtvrtému se musí říci, že správný pojem, který jest podle opatrnosti, klade se do výměru mravní ctnosti, ne jakožto část její bytnosti, ale jako nějaký podíl ve všech mravních ctnostech, pokud opatrnost řídí všechny mravní ctnosti.

LVIII.3. Zda se ctnost dostatečně dělí na mravní a rozumovou.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se lidská ctnost neděli dostatečně na ctnost mravní a rozumovou. Opatrnost se totiž zdá býti nějaký střed mezi ctností mravní a rozumovou; neboť se počítá ke ctnostem rozumovým v VI. Ethic. a také se obecně ode všech počítá ke čtyřem ctnostem základním, které jsou mravní, jak bude dole patrné. Nedělí se tedy dostatečně ctnost na rozumovou a mravní, jakožto bezprostřední.

Mimo to zdrželivost a vytrvalost a také trpělivost se nepočítá mezi ctnosti rozumové. Ani také nejsou ctnosti mravní, protože nedrží střed ve vášních, nýbrž vášně v nich kypí. Nedělí se tedy ctnost dostatečně na rozumové a mravní.

Mimo to víra, naděje a láska jsou nějaké ctnosti. Avšak nejsou ctnosti rozumové: těch totiž je pouze pět, totiž vědění, moudrost, rozumění, opatrnost a umění, jak bylo řečeno. Ani také nejsou ctnosti mravní, protože nejsou na vášně, na něž je mravní ctnost nejvíce. Tedy se ctnost nedělí dostatečně na rozumové a mravní.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Ethic., že "je dvojí ctnost, jednak totiž rozumová, jednak zase mravní".

Odpovídám: Musí se říci, že lidská ctnost jest nějaká zběhlost, zdokonalující člověka k dobrému jednání. Avšak původ lidských činů v člověku není nežli dvojí, totiž rozum nebo um, a žádost; to jsou totiž obě pohybující v člověku, jak se praví v III. O duši. Proto musí každá lidská ctnost býti zdokonalováním některého z těch původů. Tudíž, je-li zdokonalováním rozumu badavého nebo činorodého k dobrému činu člověkovu, bude ctností rozumovou; je-li pak zdokonalováním části žádostivé, bude ctností mravní. Proto zůstává, že každá lidská ctnost je buď rozumová nebo mravní.

agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Et secundum hoc, quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, essentialiter convenit prudentiae, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

I-II q. 58 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datae, processerunt ex opinione Socratica, et sunt exponendae eo modo quo de arte praedictum est.

I-II q. 58 a. 2 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium.

I-II q. 58 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod recta ratio, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiae eius, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

3. Utrum sufficienter dividatur virtus per moraletn et intellectualem.

I-II q. 58 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem, connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI Ethic.; et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quae sunt morales, ut infra patebit. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

I-II q. 58 a. 3 arg. 2

Praeterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia, non computantur inter virtutes intellectuales. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

I-II q. 58 a. 3 arg. 3

Praeterea, fides, spes et caritas quaedam virtutes sunt. Non tamen sunt virtutes intellectuales, hae enim solum sunt quinque, scilicet scientia, sapientia, intellectus, prudentia et ars, ut dictum est. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

I-II q. 58 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., *duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem*.

I-II q. 58 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus, haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III de anima. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis, si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis

K prvnímu se tedy musí říci, že opatrnost podle své bytnosti je ctnost rozumová. Ale podle látky se hodí ke ctnostem mravním; je totiž správný pojem skutků, jak bylo svrchu řečeno. A podle toho se počítá k mravním ctnostem.

K druhému se musí říci, že zdrželivost a vytrvalost nejsou dokonalosti žádostivé části smyslové. Což je patrné z toho, že ve zdrželivém a vytrvalém budou kypěti nezřízené vášně; čehož by nebylo, kdyby smyslová žádost byla zdokonalena nějakou zběhlostí, podřizující ji rozumu. Zdrželivost pak či vytrvalost je dokonalostí rozumové části, která se drží proti vášním, aby nebyla svedena. Má však nedostatečný ráz ctnosti: protože rozumová ctnost, jež působí dobrý poměr rozumu k mravům, předpokládá správnou žádost cíle, aby měla správný poměr k zásadám, to jest cílům, z nichž rozumuje; což chybí stálému a vytrvalému. - Ani také nemůže býti dokonalá činnost, jež vychází ze dvou mohutností, není-li obojí mohutnost zdokonalena náležitou zběhlostí: jako nenásleduje dokonalá činnost někoho, jednajícího skrze nástroj, není-li nástroj dobře upravený, byť hlavní jednající byl sebedokonalejší. Pročež, jestli smyslová žádost, kterou pohybuje rozumová část, není dokonalá, byť byla rozumová část sebedokonalejší, následující činnost nebude dokonalá. Pročež ani původ činnosti nebude ctností. - A proto zdrželivost od potěšení a vytrvalost proti smutkům nejsou ctnosti, nýbrž něco menšího nežli ctnost, jak praví Filosof, v VII. Ethic.

K třetímu se musí říci, že víra, naděje a láska jsou nad lidskými ctnostmi; jsou totiž ctnostmi člověka, pokud se stal účastným božské milosti.

LVIII.4. Zda mravní ctnost může býti bez rozumové.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnost může býti bez rozumové. Neboť mravní ctnost, jak praví Tullius, jest "zběhlost na způsob přirozenosti, souhlasná s rozumem". Ale přirozenost, i když souhlasí s nějakým vyšším rozumem pohybujícím, přece není třeba, aby ten byl spojen s přirozeností v témž: jak je patrné v přírodních věcech, postrádajících rozumu. Tedy může býti v člověku mravní ctnost na způsob přirozenosti, naklánějící k souhlasu s rozumem, ač rozum onoho člověka není zdokonalen rozumovou ctností.

Mimo to skrze rozumovou ctnost dosahuje člověk dokonalého užívání rozumu. Ale někdy se stává, že někteří, ve kterých užívání rozumu není dosti silné, jsou ctnostní a Bohu milí. Tedy se zdá, že mravní ctnost může býti bez ctnosti rozumové.

Mimo to mravní ctnost činí náklonnost k dobrému jednání. Ale někteří mají přirozenou náklonnost k dobrému jednání, i bez úsudku rozumu. Tedy mravní ctnosti mohou býti bez rozumové.

vel moralis.

I-II q. 58 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur.

I-II q. 58 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passiones, quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passiones ne deducatur. Deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, idest fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum, sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus; quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. Unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc, continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut philosophus dicit, in VII Ethic.

I-II q. 58 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod fides, spes et caritas sunt supra virtutes humanas, sunt enim virtutes hominis prout est factus particeps divinae gratiae.

4. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

I-II q. 58 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. *Virtus enim moralis*, ut dicit Tullius, *est habitus in modum naturae, rationi consentaneus*. Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturae coniungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturae, inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

I-II q. 58 a. 4 arg. 2

Praeterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

I-II q. 58 a. 4 arg. 3

Praeterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum, etiam absque rationis iudicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v XXII. Moral., že "ostatní ctnosti nemohou nikterak býti ctnostmi, nekonají-li opatrně to, co žádají". Ale opatrnost je ctnost rozumová, jak bylo svrchu řečeno. Tedy mravní ctnosti nemohou býti bez rozumových.

Odpovídám: Musí se říci, že mravní ctnost může sice býti bez některých ctností rozumových, jako bez moudrosti, vědění a umění, avšak nemůže býti bez rozumění a opatrnosti. A to bez opatrnosti nemůže býti mravní ctnost, protože mravní ctnost je pohotovost volící, to jest činící dobrou volbu. Aby pak volba byla dobrá, vyžaduje se dvojí. Nejprve, aby byl náležitý záměr cíle: a to se děje skrze mravní ctnost, která žádostivou sílu naklání k dobru, shodnému s rozumem, což je náležitý cíl. Za druhé, aby člověk správně bral ta, která jsou k cíli: a to nemůže býti nežli skrze rozum, správně radící, soudící a rozkazující; což patří opatrnosti a ctnostem jí připojeným, jak bylo svrchu řečeno. Proto mravní ctnost nemůže býti bez opatrnosti.

A v důsledku ani bez rozumění. Rozuměním se totiž poznávají zásady přirozeně známé, jak v badání, tak v činnosti. Pročež, jako správný rozum v badání, pokud vychází ze zásad přirozeně poznaných, - předpokládá rozumění zásadám, tak také opatrnost, která je správný pojem skutků.

K prvnímu se tedy musí říci, že přírodní náklonnost ve věcech, postrádajících rozumu, je bez volby; a proto taková náklonnost nevyžaduje z nutnosti rozumu. Ale náklonnost mravní ctnosti- je s volbou, a proto ke své dokonalosti potřebuje, aby rozum byl zdokonalený skrze rozumovou ctnost.

K druhému se musí říci, že není třeba, aby u ctnostného bylo užívání rozumu silné ve všem, nýbrž pouze v tom, co jest konati podle ctnosti. A tak je užívání rozumu silné ve všech ctnostných. Pročež také, kdo se zdají prostí, ježto postrádají světské chytrosti, mohou býti opatrní, podle onoho Mat. 10: "Buďte opatrní jako hadi, a prostí jako holubice".

K třetímu se musí říci, že přirozená náklonnost k dobru ctnosti jest jakýsi počátek ctnosti, není však ctností dokonalou. Neboť taková náklonnost, čím je silnější, tím může býti nebezpečnější, nepřipojí-li se správný rozum, skrze který by nastala správná volba těch, která se hodí k náležitému cíli: jako je-li běžící kůň slepý, tím silněji narazí a ublíží si, čím silněji běží. A proto, ač mravní ctnost není správný rozum, jak říkal Sokrates, přece není pouze "podle správného rozumu", pokud naklání k tomu, co je podle správného rozumu, jak tvrdili Platonici, nýbrž také musí býti "se správným rozumem", jak praví Aristoteles, v VI. Ethic.

LVIII.5. Zda rozumová ctnost může býti bez mravní.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že rozumová ctnost může býti bez mravní ctnosti. Neboť dokonalost dřívějšího nezávisí na dokonalosti pozdějšího. Ale rozum je dřívější nežli žádost smyslová a pohybuje ji. Tedy rozumová

I-II q. 58 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in XXII Moral., quod *ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

I-II q. 58 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium.

I-II q. 58 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio naturae in rebus carentibus ratione, est absque electione, et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione, et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

I-II q. 58 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem. Et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes; secundum illud Matth. X, *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae*.

I-II q. 58 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem, sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit, in VI Ethic.

5. Utrum e converso intellectualis possit esse sine morali.

I-II q. 58 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est

ctnost, jež je dokonalostí rozumu, nezávisí na ctnosti mravní, která je dokonalostí žádostivé části. Může tedy býti bez ní.

Mimo to mravy jsou látkou opatrnosti, jako výrobky jsou látkou umění. Ale umění může býti bez vlastní látky, jako řemeslník bez železa. Tedy i opatrnost může býti bez mravních ctností, ač se zdá ze všech rozumových ctností nejvíce spojená s mravními.

Mimo to "opatrnost je ctnost dobře radící", jak se praví v II. Ethic. Ale mnozí dobře radí, ačkoli jim chybí mravní ctnosti. Tedy opatrnost může býti bez mravní ctnosti.

Avšak proti, chtíti zlo odporuje přímo mravní ctnosti; neodporuje však něčemu, co může býti bez mravní ctnosti. Avšak opatrnosti odporuje, aby "chtíc chybila", jak se praví v VI. Ethic. Nemůže tedy býti opatrnost bez mravní ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jiné rozumové ctnosti mohou býti bez mravní ctnosti, ale opatrnost nemůže býti bez mravní ctnosti. Důvodem pak toho jest, že opatrnost je správný pojem skutků; avšak ne pouze povšechně, nýbrž také v jednotlivostech, na nichž jsou skutky. Správný pak rozum vyžaduje zásad, z nichž rozum postupuje. Rozum však musí postupovati u jednotlivostí nejen ze zásad všeobecných, nýbrž ze zásad jednotlivostních. Vůči pak všeobecným zásadám skutků se má člověk správně skrze přirozené rozumění zásadám, skrze které člověk poznává, že nelze konati žádné zlo; nebo také skrze nějaké činorodé vědění. Ale to nedostačuje ke správnému rozumování o jednotlivostech. Neboť se někdy stává, že taková všeobecná zásada, poznaná skrze rozumění nebo vědění, u jednotlivosti se poruší skrze nějakou vášeň; jako dychtícímu, když dychtivost vítězí, dobrým se zdá to, po čem dychtí, ač je proti všeobecnému úsudku rozumu. A proto jako je člověk uzpůsobován přirozeným rozuměním nebo pohotovostí vědění, aby měl správný poměr vůči zásadám všeobecným, tak je třeba, aby ke správnému poměru vůči jednotlivostním zásadám skutků, což jsou cíle, byl zdokonalován skrze nějaké pohotovosti, podle nichž by bylo člověku jaksi sourodé správně souditi o cíli. A to se děje skrze mravní ctnost: neboť ctnostný správně soudí o cíli ctnosti, protože "jaký kdo jest, takový cíl se mu jeví", jak se praví v III. Ethic. A proto ke správnému pojmu skutků, což jest opatrnost, se vyžaduje, aby člověk měl mravní ctnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum, pokud je vnímavý cíle, předchází žádost cíle; ale žádost cíle předchází rozumu rozumujícímu o volbě těch, která jsou k cíli, což patří do opatrnosti. Jako.také v badavých rozumění zásadám jest původem rozumu sylogisujícího.

K druhému se musí říci, že zásady umělých nejsou od nás dobře nebo špatně rozsuzovány podle úpravy naší žádosti, jako cíle, které jsou zásadami mravů; ale pouze skrze

prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis quae est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quae est perfectio appetitivae partis. Potest ergo esse sine ea.

I-II q. 58 a. 5 arg. 2

Praeterea, moralia sunt materia prudentiae, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quae tamen inter omnes intellectuales virtutes, maxime moralibus coniuncta videtur.

I-II q. 58 a. 5 arg. 3

Praeterea, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in VI Ethic. Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

I-II q. 58 a. 5 s. c.

Sed contra, velle malum facere opponitur directe virtuti morali; non autem opponitur alicui quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiae quod volens peccet, ut dicitur in VI Ethic. Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

I-II q. 58 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, *quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

I-II q. 58 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis, sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quae sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam. Sicut etiam in speculativis, intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

I-II q. 58 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod principia artificialium non

pozorování rozumem. A proto umění nevyžaduje ctnosti, zdokonalující žádost, jako vyžaduje opatrnost.

K třetímu se musí říci, že opatrnost jest nejen dobře radící, ale také dobře soudící a dobře rozkazující. Což nemůže býti, leč se odstraní překážka vášní, porušujících soud a rozkaz opatrnosti; a to skrze ctnost mravní.

LIX. O přirovnání mravní ctnosti k vášni.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest uvažovati o rozlišení mravních ctností navzájem. A protože mravní ctnosti, které jsou na vášně, rozlišují se podle odlišnosti vášní, je třeba nejprve uvažovati přirovnání ctnosti k vášni; za druhé rozlišení mravních ctností podle vášní.

O prvním je pět otázek.

1. Zda mravní ctnost je vášní.
2. Zda mravní ctnost může býti s vášní.
3. Zda může býti se smutkem.
4. Zda každá mravní ctnost jest na vášeň.
5. Zda nějaká mravní ctnost může býti bez vášně.

LIX.1. Zda mravní ctnost je vášní.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnost jest vášní. Neboť střed je téhož rodu s kraji. Ale mravní ctnost je střed mezi vášněmi. Tedy mravní ctnost jest vášní.

Mimo to ctnost a neřest, ježto jsou protivy, jsou v témž rodě. Ale některé vášně slují neřestmi, jako závist a hněv. Tedy také některé vášně jsou ctnostmi.

Mimo to milosrdenství jest nějaká vášeň: je totiž smutkem nad cizím zlem, jak bylo svrchu řečeno. Avšak "Cicero, výtečný řečník, neváhal jej nazvati ctností", jak praví Augustin, v IX. O Městě Bož. Tedy vášeň může býti mravní ctností.

Avšak proti jest, co se praví v II. Ethic., že "vášně nejsou ani ctnostmi, ani špatnostmi".

Odpovídám: Musí se říci, že mravní ctnost nemůže býti vášní. A to je patrné trojím důvodem. A to nejprve, protože vášeň jest nějaký pohyb smyslové žádosti, jak bylo svrchu řečeno. Avšak mravní ctnost není nějakým pohybem, nýbrž spíše původem žádostivého pohybu, jsouc nějakou pohotovostí. - Za druhé, protože vášně nemají ze sebe ráz dobra nebo zla. Neboť dobro nebo zlo člověka jest podle rozumu. Pročež vášně, pozorované o sobě, mají se k dobru i ke zlu, pokud mohou s rozumem souhlasiti nebo nesouhlasiti. Ale nic takového nemůže býti ctností, ježto ctnost se má pouze k dobru, jak bylo svrchu řečeno. - Za třetí, protože, byť se nějaká vášeň měla nějakým způsobem

diiudicantur a nobis bene vel male secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

I-II q. 58 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium et praeceptum prudentiae; et hoc per virtutem moralem.

59. De distinetione virtutum moralium secundum comparationem ad passiones.

Prooemium

I-II q. 59 pr.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare comparationem virtutis ad passionem; secundo, distinctionem moralium virtutum secundum passiones. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum virtus moralis sit passio. Secundo, utrum virtus moralis possit esse cum passione. Tertio, utrum possit esse cum tristitia. Quarto, utrum omnis virtus moralis sit circa passionem. Quinto, utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

1. Utrum virtus moralis sit passio.

I-II q. 59 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est eiusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

I-II q. 59 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quaedam passiones sunt virtutes.

I-II q. 59 a. 1 arg. 3

Praeterea, misericordia quaedam passio est, est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est. *Hanc autem Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem*; ut Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei. Ergo passio potest esse virtus moralis.

I-II q. 59 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in II Ethic., quod *passiones neque virtutes sunt neque malitiae*.

I-II q. 59 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione. Primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem, unde passiones, secundum se consideratae, se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non

pouze k dobru nebo pouze ke zlu, přece hnutí vášně, jakožto vášně, má původ v žádosti a konec v rozumu, ježto žádost tíhne k shodností s ním. Avšak pohyb ctnosti jest obráceně, maje začátek v rozumu a konec v žádosti, pokud jest pohybována od rozumu. Pročež se praví ve výměru mravní ctnosti, v II. Ethic., že "jest pohotovost volící, záležící ve středu, s určeným způsobem, jak moudrý určí".

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost podle své bytnosti není střed mezi vášněmi, nýbrž podle svého účinku, protože totiž stanoví střed mezi vášněmi.

K druhému se musí říci, že nazve-li se neřest zběhlostí, podle níž někdo špatně jedná, jest jasné, že žádná vášeň není neřestí. Nazve-li se však neřest hříchem, což je neřestný úkon, tak nic nebrání, aby vášeň byla neřestí, a naopak, přispívala ke ctnostnému úkonu, pokud vášeň buď je proti rozumu nebo sleduje úkon rozumu.

K třetímu se musí říci, že se milosrdenství nazývá ctností, to jest úkonem ctnosti, pokud "ono hnutí ducha slouží rozumu; když" totiž "tak se prokazuje milosrdenství, že se zachová spravedlnost, buď když se potřebnému uděluje, nebo když se odpouští kajícímu", jak tamtéž praví Augustin. Nazve-li se však milosrdenstvím nějaká pohotovost, kterou se člověk zdokonaluje k rozumnému milosrdenství, nic nebrání, aby milosrdenství, tak vzaté, bylo ctností. A týž důvod jest o podobných vášních.

LIX.2. Zda mravní ctnost může býti s vášní.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnost nemůže býti s vášní. Praví totiž Filosof, ve IV. Kopic., že "tichý jest, kdo netrpí, trpělivý pak, kdo trpí a není sveden".1 A týž důvod jest pro všechny mravní ctnosti. Tedy každá mravní ctnost jest bez vášně.

1 Latinské slovo "passio" lze přeložiti slovem "vášeň" i ;,trpnost", jak bylo již dříve poznamenáno.

Mimo to ctnost jest nějaký stav duše, jako zdraví těla, jak se praví v VII. Fysic.; pročež "ctnost se zdá jakýmsi zdravím duše", jak praví Tullius, ve IV. O Tuskul. Otáz. Avšak vášně duše slují "jakýmisi chorobami duše", jak praví Tullius v téže knize. Ale zdraví nestrpí s sebou chorobu. Tedy ani ctnost nestrpí vášeň duše.

Mimo to mravní ctnost vyžaduje dokonalého užívání rozumu, také v jednotlivostech. Ale tomu se překáží vášněmi: praví totiž Filosof, v VI. Ethic., že "potěšení porušují odhad opatrnosti", a Salustius praví, v Catilin., že "neprohlédne duch snadno pravdu, kde ona překážejí", totiž vášně ducha. Tedy mravní ctnost nemůže býti s vášní.

convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est. Tertio quia, dato quod aliqua passio se habeat solum ad bonum, vel solum ad malum, secundum aliquem modum; tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur, in II Ethic., *quod est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit*.

I-II q. 59 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus, secundum suam essentiam, non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

I-II q. 59 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si vitium dicatur habitus secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis; secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

I-II q. 59 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod misericordia dicitur esse virtus, idest virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti*, ut Augustinus dicit ibidem. Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem. Et eadem est ratio de similibus passionibus.

2. Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

I-II q. 59 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim philosophus, in IV Topic., quod *mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur et non deducitur*. Et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

I-II q. 59 a. 2 arg. 2

Praeterea, virtus est quaedam recta habitudo animae, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII Physic., unde virtus quaedam sanitas animae esse videtur, ut Tullius dicit, in IV de Tuscul. quaest. Passiones autem animae dicuntur morbi quidam animae, ut in eodem libro Tullius dicit. Sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur animae passionem.

I-II q. 59 a. 2 arg. 3

Praeterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hoc impeditur per passiones, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiae*; et Sallustius dicit, in Catilinario, quod non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve XIV. O Městě Bož.: "Je-li vůle převrácená, převrácená bude míti tato hnutí", totiž vášní; "je-li však správná, nejenom nezávadná, ale budou též chvalná." Ale nic chvalného není vylučováno skrze mravní ctnost. Tedy mravní ctnost nevylučuje vášní, ale může býti s nimi.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom byl spor mezi Stoiky a Peripatetiky, jak praví Augustin, v IX. O Městě Bož. Stoikové totiž tvrdili, že vášně duše nemohou býti v moudrém čili ctnostném, kdežto Peripatetici, jichž školu založil Aristoteles, jak praví Augustin v IX. O Městě Bož., tvrdili, že vášně mohou býti zároveň s mravní ctností, avšak uvedené na střed.

Avšak tato různost, jak tamtéž praví Augustin, byla spíše ve slovech než v jejich míněních. Protože totiž Stoikové nerozlišovali mezi žádostí rozumovou, což je vůle, a žádostí smyslovou, jež se dělí na náhlivou a dychtivou, nerozlišovali vášně duše od jiných lidských citů v tom, že vášně duše jsou hnutí žádosti smyslové, jiné však city, které nejsou vášněmi duše, jsou hnutí žádosti rozumové, která sluje vůle, jak rozlišovali Peripatetikové: ale pouze v tom, že vášněmi nazývali kterékoli city, odporující rozumu. A ty nemohou býti v moudrém, čili ctnostném, jestliže vznikají z rozvahy. Jestliže však vznikají náhle, může se to přihoditi u ctnostného, ježto "není v naší moci, aby někdy nenapadly ducha vidiny ducha, které nazývají fantasie; a když přijdou z děsivých věcí, nutně musí pohnouti duchem moudrého, takže maličko buď se zachvěje strachem, nebo je sevřen smutkem, ježto tyto vášně předejdou práci rozumu; avšak neschvalují jich ani nesouhlasí", jak Augustin, v IX. O Městě Bož., sděluje výrok Agelliův.

Tudíž, jestliže se vášněmi míní nezřízené city, tak nemohou býti ve ctnostném, takže by se s nimi souhlasilo po rozvaze: jako tvrdili Stoikové. Jestliže se pak vášněmi míní kterákoli hnutí smyslové žádosti, tak mohou býti ve ctnostném, pokud jsou řízena od rozumu. Proto praví Aristoteles, v II. Ethic., že "nedobře někteří určují ctnosti jako netrpnosti nějaké a poklidy, ježto jednoduše praví"; měli by však říci, že jsou poklidy od vášní, které jsou "jak se nemá a kdy si nemá".

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof uvádí ten příklad, jako i mnoho jiných v knihách logických, ne podle vlastního domnění, nýbrž podle domnění jiných. To pak byla domněnka Stoiků, že ctnosti jsou bez vášní duše. Ale to domnění Filosof odmítá v II. Ethic., řka, že ctnosti nejsou netrpnosti. - Lze však říci, že když se řekne, že tichý netrpí, jest rozuměti podle vášně nezřízené.

K druhému se musí říci, že onen důvod a všechny podobné, které Tullius na to uvádí v knize O Tuskul. Otáz., platí o vášních, pokud znamenají nezřízené city.

K třetímu se musí říci, že vášeň předcházející soud

I-II q. 59 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus*, scilicet passionum, si autem recta est, *non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt*. Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

I-II q. 59 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei. Stoici enim posuerunt quod passiones animae non possunt esse in sapiente, sive virtuoso, Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in IX de Civ. Dei, posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductae. Haec autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba, quam secundum eorum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur; non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animae sint motus appetitus sensitivi, aliae vero affectiones, quae non sunt passiones animae, sunt motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt, sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes. Quae si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso, esse non possunt. Si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, *eo quod animi visa quae appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo; et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus rationis officium; nec tamen approbant ista, eisque consentiunt*; ut Augustinus narrat in IX de Civ. Dei, ab Agellio dictum. Sic igitur, si passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur; ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati. Unde Aristoteles dicit, in II Ethic., quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt*, sed deberent dicere quod sunt quietes a passionibus quae sunt ut non oportet, et quando non oportet.

I-II q. 59 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Haec autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animae. Quam opinionem philosophus excludit in II Ethic., dicens virtutes non esse impassibilitates. Potest tamen dici quod, cum dicitur quod mitis non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

I-II q. 59 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa, et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in IV libro de Tuscul. quaest., procedit de passionibus secundum quod significant inordinatas affectiones.

I-II q. 59 a. 2 ad 3

rozumu, jestli v duchu převládne a souhlasí se s ní, překáží radění a soudu rozumu. Jestliže následuje, jakožto rozkázaná od rozumu, pomáhá k provedení rozkazu rozumu.

LIX.3. Zda mravní ctnost může býti se smutkem.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ctnost nemůže býti se smutkem. Neboť ctnosti jsou účinky moudrosti, podle onoho Moudr. 8: "Střízlivosti a spravedlnosti učí", totiž božská moudrost, "opatrnosti a ctnosti". Ale "žíti s moudrostí nemá hořkosti". jak se potom dodává. Tedy ani ctnosti nemohou býti se smutkem.

Mimo to smutek jest překážkou činnosti, jak je patrné z Filosofa, v VII. a X. Ethic. Ale překážka dobré činnosti odporuje ctnosti. Tedy smutek odporuje ctnosti.

Mimo to smutek jest nějaká choroba ducha, jak jej nazývá Tullius, v III. O Tuskul. Otáz. Ale choroba duše odporuje ctnosti, jež je dobrý stav duše. Tedy smutek je protivou ctnosti a nemůže býti zároveň s ní.

Avšak proti jest, že Kristus byl dokonalé ctnosti. Ale byl v něm smutek; praví totiž, jak máme Mat. 26: "Smutná jest duše má až k smrti." Tedy smutek může býti se ctností.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, XIV. O Městě Bož., "Stoikové chtěli míti v duchu moudrého pro trojí pobouření tři eupathie", to jest dobré vášně: totiž "pro chtivost vůli, pro veselost radost, pro strach ostražitost. Avšak popírali, že pro smutek může býti něco v duchu moudrého", dvojím důvodem. A to nejprve, protože smutek jest nad zlem, které již nastalo. Myslí však, že moudrému se nemůže přihoditi žádné zlo; věřili totiž, že jako jediné dobro člověka je ctnost, kdežto tělesná dobra nejsou nikterak dobry člověka, tak jediným nečestným je špatnost, která nemůže býti ve ctnostném.

Ale to se říká bezdůvodně. Ježto totiž člověk je složen z duše a těla, jest nějakým dobrem člověka to, co přispívá k zachování života těla; ne ovšem největším, protože toho může člověk špatně užívati. Pročež i zlo, protivné tomuto dobru, může býti v moudrém a přivésti mírný smutek. - Mimo to, ač ctnostný může býti bez těžkého hříchu, žádný se neshledává, jenž by vedl život bez lehkých hříchů: podle onoho I. Jan. I.: "Řekneme-li, že hříchu nemáme, sami sebe podvádíme." - Za třetí, protože ctnostný, ač nemá hříchu, někdy snad měl. A toho chvalně želí; podle onoho II. Kor. 7: "Smutek, který jest podle Boha, činí pokání na stálou spásu." - Za čtvrté, protože také může chvalně želeti hříchu cizího. - Proto tím způsobem, kterým mravní ctnost strpí jiné vášně, rozumem řízené, strpí také smutek.

Za druhé je pohnulo to, že smutek je z přítomného zla, bázeň však ze zla budoucího: jako potěšení je z dobra přítomného, touha však dobra budoucího. Může pak do ctnosti patřiti to, že někdo požívá dobra drženého nebo touží míti, jeho nemá, nebo že také uhýbá budoucímu zlu. Ale, že duch člověka podlehne přítomnému zlu, což nastává smutkem, zdá se vůbec protivné rozumu: pročež

Ad tertium dicendum quod passio praeveniens iudicium rationis, si in animo praevaleat ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis. Si vero sequatur, quasi ex ratione imperata, adiuvat ad exequendum imperium rationis.

3. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

I-II q. 59 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiae effectus, secundum illud Sap. VIII, sobrietatem et iustitiam docet, scilicet divina sapientia, prudentiam et virtutem. Sed sapientiae convictus non habet amaritudinem, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

I-II q. 59 a. 3 arg. 2

Praeterea, tristitia est impedimentum operationis; ut patet per philosophum, in VII et X Ethic. Sed impedimentum bonae operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

I-II q. 59 a. 3 arg. 3

Praeterea, tristitia est quaedam animi aegritudo; ut Tullius eam vocat, in III de Tuscul. quaest. Sed aegritudo animae contrariatur virtuti, quae est bona animae habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

I-II q. 59 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia, dicit enim, ut habetur Matth. XXVI, *tristis est anima mea usque ad mortem*. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

I-II q. 59 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sicut dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, *Stoici voluerunt, pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres eupathias, idest tres bonas passiones, pro cupiditate scilicet voluntatem; pro laetitia, gaudium; pro metu, cautionem*. Pro tristitia vero, negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione. Primo quidem, quia tristitia est de malo quod iam accidit. Nullum autem malum aestimant posse accidere sapienti, crediderunt enim quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est, non tamen maximum, quia eo potest homo male uti. Unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. Praeterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit. Et de hoc laudabiliter dolet; secundum illud II ad Cor. VII, *quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur*. Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam. Secundo, movebantur ex hoc, quod tristitia est de praesenti malo, timor autem de malo futuro, sicut delectatio de bono praesenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem

nemůže býti se ctností.

Ale to se říká bezdůvodně. Je totiž nějaké zlo, které může býti přítomné ctnostnému, jak bylo řečeno. A rozum pak to zlo odmítá. Pročež smyslová žádost v tom sleduje odmítání rozumu, když nad takovým zlem zesmutní: avšak mírně, podle soudu rozumu. To pak patří do ctnosti, aby se smyslová žádost shodla s rozumem, jak bylo řečeno. Pročež do ctnosti patří, aby zesmutněla mírně, nad čím jest zesmutněti, jak také praví Filosof, v II. Ethic. - A to je také užitečné na unikání zlům. Jako totiž dobra se hbitěji vyhledávají pro potěšení, tak zlům se mocněji utíká pro smutek.

Tak tedy se musí říci, že nemůže býti zároveň se ctností smutek nad těmi, která patří ke ctnosti, protože ctnost má ve vlastních potěšení. Ale ctnost umírněně má smutek nad těmi, která jakýmkoli způsobem odporují ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že z oné autority máme, že moudrý není smutný z moudrosti. Je však smutný z toho, co je překážkou moudrosti. A proto v blažených, v nichž nemůže býti žádné překážky moudrosti, nemá smutek místa.

K druhému se musí říci, že smutek překáží činnosti, ze které jsme smutni; ale pomáhá ke hbitějšímu provádění toho, čím se smutku uniká.

K třetímu se musí říci, že chorobou duše je smutek nemírný; avšak mírný smutek patří do dobrého stavu duše podle stavu přítomného života.

LIX.4. Zda každá mravní ctnost jest na vášně.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že každá mravní ctnost jest na vášně. Praví totiž Filosof, v II. Ethic., že "na rozkoše a smutky je mravní ctnost". Ale potěšení a smutek jsou vášně, jak bylo svrchu řečeno. Tedy každá mravní ctnost jest na vášně.

Mimo to podmětem mravních ctností jest rozumové z podílu; jak se praví v I. Ethic. Ale to je část duše, ve které jsou vášně, jak bylo svrchu řečeno. Tedy každá mravní ctnost jest na vášně.

Mimo to v každé mravní ctnosti lze nalézti nějakou vášeň. Buď tedy všechny jsou na vášně, nebo žádná. Ale některé jsou na vášně, jako statečnost a mírnost, jak se praví v III. Ethic. Tedy všechny mravní ctnosti jsou na vášně.

Avšak proti jest, že spravedlnost, jež jest mravní ctnost, není na vášně, jak se praví v V. Ethic.

Odpovídám: Musí se říci, že mravní ctnost zdokonaluje žádostivou část duše, řídíc ji k dobru rozumu. Dobrem však rozumu je to, co je podle rozumu mírněno či zařizováno. Tedy na každé to, co bývá rozumem

hoc ad virtutem pertinere, quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo praesenti animus hominis substernatur, quod fit per tristitiam, omnino videtur contrarium rationi, unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso praesens, ut dictum est. Quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur, moderate tamen, secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est. Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut etiam philosophus dicit in II Ethic. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est quod tristitia de his quae conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur. Sed de his quae quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

I-II q. 59 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur. Tristatur tamen de his quae sunt impeditiva sapientiae. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiae esse potest, tristitia locum non habet.

I-II q. 59 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod tristitia impedit operationem de qua tristamur, sed adiuvat ad ea promptius exequenda per quae tristitia fugitur.

I-II q. 59 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod tristitia immoderata est animae aegritudo, tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animae pertinet, secundum statum praesentis vitae.

4. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

I-II q. 59 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus*. Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

I-II q. 59 a. 4 arg. 2

Praeterea, rationale per participationem est subiectum moralium virtutum, ut dicitur in I Ethic. Sed huiusmodi pars animae est in qua sunt passiones, ut supra dictum est. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

I-II q. 59 a. 4 arg. 3

Praeterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquae sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in III Ethic. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

I-II q. 59 a. 4 s. c.

Sed contra est quod iustitia, quae est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in V Ethic.

I-II q. 59 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum

zařizováno a mírněno, bývá mravní ctnost. Avšak rozum zařizuje nejen vášně smyslové žádosti, nýbrž také zařizuje činnosti žádosti rozumové, což je vůle, která není podmětem vášně, jak bylo svrchu řečeno. A proto nejsou všechny mravní ctnosti na vášně, nýbrž některé na vášně, některé na činnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že není každá mravní ctnost v potěšeních a smutcích, jakožto ve vlastní látce, nýbrž jako v něčem, následujícím vlastní úkon. Neboť každý ctnostný má potěšení v úkonu ctnosti a zesmutní v protivném. Pročež Filosof po řečených slovech dodává, že "jestli ctnosti jsou na činy a trpnosti; každý však čin a každou trpnost sleduje potěšení a smutek; pročež ctnost bude v potěšeních a smutcích", totiž jako v něčem následujícím.

K druhému se musí říci, že rozumovým z podílu není pouze žádost smyslová, jež jest podmětem vášní, ale také vůle, v níž ne jsou vášně, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že v některých ctnostech jsou vášně jako vlastní látka, v některých však nikoliv. Pročež není týž důvod u všech, jak se dole ukáže.

LIX.5. Zda nějaká mravní ctnost může býti bez vášně.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, mravní ctnost může býti bez vášně. Čím je totiž mravní ctnost dokonalejší, tím více překonává vášně. Tedy ve svém nejdokonalejším bytí je vůbec bez vášní.

Mimo to, tehdy je cokoli dokonalé, když je odděleno od svého protivného a od těch, která naklánějí ku protivnému. Ale vášně naklánějí ke hříchu, jenž je protivou ctnosti; pročež, Řím. 7, se jmenují "vášně hříchů". Tedy dokonalá ctnost jest vůbec bez vášně.

Mimo to se podle ctnosti shodujeme s Bohem, jak je patrné z Augustina, v knize O mravech církv. Ale Bůh koná všechno bez vášně. Tedy nejdokonalejší ctnost jest bez veškeré vášně.

Avšak proti jest, že "není žádný spravedlivý, který se neraduje ze spravedlivého skutku", jak se praví v I. Ethic. Ale radost jest vášeň. Tedy spravedlnost nemůže býti bez vášně. A mnohem méně jiné ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jestliže vášněmi jmenujeme nezřízené city, jak tvrdili Stoikové, tak jest jasné, že dokonalá ctnost jest bez vášní. - Jestli však vášněmi jmenujeme všechna hnutí smyslové žádosti, tak je nasnadě, že mravní ctnosti, které jsou o vášních, jako o vlastní látce, nemohou býti bez vášní. A důvodem toho jest, že podle toho by následovalo, že mravní ctnost by činila smyslovou žádost vůbec nečinnou. Avšak nepatří do ctnosti, aby ta, která jsou poddána rozumu, ustala od vlastních úkonů, rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi; sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionis, ut supra dictum est. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones; sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.

I-II q. 59 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde philosophus post praemissa verba subdit quod, *si virtutes sunt circa actus et passiones; omni autem passioni et omni actui sequitur delectatio et tristitia; propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias*, scilicet sicut circa aliquid consequens.

I-II q. 59 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subiectum passionum; sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est.

I-II q. 59 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in quibusdam virtutibus sunt passiones sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur.

5. Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

I-II q. 59 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse, est omnino absque passionibus.

I-II q. 59 a. 5 arg. 2

Praeterea, tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum a suo contrario, et ab his quae ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur, unde Rom. VII, nominantur passiones peccatorum. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

I-II q. 59 a. 5 arg. 3

Praeterea, secundum virtutem Deo conformamur; ut patet per Augustinum, in libro de moribus Eccles. Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

I-II q. 59 a. 5 s. c.

Sed contra est quod nullus iustus est qui non gaudet iusta operatione, ut dicitur in I Ethic. Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione. Et multo minus aliae virtutes.

I-II q. 59 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt; sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc, sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum

nýbrž aby prováděla rozkaz rozumu, konáním vlastních úkonů. Proto, jako ctnost pořádá údy těla k náležitým zevnějším úkonům, tak smyslovou žádost k jejím náležitým úkonům.

Avšak mravní ctnosti, které nejsou o vášních, nýbrž o činnostech, mohou býti bez vášní (a takovou ctností je spravedlnost), protože skrze ně vůle se zabývá vlastním úkonem, který není vášeň. Přece však na úkon spravedlnosti následuje, aspoň ve vůli, radost, což není vášeň. A vzroste-li tato radost z dokonalosti spravedlnosti, nastane přetékání radosti až do žádosti smyslové, pokud nižší síly sledují pohyb vyšších, jak bylo svrchu řečeno. A tak skrze takové přetékání, čím bude ctnost dokonalejší, tím více je příčinou vášně.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost nezřízené vášně přemáhá, umírněné však působí.

K druhému se musí říci, že nezřízené vášně navádějí ke hříchu; ne však, jsou-li umírněné.

K třetímu se musí říci, že dobro se v čemkoli pozoruje podle podmínek jeho přirozenosti. Avšak v Bohu a v andělích není smyslové žádosti, jako je v člověku. A proto dobrá činnost Boha a andělova je vůbec bez vášně, jako jest bez těla; ale dobrá činnost člověkova je s vášní, jako je se službou těla.

LX. O odlišnosti mravních ctností navzájem.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest uvažovati o odlišnosti mravních ctností navzájem.

A o tom je pět otázek.

I. Zda je toliko jedna mravní ctnost.

2. Zda mravní ctnosti, které jsou na činnosti, odlišují se od těch, které jsou na vášně.

3. Zda na činnosti jest toliko jedna mravní ctnost.

4. Zda na rozličné vášně jsou rozličné mravní ctnosti.

5. Zda mravní ctnosti se odlišují podle rozličných předmětů vášní.

LX.1. Zda je toliko jedna mravní ctnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že je toliko jedna mravní ctnost. Jako totiž ve mravních úkonech řízení patří rozumu, jenž jest podmětem rozumových ctností, tak naklánění patří síle žádostivé, která jest podmětem ctností mravních. Ale jest jedna ctnost rozumová, řídící ve všech mravních úkonech, totiž opatrnost. Tedy je také toliko jedna mravní ctnost, naklánějící ve všech mravních úkonech.

Mimo to pohotovosti se nerozlišují podle předmětů hmotných, nýbrž podle tvarových rázů předmětů. Avšak tvarový ráz dobra, k němuž je zařízena mravní ctnost, jest jedno, totiž způsob rozumu. Tedy se zdá, že je toliko jedna

sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes vero morales quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus (et huiusmodi virtus est iustitia), quia per eas applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio. Et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum; secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est. Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto virtus fuerit perfectior, tanto magis passionem causat.

I-II q. 59 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

I-II q. 59 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod passiones inordinatae inducunt ad peccandum, non autem si sunt moderatae.

I-II q. 59 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et Angelis non est appetitus sensitivus, sicut est in homine. Et ideo bona operatio Dei et Angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore, bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

60. De distinctione virtutum moralium ad invicem.

Prooemium

I-II q. 60 pr.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ad invicem. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum sit tantum una virtus moralis. Secundo, utrum distinguantur virtutes morales quae sunt circa operationes, ab his quae sunt circa passiones. Tertio, utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus. Quarto, utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes. Quinto, utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

1. Utrum sit una tantum virtus moralis.

I-II q. 60 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quae est subiectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quae est subiectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

I-II q. 60 a. 1 arg. 2

Praeterea, habitus non distinguuntur secundum materialia obiecta, sed secundum formales rationes obiectorum. Formalis autem ratio boni ad quod ordinatur virtus moralis,

mravní ctnost.

Mimo to mravy dostávají druh od cíle, jak bylo svrchu řečeno. Ale cíl, společný všem mravním ctnostem, jest jeden, totiž štěstí; vlastních pak a blízkých jest nekonečně. Avšak není nekonečně mravních ctností. Tedy se zdá, že je toliko jedna.

Avšak proti jest, že jedna pohotovost nemůže býti v rozličných mohutnostech, jak bylo svrchu řečeno. Ale podmětem mravních ctností je žádostivá část duše, která se rozděluje na rozličné mohutnosti, jak bylo řečeno v Prvním. Tedy nemůže býti toliko jedna mravní ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, mravní ctnosti jsou nějaké pohotovosti žádostivé části. Pohotovosti se pak rozlišují podle druhových odlišností předmětů, jak bylo svrchu řečeno. Druh pak žádoucího předmětu, jakož i každé věci, se béře podle druhového tvaru, který jest od jednajícího. Jest však uvážiti, že hmota trpícího se má dvojmo k jednajícímu. Někdy totiž přijímá tvar jednajícího podle téhož způsobu, jak jest v jednajícím: jak jest u všech jednajících jednoznačných. A tak jest nutné, je-li jednající jedno druhově, aby látka dostala tvar jednoho druhu: jako z ohně se nerodí jednoznačně, leč něco jsoucí ve druhu ohně. - Někdy však hmota dostává od jednajícího tvar nikoli podle téhož způsobu, jako jest v jednajícím: jak je patrné u rodících nikoli jednoznačných, jako je živočich zrozen ze slunce. A tehdy tvary, přijaté od téhož jednajícího ve hmotě, nejsou jednoho druhu, ale rozlišují se podle rozličné úměrnosti hmoty ku přijetí vlivu činitelova: jako vidíme, že z jedné činnosti slunce se rodí skrze hnilobu živočichové rozličných druhů, podle rozličné úměrnosti hmoty.

Je však jasné, že v mravech jest rozum jako rozkazující a pohybující, kdežto žádostivá síla jest jako pod rozkazem a pohybovaná. Žádost pak nepřijímá vliv rozumu jaksi jednoznačně, protože se nestává rozumovou z bytnosti, nýbrž z podílu, jak se praví v I. Ethic. Proto žádaná se podle pohybování rozumem ocitají v rozličných druzích, pokud rozličně se mají k rozumu. A tak následuje, že mravní ctnosti jsou rozličné podle druhu a nikoli toliko jedna.

K prvnímu se tedy musí říci, že předmětem rozumu jest pravdivo. Avšak ve všech mravech, které jsou náhodné skutky, je tentýž způsob pravdiva. Proto jest v nich pouze jedna řídící ctnost, totiž opatrnost. - Ale předmětem žádostivé síly je dobro žádoucí. A to má různý způsob podle různého poměru k řídícímu rozumu.

K druhému se musí říci, že ono tvarové jest rodem jedno, následkem jednoho jednajícího. Ale rozdělené druhově následkem rozličných přijímačů, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že mravy nemají druh od posledního cíle, nýbrž od cílů nejbližších; ty pak, ač jsou počtem nekonečné, přece nejsou nekonečných druhů.

est unum, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

I-II q. 60 a. 1 arg. 3

Praeterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est. Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem et propinqui sunt infiniti. Non sunt autem infinitae virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

I-II q. 60 a. 1 s. c.

Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est. Sed subiectum virtutum moralium est pars appetitiva animae, quae per diversas potentias distinguitur, ut in primo dictum est. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

I-II q. 60 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivae partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias obiectorum, ut supra dictum est. Species autem obiecti appetibilis, sicut et cuiuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quae est ab agente. Est autem considerandum quod materia patientis se habet ad agens dupliciter. Quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis. Et sic necesse est quod, si agens est unum specie, quod materia recipiat formam unius speciei, sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquid existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole. Et tunc formae receptae in materia ab eodem agente, non sunt unius speciei sed diversificantur secundum diversam proportionem materiae ad recipiendum influxum agentis, sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum secundum diversam proportionem materiae. Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva est sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I Ethic. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum.

I-II q. 60 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectum rationis est verum. Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia. Unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile. Cuius est diversa ratio, secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

I-II q. 60 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud formale est unum genere, propter unitatem agentis. Sed diversificatur specie, propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est.

I-II q. 60 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod moralia non habent speciem a fine ultimo sed a finibus proximis, qui quidem, etsi infiniti

LX.2. Zda se mravní ctnosti, které jsou na činnosti, odlišují od těch, které jsou na vášně.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se mravní ctnosti neodlišují navzájem z toho, že některé jsou na činnosti, některé na vášně. Praví totiž Filosof, v II. Ethic., že mravní ctnost jest "výkonná nejlepšího v potěšeních a smutcích". Ale rozkoše a smutky jsou nějaké vášně, jak bylo shora řečeno. Tedy táž ctnost, která jest na vášně, je také na činnosti, jsouc výkonná.

Mimo to vášně jsou původy zevnějších činností. Jestli tedy některé ctnosti upravují vášně, musí také v důsledku upravovati činnosti. Tedy tytéž mravní ctnosti jsou na vášně a činnosti.

Mimo to do každé zevnější činnosti je smyslová žádost pohybována dobře nebo špatně. Ale pohyby smyslové žádosti jsou vášně. Tedy tytéž ctnosti jsou na vášně, které jsou na činnosti.

Avšak proti jest, že Filosof ustanovuje spravedlnost na činnosti, mírnost pak a statečnost a vlídnost na některé vášně.

Odpovídám: Musí se říci, že činnost a vášeň lze dvojmo srovnávati se ctností. Jedním způsobem jako účinky. A tím způsobem každá mravní ctnost má nějaké dobré činnosti, které působí; i jakési potěšení nebo smutek, jež jsou vášně, jak bylo svrchu řečeno.

Jiným způsobem lze srovnávati činnost s mravní ctností jakožto látku, ve které jest. A podle toho musí býti jiné mravní ctnosti na činnosti a jiné na vášně. A důvodem toho jest, že dobro a zlo se pozoruje v některých činnostech z nich samých, pokud se totiž v nich dobro a zlo béře podle pojmu přiměřenosti ke druhému. A na takové je třeba nějaké ctnosti, řídící činnosti samy o sobě: jako jsou koupě a prodej, a všechny takové činnosti, v nichž se dbá rázu povinného nebo nepovinného vůči druhému. A proto spravedlnost a její části jsou vlastně v činnostech jako ve vlastní látce. - V některých však činnostech se dobro a zlo béře pouze podle přiměřenosti k jednajícímu. A proto je v nich třeba dobro a zlo viděti, pokud člověk dobře nebo špatně cítí vůči takovým. A proto je třeba, aby ctnosti v takových byly hlavně na vnitřní city, které slují vášně duše, jak je patrné u mírnosti, statečnosti a jiných takových.

Stává se však, že v činnostech, které jsou vůči druhému, pomíjí se dobro ctnosti z nezřízené vášně ducha. A tehdy, pokud se porušuje přiměřenost zevnější činnosti, jest porušení spravedlnosti: pokud se pak porušuje přiměřenost vnitřních vášní, jest porušení nějaké jiné ctnosti. Jako když někdo z hněvu udeří druhého, v samém nenáležitém udeření se porušuje spravedlnost; avšak v nemírnosti hněvu se porušuje vlídnost. A totéž je patrné při jiných.

sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

2. Utrum virtutes morales quae sunt circa operationes distinguantur ab iis quae sunt circa passiones.

I-II q. 60 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quaedam sunt circa operationes, quaedam circa passiones. Dicit enim philosophus, in II Ethic., quod virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. Sed voluptates et tristitiae sunt passiones quaedam, ut supra dictum est. Ergo eadem virtus quae est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

I-II q. 60 a. 2 arg. 2

Praeterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquae virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eaedem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

I-II q. 60 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eaedem virtutes quae sunt circa operationes, sunt circa passiones.

I-II q. 60 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus ponit iustitiam circa operationes; temperantiam autem et fortitudinem et mansuetudinem, circa passiones quasdam.

I-II q. 60 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem. Uno modo, sicut effectus. Et hoc modo, omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva; et delectationem aliquam vel tristitiam, quae sunt passiones, ut supra dictum est. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est. Et secundum hoc, oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cuius ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum. Et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et omnes huiusmodi operationes in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum. Et propter hoc, iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem. Et ideo oportet in his bonum et malum considerari, secundum quod homo bene vel male afficitur circa huiusmodi. Et propter hoc, oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis huiusmodi. Contingit autem quod in operationibus quae sunt ad alterum, praetermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem. Et tunc, inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiae, inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis. Sicut cum propter iram aliquis

A z toho je patrná odpověď na námitky. Neboť první důvod platí o činnosti, pokud jest účinkem ctnosti. - Jiné pak dva důvody platí tehdy, když k témuž spolupůsobí činnost a vášeň. Ale v některých je ctnost hlavně na činnost a v některých na vášeň, řečeným způsobem.

LX.3. Zda na činnosti je toliko jedna mravní ctnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že jest toliko jedna mravní ctnost na činnosti. Neboť správnost všech zevnějších činností se zdá patřiti do spravedlnosti. Ale spravedlnost jest jedna ctnost. Tedy na činnosti jest pouze jedna mravní ctnost.

Mimo to se zdají nejvíce odlišnými činnosti, které jsou zařízeny k dobru jednoho a které jsou zařízeny na dobro množství. Ale tato odlišnost nerozlišuje mravních ctností; praví totiž Filosof, v V. Ethic., že spravedlnost zákonná, která zařizuje skutky člověka k obecnému dobru, není jiná nežli ctnost, která zařizuje skutky člověka toliko k jednomu, leda podle rozumu. Tedy rozličnost činností nepůsobí odlišnosti mravních ctností.

Mimo to, jsou-li rozličné mravní ctnosti na rozličné činnosti, musila by býti rozličnost mravních ctností podle rozličnosti činností. Ale to je patrně nesprávné; neboť do spravedlnosti patří stanoviti správnost v rozličných způsobech směn, a také v rozdělováních, jak je patrné v V. Ethic. Nejsou tedy rozličné ctnosti na rozličné činnosti.

Avšak proti jest, že nábožnost jest jiná ctnost nežli pokrevenská láska; a přece každá jest na nějaké činnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že všechny mravní ctnosti, které jsou na činnosti, shodují se v nějakém všeobecném způsobu spravedlnosti, jež se vidí v povinnosti k druhému; rozlišují se však podle rozličných zvláštních způsobů. A důvodem toho jest, že v zevnějších činnostech nastává řád rozumu, jak bylo řečeno, nikoli podle přiměřenosti k cítění člověkovu, nýbrž podle vhodnosti věci o sobě; a podle té vhodnosti se béře ráz povinného, z něhož vzniká ráz spravedlnosti: neboť do spravedlnosti se zdá patřiti, aby kdo dal povinné. Proto všechny takové ctnosti, které jsou na činnosti, mají nějakým způsobem ráz spravedlnosti.

Ale povinné není u všech stejného způsobu: jinak je totiž něco povinné rovnému, jinak vyššímu, jinak nižšímu; a jinak z úmluvy nebo ze slibu nebo z obdržení dobrodiní. A podle těchto rozličných způsobů povinného se berou rozličné ctnosti: třebas nábožnost, z níž se dává povinné Bohu; pokrevenská láska, ze které se dává povinné rodičům nebo vlasti; vděk, ze kterého se dává povinné dobrodincům; a tak o jiných.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost, řečená vlastně, jest jedna zvláštní ctnost, která přihlíží k dokonalému rázu povinného, které lze odevzdati podle rovnocennosti. Říká se však spravedlnosti i rozšířením jména na jakékoli odevzdávání povinného. A tak není jedna zvláštní ctnost.

K druhému se musí říci, že spravedlnost, která přihlíží k obecnému dobru, jest jiná ctnost, nežli spravedlnost, která je zařízena na soukromé něčí dobro; pročež i obecné právo se rozlišuje od práva soukromého; a Tullius stanoví jednu zvláštní ctnost, která zařizuje k dobru vlasti, lásku pokrevenskou.

Ale spravedlnost, zařizující člověka k obecnému dobru, je ctnost povšechná skrze rozkazování: protože všechny úkony ctností zařizuje ke svému cíli, totiž k dobru obecnému. Ctnost pak, pokud jest jí od takové spravedlnosti rozkazováno, dostává také jméno spravedlnosti. A tak ctnost se neliší od zákonné spravedlnosti, leč rozumem: jako pouze rozumem se liší ctnost, pracující sama sebou, od ctnosti, pracující na rozkaz druhé.

K třetímu se musí říci, že ve všech skutcích, patřících do spravedlnosti zvláštní, jest týž ráz povinného. A proto jest týž ráz spravedlnosti, zvláště co do směn. Snad sice je podílná jiného druhu nežli směnná, ale o tom bude dole otázka.

LX.4. Zda na rozličné vášně jsou rozličné mravní ctnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že na rozličné vášně nejsou rozličné mravní ctnosti. Je totiž jedna pohotovost těch, která se shodují v původu a cíli: jak je nejvíce patrné ve vědách. Ale jest jeden původ všech vášní, totiž milování, a všechny se končí u téhož cíle, totiž u potěšení nebo smutku, jak jsme měli shora. Tedy je na všechny vášně toliko jedna mravní ctnost.

Mimo to, kdyby na rozličné vášně byly rozličné mravní ctnosti, následovalo by, že je tolik mravních ctností, kolik je vášní. Ale to je patrně nesprávné: protože na protilehlé vášně jest jedna a táž mravní ctnost; jako statečnost na bázně a odvahy, mírnost na potěšení a smutky. Není tedy třeba, aby na rozličné vášně byly rozličné mravní ctnosti.

Mimo to, milování, dychtivost a potěšení jsou vášně druhově odlišné, jak jsme shora měli. Ale na ty všechny jest jedna ctnost, totiž mírnost. Tedy nejsou rozličné mravní ctnosti na rozličné vášně.

Avšak proti jest, že statečnost jest na bázně a odvahy, mírnost na dychtivosti, vlídnost na hněvy, jak se praví v III. a IV. Ethic.

Odpovídám: Musí se říci, že nelze říci, že na všechny vášně jest pouze jedna mravní ctnost: jsou totiž některé vášně, patřící do rozličných mohutností: neboť jedny patří do náhlivé, jiné do dychtivé, jak bylo shora řečeno.

Přece však není třeba, aby každá odlišnost vášní

alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia, in immoderantia vero irae corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

I-II q. 60 a. 2 ad 1

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis. Aliae vero duae rationes procedunt ex hoc, quod ad idem concurrunt operatio et passio. Sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione praedicta.

3. Utrum circa operationes sit una tantum virtus moralis.

I-II q. 60 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad iustitiam pertinere. Sed iustitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

I-II q. 60 a. 3 arg. 2

Praeterea, operationes maxime differentes esse videntur quae ordinantur ad bonum unius, et quae ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quae ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

I-II q. 60 a. 3 arg. 3

Praeterea, si sunt diversae virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum, esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum, nam ad iustitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in V Ethic. Non ergo diversae virtutes sunt diversarum operationum.

I-II q. 60 a. 3 s. c.

Sed contra est quod religio est alia virtus a pietate, quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

I-II q. 60 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum, distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cuius ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur sicut dictum est, non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae, ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes huiusmodi virtutes quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiae. Sed debitum non est unius rationis in omnibus, aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti, sumuntur diversae virtutes, puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus; et sic de aliis.

I-II q. 60 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitia proprie dicta est una specialis virtus, quae attendit perfectam rationem debiti, quod secundum aequivalentiam potest restitui. Dicitur tamen et ampliato nomine iustitia, secundum quamcumque debiti redditionem. Et sic non est una specialis virtus.

I-II q. 60 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod iustitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius, unde et ius commune distinguitur a iure privato; et Tullius ponit unam specialem virtutem, pietatem, quae ordinat ad bonum patriae. Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem secundum quod a tali iustitia imperatur, etiam iustitiae nomen accipit. Et sic virtus a iustitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

I-II q. 60 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in omnibus operationibus ad iustitiam specialem pertinentibus, est eadem ratio debiti. Et ideo est eadem virtus iustitiae, praecipue quantum ad commutationes. Forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa, sed de hoc infra quaeretur.

4. Utrum circa diversas passiones sint diversae virtutes morales.

I-II q. 60 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversae virtutes morales. Eorum enim quae conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet ad delectationem vel tristitiam; ut supra habitum est. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

I-II q. 60 a. 4 arg. 2

Praeterea, si circa diversas passiones essent diversae virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis, sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet quod circa diversas passiones sint diversae virtutes morales.

I-II q. 60 a. 4 arg. 3

Praeterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversae circa diversas passiones.

I-II q. 60 a. 4 s. c.

Sed contra est quod fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras; ut dicitur in III et IV Ethic.

I-II q. 60 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis, sunt enim quaedam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliae namque pertinent ad irascibilem, aliae ad concupiscibilem,

dostačovala na rozlišování mravních ctností. A to nejprve, protože jsou některé vášně, které jsou si protilehlé podle protivnosti: jako radost a smutek, bázeň a odvaha, a jiná taková. A na takové vášně tak protilehlé musí býti jedna a táž ctnost. Ježto totiž mravní ctnost záleží v nějakém prostředku, stanoví se prostředek v protivných vášních podle téhož rázu: jako též v přírodních týž je prostředek mezi protivnými, jako mezi bílým a černým.

Za druhé, protože se shledávají rozličné vášně, podle téhož způsobu odporující rozumu: třebas podle puzení k tomu, co je proti rozumu, nebo podle zpěčování vůči tomu, co je podle rozumu. A proto rozličné vášně dychtivé nepatří do rozličných mravních ctností, protože jejich hnutí jsou podle nějakého řádu vzájemně sousledná, jakožto zařízená k témuž, totiž k dosažení dobra nebo unikání zlu: jako z milování pochází dychtivost a z dychtivosti se dochází k potěšení. A týž důvod jest u protilehlých protože z nenávisti následuje útěk nebo ošklivení, jež přivádí do smutku. - Ale vášně náhlivé nejsou jednoho řádu, nýbrž jsou zařízené na rozličná: neboť odvaha a bázeň jsou zařízené na nějaké veliké nebezpečí; naděje a zoufání na nějaké obtížné dobro; hněv pak na překonání nějakého protivného, jež přineslo škodu. A proto na tyto vášně jsou zařízené ctnosti: třebas mírnost na vášně dychtivé, statečnost na bázně a odvahy, velkodušnost na naději a zoufání, vlídnost na hněvy.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny vášně se shodují v jednom původu a cíli obecném, ne však v jednom vlastním původu nebo cíli. Pročež to nedostačuje na jednu mravní ctnost.

K druhému se musí říci, že, jako v přírodních jest jeden prvek, kterým se ustupuje od jednoho původu a přistupuje k jinému, a v rozumových je týž důvod pro protivná, tak také mravní ctnost, která na způsob přirozenosti souhlasí s rozumem, je táž na protivné vášně.

K třetímu se musí říci, že ony tři vášně jsou zařízené na týž předmět podle nějakého řádu, jak bylo řečeno. A proto patří do téže mravní ctnosti.

LX.5. Zda se mravní ctnosti rozlišují podle rozličných předmětů vášní.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se mravní ctnosti nerozlišují podle rozličnosti předmětů vášní. Jako jsou totiž předměty vášní, tak jsou předměty činností. Ale mravní ctnosti, jež jsou v činnostech, nerozlišují se podle předmětů činností: neboť patří do téže mravní ctnosti koupiti nebo prodati dům a koně. Proto také ani mravní ctnosti, které jsou na vášně, se nerozlišují podle předmětů vášní.

Mimo to vášně jsou nějaké úkony nebo pohyby smyslové žádosti. Ale vyžaduje se větší odlišnost k rozličnosti pohotovostí nežli k rozličnosti úkonů. Tudíž rozličné předměty, které nerozlišují druhu vášně, nerozlišují druhu

ut supra dictum est. Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas. Primo quidem, quia quaedam passiones sunt quae sibi opponuntur secundum contrarietatem, sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia huiusmodi. Et circa huiusmodi passiones sic oppositas, oportet esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur, sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundo, quia diversae passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem; vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversae passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quendam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis, quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quae perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur, nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis; fortitudo circa timores et audacias; magnanimitas circa spem et desperationem; mansuetudo circa iras.

I-II q. 60 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine. Unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

I-II q. 60 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud; et in rationalibus est eadem ratio contrariorum, ita etiam virtus moralis, quae in modum naturae rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

I-II q. 60 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illae tres passiones ad idem obiectum ordinantur secundum quendam ordinem, ut dictum est. Et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

5. Utrum virtutes morales distinguantur secundum ctiversa obiecta passionum.

I-II q. 60 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum obiecta passionum. Sicut enim sunt obiecta passionum, ita sunt obiecta operationum. Sed virtutes morales quae sunt circa operationes, non distinguuntur secundum obiecta operationum, ad eandem enim virtutem iustitiae pertinet emere vel vendere domum, et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quae sunt circa passiones, diversificantur per obiecta passionum.

I-II q. 60 a. 5 arg. 2

Praeterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum, quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur

mravní ctnosti. Tak totiž, že na všechna těšící bude jedna mravní ctnost, a podobně u jiných.

Mimo to více a méně nerozlišují druhu. Ale rozličná těšící se neliší, leč podle více a méně. Tedy všechna těšící patří do jednoho druhu ctnosti. A týmž způsobem všechna hrozivá, a podobně u jiných. Nerozlišuje se tedy mravní ctnost podle předmětů vášní.

Mimo to, jako ctnost činí dobro, tak zabraňuje zlu. Ale na dychtivosti dober jsou rozličné ctnosti: jako mírnost na dychtivosti potěšení hmatu, a eutrapelia na potěšení hráčská. Tedy také musí býti rozličné ctnosti na bázně zla.

Avšak proti jest, že čistota jest na potěšení pohlavní, zdrženlivost pak jest na potěšení pokrmů, a eutrapelia jest na potěšení hráčská.

Odpovídám: Musí se říci, že dokonalost ctnosti závisí na rozumu, kdežto dokonalost vášně pouze na smyslové žádosti. Pročež se musí ctnosti rozlišovati podle zařízení k rozumu, kdežto vášně podle zařízení ke smyslové žádosti. Tudíž předměty vášní působí rozličné druhy vášní, pokud se rozličně srovnávají se smyslovou žádostí; pokud však se rozličně srovnávají s rozumem, působí rozličné druhy ctností. Není však týž pohyb rozumu a smyslové žádosti. Pročež nic nebrání, aby nějaká rozličnost předmětů působila rozličnost vášní a nepůsobila rozličnost ctností, jako když jedna ctnost jest na mnohé vášně, jak bylo řečeno; a také, aby nějaká rozličnost předmětů působila rozličnost ctností a nepůsobila rozličnost vášní, ježto k jedné vášni, třebas potěšení, jsou zařízeny rozličné ctnosti.

A protože rozličné vášně, patřící do rozličných mohutností, vždycky patří do rozličných ctností, jak bylo řečeno, proto rozličnost předmětů, která přihlíží k rozličnosti mohutností, vždycky rozlišuje druhy ctností; třebas když něco je dobro naprostě a něco dobrem s nějakou obtížností. - A protože rozum řídí nižší části člověka nějakým řádem a také dosahuje na zevnější, proto také, pokud jeden předmět vášně se vnímá buď smyslem nebo obrazivostí nebo také rozumem, a také pokud patří k duši, tělu nebo zevnějším věcem, má rozličný poměr k rozumu a v důsledku je mu vrozeno rozlišovati ctnosti. Tudíž dobro člověka, jež je předmětem milování, dychtivosti a -potěšení, lze bráti jako patřící ke smyslu těla, nebo k vnitřnímu vnímání duše. A to buď jako zařízené k dobru člověka o sobě nebo co do těla, nebo co do duše, nebo jako zařízené k dobru člověka v poměru k jiným. A každá taková rozličnost, pro rozličný poměr k rozumu, rozlišuje ctnost.

Tak tedy, vezme-li se nějaké dobro: je-li pojaté smyslem hmatu a patřící k zachování lidského života, v jedinci nebo v druhu, jako jsou potěšení pokrmů a pohlavní, bude patřiti do ctnosti mírnosti. Potěšení pak jiných smyslů, ježto ‚nejsou prudká, neposkytují rozumu nějaké nesnáze; a proto se na ně nestanoví nějaká ctnost, jež jest "na nesnadné, jakož i umění", jak se praví v II. Ethic.

Avšak dobro; pojaté nikoli smyslem, nýbrž vnitřní silou, patřící k samému člověku o sobě, je jako peníze a čest, z

obiecta quae non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis. Ita scilicet quod de omnibus delectabilibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

I-II q. 60 a. 5 arg. 3

Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis. Et eadem ratione, omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum obiecta passionum.

I-II q. 60 a. 5 arg. 4

Praeterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversae virtutes, sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, et eutrapelia circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversae virtutes.

I-II q. 60 a. 5 s. c.

Sed contra est quod castitas est circa delectabilia venereorum; abstinentia vero est circa delectabilia ciborum; et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

I-II q. 60 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet, perfectio autem passionis, ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem, secundum ordinem ad appetitum. Obiecta igitur passionum, secundum quod diversimode comparantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species, secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis, et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum causare diversitatem passionum, quae non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est, et aliquam etiam differentiam obiectorum causare diversitatem virtutum, quae non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversae virtutes ordinentur. Et quia diversae passiones ad diversas potentias pertinentes, semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est; ideo diversitas obiectorum quae respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum; puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum obiectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione; et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res; diversam habitudinem habet ad rationem; et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est obiectum amoris, concupiscentiae et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens; vel ad interiorem animae apprehensionem. Et hoc, sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus vel quantum ad animam; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas, propter diversum ordinem ad rationem, diversificat virtutem. Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanae vitae pertinens in individuo vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum

nichž peníze lze o sobě zařizovati k dobru těla, kdežto čest záleží ve vnímání duše. Tato pak dobra lze pozorovati buď naprosté, a tak patří do dychtivé; nebo s nějakou obtížností, a tak patří do náhlivé. Ale to rozlišování nemá místa v dobrech, která těší hmat: protože taková jsou něco nízkého a přísluší člověku, pokud se shoduje se zvířaty. Tudíž na dobro peněz naprostě pojatých, pokud jsou předmětem dychtivosti nebo potěšení nebo milování, je štědrost. Avšak na toto dobro, pojaté s nějakou obtížností, pokud jest předmětem naděje, jest velkolepost. Na dobro pak, kterým je čest, je-li naprostě. pojato, pokud jest předmětem milování, tak jest nějaká ctnost, která sluje filotimia, to jest milování cti. Pojme-li se však s obtížností, pokud jest předmětem naděje, tak jest velkodušnost. Pročež štědrost a filotimia se zdají býti v dychtivé, velkolepost pak a velkodušnost v náhlivé.

Dobro pak člověka v poměru k jinému se nezdá míti obtížnost, ale béře se jako naprostě pojaté, pokud jest předmětem vášní dychtivé. To pak dobro může býti někomu těžícím, pokud se podává druhému nebo v těch, která se dějí vážně, to jest ve skutcích řízených rozumem k náležitému cíli; nebo v těch, která se dějí hrou, to jest ve skutcích, zařízených toliko k potěšení, které se nemají týmž způsobem k rozumu, jako první. Ve vážných pak se někdo podává druhému dvojmo. Jedním způsobem na potěšení slušnými slovy a skutky: a to patří do nějaké ctnosti, kterou Aristoteles jmenuje přátelství, a může slouti přívětivost. Jiným způsobem se podává někdo druhému jako zjevného, skrze slova a skutky: a to patří do jiné ctnosti, kterou jmenuje pravdivost. Neboť projevování blíže přistupuje k rozumu nežli potěšení, a vážná nežli žertovná. Proto je též jiná ctnost na potěšení hráčská, kterou Filosof nazývá eutrapelia.

Tak tedy jest patrné, že podle Aristotela je deset mravních ctností na vášně: totiž statečnost, mírnost, štědrost, velkolepost, filotimia, vlídnost, přátelství, pravdivost a eutrapelia. A rozlišují se podle rozličných látek nebo podle rozličných vášní nebo podle rozličných předmětů. Přidá-li se tedy spravedlnost, která je na činnosti, bude všech jedenáct.

et venereorum; erit pertinens ad virtutem temperantiae. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non praestant aliquam difficultatem rationi, et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quae est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in II Ethic. Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis; honor autem consistit in apprehensione animae. Et haec quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem; vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quae quidem distinctio non habet locum in bonis quae delectant tactum, quia huiusmodi sunt quaedam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniae absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiae vel delectationis aut amoris, est liberalitas. Circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est magnificentia. Circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quaedam virtus quae vocatur philotimia, idest amor honoris. Si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili, magnificentia vero et magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium, non videtur arduitatem habere, sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod praebet se alteri vel in his quae serio fiunt, idest in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem; vel in his quae fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis, et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles nominat amicitiam; et potest dici affabilitas. Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum, per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio; et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam philosophus eutrapeliam nominat. Sic igitur patet quod, secundum Aristotelem, sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia. Et distinguuntur secundum diversas materias vel secundum diversas passiones; vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur iustitia, quae est circa operationes, erunt omnes undecim.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny předměty činnosti, téže podle druhu, mají týž poměr k rozumu; ne však všechny předměty vášně, téže podle druhu; protože činnosti neodporují rozumu jako vášně.

I-II q. 60 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia obiecta eiusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia obiecta eiusdem passionis secundum speciem, quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

K druhému se musí říci, že jiným způsobem se rozlišují vášně a jiným ctnosti, jak bylo řečeno.

I-II q. 60 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est.

K třetímu se musí říci, že více a méně nerozlišují druhu, leč pro rozličný poměr k rozumu.

I-II q. 60 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod magis et minus non

Ke čtvrtému se musí říci, že dobro je silnější na pohybování nežli zlo: protože zlo nejedná leč mocí dobra, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Pročež zlo nečiní nesnáz rozumu, která by vyžadovala ctnosti, leč je-li vynikající: jež se zdá býti jedno v jednom rodě vášně. Pročež na hněvy se nestanoví než jedna ctnost, totiž vlídnost; a podobně na odvahy pouze jedna, totiž statečnost. - Ale dobro přináší nesnáz, která vyžaduje ctnosti, i když není vynikajícím v takovém rodě vášně. A proto na dychtivosti se stanoví rozličné ctnosti mravní, jak bylo řečeno.

diversificant speciem, nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

I-II q. 60 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod bonum fortius est ad movendum quam malum quia malum non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde malum non facit difficultatem rationi quae requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo, et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quae requirit virtutem, etiam si non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversae virtutes morales, ut dictum est.

LXI. O ctnostech základních.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest uvažovati o ctnostech základních.

A o tom je pět otázek.

1. Zda mravní ctnosti mají slouti základní čili hlavní.

2. O počtu jich.

3. Které jsou.

4. Zda se navzájem liší.

5. Zda se vhodně dělí na ctnosti politické a očistné a očištěného ducha a vzorné.

61. De virtutibus cardinalibus.

Prooemium

I-II q. 61 pr.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. Secundo, de numero earum. Tertio, quae sint. Quarto, utrum differant ab invicem. Quinto, utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

LXI.1. Zda mravní ctnosti mají slouti základními čili hlavními.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnosti nemají slouti základními čili hlavními. Neboť "která se oddělují z protilehlosti, jsou zároveň přirozeností, jak se praví v Praedikamentech: a tak jedno není hlavnější nežli druhé. Ale všechny ctnosti dělí rod ctnosti z protilehlosti. Tedy žádná z nich nemůže slouti hlavní.

Mimo to cíl je hlavnější než ta, která jsou k cíli. Ale božské ctnosti jsou o cíli, kdežto mravní ctnosti o těch, která jsou k cíli. Tedy mravní ctnosti nemají slouti hlavní čili základní, nýbrž spíše božské.

Mimo to hlavnější jest, co je skrze bytnost, nežli co je skrze podíl. Ale rozumové ctnosti patří do rozumového skrze bytnost, kdežto mravní ctnosti do rozumového z podílu, jak bylo svrchu řečeno. Tedy mravní ctnosti nejsou hlavní, nýbrž spíše ctnosti rozumové.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, vykládaje ono: Blahoslavení chudí duchem: "Víme, že jsou čtyři základní ctnosti, totiž mírnost, spravedlnost, opatrnost, statečnost." Avšak to jsou ctnosti mravní. Tedy mravní ctnosti jsou základní.

Odpovídám: Musí se říci, že, když jednoduše mluvíme o ctnosti, rozumí se řeč o ctnosti lidské. Avšak lidská. ctnost, jak bylo svrchu řečeno, se říká podle dokonalého rázu ctnosti, jenž vyžaduje správnost žádosti: neboť taková ctnost působí nejen schopnost dobře jednati, nýbrž

1. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales.

I-II q. 61 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales, seu principales. Quae enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura, ut dicitur in praedicamentis, et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullae earum debent dici principales.

I-II q. 61 a. 1 arg. 2

Praeterea, finis principalior est his quae sunt ad finem. Sed virtutes theologicae sunt circa finem, virtutes autem morales circa ea quae sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales; sed magis theologicae.

I-II q. 61 a. 1 arg. 3

Praeterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales ad rationale per participationem, ut supra dictum est. Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

I-II q. 61 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, super Lucam, exponens illud, *beati pauperes spiritu, scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem*. Hae autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

I-II q. 61 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est, secundum perfectam

i samo užívání dobrého skutku. Ale podle nedokonalého rázu ctnosti se nazývá ctností, co nevyžaduje správnosti žádosti: protože působí pouze schopnost dobře jednati, nepůsobí však užívání dobrého skutku. Je pak jisté, že dokonalé je hlavnější nežli nedokonalé. A proto ctnosti, které obsahují správnost žádosti, slují hlavní. Takové pak jsou ctnosti mravní. A mezi rozumovými pouze opatrnost, která je také jaksi mravní podle látky, jak je patrné z řečeného. Proto se do mravních ctností vhodně kladou ony, které slují hlavní čili základní.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se jednoznačný rod dělí na své druhy, tu části rozdělení jsou stejné v rázu rodu, ač podle přirozenosti věci jeden druh je hlavnější a dokonalejší než druhý, jako člověk než jiní živočichové. Ale když je dělení nějakého obdobného, jež se říká o četných podle dříve a později, tu nic nebrání, aby jedno bylo hlavnější než druhé také podle společného rázu: jako podstata sluje hlavnější jsoucno nežli případek. A takové je dělení ctností na rozličné druhy ctností: ježto dobro rozumu se neshledává ve všech podle téhož řádu.

K druhému se musí říci, že božské ctnosti jsou nad člověka, jak bylo shora řečeno. Pročež neslují vlastně lidské ctnosti, nýbrž nadlidské nebo božské.

K třetímu se musí říci, že rozumové ctnosti, jiné než opatrnost, ač jsou hlavnější co do podmětu nežli mravní, nejsou přece hlavnější co do rázu ctnosti, která přihlíží k dobru, jež je předmětem žádosti.

LXI.2. Zda jsou čtyři ctnosti základní.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nejsou čtyři ctnosti základní. Neboť opatrnost má řízení jiných mravních ctností, jak je patrné. z řečeného. Ale to, co má řízení druhých, je hlavnější. Tedy pouze opatrnost jest hlavní ctnost.

Mimo to hlavní ctnosti jsou nějak mravní. Ale k mravním skutkům jsme zařizováni skrze rozum činorodý a správnou žádost, jak se praví v VI. Ethic. Tedy jsou pouze dvě základní ctnosti.

Mimo to také mezi jinými ctnostmi jedna jest hlavnější nežli druhá. Ale k tomu, aby ctnost slula hlavní, se nevyžaduje, aby byla hlavní vzhledem ke všem, nýbrž vzhledem k některým. Tedy se zdá, že je mnohem více hlavních ctností.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v II. Moral.: "Na čtyřech ctnostech stojí celá stavba dobrého skutku."

rationem virtutis dicitur, quae requirit rectitudinem appetitus, huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quae non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; et inter intellectuales, sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est, secundum materiam, ut ex supradictis patet, unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur principales, seu cardinales.

I-II q. 61 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis; licet secundum naturam rei, una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius; tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem; sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

I-II q. 61 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed superhumanae, vel divinae.

I-II q. 61 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principaliores quam morales quantum ad subiectum; non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est obiectum appetitus.

2. De numero earum, utrum scilicet sint tantum quatuor scilicet prudentia iustitia temperantia et fortitudo.

I-II q. 61 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supradictis patet. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

I-II q. 61 a. 2 arg. 2

Praeterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam, et appetitum rectum, ut dicitur in VI Ethic. Ergo solae duae virtutes cardinales sunt.

I-II q. 61 a. 2 arg. 3

Praeterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

I-II q. 61 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II Moral., *in quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit*.

Odpovídám: Musí se říci, že počet něčeho lze bráti buď podle prvků tvarových nebo podle podmětů: a obojím způsobem se shledají čtyři základní ctnosti. Neboť tvarovým prvkem ctnosti, o které nyní mluvíme, je dobro rozumu. A to lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem, pokud záleží v samém pozorování rozumu. A tak bude jedna hlavní ctnost, jež sluje opatrnost. - Jiným způsobem, pokud se v něčem stanoví řád rozumu. A to je buď v činnostech, a tak je spravedlnost; nebo ve vášních a tak jsou nutné dvě ctnosti. Neboť je nutné stanoviti řád rozumu ve vášních pro jejich odporování rozumu. A to může býti dvojmo. Jedním způsobem, pokud vášeň pudí k něčemu, protivnému rozumu: a tak je třeba, aby vášeň byla stlačena, a od toho je pojmenována mírnost. Jiným způsobem, pokud vášeň oddaluje od toho, co rozum velí, jako bázeň nebezpečí nebo námah: a tak je nutné, aby byl člověk upevněn v tom, co jest rozumu, aby neustupoval; a od toho je pojmenována statečnost.

Podobně podle podmětů se shledá týž počet. Shledává se totiž čtverý podmět této ctnosti, o níž nyní mluvíme: totiž rozumové skrze bytnost, jež zdokonaluje opatrnost; a rozumové z podílu, které se dělí na tři, to jest na vůli, která je podmětem spravedlnosti, a na dychtivou, která je podmětem mírnosti, a na náhlivou, která je podmětem statečnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že opatrnost jest jednoduše nejpřednější všech. Ale jiné se stanoví za hlavní každá ve svém rodě.

K druhému se musí říci, že rozumové z podílu se dělí na tři, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že všechny jiné ctnosti, z nichž jedna je hlavnější druhé, uvádějí se na zmíněné čtyři, i co do podmětu, i co do tvarových rázů.

LXI.3. Zda mají slouti hlavní spíše jiné ctnosti nežli tyto.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mají slouti hlavní spíše jiné ctnosti nežli tyto. Neboť to, co jest největší v kterémkoli rodě, zdá se býti hlavnější. Ale "velkodušnost koná veliké ve všech ctnostech", jak se praví ve IV. Ethic. Tedy velkodušnost má nejvíce slouti hlavní ctností.

Mimo to, čím jsou jiné ctnosti upevňovány, to se zdá nejvíce hlavní ctnost. Ale taková je pokora: praví totiž Řehoř, že "kdo ostatní ctnosti bez pokory shromažďuje, jako plevy nosí na vítr". Tedy se pokora zdá nejvíce hlavní.

Mimo to, co je nejdokonalejší, to se zdá býti nejvíce hlavní. Ale to přísluší trpělivosti, podle onoho Jak. 1: "Trpělivost má dílo dokonalé." Tedy trpělivost má býti hlavní.

Avšak proti jest, že Tullius ve své Rhetorice uvádí

I-II q. 61 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta, et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae; et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae; et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis.

I-II q. 61 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus. Sed aliae ponuntur principales unaquaeque in suo genere.

I-II q. 61 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est.

I-II q. 61 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes aliae virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad praedictas quatuor, et quantum ad subiectum, et quantum ad rationes formales.

3. Quae sunt virtutes huiusmodi.

I-II q. 61 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliae virtutes debeant dici magis principales quam istae. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

I-II q. 61 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud per quod aliae virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est huiusmodi, dicit enim Gregorius quod *qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat*. Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

I-II q. 61 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud videtur esse principale, quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam; secundum illud Iacobi I, *patientia opus perfectum habet*. Ergo patientia debet poni principalis.

I-II q. 61 a. 3 s. c.

všechny ostatní na tyto čtyři.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, tyto čtyři hlavní ctnosti se berou podle čtyř tvarových rázů ctnosti, o které mluvíme. Ty pak se hlavně shledávají v některých úkonech nebo vášních. Jako dobro, hlavně záležící v pozorování rozumovém, shledává se v samém rozkazu rozumu; ne však v radě, ani v soudu, jak bylo svrchu řečeno. Podobně pak dobro rozumu, pokud záleží v činnostech podle rázu správnosti a povinnosti, hlavně se shledává ve směnách nebo podělováních, které jsou vůči druhému s rovností. Dobro pak krocení vášní se shledává ve vášních, které je nejvíce nesnadno stlačiti, totiž v potěšeních hmatu. Dobro pak upevněné stálosti v dobru rozumu proti útokům vášní se hlavně shledává v nebezpečích smrti, proti nimž je nejnesnadnější obstáti.

Tak tedy řečené čtyři ctnosti můžeme pozorovati dvojmo. Jedním způsobem podle tvarových rázů obecných. A podle toho slují hlavní, jakožto společné všem ctnostem: že totiž každá ctnost, která činí dobrým v pozorování rozumem, sluje opatrnost; a že každá ctnost, která činí dobro povinného a správného v činnostech, sluje spravedlnost; a každá ctnost, která zadržuje a stlačuje vášně, sluje mírnost; a každá ctnost, která činí pevnost ducha proti jakýmkoli utrpením, sluje statečnost. A tak mnozí mluví o těchto ctnostech, jak posvátní učenci, tak také filosofové. A tak jsou pod nimi obsaženy ostatní ctnosti. - Pročež přestávají všechny námitky.

Jiným však způsobem je lze bráti, pokud tyto ctnosti se jmenují podle toho, co je hlavní v každé látce. A tak jsou zvláštními ctnostmi, oddělenými od jiných. Slují pak hlavní vůči jiným, pro přednost látky: třebas, že se jmenuje opatrnost, jež je rozkazující; spravedlnost, která jest o činnostech povinných mezi rovnými; mírnost, která potlačuje dychtivosti potěšení hmatu; statečnost, která upevňuje proti nebezpečím smrti.

A tak také přestávají námitky; protože jiné ctnosti mohou míti nějaké jiné přednosti, ale ty slují hlavní následkem látky, jak bylo svrchu řečeno.

LXI.4. Zda se čtyři základní ctnosti vzájemně odlišují

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že čtyři řečené ctnosti nejsou rozličné ctnosti a vzájemně: odlišné. Praví totiž Řehoř, v XXII. ;Moral.: "Není pravá opatrnost, která není spravedlivá, mírná a statečná; ani dokonalá mírnost, jež není statečná, spravedlivá a opatrná; ani celá statečnost, která není opatrná, mírná a spravedlivá; ani pravá spravedlnost, která není opatrná, statečná a mírná." Toho by však nebylo, kdyby řečené čtyři ctnosti byly vzájemně odlišné: neboť rozličné druhy téhož rodu si nedávají vzájemně jména. Tedy řečené ctnosti nejsou vzájemně odlišné.

Mimo to, co jest jednoho, nepřiděluje se druhému z těch; která jsou vzájemně odlišná. Ale to, co jest mírnosti, se

Sed contra est quod Tullius, in sua rhetorica, ad has quatuor omnes alias reducit.

I-II q. 61 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, huiusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis de qua loquimur. Quae quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur. Sicut bonum consistens in consideratione rationis, principaliter invenitur in ipso rationis imperio; non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra dictum est. Similiter autem bonum rationis prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus quae sunt ad alterum cum aequalitate. Bonum autem refraenandi passiones principaliter invenitur in passionibus quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum, praecipue invenitur in periculis mortis, contra quae difficillimum est stare. Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc, dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes, utputa quod omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores quam etiam philosophi. Et sic aliae virtutes sub ipsis continentur unde cessant omnes obiectiones. Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisae. Dicuntur tamen principales respectu aliarum, propter principalitatem materiae, puta quod prudentia dicatur quae praeceptiva est; iustitia, quae est circa actiones debitas inter aequales; temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis.

I-II q. 61 a. 3 ad 1

Et sic etiam cessant obiectiones, quia aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istae dicuntur principales ratione materiae, ut supra dictum est.

4. Utrum clifferant ab invicem.

I-II q. 61 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quatuor praedictae virtutes non sint diversae virtutes, et ab invicem distinctae. Dicit enim Gregorius, in XXII Moral., *prudentia vera non est, quae iusta, temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est; nec fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est*. Hoc autem non contingeret, si praedictae quatuor virtutes essent ab invicem distinctae, diversae enim species eiusdem generis non denominant se invicem. Ergo praedictae virtutes non sunt ab invicem distinctae.

I-II q. 61 a. 4 arg. 2

Praeterea, eorum quae ab invicem sunt distincta, quod est

přiděluje statečnosti: praví totiž Ambrož, v I. O povin.: "Právem sluje statečností, když někdo sebe přemůže, nezmalátní žádnými nástrahami, ani nepodlehne." Také o opatrnosti praví, že "zachovává míru a řád všeho; co zamýšlíme konati nebo mluviti". Tedy se zdá, že tyto ctnosti nejsou vzájemně odlišné.

Mimo to praví Filosof, v II. Ethic., že se ke ctnosti vyžaduje toto: "nejprve, aby věděl; potom, aby volil, a volil pro toto; za třetí pak, aby pevné a nepohnutě měl a jednal". Ale první z nich se zdá patřiti do opatrnosti, která je správný pojem skutků; druhé, totiž voliti, do mírnosti, aby kdo nejednal z vášně., nýbrž z volby, zkrotiv vášně; třetí, aby někdo jednal za náležitým cílem, obsahuje nějakou správnost, která se zdá patřiti do spravedlnosti; další, totiž pevnost a nepohnutost, patří do statečnosti. Tedy každá z těchto ctností je povšechná pro všechny ctnosti. Tedy se vzájemně neodlišují.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O mrav. církv., že "čtverá se jmenuje ctnost, z rozličného citu lásky samé"; a pokračuje o zmíněných čtyrech ctnostech. Tedy zmíněné čtyři ctnosti jsou navzájem odlišné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, řečené čtyři ctnosti jsou od rozličných brány dvojmo. Někteří totiž je berou jako znamenající jakési povšechné podmínky lidského ducha, které se shledávají ve všech ctnostech: tak totiž, že opatrnost není nic jiného než jakási správnost rozlišování ve všech skutcích nebo oborech; spravedlnost pak jest jakési uzpůsobení ducha, skrze které člověk koná, co každému oboru náleží; mírnost pak jest jakési uzpůsobení ducha, které ukládá míru všem vášním nebo činům, aby nezašly za náležitost; statečnost pak jest jakési uzpůsobení duše, skrze které jest upevněna v tom, co je podle rozumu, proti veškerým útokům vášní a námahám činností. Tato čtyři, takto rozdělená, neobnášejí rozličnost ctnostných pohotovostí co do spravedlnosti, mírnosti a statečnosti. Neboť každé mravní ctnosti přísluší nějaká pevnost, ježto jest pohotovost, takže není pohnuta ,protivným; to pak bylo řečeno, že přísluší statečnosti. Z toho. pak, že je ctnost, má zařízení k dobru. v němž jest dán ráz správného a povinného; to se označilo jako patřící spravedlnosti. V tom pak, že je ctností mravní, účastná rozumu, má, že zachovává ve všem míru a nezachází dále; což se označilo za patřící mírnosti. Pouze však to, co jest míti rozlišování, což se přidělovalo opatrnosti, zdá se odlišné od jiných tří, pokud je to samého rozumu bytností, kdežto jiná tři obnášejí nějaký podíl rozumu, na způsob nějakého použití na vášně nebo činnosti. Tak by tedy podle řečeného byla opatrnost ctností odlišnou od jiných tří ale jiné tři by nebyly ctnosti vzájemně odlišné; je totiž jasné, že jedna a táž ctnost jest i pohotovost, i je ctnost, i je mravní.

Jiní však, a lépe, berou tyto čtyři ctnosti, pokud jsou vymezeny na zvláštní obory: totiž každá z nich na jednu látku, ve které se zvláště chválí ona povšechná podmínka, od které je vzato jméno ctnosti, jak bylo svrchu řečeno. A podle toho jest jasné, že zmíněné ctnosti jsou odlišné pohotovosti, podle odlišnosti předmětů oddělené.

unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiae, attribuitur fortitudini, dicit enim Ambrosius, in I libro de Offic., *iure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur*. De temperantia etiam dicit quod modum vel ordinem servat *omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur*. Ergo videtur quod huiusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctae.

I-II q. 61 a. 4 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod ad virtutem haec requiruntur, *primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat et operetur*. Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quae est recta ratio agibilium; secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refraenatis; tertium, ut aliquis propter debitum finem operetur, rectitudinem quandam continet, quae videtur ad iustitiam pertinere aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quaelibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ad invicem.

I-II q. 61 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de moribus Eccles., quod *quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario affectu*, et subiungit de praedictis quatuor virtutibus. Praedictae ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctae.

I-II q. 61 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praedictae quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Haec autem quatuor sic distincta, non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali, ex hoc quod est habitus, convenit quaedam firmitas, ut a contrario non moveatur, quod dictum est ad fortitudinem pertinere. Ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti, quod dicebatur ad iustitiam pertinere. In hoc vero quod est virtus moralis rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat, quod dicebatur pertinere ad temperantiam. Solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiae, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam; alia vero tria important quandam participationem rationis, per modum applicationis cuiusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur, secundum praedicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus, sed aliae tres non essent virtutes distinctae ab invicem; manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales; unaquaeque

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř mluví o zmíněných ctnostech podle prvního pojetí. - Nebo lze říci, že tyto čtyři ctnosti si vzájemně dávají jméno z nějakého přetékání. Neboť ta, co jest opatrnosti, přetéká do jiných ctností, pokud jsou řízeny opatrností. Každá pak z nich přetéká do jiných tím způsobem, že, kdo může, co je nesnadnější, může i to, co je méně nesnadné. Pročež, kdo může krotiti dychtivosti potěšení podle hmatu, aby nepřekročily míry, což jest nejnesnadnější, právě tím se stává schopnějším, aby krotil odvážnost v nebezpečích smrti, aby -nepostupovaly přes míru, což je mnohem snadnější; a podle toho statečnost sluje mírnou. Také mírnost sluje statečnou z přetékání statečnosti do mírnosti: pokud totiž ten, jenž má ducha pevného skrze statečnost proti nebezpečím smrti, což jest nejnesnadnější, je schopnější, aby udržel pevnost ducha proti útokům potěšení; protože, jak praví Tullius, v I. O povin., "není souladné, aby byl zlomen chtivostí, koho neláme strach; ani aby byl přemožen od rozkoše, kdo se osvědčil nepřemoženým od námahy".

A z toho je také patrná odpověď na druhé. Tak totiž mírnost zachovává ve všem míru a statečnost zachovává ducha nepohnutého proti nástrahám rozkoší, buď pokud tyto ctnosti znamenají jakési povšechné podmínky ctností, nebo ze zmíněného přetékání.

K třetímu se musí říci, že ony čtyři povšechné podmínky ctností, které stanoví Filosof, nejsou vlastní zmíněným ctnostem. Ale lze jim je přivlastniti podle řečeného již způsobu.

LXI.5. Zda sa základní ctnosti vhodně dělí na ctnosti politické, očistné, očištěného ducha a vzorné

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se tyto čtyři ctnosti nevhodně dělí na ctnosti vzorné, očištěného ducha, očistné a politické. Jak totiž praví Makrobius, v I. O snu Scip., "vzorné ctnosti jsou, které jsou v samé mysli božské". Ale Filosof, v X. Ethic., praví, že ,;směšné jest přidělovati Bohu spravedlnost, statečnost a opatrnost". Tedy tyto ctnosti nemohou býti vzorné.

Mimo to ctnostmi očištěného ducha slují, které jsou bez vášní: praví totiž tamtéž Makrobius, že "mírností očištěného ducha jest, nikoli potlačovati pozemské chtivosti, nýbrž vůbec zapomenouti; statečností pak, vášní nedbati, nikoli přemáhati". Bylo však svrchu řečeno, že tyto ctnosti nemohou býti bez vášní. Tedy tyto ctnosti nemohou býti očištěného ducha.

Mimo to ctnosti očistné dává těm, "kteří, jaksi uniknuvše lidským, noří se pouze do božských". Ale to se zdá špatné; praví totiž Tullius, v I. O povin., že "kdo praví, že pohrdají říšemi a vládami, jež většina obdivuje, těm se to, myslím, musí přiřknouti ne ke chvále, nýbrž k necti". Tedy nejsou ně. jaké ctnosti očistné.

Mimo to ctnostmi politickými nazývá, "jimiž dobří muži dbají říše a chrání města". Ale k obecnému dobru je zařízena pouze spravedlnost zákonná, jak praví Filosof, v V. Ethic. Tedy se jiné ctnosti nemají nazývati politickými.

Avšak proti jest, co tamtéž praví Makrobius: "Plotinus, mezi odborníky filosofie s Platonem hlavní, praví: Čtyři jsou rody čtverých ctností. Z těch první. slují politické, druhé očistné, třetí pak ducha již očištěného, čtvrté vzorné."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v knize O mrav. církv., "je třeba, aby duše něco sledovala, aby se v ní mohla zroditi ctnost: a to jest Bůh, jehož když sledujeme, dobře žijeme". Je tudíž třeba, aby vzor lidské ctnosti byl v Bohu, i v něm jsou dříve pojmy všech věcí. Tak tedy lze ctnost pozorovati buď jak je vzorně v Bohu: a tak se jmenují ctnosti vzorné. Tak totiž, že sama božská mysl v Bohu sluje opatrností; mírností pak obrácení božské pozornosti k sobě, jako v nás mírnost se říká z toho, že dychtivá se srovnává s rozumem: Boží pak statečnost jest jeho neměnitelnost; spravedlnost pak Boží je zachovávání věčného zákona v jeho dílech, jak praví Plotinus.

A protože člověk podle své přirozenosti jest živočichem občanským, tyto ctnosti, pokud jsou v člověku podle podmínek jeho přirozenosti, slují politické: pokud se totiž těmito ctnostmi člověk dobře chová v konání občanských záležitostí. Podle toho způsobu pak jsme dosud mluvili o těch ctnostech.

Ale protože člověku také náleží, aby se také vedl k božským, kolik může, jak také Filosof praví, v X. Ethic., a ve svatém Písmě se nám to mnohonásobně doporučuje, jako jest ono Mat. 5: "Buďte dokonalí, jakož i váš nebeský Otec jest dokonalý," jest nutné stanoviti nějaké ctnosti, prostřední mezi politickými, jež jsou ctnostmi lidskými, a vzornými, které jsou ctnostmi božskými. Tyto pak ctnosti se rozlišují podle rozličnosti pohybu a konce. Tak totiž, že některé ctnosti jsou přecházejících a tíhnoucích k božské podobě: a ty slují ctnostmi očistnými. Tak totiž, že opatrnost přehlíží všechno světské, pozorujíc božská, a veškero myšlení ducha řídí pouze na božská; mírnost pak upouští od všeho, čeho vyžaduje užívání těla, pokud snese příroda; statečnosti pak jest, aby se duše nehrozila odstupu od těla a přístupu k nebeským; spravedlnost pak, aby celá duše souhlasila s cestou takového určení. - Některé pak ctnosti jsou již dosáhnuvších božské podoby a ty slují ducha již očištěného. Tak totiž, že opatrnost patří pouze na božská; mírnost pak nezná pozemských chtivostí; statečnost nedbá utrpení; spravedlnost pak je s božskou myslí sloučena trvalým svazkem, ji totiž následujíc. Ty pak ctnosti přiřkneme blaženým, nebo některým nejdokonalejším v tomto životě.

quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc, manifestum est quod praedictae virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem obiectorum distincti.

I-II q. 61 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de praedictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istae quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quandam. Id enim quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur. Unaquaeque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refraenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum; ex hoc ipso redditur habilior ut refraenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc, fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in I de Offic., *non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore praestiterit, vinci a voluptate*.

I-II q. 61 a. 4 ad 2

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istae virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum; vel per redundantiam praedictam.

I-II q. 61 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illae quatuor generales virtutum conditiones quas ponit philosophus, non sunt propriae praedictis virtutibus. Sed possunt eis appropriari, secundum modum iam dictum.

5. Utrutn dividantur convenienter in virtutes politicas puryeitorias purgati animi et exemplares.

I-II q. 61 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter huiusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias, et politicas. Ut enim Macrobius dicit, in I super somnium Scipionis, *virtutes exemplares sunt quae in ipsa divina mente consistunt*. Sed philosophus, in X Ethic., dicit quod *ridiculum est Deo iustitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere*. Ergo virtutes huiusmodi non possunt esse exemplares.

I-II q. 61 a. 5 arg. 2

Praeterea, virtutes purgati animi dicuntur quae sunt absque passionibus, dicit enim ibidem Macrobius quod *temperantiae purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere*. Dictum est autem supra quod huiusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo huiusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

I-II q. 61 a. 5 arg. 3

Praeterea, virtutes purgatorias dicit esse eorum *qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis*. Sed hoc videtur esse vitiosum, dicit enim Tullius, in I de Offic., *quod qui despicere se dicunt ea quae plerique mirantur imperia et magistratus, his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto*. Ergo non sunt aliquae virtutes purgatoriae.

I-II q. 61 a. 5 arg. 4

Praeterea, virtutes politicas esse dicit *quibus boni viri reipublicae consulunt, urbesque tuentur*. Sed ad bonum commune sola iustitia legalis ordinatur; ut philosophus dicit, in V Ethic. Ergo aliae virtutes non debent dici politicae.

I-II q. 61 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit, *Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur; secundae, purgatoriae; tertiae autem, iam purgati animi; quartae, exemplares*.

I-II q. 61 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro de moribus Eccles., *oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci, et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus*. Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit. Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam philosophus dicit, in X Ethic.; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V, *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est*, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae. Quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium, et hae vocantur virtutes purgatoriae. Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad superna; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam. Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi. Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o těchto ctnostech, pokud jsou v lidských věcech: třebas spravedlnost v koupích a prodejích, statečnost v bázních, mírnost v dychtivostech. Je totiž směšné, takto je přidělovati Bohu.

K druhému se musí říci, že lidské ctnosti jsou na vášně, totiž ctnosti lidí, žijících v tomto světě. Ale ctnosti těch, kteří dosahují dokonalé blaženosti, jsou bez vášní. Pročež praví Plotinus, že "vášně politické ctnosti zmenšují", to jest, uvádějí na prostředek; "druhé", totiž očistné, "odnímají"; "třetí", které jsou ducha očištěného, "zapomínají"; "ve čtvrtých", totiž vzorných, "bezpráví jest jmenovati". - Ač by se mohlo říci, že tu mluví o vášních, pokud znamenají nějaká nezřízená hnutí.

K třetímu se musí říci, že je hříšné, opouštěti věci lidské, kde se ukládá nutnost; jinak je ctnostné. Proto něco výše předesílá Tullius: "Snad lze poshověti těmto, nedbajícím říše, kteří se vynikajícím nadáním oddali nauce; a těm, kteří z veřejnosti odešli buď pro překážku slabého zdraví nebo nějaké vážnější příčiny; když moc a chválu spravovati ji odevzdali jiným." Což souhlasí s tím, co praví Augustin, XIX. O Městě Bož.: "Milování pravdy hledá svatou nečinnost; spravedlivou činnost přijímá nutkání lásky. Když nikdo neukládá toho břemene, jest se oddati patření na pravdu: je-li však uloženo, jest je nésti pro nutkání lásky."

Ke čtvrtému se musí říci, že pouze spravedlnost zákonná přihlíží k dobru obecnému přímo; ale skrze rozkaz všechny jiné ctnosti táhne k dobru obecnému, jak praví Filosof, v V. Ethic. Je totiž uvážiti, že do politických ctností, jak se zde míní, patří nejen dobře pracovati k obecnosti, ale také dobře pracovati pro části obecnosti, totiž pro dům nebo- nějakou jednotlivou osobu.

I-II q. 61 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de his virtutibus secundum quod sunt circa res humanas, puta iustitia circa emptiones et venditiones, fortitudo circa timores, temperantia circa concupiscentias. Sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

I-II q. 61 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtutes humanae sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium. Sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit quod passiones politicae virtutes molliunt, idest ad medium reducunt; secundae, scilicet purgatoriae, auferunt; tertiae, quae sunt purgati animi, obliviscuntur; in quartis, scilicet exemplaribus, nefas est nominari. Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

I-II q. 61 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est, alias est virtuosum. Unde parum supra Tullius praemittit, *his forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinae se dederunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti, a republica recesserunt; cum eius administrandae potestatem aliis laudemque concederent*. Quod consonat ei quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati, si autem imponitur, suscipienda est, propter caritatis necessitatem*.

I-II q. 61 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod sola iustitia legalis directe respicit bonum commune, sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V Ethic. dicit philosophus. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

LXII. O ctnostech božských

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o ctnostech božských.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda jsou nějaké ctnosti božské.

2. Zda se božské ctnosti liší od rozumových a mravních.

3. Kolik a které jsou.

4. O pořadu jich.

LXII.1. Zda jsou nějaké božské ctnosti

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nejsou nějaké božské ctnosti. Jak se totiž praví v VI. Fysic., "ctnost jest uzpůsobení dokonalého k nejlepšímu; nazývám pak dokonalým, co jest uzpůsobeno podle přirozenosti". Ale to, co je božské, jest nad přirozenost člověka. Tedy božské ctnosti nejsou ctnostmi člověka.

62. De virtutibus theologicis.

Prooemium

I-II q. 62 pr.

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum sint aliquae virtutes theologicae. Secundo, utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus. Tertio, quot, et quae sint. Quarto, de ordine earum.

1. Utrum sint aliquae virtutes theologicae.

I-II q. 62 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint aliquae virtutes theologicae. Ut enim dicitur in VII Physic., *virtus est dispositio perfecti ad optimum, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam*. Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

Mimo to ctnosti božské se říká jako by ctnosti Boží. Ale ctnosti Boží jsou vzorné, jak -bylo řečeno; a ty nejsou v nás, nýbrž v Bohu. Tedy božské ctnosti nejsou ctnosti člověka.

Mimo to se ctnosti nazývají božskými, protože jsme jimi zařizováni k Bohu, jenž jest první původ a poslední cíl věcí. Ale člověk ze samé přirozenosti rozumu a vůle má zařízení k prvnímu původu a poslednímu cíli. Tedy se nevyžadují jiné pohotovosti ctností božských, jimiž se rozum a vůle zařizují k Bohu.

Avšak proti jest, že přikázání zákona jsou o úkonech ctností. Ale v božském zákoně jsou přikázání o úkonech víry, naděje a lásky; praví se totiž, Eccli. 2: "Kdo se bojíte Boha, věřte mu"; rovněž "doufejte v něho"; rovněž "milujte jej". Tedy víra, naděje a láska jsou ctnosti, zařizující k Bohu. Jsou tedy božské.

Odpovídám: Musí se říci, že skrze ctnost je člověk zdokonalován k úkonům, jimiž směřuje k blaženosti, jak je patrné z řečeného. Je pak dvojí blaženost či štěstí člověka, jak bylo svrchu řečeno. A to jedna, úměrná lidské přirozenosti, k níž totiž může člověk dojíti skrze prvky své přirozenosti. Jiná pak je blaženost, přesahující přirozenost člověka, jíž člověk může dojíti pouze božskou silou, v nějakém podílu božství; jak se praví II. Petr. 1, že skrze Krista jsme se stali "účastnými Boží přirozenosti". A protože taková blaženost přesahuje poměr lidské přirozenosti, přirozené prvky člověka, z nichž postupuje ve správném jednání podle svého poměru, nedostačí zaříditi člověka ke zmíněné blaženosti. Proto je třeba, aby Bohem byly člověku přidány nějaké prvky, skrze které by tak byl zařízen k nadpřirozené blaženosti; jako skrze přirozené prvky je zařízen k cíli sourodému, ne však bez Boží pomoci. A ty prvky slují ctnosti božské: jak proto, že mají Boha za předmět, pokud jsme skrze ně správně zařizováni k Bohu, tak protože jsou nám vlity pouze od Boha, tak protože pouze Boží zjevení ve svatém Písmě prozrazuje tyto ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že lze nějakou přirozenost přidělovati nějaké věci dvojmo. Jedním způsobem bytostně: a tak tyto božské ctnosti přesahují přirozenost člověka. Jiným způsobem podílně, jako zapálené dřevo má podíl přirozenosti ohně: a tak se člověk stává nějak účastným Boží přirozenosti, jak bylo řečeno. A tak tyto ctnosti přísluší člověku podle podílu přirozenosti.

K druhému se musí říci, že tyto ctnosti neslují božskými, jako by jimi Bůh byl ctnostný, nýbrž jako kterými my se stáváme ctnostnými z Boha a v zařízení k Bohu. Tedy nejsou vzorné, nýbrž napodobené.

K třetímu se musí říci, že rozum a vůle jsou přirozeně zařízeny k Bohu, pokud jest původem přirozenosti a cílem, ale podle poměru přirozenosti. Ale rozum a vůle nejsou k němu podle své přirozenosti dostatečně zařízeny, pokud jest předmětem blaženosti nadpřirozené.

I-II q. 62 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quasi virtutes divinae. Sed virtutes divinae sunt exemplares, ut dictum est, quae quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicae non sunt virtutes hominis.

I-II q. 62 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis rerum. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis, habet ordinem ad primum principium et ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

I-II q. 62 a. 1 s. c.

Sed contra est quod praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et caritatis dantur praecepta in lege divina, dicitur enim Eccli. II, qui timetis Deum, credite illi; item, sperate in illum; item, diligite illum. Ergo fides, spes et caritas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicae.

I-II q. 62 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur II Petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.

I-II q. 62 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter. Uno modo, essentialiter, et sic huiusmodi virtutes theologicae excedunt hominis naturam. Alio modo, participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est. Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

I-II q. 62 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum. Unde non sunt exemplares, sed exemplatae.

I-II q. 62 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis,

LXII.2. Zda se božské ctnosti liší od rozumových a mravních

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se božské ctnosti neliší od mravních a rozumových. Neboť božské ctnosti, jsou-li v lidské duši, musí ji zdokonalovati buď podle části rozumové nebo podle části žádostivé. Ale ctnosti, které zdokonalují část rozumovou, slují rozumové, kdežto ctnosti, které zdokonalují část žádostivou, jsou mravní. Tedy se božské ctnosti neliší od mravních a rozumových.

Mimo to božskými ctnostmi slují, které nás zařizují k Bohu. Ale mezi ctnostmi rozumovými jest jedna, která nás zařizuje k Bohu, totiž moudrost, která jest o božských, jakožto pozorující nejvyšší příčinu. Tedy se božské ctnosti neliší od rozumových ctností.

Mimo to Augustin, v knize O mrav. církv., ukazuje na čtyřech základních ctnostech, že jsou "řád milování". Ale milování jest láska, která se klade do ctností božských. Tedy se mravní ctnosti neliší od božských.

Avšak proti, to co jest nad přirozenost člověka, liší se od toho, co jest podle přirozenosti člověka. Ale božské ctnosti jsou nad přirozenost člověka, a podle přirozenosti mu přísluší ctnosti rozumové a mravní, jak je patrné z řečeného. Tedy se navzájem odlišují.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pohotovosti se druhově liší podle tvarové odlišnosti předmětů. Avšak předmětem božských ctností je sám Bůh, jenž je posledním cíleni věcí, jakožto přesahující poznání našeho rozumu. Předmětem pak ctností rozumových a mravních jest něco; čeho lze vystihnouti lidským rozumem. Pročež se božské ctnosti druhově liší od mravních a rozumových.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozumové a mravní ctnosti zdokonalují rozum a žádost člověka podle poměru lidské přirozenosti, kdežto božské nadpřirozeně.

K druhému se musí říci, že moudrost, kterou Filosof stanoví za rozumovou ctnost, pozoruje božská, pokud jsou zkoumatelná lidským rozumem. Ale božská ctnost jest o nich, pokud přesahují lidský rozum.

K třetímu se musí říci, že, ač láska jest milování, přece není láskou každé milovaní. Když se tedy praví, že každá ctnost jest řád milování, lze rozuměti buď o milování obecně řečeném, nebo o milování lásky. Jestli o milování obecně řečeném, tak každá ctnost sluje řád milování, pokud se ke každé základní ctnosti vyžaduje spořádaný cit: avšak kořenem a původem každého citu jest milování, jak

ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

2. Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellcectualibus et moralibus.

I-II q. 62 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes theologicae non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicae, si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quae perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales, virtutes autem quae perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicae non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

I-II q. 62 a. 2 arg. 2

Praeterea, virtutes theologicae dicuntur quae ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quae ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quae est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicae ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

I-II q. 62 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus, in libro de moribus Eccles., manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus quod sunt ordo amoris. Sed amor est caritas, quae ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

I-II q. 62 a. 2 s. c.

Sed contra, id quod est supra naturam hominis, distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicae sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supradictis patet. Ergo distinguuntur ab invicem.

I-II q. 62 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum. Obiectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit. Obiectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicae specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

I-II q. 62 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturae humanae, sed theologicae supernaturaliter.

I-II q. 62 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sapientia quae a philosopho ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana. Sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

I-II q. 62 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet caritas sit amor, non tamen omnis amor est caritas. Cum ergo dicitur quod omnis virtus est ordo amoris, potest intelligi vel de amore communiter dicto; vel de amore caritatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quaelibet virtus esse ordo amoris, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum

bylo svrchu řečeno. Rozumí-li se však o milování lásky, nedává se tím rozuměti, že každá jiná ctnost jest bytostně láska, nýbrž že všechny jiné ctnosti nějak závisí na lásce, jak se dole ukáže.

LXII.3. Zda se vhodně stanoví za ctnosti božské víra, naděje a láska

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně stanoví tři božské ctnosti, víra, naděje a láska. Neboť božské ctnosti se mají vzhledem k božské blaženosti, jako přirozená náklonnost k sourodému cíli. Ale mezi ctnostmi, zařízenými k sourodému cíli, se stanoví pouze jedna ctnost přirozená, totiž rozumění zásad. Tedy se má stanoviti pouze jedna božská ctnost.

Mimo to božské ctnosti jsou dokonalejší než ctnosti rozumové a mravní. Ale do rozumových ctností se neklade víra, nýbrž je něco menší nežli ctnost, ježto je poznání nedokonalé. Podobně se také do- mravních ctností neklade naděje, nýbrž je něco menšího nežli ctnost, jsouc vášní. Tedy tím méně se mají stanoviti za ctnosti božské.

Mimo to božské ctnosti zařizují duši člověka k Bohu. Ale k Bohu nemůže býti duše -člověka zařizována, leč skrze stránku rozumovou, v níž jest rozum a vůle. Tedy nemají býti než dvě božské ctnosti, jedna, která zdokonaluje rozum, jiná, která zdokonaluje vůli.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 13: "Nyní pak zůstávají víra, naděje, láska, tyto tři."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, božské ctnosti zařizují člověka k nadpřirozené blaženosti tím způsobem, jako skrze přirozenou náklonnost je člověk zařizován k svému sourodému cíli. To se pak děje ve dvojím. Nejprve v umu či rozumu: pokud obsahuje první všeobecné zásady, známé nám skrze přirozené světlo rozumu, z nichž um postupuje jak v badání, tak v jednání. Za druhé ve správnosti vůle, přirozeně tíhnoucí k dobru rozumu.

Ale to obojí nedosahuje řádu blaženosti nadpřirozené, podle onoho I. Kor. 2: "Oko nevidělo a ucho neslyšelo a do srdce člověka nevstoupilo; co připravil Bůh milujícím jej." Pročež bylo třeba. aby v obojím bylo člověku něco přidáno nadpřirozeně, aby byl zařízen k tomu nadpřirozenému cíli. A to nejprve co do rozumu se přidávají člověku nějaké nadpřirozené zásady, které božským světlem pojme: a to jsou věřená, o kterých jest víra. - Za druhé pak vůle je zařízena k tomu cíli i co do pohybu záměru, směřujícího k němu, jakožto k tomu, čeho lze dosáhnouti, což patří do naděje; i co do nějakého duchovního spojení, skrze které jest jaksi přetvořen v onen cíl, což nastává skrze lásku. Neboť žádost každé věci přirozeně se pohybuje a tíhne k cíli sobě sourodému: a tento pohyb pochází z jakési soutvarosti věci se svým cílem.

requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est. Si autem intelligatur de amore caritatis, non datur per hoc intelligi quod quaelibet alia virtus essentialiter sit caritas, sed quod omnes aliae virtutes aliqualiter a caritate dependeant, ut infra patebit.

3. Quot et quae sint huiusmodi virtutes.

I-II q. 62 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicae, fides, spes et caritas. Virtutes enim theologicae se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturae ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem, ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

I-II q. 62 a. 3 arg. 2

Praeterea, theologicae virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta. Similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicae.

I-II q. 62 a. 3 arg. 3

Praeterea, virtutes theologicae ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duae virtutes theologicae, una quae perficiat intellectum, alia quae perficiat voluntatem.

I-II q. 62 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*.

I-II q. 62 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed haec duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis; secundum illud I ad Cor. II, *oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*. Unde oportuit quod quantum ad utrumque, aliquid homini supernaturaliter adderetur, ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem, quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides. Secundo vero, voluntas ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis, in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem. Appetitus enim uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum potřebuje rozumových podob, skrze něž rozumí; a proto je třeba v něm stanoviti nějakou pohotovost přirozenou, přidanou mohutnosti. Ale k přirozenému zařízení k cíli dostačuje sama přirozenost vůle, i co do záměru cíle i co do soutvarosti s ním. Ale v zaří zení k těm, která jsou nad přirozenost, nedostačí přirozenost mohutnosti na žádné z nich. A proto musí nastati přidání nadpřirozené pohotovosti na obojí.

K druhému se musí říci, že víra a naděje obnášejí nějakou nedokonalost: protože víra jest o těch, která se nevidí, a naděje o těch, která nejsou majetkem. Pročež míti víru a naději o těch, která podléhají lidské mohoucnosti, nemá rázu ctnosti. Ale míti víru a naději o těch, která jsou nad schopnost lidské přirozenosti, převyšuje každou ctnost, člověku úměrnou; podle onoho I. Kor. 1: "Co je Boží slabé, přemocné jest lidem."

K třetímu se musí říci, že do žádosti patří dvojí: totiž pohyb k cíli a soutvarost s cílem skrze milování. A tak je třeba v lidské žádosti stanoviti dvě božské ctnosti, totiž naději a lásku.

LXII.4. Zda víra je před nadějí a naděje před láskou

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pořad božských ctností není takový, aby víra byla před nadějí a naděje před láskou. Kořen totiž je před tím, co je z kořene. Ale láska jest kořenem všech ctností, podle onoho Efes. 3: "V lásce zakořeněni a postaveni." Tedy láska je před ostatními.

Mimo to praví Augustin, v I. knize O nauce křesť.: "Nemůže nikdo milovati, když nevěří, že jest. Když pak věří a miluje, dobrým jednáním způsobí, že také doufá." Tedy se zdá, že víra předchází lásku a láska naději.

Mimo to láska jest původem veškerého cítění, jak bylo svrchu řečeno. Ale naděje znamená nějaké cítění: je totiž nějaká vášeň, jak bylo svrchu řečeno. Tedy láska, která jest milování, jest před nadějí.

Avšak proti jest pořad, kterým je Apoštol vypočítává, řka: "Nyní pak zůstává víra, naděje, láska.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí pořad: totiž vzniku a dokonalosti. V pořadu pak vzniku, kterým je hmota před tvarem a nedokonalé před dokonalým v jednom a témž, víra je před nadějí a naděje před láskou, podle úkonů (neboť pohotovosti se vlévají zároveň). Nemůže totiž pohyb žádosti tíhnouti k něčemu, ať doufaje, nebo miluje, leč k pojatému smyslem nebo rozumem. Avšak věrou pojme člověk ta, která doufá a miluje. Pročež je nutné, aby v pořadu vzniku víra byla před nadějí a láskou. - Podobně pak člověk něco miluje, když to poznal jako své dobro. Tím pak, že člověk doufá, že může od někoho. dosáhnouti

connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

I-II q. 62 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat, et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiae. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quae supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiae. Et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

I-II q. 62 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides et spes imperfectionem quandam important, quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem et spem de his quae subduntur humanae potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quae sunt supra facultatem naturae humanae, excedit omnem virtutem homini proportionatam; secundum illud I ad Cor. I, *quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*.

I-II q. 62 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem; et conformatio ad finem per amorem. Et sic oportet quod in appetitu humano duae virtutes theologicae ponantur, scilicet spes et caritas.

4. De ordine earum, utrum scilicet fides sit prior spe et spes sit prior caritate.

I-II q. 62 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior caritate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed caritas est radix omnium virtutum; secundum illud ad Ephes. III, *in caritate radicati et fundati*. Ergo caritas est prior aliis.

I-II q. 62 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., *non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur quod fides praecedat caritatem, et caritas spem.

I-II q. 62 a. 4 arg. 3

Praeterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est. Sed spes nominat quandam affectionem; est enim quaedam passio, ut supra dictum est. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

I-II q. 62 a. 4 s. c.

Sed contra est ordo quo apostolus ista enumerat, dicens, *nunc autem manent fides, spes, caritas*.

I-II q. 62 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo, scilicet generationis, et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem; fides praecedit spem, et spes caritatem, secundum actus (nam habitus simul infunduntur). Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat. Unde oportet quod, ordine generationis, fides praecedat spem et caritatem. Similiter autem ex hoc

dobra, považuje za nějaké své dobro toho, v něhož má naději. Pročež právě z toho, že člověk v někoho doufá, začne jej milovati. A tak v pořadu vzniku, podle úkonů, naděje předchází lásku.

Avšak v pořadu dokonalosti láska předchází víru a naději: ježto jak víra, tak naděje z lásky má a nabývá dokonalosti ctnosti. Tak totiž je láska matkou a kořenem všech ctností, pokud jest všech ctností tvarem, jak bude řečeno dole.

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že Augustin mluví o naději, kterou někdo doufá, že dojde blaženosti ze zásluh již získaných: což jest naděje utvářená, která je z lásky. Může však někdo doufati, než má lásku, nikoli ze zásluh, které již má, nýbrž jichž získání doufá.

K třetímu se musí říci, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o vášních, naděje přihlíží k dvojímu. K jednomu totiž jakožto hlavnímu předmětu, jímž je dobro, které se doufá. A vůči tomu láska vždy předchází naději: nikdy se totiž nedoufá než nějaké dobro vytoužené a milované. - Také přihlíží naděje k tomu, od něhož doufá možnost dosažení dobra. A vůči tomu nejprve sice naděje předchází lásku, ač potom právě z lásky roste naděje. Z toho totiž, že někdo doufá, že může od někoho dosáhnouti dobra nějakého, začíná jej milovati; a zase z toho, že jej miluje, potom silněji v něho doufá.

LXIII. O příčině ctnosti

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o příčině ctností.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda máme nějakou ctnost od přirozenosti.

2. Zda v nás povstává. nějaká ctnost z navyklosti skutkům.

3. Zda máme nějaké mravní ctnosti z vlití.

4. Zda ctnost, které nabýváme z návyku skutkům, je téhož druhu se ctností vlitou.

LXIII.1. Zda máme ctnost od přirozenosti

Při první se postupuje takto: Zdá se, že máme ctnost od přirozenosti. Praví totiž Damašský, v III. knize: "Ctnosti jsou přírodní a stejně ve všech." A Antonín praví, v řeči Mnichům: "Jestli vůle změní přírodu, převrácenost jest: zachovejte stav, a ctnost jest." A Mat. 4, k onomu, Obcházel Ježíš atd., praví Glossa: "Učí přírodním spravedlnostem, totiž čistotě, spravedlnosti, pokoře, které má člověk přirozeně."

Mimo to dobro ctnosti jest, býti podle rozumu, jak je patrné z řečeného. Ale to, co je podle rozumu, je člověku přirozené: ježto rozum je přirozeností člověka. Tedy ctnost má člověk od přirozenosti.

Mimo to, nám přirozeným se nazývá to, co máme od

homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic, ordine generationis, secundum actus, spes praecedit caritatem. Ordine vero perfectionis, caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur.

I-II q. 62 a. 4 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 62 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis iam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatae, quae sequitur caritatem. Potest autem aliquis sperare antequam habeat caritatem, non ex meritis quae iam habet, sed quae sperat se habiturum.

I-II q. 62 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo. Unum quidem sicut principale obiectum, scilicet bonum quod speratur. Et respectu huius, semper amor praecedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum. Et respectu huius, primo quidem spes praecedit amorem; quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum, et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

63. De causa virtutum.

Prooemium

I-II q. 63 pr.

Deinde considerandum est de causa virtutum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtus sit in nobis a natura. Secundo, utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. Tertio, utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem. Quarto, utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

1. Utrum virtus sit in nobis a natura.

I-II q. 63 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus, in III libro, *naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus*. Et Antonius dicit, in sermone ad monachos, *si naturam voluntas mutaverit, perversitas est; conditio servetur, et virtus est*. Et Matth. IV, super illud, *circuibat Iesus* etc., dicit Glossa, *docet naturales iustitias, scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quas naturaliter habet homo*.

I-II q. 63 a. 1 arg. 2

Praeterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet. Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

I-II q. 63 a. 1 arg. 3

narození: praví se totiž, Job. 31: "Od maličkosti rostl se mnou soucit a z lůna vyšel se mnou." Tedy má člověk ctnost od přirozenosti.

Avšak proti, co má člověk od přirozenosti, to je všem lidem společné a neodnímá se hříchem: protože také v démonech zůstávají přirozená dobra, jak praví Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén. Ale ctnost nemají všichni lidé a zahazuje se hříchem. Tedy jí nemají lidé od přirozenosti.

Odpovídám: Musí se říci, že o hmotných tvarech někteří řekli, že jsou zcela zvnitřku, ježto tvrdili zatajenost tvarů. Jiní pak, že jsou zcela zvenku, ježto tvrdili, že hmotné tvary jsou od nějaké oddělené příčiny. - Někteří pak, že částečně jsou zvnitřku, pokud totiž jsou jednajícím uváděny do uskutečnění.

Tak také o vědách a ctnostech někteří tvrdili, že jsou zcela zvnitřku; tak totiž, že všechny ctnosti a vědy jsou přirozeně napřed v duši a skrze učení; a cvičení se odklizují překážky vědění a ctnosti, které vzcházejí duši z tíhy těla, jako když se železo leští pilováním. A to byla domněnka Platoniků. Jiní pak říkali, že jsou zcela zvenku, to jest z vlivu jednajícího rozumu, jak tvrdí Avicenna. - Jiní pak řekli, že podle způsobilosti jsou v nás vědy a ctnosti od přirozenosti, ne však podle dokonalosti; jak praví Filosof, v II. Ethic. A to je spíše pravda.

Na objasnění toho pak třeba uvážiti, že něco sluje přirozeným nějakému člověku dvojmo: jedním způsobem z přirozenosti druhu; jiným způsobem z přirozenosti jedince. A protože každé má druh podle svého tvaru, ojediňuje se pak podle hmoty, tvarem pak člověka je rozumová duše, hmotou pak tělo: ta, co přísluší člověku podle rozumové duše, jest jemu přirozené podle pojmu druhu; ta pak, co je mu přirozené podle určitého složení těla, jest mu přirozené padle přirozenosti jedince. Co je totiž člověku přirozené podle druhu se strany těla, odnáší se nějak k duši: pokud totiž takové tělo je takové duši přiměřené.

Obojím pak způsobem je ctnost člověku přirozená v nějakém počátku. A ta podle přirozenosti druhu, pokud v rozumu člověka jsou přirozeně nějaké zásady, přirozeně poznané, jak vědění, tak jednání, které jsou jakési zárodky ctností rozumových a mravních; a pokud ve vůli jest nějaká přirozená žádost dobra, jež je padle rozumu. Podle přirozenosti jedince pak, pokud z uzpůsobení těla někteří jsou bud lépe nebo hůře uzpůsobeni k některým ctnostem; pokud totiž některé smyslové síly jsou úkony některých částí těla, z jejichž uzpůsobení mají tyto síly pomoc nebo překážku ve svých úkonech, v důsledku síly rozumové, jimž takové smyslové síly slouží. A podle toho jeden člověk má přirozenou způsobilost k vědě, jiný ke statečnosti, jiný k mírnosti, A tímto způsobem jak ctnosti rozumové, tak mravní jsou v nás od přirozenosti podle jakési počáteční způsobilosti. - Ne však jejich dokonání. Protože přirozenost jest omezena na jedno, kdežto dokonání těchto ctností není podle jednoho způsobu jednání, ale rozmanitě, podle různých látek, ve kterých ctnosti pracují, a podle rozličných okolností.

Tak je tedy patrné., že máme ctnosti od přirozenosti podle způsobilosti a počátku, ne však podle dokonalosti; mimo

Praeterea, illud dicitur esse nobis naturale, quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt, dicitur enim Iob XXXI, *ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum*. Ergo virtus inest homini a natura.

I-II q. 63 a. 1 s. c.

Sed contra, id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam in Daemonibus bona naturalia manent, ut Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom. Sed virtus non inest omnibus hominibus; et abiicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

I-II q. 63 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod circa formas corporales, aliqui dixerunt quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum. Aliqui vero, quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata. Aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet praeexistunt in materia in potentia; et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et haec fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiae et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut philosophus dicit, in II Ethic. Et hoc verius est. Ad cuius manifestationem, oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter, uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura.

ctnosti božské, které jsou zcela zvenku.

A z toho je patrná odpověď na námitky. Neboť první dva důvody platí, pokud zárodky ctnosti máme od přirozenosti, pokud jsme rozumoví. - Třetí pak důvod platí, pokud z přirozeného uzpůsobení těla, kterou má od narození, jeden má způsobilost smilování, jiný k mírnému žití, jiný k jiné ctnosti.

LXIII.2. Zda povstává v nás nějaká ctnost z navyklosti skutkům

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ctnosti nemohou v nás povstávati z navyklosti skutkům. Protože k onomu Řím. 14: "Vše, co není z víry, hříchem jest", praví Glossa Augustinova: "Veškerý život nevěřících je hříchem, a nic není dobrem bez nejvyššího dobra. Kde chybí poznání pravdy, nepravá ctnost i v nejlepších mravech." Ale víry nelze nabýti ze skutků, nýbrž působí ji v nás Bůh, podle onoho Efes. 2: "Milostí jste spaseni skrze víru." Tedy nemůže v nás býti získána žádná ctnost z navyklosti skutkům.

Mimo to, ježto hřích se protiví ctnosti, nesnese spolu ctnost, Ale člověk se nemůže uvarovati hříchu, leč skrze milost, podle onoho Moudr. 8: "Poznal jsem, že se jinak nemohu ovládati, leč dá Bůh." Tedy ani nemohou v nás býti nějaké ctnosti způsobeny z návyku skutkům, nýbrž pouze z daru Božího.

Mimo ta úkony, které jsou na ctnost, nedosahují dokonalosti ctnosti. Ale účinek nemůže. býti dokonalejší než příčina. Tedy ctnost nemůže býti způsobena úkony, předcházejícími ctnost.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že dobro je silnější nežli zlo. Ale ze špatných úkonů povstávají pohotovosti neřestí. Tedy mnohem více mohou z dobrých úkonů povstati pohotovosti ctností.

Odpovídám: Musí se říci, že o vzniku pohotovostí z úkonů bylo shora řečeno povšechně. Nyní pak podrobně, co do ctnosti, jest uvážiti, že ctnost člověka jej zdokonaluje v dobru, jak bylo shora řečeno. Ježto pak ráz dobra záleží ve "způsobu, druhu a řádu", jak praví Augustin, v knize O přirozenosti

dobra, čili v "počtu, váze a míře", jak se praví Moudr. 11, je třeba, aby se dobro člověka pozorovalo podle nějakého pravidla. To pak je dvojí, jak bylo svrchu řečeno: totiž lidský rozum a zákon Boží. A protože Boží zákon je pravidlo vyšší, proto zasahuje více, takže, cokoli je řízeno lidským rozumem, také je řízeno Božím zákonem, ale ne obráceně.

Může tedy z lidských úkonů povstati ctnost člověka,

Non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum, consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

I-II q. 63 a. 1 ad 1

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae duae rationes procedunt secundum quod seminalia virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus. Tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

2. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

I-II q. 63 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum. Quia super illud Rom. XIV, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini, *omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus*. Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo; secundum illud Ephes. II, *gratia estis salvati per fidem*. Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

I-II q. 63 a. 2 arg. 2

Praeterea, peccatum, cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei; secundum illud Sap. VIII, *didici quod non possum esse aliter continens, nisi Deus det*. Ergo nec virtutes aliquae possunt in nobis causari ex assuetudine operum; sed solum dono Dei.

I-II q. 63 a. 2 arg. 3

Praeterea, actus qui sunt in virtutem, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus praecedentibus virtutem.

I-II q. 63 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

I-II q. 63 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus, supra in generali dictum est. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem, considerandum est quod sicut supra dictum est, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in libro de natura boni; sive in numero, pondere et mensura, ut dicitur Sap. XI, oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet ratio humana, et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis

zařízená k dobru, upravovanému podle pravidla lidského rozumu, pod jehož mocí a řízením stojí takové dobro. - Avšak ctnost, zařizující člověka k dobru, pokud jest upravováno zákonem Božím a ne lidským rozumem, nemůže povstati z lidských úkonů, jejichž původem jest rozum, nýbrž povstává v nás pouze Boží činností. A proto Augustin, určuje takovou ctnost; položil do výměru ctnosti: "kterou Bůh v nás působí bez nás".

A o takových ctnostech také platí první důvod.

K druhému se musí říci, že Bohem vlitá ctnost, hlavně když se pozoruje ve své dokonalosti, nestrpí spolu nějaký smrtelný hřích. Ale lidsky získaná ctnost může spolu snésti nějaký hříšný skutek, také smrtelně: protože užívání pohotovosti v nás jest poddán naší vůli, jak bylo svrchu řečeno; avšak skrze jeden skutek hříšný se v nás nezruší pohotovost získané ctnosti; neboť pohotovosti se neprotiví přímo úkony, nýbrž pohotovost. A proto; ač bez milosti nemůže se člověk uvarovati smrtelného hříchu, tak, aby nikdy smrtelně nezhřešil, přece není překážky, aby získal pohotovost ctnosti, skrze kterou by se zdržoval špatných činů, jakožto obyčejně, a zvláště těch, které se velmi protiví rozumu. - Jsou také některé smrtelné hříchy, jichž se člověk nemůže žádným způsobem bez milosti varovati, které jsou totiž přímo protilehlé božským ctnostem, jež jsou v nás z daru milosti. To však bude dole jasnější.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, předem jsou v nás z přirozenosti jakási semena nebo počátky získaných ctností. A ty počátky jsou ušlechtilejší než ctnosti, získané jejich silou: jako rozumění badavých zásad jest ušlechtilejší než vědění závěrů, a přirozená správnost rozumu jest ušlechtilejší než upravovaní žádosti, jež nastává z podílu rozumu, kterézto upravování náleží mravní ctnosti. Tak tedy lidské skutky, pokud vycházejí z vyšších počátků, mohou působiti lidské ctnosti získané.

LXIII.3. Zda některé mravní ctnosti jsou v nás z vlití

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mimo božské ctnosti nejsou nám jiné ctnosti vlity od Boha. Neboť ta, která mohou povstati z příčin druhých, nenastávají bezprostředně od Boha, leč snad někdy zázračně: protože, jak praví Diviš, "zákonem božství jest, přiváděti poslední přes prostřední". Ale mravní. ctnosti mohou v nás povstati z našich úkonů, jak bylo i řečeno: Nejsou tedy vhodně v nás působeny z vlití.

Mimo to v dílech Božích jest ještě méně něco zbytečného nežli v dílech přírody. Ale k našemu zařízení k nadpřirozenému dobru dostačují ctnosti božské. Tedy není jiných nadpřirozených ctností, které by musil Bůh v nás působiti.

Mimo to příroda nečiní skrze dvojí, co může učiniti skrze jedno: a tím méně Bůh. Ale Bůh vložil do naší duše semena ctností, jak praví Glossa, Žid. 1. Tedy není třeba, humanae, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus posuit in definitione virtutis, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

I-II q. 63 a. 2 ad 1

Et de huiusmodi etiam virtutibus prima ratio procedit.

I-II q. 63 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus, ut supra dictum est; non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo, licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quaedam peccata mortalia quae homo sine gratia nullo modo potest vitare, quae scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quae ex dono gratiae sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet.

I-II q. 63 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina sive principia, secundum naturam. Quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis, sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum; et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus quae fit per participationem rationis, quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

3. Utrum aliqttae virtutes morales sint in nobis per infusionem.

I-II q. 63 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter virtutes theologicas, non sint aliae virtutes nobis infusae a Deo. Ea enim quae possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose, quia, ut Dionysius dicit, lex divinitatis est ultima per media adducere. Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

I-II q. 63 a. 3 arg. 2

Praeterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturae. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale, sufficiunt virtutes theologicae. Ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

I-II q. 63 a. 3 arg. 3

Praeterea, natura non facit per duo, quod potest facere per unum, et multo minus Deus. Sed Deus inseruit animae

aby v nás působil skrze vlití jiné ctnosti.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 8: "Střízlivosti a spravedlnosti učí, opatrnosti a ctnosti."

Odpovídám: Musí se říci, že účinky musejí býti svým příčinám a původům přiměřené. Avšak všechny ctnosti, jak rozumové, tak mravní-, které se získávají našimi úkony, vycházejí z nějakých přirozených původů v nás, jak bylo shora řečeno. Místo pak těch přirozených původů uděluje nám Bůh ctnosti božské, jimiž jsme zařizováni k cíli nadpřirozenému, jak bylo svrchu řečeno. Pročež je třeba, aby také těmto božským ctnostem úměrně odpovídaly jiné pohotovosti, Bohem v nás způsobené, které tak se mají k božským ctnostem, jako se mají ctnosti mravní a rozumové k přirozeným počátkům ctností.

K prvnímu se tedy musí říci, že sice některé mravní a rozumové ctnosti mohou býti v nás způsobeny z úkonů našich, ale ty nejsou úměrné božským ctnostem. A proto je třeba, aby Bůh bezprostředně způsobil jiné, jim úměrné.

K druhému se musí říci, že božské ctnosti nás dostatečně zařizují k nadpřirozenému cíli podle nějakého začínání, totiž co do samého Boha bezprostředně. Ale je třeba, aby skrze jiné ctnosti byla duše zdokonalena vůči jiným věcem, ovšem v podřízenosti Bohu.

K třetímu se musí říci, že síla oněch přirozeně daných počátků nesahá za míru přirozenosti. A proto v zařízení k nadpřirozenému cíli potřebuje člověk zdokonalení skrze jiné, přidané, počátky.

LXIII.4. Zda ctnost, kterou získáváme z navyklosti skutkům, je téhož druhu s ctností vlitou

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vlité ctnosti nejsou jiného druhu nežli ctnosti získané. Neboť ctnost získaná i ctnost vlitá se podle řečeného nezdají odlišné, leč podle zařízení k poslednímu cíli. Ale lidské pohotovosti a úkony nedostávají druhu od posledního cíle, nýbrž od nejbližšího. Neliší se tedy druhem mravní nebo rozumové ctnosti vlité od získaných.

Mimo to pohotovosti se poznávají z úkonů. Ale týž jest úkon mírnosti vlité a získané, totiž mírniti dychtivosti hmatu. Tedy se neliší druhem.

Mimo to ctnost vlitá a získaná se liší podle toho, co jest učiněno bezprostředně od Boha a od tvora. Ale je druhově týž člověk, kterého Bůh utvořil a kterého zrodila příroda; a oko, které dal narozenému slepci, a které vykoná tvořivá síla. Tedy se zdá, že ctnost získaná a vlitá je druhově táž.

Avšak proti, jakákoli odlišnost, položená do výměru, nostrae semina virtutum, ut dicit Glossa Heb. I. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

I-II q. 63 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, *sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem.*

I-II q. 63 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

I-II q. 63 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illae non sunt proportionatae virtutibus theologicis. Et ideo oportet alias, eis proportionatas, immediate a Deo causari.

I-II q. 63 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate. Sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

I-II q. 63 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum, non se extendit ultra proportionem naturae. Et ideo in ordine ad finem supernaturalem, indiget homo perfici per alia principia superaddita.

4. Utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

I-II q. 63 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes infusae non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa, secundum praedicta, non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusae differunt specie ab acquisitis.

I-II q. 63 a. 4 arg. 2

Praeterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiae infusae, et acquisitae, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

I-II q. 63 a. 4 arg. 3

Praeterea, virtus acquisita et infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum, et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit, et quem generat natura; et oculus quem caeco nato dedit, et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita, et infusa.

I-II q. 63 a. 4 s. c.

změněna mění druh. Ale ve výměru vlité ctnosti se klade: "kterou Bůh v nás působí bez nás", jak bylo shora řečeno. Tedy ctnost získaná, které to nepatří, není téhož druhu s vlitou.

Odpovídám: Musí se říci, že pohotovosti se liší druhem dvojmo. Jedním způsobem, jak bylo dříve řečeno, podle zvláštních a tvarových rázů předmětů. Předmětem však každé ctnosti jest dobro, pozorované ve vlastní látce: jako předmětem mírnosti jest dobro těšících v dychtivosti hmatu. Tvarový pak ráz toho předmětu jest od rozumu; který stanoví míru v těchto dychtivostech; látkové pak je to, co je se strany dychtivostí. Jest pak jasné, že jiného rázu jest míra, která se v takových dychtivostech ukládá podle pravidla lidského rozumu, a podle zákona Božího. Třebas v požívání pokrmů se lidským rozumem stanoví míra, aby neškodil zdraví těla, a nepřekážel výkonu rozumu; avšak podle pravidla zákona Božího se vyžaduje, aby člověk "trýznil své tělo a uváděl ve službu", skrze odpírání pokrmu a nápoje a jiných takových. Pročež jest jasné, že se mírnost vlitá a získaná liší druhem; a týž důvod jest o jiných ctnostech.

Jiným způsobem se pohotovosti odlišují druhem podle toho, k čemu jsou zařízeny: není totiž druhově totéž zdraví člověka a koně, následkem rozličných přirozeností. ke kterým jsou zařízena. A týmž způsobem praví Filosof, v III. Polit., že odlišné jsou ctnosti občanů, pokud se mají správně k rozličným skupinám. A také se tím způsobem odlišují druhově mravní ctnosti vlité, skrze které se lidé mají správně v poměru k tomu, že jsou "spoluobčany svatých a domácí Boží", a jiné ctnosti získané, podle nichž se člověk má správně v poměru k věcem lidským.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost vlitá a získaná se neliší pouze podle zařízení k poslednímu cíli, nýbrž také podle zařízení k vlastním předmětům, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že jiným způsobem upravuje dychtivosti těšících hmatu mírnost získaná, a mírnost vlitá, jak bylo řečeno. Pročež nemají týž úkon.

K třetímu se musí říci, že oko narozeného slepce učinil Bůh na týž úkon, na který jsou utvářeny jiné oči od přírody, a proto bylo téhož druhu. A týž důvod by byl, kdyby Bůh chtěl způsobiti zázračně v člověku ctnosti, jaké se získávají z úkonů. Ale tak tomu není v projednávaném, jak bylo řečeno.

LXIV. O středu ctnosti

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o vlastnostech ctností. A to nejprve o středu ctností; za druhé o spojitosti ctností; za třetí o jejich rovnosti; za čtvrté o trvaní jich.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda mravní ctnosti jsou ve středu.

Sed contra, quaelibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusae ponitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra dictum est. Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est eiusdem speciei cum infusa.

I-II q. 63 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo, sicut praedictum est, secundum speciales et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur, non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit philosophus, in III Polit., quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

I-II q. 63 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem; sed etiam secundum ordinem ad propria obiecta, ut dictum est.

I-II q. 63 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita, et temperantia infusa, ut dictum est. Unde non habent eundem actum.

I-II q. 63 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod oculum caeci nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit eiusdem speciei. Et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est.

64. De modo virtutum.

Prooemium

I-II q. 64 pr.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et primo quidem, de medio virtutum; secundo, de connexione virtutum; tertio, de aequalitate earum; quarto, de ipsarum duratione. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum virtutes morales sint in medio. Secundo, utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis. Tertio, utrum

2. Zda střed mravní ctnosti je střed věci nebo rozumu.

3. Zda rozumové ctnosti pozůstávají ve středu.

4. Zda ctnosti božské.

LXIV.1. Zda mravní ctnosti jsou ve středu

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnost nepozůstává ve středu. Neboť poslední odporuje rázu středního. Ale v pojmu ctnosti je posledek; praví se totiž v I. O nebi, že "ctnost je posledek mohutnosti". Tedy mravní ctnost nepozůstává ve středu.

Mimo to, co jest největší, to není střední. Ale některé mravní ctnosti tíhnou k něčemu největšímu: jako velkodušnost jest o největších poctách a velkolepost o největších nákladech, jak se praví v IV. Ethic. Tedy není každá mravní ctnost ve středu.

Mimo to, je-li v pojmu mravní ctnosti, býti ve středu, je nutné, že se mravní ctnost nezdokonalí, nýbrž poruší tím, že tíhne ke krajnosti. Ale některé mravní ctnosti se zdokonalují tím, že tíhnou ke krajnosti: jako panictví, jež se zdržuje veškerého pohlavního potěšení, a tak se drží krajnosti, i jest nejdokonalejší čistota. A dáti všechno chudým jest nejdokonalejší milosrdenství nebo štědrost. Tedy se zdá, že není v pojmu mravní ctnosti, býti ve středu.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Ethic., že "mravní ctnost jest volící pohotovost, pozůstávající ve středu".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, ctnost ze svého pojmu zařizuje člověka k dobru. Mravní pak ctnosti jest vlastní zdokonalovati žádostivou část duše v nějaké určité látce. Měřítkem pák a pravidlem žádostivého pohybu k žádoucím jest sám rozum. Dobro však každého měřeného a spravovaného záleží v tom, že souhlasí se svým pravidlem: jako dobro v umělých jest, aby sledovala pravidlo umění. V důsledku pak jest v takových zlo z toho. že něco nesouhlasí se svým pravidlem nebo měřítkem. To pak nastává buď z toho, že přesahuje měřítko, nebo ho nedosahuje: jak je jasně patrné ve všech spravovaných a měřených. A proto je patrné, že dobro mravní ctnosti pozůstává ve srovnání s měřítkem rozumu. - Jest pak jasné, že středem mezi přesahováním a nedosažením jest rovnost či souhlasnost. Pročež jest jasně patrné, že mravní ctnost pozůstává ve středu.

K prvnímu se tedy musí říci, že mravní ctnost má dobrotu z pravidla rozumu, za látku pak má vášně nebo skutky. Srovnává-li se tedy mravní ctnost s rozumem, tak, podle toho, co jest rozumu, má ráz jedné krajnosti, jíž jest souhlasnost; přesahování pak nebo nedosahování má ráz druhé krajnosti, jíž jest nesouhlasnost. Jestliže se však mravní ctnost pozoruje podle své látky, tak má ráz středu, pokud uvádí vášeň na pravidlo rozumu. Pročež praví Filosof, v II. Ethic., že "ctnost jest podle podstaty prostředek", pokud se pravidlo ctnosti přikládá na vlastní látku; "ale podle nejlépe a dobře jest krajností", totiž podle souhlasnosti s rozumem.

intellectuales virtutes consistant in medio. Quarto, utrum virtutes theologicae.

1. Utrum virtutes morales sint in medio.

I-II q. 64 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat rationi medii. Sed de ratione virtutis est ultimum, dicitur enim in I de caelo, quod virtus est ultimum potentiae. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

I-II q. 64 a. 1 arg. 2

Praeterea, illud quod est maximum, non est medium. Sed quaedam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

I-II q. 64 a. 1 arg. 3

Praeterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur, per hoc quod tendit ad extremum. Sed quaedam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quae abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas. Et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

I-II q. 64 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens*.

I-II q. 64 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia, est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae, sicut bonum in artificiatis est ut consequantur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

I-II q. 64 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis, pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic, secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas, excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus secundum substantiam medietas est, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam, secundum optimum autem et bene, est

K druhému se musí říci, že střed a krajnosti se pozorují ve skutcích a vášních podle rozličných okolností. Proto nic nebrání, aby v jedné ctnosti bylo podle jedné okolnosti krajností, co je přece středem podle jiných okolností, skrze souhlasnost s rozumem. A tak jest u velkoleposti a velkodušnosti. Neboť, jestliže se pozoruje naprostá velikost toho, k čemu tíhne velkolepý a velkodušný, nazve se krajností a největším; ale pozoruje-li se totéž ve srovnání s jinými okolnostmi, tak má ráz středu, protože k tomu tíhnou takové ctnosti podle pravidla rozumu, to jest, kde se má a kdy se má a proč se má. Výstřednosti pak, jestliže se k tomuto největšímu tíhne, kdy se nemá nebo kde se. nemá nebo pro co se nemá; nedosahováním pak jest, jestliže se netíhne k tomuto největšímu, kde se má a když se má. A to je, co praví Filosof, ve IV. Ethic., že "velkodušný je sice krajní; ale střední v tom, že jak je třeba".

K třetímu se musí říci, že týž způsob ‚jest při panickosti a chudobě, který je při velkodušnosti. Panickost se totiž zdržuje všeho pohlavního a chudoba veškerého bohatství pro co se má a jak se má, to jest podle přikázání Božího a pro život věčný. Kdyby to však bylo jak se nemá, to jest podle nějaké nedovolené pověry nebo také pro marnou slávu, bude to zbytečné.

Kdyby to však nebylo, když je třeba nebo jak je třeba; jest neřest z nedosahování, jak je patrné u přestupujících slib čistoty nebo chudoby.

LXIV.2. Zda střed mravní ctnosti je střed věci nebo rozumu

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že střed mravní ctnosti není střed rozumu, nýbrž střed věci. Neboť dobro mravní ctnosti záleží v tom, že jest ve středu. Avšak dobro jest ve věcech samých, jak se praví v VI. Metafys. Tedy střed mravní ctnosti je střed věci.

Mimo to rozum je síla poznávací. Ale mravní ctnost nezáleží ve středu poznání, nýbrž spíše ve středu skutků a vášní. Tedy střed mravní ctnosti není střed rozumu, nýbrž střed věci.

Mimo to střed, který se béře podle úměrnosti aritmetické nebo geometrické, je střed věci. Ale takový je střed spravedlnosti, jak se praví v V. Ethic. Tedy střed mravní ctnosti není střed rozumu, nýbrž věci.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Ethic., že "mravní ctnost pozůstává ve středu vůči nám, určením rozumu".

Odpovídám: Musí se říci, že střed rozumu lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, pokud střed jest v samém úkonu rozumu, když sám úkon rozumu jest uveden na střed. A tak, protože mravní ctnost nezdokonaluje úkonu rozumu, nýbrž úkon síly žádostivé, střed mravní ctnosti

extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

I-II q. 64 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias, unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias, per conformitatem ad rationem. Et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta eius in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum, sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii; quia in hoc tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet. Excessus autem, si in hoc maximum tendatur quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est, si non tendatur in hoc maximum ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus; eo autem quod ut oportet, medius*.

I-II q. 64 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quae est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet; idest secundum mandatum Dei, et propter vitam aeternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, idest secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam; erit superfluum. Si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

2. Utrum medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis.

I-II q. 64 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in VI Metaphys., est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

I-II q. 64 a. 2 arg. 2

Praeterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum; sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

I-II q. 64 a. 2 arg. 3

Praeterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium iustitiae, ut dicitur in V Ethic. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

I-II q. 64 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos, determinata ratione*.

I-II q. 64 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod medium rationis dupliciter potest intelligi. Uno modo, secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur. Et sic, quia virtus moralis non perficit actum

není střed rozumu: - Jiným způsobem lze nazvati středem rozumu to, co jest od rozumu stanoveno v nějaké látce. A tak každý střed mravní ctnosti je střed rozumu: protože, jak bylo řečeno, praví se, že mravní ctnost pozůstává ve středu skrze souhlasnost se správným rozumem.

Ale někdy se stane, že střed rozumu je také střed věci; a tu je třeba, aby střed mravní ctnosti byl střed věci, jak je u spravedlnosti. Někdy však střed rozumu není střed věci, ale béře se ve srovnání s námi; a tak je střed ve všech jiných mravních ctnostech. A důvodem toho jest, že spravedlnost jest o skutcích, které nastávají na zevnějších věcech, v nichž je nutné jednoduše a o sobě zříditi správné, jak bylo svrchu řečeno. A proto střed rozumu u spravedlnosti je týž se středem věci, pokud totiž spravedlnost dá každému, co dlužno, a ne více, ani méně. Avšak jiné mravní ctnosti stojí u vnitřních vášní, v nichž nelze týmž způsobem zříditi správné proto, že se lidé mají k vášním rozmanitě; a proto je třeba u vášní zříditi správnost rozumu vzhledem k nám; kteří podléháme vášním.

A z toho je patrná odpověď na námitky. Neboť první dva důvody platí o středu rozumu, který se totiž nalézá v samém úkonu rozumu. - Třetí pak důvod platí o středu spravedlnosti.

LXIV.3. Zda rozumové ctnosti pozůstávají ve středu

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že rozumové ctnosti nepozůstávají ve středu. Neboť mravní ctnosti pozůstávají ve středu, pokud se shodují s pravidlem rozumu. Ale rozumové ctnosti jsou v samém rozumu, a tak se nezdají míti vyššího pravidla. Tedy rozumové ctnosti nepozůstávají ve středu.

Mimo to střed mravní ctnosti jest určován od ctnosti rozumové; praví se totiž v II. Ethic., že "ctnost pozůstává ve středu určením rozumu, jak určí moudrý". Pozůstává-li tudíž také rozumová ctnost ve středu, musí jí býti určován střed od nějaké jiné ctnosti. A tak se ve ctnostech postupuje do nekonečna.

Mimo to střed jest vlastně mezi protivami, jak je patrné z Filosofa, v X. Metafys. Ale nezdá se, že je v rozumu nějaká protivnost, ježto i sama protivná, pokud jsou v rozumu, nejsou protivami, nýbrž rozumí se zároveň, jako bílé a černé, zdravé a churavé. Tedy v rozumových ctnostech není středu.

Avšak proti jest, že umění je rozumová ctnost, ‚jak se praví v VI. Ethic,; a přece jest nějaký střed umění, jak se praví v II. Ethic. Tedy také rozumová ctnost pozůstává ve středu.

Odpovídám: Musí se říci, že dobro nějaké věci pozůstává ve středu, pokud souhlasí s pravidlem nebo měřítkem, které bývá přesahováno, nebo kterého se nedosahuje, jak bylo řečeno. Avšak rozumová ctnost je zařízena k dobru tak jako mravní, jak bylo svrchu řečeno. Pročež, jak se má

rationis, sed actum virtutis appetitivae; medium virtutis moralis non est medium rationis. Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia. Et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis, quia, sicut dictum est, virtus moralis dicitur consistere in medio, per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei, et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos, et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cuius ratio est quia iustitia est circa operationes, quae consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est, et ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliae vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones, et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

I-II q. 64 a. 2 ad 1

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam, primae duae rationes procedunt de medio rationis quod scilicet invenitur in ipso actu rationis. Tertia vero ratio procedit de medio iustitiae.

3. Utrum virtutes intellectualo consistant in medio.

I-II q. 64 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulae rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

I-II q. 64 a. 3 arg. 2

Praeterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali, dicitur enim in II Ethic., quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit*. Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem. Et sic procedetur in infinitum in virtutibus.

I-II q. 64 a. 3 arg. 3

Praeterea, medium proprie est inter contraria; ut patet per philosophum, in X Metaphys. Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et aegrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

I-II q. 64 a. 3 s. c.

Sed contra est quod ars est virtus intellectualis, ut dicitur in VI Ethic.; et tamen artis est aliquod medium, ut dicitur in II Ethic. Ergo etiam virtus intellectualis consistit in medio.

I-II q. 64 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulae vel mensurae quam contingit transcendere et ab ea deficere, sicut dictum est. Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et

dobro ctnosti rozumové k měřítku, tak se má k rázu středu. Dobrem pak rozumové ctnosti je pravdivo; a to badavé ctnosti pravdivo naprostě, jak se praví v VI. Ethic., činorodé pak ctnosti pravdivo podle shodnosti se správnou žádostí.

Dobro pak našeho rozumu, pozorováno naprostě, jest jako měřené od věci, neboť věc jest měřítkem našeho rozumu, jak se praví v X. Metafys.; z toho totiž, že věc jest nebo není, je pravda v mínění a v řeči. Tak tedy dobro rozumové ctnosti badavé záleží v nějakém středu, skrze souhlasnost s věcí samou, pokud praví; že jest, nebo že není, čeho není: a v tom záleží ráz pravdiva. Přesahování pak jest podle nesprávného tvrzení, skrze které se praví, že jest, čeho není; nedosahování pak se béře podle nesprávného popření, skrze které se prav:, že není, co jest.

Dobro pak rozumové ctnosti činorodé, přirovnává-li se k věci, má ráz měřeného. A tak se týmž způsobem béře střed ze souhlasnosti s věcí ve ctnostech rozumových činorodých, jako v badavých. - Ale vzhledem k žádosti má ráz pravidla a měřítka. Pročež týž střed, který jest ctností mravní, je také samé opatrnosti, totiž správnost rozumu; avšak tento střed jest opatrnosti jakožto spravující a měřící, kdežto mravní ctnosti jakožto měřené a spravované.. Podobně přesahování a nedosahování se béře u každé jinak.

K prvnímu se tedy musí říci, že také rozumová ctnost má své měřítko, jak bylo řečeno; a ze souhlasnosti s ním se v ní béře střed.

K druhému se musí říci, že není nutné postupovati do nekonečna ve ctnostech, protože měřítko a pravidlo rozumové ctnosti není nějaký jiný rod ctnosti, nýbrž věc sama.

K třetímu se musí říci, že samy protivné věci nemají protivnosti v duši, protože jedno jest důvodem poznávání druhého; a přece v rozumu je protivnost tvrzení a popření, jež jsou protivná, jak se praví na konci Perihermeneias. Neboť, ačkoli býti a nebýti nejsou protivná, nýbrž protikladně protilehlá, pozorují-li se sama označená, jakožto jsoucí ve věcech, poněvadž jedno jest jsoucno, a druhé je čiře nejsoucno: přece, vztahují-li se k úkonu duše, obojí něco dává. Pročež býti a nebýti jsou protikladná; ale domnění, kterým se domníváme, že "dobro je dobré", jest protivné domnění, kterým se domníváme, že "dobro není dobré". A mezi takovými protivnými jest rozumová ctnost středem.

LXIV.4. Zda božské ctnosti pozůstávají ve středu

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že božská ctnost nepozůstává ve středu. Neboť dobro jiných ctností pozůstává ve středu. Ale božská. ctnost přesahuje v dobrotě jiné ctnosti. Tedy božská ctnost jest mnohem spíše ve středu.

Mimo to střed mravní ctnosti se béře, pokud žádost je spravována skrze: rozum, kdežto rozumové, pokud náš rozum jest měřen od věci. Ale božská ctnost zdokonaluje i rozum i žádost, jak-.bylo svrchu řečeno. Tedy také božská ctnost pozůstává ve středu.

moralis, ut supra dictum est. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum, speculativae quidem virtutis, verum absolute, ut in VI Ethic. dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re, res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X Metaphys.; ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est, defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis, sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

I-II q. 64 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est, et per conformitatem ad ipsam, accipitur in ipsa medium.

I-II q. 64 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus, quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

I-II q. 64 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum, et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine peri hermeneias. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens, tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid. Unde esse et non esse sunt contradictoria, sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum. Et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

4. Utrum virtutes theologicae consistant in medio.

I-II q. 64 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

I-II q. 64 a. 4 arg. 2

Praeterea, medium virtutis accipitur, moralis quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster

Mimo to naděje, jež jest božskou ctností, je střed mezi zoufáním a opovážlivostí. Podobně také víra jde prostřed mezi protivnými bludy, jak praví. Boetius, v knize 0 dvou přirozenostech: že totiž v Kristu vyznáme jednu osobu a dvě přirozenosti, je střed mezi bludem Nestoriovým, který tvrdí dvě osoby a dvě přirozenosti, a bludem Eutychetovým, který tvrdí jednu osobu a jednu přirozenost. Tedy božská ctnost pozůstává ve středu.

Avšak proti, při všech, v nichž ctnost pozůstává ve středu, nastává chyba z přesahování, jakož i z nedosažení. Ale vůči Bohu, jenž je předmětem božské ctnosti, nenastane chyba z přesahování: praví se totiž Eccli 43: "Dobrořečíce Bohu, vyvyšujte ho; jak můžete: neboť jest větší než všechna chvála." Tedy božská ctnost nepozůstává ve středu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, střed ctnosti se béře ze souhlasnosti s pravidlem nebo měřítkem, pokud nastává překročení jich nebo nedosažení jich. Lze pak vzíti dvojí. měřítko božské ctnosti. A to jedno podle. samé povahy ctnosti. A tak měřítkem a pravidlem božské ctnosti je sám Bůh: neboť naše víra je upravena podle Boží pravdy, kdežto láska podle jeho dobroty, naděje pak podle velikosti jeho všemohoucnosti a dobrotivosti. A to je měřítko, přesahující všechnu lidskou mohoucnost: pročež nikdy nemůže člověk Boha milovati tolik, kolik má býti milován, ani tolik věřiti nebo doufati v něho, kolik má. Proto mnohem méně tam může býti přesahování. A tak dobro takové ctnosti nepozůstává ve středu, nýbrž tím jest lepší, čím se více přistupuje k největšímu.

Jiné však pravidlo nebo měřítko božské ctnosti je s naší strany: protože, ač nemůžeme tíhnouti k Bohu, kolik máme, přece máme k němu tíhnouti, věříce, doufajíce a milujíce, po dle míry svého stavu. Proto lze případkově pozorovati v božské ctnosti střed a krajnosti, s naší strany.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro ctností mravních a rozumových pozůstává ve středu ze souhlasnosti s pravidlem či měřítkem, které lze překročiti. Toho však není u božských ctností, mluveno o sobě, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ctnosti mravní a rozumové zdokonalují náš rozum a žádost v poměru k měřítku a pravidlu stvořenému, kdežto ctnosti božské v poměru k měřítku a pravidlu nestvořenému. Pročež není podobného důvodu.

K třetímu se musí říci, že naděje je střední mezi opovážlivostí a zoufáním se strany naší, pokud totiž někdo sluje opovážlivým z toho, že doufá od Boha dobro; které přesahuje jeho stav, nebo nedoufá, co podle svého stavu může doufati. Nemůže však býti nadbytek naděje se strany Boha, jehož dobrota jest nekonečná. - Podobně také víra je střední mezi protivnými bludy, nikoli ve srovnání s předmětem, jímž jest Bůh, jemuž nemůže nikdo příliš

mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum, et appetitum, ut supra dictum est. Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

I-II q. 64 a. 4 arg. 3

Praeterea, spes quae est virtus theologica, medium est inter desperationem et praesumptionem. Similiter etiam fides incedit media inter contrarias haereses, ut Boetius dicit, in libro de duabus naturis, quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter haeresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas; et haeresim Eutychis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

I-II q. 64 a. 4 s. c.

Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut et per defectum. Sed circa Deum, qui est obiectum virtutis theologicae, non contingit peccare per excessum, dicitur enim Eccli. XLIII, *benedicentes Deum, exaltate illum quantum potestis, maior enim est omni laude*. Ergo virtus theologica non consistit in medio.

I-II q. 64 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicae duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum ipsam rationem virtutis. Et sic mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus, fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius. Et ista est mensura excellens omnem humanam facultatem, unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum. Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est ex parte nostra, quia etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando, secundum mensuram nostrae conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

I-II q. 64 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram quam transcendere contingit. Quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est.

I-II q. 64 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam, virtutes autem theologicae in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

I-II q. 64 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod spes est media inter praesumptionem et desperationem, ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex

věřiti, nýbrž pokud sama lidská domněnka je střední mezi protivnými domněnkami, jak je patrné z řečeného.

LXV. O spojitosti ctností

Předmluva

Dělí se na pět článků. Potom jest uvažovati o spojitosti ctností.

A o- tom jest pět otázek.

1. Zda mravní ctnosti jsou vzájemně spojité.
2. Zda mravní ctnosti mohou býti bez lásky.
3. Zda může býti láska bez nich.
4. Zda víra a naděje může býti bez lásky.
5. Zda může býti bez nich láska.

LXV.1. Zda mravní ctnosti jsou vzájemně spojité

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnosti nejsou nutně spojité. Neboť mravní ctnosti povstávají někdy z provádění úkonů, jak se dokazuje v II. Ethic. Ale člověk se může cvičiti v úkonech nějaké ctnosti, aniž by se cvičil v úkonech jiné ctnosti. Tedy jednu mravní ctnost lze míti bez druhé.

Mimo to, velkolepost a velkodušnost jsou nějaké mravní ctnosti. Ale někdo může míti jiné mravní ctnosti, aniž by měl velkolepost a velkodušnost: praví totiž Filosof, v lV. Ethic., že "nemajetný nemůže býti velkolepý", a přece může míti některé jiné ctnosti; a že "ten, jenž je hoden malých, i těmi má hodnotu, jest mírný, avšak není velkodušný". Tedy mravní ctnosti nejsou spojité.

Mimo to, jako mravní ctnosti zdokonalují žádostivou část duše, tak rozumové ctnosti zdokonalují část rozumovo.u. Ale rozumové ctnosti nejsou spojité: neboť může někdo míti jednu vědu, aniž by měl jinou. Tedy také ani mravní ctnosti nej;sou spojité.

Mimo to, jestliže jsou mravní ctnosti spojité, není to; leč že jsou spojeny v opatrnosti. Ale to nedostačuje na spojitost mravních ctností. Neboť se zdá, že někdo může býti opatrný ve skutcích, které patří do jedné ctnosti, aniž by byl opatrný v těch, které patří do jiné: jako také někdo může míti umění v provádění některých, aniž by měl umění v jiných. Avšak opatrnost je správný pojem skutků. Tedy není nutné, aby mravní ctnosti byly spojité.

Avšak proti jest, že Ambrož praví, k Lukášovi: "Jsou spolu spojité a spoutané ctnosti, takže kdo má jednu, zdá se míti mnohé." Také Augustin praví, v VI. O Troj., že "ctnosti, které jsou v lidském duchu, žádným způsobem se od sebe neoddělují". A Řehoř praví, v XXII. Moral., že "jedna ctnost bez jiných buď vůbec žádnou není, nebo nedokonalou". A Tullius praví, v II. O Tuskul. otáz.: "Vyznal-lis, že nemáš jedné ctnosti, jest nutné, že nemáš

parte Dei, cuius bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias haereses, non per comparationem ad obiectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet.

65. De connexione virtutum.

Prooemium

I-II q. 65 pr.

Deinde considerandum est de connexione virtutum. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum virtutes morales sint ad invicem connexae. Secundo, utrum virtutes morales possint esse sine caritate. Tertio, utrum caritas possit esse sine eis. Quarto, utrum fides et spes possint esse sine caritate. Quinto, utrum caritas possit esse sine eis.

1. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae.

I-II q. 65 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexae. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II Ethic. Sed homo potest exercitari in actibus alicuius virtutis sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

I-II q. 65 a. 1 arg. 2

Praeterea, magnificentia et magnanimitas sunt quaedam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem, dicit enim philosophus, in IV Ethic., quod inops non potest esse magnificus, qui tamen potest habere quasdam alias virtutes; et quod *ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est*. Ergo virtutes morales non sunt connexae.

I-II q. 65 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animae, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexae, potest enim aliquis habere unam scientiam, sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexae.

I-II q. 65 a. 1 arg. 4

Praeterea, si virtutes morales sint connexae, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium. Videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quae pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quae pertinent ad aliam, sicut etiam aliquis potest habere artem circa quaedam factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia. Prudentia autem est recta ratio agibilium. Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

I-II q. 65 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, super Lucam, *connexae sibi sunt, concatenataeque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur*. Augustinus etiam dicit, in VI de Trin., quod *virtutes quae sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem*. Et Gregorius dicit, XXII Moral., quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta*. Et Tullius dicit, in II de Tuscul.

žádnou."

Odpovídám: Musí se říci, že lze mravní ctnost mysliti bud dokonalou nebo nedokonalou. Nedokonalá pak mravní ctnost, jako mírnost nebo, statečnost, není nic jiného nežli nějaká. náklonnost, jsoucí v nás k vykonání nějakého činu z rodu dobrých, ať je taková náklonnost v nás od přirozenosti nebo z návyku. A tím způsobem vzaty, nejsou mravní ctnosti spojité: vidíme totiž, že někdo je z přirozeného nadání nebo z nějakého návyku hbitý ke skutkům štědrosti, a přece není hbitý ke skutkům čistoty.

Dokonalá pak mravní ctnost je zběhlost, přikloňující člověka k dobrému vykonání dobrého skutku. A musí se říci, že mravní ctnosti, tak vzaty, jsou spojité, jak tvrdí skoro všichni. Udává se pak dvojí toho důvod, pokud rozliční rozličně dělí ctnosti základní. Jak totiž bylo řečeno, někteří je dělí podle povšechných podmínek ctností: jako že rozvážnost patří do opatrnosti, správnost do spravedlnosti, umírněnost do mírnosti, pevnost ducha do statečnosti, ať se po.zorují ve kterékoli látce. A podle toho- jest jasně zjevný důvod spojitosti. Neboť pevnost nemá chvály ctnosti, je-li bez umírněnosti nebo správnosti nebo rozvážnosti; a týž důvod jest pro jiné. A tento důvod spojitosti označuje Řehoř, XXII. Moral., řka, že "ctnosti, jsou-li oddělené, nemohou býti dokonalé", podle rázu ctnosti: "protože ani opatrnost není pravá, která není spravedlivá, mírná a statečná"; a totéž dodává o jiných ctnostech. A podobný důvod naznačuje Augustin, v VI. O Troj.

Jiní však řečené ctnosti dělí podle látek. A podle toho jest u Aristotela naznačen důvod spojitosti, v VI. Ethic. Protože, jak bylo svrchu řečeno, žádnou ctnost mravní nelze míti bez opatrnosti, ježto mravní ctnosti je vlastní vykonati správnou volbu, ježto jest zběhlost volící; avšak na správnou volbu nedostačuje pouze náklonnost k náležitému cíli, což je přímo ze zběhlosti mravní ctnosti, nýbrž také, aby někdo správně volil ta, která jsou k cíli, což se děje skrze opatrnost radící a soudící a rozkazující ta, která jsou k cíli. Podobně také nelze míti opatrnost bez držení mravních ctností, ježto opatrnost je správný pojem skutků, které vycházejí z cílů skutků jako z původů, a k těm se každý má správné skrze mravní ctnosti. Proto, jako nelze míti badavé vědy bez rozumění zásad, tak ani opatrnost bez mravních ctností. Z čehož zjevně následuje, že mravní ctnosti jsou spojité.

K prvnímu se tedy musí říci, že některé mravní ctnosti zdokonalují člověka podle obecného stavu, totiž v těch, jichž konání se obecně naskytuje v životě každého člověka. Pročež je třeba, aby se člověk zároveň cvičil v látkách všech mravních ctností. Jestliže se pak ve všech cvičí dobrým jednáním, nabude zběhlostí všech mravních ctností. Jestliže se však cvičí dobrým jednání v jedné látce, ne však v jiné, třebas dobře se maje vůči hněvům, ne však vůči dychtivostem, nabude sice nějaké zběhlosti na krocení hněvů, ale ten nebude míti ráz ctnosti pro nedostatek opatrnosti, která je porušená vůči dychtivostem. Jako také přirozené náklonnosti nemají dokonalého rázu ctnosti, chybí-li opatrnost.

Jsou však některé mravní ctnosti, které zdokonalují

quaest., *si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum*.

I-II q. 65 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexae, videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine, esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum. Et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse; ut fere ab omnibus ponitur. Cuius ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad iustitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc, manifeste apparet ratio connexionis, non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, XXII Moral., dicens quod *virtutes, si sint disiunctae, non possunt esse perfectae*, secundum rationem virtutis, *quia nec prudentia vera est quae iusta, temperans et fortis non est*; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus, in VI de Trin. Alii vero distinguunt praedictas virtutes secundum materias. Et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele, in VI Ethic. Quia sicut supra dictum est, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

I-II q. 65 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quaedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quae communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium. Si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias; acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis, propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumpitur. Sicut etiam naturales

člověka podle nějakého vynikajícího stavu, jako velkolepost a velkodušnost. A protože cvičení v látkách těchto ctností se nenaskytuje obecně každému, může někdo míti jiné mravní ctnosti, aniž by v uskutečnění měl zběhlosti těchto ctností, mluvíme-li o ctnostech získaných. Přece však, získav jiné ctnosti, má tyto ctnosti v blízké možnosti. Když totiž někdo cvikem dosáhl štědrosti na prostřední dary a náklady; přijde-li mu hojnost peněz, malým cvikem dosáhne zběhlosti velkoleposti; jako geometr malým zkoumáním nabude vědění nějakého závěru, jehož nikdy nepozoroval. Říká se pak, že máme to, co jest nám nasnadě míti, podle onoho Filosofova, v II. Fysic.: "Čeho chybí málo, nezdá se chyběti nic."

A z toho je patrná odpověď k druhému.

K třetímu se musí říci, že rozumové ctnosti jsou v rozličných látkách, navzájem nepodřízených, jak je patrné v rozličných vědách a uměních. A proto se v nich neshledává spojitost, která se shledává v mravních ctnostech, jsoucích o vášních a skutcích, které zjevně mají navzájem zařízení. Neboť všechny vášně, vycházejíce od nějakých prvních, totiž lásky a nenávisti, končí se u nějakých jiných, totiž potěšení a smutku. A podobně všechny skutky, které jsou látkou mravní ctnosti, mají navzájem zařízení, i také k vášním. A proto celá látka mravních ctností spadá pod jeden obsah opatrnosti.

Všechna pak rozumová mají zařízení k prvním zásadám. A podle toho všechny rozumové ctnosti závisí na rozumění zásad, jako opatrnost na mravních ctnostech, jak bylo řečeno. Avšak všeobecné zásady, o nichž jest rozumění zásad, nezávisí na závěrech, o nichž jsou ostatní rozumové ctnosti, jako mravní závisí na opatrnosti, ježto žádost nějak pohybuje rozumem a rozum žádostí, jak bylo svrchu řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že ta, ke kterým přiklánějí mravní ctnosti, mají se k opatrnosti jako zásady; ale prováděná se nemají k umění jako zásady, nýbrž pouze jako látka. Test pak jasné, že, ačkoli pojem může býti správný v jedné části látky a nikoli v jiné, přece nelze žádným způsobem pojem zváti správným, je-li chyba v některé zásadě. Jako kdyby někdo se mýlil v této zásadě. Každý celek je větší než jeho část nemůže míti geometrické vědy, protože by se v následujících musil mnoho odchylovati od pravdy. - A mimo to, skutky jsou navzájem podřízené, ne však díla, jak bylo řečeno. A proto nedostatek opatrnosti v jedné části skutků by přivodil nedostatek také v jiných skutcích. Což se nestává v dílech.

LXV.2. Zda mravní ctnosti mohou býti bez lásky .

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnosti mohou býti bez lásky. Praví se totiž v knize Sentencí Prosperových, že "mimo lásku může býti každá ctnost společná dobrým i špatným". Ale "láska nemůže býti než v dobrých", jak se praví tamtéž. Tedy lze míti jiné ctnosti bez lásky.

Mimo to mravní ctnosti lze získati z lidských úkonů, jak se praví v II. Ethic. Ale lásky nelze míti, leč z vlití, podle onoho Řím. 5: "Láska Boží vylita jest ve vašich srdcích skrze Ducha Svatého, který nám byl dán." Tedy jiné ctnosti lze míti bez lásky.

Mimo to mravní ctnosti jsou navzájem spojité, pokud závisí na opatrnosti. Ale láska nezávisí na opatrnosti, ba, převyšuje opatrnost, podle onoho Efes. 3: "Lásku ke Kristu, převyšující vědění." Tedy mravní ctnosti nejsou spojité s láskou, nýbrž mohou býti bez ní.

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. 3: "Kdo nemiluje, zůstává ve smrti." Ale skrze ctnosti je zdokonalován život duchovní, neboť ony jsou, "jimiž se správně žije", jak praví

Augustin, v II. O svobod. rozhod. Tedy nemohou býti bez milování láskou.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, mravní ctnosti, pokud mají konati dobro v zařízení k cíli, který nepřesahuje přirozenou mohoucnost člověka, mohou býti získány z lidských skutků. A tak získané mohou býti bez lásky, jako byly ve mnohých pohanech. - Pokud však mají konati v zařízení k poslednímu cíli nadpřirozenému, tak mají ráz ctnosti dokonale a vpravdě, a nelze jich získati lidskými skutky, nýbrž jsou vlité od Boha. A takové mravní ctnosti nemohou býti bez lásky. Bylo totiž svrchu řečeno, že jiné mravní ctnosti nemohou býti bez opatrnosti; opatrnost pak nemůže býti bez mravních ctností, pokud mravní ctností působí dobrý poměr k některým cílům, z nichž vychází pojetí opatrnosti. Ke správnému pak pojmu opatrnosti mnohem více se vyžaduje, aby se člověk měl dobře vůči poslednímu cíli, což nastává láskou, nežli vůči jiným cílům, což nastává skrze mravní ctnosti; jako správný pojem v badavých nejvíce potřebuje první nedokazatelné zásady, jež jest, "protikladná nejsou zároveň pravdivá". Z toho se stává zjevným, že ani opatrnost vlitá nemůže býti bez lásky, ani důsledně jiné mravní ctnosti, které nemohou býti bez opatrnosti.

Patrno tudíž z řečeného, že pouze vlité ctnosti jsou dokonalé a jednoduše zvané ctnosti, protože člověka dobře zařizují k cíli poslednímu jednoduše. Jiné však ctnosti, totiž získané, jsou ctnosti z části, ne však jednoduše: zařizují totiž člověka dobře vzhledem k cíli, poslednímu v nějakém rodu, ne však vzhledem k cíli, poslednímu jednoduše. Pročež Řím. 14. k onomu, Vše; co není z víry, hříchem jest, praví Glossa Augustinova: "Kde chybí uznání pravdy, nepravá je ctnost i při dobrých mravech."

K prvnímu se tedy musí říci, že se tam ctnosti berou podle nedokonalého rázu ctnosti. Jinak, béře-li se mravní ctnost podle dokonalého rázu ctnosti, "dobrým činí majícího``, a v důsledku nemůže býti ve špatných.

inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quaedam vero virtutes morales sunt quae perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia, et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis. Sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiae habitum, sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicuius conclusionis quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur, quod in promptu est ut habeamus; secundum illud philosophi, in II Physic., *quod parum deest, quasi nihil deesse videtur*.

I-II q. 65 a. 1 ad 2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

I-II q. 65 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quae manifeste habent ordinem ad invicem. Nam omnes passiones, a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiae cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquae intellectuales virtutes; sicut morales dependent a prudentia, eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est.

I-II q. 65 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia, non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod, etsi ratio possit esse recta in una parte materiae, et non in alia; nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscumque principii. Sicut si quis erraret circa hoc principium, omne totum est maius sua parte, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et praeterea, agibilia sunt ordinata ad invicem; non autem factibilia, ut dictum est. Et ideo defectus prudentiae circa unam partem agibilium, induceret defectum etiam circa alia agibilia. Quod in factibilibus non contingit.

2. Utrum virtutes moralea possint esse sine caritate.

I-II q. 65 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales possint esse sine caritate. Dicitur enim in libro sententiarum prosperi, quod *omnis virtus praeter caritatem, potest esse communis bonis et malis*. Sed caritas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibidem. Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

I-II q. 65 a. 2 arg. 2

Praeterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II Ethic. Sed caritas non habetur nisi ex infusione; secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo aliae virtutes possunt haberi sine caritate.

I-II q. 65 a. 2 arg. 3

Praeterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia. Sed caritas non dependet a prudentia; immo prudentiam excedit, secundum illud Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi*. Ergo virtutes morales non connectuntur caritati, sed sine ea esse possunt.

I-II q. 65 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, *qui non diligit, manet in morte*. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis, ipsae enim sunt quibus recte vivitur, ut Augustinus dicit, in II de Lib. Arbit. Ergo non possunt esse sine dilectione caritatis.

I-II q. 65 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes morales prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo. Et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt. Dictum est enim supra quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales, sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. XIV super illud, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini, *ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus*.

I-II q. 65 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. Alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o mravních ctnostech získaných.

K třetímu se musí říci, že, ač láska převyšuje vědění a opatrnost, přece opatrnost závisí na lásce, jak bylo řečeno. A v důsledku všechny mravní ctnosti vlité.

LXV.3. Zda láska .může býti bez jiných mravních ctností

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že lze míti lásku bez jiných mravních ctností. Neboť není náležité, zařizovati mnohá k tomu, k čemu dostačí jedno. Ale láska sama dostačí na vykonání všech - ctnostných skutků, jak je patrné z toho, co se praví I. Kor. 13: "Láska je trpělivá, dobrotivá jest", atd. Tedy se zdá, že vedle lásky jsou jiné ctnosti zbytečné.

Mimo to, kdo má zběhlost ctnosti, snadno vykonává ta, která jsou ctnostná, a o sobě se mu líbí; pročež i "známkou zběhlosti je potěšení, které nastává při díle", jak se praví v II. Ethic. Ale mnozí mají lásku, jsouce bez smrtelného hříchu, a přece trpí obtíží při skutcích ctností, ani se jim o sobě nelíbí, nýbrž pouze, pokud se vztahují k lásce. Tedy mnozí mají lásku a nemají jiné ctnosti.

Mimo to se láska shledává u všech svatých. Ale někteří jsou svatí, a přece postrádají některých ctností: praví totiž Beda, že svatým jsou větším pokořením ctnosti, kterých nemají, nežli slávou ctnosti, které mají. Tedy není nutné, aby měl všechny mravní ctnosti, kdo má lásku.

Avšak proti jest, že skrze lásku se splňuje celý zákon: praví se totiž Řím. 13: "Kdo miluje bližního, splnil zákon." Ale nelze splniti celý zákon, leč skrze všechny mravní ctnosti; protože zákon přikazuje všechny úkony ctností, jak se praví v V. Ethic. Tedy, kdo má lásku, má všechny mravní ctnosti. -- Také Augustin praví v jednom listě, že láska uzavírá v sobě všechny ctnosti základní.

Odpovídám: Musí se říci, že s láskou jsou zároveň vlity všechny mravní ctnosti. A důvodem toho jest, že Bůh nejedná méně dokonale v dílech milosti, nežli v dílech přírody. Avšak v dílech přírody vidíme to, že se v nějaké věci neshledává prvek nějakých úkonů, aniž by se v ní neshledávala ta, která jsou nutná k vykonání takových úkonů: jako se u živočichů shledávají ústrojí, kterými lze vykonati díla, k jichž vykonání má duše moc. Je pak zjevné, že láska, pokud zařizuje člověka k cíli poslednímu, jest prvkem všech dobrých skutků, které lze zařiditi k poslednímu cíli. Pročež je třeba, aby s láskou byly zároveň vlity všechny mravní ctnosti, jimiž člověk vykonává jednotlivé druhy dobrých skutků.

A tak je patrné, že mravní ctnosti vlité nejen mají spojitost pro opatrnost, nýbrž i :pro lásku. A že, kdo ztratí lásku skrze hřích smrtelný, ztrácí všechny mravní ctnosti vlité.

I-II q. 65 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

I-II q. 65 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, etsi caritas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a caritate, ut dictum est. Et per consequens, omnes virtutes morales infusae.

3. Utrum caritas possit esse sine eis.

I-II q. 65 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola caritas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur I ad Cor. XIII, *caritas patiens est, benigna est,* et cetera. Ergo videtur quod, habita caritate, aliae virtutes superfluerent.

I-II q. 65 a. 3 arg. 2

Praeterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quae sunt virtutis, et ei secundum se placent, unde et signum habitus est delectatio quae fit in opere, ut dicitur in II Ethic. Sed multi habent caritatem, absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad caritatem. Ergo multi habent caritatem, qui non habent alias virtutes.

I-II q. 65 a. 3 arg. 3

Praeterea, caritas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti qui tamen aliquibus virtutibus carent, dicit enim Beda quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur. Ergo non est necessarium quod qui habet caritatem, omnes virtutes morales habeat.

I-II q. 65 a. 3 s. c.

Sed contra est quod per caritatem tota lex impletur, dicitur enim Rom. XIII, *qui diligit proximum, legem implevit*. Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex praecipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit, in quadam epistola, quod caritas includit in se omnes virtutes cardinales.

I-II q. 65 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiae, quam in operibus naturae. Sic autem videmus in operibus naturae, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda, sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quae peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusae non solum habent connexionem propter prudentiam; sed etiam propter caritatem. Et quod qui amittit caritatem per peccatum

K prvnímu se tedy musí říci, že k tomu, aby úkon nižší mohutnosti byl dokonalý, vyžaduje se nejen, aby byla dokonalost ve vyšší mohutnosti, nýbrž také v nižší: kdyby totiž hlavní činitel byl náležitě způsobilý, nenásledovala by dokonalá činnost, kdyby nástroj nebyl dobře uzpůsobený. Pročež, aby člověk dobře jednal v těch, která jsou k cíli, k tomu je třeba nejen aby měl ctnost, kterou by se měl dobře vůči cíli, nýbrž také ctnosti, kterými by se dobře měl vůči těm, která jsou k cíli: neboť ctnost, která jest na cíl, má se jako hlavní a hybná vzhledem k těm, která jsou k cíli. A proto jest nutné s láskou míti také jiné mravní ctnosti.

K druhému se musí říci, že se někdy stává, že někdo, mající zběhlost, trpí obtíží v jednání a v důsledu necítí potěšení a zalíbení ve skutku, pro nějakou překážku, z venku přicházející; jako ten, jenž má zběhlost vědy, trpí obtíží při rozumění pro ospalost nebo nějakou slabost. A podobně zběhlosti mravních ctností vlitých někdy trpí obtíží při úkonech, pro nějaká protivná uzpůsobení, zbývající z předchozích úkonů. Ta obtíž pak tak nenastává při mravních ctnostech získaných, protože při konaní úkonů, jak se získávají, také se odklízejí protivná uzpůsobení.

K třetímu se musí říci, že se říká, že někteří svatí nemají některých ctností, pokud trpí obtíží v jejich úkonech, z řečené již příčiny, ačkoli zběhlosti všech ctností mají.

LXV.4. Zda víra a naděje může býti bez lásky

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že víra a naděje nikdy není bez lásky. Ježto totiž jsou ctnostmi božskými, zdají se býti hodnotnější nežli ctnosti mravní, i vlité. Ale mravní ctnosti vlité nemohou býti bez lásky. Tedy ani víra a naděje.

Mimo to, "nikdo nevěří, Ieč chtěje", jak praví Augustin, K Jan. Ale láska jest ve vůli, jakožto její dokonalost, jak bylo svrchu řečeno. Tedy víra nemůže býti bez lásky.

Mimo to praví Augustin, v Enchirid., že "naděje bez milování býti nemůže". Ale milování jest láska: neboť tam mluví o tomto milování. Tedy naděje nemůže býti bez lásky.

Avšak proti jest, co se praví v Glosse k Mat. 1, že "víra rodí naději, naděje pak lásku". Ale rodící je dříve nežli zrozené, a může býti bez něho. Tedy víra může býti bez naděje a naděje bez lásky.

Odpovídám: Musí se říci, že víru a naději, jakož i mravní ctnosti, lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem, podle dokonalého bytí ctnosti. Ježto totiž ctnost je zařízena ke konání dobrého skutku, nazývá se ctnost dokonalou z

mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

I-II q. 65 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod actus inferioris potentiae sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori, si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quae sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quae sunt ad finem, nam virtus quae est circa finem, se habet ut principalis et motiva respectu earum quae sunt ad finem. Et ideo cum caritate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

I-II q. 65 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum, patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu, propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens, sicut ille qui habet habitum scientiae, patitur difficultatem in intelligendo, propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones.

I-II q. 65 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione iam dicta; quamvis habitus omnium virtutum habeant.

4. Utrum fides et spes possimt esse sine caritate.

I-II q. 65 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine caritate. Cum enim sint virtutes theologicae, digniores esse videntur virtutibus moralibus, etiam infusis. Sed virtutes morales infusae non possunt esse sine caritate. Ergo neque fides et spes.

I-II q. 65 a. 4 arg. 2

Praeterea, nullus credit nisi volens, sed caritas est in voluntate ut Augustinus dicit, super Ioan. Sicut perfectio eius, ut supra dictum est. Ergo fides non potest esse sine caritate.

I-II q. 65 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod *spes sine amore esse non potest*. Amor autem est caritas, de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine caritate.

I-II q. 65 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Matth. I, dicitur in Glossa quod *fides generat spem, spes vero caritatem*. Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe; et spes sine caritate.

I-II q. 65 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum inchoationem quandam; alio modo, secundum

toho, že zmůže dílo dokonale dobré; což jest, když nejen je dobré, co nastává, nýbrž také nastává dobře. Jinak, je-li dobré, co nastává, ale nenastává dobře, nebude dokonale dobré; pročež ani zběhlost, která jest původem takového skutku, nebude míti dokonale ráz ctnosti. Jako když někdo koná spravedlivá, koná sice dobro; ale nebude skutek dokonalé ctnosti, leč koná-li to dobře, to jest, podle správné volby, což je skrze opatrnost. A proto spravedlnost bez opatrnosti nemůže byti dokonalou ctností.

Tak tedy víra a naděje mohou nějak býti bez lásky, ale bez lásky nemají rázu dokonalé ctnosti. Ježto totiž dílem víry jest věřiti Bohu, věřiti pak jest přisvědčiti něčemu vlastní vůlí, jestliže nechce náležitým způsobem, nebude skutek víry dokonalý. Že pak chce náležitým způsobem, to je z lásky, která zdokonaluje vůli; neboť každý správný pohyb vůle vychází ze správného milování, jak praví Augustin, ve XIV. O Městě Bož. Tak tudíž víra bez lásky jest, ale ne ctnost dokonalá; jako mírnost nebo statečnost bez opatrnosti. - A podobně jest říci o naději. Neboť úkonem naděje jest očekávati budoucí blaženost od Boha. Ten pak úkon jest dokonalý, nastává-li ze zásluh, jež někdo- má, a to nemůže býti bez lásky. Kdyby to však očekával ze zásluh, kterých dosud nemá, nýbrž zamýšlí v budoucnosti získati, bude úkon nedokonalý, a to může býti bez lásky. - A proto víra a naděje mohou býti bez lásky; ale, vlastně řečeno, bez lásky nejsou ctnostmi; neboť do pojmu ctnosti patří, abychom nejen z ní konali něco dobrého, nýbrž také dobře, jak se praví v II. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že mravní ctnosti závisí na opatrnosti, vlitá pak opatrnost nemůže míti ani ráz opatrnosti bez lásky, ježto chybí náležitý poměr k prvnímu původu, jímž jest poslední cíl. Víra však a naděje podle vlastních pojmů nezávisí ani na opatrnosti, ani na lásce. A proto bez lásky býti mohou, ač bez lásky nejsou ctnostmi, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ten důvod platí o víře, která má dokonalý ráz ctnosti.

K třetímu se musí říci, že tam Augustin mluví o naději, pokud někdo očekává budoucí blaženost skrze zásluhy, které již má: což není bez lásky.

LXV.5. Zda láska může býti bez víry a naděje

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že láska může býti bez víry a naděje. Neboť láska jest milování Boha. Ale Bůh může býti od nás milován přirozeně, i bez předpokladu víry nebo naděje budoucí blaženosti. Tedy láska může býti bez víry a naděje.

Mimo to láska je kořenem všech ctností, podle onoho Efes. 3: "V lásce zakořeněni a založeni." Ale kořen jest někdy bez větví. Tedy láska může někdy býti bez naděje a jiných ctností.

perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum, quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit. Alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum, unde nec habitus qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis. Sicut si aliquis operetur iusta, bonum quidem facit, sed non erit opus perfectae virtutis, nisi hoc bene faciat, idest secundum electionem rectam, quod est per prudentiam, et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine caritate possunt quidem aliqualiter esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo; credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum. Quod autem debito modo velit, hoc est per caritatem, quae perficit voluntatem, omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei. Sic igitur fides est quidem sine caritate, sed non perfecta virtus, sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe. Nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo. Qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quae quis habet, quod non potest esse sine caritate. Si autem hoc expectet ex meritis quae nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, et hoc potest esse sine caritate. Et ideo fides et spes possunt esse sine caritate, sed sine caritate, proprie loquendo, virtutes non sunt; nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in II Ethic.

I-II q. 65 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales dependent a prudentia, prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes, secundum proprias rationes, nec a prudentia nec a caritate dependent. Et ideo sine caritate esse possunt; licet non sint virtutes sine caritate, ut dictum est.

I-II q. 65 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de fide quae habet perfectam rationem virtutis.

I-II q. 65 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quae iam habet, quod non est sine caritate.

5. Utrum caritas possit esse sine eis scilicet fide et spe.

I-II q. 65 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas possit esse sine fide et spe. Caritas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non praesupposita fide, vel spe futurae beatitudinis. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

I-II q. 65 a. 5 arg. 2

Praeterea, caritas est radix omnium virtutum; secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et fundati*. Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo caritas potest esse aliquando sine fide et spe et aliis virtutibus.

Mimo to v Kristu byla dokonalá láska. On však neměl víry a naděje, protože byl dokonale patřícím, jak se níže řekne. Tedy láska může býti bez víry a naděje.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 11: "Bez víry jest nemožné lúbiti se Bohu", což nejvíce patří lásce, jak patrno, podle onoho Přísl. 8: "Já milující mne miluji." Také je to naděje, která uvádí do lásky, jak bylo svrchu řečeno. Tedy nelze míti lásku bez víry a naděje.

Odpovídám: Musí se říci, že láska nejen znamená milování Boha, nýbrž také nějaké přátelství s ním; to pak přidává k milování vzájemné milování s nějakým vzájemným obcováním, jak se praví v VIII. Ethic. A že to patří do lásky, je patrné z toho, co se praví I. Jan. 4: "Kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm." A I. Kor. 1 se praví: "Věrný Bůh, skrze něhož jste povoláni do společenství jeho Syna." Toto pak společenství člověka s Bohem, jež jest jakési důvěrné jednání s ním, začíná sice v přítomnosti milostí, zdokonaleno však bude v budoucnu skrze slávu: což obojí držíme věrou a nadějí. Proto, jako někdo nemůže míti s někým přátelství, nevěří-li a nedoufá-li v možnost nějakého společenství nebo důvěrného jednání s ním, tak nikdo nemůže míti přátelství s Bohem, jímž jest láska, leč má víru, skrze kterou věří takové společenství a jednání s Bohem, a doufá, že patří do tohoto společenství. A tak láska žádným způsobem nemůže býti bez víry a naděje.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska není jakékoli milování Boha, nýbrž milování Boha, kterým jest milován jakožto předmět blaženosti, k němuž jsme zařízení věrou a nadějí.

K druhému se musí říci, že láska je kořenem víry a naděje, pokud jim dává dokonalost ctnosti. Ale podle vlastního pojmu víra a naděje jsou předpokladem lásky, jak bylo svrchu řečeno. A tak láska bez nich býti nemůže.

K třetímu se musí říci, že Kristu chyběla víra a naděje k vůli tomu, co je na nich nedokonalého. Ale místo víry měl odhalené vidění, a místo- naděje úplné uchopení. A tak láska byla v něm dokonalá.

LXVI. O rovnosti ctností

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o rovnosti ctností.

A o tom je šest otázek.

1. Zda ctnost může býti větší nebo menší.

2. Zda všechny ctnosti, jsoucí v témže zároveň, jsou rovné.

3. O srovnání mravních ctností s rozumovými.

4. O srovnání mravních ctností navzájem.

5. O srovnání rozumových ctností navzájem.

I-II q. 65 a. 5 arg. 3

Praeterea, in Christo fuit perfecta caritas. Ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur. Ergo caritas potest esse sine fide et spe.

I-II q. 65 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Heb. XI, *sine fide impossibile est placere Deo*; quod maxime pertinet ad caritatem, ut patet; secundum illud Proverb. VIII, *ego diligentes me diligo*. Spes etiam est quae introducit ad caritatem, ut supra dictum est. Ergo caritas non potest haberi sine fide et spe.

I-II q. 65 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod caritas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutua communicatione, ut dicitur in VIII Ethic. Et quod hoc ad caritatem pertineat, patet per id quod dicitur I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Et I ad Cor. I dicitur, *fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius*. Haec autem societas hominis ad Deum, quae est quaedam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in praesenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam, quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quae est caritas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest.

I-II q. 65 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

I-II q. 65 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis. Sed fides et spes, secundum rationem propriam, praesupponuntur ad caritatem, ut supra dictum est. Et sic caritas sine eis esse non potest.

I-II q. 65 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis in eis. Sed loco fidei, habuit apertam visionem; et loco spei, plenam comprehensionem. Et sic fuit perfecta caritas in eo.

De aequalitate virtutum.

Prooemium

I-II q. 66 pr.

Deinde considerandum est de aequalitate virtutum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtus possit esse maior vel minor. Secundo, utrum omnes virtutes simul in eodem existentes, sint aequales. Tertio, de comparatione virtutum moralium ad intellectuales. Quarto, de comparatione virtutum moralium ad invicem. Quinto, de comparatione virtutum intellectualium ad invicem. Sexto, de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

6. O srovnání ctností božských navzájem.

LXVI.1. Zda ctnost může býti větší nebo menší

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ctnost nemůže býti větší nebo menší. Praví se totiž, Zjev. 21, že boky města Jerusalema jsou rovné. Těmi však se naznačují ctnosti, jak praví Glossa tamtéž. Tedy všechny ctnosti jsou rovné. Nemůže tedy býti ctnost větší než ctnost.

Mimo to nic nemůže býti větší nebo menší, jehož pojem pozůstává v největším. Ale pojem ctnosti pozůstává v největším: je totiž "posledek mohutnosti", jak praví Filosof, v I. O nebi; a také Augustin praví, v II. O svob. rozhod., že "ctnosti jsou největší dobra, jichž nikdo nemůže užívati špatně". Tedy se zdá, že ctnost nemůže býti větší nebo menší.

Mimo to velikost účinku se odhaduje podle síly činitelovy. Ale ctnosti dokonalé, což jsou ctnosti vlité, jsou od Boha, jehož síla jest jednotvará a nekonečná. Tedy se zdá, že ctnost nemůže býti větší než ctnost.

Avšak proti, kdekoli může býti vzrůst a nadbytek, může býti nerovnost. Ale u ctností se shledává nadbytek a vzrůst: praví se totiž, Mat. 5: "Nebude-li větší nadbytek vaší spravedlnosti nežli Zákoníků a Fariseů, nevejdete do království nebeského"; a Přísl. 15 se praví: "V nadbytku spravedlnosti jest největší ctnost." Tedy se zdá, že ctnost může býti větší nebo menší.

Odpovídám: Musí se říci, že při otázce, zda jedna ctnost může býti větší než jiná, lze otázku rozuměti dvojmo. Jedním způsobem u ctností, odlišných druhem. A tak jest jasné, že jedna ctnost jest větší než jiná. Neboť vždycky příčina je více než její účinek, a v účincích tím něco jest více, čím je blíže příčině. Jest pak jasné z řečeného, že příčinou a kořenem lidského dobra jest rozum. A proto opatrnost, která zdokonaluje rozum, předčí v dobrotě jiné mravní ctnosti, zdokonalující sílu žádostivou, pokud sdílí rozum. A v nich také tím jest jedna lepší nežli druhá, čím je bližší rozumu. Pročež i spravedlnost, která je ve vůli, předčí jiné mravní ctnosti; a statečnost, která je v náhlivé, předčí mírnost, která je v dychtivé, která méně sdílí rozum, jak je patrné v VII. Ethic.

Jiným způsobem lze rozuměti otázku při ctnosti téhož druhu. A tak, podle toho, co bylo svrchu řečeno, když se jednalo o napětí pohotovostí, lze ctnost dvojmo nazvati větší a menší: jedním způsobem ze sebe; jiným způsobem se strany účastného podmětu. Pozoruje-li se tedy v sobě, její velikost nebo malost se béře podle těch, k nimž dosahuje. Kdokoli pak má nějakou ctnost, třebas mírnost, má ji ve všech, ke kterým mírnost dosahuje. Což nenastane u vědy a umění: neboť ne každý, kdo je gramatik, ví všechna, která patří do gramatiky. A podle toho Stoikové dobře řekli, jak praví Simplicius, ve Výkladu Praedikament., že ctnost nepřipouští více a méně, jako i věda nebo umění; ježto pojem ctnosti pozůstává v největším.

Pozoruje-li se však ctnost se strany účastněného podmětu,

1. Utrum virtus possit esse maior vel minor.

I-II q. 66 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non possit esse maior vel minor. Dicitur enim in Apoc. XXI, quod latera civitatis Ierusalem sunt aequalia. Per haec autem significantur virtutes, ut Glossa dicit ibidem. Ergo omnes virtutes sunt aequales. Non ergo potest esse virtus maior virtute.

I-II q. 66 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse maius vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo, est enim virtus ultimum potentiae, ut philosophus dicit in I de caelo; et Augustinus etiam dicit, in II de Lib. Arb., quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti*. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior neque minor.

I-II q. 66 a. 1 arg. 3

Praeterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectae, quae sunt virtutes infusae, sunt a Deo, cuius virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse maior virtute.

I-II q. 66 a. 1 s. c.

Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inaequalitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum, dicitur enim Matth. V, *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*; et Proverb. XV dicitur, *in abundanti iustitia virtus maxima est*. Ergo videtur quod virtus possit esse maior vel minor.

I-II q. 66 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod cum quaeritur utrum virtus una possit esse maior alia, dupliciter intelligi potest quaestio. Uno modo, in virtutibus specie differentibus. Et sic manifestum est quod una virtus est alia maior. Semper enim est potior causa suo effectu, et in effectibus, tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius. Manifestum est autem ex dictis quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam inquantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde et iustitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus, et fortitudo, quae est in irascibili, praefertur temperantiae, quae est in concupiscibili, quae minus participat rationem, ut patet in VII Ethic. Alio modo potest intelligi quaestio in virtute eiusdem speciei. Et sic, secundum ea quae dicta sunt supra, cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici maior et minor, uno modo, secundum seipsam; alio modo, ex parte participantis subiecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas eius attenditur secundum ea ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quae se temperantia extendit. Quod de scientia et arte non contingit, non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quae ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in commento

tak nastává větší nebo menší ctnost: ať podle rozličných dob v témž, nebo v rozličných lidech. Poněvadž k dosažení středu ctnosti, jenž je podle správného rozumu, jeden jest lépe uzpůsoben než jiný, buď pro větší navyklost, nebo pro lepší uzpůsobení přirozenosti, nebo pro pronikavější úsudek rozumu nebo také pro větší dar milosti, který se každému daruje "podle míry daru Kristova", jak se praví Efes. 4. - A v tom Stoikové chybovali, myslíce, že nelze nikoho- zváti ctnostným, leč je-li vrcholně uzpůsoben ke ctnosti. Neboť k pojmu ctnosti se nevyžaduje, aby dosáhla středu správného rozumu jednoduše, jak se domnívali Stoikové, nýbrž dostačí býti blízko středu, jak se praví v II. Ethic. Jako jedno nedílné znamení jeden zasáhne blíže a hbitěji než jiný: jak je také patrné u lučištníků, střílejících do určitého znamení.

K prvnímu se tedy musí říci, že onu rovnost nelze rozuměti podle naprosté velikosti, nýbrž podle úměrnosti; protože všechny ctnosti v člověku rostou úměrně, jak se níže řekne.

K druhému se musí říci, že onen posledek, který patří ctnosti, může míti ráz více nebo méně dobrého podle řečených způsobů, ježto není posledek jednoduše, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že Bůh nejedná podle nutnosti přirozenosti, nýbrž podle řádu své moudrosti, podle níž uděluje lidem rozličnou míru ctnosti, podle onoho Efes. 4: "Každému z vás dána jest milost podle míry daru Kristova."

LXVI.2. Zda všechny ctnosti, jsoucí v témže zároveň, jsou rovné

Při druhé se postupuje takto: Zdá. se, že v jednom a témž nejsou všechny ctnosti stejně napjaté. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 7: "Každý má vlastní dar od Boha, a to jeden tak, jiný pak tak." Nebyl by však jeden dar více vlastní jednomu nežli druhému, kdyby každý měl stejně všechny ctnosti, vlité darováním Božím. Tedy se zdá, že v jednom a témž nejsou všechny ctnosti rovné.

Mimo to, kdyby všechny ctnosti v jednom a témž byly stejně napjaté, následovalo by, že, kdokoli vyniká nad někoho v jedné ctnosti, vyniká nad něho ve všech jiných ctnostech. Ale to je patrně nesprávné: protože rozličtí svatí jsou chváleni pro rozličné ctnosti: jako Abraham pro víru, Mojžíš pro vlídnost, Job pro trpělivost. Pročež se též o každém Vyznavači zpívá v Církvi: "Nebyl nalezen podobný jemu, jenž zachovával zákon Nejvyššího"; ježto každý měl nějakou významnou ctnost. Nejsou tedy v jednom a témž všechny ctnosti rovné.

Mimo to, čím je pohotovost napjatější, tím radostněji a hbitěji v ní člověk pracuje. Ale zkušeností je patrné, že

praedicamentorum, quod virtus non recipit magis et minus, sicut scientia vel ars; eo quod ratio virtutis consistit in maximo. Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem, sive secundum diversa tempora, in eodem; sive in diversis hominibus. Quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter maiorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius gratiae donum, quod unicuique donatur secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur ad Ephes. IV. Et in hoc deficiebant Stoici, aestimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod attingat rectae rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut in II Ethic. dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

I-II q. 66 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aequalitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur.

I-II q. 66 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minus boni secundum praedictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est.

I-II q. 66 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus non operatur secundum necessitatem naturae, sed secundum ordinem suae sapientiae, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Ephes. IV, *unicuique vestrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*.

2. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint aequales.

I-II q. 66 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint aequaliter intensae. Dicit enim apostolus, I ad Cor. VII, *unusquisque habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic*. Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aequaliter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint aequales in uno et eodem.

I-II q. 66 a. 2 arg. 2

Praeterea, si omnes virtutes essent aeque intensae in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus praecipue laudantur; sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Iob de patientia. Unde et de quolibet confessore cantatur in Ecclesia, *non est inventus similis illi, qui conservaret legem excelsi*; eo quod quilibet habuit praerogativam alicuius virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

I-II q. 66 a. 2 arg. 3

Praeterea, quanto habitus est intensior, tanto homo

jeden člověk radostněji a hbitěji koná skutek jedné ctnosti, než skutek druhé. Nejsou tedy v jednom a témž všechny ctnosti rovné.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v VI. O Troj., že "kdokoli jsou rovní ve statečnosti, rovni jsou v opatrnosti a mírnosti", a tak o jiných. To by však nebylo, kdyby všechny ctnosti jednoho člověka nebyly rovné. Tedy všechny ctnosti jednoho člověka jsou rovné.

Odpovídám: `Musí se říci, že velikost ctností lze pozorovati dvojmo; jak je patrné z řečeného. Jedním způsobem podle rázu druhu. A tak není pochybnosti, že jedna ctnost jednoho člověka jest větší nežli jiná, jako láska než víra a naděje. - Jiným způsobem Ize pozorovati podle podílu podmětu, pokud totiž je napjatější nebo ochablejší v podmětu. A podle toho všechny ctnosti jednoho člověka jsou rovné jakousi úměrnou rovností, pokud stejně rostou v člověku: jako prsty ruky jsou nestejné podle velikosti, ale jsou rovné podle úměrnosti, ježto stejnoměrně rostou.

Této pak rovnosti důvod musí býti pojat týmže způsobem, jako též spojitosti: rovnost totiž jest nějaká spojitost ctností podle velikosti. Bylo pak svrchu řečeno, že lze dvojmo označiti důvod spojitosti ctností. Jedním způsobem podle názoru těch, kteří těmito čtyřmi ctnostmi rozumějí čtyři povšechné podmínky ctností, z nichž jedna se shledává zároveň s druhou v kterékoli látce. A tak v kterékoli látce nemůže býti ctnost nazvána rovnou, leč má-li všechny tyto podmínky rovné. A tento důvod rovnosti ctností naznačuje Augustin, v VI. O Troj., řka: "Řekneš- li, že tito jsou rovni ve statečnosti, ale onen že vyniká opatrností, následuje, že statečnost tohoto jest méně opatrná. A proto ani statečností nejsou rovni, když statečnost onoho jest opatrnější. A tak shledáš u ostatních ctností, projdeš-li všechny touž úvahou."

Jiným způsobem byl označen důvod spojitost: ctností podle těch, kteří myslí, že tyto ctnosti mají určité látky. A podle toho důvod spojitosti mravních ctností se béře se strany opatrnosti, a se strany lásky co do ctností vlitých: ne však se strany náklonnosti, která je se strany podmětu, jak bylo řečeno. Tudíž i důvod rovnosti ctností se tak může bráti se strany opatrnosti, vzhledem k tomu, co je tvarové ve všech mravních ctnostech: neboť při stejné dokonalém rozumu v jednom a témž musí býti souměrný střed podle správného rozumu v každé látce ctností.

V tom pak, co je hmotou v mravních ctnostech, totiž sama náklonnost ke ctnostnému úkonu, může býti jeden člověk více hbitý k úkonu jedné ctnosti nežli k úkonu druhé, bud od přirozenosti nebo z návyku nebo také z daru milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Apoštolovo lze rozuměti o darech milosti darmo dané, které nesou společné všem, ani všechny stejné v jednom a témž. - Nebo lze říci, že se vztahuje na míru milosti milým činící, podle niž jeden více oplývá ve všech ctnostech než jiný pro větší nadbytek opatrnosti nebo také lásky, v níž jsou spojeny všechny vlité ctnosti.

secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt aequales in uno et eodem.

I-II q. 66 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI de Trin., quod *quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia*; et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent aequales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt aequales.

I-II q. 66 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet, potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum rationem speciei. Et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit maior quam alia, sicut caritas fide et spe. Alio modo potest attendi secundum participationem subiecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subiecto. Et secundum hoc, omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, inquantum aequaliter crescunt in homine, sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur. Huiusmodi autem aequalitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis, aequalitas enim est quaedam connexio virtutum secundum quantitatem. Dictum est autem supra quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest. Uno modo, secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes, quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia. Et sic virtus in qualibet materia non potest aequalis dici, nisi habeat omnes istas conditiones aequales. Et hanc rationem aequalitatis virtutum assignat Augustinus, in VI de Trin., dicens, *si dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia; sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc, nec fortitudine aequales sunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras*. Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt huiusmodi virtutes habere materias determinatas. Et secundum hoc, ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiae, et ex parte caritatis quantum ad virtutes infusas, non autem ex parte inclinationis, quae est ex parte subiecti, ut supra dictum est. Sic igitur et ratio aequalitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiae, quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus, existente enim ratione aequaliter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis; potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiae dono.

I-II q. 66 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum apostoli potest intelligi de donis gratiae gratis datae, quae non sunt communia omnibus, nec omnia aequalia in uno et eodem. Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiae gratum facientis; secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter maiorem abundantiam

K druhému se musí říci, že jeden svatý je zvláště chválen v jedné ctnosti a jiný v jiné pro vynikající hbitost k úkonu jedné ctnosti nežli k úkonu druhé.

A z toho je také patrná odpověď k třetímu.

LXVI.3. Zda mravní ctnosti předčí rozumové

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnosti předčí rozumové. Neboť co je více nutné a trvalejší, je lepší. Ale mravní ctnosti jsou "trvalejší než nauky". což jsou ctnosti rozumové; a také jsou více nutné pro lidský život. Tedy mají předčiti ctnosti rozumové.

Mimo to je v pojmu ctnosti, že "majícího činí dobrým". Ale člověk sluje dobrým podle mravních ctností, ne však podle ctností rozumových, leda snad pouze podle opatrnosti. Tedy mravní ctnost je lepší nežli rozumová.

Mimo to cíl jest ušlechtilejší než ta, která jsou k cíli. Ale, jak se praví v VI. Ethic., "mravní ctnost působí správný záměr cíle, opatrnost pak působí správnou volbu těch, která jsou k cíli". Tedy mravní ctnost jest ušlechtilejší než opatrnost, což je rozumová ctnost o mravních.

Avšak proti, mravní ctnost jest v rozumovém z podílu, ctnost však rozumová v rozumovém z bytnosti, jak se praví v I. Ethic. Ale rozumové z bytnosti jest ušlechtilejší nežli rozumové z podílu. Tedy rozumová ctnost jest ušlechtilejší nežli ctnost mravní.

Odpovídám: Musí se říci, že něco může slouti větším nebo menším dvojmo: jedním způsobem jednoduše; jiným způsobem z části. Neboť nic nebrání, aby něco bylo lepší jednoduše, jako "filosofovati než bohatnouti", ač přece není lepší z části, totiž "trpícímu nutnost". Něco je pak pozorováno jednoduše, když jest pozorováno podle vlastního pojmu svého druhu. Ctnost však má druh z předmětu, jak je patrné z řečeného. Proto; jednoduše řečeno, ta ctnost jest ušlechtilejší, která má ušlechtilejší předmět. Jest však jasné, že předmět rozumu jest ušlechtilejší nežli předmět žádosti: rozum totiž vnímá něco jakožto všeobecno; ale žádost tíhne k věcem, které mají bytí jednotlivostní. Pročež, řečeno jednoduše, rozumové ctnosti, které zdokonalují rozum, ‚jsou ušlechtilejší než mravní, které zdokonalují žádost.

Ale, pozoruje-li se ctnost v zařízení k úkonu, tak jest ušlechtilejší mravní ctnost, která zdokonaluje žádost, jíž náleží pohybovati jiné mohutnosti k úkonu. - A protože ctností jest jmenováno to, co je původem nějakého úkonu, ježto jest zdokonalením mohutnosti, následuje také, že ráz ctnosti více přísluší ctnostem mravním nežli ctnostem rozumovým, ačkoli ctnosti rozumové jsou ušlechtilejší pohotovosti jednoduše.

prudentiae, vel etiam caritatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusae.

I-II q. 66 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod unus sanctus laudatur praecipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis, quam ad actum alterius.

I-II q. 66 a. 2 ad 3

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

3. De comparatione virtutum moralium ad intellectuales.

I-II q. 66 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales praeemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium, et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quae sunt virtutes intellectuales, et sunt etiam magis necessariae ad vitam humanam. Ergo sunt praeferendae virtutibus intellectualibus.

I-II q. 66 a. 3 arg. 2

Praeterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam intellectualis.

I-II q. 66 a. 3 arg. 3

Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed sicut dicitur in VI Ethic., *virtus moralis facit rectam intentionem finis; prudentia autem facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem*. Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quae est virtus intellectualis circa moralia.

I-II q. 66 a. 3 s. c.

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I Ethic. Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

I-II q. 66 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici maius vel minus, dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari, quod tamen non est melius secundum quid, idest necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, ut ex dictis patet. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilius obiectum. Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res, quae habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus, quamvis

K prvnímu se tedy musí říci, že mravní ctnosti jsou více trvalé nežli rozumové, ježto jsou vykonávány v těch, která patří do obecného života. Ale jest jasné, že předměty nauk, jsouce nutné a vždy se majíce týmže způsobem, jsou trvalejší nežli předměty mravních ctností, jimiž jsou nějaké jednotlivé výkony. - Že pak mravní ctnosti jsou více nutné pro život lidský, nedokazuje, že jsou ušlechtilejší jednoduše, nýbrž v této části. Ba, rozumové ctnosti badavé, právě proto, že nejsou zařízeny k jinému, jako jest užitečné zařízeno k cíli, jsou hodnotnější.. Neboť to je proto, že podle nich se v nás jaksi začíná blaženost, která záleží v poznávání pravdy, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že podle mravních ctností sluje člověk dobrým jednoduše, a ne podle ctností rozumových, z toho důvodu, že žádost pohybuje jiné mohutnosti k jejich úkonu, jak bylo svrchu řečeno. Pročež se tím také nedokazuje, leč že mravní ctnost jest lepší z části.

K třetímu se musí říci, že opatrnost nejen řídí mravní ctnosti ve volbě těch, která jsou k cíli, nýbrž také určováním cíle. Cílem pak každé mravní ctnosti jest dosáhnouti středu ve vlastní látce; tento pak střed jest určován podle správného pojmu opatrnosti, jak se praví v II. a VI. Ethic.

LXVI.4. Zda spravedlnost jest vynikající mezi mravními ctnostmi

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost není vynikající mezi mravními ctnostmi. Neboť více jest, dáti někomu z vlastního, než dáti někomu, co mu náleží. Ale první patří do štědrosti, druhé pak do spravedlnosti. Tedy se zdá, že štědrost jest větší ctnost nežli spravedlnost.

Mimo to, co jest v něčem nejdokonalejší, to se zdá býti v tom největší. Ale, jak se praví Jak. 1, "trpělivost má dílo dokonalé". Tedy se zdá, že trpělivost jest větší nežli spravedlnost.

Mimo to "velkodušnost koná veliké ve všech ctnostech", jak se praví ve IV. Ethic. Tedy také samu spravedlnost zveličuje. Je tudíž větší nežli spravedlnost.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic., že "spravedlnost jest nejslavnější ctnost".

Odpovídám: Musí se říci, že nějaká ctnost může podle svého druhu slouti větší nebo menší buď jednoduše nebo z části. A to, jednoduše sluje ctnost větší, pokud se v ní odráží větší dobro rozumu, jak bylo svrchu řečeno. A podle toho spravedlnost vyniká nad všechny mravní ctnosti, jakožto bližší rozumu. Což je patrné i z podmětu, i z předmětu. A to z podmětu, protože jest ve vůli jakožto podmětu, vůle pak jest žádost rozumová, jak je patrné z řečeného. Podle předmětu pak, čili látky, protože jest o

virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

I-II q. 66 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quae pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod obiecta disciplinarum, quae sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam obiecta virtutum moralium, quae sunt quaedam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sunt magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc. Quinimmo virtutes intellectuales speculativae, ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quae consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est.

I-II q. 66 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales, ea ratione, quia appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est. Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

I-II q. 66 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem. Est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae, ut dicitur in II et VI Ethic.

4. De comparatione virtutum moralium ad invirem.

I-II q. 66 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit praecipua inter virtutes morales. Maius enim est dare alicui de proprio, quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem; secundum autem ad iustitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit maior virtus quam iustitia.

I-II q. 66 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed sicut dicitur Iac. I, *patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quod patientia sit maior quam iustitia.

I-II q. 66 a. 4 arg. 3

Praeterea, magnanimitas operatur magnum, in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV Ethic. Ergo magnificat etiam ipsam iustitiam. Est igitur maior quam iustitia.

I-II q. 66 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *iustitia est praeclarissima virtutum*.

I-II q. 66 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici maior vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem virtus dicitur maior, secundum quod in ea maius bonum rationis relucet, ut supra dictum est. Et secundum hoc, iustitia inter omnes virtutes morales praecellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subiecto, et ex obiecto. Ex subiecto quidem, quia est in voluntate sicut in subiecto, voluntas

skutcích, jimiž je člověk pořádán nejen v sobě, nýbrž také k druhému. Pročež "spravedlnost jest nejslavnější ctnost", jak se praví v V. Ethic. - Mezi ostatními mravními ctnostmi pak, které jsou na vášně, tím se více v každé odráží dobro rozumu, v čím větších věcech jest hnutí žádosti podrobováno rozumu. V těch pak, která přináležejí člověku, největší jest život, na němž závisí všechno ostatní. A proto statečnost, která žádostivý pohyb podrobuje rozumu v těch, která patří ke smrti a životu, drží první místo mezi mravními ctnostmi, které jsou na vášně, přece však se staví za spravedlnost. Pročež praví Filosof: v I. Rhetoric., že "musí býti největšími ctnosti, které jiní nejvíce ctí, ježto ctnost jest mohutnost dobročinná. Proto nejvíce ctí statečné a spravedlivé: tato pak ve válce", totiž statečnost, "ona zase", totiž spravedlnost, "ve válce i v míru jest užitečná". - Za statečnost pak se řadí mírnost, která rozumu podrobuje žádost těch, která jsou bezprostředně zařízena k životu, buď v témže podle počtu, nebo v témže podle druhu, totiž v pokrmech a pohlavních. - A tak tyto tři ctnosti slují přední také hodnotou.

Z části pak sluje nějaká ctnost větší, pokud poskytuje pomoci nebo ozdoby ctnosti hlavní. Jako podstata jest jednoduše hodnotnější nežli případek; ale některý případek jest z části hodnotnější nežli podstata, pokud zdokonaluje podstatu v nějakém případkovém bytí.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkon štědrosti musí míti základ v úkonu spravedlnosti; neboť "nebylo by štědré dávání, kdyby nedával z vlastního", jak se praví v II. Polit. Proto štědrost nemůže býti bez spravedlnosti, jež rozlišuje vlastní od cizího. Spravedlnost však může býti bez štědrosti. Proto spravedlnost jest jednoduše větší nežli štědrost, jakožto obecnější a její základ; štědrost pak jest větší z části, ježto jest jakási ozdoba spravedlnosti a její doplněk.

K druhému se musí říci, že se praví, že "trpělivost má dílo dokonalé" ve snášení zlého, při čemž nejen vylučuje nespravedlivou mstu, kterou také vylučuje spravedlnost, ani pouze nenávist, což činí láska; nýbrž také vylučuje nezřízený smutek, který jest kořenem řečených. A proto v tom je dokonalejší a větší, že v této látce vytrhává kořen. - Není však jednoduše dokonalejší nežli všechny ostatní ctnosti. Protože statečnost nejen snáší obtíže bez rozrušení, což je trpělivost, nýbrž se také na ně oboří, když je třeba. Proto, kdokoli je statečný, je trpělivý, ale ne naopak; neboť trpělivost jest nějaká část statečnosti.

K třetímu se musí říci, že velkodušnost nemůže býti, leč za předpokladu jiných ctností, jak se praví ve IV. Ethic. Pročež se k ostatním přirovnává, jakožto jejich ozdoba. A tak z části jest větší než všechny jiné, ne však jednoduše.

LXVI.5. Zda moudrost jest největší z rozumových ctností

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že moudrost není

autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet. Secundum autem obiectum sive materiam, quia est circa operationes, quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde iustitia est praeclarissima virtutum, ut dicitur in V Ethic. Inter alias autem virtutes morales, quae sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa maiora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quae appetitivum motum subdit rationi in his quae ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales quae sunt circa passiones, tamen ordinatur infra iustitiam. Unde philosophus dicit, in I Rhetoric., quod *necesse est maximas esse virtutes, quae sunt aliis honoratissimae, siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc, fortes et iustos maxime honorant, haec quidem enim in bello, scilicet fortitudo; haec autem, scilicet iustitia, et in bello et in pace utilis est*. Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quae subiicit rationi appetitum circa ea quae immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis. Et sic istae tres virtutes, simul cum prudentia, dicuntur esse principales etiam dignitate. Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse maior, secundum quod adminiculum vel ornamentum praebet principali virtuti. Sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

I-II q. 66 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum iustitiae, *non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret*, ut in II Polit. dicitur. Unde liberalitas sine iustitia esse non posset, quae secernit suum a non suo. Iustitia autem potest esse sine liberalitate. Unde iustitia simpliciter est maior liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius, liberalitas autem est secundum quid maior, cum sit quidam ornatus iustitiae, et complementum eius.

I-II q. 66 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit iniustam vindictam, quam etiam excludit iustitia; neque solum odium quod facit caritas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quae est radix omnium praedictorum. Et ideo in hoc est perfectior et maior, quod in hac materia extirpat radicem. Non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus. Quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiae, sed etiam ingerit se eis, cum opus fuerit. Unde quicumque est fortis, est patiens, sed non convertitur, est enim patientia quaedam fortitudinis pars.

I-II q. 66 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus praeexistentibus, ut dicitur in IV Ethic. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum. Et sic secundum quid est maior omnibus aliis, non tamen simpliciter.

5. De comparatione virtutum intellectualium ad invicem.

I-II q. 66 a. 5 arg. 1

největší z rozumových ctností. Neboť rozkazující jest větší nežli ten, komu se rozkazuje. Ale opatrnost se zdá rozkazovati moudrosti; praví se totiž, I. Ethic., že "jaké jsou povinné nauky v obcích a kterým se má kdo učiti a kolik, tato předurčuje", totiž politická, která patří do opatrnosti, jak se praví v VI. Ethic. Ježto tedy mezi naukami jest také obsažena moudrost, zdá se, že opatrnost jest větší nežli moudrost.

Mimo to jest v pojmu ctnosti, že zařizuje člověka ke štěstí; neboť ctnost jest "uzpůsobení dokonalého k nejlepšímu", jak se praví v VII. Fysic. Ale opatrnost je správný pojem skutků, jimiž je člověk veden ke štěstí; avšak moudrost nedbá lidských skutků, kterými se dochází blaženosti. Tedy opatrnost je větší ctnost nežli moudrost.

Mimo to, čím je dokonalejší poznání, tím se zdá větší. Ale dokonalejší vědění můžeme míti o lidských věcech, o kterých jest věda, než o věcech božských, o kterých jest moudrost, jak rozlišuje Augustin, v XII. O Troj., protože božská jsou nevystižitelná, podle onoho Job. 36: "Hle, veliký Bůh, přesahující naše vědění." Tedy věda jest větší ctnost nežli moudrost.

Mimo to poznání zásad jest hodnotnější nežli poznání závěrů. Ale moudrost uzavírá ze zásad nedokazatelných, jichž jest rozumění, jakož i jiné vědy. ledy rozumění jest větší ctnost nežli moudrost.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VI. Ethic., že moudrost jest "jako hlava" mezi rozumovými ctnostmi.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, velikost ctnosti podle jejího druhu se pozoruje z předmětu. Avšak předmět moudrosti vyniká nade všechny předměty všech rozumových ctností: pozoruje totiž nejvyšší příčinu, jíž jest Bůh, jak se praví -na začátku Metafys. A protože z příčiny se usuzuje na účinek a z vyšší příčiny na nižší příčiny, je z toho, že moudrost má úsudek o všech jiných ctnostech rozumových, a jí náleží pořádati všechny a ona jest jako architektonická vzhledem ke všem.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto opatrnost jest o věcech lidských, kdežto moudrost o nejvyšší příčině, jest nemožné, aby opatrnost byla větší ctnost nežli moudrost, "leč by člověk byl největší z těch, která jsou na světě", jak se praví v VI. Ethic. Pročež, jak se praví v téže knize, musí se říci, že opatrnost nerozkazuje moudrosti, nýbrž spíše obráceně; protože "duchovní soudí všechno a sám od nikoho není souzen", jak se praví I. Kor. 2. Neboť opatrnost se nemůže vměšovati do nejvyšších, která pozoruje moudrost, nýbrž rozkazuje v těch, která jsou zařízena k moudrosti, totiž, jak by lidé měli dojíti moudrosti. Tedy opatrnost čili politická v tom je služebnicí moudrosti; uvádí totiž k ní, připravujíc jí cestu, jako komorník ke králi.

K druhému se musí říci, že opatrnost pozoruje ta, kterými

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim maius est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiae, dicitur enim I Ethic., quod *quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo, haec praeordinat*, scilicet politica, quae ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI Ethic. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit maior quam sapientia.

I-II q. 66 a. 5 arg. 2

Praeterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem, est enim virtus dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. Sed prudentia est recta ratio agibilium, per quae homo ad felicitatem perducitur, sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est maior virtus quam sapientia.

I-II q. 66 a. 5 arg. 3

Praeterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse maior. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XII de Trin., quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Iob XXXVI, *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*. Ergo scientia est maior virtus quam sapientia.

I-II q. 66 a. 5 arg. 4

Praeterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus; sicut et aliae scientiae. Ergo intellectus est maior virtus quam sapientia.

I-II q. 66 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.

I-II q. 66 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam altissimam, quae Deus est, ut dicitur in principio Metaphys. Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus; et eius est ordinare omnes; et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

I-II q. 66 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, *nisi*, ut dicitur in VI Ethic., *maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo*. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia *spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

I-II q. 66 a. 5 ad 2

se dochází štěstí; ale moudrost pozoruje sám předmět štěstí, jímž jest nejvyšší rozuměné. A kdyby tak bylo dokonalé pozorování moudrosti vůči jejímu předmětu, bylo by dokonalé štěstí v úkonu moudrosti. Ale protože úkon moudrosti jest v tomto životě nedokonalý vzhledem k hlavnímu předmětu, jímž jest Bůh, proto úkon moudrosti jest jakýsi začátek nebo podíl budoucího štěstí. A tak jest blíže štěstí nežli opatrnost.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof, v I. O duši, "jedna znalost předčí druhou buď z toho, že jest ušlechtilejších nebo pro jistotu". Kdyby tedy podměty byly rovné v dobrotě a ušlechtilosti, větší ctností bude ta, jež jest jistější. Ale ta, která jest méně jistá o vyšších a větších, předčí tu, která jest více jistá o nižších věcech. Proto praví Filosof, v II. O nebi, že veliké jest, moci něco poznati o věcech nebeských i slabým a topickým způsobem. A v I. O část. živoč. praví, že "žádoucnější jest něco málo poznati o věcech ušlechtilejších, nežli mnoho poznati o věcech neušlechtilých". - Moudrost tedy, do níž patří poznání Boha, nemůže člověku, zvláště ve stavu tohoto života, náležeti dokonale, aby byla jako jeho majetkem; neboť "to má pouze Bůh", jak se praví v I. Metafys. Ale přece skrovné poznání, které lze míti o Bohu skrze moudrost, předčí každé jiné poznání.

Ke čtvrtému se musí říci, že pravda a poznání nedokazatelných zásad závisí na pojmu členů; poznáním totiž, co je celek a co je část, hned se poznává, že každý celek jest větší nežli jeho část. Poznati pak pojem jsoucna a nejsoucna a celku a části a jiných, která sledují jsoucno, z nichž, jakožto z členů, sestávají nedokazatelné zásady, náleží moudrosti; protože obecné jsoucno jest vlastní účinek nejvyšší příčiny, totiž Boha. A proto moudrost nejen užívá nedokazatelných zásad, jichž jest rozumění, uzavírajíc z nich, jako jiné vědy, nýbrž také soudíc o nich a dokazujíc popírajícím. Proto následuje, že moudrost jest větší ctnost nežli rozumění.

LXVI.6. Zda láska jest největší z božských ctností

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že láska není největší z božských ctností. Ježto totiž víra jest v rozumu , naděje pak a láska v síle žádostivé, jak bylo svrchu řečeno, zdá se, že víra se přirovnává k naději a lásce, jako ctnost rozumová k mravní. Ale rozumová ctnost jest větší než mravní, jak je patrné z řečeného. Tedy víra jest větší než naděje a láska.

Mimo to, co povstalo z přidání k něčemu, zdá se větší než ono. Ale, jak se zdá, naděje povstává. z přidání k lásce, neboť naděje předpokládá milování, jak praví Augustin, v Enchirid.; přidává pak nějaký pohyb rozmachu k věci milované. Tedy naděje jest větší nežli láska.

Mimo to příčina jest více než účinek. Ale víra a naděje jsou příčinou lásky: praví se totiž v Glosse k Mat. I, že

Ad secundum dicendum quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

I-II q. 66 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I de anima, *una notitia praefertur alteri aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem*. Si igitur subiecta sint aequalia in bonitate et nobilitate, illa quae est certior, erit maior virtus. Sed illa quae est minus certa de altioribus et maioribus, praefertur ei quae est magis certa de inferioribus rebus. Unde philosophus dicit, in II de caelo, quod magnum est de rebus caelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione. Et in I de partibus Animal., dicit quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus*. Sapientia igitur ad quam pertinet Dei cognitio, homini, maxime in statu huius vitae, non potest perfecte advenire, ut sit quasi eius possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I Metaphys. Sed tamen illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur.

I-II q. 66 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum, cognito enim quid est totum et quid pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus.

6. De comparatione virtutum theologicarum ad invicesn.

I-II q. 66 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et caritas in vi appetitiva, ut supra dictum est; videtur quod fides comparetur ad spem et caritatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est maior morali, ut ex dictis patet. Ergo fides est maior spe et caritate.

I-II q. 66 a. 6 arg. 2

Praeterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse maius eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad caritatem, praesupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid.; addit autem quendam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est maior caritate.

I-II q. 66 a. 6 arg. 3

Praeterea, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt

"víra rodí naději a naděje lásku". Tedy víra a naděje jsou větší než láska.

Avšak proti jest, že Apoštol praví, I. Kor. 13: "Nyní pak zůstává víra, naděje, láska, tyto tři; větší však z nich jest láska."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, velikost ctnosti podle jejího druhu se pozoruje z předmětu. Ježto však tři božské ctnosti přihlížejí k Bohu, jakožto svému vlastnímu předmětu, nemůže slouti jedna z nich větší nežli druhá z toho, že jest o větším předmětu, nýbrž z toho; že jedna jest bližší předmětu nežli druhá. A tím způsobem láska jest větší než jiné. Neboť jiné ve svém pojmu obnášejí nějakou vzdálenost od předmětu: neboť víra jest o neviděných, naděje pak o nedosažených. Ale milování lásky jest o tom, co se již má: je totiž milované jaksi v milujícím a také milující skrze cit je tažen ke sjednocení s milovaným; pročež se praví I. Jan -I: "Kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm."

K prvnímu se tedy musí říci, že víra a naděje se nemají k lásce tím způsobem, jako opatrnost k mravní ctnosti. A to pro dvojí. Nejprve totiž, protože božské ctnosti mají předmět, který jest nad lidskou duši, kdežto opatrnost a mravní ctnosti jsou o těch, která jsou pod člověkem. V těch pak, která jsou nad člověkem, ušlechtilejší jest milování nežli poznávání. Dokonává se totiž poznání, pokud poznávaná jsou v poznávajícím, kdežto milování, pokud milující je tažen k milované věci. Avšak to, co jest nad člověkem, jest ušlechtilejší v sobě; než je v člověku: protože všechno je v druhém podle způsobu toho, v čem jest. Obráceně však jest u těch, která jsou pod člověkem. - Za druhé, protože opatrnost řídí žádostivé pohyby, patřící do mravních ctností; ale víra neřídí žádostivý pohyb, tíhnoucí k Bohu, který patří do ctností božských, nýbrž pouze ukazuje předmět. Žádostivý pak pohyb k předmětu přesahuje všechno lidské poznávání, podle onoho Efes. 3: "lásku Kristovu, převyšující vědění".

K druhému se musí říci, že naděje předpokládá milování toho, čeho dosažení někdo doufá, což jest láska dychtivá; tou pak láskou více miluje sebe než něco jiného, kdo dychtí po dobru. Láska však obnáší milovaní přátelské, k němuž se dochází nadějí, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že příčina dokonávající jest více než účinek, ne však příčina uzpůsobující. Neboť tak by teplota ohně byla více nežli duše, pro kterou uzpůsobuje hmotu, což je patrně nesprávné. Tak však víra rodí naději a naději lásku: pokud totiž jedna uzpůsobuje pro druhou.

LXVII. O trvání ctností po tomto životě

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o trvání ctností po tomto životě.

A o tom jest šest otázek.

causa caritatis, dicitur enim Matth. I, in Glossa, quod *fides generat spem, et spes caritatem*. Ergo fides et spes sunt maiores caritate.

I-II q. 66 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas*.

I-II q. 66 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum; sed ex eo quod una se habet propinquius ad obiectum quam alia. Et hoc modo caritas est maior aliis. Nam aliae important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto, est enim fides de non visis, spes autem de non habitis. Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur, est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati; propter quod dicitur I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*.

I-II q. 66 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non hoc modo se habent fides et spes ad caritatem, sicut prudentia ad virtutem moralem. Et hoc propter duo. Primo quidem, quia virtutes theologicae habent obiectum quod est supra animam humanam, sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quae sunt infra hominem. In his autem quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio. Perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente, dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum eius in quo est. E converso autem est in his quae sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes, sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas; sed solum ostendit obiectum. Motus autem appetitivus in obiectum, excedit cognitionem humanam; secundum illud ad Ephes. III, *supereminentem scientiae caritatem Christi*.

I-II q. 66 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod spes praesupponit amorem eius quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiae, quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Caritas autem importat amorem amicitiae, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est.

I-II q. 66 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod causa perficiens est potior effectu, non autem causa disponens. Sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam, quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes caritatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

De duratione virtutum post hanc vitam.

Prooemium

I-II q. 67 pr.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum virtutes

1. Zda mravní ctnosti zůstávají ;po tomto životě.
2. Zda ctnosti rozumové.
3. Zda víra.
4. Zda zůstává naděje.
5. Zda zůstane něco z víry nebo naděje.
6. Zda zůstává láska.

LXVII.1. Zda mravní ctnosti zůstávají po tomto životě

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mravní ctnosti nezůstávají po tomto životě. Neboť lidé ve stavu budoucí slávy budou podobni andělům, jak se praví Mat. 22. Ale je směšné klásti do andělů mravní ctnosti, jak se praví v X. Ethic. Tedy ani v lidech po tomto životě nebude mravních ctností.

Mimo to mravní ctnosti zdokonalují člověka v činném životě. Ale činný život nezůstává po tomto životě: praví totiž Řehoř, v VI. Moral.: "Skutky činného života zajdou s tělem." Tedy mravní ctnosti nezůstávají po tomto životě.

Mimo to mírnost a statečnost, což jsou mravní ctnosti, patří nerozumovým částem, jak praví Filosof, v III. Ethic. Ale nerozumové části duše se zruší zrušením těla, ježto jsou úkony tělesných ústrojí. Tedy se zdá, že mravní ctnosti nezůstávají po tomto životě.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 1, že "spravedlnost je ustavičná a nesmrtelná".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v XIV. O Troj., Tullius tvrdil, že po tomto životě není čtvera základních ctností, nýbrž v onom životě lidé "jsou blažení pouhým poznáváním přirozenosti, v níž nic není lepšího nebo milejšího nad tu přirozenost, která stvořila všechny přirozenosti", jak tamtéž praví Augustin. On pak potom stanoví, že v budoucím životě jsou tyto čtyři ctnosti, ale jiným způsobem.

Na zřejmost toho jest věděti, že v těchto ctnostech něco jest tvarové a něco jako látkové. Látkovou pak je v těchto ctnostech jistá náklonnost žádostivé části k vášním nebo činům podle nějakého způsobu. Ale protože tento způsob jest určován rozumem, proto tvarovým jest ve všech ctnostech sám řád rozumu.

Tak se tedy musí říci, že tyto ctnosti nezůstávají v budoucím životě v tom, co je u nich látkového. Neboť v budoucím životě nebude místa pro dychtivosti pokrmů a pohlavních, ani nebude bázní a odvážností v nebezpečích smrti, ani také podělování a sdílení věcí, které připadají k užitku přítomného života. Ale v tom, co je tvarové, zůstanou v blažených po tomto životě zcela dokonalé: pokud rozum každého bude zcela správný v tom, co mu náleží podle onoho stavu, a žádostivá síla bude se pohybovati jen podle řádu rozumu, v těch, která náleží onomu stavu. Pročež Augustin praví tamtéž, že "opatrnost tam bude bez jakéhokoli nebezpečí omylu; statečnost bez obtíží snášení zla; mírnost bez odporování rozkošnictví. Takže opatrnost nebude žádné dobro klásti nad Boha nebo jako rovné; statečnost zcela pevně k němu přilne; mírnost

morales maneant post hanc vitam. Secundo, utrum virtutes intellectuales. Tertio, utrum fides. Quarto, utrum remaneat spes. Quinto, utrum aliquid fidei maneat, vel spei. Sexto, utrum maneat caritas.

1. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

I-II q. 67 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futurae gloriae erunt similes Angelis, ut dicitur Matth. XXII. Sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X Ethic. Ergo neque in hominibus, post hanc vitam, erunt virtutes morales.

I-II q. 67 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam, dicit enim Gregorius, in VI Moral., *activae vitae opera cum corpore transeunt*. Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

I-II q. 67 a. 1 arg. 3

Praeterea, temperantia et fortitudo, quae sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut philosophus dicit, in III Ethic. Sed irrationales partes animae corrumpuntur, corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

I-II q. 67 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. I, quod *iustitia perpetua est et immortalis*.

I-II q. 67 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIV de Trin., Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse; sed in alia vita homines esse beatos sola cognitione naturae, in qua nihil est melius aut amabilius, ut Augustinus dicit ibidem, ea natura quae creavit omnes naturas. Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in huiusmodi virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent, quantum ad id quod est materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt in usum praesentis vitae. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam, inquantum ratio uniuscuiusque rectissima erit circa ea quae ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis, in his quae ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo, sine molestia tolerandorum malorum;*

zabrání potěšení z nějaké škodlivé chyby". Jest pak jasnější o spravedlnosti, jaký tam bude míti úkon, totiž "býti poddán Bohu": protože také v tomto životě náleží spravedlnosti býti poddán vyššímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof tam mluví o těchto mravních ctnostech co do látkového, jež jest v nich; jako o spravedlnosti, co do směn a úschov; o statečnosti co do hrozivých a nebezpečí; o mírnosti co do špatných dychtivostí.

A podobně jest říci k druhému. Neboť ta, která patří činnému životu, mají se ke ctnostem látkově.

K třetímu se musí říci, že po tomto životě je dvojí stav: a to, jeden před vzkříšením, dokud duše budou od těl odděleny; jiný pak po vzkříšení-, kdy duše opět budou spojeny se svými těly. V onom tedy stavu vzkříšení budou nerozumové síly duše v ústrojích těla, jako i nyní jsou. Pročež v náhlivé bude moci býti statečnost a v dychtivé mírnost, pokud obě síly budou dokonale uzpůsobeny poslouchati rozumu. - Ale ve stavu před vzkříšením nebudou nerozumové části v duši v uskutečnění, nýbrž jen v její bytnosti jako v kořeni, jak bylo řečeno v První. Pročež i tyto ctnosti budou uskutečněny jen jako v kořeni, totiž v rozumu a vůli, v nichž jsou jakási semena těchto ctností, jak bylo řečeno. Ale spravedlnost, která je ve vůli, zůstane také v uskutečnění. Pročež o ní bylo zvláště řečeno, že jest "ustavičná a nesmrtelná"; jak z podmětu, ježto vůle jest neporušná, tak také pro podobnost úkonu, jak bylo dříve řečeno.

LXVII.2. Zda rozumové ctnosti zůstávají po tomto životě

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozumové ctnosti nezůstávají po tomto životě. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 13, že "vědění zanikne"; a důvodem jest, že "poznáváme z části". Ale jako poznání věděním je z části, to jest nedokonalé, tak také poznávání jinými rozumovými ctnostmi, dokud trvá tento život. Tedy po tomto životě přestanou všechny rozumové ctnosti.

Mimo to praví Filosof, v Praedicam., že věda, ježto jest zběhlost, je nesnadno- hybná, neboť se snadno neztratí, leč z nějaké mocné přeměny nebo choroby. Ale není takové přeměny lidského těla, jako skrze smrt. Tedy vědění a jiné rozumové ctnosti nezůstávají po tomto životě.

Mimo to rozumové ctnosti zdokonalují rozum, aby dobře konal svůj úkon. Ale nezdá se, že jest úkon rozumu po tomto životě, ježto "nic duše nerozumí bez představy", jak se praví v III. O duši; avšak představy nezůstávají po tomto životě, ježto nejsou než v tělesných ústrojích. Tedy rozumové ctnosti nezůstávají po tomto životě.

temperantia, sine repugnatione libidinum. Ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo defectu noxio delectari. De iustitia vero manifestius est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori.

I-II q. 67 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus, quantum ad id quod materiale est in eis, sicut de iustitia, quantum ad commutationes et depositiones; de fortitudine, quantum ad terribilia et pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

I-II q. 67 a. 1 ad 2

Et similiter dicendum est ad secundum. Ea enim quae sunt activae vitae, materialiter se habent ad virtutes.

I-II q. 67 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod status post hanc vitam est duplex, unus quidem ante resurrectionem, quando animae erunt a corporibus separatae; alius autem post resurrectionem, quando animae iterato corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu, erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt. Unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem, partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est. Unde nec huiusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminalia quaedam harum virtutum, ut dictum est. Sed iustitia, quae est in voluntate, etiam actu remanebit. Unde specialiter de ea dictum est quod est perpetua et immortalis, tum ratione subiecti, quia voluntas incorruptibilis est; tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est.

2. Utrum virtutes intellectuales mancant.

I-II q. 67 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, quod scientia destruetur, et ratio est quia ex parte cognoscimus. Sed sicut cognitio scientiae est ex parte, idest imperfecta; ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quandiu haec vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

I-II q. 67 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in praedicamentis, quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis, non enim de facili amittitur, nisi ex aliqua forti transmutatione vel aegritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani sicut per mortem. Ergo scientia et aliae virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

I-II q. 67 a. 2 arg. 3

Praeterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod nihil intelligit anima sine phantasmate, ut dicitur in III de anima; phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Avšak proti jest, že pevnější jest poznání všeobecných a nutných, než jednotlivých a nahodilých. Ale po tomto životě zůstává v člověku poznání jednotlivých nahodilých, třebas těch, která kdo učinil nebo vytrpěl; podle onoho Luk. 16: ‚Vzpomeň, žes dostal dobra ve svém životě, a Lazar zase zla." Tedy mnohem spíše zůstává poznání všeobecných a nutných, která patří do vědění a jiných rozumových ctností.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno v První, někteří tvrdili, že rozumové podoby nezůstávají v rozumu trpném, leč dokud rozumí skutkem, a že nejsou nikterak zachovávány podoby, když přestal skutek pozorování, leč v silách smyslových, jež jsou úkony tělesných ústrojí, totiž v obrazivé a pamatující. Avšak tyto síly se zruší zrušením těla. A proto, podle toho, vědění nikterak nezůstane po tomto životě, po zrušení těla, ani která jiná rozumová ctnost.

Ale toto domnění je proti názoru Aristotelovu, který, v III. O duši, praví, že "trpný rozum jest v uskutečnění, když se stává jednotlivými, jakožto vědoucí; přece však jest v možnosti pozorovati v uskutečnění". - Je také proti rozumu: protože rozumové podoby jsou vnímány v trpném rozumu nehybně, podle způsobu vnímajícího. Pročež také trpný rozum sluje "místo podob", jakožto přechovávající rozumové podoby.

Ale představy, k nimž člověk přihlíženje v tomto životě, rozumí, spojuje s nimi rozumové podoby, jak bylo v První řečeno, zruší se zrušením těla. Pročež, co do samých představ, které jsou jako látkové v rozumových ctnostech, rozumové ctnosti se zruší zrušením těla; ale co do rozumových podob, které jsou v trpném rozumu, rozumové ctnosti zůstávají. Avšak podoby v rozumových ctnostech jsou jakožto tvarové: Pročež rozumové ctnosti zůstávají po tomto životě v tom, co je v nich tvarové, ne však v tom, co je látkové, jak bylo řečeno o mravních.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovu Apoštolovu jest rozuměti o tom, co je látkové ve vědění a co do způsobu rozumění: že totiž ani představy nezůstanou po zrušení těla, ani nebude užívání vědění skrze přihlížení k představám.

K druhému se musí říci, že skrze chorobu se zruší zběhlost vědění v tom, co jest látkové v ní, totiž co do představ; ne však co do rozumových podob, které jsou v trpném rozumu.

K třetímu se musí říci, že po smrti odloučená duše má jiný způsob rozumění nežli skrze přihlížení k představám, jak bylo řečeno v První. A tak vědění zůstává, ne však podle téhož způsobu činnosti, jako bylo též řečeno o mravních ctnostech.

LXVII.3. Zda víra zůstává po tomto životě

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že víra zůstává po tomto životě. Neboť víra jest ušlechtilejší nežli vědění.

post hanc vitam.

I-II q. 67 a. 2 s. c.

Sed contra est quod firmior est cognitio universalium et necessariorum, quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium contingentium, puta eorum quae quis fecit vel passus est; secundum illud Luc. XVI, *recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala*. Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quae pertinent ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

I-II q. 67 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili nisi quandiu actu intelligit, nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quae sunt actus corporalium organorum, scilicet in imaginativa et memorativa. Huiusmodi autem vires corrumpuntur, corrupto corpore. Et ideo secundum hoc, scientia nullo modo post hanc vitam remanebit, corpore corrupto; neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III de anima dicit quod *intellectus possibilis est in actu, cum fit singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu*. Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter, secundum modum recipientis. Unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quae respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est, corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata, quae sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur, destructo corpore, sed quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam, quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est.

I-II q. 67 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt, destructo corpore; neque erit usus scientiae per conversionem ad phantasmata.

I-II q. 67 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod per aegritudinem corrumpitur habitus scientiae quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata, non autem quantum ad species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili.

I-II q. 67 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est. Et sic scientia manet, non tamen secundum eundem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est.

3. Utrum fides maneat.

I-II q. 67 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides maneat post

Ale vědění zůstává po tomto životě, jak bylo řečeno. Tedy též víra.

Mimo to se praví I. Kor. 3: "Jiného základu nikdo nemůže položiti mimo ten, který byl položen, jímž jest Ježíš Kristus," totiž víra Ježíše Krista. Ale odklidí-li se základ, nezůstává to, co jest nastavěno. Tedy, nezůstává-li víra po tomto životě, nezůstala by žádná jiná ctnost.

Mimo to poznání víry a poznání slávy se liší jako dokonalé a nedokonalé. Ale nedokonalé poznání může býti zároveň , s dokonalým: jako v andělu může býti zároveň poznání večerní s poznáním ranním, a některý člověk může zároveň o témž závěru míti vědění skrze důkazný sylogismus, i domnění skrze sylogismus dialektický. Tedy po tomto životě také víra může býti zároveň s poznáním slávy.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, II. Kor. 5: "Dokud jsme v těle, dlíme v cizině od Pana, neboť chodíme skrze víru a ne skrze patření." Ale ti, kteří jsou ve slávě, nejsou v cizině od Pána, nýbrž jsou přítomni. Tedy víra nezůstává ve slávě po tomto životě.

Odpovídám: Musí se říci, že protilehlost jest o sobě a vlastní příčinou, že se něco vylučuje z druhého: pokud totiž ve všech protilehlých jest obsažena protilehlost tvrzení a popírání. Shledává se pak u některých protilehlost podle protivných tvarů: jako u barev bílé a černé. U některých pak podle dokonalého a nedokonalého: pročež při jinačeních se berou jako protivná více a méně, jako když se z méně teplého stane více teplé, jak se praví v V. Fysic. A protože dokonalé a nedokonalé jsou protilehlá, jest nemožné, aby zároveň a podle téhož byla dokonalost a nedokonalost.

Jest pak uvážiti, že nedokonalost někdy je v samém pojmu věci a patří k jejímu druhu, jako chybění rozumu patří k pojmu druhu koňova nebo volova. A protože, zůstávajíc početně týmž, jedno nemůže přejíti z jednoho druhu do jiného, následuje, že odstraněním takové nedokonalosti se ničí druh věci; jako by nebyl již vůl nebo kůň, kdyby byl rozumový. - Někdy však nedokonalost nepatří k pojmu druhu, nýbrž připadne jedinci z něčeho jiného: jako někdy nastane nějakému člověku zbavení rozumu, pokud v něm má překážku užívání rozumu pro spánek nebo opilost nebo něco takového. Jest pak jasné, že odklizení takové nedokonalosti nicméně ponechává podstatu věci.

Jest pak zjevné, že nedokonalost poznání jest v pojmu víry. Neboť v jejím výměru jest "podstata doufaných věcí, důkaz nezjevných", jak se praví Lid. 11. A Augustin praví: "Co jest víra? Věřiti, čeho nevidíš." To však patří k nedokonalosti poznání, že jest bez zjevnosti nebo vidění. A tak nedokonalost poznání jest v pojmu víry. Proto jest jasné, že víra, zůstávajíc početně touž, nemůže býti poznáním dokonalým.

Ale jest považiti dále, zda může býti zároveň s poznáním dokonalým: nic totiž nebrání, aby někdy nějaké nedokonalé poznání bylo zároveň s dokonalým poznáním. Je tudíž uvážiti, že poznání může býti nedokonalé trojmo: jedním způsobem se strany poznávaného předmětu; jiným

hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est. Ergo et fides.

I-II q. 67 a. 3 arg. 2

Praeterea, I ad Cor. III, dicitur, *fundamentum aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus*, idest fides Christi Iesu. Sed sublato fundamento, non remanet id quod superaedificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

I-II q. 67 a. 3 arg. 3

Praeterea, cognitio fidei et cognitio gloriae differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta, sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest, post hanc vitam, cum cognitione gloriae.

I-II q. 67 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. V, *quandiu sumus in corpore, peregrinamur a domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a domino, sed sunt ei praesentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

I-II q. 67 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod oppositio est per se et propria causa quod unum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum. In quibusdam autem, secundum perfectum et imperfectum, unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in V Physic. Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul, secundum idem, sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis. Et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod, tali imperfectione sublata, tollitur species rei, sicut iam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud, sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus, propter somnum vel ebrietatem vel aliquid huiusmodi. Patet autem quod, tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei manet. Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Ponitur enim in eius definitione, *fides enim est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur ad Heb. XI. Et Augustinus dicit, *quid est fides? Credere quod non vides*. Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio, eadem numero manens. Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta, nihil enim prohibet aliquam cognitionem

způsobem se strany prostředku; třetím způsobem se strany podmětu. Tudíž se strany poznávaného předmětu se liší podle nedokonalého a dokonalého v andělích poznání ranní a večerní: neboť ranní poznání jest o věcech, pokud mají bytí ve Slově, kdežto večerní poznání jest o nich, pokud mají bytí ve vlastní přirozenosti, jež jest nedokonalé proti prvému bytí. - Se strany pak prostředku se podle dokonalého a nedokonalého liší poznání, které jest o nějakém závěru skrze důkazný prostředek, a skrze prostředek důvodný. - Se strany pak podmětu se podle dokonalého a nedokonalého liší domnění, víra a vědění. Neboť jest v pojmu domnění, že se přijímá jedno s obavou jiného protilehlého: pročež nemá pevného přilnutí. V pojmu pak vědění jest, že má pevné přilnutí s rozumovým viděním: neboť má jistotu, pocházející z rozumění zásad. Víra pak má prostřední způsob: přesahuje totiž domnění v tom, že má pevné přilnutí, nedosahuje pak vědění v tom, že nemá vidění.

Jest však zjevné, že dokonalé a nedokonalé nemohou býti zároveň podle téhož, nýbrž, která se liší podle dokonalého a nedokonalého, podle něčeho téhož mohou býti zároveň v nějakém jiném témž. Tak tedy žádným způsobem nemůže býti o témž předmětu poznání dokonalé a nedokonalé se strany předmětu. Mohou se však sejíti v témž prostředku a v témž podmětu: nic totiž nebrání, aby jeden člověk zároveň a najednou měl skrze týž prostředek poznání o dvou, z nichž jedno jest dokonalé a druhé nedokonalé; jako o zdraví a chorobě a dobru i zlu. - Podobně také jest nemožné, aby se sešlo v jednom prostředku poznání dokonalé a nedokonalé se strany prostředku. Ale nic nebrání, aby se sešla u jednoho předmětu a v jednom podmětě: neboť může jeden člověk znáti nějaký závěr skrze prostředek důvodný i důkazný. - A podobně jest nemožné, aby poznaní dokonalé a nedokonalé se strany podmětu, bylo zároveň v témž podmětě. Víra však ve svém pojmu má nedokonalost, která je se strany podmětu, že totiž věřící nevidí, co věří; blaženost však má ve svém pojmu dokonalost se strany podmětu, že totiž blažený vidí to, čím jest blažený, jak bylo svrchu řečeno. Pročež jest jasné, že jest nemožné, aby víra zůstávala zároveň s blažeností v témž podmětě.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra jest ušlechtilejší se strany předmětu nežli vědění, protože jejím předmětem jest první pravda. Ale vědění má dokonalejší způsob poznávání, který neodporuje dokonalosti blaženosti, totiž vidění, jako jí odporuje způsob víry.

K druhému se musí říci, že víra je základem v tom, co má z poznání. A proto, až se zdokonalí poznání, bude dokonalejší základ.

K třetímu je řešení patrné z toho, co bylo řečeno.

LXVII.4. Zda zůstává naděje po smrti ve stavu slávy

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že naděje zůstává po

imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter, uno modo, ex parte obiecti cognoscibilis; alio modo, ex parte medii; tertio modo, ex parte subiecti. Ex parte quidem obiecti cognoscibilis, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in Angelis, nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in verbo; cognitio autem vespertina est de eis secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii, differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quae est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subiecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet, excedit enim opinionem, in hoc quod habet firmam inhaesionem; deficit vero a scientia, in hoc quod non habet visionem. Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem, sed ea quae differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte obiecti, nullo modo possunt esse de eodem obiecto. Possunt tamen convenire in eodem medio, et in eodem subiecto, nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum et aliud imperfectum, sicut de sanitate et aegritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii, conveniant in uno medio. Sed nihil prohibet quin conveniant in uno obiecto, et in uno subiecto, potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum. Et est similiter impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subiecti, sint simul in eodem subiecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quae est ex parte subiecti, ut scilicet credens non videat id quod credit, beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est. Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subiecto.

I-II q. 67 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior quam scientia, ex parte obiecti, quia eius obiectum est veritas prima. Sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

I-II q. 67 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione. Et ideo quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

I-II q. 67 a. 3 ad 3

Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt.

4. Utrum remaneat spes.

I-II q. 67 a. 4 arg. 1

smrti ve stavu slávy. Neboť naděje ušlechtilejším způsobem zdokonaluje lidskou žádost nežli mravní ctnosti. Ale mravní ctnosti zůstanou po tomto životě, jak je patrné z Augustina, ve XIV. O Troj. Tedy mnohem více naděje.

Mimo to naději je protilehlá bázeň. Ale bázeň zůstává po tomto životě; a to i v blažených bázeň synovská, která zůstává na věky; i v zavržených bázeň trestů. Tedy ze stejného důvodu může zůstati naděje.

Mimo to, jako naděje jest budoucího dobra, tak i touha. Ale v blažených je touha budoucího dobra, i co do slávy těla, po níž touží duše blažených, jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov.; i také co do slávy duše, podle onoho Eccli. 24: "Kdo mne požívají, ještě budou hladověti, a kdo mne pijí, ještě budou žízniti." A I. Petr. 1 se praví: "Na nějž touží andělé pohlédnouti." Tedy se zdá, že po tomto životě může býti v blažených naděje.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 8: "Kdo doufá to, co vidí?" Ale blažení vidí to, co je předmětem naděje, totiž Boha. Tedy nedoufají.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, to, co ve svém pojmu obnáší nedokonalost podmětu, nemůže obstáti zároveň s podmětem, zdokonalovaným protilehlou dokonalostí. Jako je patrné, že pohyb ve svém pojmu. obnáší nedokonalost podmětu, neboť jest "uskutečnění jsoucího v možnosti, jakožto takového"; proto, když ona možnost jest uvedena do uskutečnění, přestává již pohyb; neboť, když se již něco stalo bílým, více nezbělí. Avšak naděje obnáší nějaký pohyb k tomu, co kdo nemá, jak je patrné z toho, co bylo shora řečeno o vášni naděje. A proto, až bude drženo to, co se doufá, totiž požívání Boha, nebude více možná naděje.

K prvnímu se tedy musí říci, že naděje jest ušlechtilejší, nežli mravní ctnosti co do předmětu, jímž jest Bůh. Ale úkony mravních ctností neodporují dokonalosti blaženosti, jako úkon naděje, leda snad k vůli látce, podle níž nezůstávají. Neboť mravní ctnost nezdokonaluje žádost jenom vůči tomu, co kdo nemá, nýbrž také vůči tomu, co v přítomnosti má.

K druhému se musí říci, že je dvojí bázeň, otrocká a synovská, jak bude níže řečeno. Otrocká totiž bázeň jest trestu: a ta nebude ve slávě možná, ježto nezůstane možnost trestu. Synovská bázeň však má dvojí úkon: totiž uctivost k Bohu, a v tomto úkonu zůstane; a obávati se odloučení od něho, a v tomto úkonu nezůstane. Neboť odloučení od Boha má ráz zla, kdežto tam nebude žádné bázně zla, podle onoho Přísl. 1: "Nadbytku bude požívati, zanikne bázeň zla." Avšak bázeň je protilehlá naději protilehlostí dobra a zla, jak bylo svrchu řečeno: a proto bázeň, která zůstane ve slávě, není protilehlá naději.

V zavržených však spíše může býti bázeň trestu, nežli v blažených naděje slávy. Protože u zavržených bude postupnost trestů a tak tam zůstává ráz budoucího, jež jest předmětem bázně; ale sláva svatých jest bez postupnosti, podle onoho podílu věčnosti, v níž není minulosti a budoucnosti, nýbrž pouze přítomnost. - A přece také ani v

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriae. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum, in XIV de Trin. Ergo multo magis spes.

I-II q. 67 a. 4 arg. 2

Praeterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam, et in beatis quidem timor filialis, qui manet in saeculum; et in damnatis timor poenarum. Ergo spes, pari ratione, potest permanere.

I-II q. 67 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni, et quantum ad gloriam corporis, quam animae beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, XII super Gen. ad Litt.; et etiam quantum ad gloriam animae, secundum illud Eccli. XXIV, *qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient*; et I Petr. I, dicitur, *in quem desiderant Angeli prospicere*. Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

I-II q. 67 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VIII, *quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est obiectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

I-II q. 67 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, id quod de ratione sui importat imperfectionem subiecti, non potest simul stare cum subiecto opposita perfectione perfecto. Sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subiecti, est enim actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi, unde quando illa potentia reducitur ad actum, iam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam iam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quendam in id quod non habetur; ut patet ex his quae supra de passione spei diximus. Et ideo quando habebitur id quod speratur, scilicet divina fruitio, iam spes esse non poterit.

I-II q. 67 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad obiectum, quod est Deus. Sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei; nisi forte ratione materiae, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur; sed etiam circa id quod praesentialiter habetur.

I-II q. 67 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod timor est duplex, servilis et filialis, ut infra dicetur. Servilis quidem est timor poenae, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad poenam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali, nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Proverb. I, *abundantia perfruetur, malorum timore sublato*. Timor autem opponitur spei oppositione boni et mali, ut supra dictum est, et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor poenae, quam in beatis spes gloriae. Quia in damnatis erit successio poenarum, et sic remanet ibi ratio futuri, quod est obiectum timoris, sed gloria sanctorum est absque successione, secundum quandam aeternitatis

zavržených není vlastní strach. Neboť, jak bylo svrchu řečeno; bázeň nikdy není bez nějaké naděje vyváznutí; té však v zavržených vůbec nebude. Pročež ani bázeň; leda povrchně řečeno, pokud každé očekávání budoucího zla sluje bázeň.

K třetímu se musí říci, že, co do slávy duše, nemůže býti v blažených touha, pokud přihlíží k budoucímu, z důvodu již řečeného. Praví se pak, že je tam hlad a žízeň, ježto nebude omrzelosti; a z téhož důvodu se praví, že je v andělích touha. -- Vzhledem však ke slávě těla může sice býti v duších svatých touha, ne však naděje vlastně řečená; ani pokud naděje jest ctnost božská, neboť tak jest jejím předmětem Bůh, ne však nějaké dobro stvořené; ani pokud se béře obecně. Protože předmětem naděje jest obtížné, jak bylo svrchu řečeno, ale dobro, jehož nevyhnutelnou příčinu již máme, nemá vůči nám ráz obtížného. Pročež se neříká, že někdo, kdo má peníze, doufá míti to, co si koupiti jest ihned v jeho moci. A podobně ti, kteří mají slávu duše, neslují vlastně doufajícími slávu těla, nýbrž pouze toužícími.

LXVII.5. Zda ve slávě zůstává něco víry nebo naděje

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ve slávě zůstává něco víry nebo naděje. Neboť, odklidí-li se to, co je vlastní, zůstává to, co je společné; jako se praví v knize O příčinách, že "odklidí-li se rozumové, zůstává živé; a odklidí-li se živé, zůstává jsoucno". Ale ve víře jest něco, co má společného s blažeností, totiž samo poznání; něco pak, co jest jí vlastní, totiž záhadnost; je totiž poznáváním záhadným. Tedy odstraní-li se záhadnost víry, ještě zůstává samo poznání víry.

Mimo to víra jest jakési duchovní světlo duše, podle onoho Efes. 1: "Osvícené oči srdce vašeho na poznání Boha;" ale toto světlo jest nedokonalé vůči světlu slávy, o němž se praví, v Žalmu 35: "Ve tvém světle uvidíme světlo," Avšak nedokonalé světlo zůstává, když nadejde světlo dokonalé: nehasne totiž svíce, když nadejde jasnost sluneční. Tedy se zdá, že to světlo víry zůstává se světlem slávy.

Mimo to neničí se podstata zběhlosti tím, že se odnímá látka: může totiž člověk podržeti zběhlost štědrosti i když ztratí peníze, nemůže však míti úkon. Avšak předmětem víry je pravda první, neviděná. Tedy, když to přestane tím, že se první pravda vidí, ještě může zůstati sama zběhlost víry.

Avšak proti jest, že víra jest nějaká zběhlost jednoduchá. Avšak jednoduché buď celé zaniká nebo celé zůstává. Ježto tedy víra nezůstává celá, nýbrž se vyprázdní, jak bylo řečeno, zdá se, že zcela zaniká.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že naděje zcela zaniká, kdežto víra částečně zaniká, totiž co do záhadnosti, a částečně zůstává, totiž co do podstaty poznání. Jestliže se pak to rozumí tak, že zůstává nikoli

participationem, in qua non est praeteritum et futurum, sed solum praesens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor. Nam sicut supra dictum est, timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quae omnino in damnatis non erit. Unde nec timor; nisi communiter loquendo, secundum quod quaelibet expectatio mali futuri dicitur timor.

I-II q. 67 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quantum ad gloriam animae, non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione iam dicta. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis, per remotionem fastidii, et eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriae corporis, in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo, neque secundum quod spes est virtus theologica, sic enim eius obiectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum; neque secundum quod communiter sumitur. Quia obiectum spei est arduum, ut supra dictum est, bonum autem cuius iam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui. Unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate eius est ut emat. Et similiter illi qui habent gloriam animae, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis; sed solum desiderare.

5. Utrum aliquid fidei vel spei renivnuat.

I-II q. 67 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in libro de causis, quod, *remoto rationali, remanet vivum; et remoto vivo, remanet ens*. Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio, aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet aenigma; est enim fides cognitio aenigmatica. Ergo, remoto aenigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

I-II q. 67 a. 5 arg. 2

Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen animae, secundum illud Ephes. I, *illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei*; sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriae, de quo dicitur in Psalmo XXXV, *in lumine tuo videbimus lumen*. Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto, non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriae.

I-II q. 67 a. 5 arg. 3

Praeterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia, potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Obiectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

I-II q. 67 a. 5 s. c.

Sed contra est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum manet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est; videtur quod totaliter tollatur.

I-II q. 67 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet quantum ad

totéž číselně, nýbrž totéž rodem, velmi správně bylo řečeno: neboť víra se shoduje s poznáváním vlasti v rodě, jenž jest poznávání. Avšak naděje se neshoduje s blažeností v rodě: neboť naděje se přirovnává k požívání blaženosti, jako pohyb ke klidu u konce.

Rozumí-li se však, že ve vlasti zůstává číselně totéž poznávání, jež jest víry, je to vůbec nemožné. Neboť, odklidí-li se odlišnost nějakého druhu, nezůstává číselně táž podstata rodu: jako odklidí-li se odlišnost, ustavující bělost, nezůstává číselně táž podstata barvy, aby číselně táž barva někdy byla bělostí, někdy pak černí. Neboť rod se nepřirovnává k odlišnosti, jako látka ke tvaru, aby po odklizení odlišnosti zůstala táž číselně podstata rodu, jako zůstává číselně táž podstata látky, odklidí-li se tvar. Rod totiž a odlišnosti nejsou části druhu, jinak by se nevypovídaly o druhu. Ale jako druh značí celek, totiž složené z látky a tvaru ve věcech hmotných, tak odlišnost značí celek, a podobně rod: ale rod znamená celek podle toho, co je jako látka, kdežto odlišnost podle toho, co je jako tvar, druh však podle obojího. Jako v člověku smyslová přirozenost se. má látkově k rozumové, živočichem pak sluje, že má přirozenost smyslovou; rozumovým, že má rozumovou; člověkem pak, že má obojí. A tak tentýž celek jest označován těmi třemi, ale ne podle téhož.

Z toho jest patrné, že, ježto odlišnost neoznačuje nežli rod, po odklizení odlišnosti nemůže zůstati táž podstata rodu: neboť nezůstává táž živočišnost, je-li jiná duše, ustavující živočicha. Pročež nemůže býti, aby číselně totéž poznání, které bylo dříve záhadné, potom se stalo viděním otevřeným. A tak je patrné, že ve vlasti nezůstává nic totožného číselně nebo druhem, co jest ve víře, nýbrž jen totožné rodem.

K prvnímu se tedy musí říci, že po odklizení rozumového nezůstává živé totožným číselně, nýbrž totožným rodem, ‚jak je patrné z řečeného.

K druhému se musí říci, že nedokonalost světla svíce není protilehlá dokonalosti slunečního světla, protože nepřihlížejí k témuž podmětu. Ale nedokonalost víry a dokonalost slávy jsou vzájemně protilehlé a přihlížejí k témuž podmětu. Pročež nemohou býti zároveň, jako ani jasnost vzduchu s jeho temností.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo ztratí peníze, neztrácí možnosti míti peníze, a proto vhodně zůstává zběhlost štědrosti. Ale ve stavu slávy nejen v uskutečnění zaniká předmět víry, jímž jest neviděné, nýbrž také jeho možnost, pro stálost blaženosti. A proto by nadarmo zůstávala taková zběhlost.

LXVII.6. Zda zůstává láska ve slávě po tomto životě

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že láska nezůstává ve slávě po tomto životě. Protože, jak se praví I. Kor. 13: "Až přijde, co je dokonalé, vyprázdní se, co je z části," to jest, co je nedokonalé. Ale láska cesty jest nedokonalá. Tedy bude vyprázdněna příchodem dokonalosti slávy.

substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est, fides enim cum visione patriae convenit in genere, quod est cognitio. Spes autem non convenit cum beatitudine in genere, comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quae est fidei, maneat in patria; hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicuius speciei, remanet substantia generis eadem numero, sicut, remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem numero color sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota; sicut remanet eadem numero substantia materiae, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei, alioquin non praedicarentur de specie. Sed sicut species significat totum, idest compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus, sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia; differentia vero ab eo quod est sicut forma; species vero ab utroque. Sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam, animal autem dicitur quod habet naturam sensitivam; rationale quod habet intellectivam; homo vero quod habet utrumque. Et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem. Unde patet quod, cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere, non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio, quae prius fuit aenigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod nihil idem numero vel specie quod est in fide, remanet in patria; sed solum idem genere.

I-II q. 67 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet.

I-II q. 67 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod imperfectio luminis candelae non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subiectum. Sed imperfectio fidei et perfectio gloriae opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subiectum. Unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate eius.

I-II q. 67 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam, et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriae non solum actu tollitur obiectum fidei, quod est non visum; sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem. Et ideo frustra talis habitus remaneret.

6. Utrum remaneat caritas.

I-II q. 67 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod caritas non maneat post hanc vitam in gloria. Quia, ut dicitur I ad Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, idest quod est imperfectum. Sed caritas viae est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione

Mimo to pohotovost a úkon se liší podle předmětů. Ale předmětem milování jest vnímané dobro. Ježto tedy jiné jest vnímání života přítomného, a jiné vnímání života budoucího, zdá se, že v obojím nezůstává táž láska.

Mimo to, z těch, která jsou téhož pojmu, nedokonalé může souvislým růstem dojíti k rovnosti s dokonalým. Ale láska cesty nikdy nemůže dojíti k rovnosti s láskou vlasti, ať jakkoli roste. Tedy se zdá, že láska cesty nezůstává ve vlasti.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 13: "Láska nikdy neustává."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, když nedokonalost některé věci není v pojmu jejího druhu, nic nebrání, aby číselně totéž, co bylo dříve nedokonalé, bylo potom dokonalé: jako člověk se růstem zdokonaluje a bělost sytostí. Láska však jest milování, v jehož pojmu není nijaké nedokonalosti: může totiž býti dosaženého i nedosaženého, i viděného, i neviděného. Pročež se láska nevyprázdní pro dokonalost blaženosti, nýbrž zůstává číselně táž.

K prvnímu se tedy musí říci, že nedokonalost lásky se má k ní případkově, protože nedokonalost není v pojmu milování. Avšak, když se odklidí to, co je případkové, přece zůstává podstata věci. Proto vyprázdněním nedokonalosti lásky se nevyprazdňuje láska sama.

K druhému se musí říci, že láska nemá za předmět samo poznání, neboť tak by nebyla táž na cestě a ve vlasti. Ale má za předmět samu poznanou věc, která je táž, totiž samého Boha.

K třetímu se musí říci, že láska cesty růstem nemůže dojíti k dokonalosti lásky vlasti -pro odlišnost, která je se strany příčiny: neboť vidění jest nějakou příčinou milování, jak se praví v IX. Ethic. Bůh však, čím je dokonaleji poznáván, tím je dokonaleji milován.

gloriae.

I-II q. 67 a. 6 arg. 2

Praeterea, habitus et actus distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio praesentis vitae, et alia apprehensio futurae vitae; videtur quod non maneat eadem caritas utrobique.

I-II q. 67 a. 6 arg. 3

Praeterea, eorum quae sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad aequalitatem perfectionis, per continuum augmentum. Sed caritas viae nunquam potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod caritas viae non remaneat in patria.

I-II q. 67 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *caritas nunquam excidit*.

I-II q. 67 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Caritas autem est amor; de cuius ratione non est aliqua imperfectio, potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet.

I-II q. 67 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod imperfectio caritatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione caritatis, non evacuatur ipsa caritas.

I-II q. 67 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod caritas non habet pro obiecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via et in patria. Sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, quae est eadem, scilicet ipsum Deum.

I-II q. 67 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod caritas viae per augmentum non potest pervenire ad aequalitatem caritatis patriae, propter differentiam quae est ex parte causae, visio enim est quaedam causa amoris, ut dicitur in IX Ethic. Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

LXVIII. O darech

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Následuje úvaha o darech.

A o tom jest osm otázek:

1. Zda se dary liší od ctností.
2. O nutnosti darů.
3. Zda dary jsou pohotovosti.
4. Jaké jsou a kolikeré.
5. Zda dary jsou spojité.
6. Zda zůstávají ve vlasti.
7. O srovnání jich navzájem.
8. O srovnání jich s ctnostmi.

De donis.

Prooemium

I-II q. 68 pr.

Consequenter considerandum est de donis. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum dona differant a virtutibus. Secundo, de necessitate donorum. Tertio, utrum dona sint habitus. Quarto, quae, et quot sint. Quinto, utrum dona sint connexa. Sexto, utrum maneant in patria. Septimo, de comparatione eorum ad invicem. Octavo, de comparatione eorum ad virtutes.

LXVIII.1. Zda se dary liší od ctností

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se dary nerozlišují od ctností. Praví totiž Řehoř, v I. Moral., vykládaje ono Jobovo ‚Narodilo se mu sedm synů: "Sedm se nám rodí synů, když z pojetí dobrého smýšlení v nás vzniká sedm ctností Ducha Svatého." A uvádí to, co jest Isai. 11: "Spočine na něm duch rozumu," atd., kde se vypočítává sedm darů Ducha Svatého. Tedy sedm darů Ducha Svatého jsou ctnosti.

Mimo to praví Augustin, v knize O otáz. evan:., vykládaje to, co jest Mat. 12, ‚Tu jde a vezme sedm jiných duchů atd.`: "Sedm neřestí jest proti sedmi ctnostem Ducha Svatého,` to jest sedmi darům. Avšak sedm neřestí jest proti ctnostem, řečeným obecně. Tedy se dary neliší od ctností obecně řečených.

Mimo to, která mají týž výměr, také sama jsou totéž. Ale výměr ctnosti přiléhá darům: neboť každý dar jest "dobrá jakost mysli, kterou se dobře žije", atd. Podobně výměr daru přiléhá ctnostem vlitým: neboť dar jest "dání nenáhradně", podle Filosofa. Tedy se ctnosti a dary nerozlišují.

Mimo to část toho, co se počítá mezi dary, jsou ctnosti. Neboť, jak bylo shora řečeno, moudrost a rozumění a vědění jsou rozumové ctnosti, rada pak patří do opatrnosti, pokrevenská láska pak jest částí spravedlnosti, statečnost pak jest nějaká mravní ctnost. Tedy se zdá, že ctnosti se nerozlišují od darů.

Avšak proti jest, že Řehoř, I. Moral., od tří božských ctností, jež vidí naznačené třemi dcerami Jobovými, rozlišuje sedm darů a praví, že jsou naznačeny sedmi syny Jobovými. A v II. Moral. rozlišuje týchž sedm darů od čtyř ctností základních, jež vidí naznačené čtyřmi úhly domu.

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o daru a ctnosti podle významu jména, tak nemají žádné vzájemné protilehlosti. Neboť význam se béře ze zdokonalování člověka k dobrému jednání, jak bylo svrchu řečeno; význam pak daru se béře ze spojení s příčinou, od které jest. Nic však nebrání, aby to, co jest od jiného jakožto dar, zdokonalovalo někoho k dobrému jednání, zvláště když jsme svrchu řekli, že některé ctnosti jsou nám vlity od Boha. Pročež podle toho se nemůže dar rozlišovati od ctnosti. A proto někteří stanovili, že se dary nemají odlišovati od ctností. - Ale nezůstává jim menší nesnáz: aby totiž označili důvod, proč se některé ctnosti nazývají dary, a ne všechny; a proč něco se počítá mezi dary, co se nepočítá mezi ctnosti, jak je patrné u bázně.

Proto řekli jiní, že jest dary odlišovati od ctností, ale neoznačili vhodnou příčinu odlišování, která by totiž tak byla společná ctnostem, že nikterak nepatří darům, nebo obráceně. Někteří totiž, uvažujíce, že ze sedmi darů čtyři patří do rozumu, totiž moudrost, umění, rozum a rada, a tři do síly žádostivé, totiž statečnost, pobožnost a bázeň, tvrdili, že dary zdokonalovaly svobodné rozhodování,

1. Utrum dona differant a virtutibus.

I-II q. 68 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Dicit enim Gregorius, in I Moral., exponens illud Iob, *nati sunt ei septem filii, septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonae cogitationis, sancti spiritus septem in nobis virtutes oriuntur*. Et inducit illud quod habetur Isaiae XI, requiescet super eum spiritus intellectus etc., ubi enumerantur septem spiritus sancti dona. Ergo septem dona spiritus sancti sunt virtutes.

I-II q. 68 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Quaestionib. Evang., exponens illud quod habetur Matth. XII, *tunc vadit, et assumit septem alios spiritus etc., septem vitia sunt contraria septem virtutibus spiritus sancti*, idest septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

I-II q. 68 a. 1 arg. 3

Praeterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis, unumquodque enim donum est bona qualitas mentis qua recte vivitur, et cetera. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis, est enim donum datio irreddibilis, secundum philosophum. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

I-II q. 68 a. 1 arg. 4

Praeterea, plura eorum quae enumerantur inter dona, sunt virtutes. Nam sicut supra dictum est, sapientia et intellectus et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium autem ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiae; fortitudo autem quaedam virtus est moralis. Ergo videtur quod virtutes non distinguantur a donis.

I-II q. 68 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, I Moral., distinguit septem dona, quae dicit significari per septem filios Iob, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Iob. Et in II Moral., distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quae dicit significari per quatuor angulos domus.

I-II q. 68 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est, ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum, praesertim cum supra dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quaedam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliqua computantur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quae scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod, inter septem dona, quatuor pertinent ad rationem, scilicet

pokud jest schopností rozumu, ctnosti pak, pokud jest schopností vůle; neboť shledávali pouze dvě ctnosti v rozumu, totiž víru a opatrnost, ostatní však v síle žádostivé nebo citové. - Kdyby však toto rozlišování bylo vhodné, musily by všechny ctnosti býti v síle žádostivé a všechny dary v rozumu.

Někteří zase, uvažujíce, co praví Řehoř, v II. Moral., že "dar Ducha Svatého, tvořící v mysli sobě podrobené mírnost, opatrnost, spravedlnost a statečnost, tutéž mysl vyzbrojuje sedmi dary proti jednotlivým pokoušením", řekli, že ctnosti jsou zařízeny na dobré jednání, dary pak na odpírání pokušením. -- Ale toto rozlišování nedostačuje. Protože také ctnosti odpírají pokušením, svádějícím ke hříchům, které jsou proti ctnostem, neboť všechno přirozeně odpírá svému protivnému. Což je zvláště patrné u lásky, o které se praví, Velep. 8: "Veliké vody nebudou moci uhasiti lásku."

Jiní pak, uvažujíce, že tyto dary se uvádějí v Písmě, pokud byly v Kristu, jak je patrné Isai. 11, řekli, že ctnosti jsou jednoduše zařízeny na dobré jednání, ale dary jsou zařízeny na to, abychom skrze ně se připodobnili Kristu, zvláště v tom, co vytrpěl, protože v jeho utrpení zvláště zazářily tyto dary. -- Ale to se také nezdá dostatečným. Protože sám Pán zvláště nás nabádá k připodobnění podle pokory a vlídnosti, Mat. 11: "Učte se ode mně, neboť jsem tichý a pokorný srdcem"; a podle lásky, jako Jan. 15: "Milujte se vzájemně, jako jsem vás miloval." A tyto ctnosti také zvláště zazářily v utrpení Kristově.

A proto při odlišování darů od ctností musíme následovati způsobu řeči Písma, v němž se nám označují nikoli pod jménem darů, nýbrž spíše pod jménem duchů: tak se totiž praví Isai. 11: "Spočine na něm duch moudrosti a rozumu," atd. Z těch slov se zjevné dává rozuměti, že to sedmero se tam vypočítává, pokud je v nás z božského vdechnutí. Vdechnutí však znamená nějaké pohybování zvenku. Je totiž uvážiti, že je v člověku dvojí hýbající původ: a to jeden vnitřní, jímž jest rozum; jiný však zevnější, jímž jest Bůh, jak bylo svrchu řečeno; a také Filosof to praví, v hl. O dobrém osudu.

Jest však jasné, že každé, jež jest pohybováno, musí býti úměrné svému pohybujícímu; a dokonalostí pohybovaného, jakožto pohybovaného, jest uzpůsobení, kterým jest uzpůsobeno, aby bylo dobře pohyblivé od svého pohybujícího. Tudíž, čím vyšší jest pohybující, tím dokonalejším uzpůsobením musí býti pohybované jemu přiměřené: jako vidíme, že dokonaleji musí býti žák uzpůsoben k tomu, aby pochopil vyšší nauku od učícího. Jest však jasné, že lidské ctnosti zdokonalují člověka, pokud je člověku vrozeno pohybování od rozumu v těch, která koná niterně a navenek. Musí tedy býti v člověku vyšší dokonalosti, podle nichž by byl uzpůsoben k tomu, aby byl pohybován Bohem. A tyto dokonalosti slují dary; nejen proto, že jsou vlity od Boha, nýbrž protože podle nich je člověk uzpůsobován, aby se stal hbitě pohyblivým od Božího vnukání, jak se praví Isai. 50: "Pán otevřel mi sluch, já pak neodporuji, neodešel jsem zpět." A také Filosof praví, v hl. O dobrém osudu, že ti, kteří jsou pohybováni od puzení božského, nepotřebují radění podle lidského rozumu, nýbrž aby sledovali vnitřní nutkání, protože jsou pohybováni od lepšího původu než jest lidský rozum. - A to jest. co někteří praví, že dary zdokonalují člověka k vyšším úkonům, než jsou úkony ctností.

sapientia scientia, intellectus et consilium; et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor; posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium secundum quod est facultas rationis, virtutes vero secundum quod est facultas voluntatis, quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam, alias vero in vi appetitiva vel affectiva. Oporteret autem, si haec distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione. Quidam vero, considerantes quod Gregorius dicit, in II Moral., quod *donum spiritus sancti, quod in mente sibi subiecta format temperantiam, prudentiam, iustitiam et fortitudinem; eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona*, dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit. Quia etiam virtutes tentationibus resistunt, inducentibus ad peccata, quae contrariantur virtutibus, unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario. Quod praecipue patet de caritate, de qua dicitur Cantic. VIII, *aquae multae non potuerunt extinguere caritatem*. Alii vero, considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isaiae XI; dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, praecipue quantum ad ea quae passus est, quia in passione eius praecipue huiusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens. Quia ipse dominus praecipue nos inducit ad sui conformitatem secundum humilitatem et mansuetudinem, Matth. XI, *discite a me, quia mitis sum et humilis corde*; et secundum caritatem, ut Ioan. XV, *diligatis invicem, sicut dilexi vos*. Et hae etiam virtutes praecipue in passione Christi refulserunt. Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum, sic enim dicitur Isaiae XI, *requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus*, et cetera. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est; et etiam philosophus hoc dicit, in cap. de bona fortuna. Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae l, *dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*. Et philosophus etiam dicit, in cap. de bona fortuna, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit

K prvnímu se tedy musí říci, že se tyto dary někdy nazývají ctnosti podle obecného pojmu ctnosti. Mají však něco převyšujícího obecný pojem ctnosti, pokud jsou nějaké božské síly, zdokonalujícího člověka, jakožto pohybovaného od Boha. Pročež i Filosof, v VII. Ethic., nad obecnou ctnost klade jakousi ctnost heroickou nebo božskou, podle níž někteří slují muži božští.

K druhému se musí říci, že neřesti, pokud jsou proti dobru rozumu, jsou proti ctnostem; pokud však jsou proti božskému nutkání, jsou proti darům. Neboť totéž ,jest proti Bohu i rozumu, jehož světlo pryští z Boha.

K třetímu se musí říci, že onen výměr jest dán o ctnosti podle obecného způsobu ctnosti. Pročež, chceme-li výměr omeziti na ctnosti, pokud jsou odlišné od darů, řekneme, že, když se praví, "kterou se správně. žije", je to rozuměti o správnosti života, která se béře podle pravidla rozumu. - Podobně také dar, pokud se odlišuje od vlité ctnosti, může slouti to, co se dává od Boha se zařízením k pohybování od něho, co totiž činí člověka dobře sledujícím jeho nutkání.

Ke čtvrtému se musí říci, že moudrost sluje rozumovou ctností, pokud vychází ze soudu rozumu; sluje však darem, pokud pracuje z božského nutkání. A podobně se řekne o jiných.

LXVIII.2. Zda dary jsou člověku nutné ke spáse .

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dary nejsou nutné člověku ke spáse. Neboť dary jsou zařízeny k nějaké dokonalosti nad obecnou dokonalost ctnosti. Není však člověku nutné ke spáse, aby dosáhl takové dokonalosti, která jest nad obecný stav ctnosti, protože taková dokonalost nespadá pod přikázání, nýbrž pod radu. Tedy dary nejsou člověku nutné ke spase.

Mimo to ke spáse člověka dostačí, aby se měl dobře i vůči božským i vůči lidským. Ale skrze božské ctnosti se má člověk dobře vůči božským, skrze mravní ctnosti pak vůči lidským. Tedy dary nejsou člověku nutné ke spáse.

Mimo to praví Řehoř, v II. Moral., že "Duch Svatý dává moudrost proti pošetilosti, rozum proti ztrnulosti mysli, radu proti ukvapenosti, statečnost proti bázni, umění proti nevědomosti, pobožnost proti tvrdosti, bázeň proti pýše". Ale dostatečným prostředkem na odstranění těch všech lze nalézti ve ctnostech. Tedy dary nejsou člověku nutné ke spáse.

consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

I-II q. 68 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes, secundum communem rationem virtutis. Habent tamen aliquid supereminens rationi communi virtutis, inquantum sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et philosophus, in VII Ethic., supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

I-II q. 68 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus, inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cuius lumen a Deo derivatur.

I-II q. 68 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, qua recte vivitur, intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius; quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

I-II q. 68 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis, dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis.

2. De necessitate donorum, utrum scilicet dona necessaria sint homini ad salutem.

I-II q. 68 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quandam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut huiusmodi perfectionem consequatur, quae est ultra communem statum virtutis, quia huiusmodi perfectio non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

I-II q. 68 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina; per virtutes autem morales, circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

I-II q. 68 a. 2 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, in II Moral., quod *spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra praecipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, timorem contra superbiam*. Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt

Avšak proti, nejvyšší ze všech darů se zdá moudrost, nejnižší pak bázeň. Avšak ta obě jsou nutná ke spáse: protože se o moudrosti praví, Moudr. 7: "Nikoho nemiluje Bůh nežli toho, jenž přebývá s moudrostí"; a o bázni se praví, Eccli. 1: "kdo je bez bázně, nebude moci býti ospravedlněn." Tedy také jiné dary prostřední jsou nutné ke spáse.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dary jsou nějaké dokonalosti člověka; jimiž je člověk uzpůsobován k tomu, aby dobře sledoval božské nutkání. Pročež v těch, ve kterých nedostačuje nutkání rozumu, nýbrž je nutné nutkání Ducha Svatého, v důsledku jest nutný dar.

Rozum pak člověka je zdokonalen od Boha dvojmo: a to nejprve přirozenou dokonalostí, totiž podle přirozeného světla rozumu; jiným způsobem nějakou nadpřirozenou dokonalostí, skrze božské ctnosti, jak bylo svrchu řečeno. A ačkoli tato druhá dokonalost je větší nežli první, přece první má člověk dokonalejším způsobem nežli druhou: neboť první má člověk jako dokonalý majetek, druhou však má jako nedokonalý, neboť poznáváme a milujeme Boha nedokonale. lest pak jasné, že, cokoli má dokonale nějakou přirozenost nebo tvar nebo ctnost, může o sobě podle ní jednati, ne ovšem s vyloučením práce Boha, jenž pracuje uvnitř v každé přirozenosti a vůli. Ale to, co má nedokonale nějakou přirozenost nebo tvar nebo ctnost, nemůže jednati o sobě, nýbrž pohybováno od jiného. Jako slunce, protože je dokonale světelné, ze sebe může osvěcovati; avšak měsíc, v němž jest přirozenost světla nedokonale, neosvěcuje, leč osvěcován. Také lékař, který dokonale zná lékařské umění, může o sobě jednati; ale žák jeho, který dosud není úplně vyučen, nemůže jednati o sobě, nýbrž od něho poučen.

Tak tedy v těch, která podléhají lidskému rozumu, totiž v zařízení k cíli, člověku sourodému, může člověk jednati ze soudu rozumu. Je-li však v tom člověk také podporován od Boha skrze zvláštní nutkání, bude to nadbytek dobroty; proto, podle filosofů, ne každý, kdo měl získané mravní ctnosti, měl ctnosti heroické čili božské. - Ale v zařízení k poslednímu cíli nadpřirozenému, k němuž rozum pohybuje, pokud jest nějak a nedokonale utvářen božskými ctnostmi, nedostačí samopohybování rozumem, není-li nad to nutkání a pohyb Ducha Svatého, podle onoho Řím. 8: "Kdo jsou vedeni Duchem Božím, ti jsou synové Boží; a jestli synové, i dědici"; a v Žalmu 142 se praví: "Tvůj dobrý Duch mne dovede do pravé země"; protože totiž k dědictví oné země blažených nikdo nemůže přijíti, leč pohybován a veden od Ducha Svatého. A proto k dosažení onoho cíle je člověku nutné míti dar Ducha Svatého.

K prvnímu se tedy musí říci, že dary přesahují obecnou dokonalost ctností, ne co do rodu skutků, tím způsobem, kterým rady přesahují přikázání, nýbrž co do způsobu jednání, pokud jest člověk pohybován od vyššího původu.

K druhému se musí říci, že skrze ctnosti božské a mravní není člověk tak zdokonalován v zařízení k poslednímu cíli, že by nepotřeboval stálého pohybování nějakým

necessaria homini ad salutem.

I-II q. 68 a. 2 s. c.

Sed contra, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem, quia de sapientia dicitur, Sap. VII, *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*; et de timore dicitur, Eccli. I, *qui sine timore est, non poterit iustificari*. Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

I-II q. 68 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectiori modo habetur ab homine quam secunda, nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari, sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini; homo potest operari, per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis, unde secundum philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti; secundum illud Rom. VIII, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes*, et in Psalmo CXLII, dicitur, *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum spiritus sancti.

I-II q. 68 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

I-II q. 68 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod per virtutes theologicas et

vyšším nutkáním Ducha Svatého, z důvodu již řečeného.

K třetímu se musí říci, že lidskému rozumu není všechno známé, ani všechno možné, ať se myslí dokonalý dokonalostí přirozenou, nebo se myslí zdokonalený božskými ctnostmi. Pročež nemůže ve všem zapuditi pošetilost a jiná taková, o nichž se tam děje zmínka. Ale Bůh, jehož vědění a moci vše podléhá, činí nás bezpečnými před každou pošetilostí a ztrnulostí a tvrdostí a ostatními takovými. A proto se praví, že dary Ducha Svatého, které nás činí dobře následujícími vnukání jeho, jsou dány proti takovým nedostatkům.

LXVIII.3. Zda dary Ducha svatého jsou pohotovosti

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že dary Ducha Svatého nejsou pohotovosti. Neboť pohotovost jest jakost, zůstávající v člověku: je totiž "jakost nesnadno hybná", jak se praví v Praedicam. Ale Kristu jest vlastní, že dary Ducha Svatého na něm spočívají, jak se praví Isai. 11. A Jan. 1 se praví: "Na koho uvidíš sestupovati Ducha a zůstávati na něm, ten jest, jenž křtí"; což vykládaje, praví Řehoř, v II. Moral.: ‚Na všechny věřící přichází Duch Svatý; ale pouze na Prostředníku vždycky zvláště zůstává." Tedy dary Ducha Svatého nejsou pohotovosti.

Mimo to dary Ducha Svatého zdokonalují člověka, pokud jest veden od Ducha Božího, jak bylo řečeno. Ale, pokud je člověk veden Duchem Svatým, má se jaksi jako nástroj vůči němu. Není však vhodné, aby byl zdokonalován pohotovostí nástroj, nýbrž hlavní činitel. Tedy dary Ducha Svatého nejsou pohotovosti.

Mimo to, jako dary Ducha Svatého jsou z božského vdechnutí, tak i dar proroctví. Ale proroctví není pohotovost, neboť "není vždycky duch prorocký u proroků", jak praví Řehoř, v homilii I. Ezech. Tedy také ani dary Ducha Svatého nejsou pohotovosti.

Avšak proti jest, že Pán, mluvě o Duchu Svatém, praví učedníkům, Jan. 14: "U vás zůstane a bude ve vás." Avšak Duch Svatý není v lidech bez svých darů. Tedy jeho dary zůstávají v lidech. Tedy nejsou pouze úkony nebo strpění, nýbrž také pohotovosti zůstávající.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dary jsou nějaké dokonalosti člověka, jimiž jest uzpůsobován k tomu, aby člověk dobře sledoval nutkání Ducha Svatého. Z řečeného však jest jasné, že mravní ctnosti zdokonalují sílu žádostivou, pokud má nějaký podíl rozumu, pokud totiž jest jí vrozeno pohybování od rozkazu rozumu. Tím tedy způsobem se mají k člověku dary Ducha Svatého v poměru k Duchu Svatému, jako ctnosti mravní se mají k síle žádostivé v poměru k rozumu. Avšak mravní ctnosti jsou nějaké pohotovosti, jimiž jsou síly žádostivé uzpůsobovány ke hbitému poslouchání rozumu. Pročež i

morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu spiritus sancti, ratione iam dicta.

I-II q. 68 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus. Unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus cuius scientiae et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona spiritus sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

3. Utrum dona sint habitus.

I-II q. 68 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens, est enim qualitas difficile mobilis, ut dicitur in praedicamentis. Sed proprium Christi est quod dona spiritus sancti in eo requiescant; ut dicitur Isaiae XI. Et Ioan. I, dicitur, *super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat*, quod exponens Gregorius, in II Moral., dicit, *in cunctis fidelibus spiritus sanctus venit; sed in solo mediatore semper singulariter permanet*. Ergo dona spiritus sancti non sunt habitus.

I-II q. 68 a. 3 arg. 2

Praeterea, dona spiritus sancti perficiunt hominem secundum quod agitur a spiritu Dei, sicut dictum est. Sed inquantum homo agitur a spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu eius. Non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona spiritus sancti non sunt habitus.

I-II q. 68 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut dona spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita et donum prophetiae. Sed prophetia non est habitus, non enim semper spiritus prophetiae adest prophetis, ut Gregorius dicit, in I homilia Ezechielis. Ergo neque etiam dona spiritus sancti sunt habitus.

I-II q. 68 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit discipulis, de spiritu sancto loquens, Ioan. XIV, *apud vos manebit, et in vobis erit*. Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis eius. Ergo dona eius manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

I-II q. 68 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum spiritus sancti. Manifestum est autem ex supradictis quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona spiritus sancti se habent ad hominem in comparatione ad spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus

dary Ducha Svatého jsou nějaké pohotovosti, jimiž je člověk zdokonalován ke hbitému poslouchání Ducha Svatého.

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř tamtéž odpovídá, řka, že "v těch darech, bez nichž nelze přijíti do života, Duch Svatý stále zůstává ve všech vyvolených; ale v jiných nezůstává stále". Avšak sedm darů jest nutných ke spáse, jak bylo řečeno. Pročež v nich Duch Svatý stále zůstává ve svatých.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o nástroji, jenž nemá činnost, nýbrž pouze jest veden. Avšak člověk není takovým nástrojem, nýbrž tak jest veden od Ducha Svatého, že zároveň jedná, pokud má svobodné rozhodování. Pročež potřebuje pohotovost.

K třetímu se musí říci, že proroctví je z darů, které jsou na zjevování Ducha, ne však nutné ke spáse. Pročež není podobnosti.

LXVIII.4. Zda se vhodně vypočítává sedm darů Ducha svatého

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně vy počítává sedm darů Ducha Svatého. Neboť v tom výčtu se udávají čtyři, patřící ke ctnostem rozumovým, totiž moudrost, rozum, umění a rada, která patří do opatrnosti; ale neudává se tam nic, co by patřilo k umění, jež je pátá rozumová ctnost. Podobně se také udává něco, patřícího ke spravedlnosti, totiž pobožnost, a něco, patřícího do statečnosti, totiž dar statečnosti; ale nic se tam neudává patřícího k mírnosti. Tedy se dary vypočítávají nedostatečně.

Mimo to pobožnost je částí spravedlnosti. Ale při statečnosti se neudává nějaká její část, nýbrž sama statečnost. Tedy se neměla udávati pobožnost, nýbrž sama spravedlnost.

Mimo to božské ctnosti nejvíce nás zařizují k Bohu. Ježto tedy dary zdokonalují člověka, pokud jest pohybován od Boha, zdá se, že se měly udati nějaké dary, patřící k božským ctnostem.

Mimo to, jako jest bázeň Boha, tak také milování, i někdo v něho doufá a jím se těší.. Avšak milování, naděje a potěšení jsou vášně, oddělené od bázně. Tedy, jako se udává dar bázně, tak i ostatní tři se mají udávati jako dary.

Mimo to rozumu jest přidána moudrost, která jej řídí; statečnosti pak rada, pobožnosti zase umění. Tedy se také měl bázni přidati nějaký řídící dar. Tedy se nevhodně vypočítává sedm darů Ducha Svatého.

Avšak pro opak jest autorita Písma, Isai. 11.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dary jsou nějaké pohotovosti, zdokonalující člověka k tomu, aby

quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum spiritui sancto.

I-II q. 68 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibidem solvit, dicens quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet*. Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est. Unde quantum ad ea, spiritus sanctus semper manet in sanctis.

I-II q. 68 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de instrumento cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo; sed sic agitur a spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii. Unde indiget habitu.

I-II q. 68 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod prophetia est de donis quae sunt ad manifestationem spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

4. Quae et quot sint.

I-II q. 68 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem dona spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia et consilium, quod pertinet ad prudentiam, nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quae est quinta virtus intellectualis. Similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad iustitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet donum fortitudinis, nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

I-II q. 68 a. 4 arg. 2

Praeterea, pietas est pars iustitiae. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars eius, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa iustitia.

I-II q. 68 a. 4 arg. 3

Praeterea, virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

I-II q. 68 a. 4 arg. 4

Praeterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisae timori. Ergo, sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

I-II q. 68 a. 4 arg. 5

Praeterea, intellectui adiungitur sapientia quae regit ipsum; fortitudini autem consilium, pietati vero scientia. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona spiritus sancti enumerantur.

I-II q. 68 a. 4 s. c.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturae, Isaiae XI.

I-II q. 68 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt

hbitě sledoval nutkání Ducha Svatého, jako mravní ctnosti zdokonalují žádostivé síly k poslouchání rozumu. Jako však je vrozené žádostivým silám pohybování rozkazem rozumu, tak je všem lidským silám vrozené pohybování nutkáním Božím, jakožto od nějaké vyšší moci. A proto ve všech silách člověka, které mohou býti původy lidských úkonů, jako jsou ctnosti, tak také jsou dary, totiž v rozumu a v síle žádostivé.

Rozum pak, je badavý a činorodý; a v obojím se vidí vnímání pravdy, které patří k vyhledávání, a soud o pravdě. Tudíž ve vnímaní pravdy jest badavý rozum zdokonalován rozumem; činorodý pak skrze radu. Ke správnému souzení pak je badavý zdokonalován moudrostí, činorodý zase uměním. - Žádostivá síla pak je zdokonalována pobožností v těch, která jsou k druhému; kdežto v těch, která jsou k sobě samému, je zdokonalována statečností proti hrozivosti nebezpečí; proti nezřízené dychtivosti potěšení skrze bázeň, podle onoho Přísl. 15: "Skrze bázeň Boží se každý odvrací od zla;" a v Žalmu 118: "Protkni svou bázní tělo mé, neboť jsem se bál tvých soudů." A tak je patrné, že se dary vztahují na všechno, nač se vztahují ctnosti jak rozumové, tak mravní.

K prvnímu se tedy musí říci, že dary Ducha Svatého zdokonalují člověka v těch, která patří do správného žití: k těm však není zařízeno umění, nýbrž k zevnějším dílům; neboť umění ne správný pojem, nikoli skutků, nýbrž děl, jak se praví v V. Ethic. Může se však říci. že, co do vlévání darů, umění patří Duchu Svatému, jenž jest hlavní pohybující, ne však lidem, kteří jsou jakési jeho nástroje, když jsou jím pohybováni. --Mírnosti pak jaksi odpovídá dar bázně. Jako totiž ctnosti mírnosti náleží podle jejího vlastního pojmu, aby někdo se odvracel od špatných potěšení pro dobro rozumu, tak náleží daru bázně, aby se někdo odvracel od špatných potěšení z bázně Boha.

K druhému se musí říci, že jméno spravedlnosti jest dáno od správnosti rozumu: a proto jméno ctnosti jest vhodnější než jméno daru. Ale jméno pobožnosti obnáší uctivost, kterou máme k otci a vlasti. A protože otcem všech jest Bůh, také uctívání Boha sluje pobožnost, jak praví Augustin, X. O Městě Bož.1 A proto se vhodně jmenuje pobožnost dar, kterým někdo dobře jedná vůči všem z úcty k Bohu.

1 Pro dary Ducha Sv." užíváme jmen v české řeči tradičních. Scientia překládáme umění, pietas zase pobožnost, fortitudo však překládáme statečnost, protože se jménem síly by se nevyšlo v překladu textu, v němž se již slovo síla vyskytuje v jiném smyslu.

K třetímu se musí říci, že duch člověka není pohybován od Ducha Svatého, leč je s ním podle nějakého způsobu spojen: jako nástroj není pohybován od umělce, leč skrze dotek nebo skrze nějaké jiné spojení. První však spojení člověka je skrze víru, naději a lásku. Pročež tyto ctnosti jsou předpokladem darů, jakožto jakési kořeny darů. Proto všechny dary patří k těmto třem ctnostem, jakožto nějak vyvěrající ze zmíněných ctností.

quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica, et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quae pertinet ad inventionem; et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium. Ad recte autem iudicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem quae sunt ad alterum, perficitur per pietatem. In his autem quae sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra terrorem periculorum, contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium, per timorem, secundum illud Proverb. XV, *per timorem domini declinat omnis a malo*; et in Psalmo CXVIII, *confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui*. Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

I-II q. 68 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dona spiritus sancti perficiunt hominem in his quae pertinent ad bene vivendum, ad quae non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI Ethic. Potest tamen dici quod, quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quaedam organa eius dum ab eo moventur. Temperantiae autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet, secundum eius propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

I-II q. 68 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod nomen iustitiae imponitur a rectitudine rationis, et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur; ut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Et ideo convenienter donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

I-II q. 68 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum.

Ke čtvrtému se musí říci, že milování a naděje a potěšení mají za předmět dobro. Avšak Bůh jest nejvyšší dobro: pročež se jména těchto vášní přenášejí na ctnosti božské, jimiž je duše spojena s Bohem. Předmětem však bázně je zlo, jež žádným způsobem Bohu nepřísluší: pročež neobnáší spojení s Bohem, nýbrž spíše odvrácení od některých věcí z úcty k Bohu. A proto není jménem božské ctnosti, nýbrž daru, jenž mocněji odklání od zla nežli mravní ctnost.

K pátému se musí říci, že skrze moudrost je řízen i rozum člověka i cit člověka. A proto se udává dvojí odpovídající moudrosti, jakožto řídící: a to se strany rozumu dar rozumu, se strany pak citu dar bázně. Neboť důvod bázně Boha se hlavně béře z pozorování božské velikosti, kterou pozoruje moudrost.

LXVIII.5. Zda dary Ducha svatého jsou spojité

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že dary nejsou spojité. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 12: "Jednomu se skrze Ducha dává řeč moudrosti,. jinému řeč umění podle téhož Ducha.` Ale moudrost a umění se počítají mezi dary Ducha Svatého. Tedy se dary Ducha Svatého dávají rozličným a nejsou spojené navzájem v témž.

Mimo to praví Augustin, v XIV. O Troj., že "uměním nevládnou přečetní věřící, ač vládnou věrou". Ale víru provází jeden z darů, aspoň dar bázně. Tedy se zdá, že dary nejsou nutně spojité v jednom a témž.

Mimo to praví Řehoř, v I. Moral., že "menší jest moudrost, postrádá-li rozumu; a velmi neužitečný jest rozum, nestojí-li na moudrosti. Laciná jest rada, jíž chybí dílo statečnosti; a velmi se kazí statečnost, není-li podepřena radou. Žádné není umění, nemá-li užitek z pobožnosti; a velmi neužitečná je pobožnost, postrádá-li rozvážnosti umění. Také sama bázeň, nemá-li těch ctností, nepovstane k žádnému dílu dobrého skutku." Z čehož se zdá, že jeden dar lze míti bez druhého. Nejsou tedy všechny dary Ducha Svatého spojité.

Avšak proti jest, co tamtéž Řehoř předesílá, řka: "To se zdá vyzkoumané na této hostině synů, že se sami navzájem živí." Avšak Jobovými syny, o kterých mluví, jsou naznačeny dary Ducha Svatého. Tedy dary Ducha Svatého jsou spojité tím, že se navzájem občerstvují.

Odpovídám: Musí se říci, že pravdu této otázky lze míti snadno z předchozího. Bylo totiž shora řečeno, že, jako síly žádostivé jsou uzpůsobovány skrze mravní ctnosti přiměřeně řízení rozumu, tak jsou uzpůsobovány všechny síly duše skrze dary přiměřeně pohybujícímu Duchu Svatému. Avšak Duch Svatý přebývá v nás skrze lásku, podle onoho Řím. 5: "Láska Boží rozlita jest v srdcích našich skrze Ducha Svatého, který nám byl dán;" jako i náš rozum je zdokonalován skrze opatrnost. Pročež, jako mravní. ctnosti jsou. navzájem spojité v opatrnosti, tak

I-II q. 68 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod amor et spes et delectatio habent bonum pro obiecto. Summum autem bonum Deus est, unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima coniungitur Deo. Timoris autem obiectum est malum, quod Deo nullo modo competit, unde non importat coniunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei. Et ideo non est nomen virtutis theologicae, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

I-II q. 68 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus. Et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiae tanquam directivo, ex parte quidem intellectus, donum intellectus; ex parte autem affectus, donum timoris. Ratio enim timendi Deum praecipue sumitur ex consideratione excellentiae divinae, quam considerat sapientia.

5. Utrum dona sint connexa.

I-II q. 68 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XII, *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum*. Sed sapientia et scientia inter dona spiritus sancti computantur. Ergo dona spiritus sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

I-II q. 68 a. 5 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in XIV de Trin., quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide*. Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint ex necessitate connexa in uno et eodem.

I-II q. 68 a. 5 arg. 3

Praeterea, Gregorius, in I Moral., dicit quod *minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat. Vile est consilium, cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur. Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiae discretione caret. Timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonae actionis surgit*. Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona spiritus sancti sunt connexa.

I-II q. 68 a. 5 s. c.

Sed contra est quod ibidem Gregorius praemittit, dicens, *illud in hoc filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt*. Per filios autem Iob, de quibus loquitur, designantur dona spiritus sancti. Ergo dona spiritus sancti sunt connexa, per hoc quod se invicem reficiunt.

I-II q. 68 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas de facili ex praemissis potest haberi. Dictum est enim supra quod sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum*

dary Ducha Svatého jsou navzájem spojité v lásce: tak totiž, že kdo má lásku, má všechny dary Ducha Svatého, a bez lásky nelze míti žádného z nich.

K prvnímu se tedy musí říci, že moudrost a umění lze pozorovati jedním způsobem, pokud jsou milosti darmo dané: pokud totiž někdo tolik oplývá znalostí věcí božských i lidských, aby mohl i věřící poučovati, i protivníky potírati. A tak tam mluví Apoštol o moudrosti a umění; pročež významně se děje zmínka řeči moudrosti a umění. - Jiným způsobem je lze bráti, pokud jsou dary Ducha Svatého. A tak moudrost a umění nejsou nic jiného než nějaké dokonalosti lidské mysli, podle nichž jest uzpůsobována k následování nutkání Ducha Svatého v poznávání božského nebo lidského. A tak je patrné, že tyto dary jsou ve všech majících lásku.

K druhému se musí říci, že Augustin tam mluví o umění, vykládaje zmíněný výrok Apoštolův; pročež mluví o umění, pojatém řečeným způsobem, pokud je milostí darmo danou. Což je patrné z toho, co dodává: "Jiné totiž jest uměti toliko, co má člověk věřiti k dosažení blaženého života, jenž jest pouze na věčnosti; jiné pak uměti způsob, kterým prospěti tím zbožným a brániti proti bezbožným; což se zdá Apoštol jmenovati vlastním jménem umění."

K třetímu se musí říci, že, jako se spojitost základních ctností jedním způsobem dokazuje z toho, že jedna z nich jest jaksi zdokonalována druhou, jak bylo svrchu řečeno, tak Řehoř týmž způsobem chce dokázati spojitost darů z toho, že jeden nemůže býti dokonalý bez druhého. Pročež před tím praví: "Zcela jest každé jednotlivé zbaven, jestliže jedna ctnost druhé ctnosti nepomáhá." Nedává se tedy rozuměti, že by jeden dar mohl býti bez druhého, nýbrž, že kdyby rozum byl bez moudrosti, nebyl by darem; jako mírnost, kdyby byla bez spravedlnosti, nebyla by ctností.

LXVIII.6. Zda dary Ducha svatého zůstávají ve vlasti

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že dary Ducha Svatého nezůstávají ve vlasti. Praví totiž Řehoř, v II. Moral., že "Duch Svatý proti jednotlivým pokoušením sedmi dary vzdělává mysl". Ale ve vlasti nebude nijakého pokoušení, podle onoho Isai. 11: "Neuškodí a nezabijí nikde na mé svaté hoře." Tedy dary Ducha Svatého nebudou ve vlasti.

Mimo to dary Ducha Svatého jsou nějaké pohotovosti, jak bylo svrchu řečeno. Marně v šak by byly pohotovosti, kde nemohou býti úkony. Avšak úkony některých ctností nemohou býti ve vlasti: praví totiž Řehoř, v I. Moral., že "rozum dává proniknutí slyšeného a rada braní býti překotným a statečnost činí nebojácnost protivenství a pobožnost plní nitro srdce

skutky milosrdenství"; to však nepřísluší stavu vlasti. Tedy ty dary nebudou ve vlasti.

sanctum, qui datus est nobis, sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona spiritus sancti connectuntur sibi invicem in caritate, ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona spiritus sancti habet; quorum nullum sine caritate haberi potest.

I-II q. 68 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari secundum quod sunt gratiae gratis datae, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit et fideles instruere et adversarios confutare. Et sic loquitur ibi apostolus de sapientia et scientia, unde signanter fit mentio de sermone sapientiae et scientiae. Alio modo possunt accipi prout sunt dona spiritus sancti. Et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctus spiritus sancti in cognitione divinorum vel humanorum. Et sic patet quod huiusmodi dona sunt in omnibus habentibus caritatem.

I-II q. 68 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de scientia exponens praedictam auctoritatem apostoli, unde loquitur de scientia praedicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data. Quod patet ex hoc quod subdit, *aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus*.

I-II q. 68 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est; ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum, per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde praemittit dicens, *valde singula quaelibet destituitur, si non una alii virtus virtuti suffragetur*. Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio, sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine iustitia, non esset virtus.

6. Utrum maneant in patria.

I-II q. 68 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod dona spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius, in II Moral., quod *spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem*. Sed in patria non erunt aliqua tentamenta; secundum illud Isaiae XI, *non nocebunt et non occident in universo monte sancto meo*. Ergo dona spiritus sancti non erunt in patria.

I-II q. 68 a. 6 arg. 2

Praeterea, dona spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est. Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorundam donorum in patria esse non possunt, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse praecipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiae*; haec autem non competunt statui patriae.

Mimo to některé dary zdokonalují člověka v životě nazíravém, jako moudrost a rozum; některé v životě činném, jako pobožnost a statečnost. Ale "činný život končí se tímto životem", jak praví Řehoř, v VI. Moral. Tedy ve stavu slávy nebudou všechny dary Ducha Svatého.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, v knize O Duchu Svatém: "Ono Boží město, nebeský Jerusalem, neobmývá se prouděním nějaké pozemské řeky, nýbrž Duch Svatý, vycházející z pramene života, jehož krátkým douškem se my sytíme, zdá se v oněch nebeských duších více oplývati, šumě plným proudem sedmi duchovních ctností."

Odpovídám: Musí se říci, že můžeme o darech mluviti dvojmo. Jedním způsobem co do bytnosti darů: a tak budou ve vlasti nejdokonaleji, jak je patrné z uvedeného výroku Ambrožova. A důvodem toho jest, že dary Ducha Svatého zdokonalují lidskou mysl k následování pohybu Ducha Svatého, což zvláště bude ve vlasti, až Bůh bude "všechno ve všech", jak se praví I. Kor. 15, a až člověk bude zcela podroben Bohu. - Jiným způsobem lze pozorovati co do látky, ve které pracují: a tak v přítomnosti mají činnost v nějaké látce, ve které nebudou míti činnost ve stavu vlasti. A podle toho nezůstanou ve vlasti, jako bylo svrchu řečeno o základních ctnostech.

K prvnímu se musí říci, že Řehoř tam mluví o darech, pokud přísluší stavu přítomnému: neboť tak jsme dary chráněni proti pokušení zlých. Ale ve stavu slávy přestanou zla a budeme dary Ducha Svatého zdokonalováni v dobrém.

K druhému se musí říci, že Řehoř jaksi v každém daru udává něco, co pomine s přítomným stavem, a něco, co zůstane také v budoucím. Praví totiž, že "moudrost občerstvuje mysl nadějí a jistotou věčných", z nichž naděje pomine, ale jistota zůstává. - A o rozumu praví, že "osvěcuje jeho temnotu v tom, že proniká slyšené, občerstvuje srdce`, z nichž slyšení pomine, protože "nebude člověk učiti bratra svého", jak se praví Jerem. 31, ale osvěcování mysli zůstane. - O radě pak praví, že "brání býti překotným", což jest nutné v přítomnosti, a opět, že "rozumem plní ducha", což jest nutné i v budoucnosti. -- O statečnosti pak praví, že "nebojí se protivných", což jest nutné v přítomnosti; a zase, že "předkládá pokrmy důvěry", což zůstává i v budoucnosti. - O umění pak udává toliko jedno, totiž že "překonává vyhladovělost nevědomosti", což patří do přítomného stavu. Ale, co dodává, "ve vnitřnostech mysli", lze rozuměti obrazně naplnění poznatky, což patří také do stavu budoucího. - O pobožnosti pak praví, že "nitro srdce plní skutky milosrdenství". Což sice podle slov patří toliko do stavu přítomného. Ale sám niterný cit s bližními, označený nitrem, patří také do stavu budoucího, v němž pobožnost nebude prokazovati skutky milosrdenství, nýbrž cit účasti. - O bázni pak praví, že "tiskne mysl, aby nezpyšněla nad přítomnými", což patří do stavu přítomného, a že "posiluje se pokrmem naděje budoucích", což také patří do stavu přítomného, co do naděje; ale může také patřiti do stavu budoucího, co do posily z věcí zde doufaných a tam

Ergo huiusmodi dona non erunt in statu gloriae.

I-II q. 68 a. 6 arg. 3

Praeterea, donorum quaedam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus; quaedam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed activa vita cum hac vita terminatur; ut Gregorius dicit, in VI Moral. Ergo in statu gloriae non erunt omnia dona spiritus sancti.

I-II q. 68 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, *civitas Dei illa, Ierusalem caelestis, non meatu alicuius fluvii terrestris abluitur; sed ex vitae fonte procedens spiritus sanctus, cuius nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu*.

I-II q. 68 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod de donis dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad essentiam donorum, et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cuius ratio est quia dona spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem spiritus sancti, quod praecipue erit in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur I ad Cor. XV, et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur, et sic in praesenti habent operationem circa aliquam materiam circa quam non habebunt operationem in statu gloriae. Et secundum hoc, non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est.

I-II q. 68 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui praesenti, sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum. Sed in statu gloriae, cessantibus malis, per dona spiritus sancti perficiemur in bono.

I-II q. 68 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Gregorius quasi in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu praesenti, et aliquid quod permanet etiam in futuro. Dicit enim quod sapientia mentem de aeternorum spe et certitudine reficit, quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet. Et de intellectu dicit quod in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras eius illustrat, quorum auditus transit, quia non docebit vir fratrem suum, ut dicitur Ierem. XXXI; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit quod prohibet esse praecipitem, quod est necessarium in praesenti, et iterum quod ratione animum replet, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quod adversa non metuit, quod est necessarium in praesenti, et iterum quod confidentiae cibos apponit, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod ignorantiae ieiunium superat, quod pertinet ad statum praesentem. Sed quod addit, in ventre mentis, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quae pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod cordis viscera misericordiae operibus replet. Quod quidem secundum verba, pertinet tantum ad statum praesentem. Sed ipse intimus affectus proximorum, per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum; in quo pietas non exhibebit misericordiae opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit quod premit mentem, ne de praesentibus superbiat, quod pertinet ad statum praesentem; et quod de futuris cibo spei confortat, quod

dosažených.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o darech co do látky. Neboť skutky činného života nebudou látkou darů, nýbrž všechny budou míti své úkony v tom, co patří do života nazíravého, jímž jest blažený život.

LXVIII.7. Zda se hodnota darů béře podle výčtu Isaiášova, 11

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se hodnota darů nebéře podle vyčtu, kterým jsou vypočítávány Isai. 11. Neboť se v darech největším zdá ten, kterého Bůh nejvíce od člověka požaduje. Ale nejvíce Bůh požaduje od člověka bázeň; praví se totiž Deuter. 10: "A nyní, Izraeli, co žádá od tebe Pán Bůh tvůj, leč, aby ses bál Pána Boha svého?` A Malach. 1 se praví: "Jestliže já Pán, kde bázeň má?" Tedy se zdá, že bázeň, která se udává poslední, není nejmenší z darů, nýbrž největší.

Mimo to pobožnost se zdá býti nějaké dobro všeobecné: praví totiž Apoštol, I. Tim. 4. že "pobožnost jest ke všemu užitečná". Ale všeobecné dobro má přednost před dobry částečnými. Tedy pobožnost, která se udává předposlední, zdá se býti největším darem.

Mimo to umění zdokonaluje soud člověka, rada pak patří k hledání. Ale soud jest nad hledání. Tedy umění jest větší dar nežli rada, ačkoli se udává po ní.

Mimo to statečnost patří do síly žádostivé, umění pak do rozumu. Ale rozum jest vyšší nežli síla žádostivá. Tedy též umění jest vyšší dar nežli statečnost, která se však udává dříve: Tedy se hodnota darů nebéře podle pořadu výčtu jich.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O řeči Páně na hoře: "Zdá se mi, že sedmerá činnost Ducha Svatého, o které mluví Isaiáš, souhlasí s těmito stupni a slovy" (o nichž je zmínka Mat. 5), "ale záleží na pořadu. Neboť tam," totiž v Isaiášovi, "výčet začal od vyšších, zde však od nižších."

Odpovídám: Musí se říci, že hodnotu darů lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem jednoduše, totiž ve srovnání s vlastními úkony, pokud pocházejí od svých původů; jiným způsobem z části, totiž ve srovnání s látkou. Mluví-li se pak jednoduše o hodnotě darů, jest u nich týž ráz srovnání, jako u ctností, protože dary zdokonalují člověka ke všem úkonům mohutností duše, ke kterým zdokonalují ctnosti, jak bylo svrchu řečeno. Proto, jako rozumové ctnosti jsou přednější nežli ctnost mravní, a v samých ctnostech rozumových nazíravé jsou přednější než činné, jako moudrost a rozumění a vědění před opatrností a uměním, ale tak, že moudrost jest přednější než rozumění a rozumění než vědění, jako opatrnost a synesis před

etiam pertinet ad statum praesentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis, et ibi obtentis.

I-II q. 68 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activae vitae non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quae pertinent ad vitam contemplativam, quae est vita beata.

7. De comparatione eorum ad invicem.

I-II q. 68 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dignitas donorum non attenditur secundum enumerationem qua enumerantur Isaiae XI. Illud enim videtur esse potissimum in donis, quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit Deus ab homine timorem, dicitur enim Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum?* Et Malach. I, dicitur, *si ego dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

I-II q. 68 a. 7 arg. 2

Praeterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale, dicit enim apostolus, I ad Tim. IV, quod *pietas ad omnia utilis est*. Sed bonum universale praefertur particularibus bonis. Ergo pietas, quae penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

I-II q. 68 a. 7 arg. 3

Praeterea, scientia perficit iudicium hominis; consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed iudicium praeeminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quam consilium, cum tamen post enumeretur.

I-II q. 68 a. 7 arg. 4

Praeterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam; scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quam fortitudo, quae tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

I-II q. 68 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *videtur mihi septiformis operatio spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere* (de quibus fit mentio Matth. V); sed interest ordinis. Nam ibi (scilicet in Isaia) *enumeratio ab excellentioribus coepit, hic vero, ab inferioribus*.

I-II q. 68 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod dignitas donorum dupliciter potest attendi, uno modo, simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus prout procedunt a suis principiis; alio modo, secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animae perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus; et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativae praeferuntur activis, ut sapientia intellectui, et scientia prudentiae et arti; ita tamen

eubulií, tak také v darech moudrost a rozum, umění a rada ‚jsou přednější nežli pobožnost a statečnost a bázeň; a také v nich pobožnost má přednost před bázní, jako spravedlnost před statečností a statečnost před mírností. Ale co do látky statečnost a rada mají přednost před uměním a pobožností; protože totiž statečnost a rada mají místo v obtížích, kdežto pobožnost a také umění v obvyklostech. - Tak tedy hodnota darů odpovídá pořadu výčtu, a to z části jednoduše, pokud moudrost a rozum jsou před všemi; z části pak podle řádu látky, a tak rada a statečnost jsou před uměním a pobožností.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nejvíce vyžaduje bázeň, jakožto jakýsi počátek dokonalosti darů. protože "počátek moudrosti bázeň Páně", nikoli proto, že je hodnotnější nežli ostatní. Neboť podle poradu vznikání dřívější jest, aby někdo odstupoval od zla, což se děje bázní, jak se praví Přísl. 16, než aby konal dobro, což se děje jinými dary.

K druhému se musí říci, že pobožnost se ve slovech Apoštolových nepřirovnává ke všem darům Božím, nýbrž pouze k "tělesnému zaměstnání", o němž předesílá, že "jest na málo užitečné".

K třetímu se musí říci, že, ač umění má přednost před radou následkem soudu, přece má přednost rada následkem látky; neboť rada nemá místa než v obtížích, jak se praví v III. Ethic., kdežto soud umění má místo ve všem.

Ke čtvrtému se musí říci, že řídící dary, které patří do rozumu, jsou hodnotnější než dary prováděcí, jestliže se pozorují v poměru k úkonům, pokud vycházejí z mohutností; neboť rozum jest nad žádostivou, jakožto řídící nad řízeným. Ale následkem látky se spojuje rada se statečností, jako řídící s provádějícím, a podobně umění s pobožností: protože totiž rada a statečnost mají místo v obtížích, umění však a pobožnost také v obvyklostech. A proto se udávají, následkem látky, před uměním a pobožností zároveň rada se statečností.

LXVIII.8. Zda ctnosti mají přednost před dary

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že ctnosti mají přednost před dary. Praví totiž Augustin, v XV. O Troj., mluv.: o lásce: "Žádný Boží dar není nad tento. On jediný odlišuje syny věčného království od synů záhuby věčné. Duch Svatý dává i jiné dary, ale bez lásky nic neprospějí." Ale láska je ctnost. Tedy ctnost jest více než dary Ducha Svatého.

Mimo to, co je přirozeně dříve, zdá se býti více. Ale ctnosti jsou dříve než dary Ducha Svatého: praví totiž Řehoř, v II. Moral., že "dar Ducha Svatého v poddané mysli tvoří před ostatními spravedlnost, opatrnost, statečnost a mírnost; a tak touž mysl upravuje hned sedmi ctnostmi" (to jest dary). "že dává moudrost proti pošetilosti, rozum proti ztrnulosti, radu proti ukvapenosti,

quod sapientia praefertur intellectui, et intellectus scientiae, sicut prudentia et synesis eubuliae, ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium, praeferuntur pietati et fortitudini et timori; in quibus etiam pietas praefertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, et fortitudo temperantiae. Sed quantum ad materiam, fortitudo et consilium praeferuntur scientiae et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium in arduis locum habent; pietas autem, et etiam scientia, in communibus. Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus praeferuntur, partim autem secundum ordinem materiae, secundum quod consilium et fortitudo praeferuntur scientiae et pietati.

I-II q. 68 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod timor maxime requiritur quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia initium sapientiae timor domini, non propter hoc quod sit ceteris dignius. Prius enim est, secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. XVI; quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

I-II q. 68 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod pietas non comparatur in verbis apostoli, omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua praemittit quod ad modicum utilis est.

I-II q. 68 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia etsi praeferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium praefertur ratione materiae, nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III Ethic.; sed iudicium scientiae in omnibus locum habet.

I-II q. 68 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod dona directiva, quae pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus prout egrediuntur a potentiis, ratio enim appetitivae praeeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiae, adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati, quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine, ratione materiae, numeratur ante scientiam et pietatem.

8. De comparatione eorum ad virtutes.

I-II q. 68 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod virtutes sint praeferendae donis. Dicit enim Augustinus, in XV de Trin., de caritate loquens, *nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni, et filios perditionis aeternae, dantur et alia per spiritum sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt*. Sed caritas est virtus. Ergo virtus est potior donis spiritus sancti.

I-II q. 68 a. 8 arg. 2

Praeterea, ea quae sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis spiritus sancti, dicit enim Gregorius, in II Moral., quod *donum spiritus sancti in subiecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format, et sic eandem mentem septem mox virtutibus* (idest donis) *temperat, ut*

statečnost proti bázni, umění proti nevědomosti, pobožnost proti tvrdosti, bázeň proti pýše". Tedy ctnosti jsou více než dary.

Mimo to, "nikdo nemůže špatně užívati ctností", jak praví Augustin. Avšak darů může někdo špatně užívati: praví totiž Řehoř, v I. Moral., že "oběť své prosby podáváme, aby se moudrost nevynášela: aby rozum nezabloudil, když vysoko vzlétá; aby rada nezmátla, když se rozmnožuje; aby se statečnost neunáhlila, když dává důvěru; aby umění nenadýmalo, když umí a nemiluje; aby pobožnost, když se přiklání přes správnost, nezkřivila; aby bázeň neuvrhla do jámy zoufání, když se neprávem hrozí". Tedy ctnosti jsou hodnotnější nežli dary Ducha Svatého.

Avšak proti jest, že dary se dávají na pomoc ctnostem proti nedostatkům, jak je patrné z uvedeného výroku; a tak se zdá, že dokonávají, co ctnosti dokonati nemohou. Jsou tedy dary více nežli ctnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, ctnosti se dělí na tři rody: jsou totiž některé ctnosti božské, některé rozumové, některé mravní. A to, božské ctnosti jsou, jimiž lidská mysl se pojí s Bohem; ctnosti pak rozumové jsou. jimiž je zdokonalován sám rozum; ctnosti pak mravní jsou, jimiž síly žádostivé jsou zdokonalovány k poslušnosti rozumu. Dary pak Ducha Svatého jsou, jimiž všechny síly duše jsou uzpůsobovány k tomu, aby se poddávaly božskému pohybování.

Tak se tedy zdá týž poměr darů k božským ctnostem, jimiž je člověk spojen s pohybujícím Duchem Svatým, jako mravních ctností ke ctnostem rozumovým, jimiž je zdokonalován rozum, jenž hýbe ctnostmi mravními. Pročež, jako ctnosti rozumové mají přednost před mravními ctnostmi a řídí je, tak božské ctnosti mají přednost před dary Ducha Svatého a řídí je. Pročež praví Řehoř, v I. Moral., že "sedm synů" (to jest sedm darů) "nedojde též k dokonalosti desítky, jestliže nebude ve víře, naději a lásce všechno, co konají".

Ale jestliže přirovnáme dary k jiným ctnostem, rozumovým a mravním, dary mají přednost před ctnostmi. Protože dary zdokonalují síly duše v poměru k Duchu Svatému pohybujícímu, kdežto ctnosti zdokonalují buď sám rozum, nebo jiné síly v zařízení k rozumu. Jest pak jasné, že pro vyššího pohybujícího musí býti pohybované uzpůsobeno větší dokonalostí. Pročež dary jsou dokonalejší nežli ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska je ctnost božská, o které připouštíme, že jest více než dary.

K druhému se musí říci, že něco je dříve nežli druhé dvojmo. Jedním způsobem řádem dokonalosti a hodnoty: jako milování Boha je dříve než milování bližního. A tím způsobem dary jsou dříve nežli ctnosti rozumové a mravní, později však nežli ctnosti božské. - Jiným způsobem řádem vznikání nebo uzpůsobování: jako milování bližního je dříve než milování Boha, co do úkonu. A tak mravní a rozumové ctnosti jsou dříve než dary. Protože z toho, že se má člověk správně vůči svému rozumu; jest uzpůsobován k tomu, aby se měl správně v *contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra praecipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam, det timorem*. Ergo virtutes sunt potiores donis.

I-II q. 68 a. 8 arg. 3

Praeterea, virtutibus nullus male uti potest, ut Augustinus dicit. Donis autem potest aliquis male uti, dicit enim Gregorius, in I Moral., quod *hostiam nostrae precis immolamus ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam praebet, praecipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se extra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus iusto trepidat, in desperationis foveam mergat*. Ergo virtutes sunt digniores donis spiritus sancti.

I-II q. 68 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta; et sic videtur quod perficiant quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

I-II q. 68 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, virtutes in tria genera distinguuntur, sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem spiritus sancti sunt quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur spiritui sancto moventi; sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis spiritus sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit, in I Moral., quod *neque ad denarii perfectionem septem filii* (idest septem dona) *perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod agunt*. Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad spiritum sanctum moventem, virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

I-II q. 68 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas est virtus theologica; de qua concedimus quod sit potior donis.

I-II q. 68 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid est prius altero dupliciter. Uno modo, ordine perfectionis et dignitatis, sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi. Et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus, posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo, ordine generationis seu dispositionis, sicut dilectio proximi praecedit dilectionem Dei, quantum ad actum. Et sic virtutes morales et intellectuales praecedunt dona, quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

I-II q. 68 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod sapientia et intellectus et alia huiusmodi sunt dona spiritus sancti, secundum quod caritate informantur; quae non agit perperam, ut dicitur I ad Cor. XIII. Et ideo sapientia et intellectu et aliis huiusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona spiritus sancti. Sed ad hoc quod a caritatis perfectione non recedant, unum ab altero adiuvatur. Et hoc est quod Gregorius dicere intendit.

zařízení k Bohu.

K třetímu se musí říci, že moudrost a rozum a jiná taková jsou dary Ducha Svatého, pokud jsou utvářeny láskou, která "nejedná nesprávně`, jak se praví I. Kor. 13. A proto moudrosti a rozumu a jiných takových nikdo neužívá špatně, pokud jsou dary Ducha Svatého. Ale jeden od druhého jest podporován v tom, aby neodstupoval od lásky. A to jest, co zamýšlí říci Řehoř.

LXIX. O blahoslavenstvích

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o blahoslavenstvích.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda se blahoslavenství odlišují od darů a ctností.

2. O odměnách blahoslavenství, zda patří do tohoto života.

3. O počtu blahoslavenství.

4. O vhodnosti odměn, které se jim přidělují.

LXIX.1. Zda se blahoslavenství odlišují od ctností a darů.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se blahoslavenství neodlišují od ctností a darů. Augustin totiž, v knize U řeči Páně na Hoře, přiděluje darům Ducha Svatého blahoslavenství, u Matouše vypočítávaná; Ambrož pak, K Lukášovi, blahoslavenství tam vypočítávaná přiděluje čtyřem základním ctnostem. Tedy se blahoslavenství neodlišuje od ctností a darů.

Mimo to lidská vůle nemá než dvojí pravidlo: totiž rozum a zákon věčný, jak jsme shora měli. Ale ctnosti zdokonalují člověka ve vztahu k rozumu, dary pak ve vztahu k věčnému zákonu Ducha Svatého, jak je patrné z řečeného. Tedy nemůže býti nic jiného, patřícího ke správnosti lidské vůle, mimo ctnosti a dary. Neodlišují se tedy od nich blahoslavenství.

Mimo to ve výčtu blahoslavenství se udává tichost a spravedlnost a milosrdenství, což však jsou jména některých ctností. Tedy se blahoslavenství neodlišují od ctnosti a darů.

Avšak proti jest-, že mezi blahoslavenstvími se vypočítávají některá, jež nejsou ani ctnosti, ani dary, jako chudoba a lkání a pokoj. Liší se tedy blahoslavenství od ctností a darů.

Odpovídám: Musí se říci, jak bylo svrchu řečeno, blahoslavenství jest poslední cíl lidského života. Řekne se pak, že někdo již cíl má, pro naději dosažení cíle: pročež též praví Filosof, v I. Ethic.; že "děti se nazývají blahoslavenými pro naději"; a Apoštol Řím. 8, praví: "Nadějí jsme byli spaseni." Avšak naděje dosažení cíle povstává z toho, že se někdo vhodně pohybuje k cíli a přibližuje se mu, což pak se děje nějakou činností. K cíli pak blahoslavenství se někdo pohybuje a přibližuje skrze skutky ctností, a zvláště skrze skutky darů, mluvíme-li o

69. De beatitudinibus.

Prooemium

I-II q. 69 pr.

Deinde considerandum est de beatitudinibus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur. Secundo, de praemiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam. Tertio, de numero beatitudinum. Quarto, de convenientia praemiorum quae eis attribuuntur.

1. Utrum beatitudines a donis et virtuti6us distin uautur.

I-II q. 69 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim, in libro de Serm. Dom. in monte, attribuit beatitudines in Matthaeo enumeratas, donis spiritus sancti, Ambrosius autem, super Lucam, attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

I-II q. 69 a. 1 arg. 2

Praeterea, humanae voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio, et lex aeterna, ut supra habitum est. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem; dona autem in ordine ad legem aeternam spiritus sancti, ut ex dictis patet. Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanae, praeter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

I-II q. 69 a. 1 arg. 3

Praeterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et iustitia, et misericordia; quae dicuntur esse quaedam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

I-II q. 69 a. 1 s. c.

Sed contra est quod quaedam enumerantur inter beatitudines, quae nec sunt virtutes nec dona; sicut paupertas, et luctus, et pax. Differunt ergo beatitudines et a virtutibus et a donis.

I-II q. 69 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Dicitur autem aliquis iam finem habere, propter spem finis obtinendi, unde et philosophus dicit, in I Ethic., quod *pueri dicuntur beati propter spem*; et apostolus dicit, Rom. VIII, *spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquis convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum, quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et

blaženosti věčné, na kterou rozum nedostačuje, ale uvádí do ní Duch Svatý, jehož poslouchati a následovati učí nás dary. A proto blahoslavenství se sice odlišují od ctností a darů, ne jako pohotovosti od nich odlišné, nýbrž jako se liší úkony od pohotovostí.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin a Ambrož přidělují blahoslavenství darům a ctnostem, jako se úkony přidělují pohotovostem. Dary však jsou nad základní ctnosti, jak bylo svrchu řečeno. A proto Ambrož, vykládaje blahoslavenství předložená zástupům, přiděluje je základním ctnostem, kdežto Augustin, vykládaje blahoslavenství, předložená na hoře učedníkům, jakožto dokonalejším, přiděluje je darům Ducha Svatého.

K druhému se musí říci, že onen důvod dokazuje, že není jiných pohotovostí mimo ctnosti a dary, upravujících lidský život.

K třetímu se musí říci, že tichost se béře za úkon vlídnosti; a podobně je říci o spravedlnosti a milosrdenství. A ačkoli tyto se zdají ctnostmi, přece se přidělují darům, protože také dary zdokonalují člověka ve všem tom, v čem zdokonalují ctnosti, jak bylo řečeno.

LXIX.2. Zda odměny, které se přidělují blahoslavenstvím, patří do tohoto života.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že odměny, které se přidělují blahoslavenstvím, nepatří do tohoto života. Neboť někteří slují blahoslavení pro naději odměn, jak bylo řečeno. Ale předmětem naděje jest budoucí blaženost. Tedy ty odměny patří do budoucího života.

Mimo to Luk. 6 se udávají některé tresty, protilehlé blahoslavenstvím, když se praví: "Běda vám, kteří jste nasyceni, neboť zlačníte. Běda vám, kteří se nyní smějete, protože budete lkáti a plakati." Ale tyto tresty se nerozumnějí v tomto životě: protože v tomto životě lidé často nejsou trestáni, podle onoho Job. 21: "Tráví v dobrotách dny své." Tedy ani odměny blahoslavenství nepatří do tohoto života.

Mimo to království nebeské, které se dává odměnou chudobě, jest nebeská blaženost, jak praví Augustin, XIX. O Městě Bož. Také úplné nasycení nebude než v budoucím životě, podle onoho Žalmu XIV: "Budu syt, až se zjeví sláva tvá." Také vidění Boha a projevení synovství Božího patří do budoucího života, podle onoho I. Jan 3: "Nyní dítkami Božími jsme, a ještě se nevidí, co budeme. Víme, že, až se objeví, budeme jemu podobni, protože jej budeme viděti, jak jest." Tedy ony odměny patří do budoucího života.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O řeči Páně na Hoře: "Tato pak se v tomto životě mohou naplniti, jak věříme, že byla naplněna na Apoštolech. Neboť ono přeměnění všestranné, a v andělský tvar, které se slibuje v tomto životě, nelze vyložiti žádnými slovy."

appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit spiritus sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

I-II q. 69 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est. Et ideo Ambrosius, exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem, exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis spiritus sancti.

I-II q. 69 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam, praeter virtutes et dona.

I-II q. 69 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis, et similiter dicendum est de iustitia et de misericordia. Et quamvis haec videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt hominem circa omnia circa quae perficiunt virtutes, ut dictum est.

2. Utrum praemia beatitudinum pertineant ad hanc vitan.

I-II q. 69 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praemia quae attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem praemiorum, ut dictum est. Sed obiectum spei beatitudo est futura. Ergo praemia ista pertinent ad vitam futuram.

I-II q. 69 a. 2 arg. 2

Praeterea, Luc. VI, ponuntur quaedam poenae per oppositum ad beatitudines, cum dicitur, *vae vobis qui saturati estis, quia esurietis. Vae vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis*. Sed istae poenae non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Iob XXI, *ducunt in bonis dies suos*. Ergo nec praemia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

I-II q. 69 a. 2 arg. 3

Praeterea, regnum caelorum, quod ponitur praemium paupertatis, est beatitudo caelestis; ut Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei. Plena etiam saturitas non nisi in futura vita habetur; secundum illud Psalmi XVI, *satiabor cum apparuerit gloria tua*. Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinae, ad vitam futuram pertinent; secundum illud I Ioan. III, *nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Ergo praemia illa pertinent ad vitam futuram.

I-II q. 69 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa esse in apostolis credimus. Nam illa omnimoda, et in angelicam formam mutatio, quae post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest*.

Odpovídám: Musí se říci, že o těchto odměnách rozličně mluvili vykladači svatého Písma. Někteří totiž praví, že všechny tyto odměny patří do budoucí blaženosti jako Ambrož, K Lukášovi. Augustin však praví, že patří do přítomného života. Zlatoústý zase, ve svých Homiliích praví, že některé z nich patří do budoucího života, některé pak do přítomného.

Na zřejmost toho pak jest uvážiti, že naděje budoucí blaženosti může býti v nás pro dvojí: a to, nejprve pro nějakou přípravu nebo uzpůsobení na budoucí blaženost, což je na způsob zásluhy; jiným způsobem skrz nějaké nedokonalé započetí budoucí blaženosti ve svatých mužích, i v tomto životě. Neboť jinak jest naděje úrody stromu, když se zelená ratolestmi, a jinak, když se již začínají ukazovati počátky plodů.

Tak tedy to, co blahoslavenství podotýkají jako zásluhy, jsou nějaké přípravy nebo uzpůsobení na blaženost buď dokonalou nebo započatou. To však, co se udává jako odměny, může býti buď sama dokonalá blaženost, a tak patří do budoucího života; nebo nějaké započetí blaženosti, jako jest u dokonalých mužů, a tak odměny patří do přítomného života. Když totiž někdo začne prospívati ve skutcích ctností a darů, může se o něm doufati, že dojde i k dokonalému životu, i k dokonalosti vlasti.

K prvnímu se tedy musí říci, že naděje jest budoucí blaženosti, jakožto posledního cíle; může také býti pomocí milosti; jakožto o tom, co vede k cíli, podle onoho Žalmu 27: "V Boha doufalo srdce mé a byl jsem podporován."

K druhému se musí říci, že zlí, ač někdy v tomto životě netrpí časných trestů, přece trpí duchovní. Pročež praví Augustin, ve Vyzn.: "Nařídils, Pane, a tak jest, aby sobě byl trestem duch nezřízený." A Filosof praví, v IX. Ethic., o zlých, že "zápasí jejich duše, a to pak táhne sem, ono zase tam"; a potom dovozuje: "Je-li tedy tak bědné býti zlým, jest mocně utíkati špatnosti". - A podobně naopak dobří, ač někdy v tomto životě nemají tělesných odměn, nikdy však jim nechybí duchovních, ani v tomto životě; podle onoho Mat. 19, a Mark. 10: "Stonásob dostanete také na tomto světě."

K třetímu se musí říci, že všechny ony odměny budou sice dokonale uděleny v životě budoucím, ale v tomto životě zatím jsou nějakým způsobem započaty. Neboť, jak praví Augustin, královstvím nebeským lze rozuměti počátek moudrosti, pokud začíná v nich vládnouti duch. Držení země pak znamená dobré smýšlení duše, spočívající touhou ve stálosti věčného dědictví, označeného zemí. Útěchu pak v tomto životě mají podílem Ducha Svatého, jenž sluje Parakletos, to jest Těšitel. Také se v tomto životě nasycují pokrmem, o kterém praví Pán: "Můj pokrm jest, abych konal vůli Otce svého." Také v tomto životě dosahují lidé Božího milosrdenství. Neboť v tomto životě lze nějak Boha viděti okem, očištěným skrze dar rozumu. Podobně také v tomto životě synové Boží se jmenují, kdo svá hnutí uklidňují, přibližujíce se podobnosti s Bohem. - Dokonaleji však to bude ve vlasti.

I-II q. 69 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa ista praemia expositores sacrae Scripturae diversimode sunt locuti. Quidam enim omnia ista praemia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius, super Lucam. Augustinus vero dicit ea ad praesentem vitam pertinere. Chrysostomus autem, in suis homiliis, quaedam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quaedam autem ad praesentem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo, primo quidem, propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo, per quandam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus, et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea quae in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem, vel perfectam vel inchoatam. Ea vero quae ponuntur tanquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet et ad perfectionem viae, et ad perfectionem patriae.

I-II q. 69 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine, potest etiam esse et de auxilio gratiae, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psalmi XXVII, *in Deo speravit cor meum, et adiutus sum*.

I-II q. 69 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod mali, etsi interdum in hac vita temporales poenas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit, in I Confess., *iussisti, domine, et sic est, ut poena sibi sit inordinatus animus*. Et philosophus dicit, in IX Ethic., de malis, quod *contendit ipsorum anima, et hoc quidem huc trahit, illud autem illuc*; et postea concludit, *si autem sic miserum est malum esse, fugiendum est malitiam intense*. Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia praemia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus, etiam in hac vita; secundum illud Matth. XIX, et Marc. X, *centuplum accipietis etiam in hoc saeculo*.

I-II q. 69 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia illa praemia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum caelorum, ut Augustinus dicit, potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terrae significat affectum bonum animae requiescentis per desiderium in stabilitate haereditatis perpetuae, per terram significatae. Consolantur autem in hac vita, spiritum sanctum, qui Paracletus, idest consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo dominus dicit, *meus cibus est ut faciam voluntatem patris mei*. In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei. In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui

LXIX.3. Zda se vhodně vypočítávají blahoslavenství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se blahoslavenství vypočítávají nevhodně. Přidělují se totiž blahoslavenství darům, jak bylo řečeno. Avšak některé dary patří do života nazíravého, totiž moudrost a rozum; žádné však blahoslavenství se neudává v úkonu nazírání, nýbrž všechna v tom, co patří do života činného. Tedy se blahoslavenství nedostatečně vypočítávají.

Mimo to do života činného patří nejen dary prováděcí, nýbrž také některé dary řídící, jako umění a rada. Avšak v blahoslavenstvích se neudává nic, co by se zdálo patřiti přímo k úkonu umění nebo rady. Tedy nejsou dostatečně naznačena blahoslavenství.

Mimo to mezi prováděcími dary v činném životě se klade bázeň, patřící k chudobě; pobožnost pak se zdá patřiti do blahoslavenství milosrdenství. Nic pak se neudává, patřícího přímo k statečnosti. Tedy se blahoslavenství nedostatečně vypočítávají.

Mimo to svaté Písmo se dotýká mnohých jiných blahoslavenství: jako se praví Job. 5: "Blahoslavený člověk, který jest od Pana kárán"; a v Žalmu 1: "Blahoslavený člověk, který nezašel za radou bezbožných"; a Přísl. 3: "Blahoslavený muž který nalezl moudrost". Tedy se blahoslavenství nedostatečně vypočítávají.

Avšak proti, zdá se, že se počítají nadbytečně. Je totiž sedm darů Ducha svatého, kdežto blahoslavenství se naznačuje osm.

Mimo to, Luk. 6 se udávají toliko čtyři blahoslavenství. Nadbytečně se tedy počítá sedm, nebo osm u Matouše.

Odpovídám: Musí -se říci, že tato blahoslavenství se nejvhodněji vypočítávají. Na zřejmost pak toho jest uvážiti, že někteří stanovili trojí blaženost. Neboť někteří kladli blaženost do rozkošnického života; někteří do života činného; někteří pak do života nazíravého. Tato pak trojí blaženost se má rozmanitě k budoucí blaženosti, ve kterou doufajíce, slujeme blahoslavení. Neboť blaženost rozkošnická, protože je nesprávná a protivná rozumu, je překážkou budoucí blaženosti. Blaženost pak činného života je uzpůsobením na budoucí blaženost. Blaženost pak nazíravá, je-li dokonalá, jest bytostně sama budoucí blaženost; je-li však nedokonalá, jest nějakým započetím jí.

A proto Pán také stanovil některá blahoslavenství, jakožto odstraňující překážku rozkošnické blaženosti. Neboť rozkošnický život záleží ve dvojím. A to, nejprve, v oplývání zevnějšími dobry: ať je to bohatství, nebo pocty. Od těch pak je člověk tak vzdalován ctností, aby jich užíval mírně; darem pak způsobem vyšším, aby totiž zcela jimi pohrdal. Proto stanoví první blahoslavenství: "Blahoslavení chudí duchem": což lze vztahovati buď na pohrdnutí bohatstvím, nebo na pohrdnutí poctami, což se děje pokorou. - Za druhé pak záleží rozkošnický život v hovění vlastním vášním, ať náhlivé nebo dychtivé. Od hovění pak vášním náhlivé odvrací ctnost podle pravidla rozumu, aby člověk v nich nepřepínal; dar pak vyšším způsobem, aby totiž člověk podle Boží vůle se stal vůči nim zcela klidným. Pročež stanoví druhé blahoslavenství: "Blahoslavení tiší." - Od hovění pak vášním dychtivé odvrací ctnost. umírněným užíváním takových vášní; dar však úplným odvrhnutím jich, je-li třeba; ano i, je-li třeba, dobrovolným podstoupením lkání. Proto třetí blahoslavenství stanoví: "Blahoslavení, kteří lkají."

Činný pak život zvláště záleží v tom, čeho poskytujeme bližnímu, buď ve způsobu povinného, nebo ve způsobu samovolného dobrodiní. A k prvnímu z nich nás uzpůsobuje ctnost, abychom neodmítali poskytnouti toho, čím jsme bližním povinni, což patří do spravedlnosti. Dar však nás k témuž přivádí jakýmsi hojnějším citem: abychom totiž ;splnili díla spravedlnosti vřelejší touhou, jako vřelejší touhou žádá pokrmu hladový a žíznivý. Proto stanoví čtvrté blahoslavenství: "Blahoslavení, kteří lační a žízní po spravedlnosti." - V samovolných dobrodiních pak nás zdokonaluje ctnost, abychom darovali těm, jimž káže rozum darovati, třebas přátelům nebo jiným, s námi spojeným: což náleží do ctnosti štědrosti. Ale dar pozoruje z úcty k Bohu pouze potřebnost u těch, kterým poskytuje darmo dobrodiní; pročež se praví, Luk. 14: "Když děláš oběd nebo večeři, nevolej přátel, ani svých bratří" atd., "nýbrž zavolej chudé a slabé" atd., což je vlastní smilování. A proto- páté blahoslavenství stanoví: "Blahoslavení milosrdní."

To pak, co patří do nazíravého života, buď je konečná blaženost, nebo nějaké započetí jí: a proto se neudává v blahoslavenstvích jako zásluha, nýbrž jako odměna. Jako zásluhy se však udávají účinky činného života, kterými je člověk uzpůsobován pro život nazíravý. Účinkem pak činného života, co do ctností a darů, jimiž je člověk zdokonalován v sobě, je čistota srdce: aby totiž mysl člověka nebyla poskvrňována vášněmi. Proto stanoví šesté blahoslavenství: "Blahoslavení čistého srdce." - A co do ctností a darů, jimiž je člověk zdokonalován v poměru k bližnímu, jest účinkem činného života pokoj; podle onoho Isai. 32: "Dílo spravedlnosti pokoj." A proto sedmé blahoslavenství stanoví: "Blahoslavení pokojní."

K prvnímu se tedy musí říci. že úkony darů, patřících do života činného, jsou vyjádřeny v zásluhách, kdežto úkony darů, patřících do života nazíravého, jsou vyjádřeny v odměnách, z důvodu již řečeného. Neboť vidění Boha odpovídá daru rozumu; a do daru moudrosti patří spodobnění s Bohem nějakým synovstvím přivlastněných.

K druhému se musí říci, že v těch, která patří do života činného, nehledá se poznávání samo pro sebe, nýbrž pro činnost, jak také praví Filosof, v II. Ethic. A proto, že blaženost obnáší něco posledního, nevypočítávají se v blahoslavenstvích úkony darů, řídících v životě činném, které totiž konají., jako radění jest úkonem rady a souditi jest úkonem umění; nýbrž se spíše jim přidělují úkony činností, ve kterých řídí. jako umění lkání a radě smilování.

3. De numero beatitudinum.

I-II q. 69 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est. Donorum autem quaedam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet sapientia et intellectus, nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quae pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

I-II q. 69 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia; sed etiam quaedam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiae vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines tanguntur.

I-II q. 69 a. 3 arg. 3

Praeterea, inter dona exequentia in vita activa, timor ponitur ad paupertatem pertinere; pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiae. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

I-II q. 69 a. 3 arg. 4

Praeterea, in sacra Scriptura tanguntur multae aliae beatitudines, sicut Iob V, dicitur, *beatus homo qui corripitur a domino*; et in Psalmo I, *beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*; et Proverb. III, *beatus vir qui invenit sapientiam*. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

I-II q. 69 a. 3 s. c. 1

Sed contra, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona spiritus sancti. Beatitudines autem tanguntur octo.

I-II q. 69 a. 3 s. c. 2

Praeterea, Luc. VI, ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem, vel octo, in Matthaeo.

I-II q. 69 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod beatitudines istae convenientissime enumerantur. Ad cuius evidentiam, est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt, quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa; quidam in vita activa; quidam vero in vita contemplativa. Hae autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cuius spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futurae. Beatitudo vero activae vitae dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem sit imperfecta, est quaedam inchoatio eius. Et ideo dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosae beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus. Primo quidem, in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiae, sive sint honores. A quibus quidem retrahitur homo per virtutem sic ut moderate eis utatur, per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur, beati pauperes spiritu, quod potest referri vel ad contemptum divitiarum; vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis, retrahit virtus ne homo in eis superfluat, secundum regulam rationis, donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo, secundum voluntatem divinam, totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur, beati mites. A sequela vero passionum concupiscibilis, retrahit virtus, moderate huiusmodi passionibus utendo, donum vero, eas, si necesse fuerit, totaliter abiiciendo; quinimmo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur, beati qui lugent. Activa vero vita in his consistit praecipue quae proximis exhibemus, vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quae debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad iustitiam. Donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera iustitiae impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur, beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam. Circa spontanea vero dona nos perficit virtus ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis coniunctis, quod pertinet ad virtutem liberalitatis. Sed donum, propter Dei reverentiam, solam necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia praestat, unde dicitur Luc. XIV, *cum facis prandium aut coenam, noli vocare amicos neque fratres tuos etc., sed voca pauperes et debiles* etc., quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur, beati misericordes. Ea vero quae ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio eius, et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam praemia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activae vitae, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activae vitae, quantum ad virtutes et dona quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur, beati mundo corde. Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activae vitae est pax; secundum illud Isaiae XXXII, *opus iustitiae pax*. Et ideo septima beatitudo ponitur, beati pacifici.

I-II q. 69 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus donorum pertinentium ad vitam activam, exprimuntur in ipsis meritis, sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam, exprimuntur in praemiis, ratione iam dicta. Videre enim Deum respondet dono intellectus; et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae.

I-II q. 69 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in his quae pertinent ad activam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam philosophus dicit, in II Ethic. Et ideo, quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt, sicut consiliari est actus consilii, et iudicare est actus scientiae, sed magis attribuuntur eis actus operativi in quibus dirigunt, sicut scientiae lugere, et consilio misereri.

K třetímu se musí říci, že při sdružování blahoslavenství s dary lze pozorovati dvojí. První z nich jest shodnost látky. A podle toho všech prvních pět blahoslavenství lze přiděliti umění a radě, jakožto řídícím. Ale rozdělují se mezi dary prováděcí: tak totiž, že hlad a žízeň spravedlnosti, a také milosrdenství, patří k pobožnosti, která zdokonaluje člověka v těch, která jsou k druhému; tichost pak ke statečnosti, neboť praví Ambrož, K Lukášovi, že "statečnosti jest přemáhati hněv, nelibost zadržovati"; statečnost totiž jest na vášně náhlivé; chudoba pak a lkání k daru bázně, kterým se člověk odvrací od chtivostí a potěšení světa.

Jiným způsobem můžeme v těchto blahoslavenstvích pozorovati jejich pohnutky: a tak, při některých z nich, třeba jinak přidělovati. Neboť zvláště k tichosti vede úcta k Bohu, která patří do pobožnosti. Ke lkání pak vede zvláště umění, skrze které člověk poznává nedostatky své i věcí světských, podle onoho Eccle 1: "Kdo přidává vědění, přidává i bolest." K lačnosti pak skutků spravedlnosti zvláště vede statečnost ducha. Ke smilování pak zvláště vede rada Boží, podle onoho Dan. 4: "Rada má se líbiž králi: hříchy své almužnami vykupuj a nepravosti své milosrdenstvím chudým." - A tento způsob přidělování sleduje Augustin, v knize O řeči Páně na Hoře.

Ke čtvrtému se musí říci, že je nutné všechna blahoslavenství, která se udávají ve svatém Písmě, uvésti na tato, buď co do zásluh nebo co do odměn: protože je nutné, aby všechna nějak patřila buď do života činného nebo do života nazíravého. Proto, když se praví ‚Blahoslavený muž, který jest od Pána kárán`, patří do blahoslavenství lkání. Když pak se praví ‚Blahoslavený muž, který nezašel za radou bezbožných`, patří do čistoty srdce. Když pak se praví ‚Blahoslavený muž, který nalezl moudrost` ‚patří k odměně sedmého- blahoslavenství. A totéž je patrné u všech ostatních, která lze uvésti.

K pátému se musí říci, že osmé blahoslavenství jest nějaké potvrzení a objasnění všech předchozích. Z toho totiž, že někdo jest utvrzen v chudobě ducha a tichosti a jiných následujících, pochází, že od těch dober neustupuje pro žádné pronásledování. Pročež osmé blahoslavenství jaksi patří k sedmi předchozím.

K šestému se musí říci, že Lukáš vypravuje, že řeč Páně byla konána zástupům. Pročež jsou od něho blahoslavenství vypočítávána podle chápavosti zástupů, které znaly pouze rozkoš a časnou a pozemskou blaženost. Proto Pán skrze čtyři blahoslavenství vylučuje čtveré, co se zdá patřiti k řečené blaženosti. První pak z nich jest nadbytek zevnějších statků: což vylučuje tím, že praví: "Blahoslavení chudí." - Druhé jest, aby se člověk měl dobře v pokrmech a nápojích a jiných takových: a to- vylučuje druhým, co praví: "Blahoslavení, kteří lačníte." - Třetí jest, aby se měl člověk dobře co do libosti srdce: a to vylučuje třetím, řka: "Blahoslavení, kteří nyní lkáte." - Čtvrté je zevnější přízeň lidí: a to vylučuje čtvrtým, řka: "Blahoslavení budete. když vás budou lidé nenáviděti." - A, jak praví Ambrož, "chudoba patří do mírnosti, protože nehledá lákavých; lačnost do spravedlnosti, protože kdo lační, má soucit, a soucitný uštědří; pláč do opatrnosti,

I-II q. 69 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in attributione beatitudinum ad dona, possunt duo considerari. Quorum unum est conformitas materiae. Et secundum hoc, omnes primae quinque beatitudines possunt attribui scientiae et consilio, tanquam dirigentibus. Sed inter dona exequentia distribuuntur, ita scilicet quod esuries et sitis iustitiae, et etiam misericordia, pertineant ad pietatem, quae perficit hominem in his quae sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem, dicit enim Ambrosius, super Lucam, quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere*, est enim fortitudo circa passiones irascibilis; paupertas vero et luctus ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum, et sic, quantum ad aliqua eorum, oportet aliter attribuere. Praecipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum; quae pertinet ad pietatem. Ad lugendum autem movet praecipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum; secundum illud Eccle. I, *qui addit scientiam, addit et dolorem*. Ad esuriendum autem iustitiae opera, praecipue movet animi fortitudo. Ad miserendum vero praecipue movet consilium Dei; secundum illud Dan. IV, *consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum*. Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus, in libro de Serm. Dom. in monte.

I-II q. 69 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod necesse est beatitudines omnes quae in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad praemia, quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo vel ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, beatus vir qui corripitur a domino, pertinet ad beatitudinem luctus. Quod vero dicitur, beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, pertinet ad munditiam cordis. Quod vero dicitur, beatus vir qui invenit sapientiam, pertinet ad praemium septimae beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quae possunt induci.

I-II q. 69 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod octava beatitudo est quaedam confirmatio et manifestatio omnium praecedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter nullam persecutionem recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem praecedentes pertinet.

I-II q. 69 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod Lucas narrat sermonem domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines numerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quae solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde dominus per quatuor beatitudines quatuor excludit quae ad praedictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc quod dicit, beati pauperes. Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus, in cibis et potibus et aliis huiusmodi, et hoc excludit per secundum quod ponit, beati qui esuritis. Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis iucunditatem, et hoc excludit tertio, dicens, beati qui nunc fletis. Quartum est exterior hominum favor, et hoc excludit quarto, dicens, beati eritis cum vos oderint homines. Et sicut Ambrosius dicit, *paupertas pertinet ad temperantiam, quae illecebrosa non quaerit; esuries ad*

jejíž jest oplakávati zapadlá; trpěti nenávist lidí do statečnosti".

LXIX.4. Zda se vhodně vypočítávají odměny blahoslavenství

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně vypočítávají odměny blahoslavenství. Neboť v království Božím, což je život věčný, jsou obsažena všechna dobra. Udáním tedy království Božího přestal důvod udávati jiné odměny.

Mimo to království Boží se udává za odměnu i v prvním i v osmém blahoslavenství. Tedy, z téhož důvodu. mělo býti udáváno ve všech.

Mimo to v blahoslavenstvích se pokračuje vzestupně, jak praví Augustin. U odměn se však zdá postup sestupný: neboť držení země jest méně nežli království Boží. Tedy se tyto odměny označují nevhodně.

Avšak proti jest autorita samého Pána, předkládajícího tyto odměny.

Odpovídám: Musí se říci, že jsou tyto odměny nejvhodněji označeny vůči povaze blahoslavenství podle tří blažeností svrchu naznačených. Neboť tři první blahoslavenství se berou z odvrácení od těch, v nichž záleží blaženost rozkošnická, po které člověk touží, hledaje to, co je přirozenou touhou, ne kde má hledati, totiž v Bohu, nýbrž v časných a pomíjejících věcech. A proto odměny tří prvních blahoslavenství se berou podle toho; co někteří hledají v pozemské blaženosti. Lidé totiž hledají v zevnějších věcech, totiž v bohatství a poctách, nějakou velikost a hojnost: to pak obojí obnáší království nebeské, v němž člověk dosáhne velikosti a nadbytku dober v Bohu. A proto Pán slíbil království nebeské chudým duchem. - Lidé pak divocí a nevlídní hledají zjednání své bezpečnosti půtkami a válkami, zničením svých nepřátel. Pročež Pán slíbil tichým bezpečné a pokojné držení země živých, kterou jest naznačena pevnost věčných statků. - Lidé dále chtějí míti útěchu proti strastem tohoto života v dychtivostech a potěšeních světa. A proto Pán lkajícím slíbil útěchu.

Další pak dvě blahoslavenství patří ke skutkům činné blaženosti, jež jsou skutky ctností, zařizujících člověka k bližnímu: od těch pak skutků jsou někteří odvráceni z nezřízené lásky vlastního dobra. A proto Pán těmto blahoslavenstvím přiděluje ony odměny, pro které lidé od nich odstupují. Neboť někteří odstupují od skutků spravedlnosti, nedávajíce povinné, nýbrž spíše uchvacujíce cizí, aby oplývali časnými statky. A proto Pán slíbil nasycení lačným spravedlnosti. - Někteří také odstupují od skutků milosrdenství, aby se nespojili s cizími bědami. A proto Pán milosrdným slibuje milosrdenství, kterým budou zbaveni veškeré bídy.

Další pak dvě blahoslavenství poslední patří do nazíravého štěstí čili -blaženosti: a proto se podávají odměny podle shodnosti s uzpůsobeními, která se udávají v zásluze. Neboť čistota oka uzpůsobuje k jasnému vidění: pročež čistým srdcím se slibuje božské vidění. - Způsobiti

iustitiam, quia qui esurit, compatitur, et, compatiendo, largitur; fletus ad prudentiam, cuius est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem.

4. De convenientia praemiorum quae eis attribuuntur.

I-II q. 69 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praemia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim caelorum, quod est vita aeterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno caelorum, non oportuit alia praemia ponere.

I-II q. 69 a. 4 arg. 2

Praeterea, regnum caelorum ponitur pro praemio et in prima beatitudine et in octava. Ergo, eadem ratione, debuit poni in omnibus.

I-II q. 69 a. 4 arg. 3

Praeterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit. In praemiis autem videtur procedi descendendo, nam possessio terrae est minus quam regnum caelorum. Ergo inconvenienter huiusmodi praemia assignantur.

I-II q. 69 a. 4 s. c.

Sed contra est auctoritas ipsius domini, praemia huiusmodi proponentis.

I-II q. 69 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod praemia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas. Tres enim primae beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat quaerens id quod naturaliter desideratur, non ubi quaerere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis. Et ideo praemia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quae in beatitudine terrena aliqui quaerunt. Quaerunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quandam et abundantiam, quorum utrumque importat regnum caelorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo. Et ideo regnum caelorum dominus pauperibus spiritu repromisit. Quaerunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo. Unde dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terrae viventium, per quam significatur soliditas aeternorum bonorum. Quaerunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi, habere consolationem contra praesentis vitae labores. Et ideo dominus consolationem lugentibus repromittit. Aliae vero duae beatitudines pertinent ad opera activae beatitudinis, quae sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni. Et ideo dominus attribuit illa praemia his beatitudinibus, propter quae homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiae, non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes ut bonis temporalibus repleantur. Et ideo dominus esurientibus iustitiam, saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiae, ne se immisceant miseriis alienis. Et ideo dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur. Aliae vero duae ultimae beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu

pak mír buď v sobě nebo mezi jinými prozrazuje, že člověk následuje Boha, jenž jest Bohem jednoty a míru. A proto se mu za odměnu podává sláva Božího synovství, které je v dokonalém spojení s Bohem, skrze dokonalou moudrost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Zlatoústý, všechny tyto odměny jsou věcně jedna, totiž věčná blaženost které lidský rozum nechápe. A proto bylo třeba, aby nám byla popsána v rozličných dobrech, nám známých, se zachováním shodnosti se zásluhami, jimž se odměny udělují.

K druhému se musí říci, že jako osmé blahoslavenství jest nějaké upevnění všech blahoslavenství, tak jemu náleží odměny všech blahoslavenství. A proto se vrací k začátku, aby se rozumělo, že jemu náleží všechny následující odměny. -- Nebo, podle Ambrože, slibuje se království nebeské chudým duchem, co do slávy duše; ale trpícím pronásledování v těle, co do slávy těla.

K třetímu se musí říci, že také odměny se mají k sobě podle přidávání. Neboť více jest držeti zemi království nebeského, než jednoduše míti: neboť mnohé máme, co nedržíme pevně a pokojně. Také více jest útěcha v království, než jednoduše míti a držeti: neboť mnohé držíme s bolestí. Také jest více nasycení než jednoduchá útěcha: neboť sytost obnáší hojnost útěchy. Milosrdenství pak přesahuje sytost: že totiž člověk dostane více, nežli zasloužil nebo mohl toužiti. Ještě pak více jest viděti Boha: jako jest větší, kdo u dvora královského nejen jí, nýbrž také vidí královu tvář. Nejvyšší pak hodnost v domě králově má syn králův.

LXX. O plodech Ducha svatého

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o plodech.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda plody Ducha Svatého jsou úkony.

2. Zda se liší od blahoslavenství.

3. O počtu jich.

4. O jejich protilehlosti vůči skutkům těla.

LXX.1. Zda plody Ducha svatého, které jmenuje apoštol Galatským 5, jsou úkony.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že plody Ducha Svatého, jež jmenuje Apoštol Galatským 5, nejsou úkony. Neboť to, co má jiný plod, nemá slouti plodem: neboť tak by se šlo do nekonečna. Ale našich úkonů jsou nějaké plody: praví se totiž, Moudr. 3: "Dobrých prací je slavný plod"; a Jan. 4: "Kdo žne, dostává mzdu a shromažďuje plod do věčného života." Tedy samy naše úkony nejsou plody.

beatitudinem, et ideo secundum convenientiam dispositionum quae ponuntur in merito, praemia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum, unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis. Et ideo pro praemio redditur ei gloria divinae filiationis, quae est in perfecta coniunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

I-II q. 69 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, omnia praemia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo aeterna; quam intellectus humanus non capit. Et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota, describeretur, observata convenientia ad merita quibus praemia attribuuntur.

I-II q. 69 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut octava beatitudo est firmitas quaedam omnium beatitudinum, ita debentur sibi omnium beatitudinum praemia. Et ideo redit ad caput, ut intelligantur sibi consequenter omnia praemia attribui. Vel, secundum Ambrosium, pauperibus spiritu repromittitur regnum caelorum, quantum ad gloriam animae, sed passis persecutionem in corpore, quantum ad gloriam corporis.

I-II q. 69 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam praemia secundum additionem se habent ad invicem. Nam plus est possidere terram regni caelorum, quam simpliciter habere, multa enim habemus quae non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere, multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari quam simpliciter consolari, nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem maius est Deum videre, sicut maior est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt. Summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

70. De fructibus.

Prooemium

I-II q. 70 pr.

Deinde considerandum est de fructibus. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum fructus spiritus sancti sint actus. Secundo, utrum differant a beatitudinibus. Tertio, de eorum numero. Quarto, de oppositione eorum ad opera carnis.

1. Utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.

I-II q. 70 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fructus spiritus sancti quos apostolus nominat ad Galat. V, non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus, sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus, dicitur enim Sap. III, *bonorum laborum gloriosus est fructus*; et Ioan. IV, *qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam aeternam*. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

Mimo to, jak praví Augustin, v X. O Troj., "požíváme poznaných, v nichž spočine vůle, pro ně sama potěšena". Ale naše vůle nemá spočinouti v našich úkonech pro ně samé. Tedy naše úkony nemají slouti plody.

Mimo to mezi plody Ducha Svatého jsou od Apoštola počítány některé ctnosti, totiž láska, vlídnost, víra a čistota. Avšak ctnosti nejsou úkony, nýbrž pohotovosti, jak bylo svrchu řečeno. Tedy plody nejsou úkony.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 12: "Z plodu se poznává strom"; to jest, člověk ze svých úkonů, jak se tam vykládá od Svatých. Tedy samy lidské úkony slují plody.

Odpovídám: Musí se říci, že jméno plod jest přenesena od tělesných na duchovní. Sluje pak v tělesných plodem, co vzejde z rostliny, když přijde do dokonalosti, a má v sobě nějakou příjemnost. Ten pak plod lze srovnávati s dvojím: totiž se stromem, původem jeho; a s člověkem, který se stromu dosahuje plodu. Podle toho tedy jméno plodu v duchovních můžeme bráti dvojmo: jedním způsobem, že sluje plodem člověka, jako stromu, to, co z něho vzejde; jiným způsobem, že sluje plodem člověka to, čeho člověk dosahuje.

Avšak nemá rázu plodu všechno, čeho člověk dosahuje, nýbrž to, co je poslední, majíc potěšení. Neboť člověk má i pole i strom, které neslují plody; ale pouze to, co je poslední, co totiž člověk zamýšlí míti z pole a stromu. A podle toho sluje plodem člověka poslední cíl člověka, kterého má požívati.

Sluje-li však plodem člověka to, co z člověka vychází, tak slují plody samy úkony lidské: činnost totiž je druhým úkonem činného, a má potěšení, je-li vhodná činnému. Vychází-li tedy činnost člověka od člověka podle schopnosti jeho rozumu, tak se nazývá plodem rozumu. Vychází-li pak od člověka podle vyšší síly, kterou je síla Ducha Svatého, tak činnost člověka sluje plodem Ducha Svatého, jakožto nějakého božského semene: praví se totiž, I. Jan. 3: "Každý, kdo je zrozen z Boha, nečiní! hříchu, protože jeho semeno v něm zůstává."

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto plod má jaksi ráz posledního a cíle, nic nebrání, aby nějakého plodu byl jiný plod, jako je cíl zařízen k cíli. Tudíž naše skutky, pokud jsou nějakými účinky Ducha Svatého, pracujícího v nás, mají ráz plodu; ale, pokud jsou žařízeny k cíli života věčného, tak spíše mají ráz květů. Pročež se praví, Eccli. 24: "Květy mé plody cti a počestnosti."

K druhému se musí říci, že, když se řekne, že vůle se těší z něčeho pro ně, lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, pokud ly pro značí příčinu účelnou: a tak se někdo těší pauze z posledního cíle pro něj. Jiným způsobem, pokud naznačuje

příčinu tvarovou: a tak se někdo pro ni může těšiti z každé věci, která je potěšením podle svého tvaru. Jak je patrné, že se nemocný těší ze zdraví pro ně, jakožto z cíle; avšak z příjemného léku nikoli jakožto z cíle, nýbrž jakožto mající

I-II q. 70 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in X de Trin., *fruimur cognitis in quibus voluntas propter ipsa delectata conquiescit*. Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

I-II q. 70 a. 1 arg. 3

Praeterea, inter fructus spiritus sancti enumerantur ab apostolo aliquae virtutes scilicet caritas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est. Ergo fructus non sunt actus.

I-II q. 70 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XII, *ex fructu arbor cognoscitur*; idest, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

I-II q. 70 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus, quod ex planta producitur cum ad perfectionem pervenerit, et quandam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum; et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur, nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus, uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo et agrum et arborem, quae fructus non dicuntur; sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc, fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur, operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suae rationis, sic dicitur esse fructus rationis. Si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quae est virtus spiritus sancti; sic dicitur esse operatio hominis fructus spiritus sancti, quasi cuiusdam divini seminis, dicitur enim I Ioan. III, *omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*.

I-II q. 70 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicuius fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra inquantum sunt effectus quidam spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus, sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur Eccli. XXIV, *flores mei fructus honoris et honestatis*.

I-II q. 70 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod ly propter dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine. Alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam. Sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in

těšící chuť; z léku pak drsného žádným způsobem pro něj, nýbrž pouze pro jiné. - Tak se tedy musí říci, že z Boha se musí člověk těšiti pro něj, jakožto pro poslední cíl; v úkonech pak ctnostných nikoli jakožto pro cíl, nýbrž pro počestnost, potěšení ctnostných, kterou obsahují. Proto praví Ambrož, že skutky ctností slují plody, "protože své majitele občerstvují svatým a ryzím potěšením".

K třetímu se musí říci, že jména ctností se někdy berou za jejich úkony; jako praví Augustin, že "víra jest věřiti, čeho nevidíš"; a "láska jest hnutí ducha k milování Boha a bližního". A tím způsobem se berou jména ctností ve výčtu plodů.

LXX.2. Zda se plody liší od blahoslavenství

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se plody od blahoslavenství neliší. Neboť blahoslavenství se přidělují darům, jak bylo svrchu řečeno. Ale dary zdokonalují člověka, pokud jest pohybován od Ducha Svatého. Tedy sama blahoslavenství jsou plody Ducha Svatého.

Mimo to, jako se má plod věčného života k budoucí blaženosti, která je věcí, tak se má plod přítomného života k blahoslavenstvím přítomného života, která jsou nadějí. Ale plod věčného života je sama budoucí blaženost. Tedy plody přítomného života jsou sama blahoslavenství.

Mimo to v pojmu plodu jest, aby byl něčím posledním a těšícím. Ale to patří k pojmu blahoslavenství, jak bylo svrchu řečeno. Tedy je týž ráz plodu a blahoslavenství. Tedy se nemají navzájem rozlišovati.

Avšak proti, která jsou různých druhů, ta jsou také rozličná. Ale i plody i blahoslavenství se dělí na rozličné části, jak je patrné z výčtu obojích. Tedy se plody liší od blahoslavenství.

Odpovídám: Musí se říci, že se více vyžaduje k pojmu blahoslavenství nežli k pojmu plodu. Neboť k pojmu plodu dostačí, alby byl něčím, majícím ráz posledního a těšícího: ale k pojmu -blahoslavenství se dále vyžaduje aby bylo něčím dokonalým a vynikajícím. Pročež všechna blahoslavenství lze nazvati plody, ale ne obráceně. Neboť plody jsou jakékoli ctnostné skutky, z nichž se člověk těší. Ale blahoslavenstvími slují pouze skutky dokonalé, jež také, následkem své dokonalosti, spíše se přidělují darům nežli ctnostem, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod dokazuje, že blahoslavenství jsou plody; ne však, že všechny plody jsou blahoslavenství.

K druhému se musí říci, že plod věčného života jest jednoduše poslední a dokonalý; a proto se v ničem neliší od budoucí blaženosti. Avšak plody přítomného života nejsou jednoduše poslední a dokonalé; a proto nejsou všechny plody blahoslavenstvími.

medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera, nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem, in actibus autem virtuosis, non sicut propter finem, sed propter honestatem quam continent, delectabilem virtuosis. Unde Ambrosius dicit quod opera virtutum dicuntur fructus, *quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt*.

I-II q. 70 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit quod *fides est credere quod non vides; et caritas est motus animi ad diligendum Deum et proximum*. Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

2. Utrum differant a beatitudinibus.

I-II q. 70 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est. Sed dona perficiunt hominem secundum quod movetur a spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsae sunt fructus spiritus sancti.

I-II q. 70 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut se habet fructus vitae aeternae ad beatitudinem futuram, quae est rei; ita se habent fructus praesentis vitae ad beatitudines praesentis vitae, quae sunt spei. Sed fructus vitae aeternae est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitae praesentis sunt ipsae beatitudines.

I-II q. 70 a. 2 arg. 3

Praeterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est. Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

I-II q. 70 a. 2 s. c.

Sed contra, quorum species sunt diversae, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines; ut patet per numerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

I-II q. 70 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis, sed ad rationem beatitudinis, ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur. Sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam, ratione suae perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est.

I-II q. 70 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

I-II q. 70 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod fructus vitae aeternae est simpliciter ultimus et perfectus, et ideo in nullo distinguitur a beatitudine futura. Fructus autem praesentis vitae non sunt simpliciter ultimi et perfecti, et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

K třetímu se musí říci, že něco více jest v pojmu blahoslavenství nežli v pojmu plodu, jak bylo řečeno.

LXX.3. Zda jsou plody vhodně vypočteny od apoštola.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Apoštol nevhodně vypočítává dvanáct plodů, Galat. 5. Jinde totiž praví, že je toliko jeden plod přítomného života, podle onoho Řím. 6: "Máte svůj plod v posvěcení." A Isai. 27 se praví: "To je všechen plod, aby zanikl hřích." Nemá se tedy stanoviti dvanáct plodů.

Mimo to plod jest, co roste z duchovního semene, jak bylo řečeno. Ale Pán, Mat. 13, stanoví trojí plod země dobré, pocházející z duchovního semene: totiž "stonásobný a šedesátinásobný a třicetinásobný". Tedy se nemá. stanoviti dvanáct plodů.

Mimo to plod má ve svém pojmu, aby byl poslední a těšící. Ale tento ráz se neshledává ve všech plodech, vypočítaných od Apoštola: neboť trpělivost a shovívavost se zdají býti ve věcech zarmucujících; víra pak nemá ráz posledního, nýbrž spíše ráz prvního základu. Zbytečně se tedy vypočítávají tyto plody.

Avšak proti, zdá se, že jsou vypočítávány nedostatečně a zkráceně. Bylo totiž řečeno, že všechna blahoslavenství mohou slouti plody; ale zde se nevypočítávají všechny. Také se zde neudává nic, patřícího k úkonu moudrosti, a mnohých jiných ctností. Tedy se zdá, že se plody vypočítávají nedostatečně.

Odpovídám: Musí se říci, že počet dvanácti plodů, od Apoštola vypočítávaných, jest vhodný; a mohou býti naznačeny ve dvanácti plodech; o nichž se praví Zjev. posl.: "S obou stran řeky strom života, nesoucí dvanáct plodů." Protože pak

plodem sluje to, co z nějakého původu vychází jako ze semene nebo kořene, třeba pozorovati rozlišnost těchto plodů podle rozličného postupu Ducha Svatého v nás. Ten pak postup se béře v tom, že nejprve se mysl člověka uspořádá v sobě; za druhé pak se zařídí k těm, která jsou vedle; za třetí pak k těm, která jsou nižší.

Tehdy pak jest mysl člověka dobře uzpůsobena v sobě; když se mysl člověka dobře chová i v dobrých i ve zlých. První pak uzpůsobení lidské mysli vůči dobru je skrze lásku, jež je prvním citem a kořenem všech citů, jak bylo svrchu řečeno. A proto v plodech Ducha Svatého se nejprve udává láska; v níž jest zvláště dáván Duch Svatý, jako ve své podobě; ježto sám jest láska. Proto se praví Řím. 5: "Láska Boží vylita je v srdcích našich skrze Ducha Svatého, který nám byl dán." -Z milování pak přátelského nutně následuje radost. Neboť každý milující se raduje ze spojení s milovaným. Láska pak vždycky má přítomného Boha, jejž miluje; podle onoho I. Jan. 4: "Kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm." Pročež důsledkem lásky jest radost. - Dokonáním radosti pak jest pokoj ve dvojím. A to, nejprve, co do pokoje od zevnějších pobuřujících: nemaže se totiž dokonale

I-II q. 70 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est.

3. De numero eorum.

I-II q. 70 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod apostolus inconvenienter enumeret, ad Galat. V, duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum praesentis vitae; secundum illud Rom. VI, habetis fructum vestrum in sanctificatione et Isaiae XXVII dicitur, *hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum*. Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

I-II q. 70 a. 3 arg. 2

Praeterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est. Sed dominus, Matth. XIII, ponit triplicem terrae bonae fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet centesimum, et sexagesimum, et trigesimum. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

I-II q. 70 a. 3 arg. 3

Praeterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab apostolo enumeratis, patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

I-II q. 70 a. 3 s. c.

Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim quod omnes beatitudines fructus dici possunt, sed non omnes hic enumerantur. Nihil etiam hic ponitur ad actum sapientiae pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

I-II q. 70 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod numerus duodecim fructuum ab apostolo enumeratorum, conveniens est, et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apoc. ult., *ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim*. Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur; secundo vero, ordinetur ad ea quae sunt iuxta; tertio vero, ad ea quae sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet et in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanae ad bonum, est per amorem, qui est prima affectio et omnium affectionum radix, ut supra dictum est. Et ideo inter fructus spiritus primo ponitur caritas; in qua specialiter spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor. Unde dicitur Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ad amorem autem caritatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex coniunctione amati. Caritas autem semper habet praesentem Deum, quem amat; secundum illud I Ioan. IV, *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*. Unde sequela caritatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est pax, quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad quietem

radovati z milovaného dobra, kdo je od jiných rušen v požívání jeho; a opět, kdo má srdce dokonale uspokojené v jednom, nemůže od ničeho jiného býti obtěžován, ježto ostatní považuje za nic; pročež se praví v Žalmu 118: "Veliký pokoj milujícím tvůj zákon, a není jim pohoršení", protože totiž nejsou od zevnějších vyrušování v požívání Boha. Za druhé v uklidnění těkavé touhy: neboť se z něčeho dokonale neraduje, komu nedostačuje to, z čeho se raduje. To dvojí pak obnáší pokoj, totiž, abychom ani nebyli rušeni od zevnějších, a aby naše touhy zůstávaly na jednom. Pročež po lásce a radosti se za třetí udává pokoj. - Ve zlech pak se smysl chová dobře ve dvojím. A to, nejprve, aby mysl nebyla pobuřována hrozícími zly: což patří do trpělivosti. - Za druhé, aby nebyla pobuřována z odkladu dober, což patří do shovívavosti: neboť "postrádati dobra má ráz zla", jak se praví v V. Ethic.

K tomu pak, co je vedle člověka, totiž bližnímu, je mysl člověka dobře uzpůsobena nejprve co do vůle konati dobro. A k tomu patří dobrota. - Za druhé, co do provedení dobro činnosti, a k tomu patří dobrotivost: říká se totiž dobrotiví; které dobrá chtivost lásky rozněcuje k dobročinnosti bližním. - Za třetí v tom, že se klidně snášejí zla od nich způsobená, a k tomu patří tichost, která krotí hněvy. -- Za čtvrté v tom, abychom nejen ve hněvu bližním neškodili, nýbrž také ani v podvodu nebo lsti. A k tomu patří víra, béře-li se za věrnost. Ale béře-li se za víru, kterou se věří v Boha, tak skrze ni je člověk zařizován k tomu, co jest nad ním: aby totiž člověk Bohu podřídil svůj rozum a v důsledku všechno, co jest jeho.

Ale k tomu, co jest nižší, je člověk dobře uzpůsobován nejprve, co do zevnějších skutků, skrze skromnost, která zachovává míru ve všech slovech a skutcích. - Ve vnitřních pak dychtivostech skrze zdrželivost a čistotu: ať se tato dvě rozlišují v tom, že čistota zdržuje člověka od nedovolených, zdrželivost pak také od dovolených; nebo v tom, že zdrželivý trpí dychtivostmi, ale není zaveden, kdežto čistý ani netrpí, ani není zaveden.

K prvnímu se tedy musí říci, že posvěcení nastává skrze všechny ctnosti: skrze které totiž se zahlazují hříchy. Pročež se tam plod jmenuje jednotně pro jednotu rodu, který se dělí na mnoho druhů, podle nichž se jmenuje mnoho plodů.

K druhému se musí říci, že plod stonásobný, šedesátinásobný a třicetinásobný se nerozlišují podle rozličných druhů ctnostných úkonů, nýbrž podle rozličných stupňů dokonalosti i jedné ctnosti. Jako se praví, že manželská zdrželivost jest naznačena plodem třicetinásobným; zdrželivost vdovská skrze šedesátinásobný; panická pak skrze stonásobný. A ještě jinými způsoby svatí rozlišují tři stupně, protože dokonalost každé věci se béře podle začátku, prostředku a konce.

K třetímu se musí říci, že právě to, co jest nepobouřen: ve smutcích, má ráz potěšení. - A také víra, vezme-li se jakožto základ, má nějaký ráz posledního a těšícího, pokud obsahuje jistotu; pročež Glossa vykládá: "Víra, to

ab exterioribus conturbantibus, non enim potest perfecte gaudere de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur; et iterum, qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psalmo CXVIII, *pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruantur. Secundo, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis, non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Haec autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur; et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post caritatem et gaudium, tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo. Primo quidem, ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam. Secundo, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem, nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V Ethic. Ad id autem quod est iuxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem, quantum ad voluntatem bene faciendi. Et ad hoc pertinet bonitas. Secundo, quantum ad beneficentiae executionem. Et ad hoc pertinet benignitas, dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis. Tertio, quantum ad hoc quod aequanimiter tolerentur mala ab eis illata. Et ad hoc pertinet mansuetudo, quae cohibet iras. Quarto, quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum. Et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subiiciat, et per consequens omnia quae ipsius sunt. Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo, primo quidem, quantum ad exteriores actiones, per modestiam, quae in omnibus dictis et factis modum observat. Quantum ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive haec duo distinguantur per hoc, quod castitas refrenat hominem ad illicitis, continentia vero etiam a licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias sed non deducitur, castus autem neque patitur neque deducitur.

I-II q. 70 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sanctificatio fit per omnes virtutes per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis, quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

I-II q. 70 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis. Sicut continentia coniugalis dicitur significari per fructum trigesimum; continentia vidualis per sexagesimum; virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis. Et ponuntur tres gradus, quia cuiuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

I-II q. 70 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet. Et fides etiam si accipiatur prout est fundamentum, habet quandam

jest jistota o neviditelných."

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin, K listu Galat., "Apoštol nepojal to tak, že učí, kolik jest" (buď skutků těla nebo plodů ducha), "nýbrž že ukazuje, ve kterém rodě jest těmto unikati, oněch následovati." Proto bylo možné vypočítávati buď více plodů, nebo také méně. A přece všechny úkony darů a plodů býti uvedeny na tyto podle nějaké shodnosti, pokud všechny ctnosti a dary nutně musí zařizovati mysl některým řečeným způsobem. Pročež i úkony moudrosti a kteréhokoli daru, zařizujícího k dobru, uvádějí se na lásku, radost a pokoj. - Proto však spíše tyto než jiné vypočítával, protože zde vypočítaná více obnášejí buď požívání dober, nebo utišení zla, což se zdá patřiti do pojmu plodu.

LXX.4. Zda plody Ducha svatého odporují skutkům těla.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že plody neodporují skutkům těla, které vypočítává Apoštol. Neboť protivná jsou v témž rodě. Ale skutky těla neslují plody. Tedy plody ducha jim neodporují.

Mimo to jedno odporuje jednomu. Ale Apoštol vypočítává více skutků těla nežli plodů ducha. Tedy plody ducha a skutky těla si neodporují.

Mimo to mezi plody se nejprve udává láska, radost, pokoj; ale těm neodpovídají ta, která se nejprve udávají mezi skutky těla, což je smilstvo, nečistota, nestydatost. Tedy plody ducha nejsou proti skutkům těla.

Avšak proti jest, co praví tamtéž Apoštol, že "tělo dychtí proti duchu a duch proti tělu".

Odpovídám: "Musí se říci, že skutky těla a plody ducha lze bráti dvojmo. Jedním způsobem podle obecného rázu. A tím způsobem, obecně, plody Ducha Svatého odporují skutkům těla. Neboť Duch Svatý pohybuje lidskou mysl k tomu, co je podle rozumu, nebo spíše k tomu, co je nad rozum: kdežto žádost těla, což je žádost smyslová, táhne k dobrům smyslovým, která jsou pod člověkem. Proto, jako v přírodních pohyb vzhůru a pohyb dolů si odporují, tak v lidských skutcích skutky těla odporují plodům ducha.

Jiným způsobem lze pozorovati podle vlastních rázů jednotlivých vypočítaných plodů a skutků těla. A tak není třeba, aby stála jednotlivá proti sobě: protože, jak bylo řečeno, Apoštol neníní vypočítávati všechny skutky duchovní, ani všechny skutky tělesné. - Ale přece, podle jakéhosi přizpůsobení, Augustin, K listu Galat., proti jednotlivým skutkům těla klade jednotlivé plody. Jako "smilstvu, což jest milovati vyhovění chtíči mimo zákonité manželství, odporuje láska, skrze kterou se duše spojuje s Bohem, v níž také je pravá čistota. Nečistoty pak jsou všechna rozbouření, vzniklá z onoho smilstva: jimž odporuje radost klidu. Služba pak modlám, pro kterou byla vedena válka proti Božímu evangeliu, odporuje

rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem, unde Glossa exponit, *fides, idest de invisibilibus certitudo*.

I-II q. 70 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super epistolam ad Galat., *apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret quod sunt* (vel opera carnis, vel fructus spiritus); sed *ut ostenderet in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint*. Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quandam convenientiam ad haec reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo praedictorum modorum. Unde et actus sapientiae, et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum, reducuntur ad caritatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius haec quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

4. De oppositione eorum ad opera carnis.

I-II q. 70 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fructus non contrarientur operibus carnis quae apostolus enumerat. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus spiritus eis non contrariantur.

I-II q. 70 a. 4 arg. 2

Praeterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat apostolus opera carnis quam fructus spiritus. Ergo fructus spiritus et opera carnis non contrariantur.

I-II q. 70 a. 4 arg. 3

Praeterea, inter fructus spiritus primo ponuntur caritas, gaudium, pax, quibus non correspondent ea quae primo enumerantur inter opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia. Ergo fructus spiritus non contrariantur operibus carnis.

I-II q. 70 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit ibidem, quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*.

I-II q. 70 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod opera carnis et fructus spiritus possunt accipi dupliciter. Uno modo, secundum communem rationem. Et hoc modo in communi fructus spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem, appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quae sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus spiritus. Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, et operum carnis. Et sic non oportet quod singula singulis contraponantur, quia, sicut dictum est, apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. Sed tamen, secundum quandam adaptationem, Augustinus, super epistolam ad Galat., contraponit singulis operibus carnis singulos fructus. *Sicut fornicationi, quae est amor explendae libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur caritas, per quam anima coniungitur Deo in qua etiam est vera castitas.*

pokoji. Proti pak čarodějství a nepřátelstvím a svárům a řevnivostem, zlostem, osobivostem a různicím jest shovívavost ve snášení špatností lidí, mezi nimiž žijeme; a dobrotivost na obstarávání, a dobrota na odpuštění. Kacířstvům pak odporuje víra; závisti přívětivost; nestřídmostem a obžerství zdrželivost."

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co pochází od stromu proti přirozenosti stromu, nesluje jeho plodem, ale spíše nějakým zkažením. A protože skutky ctností jsou sourodé rozumu, kdežto skutky, neřestí jsou proti rozumu, proto skutky ctností slují plody, ne však skutky neřestí.

K druhému se musí říci, že "dobro nastává jedním způsobem, zlo však mnohonásobně", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén.; proto též jedné ctnosti odporuje více neřestí. A proto není divu, že se udává více skutků těla nežli plodů ducha.

K třetímu je řešení patrné z řečeného.

LXXI. O neřestech a hříších o sobě

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Následuje úvaha o neřestech a hříších. O těch pak se naskytuje šesterá úvaha: a to nejprve o neřestech a hříších o sobě; za druhé o jejich odlišnosti; za třetí o přirovnání jich k sobě; za čtvrté o podmětě hříchu; za páté o jeho příčině; za šesté o jeho účinku.

O prvním je šest otázek:

1. Zda neřest odporuje ctnosti.

2. Zda neřest je proti přirozenosti.

3. Co je horší, zda neřest nebo neřestný úkon.

4. Zda neřestný úkon může býti zároveň s ctností.

5. Zda při každém hříchu jest nějaký úkon.

6.0 výměru hříchu, který udává Augustin, XXII. Proti Faustovi: "Hřích je slovo nebo skutek nebo žádost proti věčnému zákonu."

LXXI.1. Zda neřest odporuje ctnosti

Při první se postupuje takto: Zdá se, že neřest neodporuje ctnosti. Neboť protivou jednoho jest jedno, jak se dokazuje v X. Metafys. Ale protivami ctnosti jsou hřích a špatnost. Neodporuje jí tedy neřest: protože neřest se říká, i když jest nenáležité uzpůsobení tělesných údů, nebo jakýchkoli věcí.

Mimo to ctnost znamená nějakou dokonalost mohutnosti. Ale neřest neznamená nic, patřícího k mohutnosti. Tedy neřest neodporuje ctnosti.

Mimo to praví Tullius, ve IV. O Tuskulských Otáz:, že "ctnost jest nějaká zdravost duše". Zdravosti však odporuje nemoc nebo choroba, spíše nežli neřest. Tedy

Immunditiae autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptae, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, propter quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, et inimicitias et contentiones et aemulationes, animositates et dissensiones, opponuntur longanimitas, ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus; et ad curandum, benignitas; et ad ignoscendum, bonitas. Haeresibus autem opponitur fides, invidiae, mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus, continentia.

I-II q. 70 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus eius, sed magis corruptio quaedam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem; ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

I-II q. 70 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc, non est mirum si plura ponuntur opera carnis quam fructus spiritus.

I-II q. 70 a. 4 ad 3

Ad tertium patet solutio ex dictis.

71. De peccatis et vitiis secundum se.

Prooemium

I-II q. 71 pr.

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis. Circa quae sex consideranda occurrunt, primo quidem, de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo, de distinctione eorum; tertio, de comparatione eorum ad invicem; quarto, de subiecto peccati; quinto, de causa eius; sexto, de effectu ipsius. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum vitium contrarietur virtuti. Secundo, utrum vitium sit contra naturam. Tertio, quid sit peius, utrum vitium vel actus vitiosus. Quarto, utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. Quinto, utrum in omni peccato sit aliquis actus. Sexto, de definitione peccati quam Augustinus ponit, XXII contra Faustum, *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*.

1. Utrum vitium contrarietur virtuti.

I-II q. 71 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti. Uni enim unum est contrarium, ut probatur in X Metaphys. Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur etiam si sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

I-II q. 71 a. 1 arg. 2

Praeterea, virtus nominat quandam perfectionem potentiae. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

I-II q. 71 a. 1 arg. 3

Praeterea, Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest., quod *virtus est quaedam sanitas animae*. Sanitati autem

ctnosti neodporuje neřest.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O dokonalosti spravedlnosti, že "neřest jest jakost, podle které je duše špatná". Ctnost však jest "jakost, která majícího činí dobrým`, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy neřest odporuje ctnosti.

Odpovídám: musí se říci, že při ctnosti můžeme pozorovati dvojí: totiž samu bytnost ctnosti; a to, nač je ctnost. V bytnosti pak ctnosti lze něco pozorovati přímo, něco v důsledku. Přímo pak ctnost obnáší nějaké uzpůsobení něčeho, vhodně se majícího podle způsobu své přirozenosti; pročež praví Filosof, v VII. Fysic., že "ctnost jest uzpůsobení dokonalého k nejlepšímu; pravím pak dokonalého, jež jest uzpůsobeno podle přirozenosti". V důsledku pak následuje, že ctnost jest nějaká dobrota: neboť v tom záleží dobrota každé věci, že se má vhodně podle způsobu své přirozenosti. To pak, k čemu je ctnost zařízena, jest dobrý úkon, jak je patrné ze shora řečeného.

Podle toho se tedy shledává trojí odporující ctnosti. Jedním z nich je hřích, jenž jí odporuje se strany toho, k čemu je ctnost zařízena: neboť hřích vlastně znamená nezřízený úkon, jako úkon ctnosti jest úkon spořádaný a náležitý. Pokud pak z pojmu ctnosti následuje, že jest nějaká dobrota, odporuje ctnosti špatnost. Avšak podle toho, co přímo je z pojmu ctnosti, odporuje ctnosti, neboť neřestí každé věci se zdá býti, že není uzpůsobena, jak přísluší její přirozenosti. Pročež Augustin praví, v III. O svob. rozhod.: "Co uvidíš chyběti dokonalosti přirozenosti, nazvi neřestí."

K prvnímu se tedy musí říci, že ono trojí neodporuje ctnosti podle téhož: nýbrž hřích jí odporuje, pokud ctnost vykonává dobro; špatnost pak, pokud jest nějakou dobrotou; neřest však vlastně, jakožto ctnosti.

K druhému se musí říci, že ctnost nejen obnáší dokonalost mohutnosti, která jest původem jednání, nýbrž také obnáší náležité uzpůsobení toho, čí je ctností. A to proto, že každé jedná, pokud jest v uskutečnění. Vyžaduje se tedy, aby něco bylo v sobě dobře uzpůsobeno, má-li vykonávati dobro. A podle toho neřest odporuje ctnosti.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Tullius, ve IV. O Tuskulských Ot., "nemoci a churavosti jsou části neřestnosti": v tělech totiž "nemocí nazývají porušení celého. těla", třebas horečku nebo něco takového; "churavostí pak nemoc se slabostí; neřestí pak, když části těla mezi sebou se neshodují". A ačkoli někdy je v těle nemoc bez churavosti, třebas když někdo je vnitřně špatně uzpůsoben, ale zevně není zbaven obvyklých prací; v duši však, jak on praví, "tato dvě nelze odloučiti než myšlením". Je totiž nutné, že, když kdykoli jest někdo-vnitřně špatně uzpůsoben, maje nezřízený cit, stane se tím slabým na konání povinných skutků; protože "každý strom -se poznává ze svého plodu," to jest, člověk ze svého skutku, jak se praví Mat. 12. Ale "neřest ducha", jak

opponitur aegritudo vel morbus, magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

I-II q. 71 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de perfectione iustitiae, quod *vitium est qualitas secundum quam malus est animus*. Virtus autem est qualitas quae facit bonum habentem, ut ex supradictis patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

I-II q. 71 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis; et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae, unde philosophus dicit, in VII Physic. quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam*. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam, in hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supradictis patet. Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur, nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., *quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium*.

I-II q. 71 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem, sed peccatum quidem contrariatur secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem secundum quod est bonitas quaedam; vitium autem proprie secundum quod est virtus.

I-II q. 71 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus non solum importat perfectionem potentiae quae est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem eius cuius est virtus, et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

I-II q. 71 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Tullius dicit, in IV de Tusculanis quaest., morbi et aegrotationes partes sunt vitiositatis, in corporibus enim morbum appellant totius corporis corruptionem, puta febrem vel aliquid huiusmodi; aegrotationem vero, morbum cum imbecillitate; vitium autem, cum partes corporis inter se dissident. Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine aegrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius praepeditur a solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, haec duo non possunt nisi cogitatione secerni. Necesse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus, habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes

tamtéž praví Tullius, "je stav nebo cit ducha, v celém životě nestálý a v sobě nesouhlasící". A to se shledává také bez nemoci nebo churavosti, jako třebas když někdo hřeší ze slabosti nebo z vášně. Pročež nařest má větší rozsah nežli churavost nebo nemoc; jako také ctnost má větší rozsah nežli zdraví; neboť zdraví se také udává jako nějaká ctnost v VII. Fysic. A proto vhodněji se proti ctnosti staví nařest, nežli churavost nebo nemoc.

LXXI.2. Zda nařest je proti přirozenosti

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nařest není proti přirozenosti. Neboť nařest jest protivou ctnosti, jak bylo řečeno. Ale ctnosti nejsou v nás od přirozenosti, nýbrž nastávají v nás buď vlitím nebo z návyku, jak bylo řečeno. Tedy nařesti nejsou proti přirozenosti.

Mimo to, co je proti přirozenosti, tomu nelze navyknouti, jako "kámen nikdy si nenavykne vznášení", jak se praví v II. Ethic. Ale někteří si navyknou nařesti. Tedy nařesti nejsou proti přirozenosti.

Mimo to, co je proti přirozenosti, nikdy se jakožto častější neshledává v majících tu přirozenost. Ale nařesti se shledávají v lidech jakožto častější; protože, jak se praví, Mat. 7, "široká je cesta, která vede do záhuby, a mnozí jdou po ní". Tedy nařest není proti přirozenosti.

Mimo to hřích se přirovnává k nařesti jako úkon k pohotovosti, jak je patrné ze svrchu řečeného. Ale hříchu se dává výměr: "slovo nebo skutek nebo dychtivost proti zákonu Božímu", jak je patrné z Augustina, XXII. Proti Faustovi. Avšak Boží zákon jest nadpřirozenost. Spíše tedy jest říci, že nařest je proti zákonu, nežli že je proti přirozenosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v III. O svob. rozh.: "Každá nařest, právě tím, že je nařest, je proti přirozenosti."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, nařest je protivou ctnosti. Ctnost pak každé věci záleží v tom, že je dobře uzpůsobená podle shodnosti se svou přirozeností, jak bylo svrchu řečeno. Pročež třeba v každé věci nařestí nazvati, když je uzpůsobena proti tomu, co se shoduje s její přirozeností. Pročež se také z toho každá věc nařkne: neboť "jméno nařčení se považuje za pocházející od nařesti", jak praví Augustin, v III. O svob. rozh.

Ale jest považiti, že přirozenost každé věci nejvíce je tvar, podle něhož věc dostává druh. Člověk pak stojí ve svém druhu skrze rozumovou duši. A proto to, co je proti řádu rozumu, vlastně je proti přirozenosti člověka, jakožto člověka, co však jest podle rozumu, je podle přirozenosti člověka, jakožto člověka. Avšak "dobrem člověka jest býti podle rozumu, a zlem člověka jest býti mimo rozum", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Pročež lidská ctnost, která "činí člověka dobrým a jeho dílo dělá dobrým", potud jest podle přirozenosti člověka, pokud se shoduje s rozumem; nařest pak potud jest proti přirozenosti člověka, pokud je proti řádu rozumu.

exercendas, quia unaquaeque arbor ex suo fructu cognoscitur, idest homo ex opere, ut dicitur Matth. XII. *Sed vitium animi*, ut Tullius ibidem dicit, *est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens*. Quod quidem invenitur etiam absque morbo vel aegrotatione, ut puta cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam aegrotatio vel morbus, sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas, nam sanitas etiam quaedam virtus ponitur in VII Physic. Et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam aegrotatio vel morbus.

2. Utrum vitium sit contra naturam.

I-II q. 71 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est. Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem aut ab assuetudine, ut dictum est. Ergo vitia non sunt contra naturam.

I-II q. 71 a. 2 arg. 2

Praeterea, ea quae sunt contra naturam, non possunt assuefieri, sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, ut dicitur in II Ethic. Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

I-II q. 71 a. 2 arg. 3

Praeterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus ut in pluribus, quia, sicut dicitur Matth. VII, *lata est via quae ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam*. Ergo vitium non est contra naturam.

I-II q. 71 a. 2 arg. 4

Praeterea, peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, ut ex supradictis patet. Sed peccatum definitur esse dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei; ut patet per Augustinum, XXII contra Faustum. Lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam sit contra naturam.

I-II q. 71 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., *omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est*.

I-II q. 71 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur, *a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur*, ut Augustinus dicit, in III de Lib. Arb. Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. 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. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač přirozenost nepůsobí ctnosti podle jejich dokonalého bytí, přece naklánějí k tomu, co je podle přirozenosti, to jest podle řádu rozumu: praví totiž Tullius, ve své Rhetorice, že "ctnost je pohotovost na způsob přirozenosti shodná s rozumem". A tím způsobem se říká, že ctnost je podle přirozenosti: a z opaku se rozumí, že nařest jest proti přirozenosti.

K druhému se musí říci, že Filosof tam mluví o těch, která jsou proti přirozenosti, pokud býti proti přirozenosti je protilehlé tomu, co jest býti od přirozenosti, ne však pokud býti proti přirozenosti jest protilehlé tomu, co jest býti podle přirozenosti; tím způsobem, kterým se říká, že ctnosti jsou podle přirozenosti, pokud naklánějí k tomu, co se shoduje s přirozeností.

K třetímu se musí říci, že v člověku je dvojí přirozenost, totiž rozumová a smyslová. A protože činností smyslu přichází člověk k úkonům rozumu, proto četnější sledují náklonnosti přirozenosti smyslové nežli řád rozumu; více totiž je těch, kteří zasáhnou začátek věci, než kteří dojdou k dokončení. Z toho pak u lidí pocházejí nařesti a hříchy, že sledují náklonnost přirozenosti smyslové proti řádu rozumu.

Ke čtvrtému se musí říci, že, cokoli je proti pojmu umělého, je také proti pojmu přirozenosti umění, kterým umělé vzniká. Zákon pak věčný se přirovnává k řádu lidského rozumu, jako umění k umělému. Pročež má týž smysl, že nařest a hřích je proti řádu lidského rozumu a že je proti zákonu věčnému. Pročež praví Augustin, v III. O svobod. rozhod., že "od Boha mají všechny přirozenosti, že jsou přirozenostmi: a potud jsou nařestné, pokud se uchylují od jeho umění, kterým byly učiněny".

LXXI.3. Zda nařest jest horší než nařestný úkon

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nařest, to jest špatná pohotovost, jest horší nežli hřích, to jest špatný úkon. Jako totiž dobro, které déle trvá, je lepší, tak zlo, které déle trvá, je horší. Ale nařestná pohotovost déle trvá než nařestné úkony, které hned přejdou. Tedy nařestná pohotovost jest horší nežli nařestný úkon.

Mimo to četnějším zlům jest více utíkati než jednomu zlu. Ale špatná pohotovost má sílu způsobiti mnohé špatné úkony. Tedy nařestná pohotovost jest horší než nařestný úkon.

Mimo to příčina jest více než účinek. Ale pohotovost zdokonaluje úkon, jak v dobrotě, tak ve špatnosti. Tedy pohotovost jest více než úkon, i v dobrotě, i ve špatnosti.

Avšak proti, za nařestný úkon jest každý spravedlivě trestán, ne však za nařestnou pohotovost, nedojde-li k úkonu. Tedy nařestný úkon jest horší než nařestná pohotovost.

rationis.

I-II q. 71 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis, dicit enim Tullius, in sua rhetorica, quod *virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus*. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam, et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

I-II q. 71 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus ibi loquitur de his quae sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura, non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturae convenit.

I-II q. 71 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis, plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

I-II q. 71 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., quod *a Deo habent omnes naturae quod naturae sunt, et intantum sunt vitiosae, inquantum ab eius, qua factae sunt, arte discedunt*.

3. Utrum vitium sit peius quam actus vitiosus.

I-II q. 71 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vitium, idest habitus malus sit peius quam peccatum, idest actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est peius. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

I-II q. 71 a. 3 arg. 2

Praeterea, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

I-II q. 71 a. 3 arg. 3

Praeterea, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

I-II q. 71 a. 3 s. c.

Sed contra, pro actu vitioso aliquis iuste punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo

Odpovídám: Musí se říci, že pohotovost má střední způsob mezi možností a uskutečněním. Jest pak jasné, že uskutečnění předčí možnost i v dobrém i ve zlém, jak se praví v IX. Metafys.: lépe totiž jest dobře jednati, než moci dobře jednati; a podobně hanlivější jest špatně jednati, než moci. špatně jednati. Z toho též následuje, že pohotovosti náleží prostřední stupeň v dobrotě i ve špatnosti mezi možností a uskutečněním: že totiž, jako dobrá nebo špatná pohotovost předčí v dobrotě nebo špatnosti možnost, tak také jest pod uskutečněním.

Což je také patrné z toho, že se neříká dobrá nebo špatná pohotovost nežli z toho, že naklání k úkonu dobrému nebo špatnému. Pročež pohotovost sluje dobrá nebo špatná pro dobrotu nebo špatnost úkonu. A tak úkon jest v dobrotě nebo špatnosti více než pohotovost: protože "pro co každé takové, i ono více jest".

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebraní, aby něco bylo jednoduše nad druhé, ač ho z části nedosahuje. Neboť za jednoduše více se považuje, co- předčí: v tom, co se v obojím pozoruje o sobě: z části však, co předčí podle toho; co se má k obojímu případkově. Bylo pak ukázáno ze samého pojmu úkonu a pohotovosti, že úkon jest v dobrotě i špatnosti více nežli pohotovost, Že pak pohotovost déle trvá než úkon, nastává z toho, že obojí se nalézá v takové přirozenosti, která nemůže jednati stále a jejíž výkon jest v přechodném pohybu. -- Pročež jednoduše úkon jest více jak v dobrotě, tak ve špatnosti; ale pohotovost jest více z části.

K druhému se musí říci, že pohotovost není jednoduše více úkonů, nýbrž z části, to jest silou. Pročež z toho nelze. uzavírati, že pohotovost jest jednoduše více než úkon.

K třetímu se musí říci, že pohotovost jest příčinou úkonu v rodě příčiny účinné; ale úkon jest příčinou pohotovosti v rodě příčiny účelné, podle níž se pozoruje ráz dobra a zla. A proto v dobrotě a špatnosti úkon předčí pohotovost.

LXXI.4. Zda hřích může býti zároveň s ctností

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že neřestný úkon, čili hřích, nemůže býti zároveň s ctností. Neboť protivná nemohou býti zároveň v témž. Ale hřích nějak je protivou ctnosti, jak bylo řečeno. Tedy hřích nemůže býti zároveň s ctností.

Mimo to hřích jest horší nežli neřest, to jest špatný úkon než špatná zběhlost. Ale neřest nemůže býti zároveň s ctností v témž. Tedy ani hřích.

Mimo to, jako hřích povstává v záležitostech volních, tak také ve věcech přírodních, jak se praví v II. Fysic. Ale v přírodních věcech nikdy nepovstane hřích, leč skrze nějaké porušení přirozené síly: jako "nestvůry povstanou porušením nějakého prvku v semeni", jak se praví v II. Fysic. Tedy také v záležitostech volních nepovstane hřích

actus vitiosus est peior quam habitus vitiosus.

I-II q. 71 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et in malo praeeminet potentiae, ut dicitur in IX Metaphys., melius est enim bene agere quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet, sicut habitus bonus vel malus praeeminet in bonitate vel malitia potentiae, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est.

I-II q. 71 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod praeeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque, secundum quid autem quod praeeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura quae non potest semper agere, et cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia, sed habitus est potior secundum quid.

I-II q. 71 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

I-II q. 71 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod habitus est causa actus in genere causae efficientis, sed actus est causa habitus in genere causae finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali. Et ideo in bonitate et malitia actus praeeminet habitui.

4. Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.

I-II q. 71 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

I-II q. 71 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccatum est peius quam vitium, idest actus malus quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

I-II q. 71 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in II Physic. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in II Physic.

než porušením nějaké ctnosti duše. A tak hřích a ctnost nemohou býti zároveň v témž.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Ethic., že z protivných se ctnost rodí a zruší. Ale jeden ctnostný úkon nezpůsobí ctnost, jak jsme měli shora. Tedy ani jeden úkon hříchu neničí ctnosti. Mohou tedy býti zároveň v témž.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích se přirovnává ke ctnosti, jako špatný úkon k dobré zběhlosti. Avšak jinak se má zběhlost v duši a tvar v přírodní věci. Neboť přírodní tvar z nutnosti působí ,činnost se sebou shodnou: pročež zároveň s přirozeným tvarem nemůže býti úkon tvaru protivného, jako nemůže býti s teplotou úkon ochlazování, ani s lehkostí zároveň pohyb sestupný, leč snad z násilnosti zevnějšího pohybujícího. Ale zběhlost v duši nekoná z nutnosti svou činnost, nýbrž člověk jí užívá, kdy chce. Pročež člověk může jsoucí v něm pohotovosti zároveň neužívati nebo vykonati protivný úkon. A tak může přikročiti mající ctnost k úkonu hříchu. Avšak úkon hříchu, přirovnává li se k samé ctnosti-, pokud

jest nějakou zběhlostí, nemůže ji porušiti, je-li toliko jeden: jako totiž nevzniká zběhlost z jednoho úkonu, tak také ani se neruší jedním úkonem, jak bylo shora řečeno. Ale přirovnává-li se úkon hříchu k příčině ctností, tak je možné, aby některé ctnosti byly zrušeny jedním úkonem hříchu. Neboť každý smrtelný hřích odporuje lásce, která je kořenem všech vlitých ctností, jakožto ctností: a proto jedním úkonem hříchu smrtelného vyloučením lásky se v důsledku vylučují všechny vlité ctnosti v tom, že jsou ctnostmi. A to pravím k vůli víře a naději, jejichž pohotovosti zůstávají beztvaré po smrtelném hříchu a tak nejsou ctnostmi. Ale všední hřích, který neodporuje lásce, ani jí nevylučuje, v důsledku také nevylučuje jiné ctnosti. Avšak získané ctnosti se neničí jedním úkonem kteréhokoli hříchu.

Tak tedy smrtelný hřích nemůže býti zároveň s ctnostmi vlitými; může však býti zároveň s ctnostnými získanými. Ale všední hřích může býti zároveň i s ctnostmi vlitými, i se získanými.

K prvnímu Se tedy musí říci, že hřích není protivou ctnosti o sobě, nýbrž podle svého úkonu. A proto hřích nemůže býti zároveň s úkonem ctnosti. Může však býti zároveň se zběhlostí.

K druhému se musí říci, že neřest přímo odporuje ctnosti, jako též hřích ctnostnému úkonu. A proto neřest vylučuje ctnost, jako hřích vylučuje úkon ctnosti.

K třetímu se musí říci, že přírodní síly jednají z nutnosti: a proto při neztenčené síle nikdy nelze shledati v úkonu hřích. Ale ctnosti duše nekonají své úkony z nutnosti, pročež není podobného důvodu.

LXXI.5. Zda při každém hříchu jest nějaký úkon

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v každém hříchu

Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animae. Et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

I-II q. 71 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod per contraria virtus generatur et corrumpitur. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

I-II q. 71 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem, unde non potest esse simul cum forma naturali actus formae contrariae; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit. Unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum. Et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus autem peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum, sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes, et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, quantum ad hoc quod sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis. Peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis, et cum acquisitis.

I-II q. 71 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis, potest tamen simul esse cum habitu.

I-II q. 71 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso. Et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

I-II q. 71 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtutes naturales agunt ex necessitate, et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animae non producunt actus ex necessitate, unde non est similis ratio.

5. Utrum in omni peccato sit aliquis actus vitiosus.

I-II q. 71 a. 5 arg. 1

jest nějaký úkon. Jako totiž zásluha se přirovnává ke ctnosti, tak se hřích přirovnává k neřesti. Ale zásluha nemůže býti bez nějakého úkonu. Tedy ani hřích nemůže býti bez nějakého úkonu.

Mimo to praví Augustin, v knize O svob. rozhod., že "každý hřích tak je dobrovolný, že není hříchem, není-li dobrovolný". Ale nic nemůže býti dobrovolným, leč skrze úkon vůle. Tedy každý hřích má nějaký úkon.

Mimo to, kdyby hřích byl bez nějakého úkonu, následovalo by, že by každý hřešil již tím, že ustane od povinného úkonu. Ale někdo trvale ustává od povinného úkonu, ten totiž, kdo nikdy povinný úkon nekoná. Tedy by následovalo, že trvale hřeší, což je nesprávné. Není tedy nějaký hřích bez úkonu.

Avšak proti jest, co se praví Jak. 4: "Umějícímu konati dobré a nekonajícímu je to hříchem." Ale nekonání neobnáší nějaký úkon. Tedy může býti hřích bez úkonu.

Odpovídám: Musí se říci, že tato otázka hlavně se dává k vůli hříchu opomenutí, o němž někteří rozličně smýšlejí. Někteří totiž praví, že v každém hříchu opomenutí jest nějaký úkon, buď vnitřní nebo zevnější: A to, vnitřní, když někdo nechce jíti do kostela, když je povinen jíti; vnější pak, jako když někdo v tu hodinu, kdy je povinen jíti do kostela, nebo také napřed se zabaví takovými, která mu zabrání jíti do kostela. A to se zdá jaksi splývati :s prvním: kdo totiž chce něco, s čím jiné nemůže býti zároveň, v důsledku chce toho po strádati, leč by snad nepovážil, že to, co chce konati, brání mu v tom, co je povinen vykonati, ve kterémžto případě by se mohl považovati za vinného z nedbalosti. -- Jiní pak praví, že se ve hříchu opomenutí nepožaduje žádný úkon: neboť je hříchem samo nevykonání, co kdo je povinen vykonati.

Obojí pak mínění v něčem má pravdu. Rozumí-li se totiž ve hříchu opomenutí pouze to, co, o sobě patří do pojmu hříchu, tak hřích opomenutí jest někdy s úkonem vnitřním, jako když někdo chce nejíti do kostela; někdy však bez jakéhokoli úkonu, ať vnitřního, ať zevnějšího, jako když někdo ve chvíli, kdy je povinen jíti do kostela, vůbec nemyslí, že půjde nebo nepůjde do- kostela. - Rozumějí-li se však ve hříchu opomenutí také příčiny a příležitosti opomenutí, tak musí býti nějaký úkon ve hříchu opomenutí. Není totiž hříchu opomenutí, leč když někdo opomene, co může konati a nekonati. Že pak někdo se přikloní k nevykonání toho, co může konati a nekonati, není než z nějaké příčiny nebo příležitosti spojené nebo předchozí. Není-li pak ona příčina v moci člověka, opomenutí nemá ráz hříchu: jak když někdo pro nemoc opomene jíti do kostela. Podléhá li však vůli příčina nebo příležitost, opomenutí má ráz hříchu: a tu, pokud ona příčina je dobrovolná, musí míti vždycky nějaký úkon, aspoň vniterný vůle.

Ten pak úkon někdy přímo míří na samo opomenutí: třebas když někdo chce nejíti do kostela, uhýbaje námaze. A tu takový úkon o sobě patří k opomenutí: neboť chtění jakéhokoli hříchu o sobě patří do onoho hříchu, ježto dobrovolné je v pojmu hříchu. - Někdy však úkon vůle přímo míří k jinému, co člověku zabrání v povinném

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

I-II q. 71 a. 5 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*. Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

I-II q. 71 a. 5 arg. 3

Praeterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

I-II q. 71 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. IV, *scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi*. Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

I-II q. 71 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad Ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad Ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire, qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus, ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad Ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causae vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad Ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati, et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vitans laborem. Et tunc

úkonu, ať je spojeno s opomenutím to, k čemu vůle míří, třebas když někdo chce hru, když má jíti do kostela, nebo také předchozí, třebas když někdo chce večer dlouho bdíti, z čehož následuje, že nejde do kostela v ranní hodinu. A tehdy ten vnitřní nebo zevnější úkon se má případkově k opomenutí, protože opomenutí následuje mimo úmysl; to pak nazýváme případkovým, co jest mimo úmysl, jak je patrné v II. Fysic. Z toho jest jasné, že hřích opomenutí má sice nějaký úkon spojený nebo předchozí, který však se má případkově ke hříchu opomenutí. Avšak úsudek o věcech se má dávati podle toho, co jest o sobě, a ne podle toho, co je případkově. Pročež se pravdivěji musí říci, že nějaký hřích může býti bez veškerého úkonu. Jinak by také k bytnosti jiných skutkových hříchů patřily úkony a příležitosti obklopující.

K prvnímu se tedy musí říci, že k dobru se vyžaduje více nežli ke zlu, ježto "dobro nastává z celé netknuté příčiny, zlo však z jednotlivých nedostatků", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. A proto může hřích nastati, buď že někdo dělá, co nemá, nebo že nedělá, co má; ale zásluha nemůže býti, leč někdo dobrovolně vykoná, co má. A proto zásluha nemůže býti bez úkonu, ale hřích může býti bez úkonu.

K druhému se musí říci, že něco sluje dobrovolným nejen protože se ho dotýká úkon vůle, nýbrž že v naší moci jest, aby nastalo nebo nenastalo,, jak se praví v III. Ethic. Pročež lze také samo nechtění nazvati dobrovolným, pokud je v moci člověka chtíti nebo nechtíti.

K třetímu se musí říci, že hřích opomenutí odporuje přikázání kladnému, které zavazuje vždycky, ale ne pro vždycky. A proto někdo opomenutím úkonu hřeší pouze pro tu dobu, pro kterou kladné přikázání zavazuje.

LXXI.6. Zda je vhodný výměr hříchu, slovo nebo skutek nebo dychtivost proti věčnému zákonu

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že je nevhodný výměr hříchu, když se praví: Hřích je slovo nebo skutek nebo dychtivost proti věčnému zákonu. Neboť slovo nebo skutek nebo dychtivost obnáší nějaký úkon. Ale ne každý hřích obnáší nějaký úkon, jak bylo řečeno. Tedy tento výměr nezasahuje každý hřích.

Mimo to praví Augustin, v knize O dvou duších: "Hřích je vůle podržeti nebo dosáhnouti, co spravedlnost zakazuje." Ale vůle jest obsažena v dychtivosti, pokud se v širokém smyslu dychtivost béře za každou žádost. Tedy by dostačilo říci, Hřích jest dychtivost proti věčnému zákonu; a nebylo třeba dodávati slovo nebo skutek.

talis actus per se pertinet ad omissionem, voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad Ecclesiam debet ire; sive etiam sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur praeter intentionem; hoc autem dicimus per accidens esse, quod est praeter intentionem, ut patet in II Physic. Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

I-II q. 71 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod *bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Et ideo peccatum potest contingere sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet, sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

I-II q. 71 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III Ethic. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

I-II q. 71 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum omissionis contrariatur praecepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper. Et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat.

6. De definitione peccati quam Augustinus ponit XXII Contra Faustum scilicet quod peccatum est dictum vel factum vel concupitmn contra legem aeternam.

I-II q. 71 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur, peccatum est *dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*. Dictum enim, vel factum, vel concupitum, importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est. Ergo haec definitio non includit omne peccatum.

I-II q. 71 a. 6 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de duabus animabus, *peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat*. Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur, pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere, peccatum est concupitum contra legem aeternam; nec

Mimo to hřích se zdá vlastně spočívati v odvrácení od cíle, neboť dobro a zlo se hlavně berou podle cíle, jak je patrné z řečeného. Pročež též Augustin, v I. O svob. rozhod., určuje hřích ze srovnání s cílem, řka, že "hřešiti není nic jiného, než nedbáním věcí věčných sledovati časné", a v knize Osmdesáti tří otáz. praví, že "všechna lidská převrácenost jest užívati toho, co jest na požívání, a požívati toho, co jest na užívání". Ale v udaném výměru se neděje zmínka o odvrácení od povinného cíle. Tedy je výměr hříchu nedostatečný.

Mimo to, něco sluje proto zakázaným, že odporuje zákonu. Ale nejsou všechny hříchy zlými protože zakázané, ale některé jsou zakázané, protože zlé. Nemělo se tedy klásti do povšechného výměru hříchu, že je proti Božímu zákonu.

Mimo to hřích znamená zlo člověka, jak je patrné z řečeného. Ale "zlem člověka jest, býti proti rozumu", jak praví Diviš, ve IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy se spíše mělo říci, že hřích je proti rozumu, nežli že hřích je proti věčnému zákonu.

Pro opak dostačí autorita Augustinova.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, hřích není nic jiného než špatný úkon lidský. Že pak nějaký úkon je lidský, má z toho, že je dobrovolný, jak je patrné z řečeného: ať je dobrovolným, jakožto vykonaný od vůle, jako samo chtíti a voliti; nebo jakožto rozkázaný od vůle, jako zevnější výkony, buď řečí nebo skutkem. Že pak je špatný, má lidský úkon z toho, že postrádá náležité přiměřenosti. Každá pak přiměřenost kterékoli věci se pozoruje ve srovnání s nějakým pravidlem, od něhož když se uchyluje, bude nepřiměřená. Je pak dvojí pravidlo lidské vůle: jedno blízké a sourodé, totiž sám lidský rozum; jiné pak je pravidlo první, totiž věčný zákon, což jest jako rozum Boží. A proto Augustin do výměru hříchu položil dvojí: jedno, jež náleží do podstaty lidského činu, což jest jaksi látkové ve hříchu, když řekl, "slovo nebo skutek nebo dychtivost"; druhé pak jest, co náleží do pojmu zlá, což jest jako tvarové ve hříchu, když řekl, "proti věčnému zákonu".

K prvnímu se tedy musí říci, že tvrzení a popření se uvádějí na týž rod: jako v božství zrozené a nezrozené na vztah, jak praví Augustin, v V. O Troj. A proto se musí bráti za totéž slovo a nepromluvení, skutek a nevykonání.

K druhému se musí říci, že první příčina hříchu je ve vůli, která rozkazuje všechny dobrovolné úkony, v nichž jedině se shledává hřích. A proto Augustin někdy hřích určuje pouze jako vůli. Ale protože také samy zevnější úkony náleží do podstaty hříchu, když jsou o sobě špatné, jak bylo řečeno, bylo nutné, aby se ve výměru hříchu také udalo něco patřícího do zevnějších skutků.

oportuit addere, dictum vel factum.

I-II q. 71 a. 6 arg. 3

Praeterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine, nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supradictis patet. Unde et Augustinus, in I de Lib. Arb., per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod *peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari*, et in libro octoginta trium quaest., dicit quod *omnis humana perversitas est uti fruendis et frui utendis*. Sed in praemissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

I-II q. 71 a. 6 arg. 4

Praeterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala quia prohibita, sed quaedam sunt prohibita quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit contra legem Dei.

I-II q. 71 a. 6 arg. 5

Praeterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet. Sed malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem aeternam.

I-II q. 71 a. 6 s. c.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini.

I-II q. 71 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo, unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, dictum vel factum vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem aeternam.

I-II q. 71 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit, in V de Trin. Et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

I-II q. 71 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod prima causa peccati est in voluntate, quae imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum, et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est, necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

K třetímu se musí říci, že věčný zákon prvotně a hlavně zařizuje člověka k cíli, v důsledku pak působí, že člověk se má dobře k těm, která jsou k cíli. A proto, když praví "proti věčnému zákonu", dotýká se tím odvrácení od cíle a všech jiných nezřízeností.

Ke čtvrtému se musí říci, že, když se řekne, že není každý hřích zlem proto, že je zakázán, rozumí se zákonem, učiněným od ustanoveného práva. Vztahuje-li se však na právo přirozené, které sice prvotně jest obsaženo v zákoně věčném, druhotně však v přirozené soudnosti lidského rozumu, tehdy každý hřích je zlem, protože zakázán; neboť právě proto, že je nezřízeností, odporuje přirozenému právu.

K pátému se musí říci, že od theologů je hřích hlavně pozorován, pokud jest urážkou vůči Bohu; ale od filosofa ve mravnosti, pokud odporuje rozumu. A proto Augustin vhodněji určuje hřích z toho, že je proti věčnému zákonu, nežli z toho, že je proti rozumu; zvláště když věčným zákonem jsme řízeni ve mnohém, co přesahuje lidský rozum, jako v těch, která jsou víry.

LXXII. O rozdělení hříchů

Předmluva

Dělí se na devět článků.

Potom jest uvažovati o rozdělení hříchů nebo neřestí.

A o tom je devět otázek:

1. Zda se hříchy dělí druhově podle předmětů.
2. O rozdělení hříchů duchovních a tělesných.
3. Zda podle příčin.
4. Zda podle těch, proti kterým se hřeší.
5. Zda podle rozličnosti proviny.
6. Zda podle opomenutí a vykonání.
7. Zda podle různého postupu hříchu.
8. Zda podle nadbytku nebo nedostatku.
9. Zda podle rozličných okolností.

LXXII.1. Zda se hříchy liší druhově podle předmětů

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se hříchy neliší druhově podle předmětů. Neboť lidské skutky se hlavně nazývají dobrými nebo špatnými ze srovnání s cílem, jak bylo shora ukázáno. Ježto tudíž hřích není nic jiného nežli špatný skutek člověka, jak bylo řečeno, zdá se, že se hříchy mají druhově lišiti podle cílů spíše než podle předmětů.

Mimo to zlo, ježto je postrádání, liší se druhově podle rozličných druhů protikladů. Ale hřích jest nějaké zlo v rodě lidských skutků. Tedy se hříchy druhově spíše liší podle protilehlých nežli podle předmětů.

Mimo to, kdyby se hříchy lišily druhově podle předmětů. nemohl by se druhově týž hřích shledávati u rozličných

I-II q. 71 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quae sunt ad finem. Et ideo in hoc quod dicit contra legem aeternam, tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

I-II q. 71 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum quia prohibitum, ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

I-II q. 71 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum, a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod est contra rationem, praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei.

72. De distinctione peccatorum et vitiorum.

Prooemium

I-II q. 72 pr.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta. Secundo, de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. Tertio, utrum secundum causas. Quarto, utrum secundum eos in quos peccatur. Quinto, utrum secundum diversitatem reatus. Sexto, utrum secundum omissionem et commissionem. Septimo, utrum secundum diversum processum peccati. Octavo, utrum secundum abundantiam et defectum. Nono, utrum secundum diversas circumstantias.

1. Utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta.

I-II q. 72 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata non differant specie secundum obiecta. Actus enim humani praecipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est. Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est, videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie, magis quam secundum obiecta.

I-II q. 72 a. 1 arg. 2

Praeterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita, quam secundum obiecta.

I-II q. 72 a. 1 arg. 3

předmětů. Ale shledáváme některé takové hříchy: neboť pýcha jest ve věcech duchovních i v tělesných, jak praví Řehoř, v knize XXXIV. Moral.; také lakomství jest vůči rozličným rodům věcí. Tedy se hříchy neliší druhově podle předmětů.

Avšak proti jest, že hřích je "slovo nebo skutek nebo dychtivost proti zákonu Božímu". Ale slova nebo skutky nebo dychtivosti se druhově liší podle rozličných předmětů; protože úkony se liší druhově z rozličných předmětů, jak bylo shora řečeno. Tedy také hříchy se druhově liší podle předmětů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, v pojmu hříchu se sbíhá dvojí: totiž dobrovolný úkon a jeho nezřízenost, která je z úchylky od Božího zákona. Z těch pak dvou jedno o sobě patří k hřešícímu, který zamýšlí takový úkon dobrovolný vykonati v takové látce; druhé však, totiž nezřízenost úkonu, se má případkově k úmyslu hřešícího; neboť "nikdo nejedná, přihlíže ke zlu", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Jest pak jasné, že všechno nabývá druhu podle toho, co jest o sobě, ne však podle toho, co je případkově; protože ta, která jsou případková, jsou mimo pojem druhu. A proto se hříchy spíše liší se strany dobrovolných úkonů, nežli se strany nezřízenosti, jsoucí ve hříchu. Avšak dobrovolné úkony se liší podle předmětů, jak bylo nahoře ukázáno. Pročež následuje, že vlastně se hříchy liší druhově podle předmětů.

K prvnímu se tedy musí říci, že cíl má ráz dobra prvotně; a proto se má jako předmět vůči úkonu vůle, jenž jest počátkem v každém hříchu. Proto vyjde na totéž, že se hříchy liší podle předmětů nebo podle cílů.

K druhému se musí říci, že hřích není čiré postrádání, nýbrž jest úkon, zbavený náležitého řádu. A proto se hříchy spíše druhově liší podle předmětů úkonů, nežli podle protikladů. - Ač by na jedno vycházelo, i kdyby se lišily podle protilehlých ctností; neboť ctnosti se druhově liší podle předmětů, jak jsme měli svrchu.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání nalézti v rozličných, druhově nebo rodově odlišných věcech, jeden tvarový ráz předmětu, od něhož hřích dostává druh. A tím způsobem pýcha hledá vynikání na rozličných věcech, lakomství pak nadbytek těch, která jsou uzpůsobena lidskému užívání.

LXXII.2. Zda se vhodně dělí hříchy duchovní od tělesných

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně dělí hříchy duchovní od tělesných. Praví totiž Apoštol, Galat. 5: "Zjevná jsou díla těla, což je smilstvo, nečistota, nestydatost, prostopášnost, modloslužba, travičství" atd.: z čehož se zdá, že všechny rody hříchů jsou díla těla. Ale tělesné hříchy slují díly těla. Tedy se nemají tělesné hříchy děliti od duchovních.

Praeterea, si peccata specie differrent secundum obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa obiecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata, nam superbia est et in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit, in libro XXXIV Moral.; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta.

I-II q. 72 a. 1 s. c.

Sed contra est quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed dicta vel facta vel concupita distinguuntur specie secundum diversa obiecta, quia actus per obiecta distinguuntur, ut supra dictum est. Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur.

I-II q. 72 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius; et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia, aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis; nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Manifestum est autem quod unumquodque, consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quae sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum obiecta, ut in superioribus ostensum est. Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta.

I-II q. 72 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod finis principaliter habet rationem boni, et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut obiectum. Unde in idem redit quod peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

I-II q. 72 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum opposita. Quamvis etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret, virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, ut supra habitum est.

I-II q. 72 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus, invenire unam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quaerit, avaritia vero abundantiam eorum quae usui humano accommodantur.

2. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

I-II q. 72 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim apostolus, ad Galat. V, *manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia,* etc., ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia

Mimo to, kdokoli hřeší, chodí podle těla, podle onoho Řím. 8: "Budete-li žíti podle těla, zemřete; budete-li však duchem umrtvovati skutky těla, budete žíti." Ale žíti nebo choditi podle těla se zdá patřiti do pojmu hříchu tělesného. Tedy všechny hříchy jsou tělesné. Nemají se tedy odlišovati tělesné hříchy od duchovních.

Mimo to vyšší část těla, což je mysl či rozum, jmenuje se duch, podle onoho Efes. 4: "Obnovte se duchem mysli své," kdež se duch klade místo rozum, jak tam praví Glossa. Ale každý hřích, který se páše podle těla, vyplývá z rozumu skrze souhlas: protože vyššímu rozumu náleží souhlasiti s úkonem hříšným, jak se dole řekne. Tedy tytéž hříchy jsou tělesné i duchovní. Nemají se tedy od sebe děliti.

Mimo to, jsou-li některé hříchy zvláště tělesné, zdá se to nejvíce platiti o oněch hříších, jimiž někdo hřeší proti svému tělu. Ale, jak praví Apoštol, I. Kor. 6, "každý hřích, který člověk vykoná, jest mimo tělo; kdo však smilní, hřeší proti svému tělu". Tedy pouze smilstvo by bylo tělesným hříchem, kdežto Apoštol, Efes. 5, počítá k tělesným hříchům také lakomství.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XXXI. Moral., že "ze sedmi hlavních neřestí pět je duchovních a dvě tělesné".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, hříchy dostávají druh od předmětů. Každý pak hřích záleží v žádosti přeměněného dobra, jež se nezřízeně žádá: a v důsledku také někdo má nezřízené potěšení, když ho již nabyl. Jak však je z hořejšího patrné, je dvojí potěšení. A to jedno duševní, které se dokoná v pouhém postřehnutí nějaké věci, dosažené podle přání: a to se také může nazvati potěšením duchovním: jako když se někdo těší z lidské chvály nebo z něčeho takového. Jiné pak potěšení jest tělesné neboli přírodní, které se dokonává v samém tělesném doteku: jež také lze nazvati potěšením tělesným. Tak tedy ony hříchy, které se dokonávají v potěšení duchovním, nazývají se hříchy duchovními; ony však, které se dokonávají v potěšení tělesném, slují hříchy tělesné: jako nestřídmost, která se dokonává v potěšení z pokrmů, a prostopášnost, která se dokonává v potěšení z pohlavních. Pročež i Apoštol praví, II. Kor. 7: "Očistěme se od veškeré poskvrny těla i ducha."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak tamtéž praví Glossa, ony neřesti slují díla těla, "ne že se dokonávají v rozkoši těla, nýbrž že se tam tělo béře za člověka, jenž sluje žijícím podle sebe, když žije podle těla"; jak také praví Augustin, XIV. O Městě Bož. A důvod toho je v tom, že každá chyba lidského rozumu má nějaký počátek v tělesném smyslu.

A z toho je také patrná odpověď na druhé.

dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

I-II q. 72 a. 2 arg. 2

Praeterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. VIII, *si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*. Sed vivere vel ambulare secundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

I-II q. 72 a. 2 arg. 3

Praeterea, superior pars animae, quae est mens vel ratio, spiritus nominatur, secundum illud Ephes. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae*, ubi spiritus pro ratione ponitur, ut ibi Glossa dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur. Ergo eadem peccata sunt carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ad invicem.

I-II q. 72 a. 2 arg. 4

Praeterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus aliquis in corpus suum peccat. Sed sicut apostolus dicit, I ad Cor. VI, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est, qui autem fornicatur, in corpus suum peccat*. Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale, cum tamen apostolus, ad Ephes. V, etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

I-II q. 72 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., dicit quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia*.

I-II q. 72 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccata recipiunt speciem ex obiectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni quod inordinate appetitur, et per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet, duplex est delectatio. Una quidem animalis, quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitae, et haec etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quae in ipso tactu corporali perficitur, quae potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quae perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia, illa vero quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum. Unde et apostolus dicit II ad Cor. VII. *Emundemus nos ab omni inquinamento, carnis et spiritus*.

I-II q. 72 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, *non quia in voluptate carnis perficiantur, sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur*; ut etiam Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Et huius ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanae defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

I-II q. 72 a. 2 ad 2

K třetímu se musí říci, že také při hříších tělesných jest nějaký úkon duchovní, totiž úkon rozumu; ale cílem těchto hříchů, od něhož mají jméno, jest potěšení těla.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak tamtéž praví Glossa, "zvláště ve hříchu smilstva duše otročí tělu, takže v tom okamžiku nelze člověku na nic jiného mysliti". Avšak potěšení nestřídmosti, ač je tělesné, nepohlcuje tak rozum. - Nebo se může říci, že v tomto hříchu se také děje nějaké bezpráví tělu, když je nezřízeně poskvrněno. A proto se praví, že tímto hříchem samotným člověk zvláště hřeší proti svému tělu.

Lakomství pak, které se počítá k tělesným hříchům, klade se místo cizoložství, což jest nespravedlivé uchvácení cizí manželky. - Nebo se může říci, že věc, ze které se těší lakomý, jest něco tělesného a v tom se připočítává ke hříchům tělesným. Ale samo potěšení nenáleží tělu, nýbrž duchu; a proto podle Řehoře je hříchem duchovním.

LXXII.3. Zda se hříchy dělí druhově podle příčin

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se hříchy dělí druhově podle příčin. Neboť věc má druh od téhož, od čeho má bytí. Ale hříchy mají bytí ze svých příčin. Tedy také od nich dostávají druh. Liší se tedy druhově podle rozličnosti příčin.

Mimo to se zdá, že ze všech příčin nejméně patří ke druhu příčina hmotná. Ale předmět ve hříchu jest jako hmotná příčina. Ježto se tedy hříchy dělí druhově podle předmětů, zdá se, že mnohem spíše se hříchy dělí druhově podle jiných příčin.

Mimo to praví Augustin, k onomu Žalmu, ‚Spálená ohněm a podkopána`, že "každý hřích je z bázně, nesprávné pokořující, nebo z lásky nesprávně rozpalující". Praví se také, I. Jan 2, že "vše, co je ve světě, buď je dychtivost těla nebo dychtivost očí nebo pýcha života"; praví se však, že něco jest ve světě, pro hřích, pokud "se jménem světa označují milovníci světa", jak praví Augustin, K Jan. Také Řehoř, XXXI. Moral., dělí všechny hříchy podle sedmi hlavních neřestí. Avšak všechna taková dělení přihlížejí k příčinám hříchů, Tedy se zdá, že se hříchy druhově liší podle rozličnosti příčin.

Avšak proti jest, že by podle toho všechny hříchy byly jednoho druhu, když vycházejí z jedné příčiny: praví se totiž, Eccli. 10, že ,;počátkem každého hříchu je pýcha"; a I. Tim. posl., že "kořen veškerého zla je chtivost". Je však jasné, že jsou rozličné druhy hříchů. Neliší se tedy hříchy druhově podle rozličnosti příčin.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto jsou čtyři rody příčin, rozličně se rozličným přidělují. Tvarová totiž a hmotná příčina přihlížejí vlastně k podstatě věci: a proto se podstaty dělí na druhy a rody podle tvaru a hmoty.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

I-II q. 72 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis, sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

I-II q. 72 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Glossa ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat*. Delectatio autem gulae, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quaedam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur. Et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero quae in carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est iniusta usurpatio uxoris alienae. Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc, connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum, et ideo secundum Gregorium, est spirituale peccatum.

3. Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

I-II q. 72 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

I-II q. 72 a. 3 arg. 2

Praeterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed obiectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

I-II q. 72 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus, super illud Psalmi, incensa igni et suffossa, dicit quod *omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante*. Dicitur etiam I Ioan. II, quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae*, dicitur autem aliquid esse in mundo, propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit, super Ioan. Gregorius etiam, XXXI Moral., distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem huiusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

I-II q. 72 a. 3 s. c.

Sed contra est quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur, dicitur enim Eccli. X, quod *initium omnis peccati est superbia*; et I ad Tim. ult., quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

I-II q. 72 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei, et

Jednající však a cíl přímo přihlížejí k pohybu a činnosti: a proto pohyby a činnosti se druhově dělí podle takových příčin, ale různě. Neboť činné prvky přírodní jsou omezeny vždy na tytéž úkony: a proto rozličné druhy v přírodních činnostech se pozorují nejen podle předmětů, jimiž jsou cíle nebo konce, nýbrž také podle činných prvků; jako oteplovati a ochlazovati se druhově liší podle teploty a chladu. Ale činné prvky v dobrovolných úkonech, jako jsou úkony hříšné, nejsou z nutnosti na jednom: a proto mohou rozličné druhy hříchů vycházeti z jednoho činného prvku nebo nutkajícího; jako z nesprávně ponižující bázně může pocházeti, že člověk krade nebo že zabije a že opustí stádce, sobě svěřené; a totéž může pocházeti z lásky. Z toho jest jasné, že hříchy se nerozlišují druhově podle rozličných příčin činných nebo nutkajících, nýbrž pouze podle odlišnosti příčiny účelové. Účel však jest předmětem vůle: bylo totiž shora ukázáno, že lidské úkony mají druh od cíle.

K prvnímu se tedy musí říci, že činné prvky v dobrovolných úkonech, ježto nejsou omezeny na jedno, nedostačí na způsobení lidského úkonu, leč, je-li vůle omezena na jedno skrze záměr cíle; jak je patrné z Filosofa, v IX. Metafys. A proto cíl dokonává i jsoucnost i druh hříchu.

K druhému se musí říci, že předměty, pokud se srovnávají se zevnějšími úkony, mají ráz hmoty zpracovávané; ale pokud se srovnávají s vnitřním úkonem vůle, mají ráz cílů; a odtud mají, že dávají druh úkonům. Ačkoli také, pokud jsou hmotou zpracovávanou, mají ráz konců, od nichž pohyby mají druh, jak se praví v V. Fysic. a v X. Ethic. Přece však také konce pohybu dávají druh pohybům, pokud mají ráz cíle.

K třetímu se musí říci, že ona dělení hříchů se nedávají na rozlišování druhů hříchů, nýbrž na projevení rozličných jejich příčin.

LXXII.4. Zda se vhodně dělí hřích na hřích proti Bohu, proti sobě a proti bližnímu

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se hřích nevhodně dělí na hřích, který je proti Bohu, proti bližnímu a proti sobě. Co totiž je společné všem hříchům, nemá se udávati jako část v dělení hříchu. Ale všem hříchům je společné, že jsou proti Bohu: neboť ve výměru hříchu se praví, že je proti zákonu Božímu, jak bylo shora řečeno. Nemá se tedy hřích proti Bohu udávati jako část při dělení hříchů.

Mimo to každé dělení se má díti na protilehlá. Ale tyto tři rody hříchů nejsou protilehlé: neboť kdokoli hřeší proti bližnímu, hřeší také proti sobě a proti Bohu. Nedělí se tedy hřích vhodně podle těchto tří.

Mimo to, co je zevně, nedává druhu. Ale Bůh a bližní jsou

ideo substantiae secundum formam et materiam specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem, et ideo motus et operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur; diversimode tamen. Nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus, et ideo diversae species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quae sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum, et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversae species peccatorum procedere; sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, et quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et haec eadem possunt procedere ex amore. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas; sed solum secundum diversitatem causae finalis. Finis autem est obiectum voluntatis, ostensum est enim supra quod actus humani habent speciem ex fine.

I-II q. 72 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis; ut patet per philosophum, in IX Metaphys. Et ideo a fine perficitur et esse et species peccati.

I-II q. 72 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam, sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum; a quibus motus specificantur, ut dicitur in V Physic. et in X Ethic. Sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

I-II q. 72 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illae divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum; sed ad manifestandas diversas causas eorum.

4. Utrum secundum eos in quos peccatur scilicet in Deum proximum et seipsum.

I-II q. 72 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum, ponitur enim in definitione peccati quod sit contra legem Dei, ut supra dictum est. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

I-II q. 72 a. 4 arg. 2

Praeterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita, quicumque enim peccat in proximum, peccat etiam in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum haec tria.

I-II q. 72 a. 4 arg. 3

mimo nás. Tedy se jimi nedělí hříchy druhově. Nevhodně se tedy dělí hřích podle těchto tří.

Avšak proti jest, že Isidor dělí hříchy v knize O nejvyšším dobru, a praví, že "se říká, že člověk hřeší proti sobě, proti Bohu a proti bližnímu".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, hřích je nezřízený úkon. V člověku však musí býti trojí řád. A to jeden podle srovnání s pravidlem rozumu: pokud totiž všechny naše činy a trpnosti mají býti přiměřeny pravidlu rozumu. Jiný pak řád je ve srovnání s pravidlem Božího zákona, podle něhož se má člověk ve všem říditi. Kdyby pak člověk přirozeně byl živočich samotářský, dostačil by tento dvojí řád; ale protože člověk je přirozeně živočich občanský a společenský, jak se dokazuje v I. Polit., proto je nutné, aby byl třetí řád, kterým by byl člověk zařizován k jiným lidem, s nimiž musí žíti.

První pak z těchto řádů obsahuje druhý a přesahuje jej. Cokoli totiž jest obsaženo v řádu rozumu, jest obsaženo v řádu samého Boha: ale některá jsou obsažena v řádu samého Boha, která přesahují lidský rozum, jako ta, která jsou víry a která jsou povinná pouze Bohu. Pročež, kdo v těch hřeší, sluje hřešícím proti Bohu: jako kacíř a svatokrádežný a rouhač. - Podobně také druhý řád obsahuje třetí a přesahuje jej. Protože ve všech, jimiž jsme zařizováni k bližnímu, musíme se říditi pravidlem rozumu; ale v některých jsme řízeni podle rozumu toliko vzhledem k nám, ne však vzhledem k bližnímu. A když se v těch hřeší, sluje člověk hřešícím proti sobě: jako je patrné o nestřídmém, prostopášném a marnotratném. - Když však člověk hřeší v těch, ve kterých je zařizován k bližnímu, sluje hřešícím proti bližnímu: jako je patrné u zloděje a vraha.

Rozdílná však jsou ta, kterými je člověk zařizován k Bohu a k bližnímu a k sobě. Pročež toto- dělení hříchů je podle předmětů, podle nichž se rozlišují druhy hříchů. Pročež toto dělení hříchů je vlastně podle rozličných druhů hříchů. Neboť i ctnosti, jimž hříchy jsou protilehlé, dělí se druhově podle této odlišnosti: je totiž z řečeného jasné, že božskými ctnostmi je člověk zařizován k Bohu, mírností pak a statečností k sobě, spravedlností pak k bližnímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřešiti proti Bohu, pokud řád, který je vůči Bohu, obsahuje veškerý řád lidský, je společné všem hříchům. Ale pokud řád Boží přesahuje jiné dva řády, vzhledem k tomu hřích proti Bohu je zvláštní rod hříchu.

K druhému se musí říci, že když nějaká dvě, z nichž jedno uzavírá druhé, navzájem se liší, rozumí se odlišnost ne podle toho, že jedno jest obsaženo v druhém, nýbrž pokud ono jedno přesahuje druhé. Jak je patrné při dělení čísel a útvarů; nedělí se totiž trojúhelník od čtverce, pokud je v něm obsažen, nýbrž pokud jest jím předstižen; a podobně jest o trojce a čtverce.

Praeterea, ea quae sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per haec non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum haec tria peccatum dividitur.

I-II q. 72 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Isidorus, in libro de summo bono, distinguens peccata, dicit quod *homo dicitur peccare in se, in Deum, et in proximum*.

I-II q. 72 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Horum autem ordinum secundus continet primum, et excedit ipsum. Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei, sed quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum. Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis, sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo. Quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum. Unde haec distinctio peccatorum est secundum obiecta, secundum quae diversificantur species peccatorum. Unde haec distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species. Nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur, manifestum est enim ex dictis quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum.

I-II q. 72 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato. Sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

I-II q. 72 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum illud quod unum excedit alterum. Sicut patet in divisione numerorum et figurarum, non enim triangulus dividitur contra quadratum secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et

K třetímu se musí říci, že Bůh a bližní, ač jsou zevnější vzhledem k samému hřešícímu, přece nejsou zevnější vzhledem k úkonu hříšnému, nýbrž se mají k němu jako vlastní jeho předměty.

LXXII.5. Zda druhově rozlišuje dělení hříchů, které je podle proviny .

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že dělení hříchů, které jest podle proviny, rozlišuje druh: třebas když se dělí na všední a smrtelný. Ta totiž, která se do nekonečna rozlišují, nemohou býti jednoho druhu, ani také jednoho rodu. Ale všední a smrtelný hřích se liší do nekonečna: neboť všednímu náleží časný trest, smrtelnému však trest věčný; míra pak trestu odpovídá velikosti viny, podle onoho Deut. 25: "Podle míry provinění bude i způsob ran." Tedy všední a smrtelný nejsou jednoho rodu, tím méně jsou jednoho druhu.

Mimo to některé hříchy jsou smrtelné rodem, jako vražda a cizoložství; některé hříchy však svým rodem jsou všední. jako marné slovo a zbytečný smích. Tedy hřích všední a smrtelný se liší druhově.

Mimo to, jak se má ctnostný úkon k odměně, tak se má hřích k trestu. Ale odměna je cílem ctnostného úkonu. Tedy i trest je cílem hříchu. Ale hříchy se druhově dělí podle cílů, jak bylo řečeno. Tedy se také dělí druhově podle proviny trestu.

Avšak proti, ta, která stanoví druh, jsou přednější, jako druhové odlišnosti. Ale trest sleduje vinu, jakožto její účinek. Tedy se hříchy nedělí druhově podle proviny trestu.

Odpovídám: Musí se říci, že se shledává dvojí odlišnost těch, která se liší druhově. A to, jedna, která stanoví rozličnost druhů: a taková odlišnost nikde se neshledává než v odlišných druzích; jako rozumové a nerozumové, oduševněné a neoduševněné. Jiná pak odlišnost jest následkem odlišnosti druhu: a taková odlišnost, ač v některých sleduje odlišnost druhu, přece u jiných se může nalézti v témže druhu; jako bílé a černé jsou následkem odlišnosti druhu havrana a labutě, ale taková odlišnost se shledává v témž druhu člověka.

Musí se tedy říci, že odlišnost hříchu všedního a smrtelného, nebo ať se vezme jakákoli jiná odlišnost podle proviny, nemůže býti odlišností, stanovící rozličnost druhu. Nikdy totiž to, co je případkové, nestanoví druhu. To pak, co jest mimo úmysl jednajícího, je případkově, jak je patrné v II. Fysic. Je však jasné, že trest jest mimo úmysl hřešícího. Pročež se má případkově ke hříchu se strany samého hřešícího. - Je však přiřazen ke hříchu z venku, totiž od spravedlnosti soudícího, který podle rozličných podmínek hříchů uvaluje rozličné tresty. Pročež odlišnost, která je z proviny trestu, může sledovati rozdílný druh hříchu, ale nestanoví druhovou rozdílnost.

Odlišnost pak hříchu všedního a smrtelného sleduje

similiter est de ternario et quaternario.

I-II q. 72 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

5. Utrum veniale et mortale differant specie.

I-II q. 72 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum veniale et mortale. Ea enim quae in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum, veniali enim debetur poena temporalis, mortali poena aeterna; mensura autem poenae respondet quantitati culpae, secundum illud Deut. XXV, *pro mensura delicti erit et plagarum modus*. Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nedum quod sint unius speciei.

I-II q. 72 a. 5 arg. 2

Praeterea, quaedam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium et adulterium, quaedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

I-II q. 72 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut se habet actus virtuosus ad praemium, ita se habet peccatum ad poenam. Sed praemium est finis virtuosi actus. Ergo et poena est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenae.

I-II q. 72 a. 5 s. c.

Sed contra, ea quae constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiae specificae. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus eius. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenae.

I-II q. 72 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod eorum quae specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem quae constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis; sicut rationale et irrationale, animatum et inanimatum. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei, et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie; sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni, tamen invenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quaecumque alia differentia sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est praeter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II Physic. Manifestum est autem quod poena est praeter intentionem peccantis. Unde per accidens se habet ad peccatum, ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas poenas infligit. Unde differentia quae est ex reatu poenae, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem

rozdílnost nezřízenosti, která naplňuje ráz hříchu. Je totiž dvojí nezřízenost: jedna z vyloučení původu řádu; jiná, kterou při zachování původu řádu nastává nezřízenost v těch, která jsou za původem. Jako v těle živočichově někdy sice nezřízenost soustavy postoupí až ke zničení původu života, a to je smrt; někdy však, nechávajíc původ života, nastává nějaká nezřízenost ve šťávách, a to jest nemoc. Původem však celého řádu v mravech jest poslední cíl, který tak se má v jednání, jako nedokázatelná zásada v badání, jak se praví v VII. Ethic. Pročež, když je duše nezřízená skrze hřích až k odvrácení od posledního cíle, totiž Boha, s nímž jsme spojeni láskou, tehdy je hřích smrtelný; když však nastane nezřízenost bez odvrácení od Boha, tehdy je hřích všední. Neboť, jako v tělesných nezřízenost smrti, která je z odnětí původu života, jest nenapravitelná podle přirozenosti, kdežto nezřízenost nemoci lze napraviti, protože je zachován původ života; podobně je v těch, která se týkají duše. Neboť nelze přesvědčiti toho, kdo v badavých se mýlí v zásadách; kdo však se mýlí, drže zásady, může býti poučen ze zásad samých. A podobně v jednání, kdo se hříchem odvrací od posledního cíle, má nenapravitelný pád, pokud je na samé povaze hříchu; a proto sluje hřešícím smrtelně, s věčným trestem. Kdo však hřeší bez odvrácení od Boha, nezřízenost je ze samé povahy hříchu napravitelná, protože je zachován původ: a proto sluje hřešícím všedně, protože totiž nehřeší tak, že zasluhuje trestu bez konce.

K prvnímu se tedy musí říci, že smrtelný a všední hřích se liší do nekonečna se strany odvrácení: ne však se strany přiklonění, skrze které přihlíží ku předmětu, od něhož hřích má druh. Proto nic nebrání shledati v témž druhu nějaký hřích smrtelný a všední: jako první hnutí v rodu cizoložství je hříchem všedním; a marné slovo, jež obyčejně je všedním, může někdy býti také smrtelným.

K druhému se musí říci, že z toho, že se shledává nějaký hřích smrtelný z rodu, a nějaký hřích všední z rodu, následuje, že taková odlišnost sleduje rozdílnost hříchů podle druhu, ne však, že ji působí. Takovou odlišnost však lze nalézti také v těch, které jsou téhož druhu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že odměna je v úmyslu zasluhujícího nebo ctnostně jednajícího; ale trest není v úmyslu hřešícího, nýbrž spíše proti jeho vůli. Proto není stejný důvod.

LXXII.6. Zda se liší druhem hřích vykonání a opomenutí

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že hřích vykonání a opomenutí se liší druhem. Neboť poklesek se dělí od hříchu, Efes. 2, kde se praví: "Když jste byli mrtví poklesky a hříchy svými." A Glossa tam vykládá: "Poklesky, to jest pomíjením toho, co se káže; a hříchy, totiž konajíce zakázané": z čehož je patrné, že pokleskem se míní hřích opomenutí, hříchem pak hřích vykonání. Liší se tudíž druhem, ježto se dělí proti sobě, jakožto rozdílné druhy.

Mimo to hříchu náleží o sobě, že je proti Božímu zákonu: neboť je to v jeho výměru, jak je patrné z řečeného. Ale v Božím zákoně některá přikázání jsou kladná, proti nimž je hřích opomenutí; a některá záporná, proti nimž je hřích vykonání. Tedy hřích opomenutí a hřích vykonání se liší druhem.

Mimo to opomenutí a vykonání se liší jako tvrzení a popření. Ale tvrzení a popření nemohou býti jednoho druhu, protože popření nemá druhu; neboť "nejsoucna nejsou ani druhy, ani odlišnosti", jak praví Filosof. Tedy opomenutí a vykonání nemohou býti jednoho druhu.

Avšak proti opomenutí a vykonání se shledává v témž druhu hříchu: neboť lakomý i uchvacuje cizí, což je hříchem vykonání; i svého nedává, jimž má dáti, což je hříchem opomenutí. Tedy opomenutí a vykonání se neliší druhem.

Odpovídám: Musí se říci, že u hříchů se shledává dvojí odlišnost: jedna látková a jiná tvarová. Látková pak se béře podle přirozeného druhu hříšných úkonů, kdežto tvarová podle zařízení k jednomu vlastnímu cíli, což je vlastní předmět. Pročež se najdou nějaké úkony druhem odlišné látkově, které však tvarově jsou v témž druhu hříchu, protože jsou zařízeny k témuž: jako do téhož druhu vraždy patří uškrcení, ukamenování a probodnutí, ač úkony jsou odlišné druhem podle druhu přirozenosti.

Tak tedy, mluvíme-li o druhu hříchu opomenutí a vykonání, látkově se druhem liší: totiž v širokém smyslu druhu, pokud zápor nebo postrádání může míti druh. Mluvíme-li o druhu hříchu opomenutí a vykonání tvarově, tak se druhem neliší: protože jsou zařízeny k témuž a vycházejí z téže pohnutky. Lakomý totiž pro shromažďování peněz i uchvacuje, i nedává, co má dáti; a podobně nestřídmý, aby vyhověl nestřídmosti, i pojídá nadbytečně, i opomíjí posty povinné; a totéž je viděti u ostatních. Vždycky totiž ve věcech zápor má základ v nějakém kladu, jenž jest jaksi jeho příčinou; pročež také v přírodních věcech téhož rázu jest, že oheň zahřívá a že neochlazuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono dělení, které jest na opomenutí a vykonání, není podle rozdílných druhů tvarových, nýbrž toliko látkových, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že bylo nutné uložiti v Božím zákoně rozdílná přikázání kladná a záporná, aby postupně byli lidé přivedeni ke ctnosti, a to nejprve nekonajíce zlo, k čemuž jsme vedeni přikázáními zápornými; a potom konajíce dobro, k čemuž jsme vedeni přikázáními kladnými. A tak přikázání kladná a záporná nenáleží do rozličných ctností, nýbrž do rozličných stupňů ctnosti. A v důsledku nemusí býti proti rozdílným hříchům podle druhu. - Také hřích nemá druhu se strany odvrácení, protože podle toho jest záporem nebo postrádáním, nýbrž constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quae complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio, una per subtractionem principii ordinis; alia qua, salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quae sunt post principium. Sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis, et haec est mors, quandoque vero, salvo principio vitae, fit inordinatio quaedam in humoribus, et tunc est aegritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale, quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporalibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem aegritudinis reparari potest, propter id quod salvatur principium vitae; similiter est in his quae pertinent ad animam. Nam in speculativis qui errat circa principia, impersuasibilis est, qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium, et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat ut mereatur interminabilem poenam.

I-II q. 72 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

I-II q. 72 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quae sunt eiusdem speciei, ut dictum est.

I-II q. 72 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod praemium est de intentione merentis vel virtuose agentis, sed poena non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

6. Utrum secundum omissionem et commissionem.

I-II q. 72 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum dividitur, Ephes. II, ubi dicitur, *cum essetis mortui delictis et peccatis vestris*. Et exponit ibi Glossa, *delictis, idest dimittendo quae iubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita*, ex quo patet quod per delictum intelligitur peccatum omissionis, per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur, tanquam diversae species.

I-II q. 72 a. 6 arg. 2

Praeterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei, ponitur enim in eius definitione, ut ex supradictis patet. Sed in lege Dei alia sunt praecepta affirmativa, contra quae est peccatum omissionis; et alia praecepta negativa, contra quae est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

I-II q. 72 a. 6 arg. 3

Praeterea, omissio et commissio differunt sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; non entis enim non sunt neque species neque differentiae, ut philosophus dicit. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

I-II q. 72 a. 6 s. c.

Sed contra, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio, avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

I-II q. 72 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, et alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati, formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod est obiectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur, sicut ad eandem speciem homicidii pertinet iugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturae. Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie, large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quae dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulae, et superflua comedit, et ieiunia debita praetermittit; et idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius, unde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

I-II q. 72 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio quae est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est.

I-II q. 72 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa; et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Et sic praecepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis. Et per consequens non

se strany přiklonění, pokud jest nějakým úkonem. Pročež podle rozdílných přikázání zákona se nerozlišují hříchy podle druhu.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o látkové rozdílnosti druhu. - Jest však věděti, že zápor, ač vlastně není v druhu, přece se dostává do druhu skrze uvedení na nějaký klad, jejž sleduje.

LXXII.7. Zda se vhodně dělí hřích na hřích srdce, úst a skutku

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se dělí hřích na hřích srdce, úst a skutku. Augustin totiž, v XII. O Troj., stanoví tři stupně hříchu: z nichž první jest, "když tělesný smysl způsobí nějakou nástrahu", což je hřích myšlenkou; druhý stupeň jest, "když někdo se spokojí pouhým potěšením myšlenkou"; třetí stupeň jest, "když souhlasem se rozhodne vykonati". Ale to trojí patří do hříchu srdce. Tedy se nevhodně stanoví hřích srdce jakožto jeden rod hříchu.

Mimo to Řehoř, v IV. Moral., stanoví čtyři stupně hříchu: z nichž prvním je "vina, skrytá v srdci"; druhým, "když pronikne navenek"; třetím jest, "když zesílí návykem"; čtvrtým jest, "když člověk postoupí až k opovážlivosti vůči Božímu milosrdenství nebo k zoufalství". Kdež se neodlišuje hřích skutku od hříchu úst; a přidávají se jiné dva stupně hříchu. Tedy první dělení bylo nevhodné.

Mimo to nemůže býti hřích v ústech nebo ve skutku, nenastal-li dříve v srdci. Tedy se tyto hříchy neliší druhem. Nemají se tedy proti sobě vzájemně rozdělovati.

Avšak proti jest, co praví Jeronym, K Ezech.: "Tři jsou všeobecné poklesky, jimž podléhá lidské pokolení: buď totiž myšlením hřešíme, nebo řečí, nebo skutkem,"

Odpovídám: Musí se říci, že se shledává dvojí druhová odlišnost věcí. Jedním způsobem z toho, že obě mají úplný druh, jako se druhově liší kůň a vůl. Jiným způsobem se berou rozdílné druhy podle rozdílných stupňů v nějakém vzniku nebo pohybu. Jako dostavění jest úplný vznik domu, kdežto položení základu a vztyčení stěny jsou druhy neúplné, jak je patrně z Filosofa, v X. Ethic.; a totéž také lze říci o rození živočichů.

Tak se tedy hřích dělí na toto trojí, totiž na hřích úst, srdce a skutku, ne jakožto rozdílné druhy úplné: neboť dokonání hříchu jest ve skutku, pročež hřích skutku má druh úplný. Ale první počátek jeho jest jako základ v srdci; druhý pak jeho stupeň jest v ústech, pokud člověk snadno vypukne v projevení pojmu srdce; třetí pak stupeň jest již v dokonání činu. A tak toto trojí se liší podle rozdílných stupňů hříchu. Jest pak patrné, že toto trojí náleží do jednoho dokonalého druhu hříchu, ježto vychází z téže pohnutky: hněvivý totiž, z toho, že žádá pomstu, nejprve se pobouří v srdci; za druhé, propukne v hanlivá slova; za třetí pak

oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio, sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa praecepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

I-II q. 72 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

7. Utrum secundum diversum peccati processum.

I-II q. 72 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis. Augustinus enim, in XII de Trin., ponit tres gradus peccati, quorum primus est, cum carnalis sensus illecebram quandam ingerit, quod est peccatum cogitationis, secundus gradus est, quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est; tertius gradus est, quando faciendum decernitur per consensum. Sed tria haec pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

I-II q. 72 a. 7 arg. 2

Praeterea, Gregorius, in IV Moral., ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est culpa latens in corde; secundus, cum exterius publicatur; tertius est, cum consuetudine roboratur; quartus est, cum usque ad praesumptionem divinae misericordiae, vel ad desperationem, homo procedit. Ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

I-II q. 72 a. 7 arg. 3

Praeterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

I-II q. 72 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, super Ezech., *tria sunt generalia delicta quibus humanum subiacet genus, aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus*.

I-II q. 72 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter. Uno modo, ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie. Alio modo, secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversae species, sicut aedificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti et erectio parietis sunt species incompletae, ut patet per philosophum, in X Ethic.; et idem etiam potest dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per haec tria, scilicet peccatum oris, cordis et operis, non sicut per diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam. Sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic haec tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod haec

postupuje až k nespravedlivým činům. A totéž jest jasné u prostopášnosti a v každém jiném hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny hříchy srdce se shodují v rázu skrytého, a podle toho se stanoví jeden stupeň. Ten však se dělí na tři stupně: totiž myšlení, potěšení a souhlas.

K druhému se musí říci, že hřích úst a skutku se shodují v projevení: a proto jsou od Řehoře zahrnuty v jednom. Jeronym však je odděluje, protože ve hříchu úst je toliko projevení, a hlavně zamýšlené; kdežto ve hříchu skutku je hlavní provedení vnitřního pojetí srdce, ale projevení je důsledkem. Návyk pak a zoufalství jsou stupně, následující po dokonalém druhu hříchu. Jako dětství a mládí po dokonalém narození člověka.

K třetímu se musí říci, že hřích srdce a úst se neodlišují od hříchu skutkem, když jsou zároveň s ním spojeny, nýbrž pokud každé z nich se shledává o sobě. Jako také se část pohybu neliší od celého pohybu, když pohyb je souvislý, nýbrž pouze když pohyb ustane uprostřed.

LXXII.8. Zda nadbytek a nedostatek rozlišují druhy hříchů

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že nadbytek a nedostatek neodlišují druhy hříchů. Nadbytek totiž a nedostatek se liší podle více a méně. Ale více a méně neodlišují druhů. Tedy nadbytek a nedostatek neodlišují druhů hříchů.

Mimo to, jako hřích v jednání je z toho, že se odstoupí od správného rozumu, tak nesprávnost v badání je z toho, že se odstoupí od pravdy věci. Ale druh nesprávnosti se nerozlišuje z toho, že někdo řekne, že jest více nebo méně, než jest ve věci. Tedy se také nerozlišuje druh hříchu z toho, že odstoupí od správného rozumu k více nebo k méně.

Mimo to, "ze dvou druhů nepovstává jeden druh", jak praví Porfyrius. Ale nadbytek a nedostatek jsou spolu v jednom hříchu: jsou totiž někteří zároveň neštědří a marnotratní, ze kterýchžto dvou neštědrost jest hříchem podle nedostatku, kdežto marnotratnost podle nadbytku. Tedy nadbytek a nedostatek nerozlišují druhu hříchů.

Avšak proti, protivná se liší podle druhu: neboť "protivnost jest odlišnost podle tvaru", jak se praví v X. Metafys. Ale neřesti, které se odlišují podle nadbytku a nedostatku, jsou protivné: jako neštědrost proti marnotratnosti. Tedy se liší podle druhu.

tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant, iracundus enim, ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo, in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero, procedit usque ad facta iniuriosa. Et idem patet in luxuria, et in quolibet alio peccato.

I-II q. 72 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti, et secundum hoc ponitur unus gradus. Qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis et consensus.

I-II q. 72 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione, et propter hoc a Gregorio sub uno computantur. Hieronymus autem distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta, in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti. Consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et iuventus post perfectam hominis generationem.

I-II q. 72 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur. Sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

8. Utrum secundum abundantiam et defectum.

I-II q. 72 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

I-II q. 72 a. 8 arg. 2

Praeterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel in minus.

I-II q. 72 a. 8 arg. 3

Praeterea, ex duabus speciebus non constituitur una species, ut Porphyrius dicit. Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato, sunt enim simul quidam illiberales et prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

I-II q. 72 a. 8 s. c.

Sed contra, contraria differunt secundum speciem, nam contrarietas est differentia secundum formam, ut dicitur in X Metaphys. Sed vitia quae differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto ve hříchu je dvojí, totiž sám úkon a jeho nezřízenost, pokud se odstupuje od správnosti rozumu a Božího zákona, béře se druh hříchu nikoli se strany nezřízenosti, která jest mimo úmysl hřešícího, jak bylo shora řečeno, nýbrž spíše se strany samého úkonu, pokud se týká předmětu, ke kterému směřuje úmysl hřešícího. A proto, kdekoli se naskytne rozdílná pohnutka, nakloňující úmysl ke hříchu, tam jest odlišný druh hříchu. Je však jasné, že není táž pohnutka ke hříchu při hříších, které jsou podle nadbytku a při hříších, které jsou podle nedostatku; naopak, jsou pohnutky protivné: jako pohnutkou ve hříchu nemírnosti jest obliba potěšení tělesných, kdežto ve hříchu necitelnosti jest nenávist jich. Pročež takové hříchy se nejen liší druhově, nýbrž jsou si navzájem protivami.

K prvnímu se tedy musí říci, že více a méně, ač nejsou příčinou rozdílnosti druhu, sledují přece někdy odlišné druhy, pokud pocházejí z rozdílných tvarů: jako kdyby se řeklo, že oheň jest lehčí nežli vzduch. Pročež praví Filosof., v VIII. Ethic., že, kdo tvrdili, že nejsou rozdílné druhy přátelství, protože se určují podle více a méně, "uvěřili nedostatečnému znamení". A tím způsobem, překročiti rozum nebo ho nedosáhnouti náleží do hříchů odlišných podle druhu, pokud sledují rozdílné pohnutky.

K druhému se musí říci, že není úmyslem hřešícího, že odstoupí od rozumu; a proto se hřích nadbytku a nedostatku nestává téhož rázu pro ústup od téže správnosti rozumu. Někdy totiž ten, jenž mluví nesprávnost, zamýšlí skrýti pravdu: pročež při tom nezáleží, zda řekl buď více nebo méně. Jestliže však ústup od pravdy jest mimo úmysl, tehdy jest jasné, že někoho vedou rozdílné pohnutky, aby řekl více nebo méně: a podle toho je rozdílný ráz nesprávnosti. Jako je patrné u chlubila, který přebral nesprávným výrokem, hledaje slávu; a u podvodníka, který umenšuje , uhýbaje zaplacení dluhu. Pročež i některé nesprávné domněnky jsou navzájem protivné.

K třetímu se musí říci, že někdo může býti marnotratný a neštědrý podle rozličných: že totiž někdo je neštědrý, když bere, co nemá, a marnotratný, když dává, co nemá. Nic však nebrání, aby protivná byla v týchž podle rozličného.

LXXII.9. Zda se hříchy rozlišují druhově podle rozdílných okolností

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že neřesti a hříchy se druhově rozlišují podle rozdílných okolností. Protože, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., "zlo nastává z jednotlivostních nedostatků". Avšak jednotlivostní nedostatky jsou porušení jednotlivých okolností. Tedy z porušení jednotlivých okolností následují jednotlivé druhy hříchů.

Mimo to hříchy jsou nějaké lidské úkony. Ale lidské úkony někdy dostávají druh od okolností, jak jsme měli shora. Tedy se hříchy liší druhově, pokud se porušují rozdílné okolnosti.

Mimo to rozdílné druhy nestřídmosti se označují podle určení, obsažených v tomto veršíku: ukvapeně, mlsně, příliš, též dravě a labužnicky. To však patří k rozličným okolnostem: neboť ukvapeně je dříve než třeba, příliš více než třeba, a totéž platí o ostatních. Tedy druhy hříchů se odlišují podle rozličných okolností.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. a IV. Ethic., že jednotlivé neřesti hřeší, konajíce "i více, nežli třeba, i když se nemá", a podobně podle všech jiných okolností. Nerozlišují se tedy podle toho druhy hříchů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, kde se vyskytuje jiná pohnutka ke hříchu, tam jest jiný druh hříchu: protože pohnutkou ke hříchu je cíl a předmět. Stává se pak někdy, že při porušení rozdílných okolností je táž pohnutka: jako neštědrý má tutéž pohnutku, že béře, když nemá a kde nemá a více než má, a podobně o jiných okolnostech: činí to totiž z nezřízené žádosti, shromažďovati peníze. A v takových porušení rozdílných okolností nerozlišují druhy hříchů, nýbrž patří do jednoho a téhož druhu hříchu.

Někdy však se stane, že porušení rozdílných okolností pocházejí od rozdílných pohnutek. Třebas, že někdo ukvapeně pojídá, může pocházeti z toho, že člověk nemůže snésti odkladu jídla následkem snadného stravování vlhkosti; že pak žádá nemírně pokrmu může nastati pro sílu přirozenosti, zdatnou na proměnu množství jídla; že pak někdo žádá pokrmy lahodné nastává z žádosti potěšení, které je z pokrmu. Pročež při takových porušení rozdílných okolností působí různé druhy hříchů.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlo, jako takové, je postrádání: a proto se druhově rozlišuje podle těch, jež se postrádají, jakož i ostatní postrádání. Ale hřích nedostává druh se strany postrádání nebo odvrácení, jak bylo shora řečeno, nýbrž od přiklonění k předmětu úkonu.

K druhému se musí říci, že okolnost nikdy nepřenáší úkon do jiného druhu, leč, když jest jiná pohnutka.

K třetímu se musí říci, že při rozdílných druzích nestřídmosti jsou rozdílné pohnutky, jak bylo řečeno.

LXXIII. O přirovnání hříchů navzájem

Předmluva

speciem.

I-II q. 72 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis et legis divinae; species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quae est praeter intentionem peccantis, ut supra dictum est; sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quae sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quae sunt secundum defectum; quinimmo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiae est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

I-II q. 72 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde philosophus dicit, in VIII Ethic., quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo. Et hoc modo superexcedere rationem, vel deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

I-II q. 72 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione, et ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiae et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare, unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat vel plus vel minus. Si tamen recedere a veritate sit praeter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus, et secundum hoc diversa est ratio falsitatis. Sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quaerens gloriam; et de deceptore, qui diminuit, evadens debiti solutionem. Unde et quaedam falsae opiniones sunt sibi invicem contrariae.

I-II q. 72 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quae non debet, et prodigus in dando quae non debet. Nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diversa.

9. Utrum secundum diversas circumstantias.

I-II q. 72 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., *malum contingit ex singularibus defectibus.* Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulae species peccatorum consequuntur.

I-II q. 72 a. 9 arg. 2

Praeterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est. Ergo peccata differunt specie secundum quod diversae circumstantiae corrumpuntur.

I-II q. 72 a. 9 arg. 3

Praeterea, diversae species gulae assignantur secundum particulas quae in hoc versiculo continentur, *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose*. Haec autem pertinent ad diversas circumstantias, nam praepropere est antequam oportet, nimis plus quam oportet, et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

I-II q. 72 a. 9 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III et IV Ethic., quod singula vitia peccant agendo et plus quam oportet, et quando non oportet, et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

I-II q. 72 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species, quia motivum ad peccandum est finis et obiectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum, sicut illiberalis ab eodem movetur quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congregandae. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem. Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis. Puta quod aliquis praepropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi, propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturae potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quae est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

I-II q. 72 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod malum, inquantum huiusmodi, privatio est, et ideo diversificatur specie secundum ea quae privantur, sicut et ceterae privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est; sed ex conversione ad obiectum actus.

I-II q. 72 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

I-II q. 72 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod in diversis speciebus gulae diversa sunt motiva, sicut dictum est.

73. De comparatione peccatorum ad invicem.

Prooemium

Dělí se na deset článků.

Potom jest úvaha o přirovnání hříchů navzájem.

A o tom je deset otázek.

1. Zda všechny hříchy a neřesti jsou spojité.
2. Zda jsou všechny stejné.
3. Zda tíha hříchů se béře podle předmětů.
4. Zda podle hodnoty ctností, jimž hříchy jsou protilehlé.
5. Zda hříchy tělesné jsou těžší nežli duchovní.
6. Zda se tíha hříchů béře podle příčin hříchů.
7. Zda podle okolností.
8. Zda podle velikosti škody.
9. Zda podle stavu osoby, proti které se hřeší.
10. Zda se hříchu přitěžuje pro velikost hřešící osoby.

LXXIII.1. Zda všechny hříchy jsou spojité

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všechny hříchy jsou spojité. Praví se totiž Jak. 2: "Kdokoli by celý zákon zachovával, přestupoval však v jednom, provinil se proti všem." Ale proviniti se proti všem příkazům zákona je totéž, jako míti všechny hříchy: protože, jak praví Ambrož, "hřích je přestoupení zákona Božího a neposlušnost nebeských příkazů". Tedy kdokoli hřeší jedním hříchem, podléhá všem hříchům.

Mimo to, každý hřích vylučuje svou protilehlou ctnost. Ale, kdo postrádá jedné ctnosti, postrádá všech, jak je patrné z řečeného. Tedy, kdo hřeší jedním hříchem, pozbývá všech ctností. Ale, kdo postrádá ctnosti, má její protilehlou neřest. Tedy, kdo má jeden hřích, má všechny hříchy.

Mimo to spojité jsou všechny ctnosti, které se shodují v jednom původu, jak jsme shora měli. Ale, jako se ctnosti shodují v jednom původu, tak i hříchy; protože, jako "milování Boha, jež činí město Boží", je původem a kořenem všech ctností, tak "milování sebe, jež činí město Babylon", je kořenem všech hříchů, jak je patrné z Augustina, XIV. O Městě Bož. Tedy také jsou spojité všechny neřesti a hříchy, takže, kdo má jedno, má všechno.

Avšak proti, některé neřesti jsou si navzájem protivami, jak je patrné z Filosofa, v II. Ethic. Ale jest nemožné, aby vzájemné protivy byly zároveň v témž. Tedy jest nemožné, aby všechny hříchy a neřesti byly navzájem spojité.

Odpovídám: Musí se říci, že jinak se má úmysl jednajícího podle ctnosti při sledování rozumu a jinak úmysl hřešícího při odstupu od rozumu. Je totiž úmyslem každého, jednajícího podle ctnosti, aby sledoval pravidlo rozumu: a proto úmysl všech ctností směřuje k témuž. A proto všechny ctnosti mají vzájemnou spojitost ve správném pojmu skutků, což jest opatrnost, jak bylo shora řečeno. Ale úmyslem hřešícího není to, aby ustoupil od toho, co je podle rozumu, nýbrž spíše, aby směřoval k nějakému žádoucímu dobru, od něhož dostává druh. Taková pak dobra, ke kterým směřuje úmysl hřešícího, ustupující od rozumu, jsou rozličná, nemající navzájem žádné spojitosti, ba někdy jsou též protivná. Ježto tedy neřesti a hříchy mají druh podle toho, k čemu přilnou, jest jasné, že podle toho, co dokonává druh hříchů, nemají

I-II q. 73 pr.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum omnia peccata et vitia sint connexa. Secundo, utrum omnia sint paria. Tertio, utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta. Quarto, utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. Quinto, utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia. Sexto, utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. Septimo, utrum secundum circumstantias. Octavo, utrum secundum quantitatem nocumenti. Nono, utrum secundum conditionem personae in quam peccatur. Decimo, utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

1. Utrum omnia peccata et vitia sint connexa.

I-II q. 73 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Iac. II, *quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*. Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata, quia, sicut Ambrosius dicit, *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum*. Ergo quicumque peccat uno peccato, subiicitur omnibus peccatis.

I-II q. 73 a. 1 arg. 2

Praeterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis. Ergo qui peccat uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

I-II q. 73 a. 1 arg. 3

Praeterea, virtutes omnes sunt connexae quae conveniunt in uno principio, ut supra habitum est. Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata, quia sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum, ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum; ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei. Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa, ita ut qui unum habet, habeat omnia.

I-II q. 73 a. 1 s. c.

Sed contra, quaedam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per philosophum, in II Ethic. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia esse sibi invicem connexa.

I-II q. 73 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut rationis regulam sequatur, et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit. Et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est prudentia, sicut supra dictum est. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, immo etiam

hříchy vzájemné spojitosti. Nepáše se totiž hřích přistupováním k jednotě od množství, jako se děje u ctností, jež jsou spojité, nýbrž spíše v odstupu od jednoty k množství.

K prvnímu se tedy musí říci, že Jakub mluví o hříchu, ne se strany přilnutí, odkud se hříchy odlišují, jak bylo řečeno, nýbrž mluví o nich se strany odvrácení, pokud totiž člověk hříchem odstupuje od příkazu zákona. Všechny pak příkazy zákona jsou od jednoho a téhož, jak sám tamtéž praví; a proto týmž Bohem se pohrdá v každém hříchu. A s té stránky praví, že "kdo přestoupí v jednom, provinil se proti všem": protože totiž, zhřešiv jedním hříchem, podléhá provině trestu z toho, že pohrdá Bohem, a z pohrdnutí jím přichází provina všech hříchů.

K druhému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ne každým úkonem hříchu hyne protilehlá ctnost; neboť všední hřích ctnosti neničí; smrtelný pak hřích ničí ctnost vlitou, pokud odvrací od Boha; ale jeden úkon hříchu i smrtelného neničí zběhlost ctnosti získané. Ale, jestliže se úkony tolik rozmnoží, že vznikne protivná zběhlost, vyloučí se zběhlost ctnosti získané. Jejím odchodem odchází opatrnost: protože, když člověk jedná proti kterékoli ctnosti, jedná proti opatrnosti. Avšak bez opatrnosti nemůže býti mravní ctnosti, jak jsme svrchu měli. A proto jsou v důsledku vyloučeny všechny mravní ctnosti co do dokonalého a tvarového bytí ctnosti, jež mají, pokud sdílejí opatrnost. Zůstávají však náklonnosti ke ctnostným úkonům, nemající rázu ctnosti. Ale nenásleduje, že proto člověk upadá do všech neřestí nebo hříchů. A to, nejprve, protože jedné ctnosti jest mnoho neřestí protilehlých, takže lze pozbýti ctnosti skrze jedno z nich, ač druhého není. Za druhé, protože hřích je ctnosti protilehlý přímo co do náklonnosti ctnosti ke skutku, jak bylo svrchu řečeno; pročež, zůstávají-li nějaké ctnostné náklonnosti, nelze říci, že člověk má protilehlé neřesti nebo hříchy.

K třetímu se musí říci, že milování Boha je sdružující, pokud vede cit člověka od mnohých k jednomu; a proto ctnosti, které vznikají z milování Boha, mají spojitost. Ale milování sebe rozptyluje cit - člověka na rozmanitá, pokud totiž člověk miluje sebe, žádaje sobě dobra časná, která jsou rozmanitá a rozličná; a proto neřesti a hříchy, které vznikají z milováni sebe, nejsou spojité.

LXXIII.2. Zda všechny hříchy jsou stejné

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že všechny hříchy jsou stejné. Hřešiti totiž jest, činiti, co není dovoleno. Ale, činiti, co není dovoleno, se jedním a týmž způsobem kárá na všech. Tedy hřešiti se kárá na všech jedním a týmž způsobem. Není tedy jeden hřích těžší než druhý.

Mimo to každý hřích záleží v tom, že člověk přestupuje pravidlo rozumu, které tak se má k lidským úkonům, jako pravidlo mezí v tělesných věcech. Tedy zhřešiti je totéž,

interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod, secundum illud quod perficit speciem peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quae sunt connexae, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

I-II q. 73 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Iacobus loquitur de peccato non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est, sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit, et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. Et ex hac parte dicit quod qui offendit in uno, factus est omnium reus, quia scilicet uno peccato peccando, incurrit poenae reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

I-II q. 73 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita, nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitae. Sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitae. Qua exclusa, excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam. Sine prudentia autem nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est. Et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales, quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam, remanent tamen inclinationes ad actus virtutum, non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per unum eorum, etsi alterum non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est, unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

I-II q. 73 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum, et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa.

2. Utrum omnia sint paria.

I-II q. 73 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Hoc enim est peccare, facere quod non licet. Sed facere quod non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

I-II q. 73 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo

co přeskočiti meze. Ale meze se přeskočí jedním a týmž způsobem, ať někdo dále odstoupí nebo stojí blíže, protože postrádání nepřijímají více a méně. Tedy všechny hříchy jsou stejné.

Mimo to hříchy jsou protilehlé ctnostem. Ale všechny ctnosti jsou stejné, jak praví Tullius, v Paradoxech. Tedy všechny hříchy jsou stejné.

Avšak proti jest, co praví Pán Pilátovi, Jan. 19: "Kdo mne tobě vydal, má větší hřích. A přece je jisté, že Pilát měl nějaký hřích. Tedy jeden hřích je větší než druhý.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo domněnkou Stoiků, kterou Tullius sleduje v Paradoxech, že všechny hříchy jsou stejné. A z toho také plynul blud některých kacířů, kteří, tvrdíce, že všechny hříchy jsou stejné, praví také, že všechny tresty pekla jsou stejné. A, pokud lze viděti ze slov Tulliových, Stoiky vedlo to, že pozorovali hřích toliko se strany postrádání, pokud totiž jest odstupem od rozumu: pročež, jednoduše se domnívajíce, že žádné postrádání nepřijme více a méně, tvrdili, že všechny hříchy jsou stejné.

Ale kdo bedlivěji pozoruje, shledá dva rody postrádání. Je totiž nějaké jednoduché a čiré postrádání, které záleží jaksi ve stavu porušenosti: jako smrt je postrádáním života a tma je postrádáním světla. A taková postrádání nepřijímají více a méně: protože nic nezbývá z protilehlé pohotovosti. Proto není někdo méně mrtev první den smrti a třetí nebo čtvrtý, než po roce, když již mrtvola se rozpadla. A podobně dům není více temný, je-li svítilna zahalena více záclonami, než když je zahalena pouze jednou záclonou, uzavírající celé světlo.

Je však jiné postrádání, ne jednoduché, nýbrž podržující něco z protilehlé pohotovosti; to pak postrádání spíše záleží v rušení, než ve stavu porušenosti: jako nemoc, která zbavuje náležité úměrnosti šťáv, ale tak, že něco z ní zůstává, jinak by živočich nezůstal naživu; a podobné jest u ošklivosti a jiných takových. Taková pak postrádání přijmou více a méně se strany toho, co zůstává z protivně pohotovosti: neboť mnoho znamená při nemoci nebo ošklivosti, zda se odstupuje více nebo méně od náležité úměrnosti šťáv nebo údů. A podobně jest říci o neřestech a hříších: při nich se totiž tak pozbývá náležité přiměřenosti rozumu, že není zcela odstraněn řád rozumu; jinak "zlo, je-li úplné, zničí sebe", jak se praví v IV. Ethic.; nemohla by totiž zůstati podstata úkonu nebo cítění jednajícího, kdyby nezůstalo něco z řádu rozumu. A proto mnoho znamená pro tíhu hříchu, zda se odstupuje více nebo méně od správnosti rozumu. A podle toho třeba říci, že nejsou všechny hříchy stejné.

K prvnímu se tedy musí říci, že hříchy páchati není dovoleno pro nějakou nezřízenost, kterou mají. Pročež ony, které obsahují větší nezřízenost, jsou více nedovolené; a v důsledku těžšími hříchy.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o hříchu, kdyby byl čirým postrádáním.

K třetímu se musí říci, že ctnosti jsou stejné poměrově v jednom a témž: avšak jedna ctnost předstihuje druhou hodnotou podle svého druhu; a také jeden člověk je ctnostnější než jiný v témž druhu ctnosti, jak jsme shora měli. - A přece, kdyby ctnosti byly stejné, nenásledovalo by, že jsou neřesti stejné: protože ctnosti mají spojitost, nikoli však neřesti nebo ctnosti.

LXXIII.3. Zda se tíha hříchů mění podle předmětů

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tíha hříchů se nemění podle předmětů. Neboť tíha hříchu náleží do způsobu nebo jakosti samého hříchu. Ale předmět jest látkou hříchu. Tedy se nemění tíha hříchů podle rozdílných předmětů.

Mimo to tíha hříchu je napětí jeho zloby. Hřích však nemá ráz zloby se strany přilnutí k vlastnímu předmětu, jímž jest nějaké žádoucí dobro, nýbrž spíše se strany odvrácení. Tedy tíha hříchů se nemění podle rozdílných předmětů.

Mimo to hříchy, které mají rozdílné předměty, jsou rozdílných rodů. Ale ta, která jsou rozdílných rodů, nelze srovnávati, jak se dokazuje v VII. Fysic. Tedy jeden hřích není těžší než druhý podle rozdílnosti předmětů.

Avšak proti, hříchy dostávají druh od předmětů, jak je patrné z řečeného. Ale některé hříchy jsou jeden těžší než druhý podle svého druhu, jako vražda než krádež. Tedy tíha hříchů se rozlišuje podle předmětů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, tíha hříchů se odlišuje tím způsobem, kterým jedna nemoc je těžší druhé: jako totiž dobro zdraví záleží v nějaké úměrnosti šťáv ve shodě s přirozeností živočichovou, tak dobro ctnosti záleží v nějaké úměrnosti lidského úkonu ve shodě s pravidlem rozumu. Jest pak jasné, že tím je nemoc těžší, s čím přednějším původem se odstraňuje náležitá úměrnost shodnosti: jako nemoc, která v lidském těle vychází ze srdce, jež jest původem života, nebo z něčeho, co je blízké srdci, jest nebezpečnější. Proto také hřích tím musí býti těžší, jak nezřízenost nastává vůči nějakému původu, který je přednější v řádu rozumu.

Rozum pak ve skutcích pořádá všechno podle cíle. A proto, čím se hřích v lidských úkonech týká vyššího cíle, tím je hřích těžší. Předměty pak lidských úkonů jsou jejich cíly, jak je patrné z řečeného. A proto podle rozdílnosti předmětů se béře rozdílnost tíhy ve hříších. Jako je patrné, že zevnější věci jsou zařízeny k člověku, jakožto cíli, člověk pak je dále zařízen k Bohu, jakožto k cíli. Pročež hřích, který je proti samé podstatě člověka, jako vražda, je těžší než hřích, který je ve věcech zevnějších, jako krádež; a ještě těžší je hřích, který se páše bezprostředně proti Bohu, jako nevěra, rouhání a takové. A v mezích každého z těchto hříchů jest jeden hřích těžší druhého, pokud jest o něčem přednějším nebo méně hlavním. - A protože hříchy

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

I-II q. 73 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtutes sunt aequales proportionaliter in uno et eodem, tamen una virtus praecedit aliam dignitate secundum suam speciem; et unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata.

3. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta.

I-II q. 73 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum obiecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed obiectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa obiecta, peccatorum gravitas non variatur.

I-II q. 73 a. 3 arg. 2

Praeterea, gravitas peccati est intensio malitiae ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiae ex parte conversionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile; sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa obiecta.

I-II q. 73 a. 3 arg. 3

Praeterea, peccata quae habent diversa obiecta, sunt diversorum generum. Sed ea quae sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in VII Physic. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem obiectorum.

I-II q. 73 a. 3 s. c.

Sed contra, peccata recipiunt speciem ex obiectis, ut ex supradictis patet. Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum obiecta.

I-II q. 73 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una aegritudo est alia gravior, sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto est gravior aegritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii, sicut aegritudo quae provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitae, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. Et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Obiecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supradictis patet. Et ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est

transgreditur regulam rationis, quae ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est aequaliter et uno modo, etiam si aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis et minus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

I-II q. 73 a. 2 arg. 3

Praeterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes aequales sunt, ut Tullius dicit, in paradoxis. Ergo omnia peccata sunt paria.

I-II q. 73 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit ad Pilatum, Ioan. XIX, *qui tradidit me tibi, maius peccatum habet*. Et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est maius alio.

I-II q. 73 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in paradoxis, quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam haereticorum error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes poenas Inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici movebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione, unde simpliciter aestimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio, quae consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est privatio vitae, et tenebra est privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse, sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario, multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis, sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in IV Ethic.; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

I-II q. 73 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem quam habent. Unde illa quae maiorem deordinationem continent, sunt magis illicita; et per consequens graviora peccata.

I-II q. 73 a. 2 ad 2

mají druh z předmětů, odlišnost tíhy, která se béře od předmětů, je první a hlavní, jakožto sledující druh.

K prvnímu se tedy musí říci, že předmět, ač jest látkou, na které se vykonává úkon, přece má ráz, cíle, pokud k němu směřuje úmysl jednajícího, jak bylo svrchu řečeno. Tvar pak mravního skutku závisí na cíli, jak je patrné z dřívějšího.

K druhému se musí říci, že právě z nenáležitého přilnutí k nějakému proměnnému dobru následuje odvrácení od neproměnného dohra, v němž se dokonává ráz zla. A proto musí následovati rozličná tíha špatnosti ve hříších z rozličnosti těch, která náleží do přilnutí.

K třetímu se musí říci, že všechny předměty lidských úkonů mají zařízení navzájem: a proto všechny lidské úkony se sbíhají jaksi v jednom rodu, pokud jsou zařízeny k poslednímu cíli. A proto nic nebrání srovnávání všech hříchů.

LXXIII.4. Zda se tíha hříchů rozlišuje podle hodnoty ctností, proti kterým jsou

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se tíha hříchů nerozlišuje podle hodnoty ctností, proti kterým hříchy jsou, aby totiž větší ctnosti byl protilehlý těžší hřích. Protože, jak se praví Přísl. 15, "v oplývající spravedlnosti jest největší ctnost". Ale, jak praví Pán, Mat. 5, oplývající spravedlnost zabraňuje hněvu, jenž jest menší hřích nežli vražda, které zabraňuje menší spravedlnost. Tedy největší ctnosti jest protilehlý nejmenší hřích.

Mimo to, v II. Ethic. se praví, že "ctnost je o nesnadném a dobrém": z čehož se zdá, že na nesnadné je větší ctnost. Ale jest menším hříchem, jestliže člověk chybí při nesnadnějším, než když chybí v méně nesnadném. Tedy větší ctnosti je protilehlý menší hřích.

Mimo to láska je větší ctnost nežli víra a naděje, jak se praví I. Kor. 13. Nenávist však, která je protilehlá lásce, jest menší hřích než nevěra nebo zoufalství, které jsou protilehlé víře a naději. Tedy větší ctnosti je protilehlý menší hřích.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v VIII. Ethic., že "protivou nejlepšího jest nejhorší". Nejlepším však v mravech je největší ctnost, nejhorším pak nejtěžší hřích. Tedy největší ctnosti protilehlým jest nejtěžší hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že ctnosti je nějaký hřích protilehlý jedním způsobem hlavně a přímo, když totiž je o témž předmětě, neboť protivy jsou o témž. A tím

gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia et huiusmodi. Et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis quae attenditur penes obiecta, est prima et principalis, quasi consequens speciem.

I-II q. 73 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet.

I-II q. 73 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quae pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiae in peccatis.

I-II q. 73 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem, et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

4. Utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur.

I-II q. 73 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur. Quia ut dicitur Prov. XV, *in abundanti iustitia virtus maxima est*. Sed sicut dicit dominus, Matth. V, abundans iustitia cohibet iram; quae est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximae virtuti opponitur minimum peccatum.

I-II q. 73 a. 4 arg. 2

Praeterea, in II Ethic. dicitur quod virtus est circa difficile et bonum, ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

I-II q. 73 a. 4 arg. 3

Praeterea, caritas est maior virtus quam fides et spes, ut dicitur I ad Cor. XIII. Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

I-II q. 73 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in VIII Ethic., quod *pessimum optimo contrarium est*. Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem, gravissimum peccatum. Ergo maximae virtuti opponitur gravissimum peccatum.

I-II q. 73 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod virtuti opponitur aliquod peccatum, uno quidem modo principaliter et directe, quod

způsobem musí těžší hřích býti protilehlým větší ctnosti. Jako se totiž béře se strany předmětu větší tíha hříchu, tak také větší hodnota ctnosti: neboť obojí dostává druh z předmětu, jak je patrné z řečeného. Pročež musí býti proti největší ctnosti přímo největší hřích, ježto je v témž rodu od něho nejdále.

Jiným způsobem lze protilehlost ctnosti vůči hříchu pozorovati podle nějakého rozsahu ctnosti, zabraňující hříchu: čím totiž ctnost je větší, tím více vzdaluje člověka od svého protivného hříchu, takže zabraňuje nejen samému hříchu, nýbrž i svodům ke hříchu. A tak jest jasné, že, čím nějaká ctnost je větší, tím menším hříchům také zabraňuje: jako také zdraví, čím. je větší, tím více vylučuje i menší nevolnosti. A tímto způsobem je větší ctnosti protilehlým menší hřích, se strany účinku.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o protilehlosti, která se béře podle zabraňování hříchu: tak totiž oplývající spravedlnost zabraňuje i menším hříchům.

K druhému se musí říci, že větší ctnosti, která jest o dobru nesnadnějším, přímou protivou jest hřích, který je ve zlu nesnadnějším. Na obojím se totiž shledává nějaké vynikání, poněvadž se ukazuje vůle náchylnější k dobru nebo ke zlu, když není přemožena nesnadností.

K třetímu se musí říci, že láska není jakékoli milování, nýbrž milování Boha. Pročež není jí přímo protilehlou jakákoli nenávist, nýbrž nenávist Boha, jež je nejtěžším hříchem.

LXXIII.5. Zda tělesné hříchy mají menší vinu než duchovní

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že tělesné hříchy nemají menší vinu nežli hříchy duchovní. Neboť cizoložství je těžší hřích než krádež: praví se totiž Přísl. 6: "Není veliká vina, když někdo kradl. Kdo však je cizoložný, pro nuzotu srdce ztratí duši svou." Ale krádež patří k lakotě, která je hříchem duchovním, kdežto cizoložství k prostopášnosti, která je hříchem tělesným. Tedy hříchy tělesné mají větší vinu.

Mimo to praví Augustin, K Levit., že se ďábel nejvíce raduje z hříchu prostopášnosti a modlářství. Ale více se raduje z větší viny. Tedy, ježto prostopášnost je hříchem tělesným, zdá se, že tělesné hříchy mají vinu největší.

Mimo to Filosof dokazuje, v VII. Ethic., že "nezdrženlivě dychtivý jest hnusnější než nezdrženlivě hněvivý". Ale hněv je hříchem duchovním, podle Řehoře, XXXI. Moral., kdežto dychtivost patří do tělesných hříchů. Tedy tělesný hřích je těžší než hřích duchovní.

scilicet est circa idem obiectum, nam contraria circa idem sunt. Et hoc modo oportet quod maiori virtuti opponatur gravius peccatum. Sicut enim ex parte obiecti attenditur maior gravitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis, utrumque enim ex obiecto speciem sortitur, ut ex supradictis patet. Unde oportet quod maximae virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eo distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum, secundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum, quanto enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario, ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet, sicut etiam sanitas, quanto fuerit maior, tanto etiam minores distemperantias excludit. Et per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

I-II q. 73 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de oppositione quae attenditur secundum cohibitionem peccati, sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

I-II q. 73 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod maiori virtuti, quae est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quaedam eminentia, ex hoc quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum, ex hoc quod difficultate non vincitur.

I-II q. 73 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod caritas non est quicumque amor, sed amor Dei. Unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

5. Utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia.

I-II q. 73 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpae quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum, dicitur enim Prov. VI, *non grandis est culpae cum quis furatus fuerit. Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam*. Sed furtum pertinet ad avaritiam, quae est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quae est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt maioris culpae.

I-II q. 73 a. 5 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, super Levit., quod Diabolus maxime gaudet de peccato luxuriae et idololatriae. Sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo, cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximae culpae.

I-II q. 73 a. 5 arg. 3

Praeterea, philosophus probat, in VII Ethic., quod *incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae*. Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, XXXI Moral.; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, že tělesné hříchy mají menší vinu a větší hanbu.

Odpovídám: Musí se říci, že duchovní hříchy mají větší vinu nežli hříchy tělesné. Což nemá ten smysl, jako by každý duchovní hřích měl větší vinu než každý hřích tělesný; nýbrž v uvážení pouze této odlišnosti duchovnosti a tělesnosti, že jsou těžší než ostatní hříchy, při ostatním stejném. Toho pak lze udati trojí důvod. A první je se strany podmětu. Neboť duchovní hříchy patří do ducha, jemuž náleží obraceti se k Bohu a od něho se odvraceti; hříchy pak tělesné se dokonávají v potěšení tělesné žádosti, jemuž hlavně náleží Inouti k dobru tělesnému. A proto tělesný hřích, jako takový, má větší přiklonění a proto také má větší přilnutí; ale duchovní hřích má větší odvrácení, z něhož vychází pojem viny. A proto duchovní hřích, jako takový, má větší vinu.

Druhý důvod lze vzíti se strany toho, proti komu se hřeší. Neboť tělesný hřích, jako takový, je proti vlastnímu tělu, jež jest méně milovati podle řádu lásky než Boha a bližního, proti nimž se hřeší duchovními hříchy. A proto duchovní hříchy, jako takové, mají větší vinu.

Třetí důvod lze vzíti se strany pohnutky. Protože, čím je těžší nutkání ke hříchu, tím méně člověk hřeší, jak bude dole řečeno. Avšak tělesné hříchy mají prudší nutkání, totiž samu dychtivost těla, nám vrozenou. Proto duchovní hříchy, jako takové, mají větší vinu.

K prvnímu se tedy musí říci, že cizoložství patří nejen do hříchu prostopášnosti, nýbrž také patří do hříchu nespravedlnosti. A v tom je lze uvésti na lakomství; jak praví Glossa, Efes. 5, k onomu ‚Každý smilník nebo nečistý nebo lakomý.

A tak cizoložství je těžší než krádež, čím je člověku dražší manželka než držení věci.

K druhému se musí říci, že se mluví o největší ďáblově radosti z hříchu prostopášnosti, protože nejvíce přilne a je nesnadné, člověka z něho vytrhnouti: neboť "nenasytná je žádost potěšení", jak praví Filosof, v III. Ethic.

K třetímu se musí říci, že Filosof nazývá hnusnějším nezdrženlivě dychtivého než nezdrženlivě hněvivého, protože má menší účast rozumu. A podle toho také praví, v III. Ethic., že hříchy nemírnosti jsou nejhanlivější, protože jsou v těch potěšeních, která jsou nám společná se zvířaty; pročež se těmito hříchy člověk jaksi stává zvířecím. A z toho jest, jak praví Řehoř, že mají větší hanbu.

LXXIII.6. Zda se tíha hříchů béře podle příčiny hříchu

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se tíha hříchů nebéře podle příčiny hříchu. Čím totiž je větší příčina hříchu, tím prudčeji žene do hříchu a tak je nesnadnější jí odporovati. Ale hřích se zmenšuje z toho, že je

I-II q. 73 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod peccata carnalia sunt minoris culpae, et maioris infamiae.

I-II q. 73 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod peccata spiritualia sunt maioris culpae quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpae quolibet peccato carnali, sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus. Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum et ab eo averti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhaesionis, sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae. Et ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpae. Secunda ratio potest sumi ex parte eius in quem peccatur. Nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium; quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur. Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae.

I-II q. 73 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriae, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiae. Et quantum ad hoc, potest ad avaritiam reduci; ut Glossa dicit, ad Ephes., super illud, *omnis fornicator, aut immundus, aut avarus*. Et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa.

I-II q. 73 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriae, quia est maximae adhaerentiae, et difficile ab eo homo potest eripi, insatiabilis est enim delectabilis appetitus ut philosophus dicit, in III Ethic.

I-II q. 73 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus dicit, turpiorem esse incontinentem concupiscentiae quam incontinentem irae, quia minus participat de ratione. Et secundum hoc etiam dicit, in III Ethic., quod peccata intemperantiae sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quae sunt communes nobis et brutis, unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur. Et inde est quod, sicut Gregorius dicit, sunt maioris infamiae.

6. Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas ipsorum.

I-II q. 73 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum causam peccati. Quanto enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius

nesnadnější jemu odporovati: neboť to patří do slabosti hřešícího, že nesnadno odporuje hříchu; hřích pak. který je ze slabosti, má se za lehčí.

Nemá tedy hřích tíhu se strany své příčiny.

Mimo to dychtivost jest jedna povšechná příčina hříchu; pročež praví Glossa, k onomu Řím. 7, ‚Neboť jsem neznal dychtivosti`: "Dobrý je zákon, jenž, když brání dychtivosti, brání každému zlu." Ale čím větší dychtivostí je člověk přemožen, tím je hřích menší. Tíha tedy hříchu se zmenšuje z velikosti příčiny.

Mimo to, jako správnost rozumu je příčinou ctnostného úkonu, tak nedostatek rozumu se zdá býti příčinou hříchu. Ale čím je větší nedostatek rozumu, tím je menší hřích: takže, kdo postrádají užívání rozumu, vůbec jsou prosti hříchu; a kdo hřeší z nevědomosti, lehčeji hřeší. Tedy tíha hříchu se nezvětšuje z velikosti příčiny.

Avšak proti, zmnožením příčiny se zmnožuje účinek. Tedy, bude-li větší příčina hříchu, bude větší hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že v rodu hříchu, jakož i v každém jiném rodu, lze bráti dvojí příčinu. Jednu, která je vlastní a o sobě příčinou hříchu, což je sama vůle hřešiti: srovnává se totiž s úkonem hříchu, jako strom s plodem, jak se praví v Glosse, k onomu Mat. 7, ‚Nemůže dobrý strom dávati špatné plody`. A čím taková příčina bude větší, tím bude hřích těžší: čím větší totiž bude vůle hřešiti, tím tíže člověk hřeší.

Jiné pak příčiny hříchu se berou jako zevnější a vzdálené, od nichž totiž vůle jest nakláněna ke hříchu. A při těch příčinách jest rozlišovati. Některé totiž z nich uvádějí vůli ke hříchu podle vlastní přirozenosti vůle; jako cíl, což je vlastní předmět vůle. A z takové příčiny vzrůstá hřích: tíže totiž hřeší, čí vůle se nakláni ke hříchu z úmyslu horšího cíle. Jiné pak jsou příčiny, které naklánějí vůli ke hříchu mimo přirozenost a řád vůle samé, jíž je vrozen svobodný pohyb ze sebe podle úsudku rozumu. Pročež příčiny, které zmenšují úsudek rozumu, jako nevědomost, nebo které zmenšují svobodný pohyb vůle, jako slabost nebo násilí nebo strach nebo něco takového, zmenšují hřích, jako též zmenšují dobrovolnost: takže, je-li úkon vůbec nedobrovolný, nemá ráz hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o hybné příčině zevnější, která zmenšuje dobrovolnost; té pak příčiny vzrůst zmenšuje hřích, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, rozumí-li se v dychtivosti také samo hnutí vůle, tak je větší hřích, kde je větší dychtivost. Myslí-li se však dychtivostí nějaká vášeň, která je hnutím dychtivé síly, tak větší dychtivost zmenšuje hřích, předchází-li úsudku rozumu a pohybu vůle: protože, kdo hřeší, dražděn větší dychtivostí, klesá v těžším pokušení,

movet ad peccandum, et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur, hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius iudicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suae causae.

I-II q. 73 a. 6 arg. 2

Praeterea, concupiscentia est generalis quaedam causa peccati, unde dicit Glossa, super illud Rom. VII, *nam concupiscentiam nesciebam etc., bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*. Sed quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causae.

I-II q. 73 a. 6 arg. 3

Praeterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis, quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum, intantum quod qui carent usu rationis, omnino excusentur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causae.

I-II q. 73 a. 6 s. c.

Sed contra, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati maior fuerit, peccatum erit gravius.

I-II q. 73 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa. Una quae est propria et per se causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi, comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa, super illud Matth. VII, *non potest arbor bona fructus malos facere*. Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius, quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat. Aliae vero causae peccati accipiuntur quasi extrinsecae et remotae, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. Quaedam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum, secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis. Et ex tali causa augetur peccatum, gravius enim peccat cuius voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliae vero causae sunt quae inclinant voluntatem ad peccandum, praeter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quae nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Unde causae quae diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia; vel quae diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas vel violentia aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium, intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

I-II q. 73 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de causa movente extrinseca, quae diminuit voluntarium, cuius quidem causae augmentum diminuit peccatum, ut dictum est.

I-II q. 73 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quaedam, quae est motus vis

pročež se mu přičítá méně. Jestliže však tak vzatá dychtivost sleduje úsudek rozumu a pohyb vůle, tak je větší hřích, kde je větší dychtivost: povstává totiž někdy větší hnutí dychtivosti z toho, že vůle bezuzdně tíhne ke svému předmětu.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o příčině, která působí nedobrovolnost: a ta zmenšuje hřích, jak bylo řečeno.

LXXIII.7. Zda okolnost přitěžuje hříchu

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že okolnost nepřitěžuje hříchu. Neboť hřích má tíhu ze svého druhu. Avšak okolnost nedává hříchu druh, ježto jest nějakým jeho případkem. Tedy se tíha hříchu nebéře z okolnosti.

Mimo to buď je okolnost špatná nebo není. Je-li okolnost špatná, sama o sobě působí nějaký druh hříchu; není-li však špatná, nemá, čím by zvětšovala zlo. Tedy okolnost žádným způsobem nezvětšuje hříchu.

Mimo to zloba hříchu je se strany odvrácení. Ale okolnosti sledují hřích se strany přiklonění. Tedy nezvětšují zlobu hříchu.

Avšak proti jest, že neznalost okolnosti zmenšuje hřích: kdo totiž hřeší z neznalosti okolnosti, zasluhuje odpuštění, jak se praví v III. Ethic. To by však nebylo, kdyby okolnost nepřitěžovala hříchu. Tedy okolnost přitěžuje hříchu.

Odpovídám: Musí se říci,-že všemu je vrozeno růsti z téhož, z čeho vzniká, jak praví Filosof o pohotovosti ctnosti. v II. Ethic. Je pak jasné, že hřích vzniká z nedostatku nějaké okolnosti: proto se totiž odstupuje od řádu rozumu, že někdo při jednání nezachovává náležité okolnosti. Pročež jest jasné, že hříchu je vrozeno přitěžování z okolnosti.

Ale to nastává trojmo. A to jedním způsobem, pokud okolnost přenáší do jiného rodu hříchu. Jako hřích smilstva záleží v tom, že člověk jde k ženě neprávem; přidá-li se však tato okolnost, že ta, ke které jde, jest manželkou jiného, přenáší se již do jiného rodu hříchu, totiž do nespravedlnosti, pokud člověk uchvacuje cizí věc. A podle toho je cizoložství těžším hříchem nežli smilstvo.

Někdy však okolnost nepřitěžuje hříchu, jakožto táhnoucí do jiného rodu hříchu, nýbrž pouze, protože znásobuje ráz hříchu. Jako když marnotratný dává, kdy nemá a komu nemá, mnohonásobněji hřeší týmž rodem hříchu, nežli kdyby pouze dal, komu nemá. A již z toho se hřích stává těžším: jako také nemoc je těžší, když zachvátí více částí těla. Pročež též praví Tullius, v Paradoxech, že "v ublížení životu otcovu je mnohý hřích: ubližuje se totiž tomu, jenž zplodil, jenž živil, jenž vzdělával, jenž umístil na sedadle a v domě a ve státě".

Třetím způsobem okolnost přitěžuje hříchu z toho, že

concupiscibilis, sic maior concupiscentia praecedens iudicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum, quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione; unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum, insurgit enim interdum maior concupiscentiae motus ex hoc quod voluntas ineffrenate tendit in suum obiectum.

I-II q. 73 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa quae causat involuntarium, et haec diminuit peccatum, ut dictum est.

7. Utrum secundum circumstantias.

I-II q. 73 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens eius. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

I-II q. 73 a. 7 arg. 2

Praeterea, aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali, si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

I-II q. 73 a. 7 arg. 3

Praeterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiae consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

I-II q. 73 a. 7 s. c.

Sed contra est quod ignorantia circumstantiae diminuit peccatum, qui enim peccat ex ignorantia circumstantiae, meretur veniam, ut dicitur in III Ethic. Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

I-II q. 73 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur; sicut philosophus dicit de habitu virtutis, in II Ethic. Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantiae, ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati. Sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam, si autem addatur haec circumstantia, ut illa ad quam accedit sit alterius uxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius. Et secundum hoc, adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati. Sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet. Et ex hoc ipso peccatum fit gravius, sicut etiam aegritudo est gravior quae plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit, in paradoxis, quod *in patris vita violanda, multa peccantur, violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede ac domo, atque in republica*

zvětšuje ošklivost, pocházející z jiné okolnosti. Jako vzíti cizí tvoří hřích krádeže: když se však přidá ta okolnost, že béře z cizího mnoho, je hřích těžší; ač vzíti mnoho nebo málo, o sobě neznamená ráz dobra nebo zlá.

K prvnímu se tedy musí říci, že některá okolnost dává druh mravnímu skutku, jak jsme měli shora. - A přece okolnost, která nedává druh, může přitížiti hříchu. Protože, jako se dobrota věci neodhaduje pouze z jejího druhu, nýbrž také z nějakého případku, tak špatnost úkonu se odhaduje nejen z druhu úkonu, nýbrž také z okolnosti.

K druhému se musí říci, že okolnost může obojím způsobem přitížiti hříchu. Je-li totiž špatná, i když proto nemusí vždycky tvořiti druh hříchu, přece může přidávati ráz špatnosti v témž druhu, jak bylo řečeno. Není-li však špatná, může přitížiti hříchu v poměru ke špatnosti jiné okolnosti.

K třetímu se musí říci, že rozum má pořádati úkon nejen co do předmětu, nýbrž také co do všech okolností. A proto nějaké odvrácení od pravidla rozumu se vidí v porušení kterékoli okolnosti: třebas, když někdo jedná, kdy nemá nebo kde nemá. A takové odvrácení dostačuje k rázu zlá. Toto pak odvrácení sleduje odvrácení od Boha, s nímž má býti člověk spojen správným rozumem.

LXXIII.8. Zda se tíha hříchu zvětšuje podle větší škody

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se tíha hříchu nezvětšuje podle větší škody. Neboť škoda jest nějaký výsledek, sledující úkon hříchu. Ale následující výsledek nepřidává k dobrotě nebo špatnosti úkonu, jak bylo svrchu řečeno. Tedy se hříchu nepřitěžuje z větší škody.

Mimo to škoda se nejvíce shledává ve hříších, které jsou proti bližnímu: protože sám sobě nikdo nechce škoditi; Bohu pak nikdo nemůže škoditi, podle onoho Job. 35: "Když se rozmnoží nepravosti tvé, co učiníš proti němu? Člověku, který je tobě podoben, uškodí nepravost tvá." Kdyby tedy hříchu přitěžovala větší škoda, následovalo by, že hřích, kterým někdo hřeší proti bližnímu, byl by těžší než hřích, kterým někdo hřeší proti Bohu nebo proti sobě.

Mimo to větší škoda se působí někomu, když se zbaví života milosti, než když se zbaví života přirozeného: protože život milosti je lepší nežli život přirozený, takže člověk má pohrdnouti životem přirozeným, aby neztratil život milosti. Ale, kdo svedl nějakou ženu ke smilstvu, ten, co je na něm, zbavuje ji života milosti, svedením ke smrtelnému hříchu. Kdyby tedy hřích byl těžší pro větší škodu, následovalo by, že jednoduše smilnivší by měl těžší hřích nežli vrah, což je patrně nesprávné. Není tedy hřích těžší pro větší škodu.

collocavit. Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia. Sicut accipere alienum constituit peccatum furti, si autem addatur haec circumstantia, ut multum accipiat de alieno, est peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum, de se non dicat rationem boni vel mali.

I-II q. 73 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est. Et tamen circumstantia quae non dat speciem, potest aggravare peccatum. Quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

I-II q. 73 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod semper constituat speciem peccati, potest enim addere rationem malitiae in eadem specie, ut dictum est. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiae.

I-II q. 73 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quaedam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiae, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. Et huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis, sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem coniungi.

8. Utrum secundum quantitatem nocumenti.

I-II q. 73 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est. Ergo peccatum non aggravatur propter maius nocumentum.

I-II q. 73 a. 8 arg. 2

Praeterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quae sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere; Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Iob XXXV, *si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum? Homini, qui similis tibi est, nocebit impietas tua*. Si ergo peccatum aggravaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

I-II q. 73 a. 8 arg. 3

Praeterea, maius nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiae, quam cum privatur vita naturae, quia vita gratiae est melior quam vita naturae, intantum quod homo debet vitam naturae contemnere ne amittat vitam gratiae. Sed ille qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiae, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter maius nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida, quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter maius

Avšak proti jest, co praví Augustin, v III. O svob. rozhod.: "Protože neřest odporuje přirozenosti, tolik se přidává špatnosti neřestí, kolik se ubírá celistvosti přirozeností." Ale umenšení celistvosti přirozenosti je škodou. Tedy tím je hřích těžší, čím je škoda větší.

Odpovídám: Musí se říci, že se škoda může míti trojmo ke hříchu. Někdy totiž škoda, jež pochází ze hříchu, je předvídaná a zamýšlená: jako když někdo něco koná, chtěje uškoditi druhému, jako vrah nebo zloděj. A tehdy velikost škody přímo zvětšuje tíhu hříchu; protože tehdy škoda jest o sobě předmětem hříchu.

Někdy pak škoda je předvídaná, ale není zamýšlená: jako když někdo, jda přes pole, aby měl kratší cestu ke smilnění, způsobí škodu na tom, co je zaseto na poli, vědomě, ač bez úmyslu škoditi. A tak také velikost škody přitěžuje hříchu, ale nepřímo: pokud totiž někdo z velmi nakloněné vůle ke hříchu nezanechá škody své nebo cizí, kterou jinak by nechtěl.

Někdy však škoda není předvídána, ani zamýšlena. A tehdy, má-li se ke hříchu případkově, nepřitěžuje hříchu přímo; ale pro nedbalost, všimnouti si škod, které by mohly povstati, přičítají se člověku za trest zla, která vzejdou mimo jeho úmysl, jestliže se zabýval věcí nedovolenou. - Následuje-li však škoda o sobě z hříšného skutku, ač není zamýšlena, ani_ předvídána, přímo přitěžuje hříchu: protože, cokoli o sobě následuje z hříchu, náleží nějak do samého druhu hříchu. Třebas, kdyby někdo veřejně smilnil, následuje pohoršení přemnohých; a to přímo přitěžuje hříchu, ač sám ho nezamýšlí, ani snad nepředvídá.

Jinak se však zdá býti při škodě trestné, které propadá sám, kdo hřeší. Neboť taková škoda, má-li se případkově k samému hříšnému skutku a nebyla předvídána, ani zamýšlena, nepřitěžuje hříchu, ani nenásleduje z větší tíhy hříchu: jako kdyby někdo, utíkaje vražditi, zakopl a poranil si nohu. -- Následuje-li však taková škoda o sobě z hříšného skutku, ač snad nebyla předvídána, ani zamýšlena, tehdy větší škoda nečiní hřích těžším, nýbrž obráceně, těžší hřích přivádí těžší škodu. Jako nějaký nevěřící, který nic neslyšel o pekelných trestech, bude v pekle trpěti těžší trest za hřích vraždy, nežli za hřích krádeže: protože totiž to ani nezamýšlí, ani nepředvídá, hříchu se z toho nepřitěžuje (jako se stává věřícímu, jenž se zdá míti větší hřích proto, že pohrdá většími tresty, aby vyhověl vůli hřešiti), nýbrž tíha této škody vzniká pouze z tíhy hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak také bylo shora řečeno; když se jednalo o dobrotě nebo špatnosti zevnějších úkonů, následující výsledek, je-li předvídán a zamýšlen, přidává dobrotě nebo špatnosti úkonu.

K druhému se musí říci, že ačkoli škoda přitěžuje hříchu, přece nenásleduje, že se hříchu přitěžuje z pouhé škody: naopak hřích o sobě je těžší z nezřízenosti, jak bylo řečeno shora. Pročež i sama škoda přitěžuje hříchu, pokud působí, že skutek je více nezřízený. Pročež nenásleduje,

nocumentum.

I-II q. 73 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., *quia vitium naturae adversatur, tantum additur malitiae vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur*. Sed diminutio integritatis naturae est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

I-II q. 73 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est praevisum et intentum, sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur. Et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati. Quandoque autem nocumentum est praevisum, sed non intentum, sicut cum aliquis transiens per agrum ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quae sunt seminata in agro, scienter, licet non animo nocendi. Et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum, procedit quod aliquis non praetermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est praevisum nec intentum. Et tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala quae eveniunt praeter eius intentionem, si dabat operam rei illicitae. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat, quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directe per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum poenale, quod incurrit ipse qui peccat. Huiusmodi enim nocumentum, si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit praevisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur maiorem gravitatem peccati, sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et laedat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit praevisum nec intentum, tunc maius nocumentum non facit gravius peccatum; sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum. Sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de poenis Inferni, graviorem poenam in Inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti, quia enim hoc nec intendit nec praevidet, non aggravatur ex hoc peccatum (sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod maiores poenas contemnit ut impleat voluntatem peccati), sed gravitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

I-II q. 73 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut etiam supra dictum est, cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit praevisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

I-II q. 73 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur, quinimmo peccatum per

když škoda nejvíce má místo ve hříších, které jsou proti bližnímu, že ty hříchy jsou nejtěžší: proto mnohem větší nezřízenost se shledává ve hříších, které jsou proti Bohu a v některých, jež jsou proti sobě. - A přece lze říci, že, ačkoli Bohu nemůže nikdo škoditi co do jeho podstaty, přece může takovou škodu zkoušeti v těch, která jsou Boží: jako hubením víry, hanobením posvátností, což jsou hříchy nejtěžší. Také sobě někdy někdo vědomě a schválně působí škodu, jak je patrné u těch, kteří sami sebe zabijí: ačkoli nakonec tím zamýšlejí nějaké zdánlivé dobro, třebas to, aby se zbavili nějaké úzkosti.

K třetímu se musí říci, že onen důvod nedokazuje pro dvojí. A to, nejprve, protože vrah přímo zamýšlí škoditi bližnímu, kdežto smilník, který vybízí ženu, nezamýšlí škodu, nýbrž potěšení. - Za druhé, protože vrah jest o sobě dostatečnou příčinou tělesné smrti; avšak nikdo nemůže býti druhému duchovní smrti příčinou dostatečnou a o sobě; protože nikdo neumírá duchovní smrtí, leč hříchem vlastní vůle.

LXXIII.9. Zda se hříchu přitěžuje pro osobu, proti které se hřeší

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že se hříchu nepřitěžuje pro stav osoby, proti které se hřeší. Neboť, kdyby to bylo, nejvíce by se přitěžovalo z toho, že někdo hřeší proti nějakému člověku spravedlivému a svatému. Ale z toho se hříchu nepřitěžuje: méně se totiž poškozuje utrpěným bezprávím ctnostný, který klidně snáší, než jiní, kteří také utrpí vnitřní pohoršení. Tedy nepřitěžuje hříchu stav osoby, proti které se hřeší.

Mimo to, kdyby stav osoby přitěžoval hříchu, nejvíce by přitěžovala příbuznost: protože, jak praví Tullius, v Paradoxech, "zabitím otroka se hřeší jednou, ublížením životu otcovu se mnohokrát hřeší". Ale zdá se, že nepřitěžuje hříchu příbuznost osoby, proti které se hřeší: protože každý je nejbližší sobě; a přece méně hřeší, kdo sobě způsobí nějakou škodu, než kdyby ji způsobil druhému, třebas, kdyby zabil svého koně, jak je patrné z Filosofa, v V. Ethic. Tedy příbuznost osoby nepřitěžuje hříchu.

Mimo to stav osoby hřešící nejvíce přitěžuje hříchu pro hodnost nebo vědění: podle onoho Moudr. 6: "Mocní mocná muka vytrpí"; a Luk. 12: "Otrok, znající vůli pánovu a nekonající, podléhá mnohým ranám." Tedy, stejným důvodem, více by přitěžovala hříchu se strany osoby, proti které se hřeší, hodnost nebo vědění. Ale nezdá se těžším hřích toho, kdo činí bezpráví osobě bohatší nebo mocnější, než někomu chudému: protože "není osobních ohledů u Boha", podle jehož úsudku se odhaduje tíha hříchu. Tedy stav osoby, proti které se hřeší, nepřitěžuje hříchu.

se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habeat locum in peccatis quae sunt contra proximum, quod illa peccata sunt gravissima, quia multo maior inordinatio invenitur in peccatis quae sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quae sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quod, etsi Deo nullus possit nocere quantum ad eius substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quae Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quae sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

I-II q. 73 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa ratio non sequitur, propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. Secundo, quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis, spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se et sufficiens; quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

9. Utrum secundum conditionem personac in quam peccatur.

I-II q. 73 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod propter conditionem personae in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat contra aliquem virum iustum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum, minus enim laeditur ex iniuria illata virtuosus, qui aequanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati laeduntur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

I-II q. 73 a. 9 arg. 2

Praeterea, si conditio personae aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate, quia sicut Tullius dicit in paradoxis, *in servo necando semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur*. Sed propinquitas personae in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum, quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo propinquitas personae non aggravat peccatum.

I-II q. 73 a. 9 arg. 3

Praeterea, conditio personae peccantis praecipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiae, secundum illud Sap. VI, *potentes potenter tormenta patientur*; et Luc. XII, *servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis*. Ergo, pari ratione, ex parte personae in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personae in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit iniuriam personae ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi, quia non est personarum acceptio apud Deum, secundum cuius iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Avšak proti jest, že se ve svatém Písmě zvláště kárá hřích, který se páše proti služebníkům Božím: jako III. Král. 19:

"Oltáře tvé rozbořili a tvé proroky zabili mečem." Také se zvláště kárá hřích, spáchaný proti osobám příbuzným, podle onoho Mich. 7: "Syn utrhá cti otcově, dcera povstává proti matce své." Kárá se také zvláště hřích, který se páše proti osobám, postaveným v hodnostech: jak je patrné Job. 34: "Kdo řekne králi: Odpadlíku; kdo vůdce nazývá bezbožnými." Tedy stav osoby, proti které se hřeší, přitěžuje hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že osoba, proti které se hřeší, jest jaksi předmětem hříchu. Bylo pak svrchu řečeno, že první tíha hříchu se béře se strany předmětu. Z toho pak se vidí ve hříchu tím větší tíha, čím přednější cíl jest jeho předmětem. Předními pak cíli lidského života jsou Bůh, sám člověk a bližní: cokoli totiž konáme, konáme k vůli někomu z nich; ač také jedno z těchto tří je podřízeno druhému. Lze tudíž se strany těchto tří pozorovati větší nebo menší tíhu ve hříchu podle stavu osoby, proti které se hřeší. A to, nejprve se strany Boha, jemuž je nějaký člověk tím bližší, čím je ctnostnější nebo Bohu zasvěcenější. A proto bezpráví, způsobené takové osobě, více přechází na Boha: podle onoho Zach. 2: "Kdo se vás dotkne, dotýká se zřítelnice oka mého." Pročež se hřích stává těžším z toho, že se hřeší proti osobě více s Bohem spojené, buď pro ctnost nebo pro úřad.

Jest pak jasné, že se své strany někdo tím má těžší hřích, čím zhřešil proti osobě spojenější, buď řádem přírody nebo dobrodiními nebo jakýmkoli spojením: protože se zdá více hřešiti proti sobě, a podle toho má těžší hřích; podle onoho Eccli 14: "Kdo sobě je zlý, komu bude dobrý?``

Se strany pak bližního je tím těžší hřích, čím četnější zasáhne hřích. A proto hřích, který se páše proti osobě veřejné, třebas králi nebo předáku, jenž zastupuje místo celého množství, je těžším hříchem nežli hřích, který se páše proti jedné osobě soukromé: pročež se zvláště praví, Exod. 22: "Nebudeš zlořečiti předáku lidu svého." A podobně bezpráví, které se děje nějaké slavné osobě, zdá se těžší z toho, že zaviní pohoršení a zneklidnění přemnohých.

K prvnímu se tedy musí říci, že, kdo působí bezpráví ctnostnému, ten, co na něm jest, zneklidní jej vnitřně i zevně. Ale, že tento vnitřně nepozbude klidu, vzniká z jeho dobroty, která nezmenšuje hřích nespravedlivého.

K druhému se musí říci, že škoda, kterou si někdo působí v těch, která podléhají vlastnictví jeho vůle, jako ve věcech majetku, má menší hříšnost, než kdyby se způsobila druhému, protože to činí z vlastní vůle. Ale v těch, která nepodléhají vlastnictví vůle, jako jsou dobra přirozená a duchovní,těžším hříchem je poškoditi sám sebe: těžší totiž má hřích, kdo zabíjí sám sebe, než kdo zabíjí druhého. Ale, protože věci našich příbuzných nepodléhají vlastnictví naší vůle, neplatí důvod o škodách, způsobených jejich věcem, že na nich je hřích menší; leda by snad chtěli nebo schválili.

I-II q. 73 a. 9 s. c.

Sed contra est quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut III Reg. XIX, *altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio*. Vituperatur etiam specialiter peccatum commissum contra personas propinquas, secundum illud Mich. VII, *filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam*. Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur contra personas in dignitate constitutas, ut patet Iob XXXIV, *qui dicit regi, apostata; qui vocat duces impios*. Ergo conditio personae in quam peccatur, aggravat peccatum.

I-II q. 73 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod persona in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem supra quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti. Ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus, quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae in quam peccatur. Primo quidem, ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo coniungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior. Et ideo iniuria tali personae illata, magis redundat in Deum, secundum illud Zach. II, *qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei*. Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo coniunctam, vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte vero sui ipsius, manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto in magis coniunctam personam, seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque coniunctione, peccaverit, quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. XIV, *qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ex parte vero proximi, tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam, unde specialiter dicitur Exod. XXII, *principi populi tui non maledices*. Et similiter iniuria quae fit alicui famosae personae, videtur esse gravior, ex hoc quod in scandalum et in turbationem plurimorum redundat.

I-II q. 73 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui infert iniuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius et exterius. Sed quod iste interius non turbetur, contingit ex eius bonitate, quae non diminuit peccatum iniuriantis.

I-II q. 73 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quae subsunt dominio propriae voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit. Sed in his quae non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre, gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostrae dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur; nisi forte velint, vel ratum habeant.

K třetímu se musí říci, že u Boha není osobních ohledů, jestliže Bůh více trestá hřešícího proti vyšším osobám: děje se to totiž proto, že je z toho poškození mnohých.

LXXIII.10.Zda přitěžuje hříchu velikost osoby hřešící

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že velikost osoby hřešící nepřitěžuje hříchu. Neboť člověk se stává velikým nejvíce z toho, že lne k Bohu; podle onoho Eccli. 25: "Jak je veliký, kdo nalezl moudrost a vědění! Ale není nad bohabojného." Ale, čím více někdo lne k Bohu, tím méně se mu něco přičítá za hřích: praví se totiž, II. Paralip. 30: "Dobrý Pán promine všem, kteří z celého srdce vyhledávají Pána Boha otců svých a nebude se jim přičítati, že se méně posvětili." Tedy se hříchu nepřitěžuje z velikosti osoby hřešící.

Mimo to, "není osobních ohledů u Boha", jak se praví, Řím. 2. Tedy netrestá více jednoho než druhého za jeden a týž hřích. Nepřitěžuje se tedy hříchu z velikosti osoby hřešící.

Mimo to nikdo nemá míti nevýhodu z dobra. Měl by však, kdyby se mu více přičítalo za vinu, co koná. Tedy pro velikost osoby hřešící se nepřitěžuje hříchu.

Avšak proti jest, že Isidor praví, v II. O nejvyšším dobru: "Tím větším se jeví nějaký hřích, čím větším jest uznáván, kdo hřeší."

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí hřích. Některý pochází z ukvapení, pro slabost lidské přirozenosti. A takový hřích se méně přičítá tomu, kdo je větší ve ctnosti: ježto méně zanedbává potírání takových hříchů, ale lidská slabost nedopouští, zcela jim uniknouti. - Jiné však hříchy jsou pocházející z rozvahy. A ty hříchy se někomu tím více přičítají, čím je větší.

A to může býti pro čtveré, A to, nejprve, protože snáze mohou hříchu odpírati větší, třebas, kdo vynikají ve vědění nebo ctnosti. Pročež praví Pán, Luk. 12, že "otrok, znající vůli svého pána, a nekonající, podléhá mnohým ranám". Za druhé pro nevděčnost: protože všechno dobro, jímž je kdo obdařen, je Božím dobrodiním, jemuž člověk hříchem je nevděčný. A v tom přitěžuje hříchu každé vynikání, i v časných statcích; podle onoho Moudr. 6: "Mocní mocná muka vytrpí."

Za třetí pro zvláštní nesrovnalost hříšného skutku s velikostí osoby: jako kdyby předák porušil spravedlnost, ač jest ustanoven za strážce spravedlnosti; a kdyby smilnil kněz, který slíbil čistotu. - Za čtvrté pro příklad, nebo pohoršení: protože, jak praví Řehoř, v Pastor., "K vůli příkladu vina velmi vzrůstá, když hříšník požívá cti vysokého postavení". Také hříchy velikých vejdou ve větší známost; a lidé se nad nimi více horší.

I-II q. 73 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est acceptio personarum si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas, hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

10. Utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

I-II q. 73 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod magnitudo personae peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhaeret, secundum illud Eccli. XXV, *quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam. Sed non est super timentem Deum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhaeret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum, dicitur enim II Paralip. XXX, *dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt*. Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

I-II q. 73 a. 10 arg. 2

Praeterea, non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur Rom. II. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato, unum quam alium. Non ergo aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

I-II q. 73 a. 10 arg. 3

Praeterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personae peccantis non aggravatur peccatum.

I-II q. 73 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in II de summo bono, *tanto maius cognoscitur peccatum esse, quanto maior qui peccat habetur*.

I-II q. 73 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod duplex est peccatum. Quoddam ex subreptione proveniens, propter infirmitatem humanae naturae. Et tale peccatum minus imputatur ei qui est maior in virtute, eo quod minus negligit huiusmodi peccata reprimere, quae tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia. Et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto maior est. Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem, quia facilius possunt resistere peccato maiores, puta qui excedunt in scientia et virtute. Unde dominus dicit, Luc. XII, quod *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis*. Secundo, propter ingratitudinem, quia omne bonum quo quis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando. Et quantum ad hoc, quaelibet maioritas, etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundum illud Sap. VI, *potentes potenter tormenta patientur*. Tertio, propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personae, sicut si princeps iustitiam violet, qui ponitur iustitiae custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto, propter exemplum, sive scandalum, quia, ut Gregorius dicit in pastorali, *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur*. Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum; et magis homines ea indigne ferunt.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok mluví o těch, která se nedbale vykonají z ukvapenosti lidské slabosti.

K druhému se musí říci, že Bůh nedbá osob, když větší více trestá, protože jejich vynikání přidává tíhy hříchu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že veliký člověk nemá nevýhody z dobra, které má, nýbrž ze špatného užívání.

LXXIV. O podmětu neřestí nebo hříchů

Předmluva

Dělí se na deset článků.

Pak se má uvažovati o podmětu neřestí nebo hříchů.

A o tom je deset otázek:

1. Zda vůle může býti podmětem hříchu.
2. Zda pouze vůle je podmětem hříchu.
3. Zda smyslovost může býti podmětem hříchu.
4. Zda může býti podmětem smrtelného hříchu.
5. Zda rozum může býti podmětem hříchu.
6. Zda potěšení držené nebo nedržené je v rozumu nižším jako v podmětu.
7. Zda hřích svolení k činu je ve vyšším rozumu jako v podmětu.
8. Zda nižší rozum může býti podmětem smrtelného hříchu.
9. Zda vyšší rozum může býti podmětem všedního hříchu.
10. Zda ve vyšším rozumu může býti všední hřích na jeho předmětu.

LXXIV.1.Zda vůle je podmětem hříchu

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vůle nemůže býti podmětem hříchu. Neboť Diviš praví, ve IV. hlavě O Bož. Jmén., že "zlo jest mimo vůli a úmysl". Ale hřích má ráz zla. Tedy nemůže býti ve vůli.

Mimo to vůle je dobra nebo zdánlivého dobra. Proto však, že vůle chce dobro, nehřeší; avšak zdá se, že to, že chce zdánlivé dobro, jež není vpravdě dobrem, spíše náleží k nedostatku vnímavé schopnosti než k nedostatku vůle. Tedy žádným způsobem hřích není ve vůli.

Mimo to nemůže totéž býti podmětem hříchu i účinnou příčinou, protože příčina účinná a látková nespadají v totéž, jak se praví ve II. Fysic. Ale vůle je účinnou příčinou hříchu, neboť "první příčinou hříchu je vůle", jak praví Augustin, v knize O dvou duších. Tedy není podmětem hříchu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Odvolání, že "vůle jest, kterou se hřeší a správně žije".

I-II q. 73 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quae per subreptionem infirmitatis humanae negligenter aguntur.

I-II q. 73 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non accipit personas, si maiores plus punit, quia ipsorum maioritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est.

I-II q. 73 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

74. De subiecto peccatorum sive vitiorum.

Prooemium

I-II q. 74 pr.

Deinde considerandum est de subiecto vitiorum, sive peccatorum. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum voluntas possit esse subiectum peccati. Secundo, utrum voluntas sola sit peccati subiectum. Tertio, utrum sensualitas possit esse subiectum peccati. Quarto, utrum possit esse subiectum peccati mortalis. Quinto, utrum ratio possit esse subiectum peccati. Sexto, utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione inferiori sicut in subiecto. Septimo, utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subiecto. Octavo, utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis. Nono, utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis. Decimo, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

1. Utrum voluntas possit esse subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non possit esse subiectum peccati. Dicit enim Dionysius, in IV cap. de Div. Nom., quod *malum est praeter voluntatem et intentionem*. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

I-II q. 74 a. 1 arg. 2

Praeterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat, hoc autem quod vult apparens bonum quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivae quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

I-II q. 74 a. 1 arg. 3

Praeterea, non potest esse idem subiectum peccati, et causa efficiens, quia causa efficiens et materialis non incidunt in idem, ut dicitur in II Physic. Sed voluntas est causa efficiens peccati, prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit, in libro de duabus animabus. Ergo non est subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích je jakýsi úkon, jak bylo řečeno shora. Avšak některé úkony přecházejí do vnější hmoty, jako páliti a sekati; a takové úkony mají za látku a podmět to, več přechází činnost, jak praví Filosof ve III. Fysic., že ,;pohyb jest úkon hybného od hýbajícího". Avšak některé úkony nepřecházejí do vnější hmoty, nýbrž zůstávají v jednajícím, jako žádati a poznávati, a takové úkony jsou všechny mravní úkony, ať úkony ctností nebo hříchů. Pročež je třeba, aby vlastním podmětem úkonu hříchu byla mohutnost, která je původem úkonu. Ježto však je vlastní mravním úkonům, že jsou dobrovolné, jak jsme měli shora, následuje, že vůle, která je původem dobrovolných úkonů, ať dobrých neb špatných, což jsou hříchy, jest původem hříchů. A proto následuje, že hřích je ve vůli, jako v podmětu.

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví, že zlo je mimo vůli, protože vůle k němu netíhne pod pojmem zla. Ale některé zlo je zdánlivým dobrem, proto vůle někdy žádá nějaké zlo. A podle toho je hřích ve vůli.

K druhému se musí říci, že kdyby nedostatek vnímavé schopnosti žádným způsobem nepodléhal vůli, nebyl by hřích ani ve vůli, ani ve vnímavé schopnosti; jak je patrné u těch, kteří mají nepřemožitelnou nevědomost. A proto zůstává, že také nedostatek vnímavé schopnosti, podléhající vůli, se počítá za hřích.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o účinných při-, činách, jejichž činnost přechází do vnější hmoty, a které ne- ; hýbou sebe, nýbrž jiná. Opak toho je ve vůli. Pročež důvod neplatí.

LXXIV.2.Zda pouhá vůle je podmětem hříchu

Při druhé se postupuje takto-: Zdá se, že pouhá vůle je podmětem hříchu. Neboť Augustin, v knize O dvou duších, praví, že ;,jen vůlí se hřeší". Ale hřích jest, jako v podmětu, v mohutnosti, kterou se hřeší. Tedy pouhá vůle je podmětem hříchu.

Mimo to hřích je nějaké zlo proti rozumu. Ale dobro a zlo, náležející k rozumu, jest předmětem pouhé vůle. Tedy pouhá vůle je podmětem hříchu.

Mimo to každý hřích je dobrovolný úkon; protože, jak praví Augustin, v knize O svobodné vůli, "hřích je tak dobrovolný, že, není-li dobrovolný, není hříchem``. Ale úkony jiných sil nejsou dobrovolné, leč pokud ony síly jsou hýbány vůlí; to však nedostačí na to, aby byly podmětem hříchu: protože podle toho i vnější údy, které jsou hýbány vůlí, by byly podmětem hříchu, což je patrně nesprávné. Tedy pouhá vůle je podmětem hříchu.

Avšak proti, hřích je protivou ctnosti. Protivná však jsou

I-II q. 74 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare, et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio; sicut philosophus dicit, in III Physic., quod motus est actus mobilis a movente. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere, et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subiectum actus peccati sit potentia quae est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est; sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

I-II q. 74 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum. Et secundum hoc peccatum est in voluntate.

I-II q. 74 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute, sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiacens voluntati, deputetur in peccatum.

I-II q. 74 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quae non movent se, sed alia. Cuius contrarium est in voluntate. Unde ratio non sequitur.

2. Utrum sola voluntas possit esse subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sola voluntas sit subiectum peccati. Dicit enim Augustinus, in libro de duabus animabus, quod *non nisi voluntate peccatur*. Sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 2 arg. 2

Praeterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens, est obiectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne peccatum est actus voluntarius, quia, ut dicit Augustinus, in libro de Lib. Arb., *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*. Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii nisi inquantum illae vires moventur a voluntate. Hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati, quia secundum hoc etiam membra exteriora, quae moventur a voluntate, essent subiectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 2 s. c.

při témž. Ale také jiné síly duše mimo vůli jsou podmětem ctností, jak bylo řečeno shora. Tedy pouhá vůle není podmětem hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z předešlého, vše, co je původem dobrovolného úkonu, je podmětem hříchu. Avšak dobrovolnými úkony se nazývají nejen ony, které jsou vzbuzeny vůlí, nýbrž i ony, které jsou vůlí rozkázány; jak bylo řečeno shora, když se jednalo o dobrovolném. Pročež ne pouhá vůle může býti podmětem hříchu, nýbrž všechny ony mohutnosti, které mohou býti vůlí hýbány ke svým úkonům, neb od nich zdrženy. A také tytéž mohutnosti jsou podmětem mravních zběhlostí dobrých nebo špatných; protože téhož jest úkon i zběhlost.

K prvnímu se tedy musí říci, že se hřeší jen vůlí, jakožto prvním hýbajícím; avšak jinými mohutnostmi se hřeší, jakožto od ní hýbanými,

K druhému se musí říci, že dobro a zlo náleží k vůli jako její předměty o sobě; ale jiné mohutnosti mají nějaké určité dobro a zlo, z něhož v nich může býti i ctnost i neřest i hřích, pokud mají podíl vůle a rozumu.

K třetímu se musí říci, že údy těla nejsou původy skutků, nýbrž pouze nástroji; pročež k hýbající duši se přirovnávají jako otrok, který je veden a nevede. Avšak vnitřní žádostivé mohutnosti se přirovnávají k rozumu jako svobodné; protože jaksi vedou i jsou vedeny, jak je patrné z toho, co se praví v I. Polit. - A mimo to úkony vnějších údů jsou činnost, přecházející do vnější hmoty; jak je patrné při udeření ve hříchu vraždy. A proto důvod není podobný.

LXXIV.3.Zda ve smyslovosti může býti hřích.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hřích nemůže býti ve smyslovosti. Neboť hřích je vlastní člověku, který je chválen nebo haněn pro své skutky. Avšak smyslovost je společná nám i zvířatům. Tedy hřích nemůže býti ve smyslovosti.

Mimo to, "nikdo nehřeší v tom, čemu se nemůže vyhnouti", jak praví Augustin, v knize O svob. vůli. Ale člověk nemůže zabrániti, aby úkon smyslovosti byl nezřízený; neboť smyslovost je navždy porušena, dokud žijeme v tomto smrtelném životě; pročež je také naznačována hadem, jak praví Augustin, XII. O Trojici. Tedy nezřízenost hnutí smyslovosti není hříchem.

Mimo to, co člověk sám nekoná, to se mu nepřičítá za hřích. Ale "zdá se, že pouze to konáme sami, co konáme s rozumu rozvahou", jak praví Filosof, v IX. Ethic. Tedy hnutí smyslovosti, které je bez rozvahy rozumu, nepřičítá se člověku za hřích.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 7: "Nekonám totiž dobro, které chci, nýbrž činím zlo, které nenávidím;`` a Augustin to vykládá o zlu dychtivosti, o níž je známo, že

Sed contra, peccatum virtuti contrariatur. Contraria autem sunt circa idem. Sed aliae etiam vires animae praeter voluntatem, sunt subiecta virtutum, ut supra dictum est. Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eaedem etiam potentiae sunt subiecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia eiusdem est actus et habitus.

I-II q. 74 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente, aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

I-II q. 74 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum et malum pertinent ad voluntatem sicut per se obiecta ipsius, sed aliae potentiae habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cuius potest in eis esse et virtus et vitium et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

I-II q. 74 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa, unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur I Polit. Et praeterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

3. Utrum sensualitas possit esse subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

I-II q. 74 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest; sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus, est enim sensualitas perpetuae corruptionis, quandiu in hac mortali vita vivimus; unde et per serpentem significatur, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

I-II q. 74 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus; ut philosophus dicit, in IX Ethic. Ergo motus sensualitatis qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

I-II q. 74 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*, quod

jest nějaký pohyb smyslovosti. Tedy ve smyslovosti je nějaký hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, hřích lze nalézti v kterékoli mohutnosti, jejíž úkon může býti dobrovolný a nezřízený, v čemž spočívá pojem hříchu. Avšak je zjevné, že úkon smyslovosti může býti dobrovolný, pokud smyslovost, to je smyslová žádost, může býti hýbána vůlí. Pročež zůstává, že ve smyslovosti může býti hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že některé síly smyslové části, ač jsou společné nám i zvířatům, přece v nás mají jakési vynikání, poněvadž jsou spojeny s rozumem; jako nad jiné živočichy máme ve smyslové části přemítavost a rozpomínání, jak bylo řečeno v První. A tímto způsobem i smyslová žádost v nás má nad jiné živočichy jakési vynikání, že totiž má vrozeno poslouchati rozumu. A s té stránky může býti původem dobrovolného úkonu; a v důsledku podmětem hříchu.

K druhému se musí říci, že navždy porušená smyslovost se má rozuměti co do troudu, který nebude nikdy zcela odstraněn v tomto životě; neboť provina dědičného hříchu pomíjí, a zůstává skutečnost. Ale taková porucha troudem nebrání, aby člověk rozumnou vůlí mohl potlačiti jednotlivá hnutí nezřízená smyslovosti, uvědomiv si; třebas obrácením myšlenky na jiná. Ale když člověk obrací myšlení na jiná, také o tom může povstati nezřízené hnutí; jako když někdo, chtěje se vyhnouti hnutím dychtivosti, své myšlení od tělesných radostí přenese k vědeckému zkoumání, někdy povstává nějaké nepředvídané hnutí marné slávy. A proto člověk se nemůže vyhnouti všem takovým hnutím, pro řečenou poruchu; ale to samo stačí na pojem dobrovolného hříchu, že se může vyhnouti jednotlivým.

K třetímu se musí říci, že to, co člověk koná bez rozvahy rozumu, nekoná dokonale sám; protože nic tam nepůsobí to, co je v člověku hlavní. Pročež skutek není dokonale lidský A v důsledku nemůže býti dokonale úkon ctnosti nebo hříchu, nýbrž něco nedokonalého v jejich rodu. Pročež takové hnutí smyslovosti, předchozí rozumu, jest všedním hříchem, což jest cosi nedokonalého v rodu hříchu.

LXXIV.4.Zda ve smyslovosti může býti smrtelný hřích

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ve smyslovosti může býti smrtelný hřích. Úkon se totiž poznává z předmětu. Ale přihází se v předmětech smyslovosti hřích smrtelný; jako v potěšeních těla. Tedy úkon smyslovosti může býti smrtelným hříchem. A tak se ve smyslovosti nachází smrtelný hřích.

Mimo to smrtelný hřích je protivou ctnosti, Ale ctnost může býti ve smyslovosti; neboť "mírnost a statečnost jsou ctnosti nerozumových částí", jak praví Filosof, v III. Ethic. Tedy ve smyslovosti může býti smrtelný hřích,

exponit Augustinus de malo concupiscentiae, quam constat esse motum quendam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

I-II q. 74 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum potest inveniri in qualibet potentia cuius actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

I-II q. 74 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur, sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subiectum peccati.

I-II q. 74 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita, transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam, sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

I-II q. 74 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

4. Utrum possit esse subiectum peccati mortalis.

I-II q. 74 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex obiecto cognoscitur. Sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale. Et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

I-II q. 74 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate, temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut philosophus dicit,

ježto protivám je vrozeno býti v témž.

Mimo to, všední hřích jest uzpůsobení ke smrtelnému. Ale uzpůsobení a zběhlost jsou v témž. Ježto tedy všední hřích je ve smyslovosti, jak bylo :řečeno, i smrtelný hřích v ní může býti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Odvolání, a máme v Glosse Řím 7: "Nezřízené hnutí žádostivosti" (což je hřích smyslovosti) "může být i u těch, kteří jsou v milosti;" u nichž se však nenachází smrtelný hřích. Tedy nezřízené hnutí smyslovosti není smrtelným hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že jako nezřízenost, rušící původ tělesného života, působí tělesnou smrt, tak i nezřízenost, rušící původ duchovního života, jímž jest poslední cíl, působí duchovní smrt smrtelným hříchem, jak bylo řečeno shora. Avšak zaříditi něco k cíli nenáleží smyslovosti, nýbrž pouze rozumu. Nezřízenost pak vůči cíli nenáleží než tomu, komu náleží říditi k cíli. Pročež smrtelný hřích nemůže býti ve smyslovosti, nýbrž pouze v rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkon smyslovosti může spolupůsobiti ke smrtelnému hříchu; ale přece úkon smrtelného hříchu není smrtelným hříchem z toho, co je smyslovosti, nýbrž z toho, co je rozumu, jehož jest řízení k cíli. A proto smrtelný hřích se nepřiděluje smyslovosti, nýbrž rozumu.

K druhému se musí říci, že také úkon ctnosti se nedokonává tím, co je toliko smyslovosti, nýbrž spíše tím, co jest rozumu a vůle, jejíž jest volba; neboť úkon mravní ctnosti není bez volby. Pročež vždy s úkonem mravní ctnosti, která zdokonaluje žádostivou sílu, je také úkon opatrnosti, která zdokonaluje rozumovou sílu. A totéž jest i o smrtelném hříchu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že uzpůsobení se má trojmo k tomu, k čemu uzpůsobuje. Neboť někdy je totéž a v témž; jak se praví, že začatá věda je uzpůsobení k dokonalé vědě. Někdy pak je v témž, ale ne totéž; jako teplota je uzpůsobení k tvaru ohně. Někdy pak ani totéž, ani v témž, jako v těch, která mají vzájemná zařízení, aby se z jednoho došlo k jinému, jako dobrota obrazotvornosti, jest uzpůsobena k vědě, která je v rozumu. A tím způsobem všední hřích, jenž jest ve smyslovosti, může býti uzpůsobením ke smrtelnému hříchu, jenž jest v rozumu.

LXXIV.5.Zda hřích může býti v rozumu

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že hřích nemůže býti v rozumu. Neboť hřích kterékoliv mohutnosti jest nějakým jejím nedostatkem. Ale nedostatek rozumu není hříchem, nýbrž spíše omlouvá hřích; má totiž někdo omluvu od hříchu pro nevědomost. Tedy v rozumu nemůže býti hřích.

Mimo to, prvním předmětem hříchu je vůle, jak bylo

in III Ethic. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

I-II q. 74 a. 4 arg. 3

Praeterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est; etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

I-II q. 74 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., et habetur in Glossa Rom. VII, inordinatus concupiscentiae motus (qui est peccatum sensualitatis) potest etiam esse in his qui sunt in gratia, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

I-II q. 74 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitae corporalis, causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi eius cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

I-II q. 74 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale, sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitatis; sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

I-II q. 74 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cuius est eligere, nam actus virtutis moralis non est sine electione. Unde semper cum actu virtutis moralis, quae perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem. Et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.

I-II q. 74 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem nec in eodem, sicut in his quae habent ordinem ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

5. Utrum ratio possit esse subiectunr peccati.

I-II q. 74 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cuiuslibet enim potentiae peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum, excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

I-II q. 74 a. 5 arg. 2

řečeno. Ale rozum předchází vůli, ježto ji řídí. Tedy v rozumu nemůže býti hřích.

Mimo to hřích nemůže býti leč v tom, co je v nás. Ale dokonalost nebo nedostatek rozumu není z těch, která jsou v nás; neboť někteří jsou přirozeně chybného rozumu, nebo rozumu bystrého. Tedy v rozumu není hřích.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize XII. O Trojici, že hřích jest v nižším rozumu i ve vyšším rozumu.

Od povídám: Musí se říci, že hřích jakékoliv mohutnosti spočívá v jejím úkonu, jak je z řečeného patrné. Rozum pak má dvojí úkon: a to, jeden o sobě, v porovnání s vlastním předmětem, jímž jest, poznávati nějaké pravdivo; jiný pak úkon rozumu jest, pokud řídí jiné síly. Přihází se tedy, že obojím způsobem je hřích v rozumu. A to, nejprve, pokud bloudí v poznání pravdiva; což se mu pak přičítá za hřích tehdy, když má nevědomost neb omyl o tom, co může a má věděti. Za druhé, když nezřízené úkony nižších sil buď poroučí, nebo také po rozvaze nezkrotí.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o nedostatku

rozumu, jenž náleží k vlastnímu úkonu vůči vlastnímu předmětu, a to, když je nedostatek poznání toho, co někdo nemůže věděti ani nemusí. Neboť tehdy takový nedostatek rozumu není hříchem, nýbrž omlouvá od hříchu; jak je patrno v tom, co jest pácháno od šílenců. Je-li však nedostatek rozumu o tom, co člověk může a má věděti, není člověk zcela omluven od hříchu, nýbrž ten nedostatek se mu přičítá za hřích. Nedostatek pak, který je pouze v řízení jiných sil, vždy se mu přičítá za hřích; protože tomuto nedostatku může odpomoci vlastním úkonem.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno shora, když se jednalo o úkonech vůle a rozumu, vůle nějak hýbá a předchází rozum, a nějak rozum vůli; pročež i hnutí vůle lze nazvati rozumovým, i úkon rozumu lze nazvati dobrovolným. A podle toho hřích se nachází v rozumu, buď že jeho nedostatek je dobrovolným, nebo že úkon rozumu jest původem úkonu vůle.

K třetímu je patrná odpověď z řečeného.

LXXIV.6.Zda hřích drženého potěšení je v rozumu

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že hřích drženého potěšení není v rozumu. Neboť potěšení obnáší hnutí žádostivé síly, jak bylo shora řečeno. Ale žádostivá síla se rozlišuje od rozumu, který je silou vnímavou. Tedy držené potěšení není v rozumu.

Mimo to z předmětů lze poznati, k jaké mohutnosti náleží úkon, jímž je mohutnost řízena k předmětu. Ale někdy

Praeterea, primum subiectum peccati est voluntas, ut dictum est. Sed ratio praecedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

I-II q. 74 a. 5 arg. 3

Praeterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quae sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quae sunt in nobis, quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

I-II q. 74 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro XII de Trin., quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

I-II q. 74 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod peccatum cuiuslibet potentiae consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. Habet autem ratio duplicem actum, unum quidem secundum se, in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

I-II q. 74 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti, et hoc quando est defectus cognitionis eius quod quis non potest scire. Tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato, sicut patet in his quae per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

I-II q. 74 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et praecedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem, unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis.

I-II q. 74 a. 5 ad 3

Ad tertium patet responsio ex dictis.

6. Utrum peccatum delectationis morosae vel nou morosae sit in ratione inferiori sicut in subiecto.

I-II q. 74 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum morosae delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivae virtutis, ut supra dictum est. Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quae est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

I-II q. 74 a. 6 arg. 2

držené potěšení je ze smyslových dober, a ne z rozumových dober. Tedy hřích drženého potěšení není v rozumu.

Mimo to drženým se něco nazývá pro délku času. Ale délka času není důvodem, že nějaký úkon náleží k nějaké mohutnosti. Tedy držené potěšení nepatří do rozumu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XII. O Troj., že, "je-li souhlas s lákadlem spokojen pouhým potěšením mysli, posuzuji to tak, jako požití zakázaného pokrmu od ženy samotné". Ženou však se rozumí nižší rozum, jak tamtéž sám vykládá. Tedy hřích drženého potěšení je v rozumu.

Od povídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, hřích bývá někdy v rozumu, jakožto řídícím lidské úkony. Je pak zjevné, že rozum nejen řídí vnější úkony, nýbrž i vnitřní vášně. A proto, když rozum pochybí v řízení vnitřních vášní, říká se, že hřích je v rozumu, jako také když pochybí v řízení vnějších úkonů. Pochybí pak v řízení vnitřních vášní dvojmo: Jedním způsobem, když poroučí nedovolené vášně; jako když člověk rozvahou si vyvolá hnutí hněvu nebo dychtivosti. Jiným způsobem, když nepotlačí nedovoleného hnutí vášně; jako když někdo, rozváživ, že vznikající hnutí vášně je nezřízené, nicméně se u něho zdržuje a je nevypudí. A podle toho se říká, že hřích drženého potěšení je v rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že potěšení jest sice v žádostivé síle jako v nejbližším původu, ale v rozumu jest jako v první pohnutce; podle toho, co bylo řečeno shora, že úkony, které nepřecházejí do vnější látky, jsou ve svých původech jako v podmětu.

K druhému se musí říci, že rozum vlastní úkon vzbuzený má ve vlastním předmětu; ale řízení má nade všemi předměty nižších sil, které mohou býti řízeny rozumem. A podle toho i potěšení ze smyslových předmětů náleží do rozumu.

K třetímu se musí říci, že potěšení se nazývá drženým ne z držení času, nýbrž proto, že rozvažující rozum se u něho zdržuje, a přece je nezapudí, "drže a zálibně prožívaje, co mělo býti hned odmítnuto, jakmile se dotklo duše", jak praví Augustin, XII. O Troj.

LXXIV.7.Zda hřích souhlasu s úkonem je ve vyšším rozumu

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že hřích souhlasu s úkonem není ve vyšším rozumu. Neboť souhlasiti jest úkonem žádostivé síly, jak jsme měli shora. Ale rozum je síla vnímavá. Tedy hřích souhlasu s úkonem není ve vyšším rozumu.

Praeterea, ex obiectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed quandoque est delectatio morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosae non est in ratione.

I-II q. 74 a. 6 arg. 3

Praeterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

I-II q. 74 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., quod *consensus illecebrae si sola cogitationis delectatione contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit*. Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosae delectationis est in ratione.

I-II q. 74 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, peccatum contingit esse in ratione quandoque quidem inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione.

I-II q. 74 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est, quod actiones quae non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principiis.

I-II q. 74 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio actum proprium illicitum habet circa proprium obiectum, sed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium quae per rationem dirigi possunt. Et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

I-II q. 74 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis; sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, *tenens et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit, XII de Trin.

7. Utrum peccatum consensus in actum sit.in ratione superiori sicut in subiecto.

I-II q. 74 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

Mimo to, vyšší rozum se zabývá "prohlížením a raděním věčných pojmů", jak praví Augustin, XII. O Troj. Ale někdy se souhlasí s úkonem, aniž byly uváženy věčné pojmy; neboť člověk vždycky nemyslí na božské věci, když souhlasí s nějakým úkonem. Tedy hřích souhlasu s úkonem není vždy ve vyšším rozumu.

Mimo to, jako věčnými pojmy může člověk říditi vnější úkony, tak též vnitřní potěšení nebo jiné vášně. Ale souhlas s potěšením, aniž by se "stanovilo vyplnění skutkem", jest nižšího rozumu, jak praví Augustin, XII. O Troj. Tedy také souhlas s úkonem hříchu je někdy přidělití nižšímu rozumu.

Mimo to, jako vyšší rozum přesahuje nižší, tak rozum přesahuje obrazivou sílu. Ale někdy člověk postou.pí k úkonu z vjemu obrazné síly, beze vší rozumové rozvahy; jako když někdo mimoděk pohne rukou nebo nohou. Tedy také nižší rozum může někdy souhlasiti s úkonem hříchu, bez vyššího rozumu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XII. O Troj.: "Jestliže v souhlasu špatně užíti věcí, které se cítí tělesným smyslem, tak se rozhodne jakýkoli hřích, že, kdyby bylo možné, doplnil by se též tělem, znamená to ženu, dávající nedovolený pokrm muži", jímž se naznačuje vyšší rozum. Tedy k vyššímu rozumu náleží souhlasiti s úkonem hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že souhlas obnáší nějaký úsudek o tom, s čím se souhlasí; neboť jako badavý rozum soudí a rozhoduje o rozumových věcech, tak činorodý rozum soudí a rozhoduje o skutcích. Musí se však uvážiti, že v každém soudu poslední rozhodnutí náleží nejvyššímu soudci; jak vidíme v badavých, že poslední rozhodnutí o nějaké větě se dává přes rozklad na první zásady. Neboť dokud zůstává nějaká vyšší zásada, ještě jí se může napřed zkoumati to, o čem jest otázka; pročež úsudek jest ještě odsunut, poněvadž ještě nebylo dáno konečné rozhodnutí.

Je pak zjevné, že lidské úkony může říditi i pravidlo lidského rozumu, které se béře ze stvořených věcí, jež člověk přirozeně poznává; dále též pravidlo Božího zákona, jak bylo řečeno shora. Pročež, ježto pravidlo Božího zákona je vyšší, důsledek je, že poslední rozhodnutí, jímž se soud úplně končí, náleží vyššímu rozumu, který dbá věčných pojmů. Když pak se přihodí souditi o mnohých, konečný soud jest o tom, co přijde naposled. Avšak v lidských úkonech naposled přichází sám úkon; ale předchází potěšení, jež vede k úkonu. A proto vyššímu rozumu vlastně náleží souhlas s úkonem, kdežto nižšímu rozumu, jenž má nižší soud, náleží předchozí soud, který jest o potěšení. - Ačkoliv i o potěšení může souditi vyšší rozum: protože, cokoliv je poddáno soudu nižšího, je poddáno i soudu vyššího, ale ne naopak.

K prvnímu se tedy musí říci, že souhlas jest úkon žádostivé síly, ne naprostě, nýbrž v důsledku úkonu

I-II q. 74 a. 7 arg. 2

Praeterea, ratio superior intendit rationibus aeternis inspiciendis et consulendis, ut Augustinus dicit, XII de Trin. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus aeternis, non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

I-II q. 74 a. 7 arg. 3

Praeterea, sicut per rationes aeternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris; ut dicit Augustinus, XII de Trin. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

I-II q. 74 a. 7 arg. 4

Praeterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativae, absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impraemeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati, absque ratione superiori.

I-II q. 74 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., *si in consensione male utendi rebus quae per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut, si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse*, per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

I-II q. 74 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur, sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia. Quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur, unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae, ut supra dictum est. Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeambulum autem est delectatio, quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione. Quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit, quia quidquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur.

I-II q. 74 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consentire est actus

rozvažujícího a soudícího rozumu, jak bylo řečeno shora; v tom se totiž zakončuje souhlas, že vůle tíhne k tomu, co je rozumem souzeno. Pročež souhlas se může přidělovati i vůli i rozumu.

K druhému se musí říci, že právě, že vyšší rozum neřídí lidské úkony podle Božího zákona, bráně úkonu hříchu, proto se praví, že sám souhlasí; ať myslí na věčný zákon nebo ne. Neboť myslí-li na Boží zákon, skutkově jím pohrdá; nemyslí-li však, zanedbává jej způsobem jakéhosi opomenutí. Pročež všemi způsoby souhlas s úkonem hříchu vychází z vyššího rozumu; protože, jak praví Augustin, XII. O Troj., ,,nelze myslí rozhodnouti účinné spáchání hříchu, jestliže špatnému činu neustoupí nebo neslouží onen záměr mysli, jenž má nejvyšší moc hýbati údy k dílu nebo od díla zadržeti".

K třetímu se musí říci, že jako vyšší rozum přihlížením k věčnému zákonu může říditi nebo zadržovati vnější úkon, tak též vnitřní potěšení. Ale přece, než se přijde k soudu vyššího rozumu, hned jak smyslovost předkládá potěšení, nižší rozum uvažuje podle časných pojmů, někdy přijme takové potěšení; a tehdy souhlas s potěšením náleží k nižšímu rozumu. Jestliže však i po uvážení věčných pojmů člověk setrvá v témže potěšení, takový souhlas již bude náležet k vyššímu rozumu.

Ke čtvrtému se musí říci, že vnímání obrazivé síly je náhlé a bez rozvahy; a proto může způsobiti nějaký úkon, ještě než vyšší nebo nižší rozum nabude -času uvažovati. Ale soud nižšího rozumu jest s rozvahou, která potřebuje času, aby v něm mohl rozvažovati také vyšší rozum. Pročež nezdrží-li od úkonu hříchu svou rozvahou, jemu se přičítá.

LXXIV.8.Zda souhlas s potěšením je smrtelný hřích

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že souhlas s potěšením není smrtelný hřích. Neboť souhlasit s potěšením patří do nižšího rozumu, jemuž nenáleží dbáti věčných pojmů nebo Božího zákona, a v důsledku ani odvrácení od nich. Ale každý smrtelný hřích jest odvrácením od Božího zákona, jak je patrné z výměru Augustinova, daného o smrtelném hříchu, jenž byl udán shora. Tedy souhlas s potěšením není smrtelným hříchem.

Mimo to, souhlasiti s něčím není zlem, leč proto, že je zlem to, s čím se souhlasí. Ale "pro co každé, ono více", nebo aspoň ne méně. Tedy to, s čím se souhlasí, nemůže býti méně zlé než souhlas. Ale potěšení bez skutku není smrtelným hříchem, nýbrž toliko všedním. Tedy ani souhlas s potěšením není smrtelným hříchem.

Mimo to, potěšení se li-ší v dobrotě a špatnosti podle odlišnosti skutků, jak praví Filosof, v X. Ethic. Ale jiný

appetitivae virtutis non absolute, sed consequenter ad actum rationis deliberantis et iudicantis, ut supra dictum est, in hoc enim terminatur consensus, quod voluntas tendit in id quod est ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

I-II q. 74 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire; sive cogitet de lege aeterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit, cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione, quia, ut Augustinus dicit, XII de Trin., *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat aut serviat*.

I-II q. 74 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio superior, per considerationem legis aeternae, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio, per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat, et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

I-II q. 74 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione, et ideo potest aliquem actum causare antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quae indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. Unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, ei imputatur.

8. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

I-II q. 74 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus aeternis vel legi divinae, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina; ut patet per definitionem Augustini, de peccato mortali datam, quae supra posita est. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

I-II q. 74 a. 8 arg. 2

Praeterea, consentire in aliquid non est malum nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed propter quod unumquodque, et illud magis, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

I-II q. 74 a. 8 arg. 3

Praeterea, delectationes differunt in bonitate et malitia

skutek je vnitřní myšlení, a jiný vnější úkon, třebas smilstvo. Tedy i potěšení, sledující úkon vnitřního myšlení, tolik se liší od potěšení smilstva v dobrotě a špatnosti, kolik se vnitřní myšlení liší od vnějšího úkonu. A v důsledku také týmže způsobem se liší souhlas s obojím. Ale vnitřní myšlenka není smrtelným hříchem; ani souhlas s myšlenkou, Tedy v důsledku ani souhlas s potěšením.

Mimo to, vnější úkon smilstva nebo cizoložství není smrtelným hříchem z potěšení, které se též nalézá v manželském úkonu, nýbrž z nezřízenosti samého úkonu. Ale ten, kdo souhlasí s potěšením, nesouhlasí proto též s nezřízeností úkonu. Nezdá se tedy, že hřeší smrtelně.

Mimo to, hřích vraždy je těžší než prostého smilstva. Ale souhlasiti s potěšením, které následuje z myšlenky na vraždu, není smrtelným hříchem. Tedy mnohem méně je smrtelným hříchem souhlasiti s potěš.ením, které následuje z myšlenky na smilstvo.

Mimo to, modlitba Páně se denně říká za odpuštění všedních, jak praví Augustin. Avšak Augustin učí, že souhlas s potěšením se má odstraniti modlitbou Páně; praví totiž, ve XII. O Troj., že "to je daleko menší hřích než kdyby se určilo vyplniti skutkem; a proto je třeba žádati odpuštění i za takové myšlenky, bíti se v prsa a říkati: Odpusť nám naše viny". Tedy souhlas s potěšením je všedním hříchem.

Avšak proti jest, co Augustin záhy dodává: "Celý člověk bude zavržen, nebude-li z milosti Prostředníkovy odpuštěno to, co bez chtění skutku, ale přece s vůlí potěšení ducha, uznává se za hřích pouhé myšlenky." Ale nikdo není zavržen, leč pro smrtelný hřích. Tedy souhlas s potěšením je smrtelným hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom někteří měli různá mínění. Někteří totiž řekli, že souhlas s potěšením není smrtelným hříchem, nýbrž toliko všedním. Jiní však řekli, že jest smrtelným hříchem; a toto mínění jest obecnější a pravdě podobnější. Je totiž uvážiti, že, ježto každé potěšení následuje z nějaké činnosti, jak se praví v X. Ethic., a ježto každé potěšení má nějaký předmět: každé potěšení lze srovnávati s dvojím, totiž s činností, z níž následuje, a s předmětem, jímž se kdo těší. Avšak stává se, že předmětem potěšení jest nějaká činnost, jako též nějaká jiná věc; protože samu činnost lze vzíti jako dobro a cíl, v němž někdo potěšen spočívá. A někdy zase sama činnost, z níž následuje potěšení, jest předmětem potěšení; pokud totiž žádostivá síla, jejíž jest potěšení, obrací se k činnosti samé, jako- k nějakému dobru; třebas když někdo přemýšlí, a těší se z toho, že přemýšlí, pokud jeho myšlení se mu líbí. Někdy pak potěšení, následující z jedné činnosti, třebas z nějakého přemýšlení, má za předmět jinou činnost, jakožto věc myšlenou; a tehdy takové potěšení vychází z náklonnosti žádosti, ne sice k

secundum differentiam operationum, ut dicit philosophus, in X Ethic. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo et delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori. Et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale; nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens nec consensus in delectationem.

I-II q. 74 a. 8 arg. 4

Praeterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quae etiam invenitur in actu matrimoniali; sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

I-II q. 74 a. 8 arg. 5

Praeterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

I-II q. 74 a. 8 arg. 6

Praeterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam, dicit enim, in XII de Trin., quod *hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum, et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, dimitte nobis debita nostra*. Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

I-II q. 74 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit, *totus homo damnabitur, nisi haec quae, sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur*. Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

I-II q. 74 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt quod est peccatum mortale, et haec opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quod, cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X Ethic.; et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum, delectatio quaelibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad obiectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut et aliqua alia res, quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis, inquantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio placet. Quandoque vero

přemýšlení, nýbrž k činnosti myšlené. (Tak tedy někdo, mysle na smilstvo, může se těšiti ze dvojího: jedním způsobem, ze samé myšlenky; jiným způsobem. ze smilstva myšleného. Potěšení pak ze samé myšlenky sleduje náklonnost citu k samé myšlence. Sama myšlenka však o sobě není smrtelným hříchem; ba, někdy je toliko všedním, třebas když někdo myslí bezúčelně, někdy však vůbec bez hříchu, třebas když někdo o ní přemýšlí účelně, jako když chce o ní kázati nebo pojednávati. A proto v důsledku, cit i potěšení, které tak jest z myšlenky na smilstvo, není v rodu smrtelného hříchu, nýbrž někdy je všedním hříchem a někdy žádným. Pročež ani souhlas s takovým potěšením není smrtelným hříchem. A podle toho první mínění má pravdu.

Že však někdo, přemýšleje o smilstvu, má potěšení ze samého úkonu myšleného, to se přihází z toho, že jeho cit je nakloněn k tomu úkonu. Pročež, že někdo souhlasí s takovým potěšením, to není nic jiného, než že souhlasí s tím, aby jeho cit byl nakloněn ke smilstvu; neboť nikdo se netěší leč z toho, co je souhlasné s jeho žádostí. Že však někdo z rozvahy zvolí, aby jeho cit souhlasil s tím, co o sobě jsou smrtelné hříchy, je smrtelným hříchem. Pročež takový souhlas s potěšením ze smrtelného hříchu, je smrtelným hříchem, jak tvrdí druhé mínění.

K prvnímu se tedy musí říci, že souhlas s potěšením může býti nejen v nižším rozumu, nýbrž i vyšším, jak bylo řečeno. - A přece také sám nižší rozum může býti odvrácen od věčných pojmů. Protože, ač jich nedbá, jako řídící podle nich, což je vlastní vyššímu rozumu, přece jich dbá, jako řízený podle nich. A tím způsobem, odvraceje se od nich, může smrtelně hřešiti. Neboť i úkony nižších siI a také vnějších údů mohou býti smrtelnými hříchy, podle toho, jak chybí řízení vyššího rozumu, řídícího je podle věčných pojmů.

K druhému se musí říci, že souhlas s hříchem, který je všedním z rodu, jest všedním hříchem. A podle toho se může vyvoditi, že souhlas s potěšením, které je ze samé marné myšlenky na smilstvo, je všedním hříchem. Ale potěšení, které je ze samého smilstva, je ze svého rodu smrtelným hříchem. Ale, že před souhlasem je toliko všedním hříchem, to je případové, totiž pro nedokonalost úkonu. A ta nedokonalost se pak odstraní přistoupivším rozváženým souhlasem. Pročež tím je přiveden ke své přirozenosti, takže jest smrtelným hříchem.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o potěšení, které má myšlenku za předmět.

Ke čtvrtému se musí říci, že potěšení, jež má za předmět vnější úkon, nemůže býti bez záliby ve vnějším úkonu o sobě, i když se neurčí vyplnění pro zákaz někoho vyššího. Pročež úkon se stává nezřízeným, a v důsledku bude potěšení nezřízené.

delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam, et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari, uno modo, de ipsa cogitatione; alio modo, de fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam. Cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea praedicare vel disputare. Et ideo per consequens affectio et delectatio quae sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis; sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum. Unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione, delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem, nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale; ut secunda opinio ponit.

I-II q. 74 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est. Et tamen ipsa etiam ratio inferior potest averti a rationibus aeternis. Quia etsi non intendit eis ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis ut secundum eas regulata. Et hoc modo, ab eis se avertens, potest peccare mortaliter. Nam et actus inferiorum virium, et etiam exteriorum membrorum, possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes aeternas.

I-II q. 74 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod consensus in peccatum quod est veniale ex genere, est veniale peccatum. Et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quae est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quae est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale. Sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus. Quae quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem. Unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

I-II q. 74 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de delectatione quae habet cogitationem pro obiecto.

I-II q. 74 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod delectatio quae habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se; etiam si non statuatur implendum, propter prohibitionem alicuius

K pátému se musí říci, že také souhlas s potěšením, jež vychází ze záliby v úkonu myšleného skutku vraždy, je smrtelným hříchem. Ne však souhlas s potěšením, jež vychází ze záliby mysliti na vraždu.

K šestému se musí říci, že modlitba Páně se má říkati nejen proti všedním hříchům, nýbrž i proti smrtelným.

LXXIV.9.Zda může býti všední hřích ve vyšším rozumu, pokud řídí nižší síly

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že nemůže býti všední hřích ve vyšším rozumu, pokud řídí nižší síly, to jest pokud souhlasí s úkonem hříchu. Praví totiž Augustin ve XII. O Troj., že vyšší rozum "zachovává věčné pojmy". Ale hřích smrtelný je z odvrácení od věčných pojmů. Tedy se zdá, že ve vyšším rozumu nemůže býti než smrtelný hřích.

Mimo to vyšší rozum se má v duchovním životě jako původ, tak jako srdce v životě tělesném. Ale nemoci srdce jsou smrtelné. Tedy hříchy vyššího rozumu jsou smrtelné.

Mimo to, všední hřích se stává smrtelným, děje-li se z pohrdání. Ale zdá se, že to není bez pohrdání, že někdo z rozvahy hřeší, byť všedně. Ježto tedy souhlas vyššího rozumu je vždy s považením Božího zákona, zdá se, že nemůže býti bez smrtelného hříchu, pro pohrdání zákonem Božím.

Avšak proti, souhlas s úkonem hříchu náleží do vyššího rozumu, jak bylo řečeno shora. Ale souhlas s úkonem všedního hříchu jest všedním hříchem. Tedy ve vyšším rozumu může býti všední hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, ve XII. O Troj., vyšší rozum "zachovává věčné pojmy prohlížením a raděním": a to, prohlížením, pokud zkoumá jejich pravdu; raděním pak, pokud z věčných pojmů soudí a zařizuje o jiných; k čemuž patří, že rozvažuje podle věčných pojmů, souhlasí s nějakým úkonem nebo s ním nesouhlasí. Avšak přihází se, že nezřízenost úkonu, s nímž souhlasí, není proti věčným pojmům, protože není s odvrácením od posledního cíle, jak se příčí úkon smrtelného hříchu; ale jest mimo ně, jako úkon všedního hříchu. Pročež když vyšší rozum souhlasí s úkonem všedního hříchu, neodvrací se od věčných pojmů. Pročež nehřeší smrtelně, nýbrž všedně.

A tím je patrna odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že dvojí je nemoc srdce. Jedna, která je v samé podstatě srdce, a změní jeho přirozené

superioris. Unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

I-II q. 74 a. 8 ad 5

Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quae procedit ex complacentia ipsius actus homicidii cogitati, est peccatum mortale. Non autem consensus in delectationem quae procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

I-II q. 74 a. 8 ad 6

Ad sextum dicendum quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

9. Utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.

I-II q. 74 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus, in XII de Trin., quod ratio superior inhaeret rationibus aeternis. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aeternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum nisi mortale.

I-II q. 74 a. 9 arg. 2

Praeterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium; sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

I-II q. 74 a. 9 arg. 3

Praeterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinae, videtur quod non possit esse sine peccato mortali, propter contemptum divinae legis.

I-II q. 74 a. 9 s. c.

Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est. Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

I-II q. 74 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XII de Trin., ratio superior *inhaeret rationibus aeternis conspiciendis aut consulendis*, conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; consulendis autem, secundum quod per rationes aeternas de aliis iudicat et ordinat; ad quod pertinet quod, deliberando per rationes aeternas, consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis, sed est praeter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus aeternis. Unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

I-II q. 74 a. 9 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 74 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est infirmitas cordis.

složení; a taková nemoc je vždy smrtelná. Jiná však je nemoc srdce z nějakého nepořádku, buď jeho pohybu nebo něčeho z těch, která obklopují srdce; a taková nemoc není vždy smrtelná. A podobně ve vyšším rozumu vždy je smrtelný hřích, když se přeruší samo zařízení vyššího rozumu k vlastnímu předmětu, jímž jsou věčné pojmy. Ale když je v tom nepořádek, není to smrtelným hříchem, nýbrž všedním.

K třetímu se musí říci, že rozvážený souhlas s hříchem nenáleží vždy do pohrdání Božím zákonem; nýbrž pouze když je hřích protivou Božího zákona.

LXXIV.10. Zda může býti všední hřích ve vyšším rozumu podle něho samého

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že ve vyšším rozumu nemůže býti všední hřích podle něho samého, to jest podle toho, jak přihlíží k věčným pojmům. Neboť úkon mohutnosti se neshledává chybným, leč tím, že má nezřízenost vůči svému předmětu. Ale předmětem vyššího rozumu jsou věčné pojmy, vůči nimž nezřízenost není bez smrtelného hříchu. Tedy ve vyšším rozumu podle něho samého nemůže býti všední hřích.

Mimo to, ježto rozum je síla rozvažovací, zdá se, že úkon rozumu jest vždy s rozvahou. Ale každé nezřízené hnutí v tom, co je Boží, je-li s rozvahou, je smrtelným hříchem. Tedy ve vyšším rozumu podle něho samého nikdy není všední hřích.

Mimo to se někdy přihází, že hřích z ukvapenosti je všedním hříchem, avšak hřích z rozvahy je smrtelným hříchem, protože rozvažující rozum se obrací k nějakému většímu dobru, proti němuž jednaje, člověk tíže hřeší; jako když rozum rozváží o těžícím nezřízeném úkonu, že je proti Božímu zákonu, tíže hřeší souhlasem, než kdyby pouze uvážil, že je proti mravní ctnosti. Ale vyšší rozum se nemůže obrátiti k něčemu vyššímu, než je jeho předmět. Tedy jestliže hnutí z ukvapenosti není smrtelným hříchem, ani přistoupivší rozvaha ho neučiní smrtelným hříchem; což je patrně nesprávné. Tedy ve vyšším rozumu podle něho samého nemůže býti všední hřích.

Avšak proti, ukvapené hnutí nevěry je všedním hříchem. Ale náleží k vyššímu rozumu podle něho samého. Tedy může býti všední hřích ve vyšším rozumu podle něho samého.

Odpovídám: Musí se říci, že vyšší rozum jinak směřuje ke svému předmětu, a jinak k předmětům nižších sil, které jsou jím řízeny. Neboť k předmětům nižších sil nesměřuje, leč pokud se o nich radí s věčnými pojmy. Pročež nesměřuje k nim, leč na způsob rozvahy. Avšak rozvážený souhlas v tom, co podle svého rodu je smrtelné, je smrtelným hříchem. A proto vyšší rozum hřeší vždy smrtelně, jestliže jsou smrtelnými hříchy úkony nižších sil, s nimiž souhlasí.

Ale vůči vlastnímu předmětu má dva úkoly: Totiž prostý vhled; a rozvahu, pokud také o vlastním předmětu se radí s věčnými pojmy. Avšak podle prostého vhledu může míti nějaké nezřízené hnutí vůči božským: třebas když někdo utrpí ukvapené hnutí nevěry. A ačkoli nevěra podle svého rodu je smrtelným hříchem, přece ukvapené hnutí nevěry je všedním hříchem. Poněvadž hřích není smrtelným, leč je-li proti Božímu zákonu; může pak něco z toho, co patří k víře, náhle rozumu napadnouti pod nějakým jiným pojmem, než o tom jest nebo může býti porada s věčným pojmem, to jest s Božím zákonem; třebas když někomu náhle napadne nemožnost zmrtvýchvstání podle přírody a zároveň se vzpírá nápadu, dříve než měl čas rozvážiti, že je nám to dáno k věření podle Božího zákona. Ponechá-li však hnutí nevěry po této rozvaze, je smrtelným hříchem.

A proto stran vlastního předmětu, i při smrtelném hříchu z rodu, může vyšší rozum zhřešiti všedně v náhlých hnutích nebo také smrtelně z rozváženého souhlasu; avšak v tom, co patří k nižším silám, vždy hřeší smrtelně v tom, co jsou smrtelné hříchy ze svého rodu, ale ne v tom, co je podle svého rodu všedním hříchem.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích, který je proti věčným pojmům, byť byl smrtelným hříchem z rodu, přece může býti všedním hříchem pro nedokonalost úkonu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že u činorodých také jednoduchý vhled do toho, z čeho vychází rozvaha, náleží do rozumu, k němuž náleží rozvaha; jako také v badavých do rozumu náleží i sylogizovati, i tvořiti věty. A proto také rozum může míti náhlé hnutí.

K třetímu se musí říci, že jedna a táž věc může míti různá hlediska, z nichž jedno je vyšší než druhé; jako jsoucnost Boha lze pozorovati buď pokud je poznatelná lidským rozumem nebo pokud se věří božským zjevením, což je vyšší hledisko. A proto, ač předmět vyššího rozumu je podle povahy věci něco nejvyššího, přece také může býti uveden na nějaké vyšší hledisko. A z toho důvodu, co v náhlém hnutí nebylo smrtelným hříchem, stává se smrtelným hříchem z rozvahy, uvádějící na vyšší hledisko, jak bylo vyloženo.

LXXV. O příčinách hříchů povšechně

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak se má uvažovati o příčinách povšechně; za druhé jednotlivě.

O prvním jsou čtyři otázky:

Una quae est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus eius, vel alicuius eorum quae circumstant cor, et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est rationes aeternae. Sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

I-II q. 74 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinae, sed solum quando peccatum legi divinae contrariatur.

10. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum idest secundum quod inspicit rationes aeternas.

I-II q. 74 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes aeternas. Actus enim potentiae non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum obiectum. Sed obiectum superioris rationis sunt aeternae rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

I-II q. 74 a. 10 arg. 2

Praeterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quae Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam, nunquam est peccatum veniale.

I-II q. 74 a. 10 arg. 3

Praeterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale, peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale, per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod maius bonum, contra quod homo agens gravius peccat, sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum obiectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale, quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam, potest esse peccatum veniale.

I-II q. 74 a. 10 s. c.

Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

I-II q. 74 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod ratio superior aliter fertur in suum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum virium quae per ipsam diriguntur. In obiecta enim inferiorum virium non fertur nisi inquantum de eis consulit rationes aeternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quae ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia. Sed circa proprium obiectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum; et deliberationem, secundum quod etiam de proprio obiecto consulit rationes aeternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale. Quia peccatum mortale non est nisi sit contra legem Dei, potest autem aliquid eorum quae pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consuli possit, ratio aeterna, idest lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium obiectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus; vel etiam mortaliter per deliberatum consensum. In his autem quae pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quae sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quae secundum suum genus sunt venialia peccata.

I-II q. 74 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod est contra rationes aeternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est.

I-II q. 74 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit, sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare. Et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

I-II q. 74 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior, sicut Deum esse potest considerari vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum creditur revelatione divina, quae est consideratio altior. Et ideo quamvis obiectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quandam altiorem considerationem. Et hac ratione, quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est.

75. De causis peccatorum in enerali.

Prooemium

I-II q. 75 pr.

Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et primo, in generali; secundo, in speciali. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum peccatum habeat causam. Secundo, utrum habeat causam interiorem. Tertio, utrum habeat

1. Zda hřích má příčinu.

2. Zda má vnitřní příčinu.

3. Zda má vnější příčinu.

4. Zda hřích je příčinou hříchu.

LXXV.1. Zda hřích má příčinu

Při první se postupuje takto: Zdá se, že hřích nemá příčiny. Neboť hřích má ráz zla, jak bylo řečeno. Ale zlo příčiny, jak praví Diviš. Tedy hřích nemá příčiny.

Mimo to, příčinou jest, "z čeho nutně následuje jiné". Ale co je z nutnosti, nezdá se hříchem, poněvadž každý hřích je dobrovolný. Tedy hřích nemá příčiny.

Mimo to, má-li hřích příčinu, buď má za příčinu dobro nebo zlo. Avšak ne dobro: protože dobro nečiní než dobro; neboť "dobrý strom nemůže nésti špatné ovoce", jak se praví Mat. 7. Podobně pak ani zlo nemůže býti příčinou hříchu: protože zlo trestu následuje po hříchu, zlo pak viny je totéž, co hřích. Hřích tudíž nemá příčiny.

Avšak proti, vše, co nastává, má příčinu: protože, jak se praví Job. 5, "nic na zemi nenastává bez příčiny". Ale hřích nastává; neboť jest "slovo nebo skutek nebo dychtivost proti Božímu zákonu". Tedy hřích má příčinu.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích jest nějaký nezřízený úkon. Tudíž se strany úkonu může míti příčinu o sobě, jakož i jakýkoliv jiný úkon. - Se strany pak nezřízenosti má příčinu tím způsobem, kterým zápor nebo postrádání může míti příčinu. Lze pak označiti dvojí příčinu nějakého záporu. A to, nejprve nedostatek příčiny kladu, to jest, popření samé příčiny, je příčinou záporu o sobě; neboť po odstranění příčiny následuje odstranění účinku, jako příčinou tmy jest ne-

přítomnost slunce. Jiným způsobem příčina kladu, z něhož následuje zápor, jest případkově příčinou následujícího záporu; jako když oheň působí teplo z hlavního účelu, v důsledku působí zbavení zimy. A první z nich může postačiti k jednoduchému záporu. Ale ježto nezřízenost hříchu a jakékoli zlo není jednoduchý zápor, nýbrž postrádání toho, co míti je něčemu vrozeno a povinností, je nutné, aby taková nezřízenost měla účinnou příčinu případkovou. Neboť co míti je vrozeno a povinnost, nikdy by nechybělo, leč pro nějakou překážející příčinu. A podle toho se obvykle říká, že zlo, jež záleží v nějakém postrádání, má příčinu chybnou, nebo jednající případkově.

Každá pak příčina případková se uvádí na příčinu o sobě. Ježto tedy hřích se strany nezřízenosti má jednající příčinu případkovou, kdežto se strany úkonu má příčinu jednající o sobě, následuje, že nezřízenost hříchu pochází ze samé příčiny úkonu. Tak tedy vůle, postrádající řízení pravidlem rozumu a Božího zákona, zamýšlejíc nějaké měnivé dobro, působí sice o sobě úkon hříchu, ale nezřízenost úkonu případkově a mimo záměr; neboť nedostatek řádu v úkonu pochází z nedostatku řízení ve

causam exteriorem. Quarto, utrum peccatum sit causa peccati.

1. Utrum peccatum habeat causam.

I-II q. 75 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est. Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo peccatum non habet causam.

I-II q. 75 a. 1 arg. 2

Praeterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

I-II q. 75 a. 1 arg. 3

Praeterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum; *non enim potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. VII similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum poenae sequitur ad peccatum; malum autem culpae est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

I-II q. 75 a. 1 s. c.

Sed contra, omne quod fit, habet causam, quia, ut dicitur Iob V, nihil in terra sine causa fit. Sed peccatum fit, est enim dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo peccatum habet causam.

I-II q. 75 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus, potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus. Ex parte autem inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causae, idest ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam, ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus; sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis, sicut ignis, causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens, quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se; sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem, provenit enim

vůli.

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích neznamená jen samo postrádání dobra, jímž jest nezřízenost, nýbrž znamená úkon s takovým postrádáním, jež má ráz zla. Bylo pak řečeno, jak to má příčinu.

K druhému se musí říci, že, má-li onen výměr příčiny platiti všeobecně, musí se rozuměti o příčině dostatečné a nerušené. Přihází se totiž, že něco je dostatečnou příčinou jiného; a přece účinek nenásleduje nutně pro nějakou přicházející překážku; jinak by následovalo, že vše se přihází z nutnosti, jak je patrné v VI. Metafys. Tak tedy, ač hřích má příčinu, přece nenásleduje, že je nutná, protože účinek lze překaziti.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno, vůle bez použití pravidla rozumu nebo zákona Božího, jest příčinou hříchu. To však, co jest nepoužíti pravidla rozumu nebo zákona Božího, o sobě nemá ráz zla, ani trestu, ani viny, dokud není při skutku. Pročež podle toho příčinou prvního hříchu není zlo; nýbrž nějaké dobro, s nepřítomností nějakého jiného dobra.

LXXV.2. Zda má hřích vnitřní příčinu

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že hřích nemá vnitřní příčiny. Neboť to, co jest uvnitř nějaké věci, jest vždy s ní. Jestliže tedy hřích má vnitřní příčinu, člověk by vždy hřešil, ježto skutečností příčiny je dán účinek.

Mimo to, totéž není příčinou samo sobě. Ale vnitřní hnutí člověka jsou hříchem. Tedy nejsou příčinou hříchu.

Mimo to, cokoliv je v člověku, buď je přirozené nebo dobrovolné, Ale to, co je přirozené, nemůže býti příčinou hříchu, protože "hřích jest proti přirozenosti", jak praví Damašský. Co však je dobrovolné, je-li nezřízené, již je hříchem. Tedy příčinou prvního hříchu nemůže býti něco vnitřního.

Avšak proti jest, co praví Augustin, že "vůle jest příčinou hříchu".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, hříchu příčinu o sobě třeba bráti se strany samého úkonu. Avšak vnitřní příčina lidského úkonu může býti i prostřední i bezprostřední. Bezprostřední pak příčinou lidského úkonu jest rozum a vůle, podle níž člověk má svobodné rozhodování. Vzdálenou pak příčinou jest vnímaní smyslové části, a také smyslová žádost. Neboť jako z úsudku rozumu vůle jest hýbána k něčemu podle rozumu, tak i z vnímání smyslu je k něčemu nakláněna smyslová žádost. A tento sklon někdy táhne vůli i rozum, jak bude patrné níže. Tak tedy lze označiti dvojí vnitřní příčinu hříchu: jednu blízkou, se strany rozumu a vůle; jinou pak vzdálenou, se strany obrazivosti nebo smyslové žádosti.

Ale protože shora bylo řečeno, že příčinou hříchu je

defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate.

I-II q. 75 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quae est inordinatio; sed significat actum sub tali privatione, quae habet rationem mali. Quod quidem qualiter habeat causam, dictum est.

I-II q. 75 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si illa definitio causae universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, et tamen non ex necessitate sequitur effectus, propter aliquod impedimentum superveniens, alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI Metaphys. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria, quia effectus potest impediri.

I-II q. 75 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinae, secundum se non habet rationem mali, nec poenae nec culpae, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc, peccati primi non est causa aliquod malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni.

2. Utrum habeat causam interiorem.

I-II q. 75 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum, posita causa, ponatur effectus.

I-II q. 75 a. 2 arg. 2

Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

I-II q. 75 a. 2 arg. 3

Praeterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus. Quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, iam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

I-II q. 75 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod voluntas est causa peccati.

I-II q. 75 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus, sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit. Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari, una proxima, ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota, ex parte

nějaká zdánlivě dobrá pohnutka při nedostatku povinné pohnutky, totiž pravidla rozumu nebo zákona Božího, ona pohnutka, jíž jest zdánlivé dobro, náleží ke smyslovému vnímaní a žádosti; avšak sama nepřítomnost povinného pravidla náleží k rozumu, jemuž je vrozeno uvážiti takové pravidlo; ale samo dokonání dobrovolného úkonu hříchu náleží vůli; takže sám úkon vůle jest už jakýmsi hříchem, za řečených předpokladů.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co jest vnitřní jakožto přirozená mohutnost, vždy jest. Co však jest vnitřní jakožto vnitřní úkon žádostivé nebo vnímavé síly, není vždy. Avšak sama mohutnost vůle jest v možnosti příčinou hříchu, ale jest uvedena v uskutečnění předcházejícími hnutími, napřed smyslové části a rozum následuje: Tím totiž, že se něco předkládá jako žádoucí podle smyslu, a smyslová žádost se k tomu nakloní, rozum někdy opomene uvážiti povinné pravidlo; a tak vůle způsobí úkon hříchu. Protože tedy předcházející hnutí nejsou vždy v uskutečnění, ani hřích není vždy v uskutečnění.

K druhému se musí říci, že ne všechna vnitřní hnutí jsou z podstaty hříchu, jenž záleží hlavně v úkonu vůle, nýbrž některá předcházející, a některá následují sám hřích.

K třetímu se musí říci, že to, co je příčinou hříchu jako mohoucnost, tvořící úkon, jest přirozené; také hnutí smyslové části, z něhož následuje hřích, někdy bývá přirozené: jako když někdo hřeší z touhy po pokrmu. Ale nepřirozeným se stává hřích právě z toho, že chybí přirozené pravidlo, jehož člověk podle své přirozenosti má dbáti.

LXXV.3. Zda hřích má vnější příčinu

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hřích nemá vnější příčiny. Neboť hřích je dobrovolný úkon. Avšak dobrovolno náleží těm, která jsou v nás; a tak nemají vnější příčiny. Tedy hřích nemá vnější příčiny.

Mimo to, jako přirozenost je vnitřním původem, tak i vůle. Ale hřích v přirozených věcech se nikdy nepřihází, leč z nějaké vnitřní příčiny; třebas narození oblud pocházejí z poruchy nějakého vnitřního původu. Tedy ani v mravních se nemůže přihodit hřích, leč z vnitřní příčiny. Hřích tedy nemá vnější příčiny.

Mimo to, zmnožené příčiny zmnoží účinek. Ale čím četnější a čím větší jsou vnější svody ke hříchu, tím méně se někomu přičítá za hřích to, co kdo koná nezřízeně. Tedy nic vnějšího není příčinou hříchu.

Avšak proti jest, co se praví Num. 31: "Vždyť ony jsou to, které oklamaly syny izraelské, a způsobily vaši zpronevěru vůči Pánu hříchem před Fogorem!" Tedy něco

imaginationis vel appetitus sensitivi. Sed quia supra dictum est quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis vel legis divinae; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum. Ipsa autem absentia debitae regulae pertinet ad rationem, quae nata est huiusmodi regulam considerare. Sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus, praemissis suppositis, iam est quoddam peccatum.

I-II q. 75 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest, id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivae vel apprehensivae virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus praecedentes et sensitivae partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae, et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus praecedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

I-II q. 75 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam praecedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

I-II q. 75 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale. Motus etiam sensitivae partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

3. Utrum habeat causam exteriorem.

I-II q. 75 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quae sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

I-II q. 75 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa, ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

I-II q. 75 a. 3 arg. 3

Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

I-II q. 75 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Num. XXXI, *nonne istae sunt*

vnějšího může býti příčinou, působící hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, vnitřní příčinou hříchu jest vůle, jakožto dokonávající úkon hříchu; a rozum co do nedostatku povinného pravidla; a náklonnost smyslové žádosti. Tak tedy by něco vnějšího mohlo býti příčinou hříchu trojmo, buď že by hnulo bezprostředně samou vůlí; nebo že by hnulo rozumem; nebo že by hnulo smyslovou žádostí. Avšak vůlí, jak bylo shora řečeno, nemůže vnitřně hnouti než Bůh, jenž nemůže býti příčinou hříchu, jak se ukáže dole. Pročež zbývá, že nic vnějšího nemůže býti příčinou hříchu, leč buď pokud hýbe rozumem, jako člověk nebo démon, našeptávající hřích; nebo jako hýbající smyslovou žádostí, jako nějaká smyslová hýbou smyslovou žádostí. Ale ani vnější našeptávání skutků nehýbe rozumem z nutnosti; ani také věci zevně předložené nehýbou z nutnosti smyslovou žádostí, leda snad nějakým způsobem založenou; a přece ani smyslová žádost nehýbe z nutnosti rozumem a vůlí. Pročež něco vnějšího může býti nějakou příčinou, nutkající ke hříchu, avšak ne dostatečně přivádějící ke hříchu, nýbrž příčinou dostatečně vykonávající hřích jest pouze vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že právě z toho, že vnější nutkání ke hříchu nepřivádějí dostatečně a nutně, následuje, že na nás zůstává, hřešiti a nehřešiti.

K druhému se musí říci, že tím, že se stanoví vnitřní příčina hříchu, nevylučuje se vnější; neboť to, co je zevně, není příčinou hříchu, leč prostřednictvím vnitřní příčiny, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, zmnoží-li se vnější příčiny, naklánějící ke hříchu, zmnoží se úkony hříchu; protože ty příčiny- naklánějí k úkonům hříchu četnější a častěji. Ale přece se zmenšuje ráz viny, která záleží v tom, že něco jest dobrovolné a v nás.

LXXV.4. Zda hřích je příčinou hříchu

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hřích není příčinou hříchu. Jsou totiž čtyři rody příčin, z nichž žádný nemůže býti příhodný k tomu, aby hřích byl příčinou hříchu. Neboť cíl má ráz dobra: což nepatří hříchu, jenž svým pojmem je zlo. A z téhož důvodu hřích nemůže býti ani účinnou příčinou, protože zlo není jednající příčinou, nýbrž jest "slabé a bezmocné", jak praví Diviš. Hmotná pak a tvarová příčina se zdá míti místo pouze v přírodních tělesech, která jsou slo-

žena z hmoty a tvaru. Tedy hřích nemůže míti příčiny hmotné a tvarové.

Mimo to, "konati sobě podobné náleží věci dokonalé", jak se praví ve IV. Meteor. Ale hřích ze svého pojmu jest nedokonalý. Tedy hřích nemůže býti příčinou hříchu.

quae deceperunt filios Israel, et praevaricari vos fecerunt in domino super peccato Phogor? Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

I-II q. 75 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, causa interior peccati est et voluntas, ut perficiens actum peccati; et ratio, quantum ad carentiam debitae regulae; et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati, vel quia moveret immediate ipsam voluntatem; vel quia moveret rationem; vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra dictum est, interius movere non potest nisi Deus; qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur. Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel Daemon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositae ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccatum inducens, sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

I-II q. 75 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare.

I-II q. 75 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior, non enim id quod est exterius est causa peccati, nisi mediante causa interiori, ut dictum est.

I-II q. 75 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis, et pluries, inclinantur ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpae, quae consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

4. Utrum peccatum sit causa peccati.

I-II q. 75 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni, quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum. Et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus quae sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

I-II q. 75 a. 4 arg. 2

Praeterea, agere sibi simile est rei perfectae, ut dicitur in IV Meteor. Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

Mimo to, jestli příčinou tohoto hříchu jest jiný hřích, z téhož důvodu i jeho příčinou bude nějaký jiný hřích; a tak se bude postupovati do nekonečna, což je nevhodné. Není tedy hřích příčinou hříchu.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, K Ezech.: "Hřích, jenž se pokáním rychle nezničí, je hříchem a příčinou hříchu."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto hřích má příčinu se strany úkonu, tím způsobem jeden hřích by mohl býti příčinou jiného; jak jeden lidský úkon může býti příčinou jiného. Přihází se tedy, že jeden hřích je příčinou jiného, podle čtyř rodů příčin. A to, nejprve podle způsobu příčiny účinné nebo hýbající, i o sobě i případkově. Případkově pak, jako odstraňující překážku se nazývá hybatelem případkově; neboť když člověk jedním úkonem hříchu ztratí milost nebo lásku, nebo ostych, nebo cokoliv jiného, co odvrací od hříchu, upadá z toho do jiného hříchu; a tak první hřích je případkově příčinou druhého. O sobě pak, jako když z jednoho úkonu hříchu člověk jest uzpůsoben k tomu, že snáze spáchá jiný podobný úkon; neboť z úkonů se působí uzpůsobení a zběhlosti, naklánějící k podobným úkonům. - Pak podle rodu hmotné příčiny jeden hřích je příčinou jiného, pokud mu připravuje látku; jako lakomství připravuje látku hádce, jež obyčejně bývá o nahromaděné bohatství. - Pak podle rodu účelové příčiny jeden hřích je příčinou jiného, pokud účelem jednoho hříchu někdo spáchá jiný hřích: jako když někdo spáchá svatokupectví za účelem ctižádosti, nebo smilstvo pro krádež. - A poněvadž cíl dává tvar v mravních, jak jsme měli shora, z toho též následuje, že jeden hřích je tvarovou příčinou jiného: neboť v úkonu smilstva, které je pácháno pro krádež, smilstvo je sice jako látka, krádež však jako tvar,

K prvnímu se tedy musí říci, že hřích, pokud je nezřízený, má ráz zla; ale pokud je nějaký úkon, má za cíl nějaké dobro, aspoň zdánlivé; a tak se strany úkonu může býti i účelová i účinná příčina jiného hříchu, třebas ne se strany nezřízenosti. Látku však má hřích ne z níž, nýbrž o níž. Tvar pak má z cíle. A proto podle čtyř druhů příčin hřích může býti zván příčinou hříchu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že hřích je nedokonalý nedokonalostí mravní se strany nezřízenosti; ale se strany úkonu může míti dokonalost přirozenosti. A podle toho může býti příčinou hříchu.

K třetímu se musí říci, že ne každá příčina hříchu je hříchem; pročež není třeba, aby se postupovalo do nekonečna, nýbrž může se dojíti k nějakému prvnímu hříchu, jehož příčinou není jiný hřích.

I-II q. 75 a. 4 arg. 3

Praeterea, si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum, et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

I-II q. 75 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., *peccatum quod per poenitentiam citius non deletur, peccatum est et causa peccati*.

I-II q. 75 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem, secundum modum causae efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens, cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit, ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causae materialis, unum peccatum est causa alterius, inquantum praeparat ei materiam, sicut avaritia praeparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causae finalis, unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum, sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius, in actu enim fornicationis quae propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

I-II q. 75 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali, sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum, saltem apparens, pro fine. Et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est.

I-II q. 75 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis, sed ex parte actus potest habere perfectionem naturae. Et secundum hoc potest esse causa peccati.

I-II q. 75 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod non omnis causa peccati est peccatum. Unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod primum peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

LXXVI. O příčinách hříchu jednotlivě

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o příčinách hříchu jednotlivě. A nejprve o vnitřních příčinách hříchu; za druhé o vnějších; za třetí o hříších, které jsou příčinou jiných hříchů. První pak úvaha, podle předešlého, bude trojdílná: neboť předně se bude jednati o nevědomosti, která je příčinou hříchu se strany rozumu; za druhé, o slabosti nebo vášni, která je příčinou hříchu se strany smyslové žádosti; za třetí o zlobě. která je příčinou hříchu se strany vůle.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda nevědomost je příčinou hříchu
2. Zda nevědomost je hříchem.
3. Zda zcela omlouvá od hříchu.
4. Zda zmenšuje hřích.

LXXVI.1.Zda nevědomost může býti příčinou hříchu

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nevědomost nemůže býti příčinou hříchu: protože co není, není příčinou ničeho. Ale nevědomost jest nejsoucno, ježto jest nějaké postrádání vědění. Tedy nevědomost není příčinou hříchu.

Mimo to příčiny hříchu jest bráti se strany přiklonění, jak je patrné z řečeného. Ale zdá se, že nevědomost patří k odvrácení. Tedy nemá se udávati za příčinu hříchu.

Mimo to každý hřích záleží ve vůli, jak bylo řečeno shora.

Ale vůle nesměřuje než k něčemu poznanému; protože postřehnuté dobro je předmětem vůle. Tedy nevědomost nemůže býti příčinou hříchu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, že někteří hřeší z nevědomosti.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, v VIII. Fysic., hýbající příčina je dvojí: jedna o sobě, a jiná případková. O sobě pak jest, která hýbe vlastní silou: jako plodící jest příčinou hýbající těžkými i lehkými; případkově pak, jako odstraňující překážku; nebo jako samo odstranění překážky. A tím způsobem nevědomost může býti příčinou úkonu hříchu: neboť jest postrádáním vědění, zdokonalujícího rozum, jenž zabraňuje úkonu hříchu, pokud řídí lidské úkony.

Musí se však uvážiti, že rozum řídí lidské úkony podle dvojího vědění: totiž podle vědění všeobecného a jednotlivostního. Neboť kdo se radí o skutcích, užívá jakéhosi sylogismu, jehož závěrem je soud nebo volba nebo čin. Skutky však jsou v jednotlivých. Pročež závěr činorodého sylogismu jest jednotlivostní. Avšak jednotlivostní věta se nevyvodí ze všeobecné, leč prostřednictvím nějaké jednotlivostní věty; jako člověku se zakazuje úkon otcovraždy z toho, že ví, že otec nemá býti zavražděn, a z toho, že ví, že toto jest otec. Tedy úkon otcovraždy může způsobiti nevědomost obojího, totiž i všeobecné zásady, která jest jakýmsi pravidlem rozumu, i jednotlivé okolnosti.

76. De ignorantia quae est causa peccati ex parte rationis.

Prooemium

I-II q. 76 pr.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali. Et primo, de causis interioribus peccati; secundo, de exterioribus; tertio, de peccatis quae sunt causa aliorum peccatorum. Prima autem consideratio, secundum praemissa, erit tripartita, nam primo, agetur de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis; secundo, de infirmitate seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio, de malitia, quae est causa peccati ex parte voluntatis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum ignorantia sit causa peccati. Secundo, utrum ignorantia sit peccatum. Tertio, utrum totaliter a peccato excuset. Quarto, utrum diminuat peccatum.

1. Utrum ignorantia sit causa peccati.

I-II q. 76 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quaedam scientiae. Ergo ignorantia non est causa peccati.

I-II q. 76 a. 1 arg. 2

Praeterea, causae peccati sunt accipiendae ex parte conversionis, ut ex supradictis patet. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

I-II q. 76 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum, quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

I-II q. 76 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod quidam per ignorantiam peccant.

I-II q. 76 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Physic., causa movens est duplex, una per se, et alia per accidens. Per se quidem, quae propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia. Per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati, est enim privatio scientiae perficientis rationem, quae prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos. Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari, sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quaedam regula

Z čehož je patrné, že ne jakákoliv nevědomost hřešícího jest příčinou hříchu, nýbrž toliko ona, která odstraňuje vědění, bránící úkonu hříchu. Pročež, kdyby něčí vůle byla tak upravena, že by se nezdržel úkonu otcovraždy, i kdyby poznal otce, poznání otce mu není příčinou hříchu, nýbrž provází hřích; a proto takový nehřeší pro nevědomost, nýbrž hřeší nevěda, podle Filosofa, v III. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že nejsoucno nemůže býti o sobě příčinou něčeho; může však býti příčinou případkově, jako odstranění překážky.

K druhému se musí říci, že jako vědomost, kterou odstraňuje nevědomost, se vztahuje k hříchu se strany přiklonění, tak i nevědomost je se strany přiklonění příčinou hříchu, jakožto odstraňující překážku.

K třetímu se musí říci, že nemůže vůle směřovati k tomu, co jest úplně neznámé; ale je-li něco z části známo a z části neznámo, vůle to může chtíti. A tím způsobem nevědomost je příčinou hříchu; jako když někdo ví, že ten, koho zabíjí, je člověk, ale neví, že je to otec; nebo když někdo ví, že nějaký úkon těší, ale neví, že je to hřích.

LXXVI.2.Zda nevědomost je hříchem

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nevědomost není hříchem. Neboť hřích jest "slovo nebo skutek nebo dychtivost proti zákonu Božímu", jak jsme měli shora. Ale nevědomost neobnáší nějaký úkon, ani vnitřní, ani vnější. Tedy nevědomost není hříchem.

Mimo to hřích je příměji protilehlý milosti než vědění. Ale postrádání milosti není hříchem, nýbrž spíše nějaký trest, následkem hříchu. Tedy nevědomost, která je postrádáním vědění, není hříchem.

Mimo to, je-li nevědomost hříchem, jest jím jen, pokud je dobrovolná. Ale je-li nevědomost hříchem, pokud je dobrovolná, zdá se, že hřích záleží spíše v samém úkonu vůle než v nevědomosti. Tedy nevědomost nebude hříchem, nýbrž spíše něčím následujícím po hříchu.

Mimo to každý hřích se odstraní pokáním, a žádný hřích po odpuštění proviny nezůstává skutkově, leč pouze dědičný. Avšak nevědomost se neodstraní pokáním, nýbrž ještě zůstává skutkově, i když pokáním byla odstraněna provina. Tedy nevědomost není hříchem, leda snad dědičným.

Mimo to, je-li sama nevědomost hříchem, dokud by nevědomost zůstávala v člověku, dotud by skutkově hřešil. Ale stále zůstává nevědomost v nevědoucím. Tedy nevědoucí by stále hřešil. Což je patrně nesprávné, protože tak by nevědomost byla nejtěžším. ledy nevědomost není hříchem.

rationis; et singularis circumstantiae. Unde patet quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum philosophum, in III Ethic.

I-II q. 76 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non ens non potest esse alicuius causa per se, potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

I-II q. 76 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut scientia quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

I-II q. 76 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas, sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati, sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

2. Utrum ignorantia sit peccatum.

I-II q. 76 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, ut supra habitum est. Sed ignorantia non importat aliquem actum, neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

I-II q. 76 a. 2 arg. 2

Praeterea, peccatum directius opponitur gratiae quam scientiae. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed magis poena quaedam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quae est privatio scientiae, non est peccatum.

I-II q. 76 a. 2 arg. 3

Praeterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

I-II q. 76 a. 2 arg. 4

Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur; nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

I-II q. 76 a. 2 arg. 5

Praeterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quandiu ignorantia remaneret in homine, tandiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret. Quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Avšak proti, nic nezasluhuje trestu, leč hřích. Ale nevědomost zasluhuje trestu, podle onoho I. Kor. 14: "Nezná-li kdo, nebude znám." Tedy nevědomost jest hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že nevědomost se liší od neznalosti tím, že neznalost značí jednoduché popření vědění: pročež, komukoli chybí vědění nějakých věcí, může se zváti neznalým jich; a podle tohoto způsobu Diviš stanoví neznalost u andělů, VII. hl. Nebes. Hier. Nevědomost však obnáší postrádání vědění: když totiž někomu chybí vědění těch, jichž vědění schopnost je mu vrozena. Z těchto pak některá je někdo- povinen věděti: totiž ta, bez jichž znalosti nemůže správně vykonati povinný úkon. Pročež všichni jsou vázáni znáti obecné články víry a všeobecné právní příkazy; jednotlivci pak ta, která patří k jejich stavu nebo úkolu. Některá pak jsou, která někdo není vázán věděti, ač je mu vrozeno, znáti je: jako geometrické teorie a nahodilé jednotlivosti, leda v nějakém případě.

Je však zjevné, že kdokoliv zanedbává míti nebo činiti to, co je vázán míti nebo činiti, hřeší hříchem opomenutí. Pročež nevědomost v těch věcech, které je někdo povinen znáti, jest hříchem pro nedbalost. Avšak nepočítá se člověku za nedbalost, nezná-li to, co nemůže znáti. Pročež nevědomost v těchto věcech se nazývá nepřekonatelná, protože úsilím nemůže býti přemožena. A proto taková nevědomost, ježto není dobrovolná, poněvadž není v naší moci ji zapuditi, není hříchem. Z čehož je patrné, že žádná nepřemožitelná nevědomost není hříchem; avšak přemožitelná nevědomost je hříchem, je-li v těch věcech, které někdo je povinen znáti, nikoliv však, je-li v těch věcech, které někdo není povinen znáti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno shora, když se praví slovo nebo skutek nebo dychtivost, dlužno rozumět také protilehlé zápory, pokud opomenutí má ráz hříchu; a tak nedbalost, podle níž nevědomost je hříchem, jest obsažena v řečeném výměru hříchu, pokud se opomíjí něco, co se mělo říci nebo státi, nebo chtíti, aby se nabylo povinného vědění.

K druhému se musí říci, že postrádání milosti, třebas o sobě není hříchem, přece pro nedbalost připraviti se na milost může míti ráz hříchu, jakož i nevědomost. A přece je nepodobnost v tom, že člověk může nabýti nějakého vědění svými úkony; avšak milosti nelze nenabýti našimi úkony, nýbrž z darování Božího.

K třetímu se musí říci, že jako ve hříchu přestoupení hřích nezáleží v pouhém úkonu vůle, nýbrž také ve chtěném úkonu, který je nařízen vůlí, tak ve hříchu opomenutí nejen úkon vůle je hříchem, nýbrž i samo opomenutí, pokud jest nějak dobrovolné: a tím způsobem i nedbalost věděti, nebo i sama nepozornost je hříchem.

Ke čtvrtému se musí říci, že, i když pokáním pomine provina, nevědomost zůstává, pokud je postrádáním vědění; avšak nezůstává nedbalost, podle níž se nevědomost nazývá hříchem.

I-II q. 76 a. 2 s. c.

Sed contra, nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam, secundum illud I ad Cor. XIV, *si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia est peccatum.

I-II q. 76 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem, unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit, VII cap. Cael. Hier. Ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalia iuris praecepta, singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quae aliquis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur, quia scilicet studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum, ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quae aliquis scire tenetur; non autem si sit eorum quae quis scire non tenetur.

I-II q. 76 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, in hoc quod dicitur dictum vel factum vel concupitum, sunt intelligendae etiam negationes oppositae, secundum quod omissio habet rationem peccati. Et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub praedicta definitione peccati, inquantum praetermittitur aliquid quod debuit dici vel fieri vel concupisci, ad scientiam debitam acquirendam.

I-II q. 76 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod privatio gratiae, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae praeparandi se ad gratiam, potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia. Et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus, gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

I-II q. 76 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria. Et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel inconsideratio, est peccatum.

I-II q. 76 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod licet, transeunte reatu per poenitentiam, remaneat ignorantia secundum quod est privatio scientiae; non tamen remanet negligentia,

K pátému se musí říci, že jako při jiných hříších opomenutí, pouze v oné době člověk skutkově hřeší, pro kterou zavazuje kladný příkaz, tak je též o hříchu nevědomosti. Neboť nevědomý nehřeší skutkově stále, nýbrž pouze když je čas získati vědění, které je povinen míti.

LXXVI.3.Zda nevědomost úplně omlouvá od hříchu

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nevědomost úplně omlouvá od hříchu: protože, jak praví Augustin, každý hřích je dobrovolný. Ale nevědomost působí nedobrovolnost, jak jsme měli shora. Tedy nevědomost úplně omlouvá od hříchu.

Mimo to, co někdo koná neúmyslně, to koná případkově. Ale úmysl nemůže býti o tom, co je neznámé. Tedy to, co člověk koná z nevědomosti, má se případkově v lidských úkonech. Ale co je případkově, nedává druhu. Tedy nic se nemá považovati za hřích nebo ctnost v lidských úkonech, co bylo učiněno z nevědomosti.

Mimo to, člověk je podmětem ctnosti a hříchu, pokud je účasten rozumu. Ale nevědomost vylučuje vědění, jímž se zdokonaluje rozum. Tedy nevědomost úplně omlouvá od hříchu.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O svob. rozhod., že "jsou právem haněny některé skutky z nevědomosti". Ale pouze to je právem haněno, co je hříchem. Tedy některé skutky z nevědomosti jsou hříchy. Tedy nevědomost neomlouvá úplně od hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že nevědomost má ze sebe, že činí nedobrovolnost úkonu, který působí. Avšak bylo již řečeno, že o nevědomosti se praví, že působí úkon, jemuž bránilo protilehlé vědění. A tak takový úkon, kdyby bylo vědění, byl by vůli protivný, což obnáší jméno nedobrovolnosti. Kdyby však vědění, které je při nevědomosti postrádáno. nezabránilo úkonu pro náklonnost vůle k němu, nevědomost tohoto vědění nečiní člověka nedobrovolným, nýbrž nechtějícím, jak se praví v III. Ethic. A taková nevědomost, která není příčinou úkonu hříchu, jak bylo řečeno, protože nepůsobí nedobrovolnost, neomlouvá od hříchu. A týž důvod jest o jakékoli nevědomosti, nepůsobící, nýbrž následující nebo provázející úkon hříchu. Ale nevědomost, která je příčinou úkonu, protože působí nedobrovolné, ze sebe má, že omlouvá od hříchu; poněvadž dobrovolnost jest v pojmu hříchu.

Ale že někdy neomlouvá zcela od hříchu, může se přihoditi ze dvojího: jedním způsobem se strany samé neznámé. věci. Potud totiž nevědomost omlouvá od hříchu, pokud se o něčem neví, že je to hříchem. Může se však přihoditi, že někdo nezná sice nějaké okolnosti hříchu, kterou kdyby znal, byl by odveden od hříchu, ať ona okolnost patří k pojmu hříchu, nebo ne; a přece ještě zůstává v jeho vědění něco, čímž poznává, že je to úkon hříchu: třebas jestliže někdo, bijící někoho, ví sice, že je to secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

I-II q. 76 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiae. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

3. Utrum totaliter excuset a peccato.

I-II q. 76 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ignorantia, ex toto excuset a peccato. Quia, ut Augustinus dicit, omne peccatum voluntarium est. Sed ignorantia causat involuntarium ut supra habitum est. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

I-II q. 76 a. 3 arg. 2

Praeterea, id quod aliquis facit praeter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

I-II q. 76 a. 3 arg. 3

Praeterea, homo est subiectum virtutis et peccati inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

I-II q. 76 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *quaedam per ignorantiam facta, recte improbantur*. Sed solum illa recte improbantur quae sunt peccata. Ergo quaedam per ignorantiam facta, sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.

I-II q. 76 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Iam autem dictum est quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat. Et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia quae per ignorantiam privatur, non prohiberet actum, propter inclinationem voluntatis in ipsum; ignorantia huius scientiae non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in III Ethic. Et talis ignorantia, quae non est causa actus peccati, ut dictum est, quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quae est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus. Uno modo, ex parte ipsius rei ignoratae. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati sive non; et tamen adhuc remanet in eius scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati. Puta si aliquis percutiens aliquem, sciat quidem

člověk, což stačí k pojmu hříchu; ale neví, že je to otec, což jest okolnost, jež tvoří nový druh hříchu; nebo snad neví, že onen ho v sebeobraně udeří, což kdyby věděl, nebil by, což nepatří do pojmu hříchu. Pročež, ač takový hřeší pro nevědomost, přece není zcela omluven od hříchu, protože mu ještě zůstává poznání hříchu. - Jiným způsobem se to může přihoditi se strany samé nevědomosti; protože totiž sama nevědomost je dobrovolná: buď přímo, jako když někdo úmyslně chce nevěděti o něčem, aby volněji hřešil; buď nepřímo, jako když někdo pro námahu nebo pro jiná zaměstnání, zanedbá naučiti se tomu, čím by byl zdržen od hříchu. Neboť taková nedbalost činí, že sama nevědomost je dobrovolnou a hříchem, jen když se týká toho, co někdo má znáti a může. A proto taková nevědomost neomlouvá zcela od hříchu.

Je-li však taková nevědomost, která je úplně nedobrovolná, buď protože je nepřemožitelná, buď protože jest v tom, co někdo není povinen znáti, taková nevědomost úplně omlouvá od hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že každá nevědomost nepůsobí nedobrovolné, jak bylo řečeno shora. Pročež každá nevědomost neomlouvá zcela od hříchu.

K druhému se musí říci, že, kolik v nevědoucím zůstává z dobrovolnosti, tolik zůstává z úmyslu hříchu; a podle toho nebude hříchem případkově.

K třetímu se musí říci, že kdyby byla taková nevědomost, která by úplně vyloučila užívání rozumu, omluvila by od hříchu úplně, jak je patrné u šílených a pomatených; avšak nevědomost, působící hřích, není vždy taková; a proto neomlouvá od hříchu vždy zcela.

LXXVI.4.Zda nevědomost zmenšuje hřích

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nevědomost nezmenšuje hříchu. Neboť to, co je společné všem hříchům, nezmenšuje hříchu. Ale nevědomost je společná všem hříchům; neboť Filosof praví, v III. Ethic., že "každý zlý jest nevědomý". Tedy nevědomost nezmenšuje hříchu.

Mimo to hřích přidaný ke hříchu zvětšuje hřích. Ale sama nevědomost je hříchem, jak bylo řečeno, Tedy nezmenšuje hříchu.

Mimo to, témuž nepatří přitěžovati hříchu a zmenšovati. Ale nevědomost přitěžuje hříchu: neboť k onomu Apoštolovu, ‚Nevíš, že dobrota Boží,` atd. praví Ambrož: "Přetěžce hřešíš, nevíš-li." Tedy nevědomost nezmenšuje hříchu.

Mimo to, zmenšuje-li nějaká nevědomost hřích, zdá se, že nejvíce ta, která úplně brání užívání rozumu. Ale taková nevědomost nezmenšuje hříchu, nýbrž spíše zvětšuje; neboť Filosof praví, že "opilec zaslouží dvojí pokuty". Tedy nevědomost nezmenšuje hříchu.

Avšak proti, cokoliv jest důvodem odpuštění hříchu, ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiae, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria, vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius quod quis scire non tenetur; talis ignorantia omnino excusat a peccato.

I-II q. 76 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

I-II q. 76 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati. Et secundum hoc, non erit per accidens peccatum.

I-II q. 76 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si esset talis ignorantia quae totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus. Non autem semper ignorantia causans peccatum est talis. Et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

4. Utrum diminuat peccatum.

I-II q. 76 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato, dicit enim philosophus, in III Ethic., quod omnis malus est ignorans. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

I-II q. 76 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccatum additum peccato facit maius peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est. Ergo non diminuit peccatum.

I-II q. 76 a. 4 arg. 3

Praeterea, non est eiusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum, quoniam super illud apostoli, *ignoras quoniam benignitas Dei*, etc., dicit Ambrosius, *gravissime peccas, si ignoras*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

I-II q. 76 a. 4 arg. 4

Praeterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quae totaliter tollit usum rationis. Sed huiusmodi ignorantia non minuit peccatum, sed magis auget, dicit enim philosophus, in III Ethic., quod *ebrius meretur duplices maledictiones*. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

I-II q. 76 a. 4 s. c.

polehčuje hřích. Ale nevědomost je taková, jak je patrné I. Tim. 1: "Milosrdenství jsem dosáhl, poněvadž jsem to učinil nevědomě." Tedy nevědomost zmenšuje nebo polehčuje hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že, protože každý hřích je dobrovolný, potud nevědomost může zmenšiti hřích, pokud zmenšuje dobrovolnost; avšak nezmenšuje-li dobrovolnost, žádným způsobem nezmenšuje hříchu. Jest však zjevné, že nevědomost, která zcela omlouvá od hříchu, protože zcela ničí dobrovolnost, hříchu nezmenšuje, nýbrž úplně odstraňuje. Avšak nevědomost, která není příčinou hříchu, nýbrž pouze provází hřích, ani nezmenšuje hříchu, ani nezvětšuje. Proto pouze ta nevědomost může zmenšiti hřích, která je příčinou hříchu; a přece zcela od hříchu neomlouvá.

Přihází se pak někdy, že taková nevědomost je dobrovolná přímo a o sobě, jako když někdo schválně něco neví, aby svobodněji hřešil. A zdá se, že taková nevědomost zvětšuje dobrovolnost i hřích; neboť z úmyslu vůle hřešiti pochází, že někdo chce trpěti škodu nevědomosti, aby mohl svobodně hřešiti. - Někdy však nevědomost, která je příčinou hříchu, není dobrovolná přímo, nýbrž nepřímo nebo případkově: třeba když někdo nechce pracovati ve studiu, z čehož následuje, že je nevědomým; nebo když někdo chce píti víno nemírně; z čehož následuje, že se opije a postrádá rozvahy; a taková nevědomost zmenšuje dobrovolnost a v důsledku i hřích. Neboť když se neví, že něco je hřích, nemůže se říci, že vůle směřuje ke hříchu přímo a o sobě, nýbrž případkově; pročež je tam menší pohrdání; a v důsledku menší hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že nevědomost, podle níž "každý zlý je nevědomý", není příčinou hříchu, nýbrž něčím následujícím příčinu, totiž vášeň nebo pohotovost, svádějící ke hříchu.

K druhému se musí říci, že hřích přidaný ke hříchu tvoří více hříchů, ale netvoří vždy větší hřích, protože snad nespadají pod týž hřích, nýbrž jsou různé; a jestliže první zmenšuje druhý, může se přihoditi, že oba dohromady nemají takové tíhy, jakou by měl pouze jeden; jako vražda je těžší hřích, byla-li spáchána člověkem střízlivým, než je-li spáchána člověkem opilým, ačkoliv jsou to dva hříchy; protože opilost zmenšuje ráz následujícího hříchu více, než jest její tíže.

K třetímu se musí říci, že Ambrožovo slovo lze rozuměti o nevědomosti jednoduše žádané; nebo lze rozuměti v rodě hříchu nevděčnosti, jejíž nejvyšší stupeň jest, že člověk neuznává ani dobrodiní; nebo lze rozuměti o nevědomosti nevěry, která podvrací základ duchovní budovy.

Ke čtvrtému se musí říci, že opilec zaslouží sice "dvojí pokuty" pro dva hříchy, jichž se dopouští, totiž pro opilost a jiný hřích, který následuje z opilosti; avšak opilost pro spojenou nevědomost zmenšuje následující hřích; a snad více než jest tíže samé opilosti, jak bylo řečeno. Nebo může se říci, že ono slovo se uvádí podle nařízení jakéhosi zákonodárce Pittaka, který ustanovil, že bijí-li opilci, mají

Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, ut patet I ad Tim. I, *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*. Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

I-II q. 76 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium, si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quae totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia vero quae non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quae est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum, ex intensione enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiae damnum, propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quae est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens, puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari et discretione carere. Et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens, unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

I-II q. 76 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati; sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem in peccatum.

I-II q. 76 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper maius peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura. Et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem quantam unum solum haberet. Sicut homicidium gravius peccatum est a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio, quamvis haec sint duo peccata, quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

I-II q. 76 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata. Vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat. Vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quae fundamentum spiritualis aedificii subvertit.

I-II q. 76 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones, propter duo peccata quae committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur. Tamen ebrietas, ratione ignorantiae adiunctae, diminuit sequens peccatum, et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est. Vel potest dici

býti více potrestáni, nepřihlížeje ke shovívavosti, jíž se má opilým spíše dostati, nýbrž k užitku; protože opilí se hašteří více než střízliví, jak je patrné z Filosofa, v II. Polit.

LXXVII.O příčině hříchu se strany smyslové žádosti

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o příčině hříchu se strany smyslové žádosti, zda vášeň duše je příčinou hříchu.

A o tom jest osm otázek:

1. Zda vášeň smyslové žádosti může hýbati nebo nakloniti vůli.

2. Zda může přemoci rozum proti jeho vědění.

3. Zda hřích, který pochází z vášně, je hříchem ze slabosti.

4. Zda vášeň sebelásky je příčinou každého hříchu.

5. O oněch třech příčinách, které jsou udány I. Jan, 2, 16: "žádost očí, žádost těla a pýcha života".

6. Zda vášeň, která je příčinou hříchu, zmenšuje hřích.

7. Zda zcela omlouvá:

8. Zda hřích, který je z vášně, může býti smrtelný.

LXXVII.1. Zda vůle jest hýbána vášní smyslové žádosti

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vůle není hýbána vášní smyslové žádosti. Neboť žádná mohutnost není hýbána, leč svým předmětem. Avšak vůle je mohutnost trpná i činná zároveň, pokud hýbe a jest hýbána, jak praví Filosof, v III.

O duši, všeobecně o žádostivé síle. Ježto tedy předmětem vůle není vášeň smyslové žádosti, nýbrž spíše dobro rozumu, zdá se, že vášeň smyslové žádosti nehýbe vůlí.

Mimo to, vyšší hybatel není hýbán nižším, jako duše není hýbána tělem. Ale vůle, což je rozumová žádost, se přirovnává ke smyslové žádosti, jako vyšší hybatel k nižšímu; neboť Filosof praví, v III. O duši, že "rozumová žádost hýbe žádostí smyslovou, jako mezi nebeskými tělesy sféra hýbe sférou". Tedy vůle nemůže býti hýbána vášní smyslové žádosti.

Mimo to, nic nehmotného nemůže býti hýbáno něčím hmotným. Ale vůle jest jakási nehmotná mohutnost; neboť neužívá tělesného ústrojí, ježto jest v rozumu, jak se praví v III. O duši. Avšak smyslová žádost je hmotná sila, poněvadž založená v tělesném ústrojí. Tedy vášeň smyslové žádosti nemůže hýbati rozumovou žádostí.

Avšak proti jest, co se praví Dan. 13: "Dychtivost převrátila tvé srdce."

Odpovídám: Musí se říci, že vášeň smyslové žádosti nemůže přímo táhnouti nebo hýbati vůlí, ale může

quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Pittaci legislatoris, qui statuit *ebrios, si percusserint, amplius puniendos; non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere; sed ad utilitatem, quia plures iniuriantur ebrii quam sobrii*; ut patet per philosophum, in II politicorum.

77. De causa peccati ex parte appetitus sensitivi.

Prooemium

I-II q. 77 pr.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animae sit causa peccati. Et circa hoc quaeruntur octo. Primo, utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. Secundo, utrum possit superare rationem contra eius scientiam. Tertio, utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. Quarto, utrum haec passio quae est amor sui, sit causa omnis peccati. Quinto, de illis tribus causis quae ponuntur I Ioan. II, *concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitae*. Sexto, utrum passio quae est causa peccati, diminuat ipsum. Septimo, utrum totaliter excuset. Octavo, utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

1. Utrum passio adpetitus sensitivi possit movere ve1 inclinare voluntatem.

I-II q. 77 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo obiecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut in III de anima philosophus dicit universaliter de vi appetitiva. Cum ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis; videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

I-II q. 77 a. 1 arg. 2

Praeterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quae est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem, dicit enim philosophus, in III de anima, quod *appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus caelestibus sphaera movet sphaeram*. Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

I-II q. 77 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est quaedam potentia immaterialis, non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III de anima. Appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

I-II q. 77 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Dan. XIII, *concupiscentia subvertit cor tuum*.

I-II q. 77 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod passio appetitus sensitivi non

nepřímo, a to dvojmo: jedním totiž způsobem podle jakéhosi odvracení; ježto totiž všechny mohutnosti duše jsou zakořeněny v jedné bytnosti duše, jest nutné, aby, když se jedna napíná na svém úkonu, druhá ochabuje, nebo i zcela se překazí její úkon; jednak proto, že každá síla, rozptýlená na více, se zmenšuje; jednak proto, že v pracích duše se vyžaduje jakýsi směr, která když úsilně jde k jednomu, nemůže na jiné silně dávati pozor. A podle tohoto způsobu jakousi roztržitostí, když hnutí smyslové žádosti je posíleno jakoukoli vášní, je nutné, aby bylo oslabeno nebo zcela překaženo vlastní hnutí rozumové žádosti, což jest vůle.

Jiným způsobem se strany předmětu vůle, jímž jest dobro, postřehnuté rozumem. Neboť bývá bráněno soudu a postřehu rozumu pro prudký a nezřízený postřeh obraznosti a soud odhadové síly, jak je patrné u bláznů. Avšak je zjevno, že za vášní smyslové žádosti následuje postřeh obraznosti a soud odhadu, jako také uzpůsobení jazyka sleduje soud chuti; pročež vidíme, že lidé, ovládnutí nějakou vášní, nesnadno odvracejí obraznost o těch, jimiž jsou vzrušeni; pročež v důsledku soud rozumu obyčejně následuje za vášní smyslové žádosti, a důsledně hnutí vůle, kterému je vrozeno vždy následovati soud rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že vášní smyslové žádosti se děje jakási změna v soudu o předmětu vůle, jak bylo řečeno, ačkoliv sama vášeň smyslové žádosti není přímo předmětem vůle.

K druhému se musí říci, že vyšší není hýbáno nižším přímo, ale může býti hýbáno jaksi nepřímo, jak bylo řečeno.

A podobně se musí říci k třetímu.

LXXVII.2. Zda rozum může býti přemožen vášní proti svému vědění

Při druhése postupuje takto: Zdá se, že rozum nemůže býti přemožen vášní proti svému vědění. Neboť silnější nebývá přemožen slabším. Ale vědění pro svou jistotu jest nejsilnější z těch, která jsou v nás. Tedy nemůže býti přemoženo vášní, která je slabá a brzo přechází.

Mimo to, vůle není leč dobra nebo zdánlivého dobra. Ale když vášeň táhne vůli k tomu, co je opravdu dobré, nenaklání rozum proti vědění; když však ji táhne k tomu, co je zdánlivé dobro a nejsoucí, táhne ji k tomu, co se rozumu zdá. To však je ve vědění rozumu, co se mu zdá. Tedy vášeň nikdy nenaklání rozum proti jeho vědění.

Mimo to, řekne-li se, že táhne rozum, vědoucí něco všeobecně, takže opačně soudí v jednotlivosti, proti: Jsou-li protilehlé všeobecná a jednotlivostní věta, jsou protilehlé podle protikladu, jako "každý člověk", a "ne každý člověk". Ale dvojí mínění, které si odporuje, jest protikladné, jak se praví. Proto kdyby někdo, věda něco všeobecně, jednotlivostně soudil opak, následovalo by, že má zároveň protivná mínění, což jest nemožné.

Mimo to, kdokoliv zná všeobecné, zná i jednotlivé, o němž ví, že jest obsaženo pod všeobecným; jako kdo ví, že každá mula je neplodná, ví, že tento živočich je neplodný, jen když ví, že je to mula, jak je patrno z toho, co se praví v I. Poster. Ale ten. kdo ví něco všeobecně, třebas, že se nemá páchati žádné smilstvo, ví, že toto jednotlivé jest obsaženo pod všeobecným, třebas že tento úkon je smilný. Zdá se tedy, že ví také jednotlivostně.

Mimo to, "co je ve slově, to je znakem pojmu duše", podle Filosofa, v I. Periherm. Ale člověk ovládaný vášní často vyznává, že to, co zvolil je zlo také jednotlivostně. Tedy také jednotlivostně má vědění. Tak se tedy zdá, že vášně nemohou táhnouti rozum proti všeobecnému vědění; protože nemůže býti, aby měl všeobecné vědění a jednotlivostně soudil opak.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 7: "Vidím jiný zákon ve svých údech, jenž odporuje zákonu mé mysli a jímá mne do zákonu hříchu." Avšak zákon, který je v údech, jest žádostivost, o níž mluvil dříve. Ježto tedy žádostivost jest nějaká vášeň, zdá se, že vášeň táhne rozum i proti tomu, co ví.

Odpovídám: Musí se říci, že domněnka Sokratova byla, jak praví Filosof, v VII. Ethic., že vědění nikdy nemůže býti přemoženo vášní; pročež tvrdil, že všechny ctnosti jsou věděním, a všechny hříchy jsou nevědomostí. A v tom sice částečně soudil správně; poněvadž vůle chce dobro nebo zdánlivé dobro, nikdy vůle není hýbána ke zlu, leč to, co není dobrem, se rozumu jeví nějak dobrem; a proto vůle by nikdy nešla za zlem, leč s nějakou nevědomostí nebo omylem rozumu. Pročež se praví Přísl. 14: "Bloudí, kteří konají zlo." Ale protože zkušenost ukazuje, že mnozí jednají proti tomu, co vědí, a také slovem Božím se potvrzuje, podle onoho Luk. 12: "Služebník, jenž poznal vůli pána svého, a neučinil, dostane mnoho ran", a Jak. 4 se praví: "Kdo zná konání dobra, a nekoná, tomu je to hříchem," - jednoduše neřekl pravdu; ale je třeba rozlišovati, jak učí Filosof, v VII. Ethic. Neboť, ježto ke správnému jednání člověk je veden dvojím věděním, totiž všeobecným a jednotlivostním, chyba v jednom stačí k tomu, aby se zkazila správnost vůle a skutku, jak bylo řečeno shora. Přihází se tedy, že někdo má vědění všeobecně, třebas že se nemá páchati žádné smilstvo, ale přece jednotlivostně nepoznává, že tento úkon, jenž je smilstvo. nemá býti konán; a to stačí k tomu, aby vůle nenásledovala všeobecného vědění rozumu. - A opět jest uvážiti, že nic nebrání, aby se něco vědělo pohotovostně, co však se skutkově neuvažuje. Může se tedy přihoditi, že někdo má správné vědění také jednotlivostně, a nejen všeobecně, a přece skutkově je neuváží; a pak se nezdá nesnadným, aby člověk jednal mimo to; co skutečně neuvažuje. - Že však člověk neuvažuje jednotlivostně to, co pohotovostně ví, někdy se přihází z pouhého nedostatku pozornosti; třebas, když člověk, znající geometrii, nedbá pozorování

potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio modo, ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis.

I-II q. 77 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est; quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis obiectum.

I-II q. 77 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod superius non movetur ab inferiori directe, sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est.

I-II q. 77 a. 1 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium.

2. Utrum possit separare rationem contra eius scientiam.

I-II q. 77 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia, propter suam certitudinem, est fortissimum eorum quae in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quae est debilis et cito transiens.

I-II q. 77 a. 2 arg. 2

Praeterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam. Cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur, hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

I-II q. 77 a. 2 arg. 3

Si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari, contra, universalis et particularis propositio, si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut omnis homo et non omnis homo. Sed duae opiniones quae sunt contradictoriarum, sunt contrariae, ut dicitur in II peri Herm. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

I-II q. 77 a. 2 arg. 4

Praeterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare quod novit sub universali contineri; sicut quicumque scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo sciat quod sit mula; ut patet per id quod dicitur in I Poster. Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

I-II q. 77 a. 2 arg. 5

Praeterea, ea quae sunt in voce, sunt signa intellectus animae, secundum philosophum. Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem, quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et existimet oppositum in particulari.

I-II q. 77 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. VII, *video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati*. Lex autem quae est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

I-II q. 77 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod opinio Socratis fuit, ut philosophus dicit in VII Ethic., quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat. Quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret, et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur Prov. XIV, *errant qui operantur malum*. Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent; et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII, *servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit, plagis vapulabit multis*; et Iac. IV dicitur, scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi, non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut philosophus tradit in VII Ethic. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id

geometrických závěrů, které má hned pohotově pro úvahu; někdy však člověk neuvažuje to, co má ve zběhlosti, pro nějakou přišlou překážku, třebas pro nějaké vnější zaměstnání, nebo pro nějakou tělesnou nemoc; a tímto způsobem, kdo je ovládnut vášní, neuvažuje jednotlivostně to, co ví všeobecně, pokud vášeň zamezuje takovou úvahu. Zamezuje pak trojmo: a to, nejprve jakousi roztržitostí, jak bylo vyloženo shora; za druhé protivností, protože obyčejně vášeň nakloňuje k protivě toho, co má všeobecné vědění; za třetí jakousi tělesnou přeměnou, jíž se nějak váže rozum, aby nešel za úkonem svobodně; jako také spánek neb opilost, s jakousi tělesnou přeměnou, brání užívání rozumu. A že se to přihází ve vášních, je patrné z toho, že někdy, když vášně velmi zmohutní, člověk úplně ztrácí užívání rozumu; neboť mnozí nadbytkem lásky a hněvu se zvrhli v blázny. A tímto způsobem vášeň táhne rozum, aby jednotlivostně soudil proti vědění, které má všeobecně.

K prvnímu se tedy musí říci, že všeobecné vědění, které je nejjistější, nemá prvenství v jednání, nýbrž spíše jednotlivostní vědění, poněvadž jednání jest na jednotlivých; pročež není divné, jestliže ve věcech, které mají býti konány, vášeň jedná proti všeobecnému vědění, když chybí uvážení jednotlivostní.

K druhému se musí říci, že právě to, že rozumu se zdá jednotlivostně něco dobrým, co není dobré, přihází se z nějaké vášně; a přece tento jednotlivostní soud je proti všeobecnému vědění rozumu.

K třetímu se musí říci, že by se nemohlo přihoditi, aby někdo měl zároveň skutkově vědění nebo správné mínění o všeobecném kladném, a nesprávné mínění o jednotlivostním záporném, nebo naopak; ale dobře se může přihoditi, že někdo má správné vědění pohotovostně o všeobecném kladném, a nesprávné mínění skutkově o jednotlivostním záporném; neboť skutek není přímo protivou zběhlosti, nýbrž skutku.

Ke čtvrtému se musí říci, že tomu, kdo má vědění všeobecně, vášeň brání, takže od onoho všeobecného nemůže přejíti k závěru; ale přechází od jiného všeobecného, které mu našeptá vášeň, a z něho uzavírá. Pročež Filosof praví, v VII. Ethic., že sylogismus nezdrženlivého má čtyři věty, dvě jednotlivostní a dvě všeobecné, z nichž jedna náleží rozumu, třeba, že žádné smilstvo nemá býti pácháno; jiná náleží vášni, třeba, že potěšení se má vyhledávati. Vášeň tedy poutá rozum, aby nepostupoval a neuzavíral z první; pročež, dokud trvá, postupuje a uzavírá z druhé.

K pátému se musí říci, že, jako opilec někdy může pronésti slova, značící hluboké myšlenky, jež ovšem myslí nemůže posouditi, poněvadž opilost mu brání; tak quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem, sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis, multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

I-II q. 77 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

I-II q. 77 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum quod non est bonum, contingit ex aliqua passione. Et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

I-II q. 77 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso. Sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo, actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

I-II q. 77 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda.

I-II q. 77 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias,

vášní ovládnutý, třebas ústy pronáší., že se to nemá konati, přece uvnitř v duši cítí, že se to má konati, jak se praví v VII. Ethic.

LXXVII.3. Zda hřích, který je z vášně, má slouti ze slabosti

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hřích, který ,je z vášně, nemá býti nazýván ze slabosti. Neboť vášeň jest jakési prudké hnutí smyslové žádosti, jak bylo řečeno. Avšak prudkost pohybu se přičítá spíše síle než slabosti. Tedy hřích, který je z vášně, nemá býti nazýván ze slabosti.

Mimo to slabost člověka se posuzuje hlavně podle toho, co je v něm křehčí. To však je tělo; pročež se praví v Žalmu: "Rozpomněl se, že jsou tělo." Tedy spíše má-slouti hříchem ze slabosti, který je z nějakého nedostatku těla, než který je z vášně duše.

Mimo to se nezdá člověk slabý na to, co jest podřízeno jeho vůli. Ale konati nebo nekonati to, k čemu vášeň naklání, je podřízeno vůli člověka, podle onoho Genes. 4: "Pod tebou bude tvá žádost a ty jí budeš vládnouti." Tedy hřích, který je z vášně, není ze slabosti.

Avšak proti jest, že Tullius vášně nazývá nemocemi duše. Nemoci se však jinak nazývají slabostmi. Tedy hřích, který je z vášně, má býti nazýván ze slabosti.

Odpovídám: Musí se říci, že vlastní příčina hříchu je se strany duše, v níž hlavně je hřích. Může se však říci slabost duše podobně jako slabost těla. Avšak tělo člověka je zváno slabým, když je vysíleno; nebo se mu brání v provádění vlastní práce pro nějakou nezřízenost částí těla, tak totiž, že šťávy a údy člověka nejsou poddány řídící a hybné síle těla; pročež i o údu se praví, že je nemocný, když nemůže vykonávati práci zdravého údu, jako když oko nemůže jasně viděti, jak praví Filosof, v X. Vyprav, o živoč. Pročež i slabostí duše se nazývá, když se duši zabrání ve vlastní práci pro nezřízenost jejích částí. Avšak jako o částech těla se říká, že jsou nezřízeny, když nesledují řád přirozenosti, tak i o částech duše se říká, že jsou nezřízeny, když nejsou poddány řádu rozumu, neboť rozum jest řídící silou částí duše. Tak tedy když mimo řád rozumu síla dychtivá nebo náhlivá je zachvácena nějakou vášní, a tím jest řečeným způsobem dána překážka náležité činnosti člověka, říká se, že hřích je ze slabosti. Pročež i Filosof, v VII. Ethic., nezdrželivého přirovnává epileptikovi, jehož části jsou hýbány opačně, než jak sám určuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako tím větší je nemoc, čím silnější je pohyb v těle mimo řád přírody, tak tím větší je slabost duše, čím silnější je hnutí vášně mimo řád rozumu.

quas tamen mente diiudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII Ethic.

3. Utrum peccatum quod ex passione provenit sit peccatum ex infirmitate.

I-II q. 77 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est. Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

I-II q. 77 a. 3 arg. 2

Praeterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro, unde dicitur in Psalmo LXXVII, *recordatus est quia caro sunt*. Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animae passione.

I-II q. 77 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad ea non videtur homo esse infirmus, quae eius voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quae passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Gen. IV, *sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*. Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

I-II q. 77 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Tullius, in IV libro de Tuscul. quaest., passiones animae aegritudines vocat. Aegritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

I-II q. 77 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod causa peccati propria est ex parte animae in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriae operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivae et motivae corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre, ut dicit philosophus, in X de historiis animalium. Unde et infirmitas animae dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animae. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto debitae actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et philosophus, in I Ethic., comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit.

I-II q. 77 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore praeter ordinem naturae, tanto est maior infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis praeter

K druhému se musí říci, že hřích hlavně záleží v úkonu vůle, jemuž nepřekáží slabost těla; neboť, kdo je tělesně slabý, může míti pohotovou vůli k vykonání něčeho; překáží však vášeň, jak bylo řečeno. Pročež, když se praví., že hřích je ze slabosti, spíše se to má vztahovati na slabost duše než na slabost těla. Avšak i sama slabost duše se nazývá slabostí těla, pokud ze slabosti těla v nás povstávají žádosti duše, poněvadž smyslová žádost je síla užívající tělesného ústrojí.

K třetímu se musí říci, že je sice v moci vůle souhlasiti nebo nesouhlasiti s tím, k čemu vášeň nakloňuje, a potud se říká, že naše žádost je pod námi; ale přece tomuto souhlasu nebo nesouhlasu překáží vášeň řečeným způsobem.

LXXVII.4. Zda sebeláska je původem každého hříchu

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že sebeláska není původem každého hříchu. Neboť to, co jest o sobě dobré a povinné, není vlastní příčinou hříchu. Ale sebeláska jest o sobě dobrá a povinná: pročež se člověku přikazuje, aby miloval bližního jako sám sebe. Tedy sebeláska nemůže býti vlastní příčinou hříchu.

Mimo to Apoštol praví, Řím. 7: "Dostav příležitost skrze zákon, způsobil hřích ve mně veškerou žádostivost;" kdež Glosa praví, že "dobrý je zákon, který když zakazuje žádostivost, zakazuje všechno zlo"; a to se praví proto, že žádostivost je příčinou všeho hříchu. Ale žádostivost jest jiná vášeň než láska, jak jsme měli shora. Tedy sebeláska není příčinou každého hříchu.

Mimo to Augustin, k onomu Žalmu: "Spálena ohněm a podkopána," praví, že "každý hřích je z lásky, zlem rozpalující, nebo z bázně, zlem ponižující". Tedy příčinou hříchu není pouze sebeláska.

Mimo to, jako člověk někdy :hřeší z nezřízené sebelásky, tak také někdy hřeší z nezřízené lásky k bližnímu. Tedy sebeláska není příčinou každého hříchu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIV. O městě Bož., že "sebeláska až k pohrdání Bohem činí město Babylon". Ale každým hříchem člověk náleží k městu Babylonu. Tedy sebeláska je příčinou každého hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora. vlastní a o sobě příčinu hříchu jest bráti se strany obrácení k měnovému dobru; a s té strany pak každý úkon hříchu vychází z nějaké nezřízené žádosti nějakého časného dobra. Že však někdo nezřízeně žádá nějaké časné dobro, pochází z toho, že nezřízeně miluje sám sebe: neboť to jest milovati někoho chtíti mu dobro. Pročež je zjevné, že

ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animae.

I-II q. 77 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem, potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem, ut supra dictum est. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

I-II q. 77 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quae passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse. Sed tamen ipse assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem, modo praedicto.

4. Utrum haec passio quae est amor sui sit causa omnis peccati.

I-II q. 77 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum, unde et praecipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Levit. XIX. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

I-II q. 77 a. 4 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, Rom. VII, *occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*, ubi Glossa dicit quod *bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*, quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

I-II q. 77 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus, super illud Psalmi, incensa igni et suffossa, dicit quod omne peccatum est *ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante*. Non ergo solus amor sui est causa peccati.

I-II q. 77 a. 4 arg. 4

Praeterea, sicut homo quandoque peccat propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

I-II q. 77 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *amor sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis*. Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

I-II q. 77 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate

nezřízená sebeláska je příčinou všeho hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že zřízená sebeláska je povinná a přirozená, tak totiž, když chce sobě dobro, které se sluší; ale nezřízená sebeláska, která přivádí k pohrdání Bohem, se udává za příčinu hříchu, podle Augustina.

K druhému se musí říci, že dychtivost, jíž si někdo žádá dobro, se uvádí na sebelásku, jako na příčinu, jak již bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že o někom se praví, že miluje i ono dobro, jež si žádá, i sebe, jemuž žádá dobro-. Láska tedy, pokud se říká k tomu, co je žádáno, třebas že se praví, že někdo miluje víno nebo peníze, má za příčiny bázeň, která náleží k útěku před zlem; neboť každý hřích pochází buď z nezřízené žádosti nějakého dobra nebo z nezřízeného útěku před nějakým zlem. Ale obojí se uvede na sebelásku; neboť proto člověk buď žádá dobra nebo utíká před zly, že miluje sám sebe.

Ke čtvrtému se musí říci, že přítel je jaksi druhé já; a proto, hřeší-li se pro lásku k příteli, vidí se hřích ze sebelásky.

LXXVII.5. Zda se vhodně udávají příčiny hříchů: dychtivost těla, dychtivost očí a pýcha života

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně udávají, za příčiny hříchů "dychtivost těla, dychtivost očí a pýcha života",protože, podle Apoštola "kořenem všeho zla je chtivost". Ale pýcha života není obsažena ve chtivosti. Tedy se nemá udávati mezi příčinami hříchů.

Mimo to dychtivost těla povstává nejvíce z vidění očí, podle onoho Dan. 13: "Krása tě oklamala." Tedy dychtivost očí se nemá děliti proti dychtivosti těla.

Mimo ta dychtivost je těšící žádost, jak jsme měli shora. Potěšení však se přiházejí nejen podle vidění, ale i podle jiných smyslů. Tedy měla by se udati také "dychtivost sluchu" a jiných smyslů.

Mimo to, jak bývá člověk přiváděn ke hříchu z nezřízené dychtivosti dobra, tak i z nezřízeného útěku před zlem, jak bylo řečeno. Ale zde se nevypočítává nic náležejícího k útěku před zlem. Tedy příčiny hříchů jsou označeny nedostatečně.

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. 2: "Všechno, co je ve světě, jest buď dychtivost těla nebo dychtivost očí, nebo pýcha života." Avšak pro hřích se praví, že něco je ve světě, pročež tamtéž se též praví, že "celý svět stojí ve

amat seipsum, hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

I-II q. 77 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum.

I-II q. 77 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut iam dictum est.

I-II q. 77 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum.

I-II q. 77 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod amicus est quasi alter ipse. Et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

5. De his tribus causis quae ponuntur I loann. m scilicet concupiscentia oculorum concupiscentia carnis et superbia vitae.

I-II q. 77 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur causae peccatorum esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Quia secundum apostolum, I ad Tim. ult., *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed superbia vitae sub cupiditate non continetur. Ergo non oportet poni inter causas peccatorum.

I-II q. 77 a. 5 arg. 2

Praeterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. XIII, *species decepit te*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

I-II q. 77 a. 5 arg. 3

Praeterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus, et aliorum sensuum.

I-II q. 77 a. 5 arg. 4

Praeterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causae peccatorum tanguntur.

I-II q. 77 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. II, *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae*. In mundo autem dicitur

zlu". Tedy tři jmenovaná jsou příčinami hříchů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, nezřízená sebeláska je příčinou všeho hříchu. Avšak v sebelásce je obsažena nezřízená žádost dobra; neboť každý žádá dobro tomu, koho miluje. Pročež je zjevné, že nezřízená sebeláska je příčinou všeho hříchu. Avšak dobro je dvojmo předmětem smyslové žádosti, v níž jsou vášně duše, které jsou příčinou hříchu: jedním způsobem naprostě, podle čehož je předmětem dychtivé; jiným způsobem pod rázem nesnadného, jak jest předmětem náhlivé, jak bylo řečeno shora.

Jest však dvojí- dychtivost, jak jsme měli shora: -jedna při rozená, která je toho, čím se udržuje přirozenost těla, buď co do zachování jedince, jako. pokrm a nápoj a jiná taková; buď co do zachování druhu, jako v pohlavních; a nezřízená žádost těchto se nazývá dychtivostí těla. - Jiná jest dychtivost duševní těch totiž, která smyslem nepůsobí udržování nebo potěšení těla, ale jsou těšící podle postřehu obraznosti nebo ně jakého takového pojetí, jako jsou peníze, ozdoba oděvu a jiná taková; a tato duševní dychtivost se nazývá dychtivost očí; ať se rozumí dychtivost očí, to jest samého vidění, jež se děje očima, takže se vztahuje ke zvědavosti, podle výkladu Augustinova; ať se vztahuje k dychtivosti věcí, které se zvenčí představují očím, takže se vztahuje ke chtivosti, podle výkladu jiných. - Nezřízená pak žádost nesnadného dobra náleží k pýše života; neboť pýcha jest nezřízená žádost vynikání, jak bude řečeno níže.

A tak je patrné, že na tato tři lze uvésti všechny vášně, které jsou příčinou hříchu: neboť na dvě první se uvedou všechny vášně dychtivé; na třetí pak všechny vášně náhlivé; to pak se nerozděluje na dvě proto, že všechny vášně náhlivé se shodují s duševní dychtivostí.

K prvnímu se tedy musí říci, že pokud chtivost obnáší povšechně žádost jakéhokoli dobra, tak i pýcha života je obsažena ve chtivosti. Avšak jak chtivost, pokud je zvláštní neřestí, která se nazývá lakotou, jest kořenem všech hříchů, bude řečeno níže.

K druhému se musí říci, že dychtivostí očí se zde nenazývá dychtivost všech věcí, které možno viděti očima, nýbrž pouze těch, v nichž se nehledá potěšení těla, které je podle hmatu, nýbrž pouze potěšení oka, to jest jakékoli poznávací síly.

K třetímu se musí říci, že smysl zraku vyniká mezi všemi jinými smysly, a vztahuje se na více, ‚jak se praví I. Metafys. 2, a proto jeho jméno se přenáší na všechny jiné smysly, a také na všechna vnitřní vnímání, jak praví Augustin. v knize O slovech Páně.

Ke čtvrtému se musí říci, že útěk před zlem je způsoben žádostí dobra, jak bylo řečeno shora; a proto se udávají pouze vášně nakloňující k dobru jako příčiny těch, které

aliquid esse propter peccatum, unde et ibidem, dicit quod *totus mundus in maligno positus est*. Ergo praedicta tria sunt causae peccatorum.

I-II q. 77 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni, unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati, uno modo, absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo, sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra dictum est. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est. Una quidem naturalis, quae est eorum quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia huiusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis. Et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi. Et haec quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum, sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit, X Confess.; sive referatur ad concupiscentiam rerum quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitae, nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae, ut inferius dicetur. Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quae sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis, ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiae animali.

I-II q. 77 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cuiuscumque boni, sic etiam superbia vitae continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur.

I-II q. 77 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quae oculis videri possunt, sed solum earum in quibus non quaeritur delectatio carnis, quae est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cuiuscumque apprehensivae virtutis.

I-II q. 77 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod sensus visus est excellentior inter omnes sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in I Metaphys. Et ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit, in libro de verbis domini.

I-II q. 77 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est. Et ideo ponuntur solum

působí nezřízeně útěk před zlem.

LXXVII.6. Zda hřích je zlehčen pro vášeň

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že hřích nebývá zlehčen pro vášeň. Neboť vzrůst příčiny zvětšuje účinek: neboť rozpouští-li teplé, teplejší rozpouští více. Ale vášeň je příčinou hříchu, jak jsme měli. Tedy, čím silnější je vášeň, tím větší je hřích. Vášeň tedy nezmenšuje hříchu, nýbrž zvětšuje.

Mimo to, jak se má dobrá vášeň k zásluze, tak se má špatná vášeň ke hříchu. Ale dobrá vášeň zvětšuje zásluhu; neboť se zdá., že tím více někdo zaslouží, z čím většího milosrdenství ‚pomáhá chudému. Tedy také špatná vášeň hřích spíše ztěžuje než zlehčuje.

Mimo to, čím silnější vůlí někdo páše hřích, tím se zdá tíže hřešiti. Ale vášeň, ženoucí vůli, působí, že vůle je prudčeji unášena k úkonu hříchu. Tedy vášeň ztěžuje hřích.

Avšak proti, sama vášeň dychtivosti se nazývá pokušením těla. Ale čím větším pokušením je někdo poražen, tím méně hřeší, jak je patrné z Augustina.

Odpovídám: Musí se říci,, že hřích podstatně záleží v úkonu svobodného rozhodování, jež jest schopností vůle a rozumu. Vášeň však jest hnutí smyslové žádosti. Avšak smyslová žádost se může míti k svobodnému rozhodování i předběžně i následně. A to, předběžně, podle toho, jak vášeň smyslové žádosti táhne nebo nakloňuje rozum nebo vůli, jak bylo řečeno shora. Následně pak podle toho, jak hnutí vyšších sil, jsou-li prudká, překypují na nižší. Neboť vůle nemůže býti k něčemu napjatě hýbána, aniž by se roznítila nějaká vášeň ve smyslové žádosti.

Béře-li se tedy vášeň podle toho, jak předchází úkonu hříchu, tak je nutné, aby zmenšovala hřích. Neboť úkon potud je hříchem, ‚pokud je dobrovolný, a v nás. Avšak říká se, že něco je v nás rozumem a vůlí. Pročež, když rozum a vůle něco konají ze sebe, ne z popudu vášně, je to více dobrovolné a v nás; a podle toho vášeň zmenšuje hřích, pokud zmenšuje dobrovolné. - Avšak vášeň následující neumenšuje hříchu, nýbrž spíše zvětšuje, či spíše jest znamením jeho velikosti, pokud totiž ukazuje napětí vůle k úkonu hříchu. A tak je pravdivé, že s čím větší rozkoší nebo dychtivostí někdo hřeší, tím více hřeší.

K prvnímu se tedy musí říci, že vášeň je příčinou hříchu se strany obrácení. Avšak tíže hříchu se spíše měří se strany odvrácení, které ovšem z obrácení následuje případkově, to jest mimo úmysl hřešícího. Avšak zvětšené případkové příčiny nezvětšují účinku; nýbrž pouze příčiny o sobě.

K druhému se musí říci, že dobrá vášeň, sledu.jící úsudek

passiones inclinantes ad bonum, tanquam causae earum quae faciunt inordinate fugam mali.

6. Utrum passio quae est causa peccati diminuat peccatum.

I-II q. 77 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causae auget effectum, si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est. Ergo quanto est intensior passio, tanto est maius peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

I-II q. 77 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum, tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviat.

I-II q. 77 a. 6 arg. 3

Praeterea, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

I-II q. 77 a. 6 s. c.

Sed contra, passio ipsa concupiscentiae vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum. Ergo passio diminuit peccatum.

I-II q. 77 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores, non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipiatur passio secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarium et in nobis existens. In nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

I-II q. 77 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis; quae quidem ex conversione sequitur per accidens, idest praeter intentionem peccantis. Causae autem per accidens augmentatae non augmentant effectus, sed solum causae per se.

I-II q. 77 a. 6 ad 2

rozumu, zvětšuje zásluhu: předchází-li však, že totiž člověk spíše z vášně, než z úsudku rozumu, je pohnut k dobrému jednání, taková vášeň umenšuje dobrotu a chválu úkonu.

K třetímu se musí říci, že, třebas hnutí vůle, roznícené z vášně, je silnější, přece není vůli tak vlastní, jako kdyby pouhým rozumem byla hýbána k hřešení.

LXXVII.7. Zda vášeň zcela omlouvá od hříchu

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že vášeň zcela omlouvá od hříchu. Neboť, cokoli působí nedobrovolné, omlouvá zcela od hříchu. Ale dychtivost těla, jež jest jakousi vášní, působí nedobrovolné, podle onoho Gal. 5: "Tělo žádá proti duchu, že nekonáte to, co chcete." Tedy vášeň zcela omlouvá od hříchu.

Mimo to vášeň působí nějakou nevědomost v jednotlivosti, jak bylo řečeno. Ale jednotlivostní nevědomost zcela omlouvá od hříchu, jak jsme měli shora. Tedy vášeň zcela omlouvá od hříchu.

Mimo to nemoc duše je těžší než nemoc těla. Ale nemoc těla zcela omlouvá od hříchu, jak je patrné u šílenců. Tedy mnohem více vášeň, která jest nemoc duše.

Avšak proti jest, že Apoštol nazývá vášně hříšnými jen proto, že působí hříchy; což by nebylo, kdyby od hříchu úplně omlouvaly. Tedy vášně neomlouvají od hříchu úplně.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaký úkon, který ze svého rodu je špatný, jen proto se zcela omlouvá od hříchu, že je zcela nedobrovolný. Pročež, je-li taková vášeň, která následující úkon učiní zcela nedobrovolný, zcela omlouvá od hříchu; jinak ne zcela.

O tom však se musí uvážiti dvojí: a to nejprve, že něco může býti dobrovolné buď o sobě, jako když vůle se nese ku příčině a ne k účinku, jak je patrné na tom, kdo se dobrovolné opije; neboť z toho se mu přičítá, jako, dobrovolné, čeho se dopustí v opilosti. - Za druhé se musí uvážiti, že něco se nazývá dobrovolným přímo nebo nepřímo; přímo pak to, k čemu se nese vůle; nepřímo však to, čemu vůle mohla zabrániti, ale nebrání. Podle toho se tedy musí rozlišovat: protože vášeň někdy je tak velká, že zcela odnímá užívání rozumu, jak je patrné na těch, kteří šílí láskou nebo hněvem: a tehdy, byla-li taková vášeň dobrovolná od počátku, úkon se přičítá za hřích, protože je dobrovolný v příčině, jak bylo řečeno také o opilosti. Jestliže však příčina nebyla dobrovolná, nýbrž přirozená, třebas když někdo z nemoci nebo nějaké takové příčiny upadne do takové vášně, která zcela odnímá užívání rozumu, úkon je úplně nedobrovolný, a v důsledku jest od hříchu zcela omluven. Někdy však vášeň nebývá tak velká, že by zcela zrušila užívání rozumu; a tehdy rozum může vášeň vyloučiti, obrátí-li se k jiným myšlenkám, nebo zabrániti. aby nedosáhla svého účinku; protože údy se nepřiloží k dílu, leč ze souhlasu rozumu, jak bylo

Ad secundum dicendum quod bona passio consequens iudicium rationis, augmentat meritum. Si autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex iudicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

I-II q. 77 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

7. Utrum ipsum totaliter excuset.

I-II q. 77 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed concupiscentia carnis, quae est quaedam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. V, *caro concupiscit adversus spiritum, ut non quaecumque vultis, illa faciatis*. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

I-II q. 77 a. 7 arg. 2

Praeterea, passio causat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum est. Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

I-II q. 77 a. 7 arg. 3

Praeterea, infirmitas animae gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quae est infirmitas animae.

I-II q. 77 a. 7 s. c.

Sed contra est quod apostolus, Rom. VII, vocat passiones peccatorum, non nisi quia peccata causant. Quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

I-II q. 77 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin, non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte, directe quidem, id in quod voluntas fertur; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. Secundum hoc igitur distinguendum est. Quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua huiusmodi causa, incidit in talem passionem quae totaliter aufert usum rationis; actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta

řečeno shora. Pročež taková vášeň od hříchu neomlouvá zcela.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co se praví: "Že nekonáte to, co chcete", nemá se vztahovati na to, co se děje vnějším úkonem, nýbrž na vnitřní hnutí dychtivosti; neboť člověk by chtěl nikdy nedychtiti po zlu; jak se také vykládá to, co se praví Řím. 7: "Konám to zlo, které nenávidím." Nebo může se vztahovati na vůli, předcházející vášeň, jak je patrné u nezdrželivých, kteří jednají proti svému úmyslu pro svou dychtivost.

K druhému se musí říci, že jednotlivostní nevědomost, která zcela omlouvá, jest nevědomost okolnosti, a to, kterou někdo nemůže znáti, i když vynaloží náležitou péči; ale vášeň působí neznalost práva v jednotlivosti, když brání uplatnění všeobecného vědění na jednotlivý úkon; tu pak vášeň rozum může zapuditi, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že nemoc těla je nedobrovolná; avšak bylo by podobné, kdyby byla dobrovolná, jak bylo řečeno 0 opilství, která jest jakousi tělesnou nemocí.

LXXVII.8. Zda hřích, který je z vášně může býti smrtelný

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že hřích, který je z vášně, nemůže býti smrtelný. Neboť všední hřích se dělí od smrtelného. Ale hřích, který je ze slabosti, je všední, ježto má v sobě příčinu odpuštění. Ježto tedy hřích, který je z vášně, je ze slabosti, zdá se, že nemůže býti smrtelný.

Mimo to příčina jest více než účinek. Ale vášeň nemůže býti smrtelným hříchem: neboť ve smyslovosti není smrtelný hřích, jak jsme měli shora. Tedy hřích, který je z vášně, nemůže býti smrtelný.

Mimo to vášeň odvádí od rozumu, jak je z řečeného patrné. Ale rozumu náleží obrácení k Bohu, nebo odvrácení od Boha: v čemž spočívá pojem smrtelného hříchu. Tedy hřích, který je z vášně, nemůže býti smrtelný.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 7, že "hříšné vášně působí v údech našich, aby přinášely užitek smrti". To však je vlastní smrtelnému hříchu, že přináší užitek smrti. Tedy hřích, který je z vášně, může býti smrtelný.

Odpovídám: Musí se říci, že smrtelný hřích, jak bylo řečeno shora, záleží- v odvrácení od posledního cíle, jímž jest Bůh; a to odvrácení pak náleží k rozvažujícímu rozumu, jemuž také patří říditi k cíli. Proto se může přihoditi pouze tím způsobem, že sklon duše k něčemu, co se protiví poslednímu cíli, není smrtelným hříchem, že

quod totaliter intercipiat usum rationis. Et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes; vel impedire ne suum consequatur effectum, quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est. Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

I-II q. 77 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, *ut non quaecumque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea quae fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiae motum, vellet enim homo nunquam concupiscere malum. Sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. VII, quod *odi malum, illud facio*. Vel potest referri ad voluntatem praecedentem passionem, ut patet in continentibus qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

I-II q. 77 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ignorantia particularis quae totaliter excusat, est ignorantia circumstantiae quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita. Sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiae ad particularem actum. Quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est.

I-II q. 77 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod infirmitas corporis est involuntaria. Esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est, quae est quaedam corporalis infirmitas.

8. Utrum peccatum quod est ex passione possit esse mortale.

I-II q. 77 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniae. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

I-II q. 77 a. 8 arg. 2

Praeterea, causa non est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale, non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est. Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

I-II q. 77 a. 8 arg. 3

Praeterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis patet. Sed rationis est converti ad Deum vel averti ab eo, in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

I-II q. 77 a. 8 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti*. Hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

I-II q. 77 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale, ut supra dictum est, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus, quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solo modo potest contingere quod inclinatio animae in

rozvažující rozum nemůže zasáhnouti; což nastává při náhlých hnutích. Když však někdo z vášně přejde ke hříšnému úkonu nebo k rozváženému souhlasu, to se nestává náhle. Pročež rozvažující rozum tu může zasáhnouti: neboť může vyloučiti nebo aspoň zdržovati vášeň, jak bylo řečeno. Pročež, nezasáhne-li, je to smrtelný hřích; jako vidíme, že mnoho vražd a mnoho smilstva bývá pácháno z vášně.

K prvnímu se tedy musí říci, že všední se říká trojmo: jedním způsobem z příčiny, protože totiž má nějakou příčinu odpuštění, která zmenšuje hřích, a tak hřích ze slabosti nebo nevědomosti se nazývá všední; jiným způsobem se stává všední pokáním, to jest dosáhne odpuštění; třetím způsobem se nazývá všedním z rodu, jako marné slovo. A pouze tento všední je protilehlý smrtelnému.

K druhému se musí říci, že vášeň je příčinou hříchu se strany obrácení. Že však je smrtelný, je se strany odvrácení, které případkově sleduje obrácení, jak bylo řečeno; pročež důvod neplatí.

K třetímu se musí říci, že rozum není vášní vždy zcela zamezen: pročež mu zůstává svobodné rozhodování, aby se mohl odvrátiti nebo obrátiti k Bohu. Kdyby však bylo zcela odstraněno užívání rozumu, už by ani smrtelného, ani všedního hříchu nebylo.

LXXVIII. O příčině hříchu, jíž jest zloba

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak se má uvažovati o příčině hříchu, která jest se strany vůle, a která se nazývá zlobou.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda někdo může hřešiti z jisté zloby nebo úmyslně.

2. Zda hřeší z jisté zloby, kdokoliv hřeší ze zběhlosti.

3. Zda hřeší ze zběhlosti, kdokoliv hřeší z jisté zloby.

4. Zda tíže hřeší ten, kdo hřeší z jisté zloby, než ten, kdo hřeší z vášně.

LXXVIII.1. Zda někdo hřeší z jisté zloby

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nikdo nehřeší schválně, nebo z jisté zloby. Neboť nevědomost je protilehlá schválnosti čili jisté zlobě. Ale "každý zlý je nevědoucí", podle Filosofa; a Přísl. 14 se praví: "Mýlí se, kteří konají, zlo." Tedy nikdo nehřeší z jisté zloby.

Mimo to Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "nikdo, nejedná, zamýšleje zlo". Ale zdá se, že to jest hřešiti ze zloby: zamýšleti zlo v hřešení; neboť co je mimo úmysl, je takřka případkově, a nedává jméno úkonu. Tedy nikdo nehřeší ze zloby.

Mimo to sama zloba je hříchem. Kdyby tedy zloba byla příčinou hříchu, následovalo by, že hřích je příčinou hříchu do nekonečna, což jest nevhodné. Tudíž nikdo nehřeší ze zloby.

Avšak proti jest, co se praví Job 34: "Jako- úmyslně odešli od Boha, a nechtěli rozuměti jeho cestám." Ale odejíti od Boha jest hřešiti. Tedy někteří hřeší úmyslně čili z jisté zloby.

Odpovídám: Musí, se říci, že člověk, jako kterákoliv jiná věc, přirozeně má žádost dobra; pročež, že se jeho žádost nakloní ke zlu, přihází se z nějaké poruchy nebo nezřízenosti v některém z prvků člověka. Avšak prvky lidských úkonů jsou rozum a žádost jak rozumová, jež se nazývá vůlí, tak smyslová. Proto hřích v lidských úkonech se přihází někdy jak z nedostatku rozumu, třeba když někdo hřeší z nevědomosti, a z nedostatku smyslové žádosti, jako když někdo hřeší z vášně; tak i z nedostatku vůle, jímž jest její nezřízenost. Avšak vůle je nezřízená, když více miluje menší dobro. Důsledkem pak jest, že někdo zvolí utrpěti škodu v dobru méně milovaném, proto, aby se zmocnil dobra více milovaného; jako když člověk chce trpěti odříznutí údu, i vědomě, aby zachoval život, jejž více miluje. A tímto způsobem, když nějaká nezřízená vůle více miluje nějaké časné dobro, třebas bohatství nebo rozkoš, než řád rozumu nebo zákona Božího nebo lásku Boží, nebo něco takového, následuje, že chce trpěti ztrátu v nějakém z duchovních dober, aby se zmocnila nějakého časného dobra. Avšak zlo není nic jiného, než postrádání nějakého dobra; a podle toho někdo vědomě chce nějaké duchovní zlo, které je zlem jednoduše, jímž je zbaven duchovního dobra, aby se zmocnil časného dobra. Pročež se říká, že hřeší z jisté zloby nebo schválnosti, takřka vědomě vybíraje zlo.

K prvnímu se tedy musí říci, že nevědomost někdy ovšem vylučuje vědění, jímž někdo ‚jednoduše ví, že je zlé to, co se koná; a pak se říká, že hřeší z nevědomosti. Někdy však vylučuje vědění, jímž člověk ví, že toto je nyní zlé, jako když se hřeší z vášně. Někdy však vylučuje vědění, jímž někdo ví; že toto zlo se nemá snésti pro dosažení onoho dobra, ví však jednoduše, že toto je zlo; a tak se říká, že neví, kdo hřeší z jisté zloby.

K druhému se musí říci, že zlo nemůže býti o sobě od někoho zamýšleno; může však býti zamýšleno k vyvarování jiného zla, nebo k dosažení jiného dobra, jak bylo- řečeno. A v takovém případě by někdo zvolil dosíci dobra o sobě zamýšleného, aniž by utrpěl ztrátu jiného dobra; jako nějaký hýřil by chtěl požívati potěšení bez urážky Boha; ale když se mu předloží obojí, spíše se chce hříchem dopustiti urážky Boha, než postrádati potěšení.

K třetímu se musí říci, že zlobou, z níž se o někom praví, že hřeší, se může rozuměti zloba pohotovostní, pokud zlá pohotovost je Filosofem zvána zlobou, jako dobrá zběhlost je zvána ctností; a podle toho se o někom praví,

aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale quia ratio deliberans non potest occurrere, quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito. Unde ratio deliberans potest hic occurrere, potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est. Unde si non occurrat, est peccatum mortale, sicut videmus quod multa homicidia et adulteria per passionem committuntur.

I-II q. 77 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo, ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniae, quae diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate et ignorantia dicitur veniale. Alio modo, ex eventu, sicut omne peccatum per poenitentiam fit veniale, idest veniam consecutum. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc solum veniale opponitur mortali, obiectio autem procedit de primo.

I-II q. 77 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quae per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

I-II q. 77 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur, unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, iam non esset peccatum nec mortale nec veniale.

78. De causa peccati quae est ex parte voluntatis quae dicitur malitia.

Prooemium

I-II q. 78 pr.

Deinde considerandum est de causa peccati quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria, peccare. Secundo, utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Tertio, utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Quarto, utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

1. Utrum aliquis possit ex certa malitia vel industria peccare.

I-II q. 78 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certae malitiae. Sed omnis malus est ignorans, secundum philosophum. Et Prov. XIV, dicitur, *errant qui operantur malum*. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

I-II q. 78 a. 1 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *nullus intendens ad malum operatur*. Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando, quod enim est praeter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

I-II q. 78 a. 1 arg. 3

Praeterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

I-II q. 78 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob XXXIV, *quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intelligere noluerunt*. Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

I-II q. 78 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod homo, sicut et quaelibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis, sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato, sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens.

I-II q. 78 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur, et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum, et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

I-II q. 78 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo, potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est. Et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni. Sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei, sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privetur.

I-II q. 78 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a philosopho nominatur malitia, sicut

že hřeší ze zloby, protože hřeší z náklonnosti zběhlosti. Může se také rozuměti zloba skutková, ať se nazývá zlobo.u sama volba zla. a tak se o- někom říká, že hřeší ze zloby, pokud hřeší z volby zla, nebo se jmenuje zlobou nějaká předchozí vina, z níž povstává následující. vina, jako když někdo ze závisti potírá bratrovu milost. A tehdy není totéž příčinou sebe, nýbrž vnitřní úkon je příčinou úkonu vnějšího; a jeden hřích je příčinou jiného; avšak ne do nekonečna, protože se musí dojíti k nějakému prvnímu hříchu, který není způsoben z nějakého dřívějšího hříchu, jak je patrné ze shora řečeného.

LXXVIII.2. Zda hřeší z jisté zloby, kdokoli hřeší ze zběhlosti

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ne každý, kdo hřeší ze zběhlosti, hřeší z jisté zloby. Zdá se. totiž, že hřích, který je z jisté zloby, je nejtěžší. Ale někdy se člověk ze zběhlosti dopustí nějakého lehkého hříchu, jako když mluví marná slova. Tedy není každý hřích z jisté zloby, který ze zběhlosti.

Mimo to "úkony, vycházející ze zběhlosti, jsou podobné úkonům, z nichž se rodí zběhlosti", jak se praví v II. Ethic.

Ale úkony předcházející, neřestnou zběhlost, nejsou z jisté zloby. Tedy také hříchy, které jsou ze zběhlosti, nejsou z jisté zloby.

Mimo to, čeho se někdo dopustí z jisté zloby, z toho se. raduje, když se toho dopustil, podle onoho Přísl. 2: "Kteří se radují, když zle učinili, a jásají v nejhorších věcech" a to proto, že každého těší, když dosáhne toho, co zamýšlí, a kdo koná, co je mu jaksi přirozené podle zběhlosti. Ale ti, kteří hřeší ze zběhlosti, po spáchaném hříchu litují: neboť lítostí jsou naplněni špatní,, to jest mající neřestnou zběhlost, jak se praví v IX. Ethic. Tedy hříchy, které jsou ze zběhlosti, nejsou z jisté zloby.

Avšak proti, hříchem z jisté zloby se nazývá, co je z volby zla. Ale každý volí to, k čemu je nakloněn vlastní zběhlostí, jak se praví v VI. Ethic. o ctnostné zběhlosti. Tedy hřích, který je ze zběhlosti, je z jisté zloby.

Odpovídám: Musí se říci, že není totéž, hřešiti se zběhlostí, a hřešiti ze zběhlosti. Neboť užívati zběhlosti není nutné, nýbrž je podřízeno vůli majitelově. Pročež se i vymezuje, že zběhlost je to, "čeho, kdo užívá, když chce". A proto jako se může přihoditi, že někdo mající neřestnou zběhlost propukne v úkon ctnosti, poněvadž rozum není zcela porušen zlou zběhlostí, nýbrž zůstává z něho něco nedotčeno, z čehož pochází, že hříšník koná něco z rodu dobra; tak se též může přihoditi, že někdo mající neřestnou zběhlost někdy nejedná ze zběhlosti, nýbrž z nastalé vášně nebo také z nevědomosti. Ale kdykoliv užívá neřestné zběhlosti, nutně hřeší z jisté zloby: protože každému majícímu zběhlost jest o sobě milé to,. co je mu vhodné podle vlastní zběhlosti; protože tak se mu stává jaksi přirozeným, pokud zvyk a zběhlost se obrací v přirozenost. Avšak to, co je někomu vhodné podle neřestné zběhlosti, je to, co vylučuje duchovní dobro: a z toho následuje, že člověk volí duchovní. zlo, aby dosáhl dobra, které je mu vhodné po dle zběhlosti. A to jest hřešiti z jisté zloby. Pročež je zjevné, že kdokoliv hřeší ze zběhlosti, hřeší z jisté zloby.

habitus bonus nominatur virtus. Et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis. Sive ipsa mali electio malitia nominetur, et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat. Sive etiam malitia dicatur aliqua praecedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia. Et tunc idem non est causa sui ipsius, sed actus interior est causa actus exterioris. Et unum peccatum est causa alterius, non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet.

2. Utrum quicumque peccat ex habitu ex certa malitia peccet.

I-II q. 78 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

I-II q. 78 a. 2 arg. 2

Praeterea, actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur, ut dicitur in II Ethic. Sed actus praecedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

I-II q. 78 a. 2 arg. 3

Praeterea, in his quae aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Prov. II, *qui laetantur cum male fecerint et exultant in rebus pessimis*. Et hoc ideo, quia unicuique est delectabile cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent, poenitudine enim replentur pravi, idest habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX Ethic. Ergo peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

I-II q. 78 a. 2 s. c.

Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum; ut dicitur in VI Ethic. de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

I-II q. 78 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis, unde et habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit. Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum, prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid eius integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum, interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet. Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale. Ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

I-II q. 78 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel caritas. Unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid. Et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

I-II q. 78 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur, differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto. Et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

I-II q. 78 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quandiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quae non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari; potest contingere quod, non utens habitu, doleat de hoc quod per habitum commisit. Plerumque tamen tales poenitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat; sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

3. Utrum quicumque peccat ex certa malitia ex habitu peccet.

I-II q. 78 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod non est cuiuslibet iniusta facere qualiter iniustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitum. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

I-II q. 78 a. 3 arg. 2

Praeterea, Origenes dicit, in I peri archon, quod *non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est*. Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

I-II q. 78 a. 3 arg. 3

Praeterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiae non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est. Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

I-II q. 78 a. 3 s. c.

Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque

K prvnímu se tedy musí říci, že všední hříchy nevylučují duchovního dobra, jímž jest milost Boží nebo láska; pročež se nezvou dobry jednoduše; nýbrž z části; a proto ani jejich zběhlosti nemohou býti zvány jednoduše zlými, nýbrž z části.

K druhému se musí říci, že úkony, ,pocházející ze zběhlostí, jsou. podle druhu podobné úkonům, z nichž povstávají zběhlosti; avšak liší se od nich, jako dokonalé od nedokonalého; a taková je odlišnost hříchu, který je páchán z jisté zloby, od hříchu, který je páchán z nějaké vášně.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo hřeší ze zběhlosti, vždy se raduje z toho, že jedná ze zběhlosti, dokud užívá zběhlosti. Ale protože může neužívati zběhlosti, nýbrž rozumem, jenž není zcela porušen, přemýšleti o něčem jiném, může se při hoditi, že, neužívaje zběhlosti, želí toho, čeho se dopustil zběhlostí. A tak obyčejně takoví litují hříchu ne proto, že hřích o sobě se jim nelíbí, nýbrž pro nějakou nepříjemnost, do níž vešli hříchem.

LXXVIII.3. Zda ten, kdo hřeší z jisté zloby, hřeší ze zběhlosti

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že kdokoli hřeší z jisté zloby, hřeší. ze zběhlosti. Neboť Filosof praví, v V. Ethic., že "nenáleží komukoli konati nespravedlivé, jak činí nespravedlivý", totiž z volby, "nýbrž pouze majícímu zběhlost". Ale hřešiti z jisté zloby, jest hřešiti z volby zla, jak bylo řečeno. Tedy hřešiti z jisté zloby náleží jen majícímu zběhlost.

Mimo to Origenes praví, v I. Peri Archon, že "nikdo se naráz nevyprázdní nebo neklesne, nýbrž je nutné upadati pozvolna po částech". Ale zdá se, že největší úpadek je, že někdo hřeší z jisté zloby. Tedy ne hned s počátku, nýbrž mnohým návykem, z něhož může vzniknouti zběhlost, někdo dojde k tomu, že hřeší z jisté zloby.

Mimo to, kdykoli někdo hřeší z jisté zloby, je třeba, aby vůle sama se naklonila ke zlu, které volí. Ale z povahy mohutnosti člověk se nekloní ke zlu, nýbrž spíše k dobru. Tedy volí-li zlo, je třeba, aby to bylo z něčeho jiného, čímž jest vášeň nebo zběhlost. Ale když někdo hřeší z vášně, nehřeší z jisté zloby, nýbrž ze slabosti, jak bylo řečeno, Tedy kdykoli někdo hřeší z jisté zloby, je třeba, aby hřešil ze zběhlosti.

Avšak proti, jako se má dobrá zběhlost k volbě dobra, tak zlá zběhlost k volbě zla. Ale někdy někdo, nemající zběhlosti ctnosti, volí to, co je dobro podle ctnosti. Tedy

také někdy někdo, nemající neřestné zběhlosti, může voliti zlo. a to je hřešiti z jisté zloby.

Odpovídám: Musí se říci, že vůle jinak se má k dobru, a jinak ke zlu. Neboť z povahy své mohutnosti je nakloněna k dobru rozumu, jako k vlastnímu předmětu: pročež se říká, že každý hřích je proti přirozenosti. Že tedy vůle, volíc, je nakloněna k nějakému zlu, musí se přihoditi odjinud; a někdy se přihází z nedostatku rozumu. jako když někdo hřeší z nevědomosti; někdy pak z popudu smyslové žádosti, jako když hřeší z vášně. Ale nic z toho neznamená hřešiti z jisté zloby; ale pouze tehdy někdo hřeší z jisté zloby, když sama vůle se hýbe ke zlu sama od sebe. Což se může přihoditi dvojmo: a to jedním způsobem tím, že člověk má jakési porušené uzpůsobení, naklánějící ke zlu, takže podle onoho uzpůsobení je člověku takřka vhodné a podobné nějaké zlo; a tímto způsobem, pro shodu, tíhne vůle jakoby k dobru: protože každá věc o sobě tíhne k tomu, co jest jí vhodné. Avšak takové porušené uzpůsobení je buď nějaká zběhlost, získaná zvykem, jež se obrací v přirozenost; nebo jest nějaký chorobný stav se strany těla, jako někteří mají nějaké přirozené sklony k nějakým hříchům, pro poruchu své přirozenosti. - Jiným způsobem se přihází, že vůle o sobě tíhne k nějakému zlu, odstraněním nějaké překážky: třeba někdo je zdržován od hříchu, ne proto, že hřích o sobě se mu nelíbí, nýbrž pro naději ve věčný život nebo pro bázeň pekla; odstraní-li se naděje zoufalstvím, nebo bázeň opovážlivostí, následuje, že hřeší z jisté zloby, jaksi bez uzdy.

Tak je tedy patrné, že hřích, který je z jisté zloby, vždy předpokládá v člověku nějakou nezřízenost, která však není vždy zběhlostí. Pročež není nutné, aby kdokoliv hřeší z jisté zloby, hřešil ze zběhlosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že jednati, jak jedná nespravedlivý, jest nejen jednati nespravedlivé z jisté zloby, nýbrž i radostně, a bez velkého odporu rozumu. A to náleží jen tom , kdo má zběhlost.

K druhému se musí říci, že ne hned klesne někdo k tomu, že hřeší z jisté zloby, nýbrž něco se předpokládá: avšak není to vždy zběhlost, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že to, proč se vůle kloní ke zlu, není vždy zběhlost nebo vášeň, nýbrž jakési jiné uzpůsobení, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že není podobný důvod o volbě dobra a o volbě zla; protože zlo nikdy není bez dobra přirozenosti, ale dobro může býti beze zla viny dokonale.

aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malum, quod est ex certa malitia peccare.

I-II q. 78 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum, unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat, quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini quasi conveniens et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae vertitur in naturam, vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae in ipso. Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae vel propter timorem Gehennae; remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet. Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper praesupponit in homine aliquam inordinationem, quae tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

I-II q. 78 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis. Quod non est nisi eius qui habet habitum.

I-II q. 78 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet, sed praesupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est.

I-II q. 78 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud propter quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quaedam alia, ut dictum est.

I-II q. 78 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod non est similis ratio de electione boni, et de electione mali. Quia malum nunquam est sine bono naturae, sed bonum potest esse sine malo culpae perfecte.

LXXVIII.4. Zda ten, kdo hřeší z jisté zloby, tíže hřeší než kdo z vášně

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ten, kdo hřeší z jisté zloby, nehřeší tíže než ten, kdo hřeší z vášně. Neboť nevědomost omlouvá hřích, buď zcela nebo z části. Ale větší jest nevědomost u toho, kdo hřeší z jisté zloby, než u toho, kdo hřeší z vášně; neboť ten, kdo hřeší z jisté zloby, trpí neznalostí zásady, jež jest největší, jak praví Filosof, v VII. Ethic.; neboť má špatný pojem o cíli, jenž jest zásadou v jednání. Tedy spíše je omluven od hříchu, kdo hřeší z jisté zloby, než ten, kdo hřeší z vášně.

Mimo to, čím větší. má někdo popud ke hříchu, tím méně hřeší, jak je patrné u toho, kdo větším nárazem vášně je stržen do hříchu. Ale ten, kdo hřeší z jisté zloby, je puzen zběhlostí, jejíž nátlak je silnější, než vášně. Tedy ten, kdo hřeší ze zběhlosti, hřeší méně, než ten, kdo hřeší z vášně.

Mimo to hřešiti z jisté zloby jest hřešiti z volby zla. Ale ten, kdo hřeší z vášně, také volí zlo. Tedy neméně hřeší, než ten, kdo hřeší z jisté zloby.

Avšak proti jest, že hřích, který je spáchán úmyslně, tím samým zasluhuje těžšího trestu, podle onoho Job. 34: "Jako bezbožníky je pobil na místě diváků. kdo jako-úmyslně od něho odešli." Ale trest se nezvětšuje, leč pro tíži viny. Tedy hřích se ztíží tím, že je ze schválnosti čili z jisté zloby.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích, který je z jisté zloby, je těžší, než hřích, který je z vášně, z trojího důvodu. A to nejprve, ježto hřích spočívá hlavně ve vůli, čím vlastnější je vůli hnutí hříchu, tím těžší je hřích, je-li ostatní stejné. Když však se hřeší z jisté zloby, hnutí hříchu je vlastnější vůli. která se ke zlu hýbe sama ze sebe, než když se hřeší z vášně, jako z jakéhosi vnějšího popudu ke hříchu. Pročež hřích tím samým, že je ze zloby, je ztížen, a to tím více, čím prudší byla zloba; tím však, že je z vášně, se zmenší tím více, čím prudší byla vášeň.

Za druhé, protože vášeň, jež nakloňuje vůli ke hříchu, brzo přechází; a tak člověk brzo se vrací k předloženému dobru, kaje se z hříchu: ale zběhlost, jíž člověk hřeší ze zloby, je trvalá jakost, a proto; kdo hřeší ze zloby, déle hřeší. Pročež Filosof, v VII. Ethic., srovnává nemírného, který hřeší ze zloby, s nemocným, který stále trpí; nezdrželivého však, který hřeší z vášně; s tím, který trpí chvílemi.

Za třetí, protože ten, kdo hřeší z jisté zloby, je zle uzpůsoben co do samého cíle, který je v jednání zásadou. A tak jeho nedostatek je nebezpečnější, než toho, kdo hřeší z vášně, jehož úmysl směřuje k dobrému cíli, třebas tento úmysl je tu chvíli přerušen, pro vášeň. Vždy však nedostatek zásady je nejhorší. Pročež je zjevné; že těžší je hřích, který je ze zloby, než který je z vášně.

4. Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

I-II q. 78 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed maior est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione, nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quae est maxima, ut philosophus dicit, in VII Ethic.; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

I-II q. 78 a. 4 arg. 2

Praeterea, quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui maiori impetu passionis deiicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

I-II q. 78 a. 4 arg. 3

Praeterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

I-II q. 78 a. 4 s. c.

Sed contra est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem poenam meretur, secundum illud Iob XXXIV, *quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed poena non augetur nisi propter gravitatem culpae. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quod est ex industria, seu certa malitia.

I-II q. 78 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primo quidem quia, cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quae ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia. Ex eo vero quod est ex passione, diminuitur, et tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. Secundo, quia passio quae inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit, et sic homo cito redit ad bonum propositum, poenitens de peccato. Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens, et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde philosophus, in VII Ethic., comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus. Et sic eius defectus est periculosior quam eius qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem

K prvnímu se tedy musí říci, že nevědomost volby, z níž vychází námitka, ani neomlouvá, ani nezmenšuje hříchu, jak bylo řečeno shora. Pročež ani větší taková nevědomost nezmenšuje hříchu.

K druhému se musí říci, že popud, který je z vášně, je jako z vnějšku vzhledem k vůli; ale zběhlostí je vůle nakloněna jako z vnitřku. Pročež důvod není podobný.

K třetímu se musí říci, že jiné jest, hřeší-li volící, a jiné, hřeší-li z volby. Neboť ten, kdo hřeší z vášně, hřeší sice vole, ale ne z volby: protože vůle není u něho prvním počátkem hříchu, nýbrž z vášně jest vedena k volbě toho, co by nezvolila, jsouc bez vášně. Ale ten, kdo, hřeší z jisté zloby, o sobě volí zlo, tím způsobem, jak bylo řečeno. A proto u něho volba je počátkem hříchu; a proto se praví, že hřeší z volby.

LXXIX. O vnějších příčinách hříchu

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak se má uvažovati o vnějších příčinách hříchu; a to nejprve se strany Boží; za druhé se strany ďábla; za třetí se strany člověka.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda Bůh je příčinou hříchu.

2. Zda úkon hříchu jest od Boha.

3. Zda Bůh je příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti.

4. Zda je to zařízeno ke spáse těch, kteří jsou zaslepeni nebo zatvrzeni.

LXXIX.1.Zda Bůh je příčinou hříchu

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bůh je příčinou hříchu. Neboť Apoštol praví, Řím. 1, o kterýchsi: "Vydal je Bůh ve zvrhlý smysl, takže činili to, co se nesluší;" a Glosa praví, že "Bůh jedná v srdcích lidí, nakloňuje jejich vůle, k čemukoli chce, buď k dobru nebo ke zlu". Ale konati, co se nesluší, a kloniti se podle vůle ke zlu, jest hřích. Tedy Bůh je lidem příčinou hříchu.

Mimo to Moudr. 14 se praví: "Tvorstvo Boží bylo učiněno k nenávisti, a k pokušení lidských duší." Ale pokušení se obyčejně nazývá výzva ke hříchu. Ježto tedy tvorstvo nebylo učiněno než od Boha, jak jsme měli, zdá se, že Bůh je příčinou hříchu, vyzývaje lidi ke hříchu.

Mimo to, cokoliv je příčinou příčiny, je příčinou účinku. Ale Bůh je příčinou svobodného rozhodování, které je příčinou hříchu. Tedy Bůh je příčinou hříchu.

defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

I-II q. 78 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra dictum est. Unde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum.

I-II q. 78 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod impulsio quae est ex passione, est quasi ex exteriori respectu voluntatis, sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

I-II q. 78 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est. Et ideo electio in ipso est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

79. De causis exterioribus peccat□x parte Dei.

Prooemium

I-II q. 79 pr.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et primo, ex parte Dei; secundo, ex parte Diaboli; tertio, ex parte hominis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit causa peccati. Secundo, utrum actus peccati sit a Deo. Tertio, utrum Deus sit causa excaecationis et obdurationis. Quarto, utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur vel obdurantur.

1. Utrum Deus sit causa peccati.

I-II q. 79 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim apostolus, Rom. I, de quibusdam, *tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt*. Et Glossa ibidem dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum sive in malum*. Sed facere quae non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

I-II q. 79 a. 1 arg. 2

Praeterea, Sap. XIV, dicitur, *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae hominum*. Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturae non sint factae nisi a Deo, ut in primo habitum est, videtur quod Deus sit causa peccati provocans homines ad peccandum.

I-II q. 79 a. 1 arg. 3

Praeterea, quidquid est causa causae, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati.

Mimo to každé zlo- je protilehlé dobru. Ale neodporuje Boží dobrotě, že je příčinou zla trestu; neboť o tomto zlu se praví Isai. 45, že "Bůh tvoří zlo"; a Amos 3: "Je-li v obci zlo, kterého neučinil Bůh?" Tedy Boží dobrotě také neodporuje, že Bůh je příčinou viny.

Avšak proti, Moudr. 11 se praví: "Nic nemáš v nenávisti z toho, co jsi učinil." Avšak Bůh nenávidí hřích, podle onoho Moudr. 14: "Nenávistí jest Bohu bezbožník i jeho bezbožnost." Tedy Bůh není příčinou hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že člověk je dvojmo- příčinou hříchu, buď svého nebo jiného: jedním způsobem přímo, nakloňuje totiž ke hříchu vůli svou nebo cizí; jiným způsobem nepřímo, když totiž některé neodvede od hříchu. Pročež Ezech. 3 se praví strážnému: "Neřekneš- li bezbožnému: Smrtí zemřeš , jeho krev požádám z tvé ruky." Avšak Bůh nemůže býti přímo příčinou hříchu ať svého nebo cizího; protože každý hřích jest odvrácením od řádu, který jest k Bohu jako k cíli. Avšak Bůh všechno naklání a obrací k sobě jako k poslednímu cíli, jak praví Diviš, I. hl. O Bož. Jmén,. Pročež je nemožné, aby byl sobě nebo jiným příčinou odvrácení od řádu; který je k němu. Pročež nemůže -býti přímo příčinou hříchu.

Podobně také ani nepřímo. Přihází se totiž, že Bůh některým neposkytne pomoci k vyvarování hříchů; a kdyby jí poskytl, nehřešili by. Ale to všechno činí podle řádu své moudrosti a spravedlnosti, ježto sám jest moudrost a spravedlnost: pročež se mu nepřičítá, že jiný hřeší, jako příčině hříchu; jako kormidelník není nazýván příčinou ponoření lodi proto, že neřídí loď, leč když nechá řízení, moha a maje říditi. A tak je patrné, že Bůh žádným způsobem není příčinou hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, co do slov Apoštola, řešení je patrné ze samého písma. Neboť vydává-li Bůh některé zvrhlému smyslu, již tedy mají zvrhlý smysl ke konání toho, co je nevhodně. Říká se tedy, že je vydává zvrhlému smyslu, pokud jim nebrání sledovati svůj zvrhlý smysl, jako se říká, že vydáváme v nebezpečí ty, které nechráníme. Co však praví Augustin, v knize O milosti a svobodném rozhodování, odkud je vzata Glosa, že "Bůh nakloňuje vůle lidí k dobru i zlu", tomu se rozumí tak, že k dobru ovšem nakloňuje vůli přímo; ke. zlu však, pokud nebrání, jak bylo řečeno. A přece i to se přihází ze zásluhy předešlého hříchu.

K druhému se musí říci, že když se praví: "Tvorstvo Boží bylo učiněno k nenávisti a k pokušení lidských duší," tato předložka k se neklade příčinně, nýbrž následovně; neboť Bůh neučinil tvorstvo ke zlu lidí, nýbrž to následovalo pro nerozumnost lidí; pročež se dodává: "A jako past nohám nerozumných," kteří totiž svou nerozumností užívají tvorstva k jinému, než k čemu bylo učiněno.

K třetímu se musí říci, že účinek střední příčiny, vycházející od ní, pokud je poddán řádu první příčiny, Ergo Deus est causa peccati.

I-II q. 79 a. 1 arg. 4

Praeterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinae bonitati quod ipse sit causa mali poenae, de isto enim malo dicitur Isaiae XLV, quod *Deus est creans malum*; et Amos III, *si est malum in civitate quod Deus non fecerit?* Ergo etiam divinae bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpae.

I-II q. 79 a. 1 s. c.

Sed contra, Sap. XI, dicitur de Deo, *nihil odisti eorum quae fecisti*. Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. XIV, *odio est Deo impius, et impietas eius*. Ergo Deus non est causa peccati.

I-II q. 79 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius. Uno modo, directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum. Alio modo, indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato, unde Ezech. III speculatori dicitur, *si non dixeris impio, morte morieris, sanguinem eius de manu tua requiram*. Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius. Quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in ipsum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom. Unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati. Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad vitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et iustitiae, cum ipse sit sapientia et iustitia. Unde non imputatur ei quod alius peccat, sicut causae peccati, sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

I-II q. 79 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quantum ad verba apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quae non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit, in libro de gratia et libero arbitrio, unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum*; sic intelligendum est quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem, in malum autem inquantum non prohibet, sicut dictum est. Et tamen hoc etiam contingit ex merito praecedentis peccati.

I-II q. 79 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, *creaturae Dei factae sunt in odium et in tentationem animae hominum*, haec praepositio in non ponitur causaliter, sed consecutive, non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur, et in muscipulam pedibus insipientium, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factae sunt.

I-II q. 79 a. 1 ad 3

uvede se také na první příčinu; ale vychází-li od střední příčiny, pokud vybočuje z řádu první příčiny, neuvádí se na první příčinu; jako činí-li služebník něco proti ,příkazu pána, to se neuvede na pána, jako na příčinu. A podobně hřích, jejž svobodné rozhodování páchá proti rozkazu Božímu, neuvede se na Boha, jako na příčinu:

Ke čtvrtému se musí říci, že trest je proti dobru toho, který je trestán, který je zbaven jakéhokoli dobra; ale vina je proti dobru řádu, který je k Bohu, pročež přímo je proti dobrotě Boží; a proto důvod o vině a trestu není podobný.

LXXIX.2.Zda úkon hříchu jest od Boha

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že úkon hříchu není od Boha. Neboť Augustin praví, v knize O dokonalé spravedlnosti, že "úkon hříchu není nějaká věc". Avšak co jest od Boha vše jest nějaká věc. Tedy úkon hříchu není od Boha.

Mimo to se o člověku neříká. že je příčinou hříchu, leč protože je příčinou úkonu hříchu; "neboť nikdo nejedná, zamýšleje zlo", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale Bůh není příčinou hříchu, jak bylo řečeno. Tedy Bůh není příčinou úkonu hříchu.

Mimo to, některé úkony podle svého druhu jsou špatné a hříchy, jak je patrné z řečeného. Ale cokoliv je příčinou něčeho, je příčinou toho, co mu náleží podle jeho druhu. Kdyby tedy Bůh byl příčinou úkonu hříchu, následovalo by, že by byl příčinou hříchu. Ale to· není pravdivé., jak bylo ukázáno. Tedy Bůh není příčinou úkonu hříchu.

Avšak proti, úkon hříchu jest jakési hnutí svobodného rozhodování. Ale "vůle Boží je příčinou všech hnutí", jak praví Augustin, III. O Troj. Tedy vůle Boží je příčinou úkonu hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že úkon hříchu jest jsoucno, a jest úkon; a z obého má, že jest od Boha. Neboť každé jsoucno, ať jest jakýmkoli způsobem, musí plynouti od prvního jsoucna, jak je patrno z Diviše V. hl. o Bož. Jmén. Avšak každá činnost je působena někým jsoucím v uskutečnění, protože nic nejedná, leč pokud jest v uskutečnění. Avšak každé jsoucno v uskutečnění se uvede na první uskutečnění, totiž na Boha, jako na příčinu; jenž jest svou podstatou uskutečnění,. Pročež zbývá, že Bůh jest příčinou každého jednání, pokud jest jednáním.

Ale hřích značí jsoucno a jednání s nějakým nedostatkem. Avšak onen nedostatek je ze stvořené příčiny, totiž ze svobodného rozhodování, pokud vybočuje z řádu prvního činitele, totiž Boha. Pročež tento nedostatek se neuvádí na Boha jako na příčinu, nýbrž na svobodné rozhodování; jako nedostatek kulhání se uvádí na křivou holeň, jako na příčinu. ne však na hybnou sílu, jíž přece se působí; cokoliv jest po.hybu v kulhání. A podle toho- Bůh je příčinou úkonu hříchu; ale není příčinou hříchu, protože není příčinou toho, že úkon je s nedostatkem.

Ad tertium dicendum quod effectus causae mediae procedens ab ea secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam, sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

I-II q. 79 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod poena opponitur bono eius qui punitur, qui privatur quocumque bono. Sed culpa opponitur bono ordinis qui est in Deum, unde directe opponitur bonitati divinae. Et propter hoc non est similis ratio de culpa et poena.

2. Utrum a Deo sit actus peccati.

I-II q. 79 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus, in libro de perfectione iustitiae, quod *actus peccati non est res aliqua*. Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

I-II q. 79 a. 2 arg. 2

Praeterea, homo non dicitur esse causa peccati nisi quia homo est causa actus peccati, nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est. Ergo Deus non est causa actus peccati.

I-II q. 79 a. 2 arg. 3

Praeterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supradictis patet. Sed quidquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est. Ergo Deus non est causa actus peccati.

I-II q. 79 a. 2 s. c.

Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed voluntas Dei est causa omnium motionum, ut Augustinus dicit, III de Trin. Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

I-II q. 79 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente; ut patet per Dionysium, V cap. de Div. Nom. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam nazývá věcí to, co jest věcí jednoduše, totiž podstatu; tak totiž úkon hříchu není věcí.

K druhému se musí říci, že na člověka, jako na příčinu, se uvede nejen úkon, nýbrž i sám nedostatek; protože totiž není poddán tomu, komu má býti poddán, třebaže to sám nezamýšlí hlavně, a proto člověk je příčinou hříchu; ale Bůh je příčinou úkonu tak, že žádným způsobem není příčinou nedostatku, provázejícího úkon; a proto není příčinou hříchu.

K třetímu se musí říci, jak bylo řečeno shora, že úkon a zběhlost nepřijímají druh ze samého postrádání, v němž záleží pojem zla, nýbrž z nějakého předmětu, s nímž je spojeno takové postrádání. A tak sám nedostatek, o němž se říká, že není od Boha, náleží k druhu hříchu následně, a ne jako druhová odlišnost.

LXXIX.3.Zda Bůh je příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti. Neboť Augustin praví, v knize Osmdesáti tří otáz., že. Bůh není příčinou toho, čím se člověk stává horším. Ale zaslepeností a zatvrzelostí se člověk stává horším. Tedy Bůh není příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti.

Mimo to Fulgentius praví, že "Bůh není mstitelem oné věci, jíž jest původcem". Ale Bůh je mstitelem zatvrzelého srdce, podle onoho Eccli 3: "Zatvrzelé srdce se bude míti zle nakonec." Tedy Bůh není příčinou zatvrzelosti.

Mimo to týž účinek se nepřiděluje protivným příčinám. Ale praví se, že příčinou zaslepenosti je zloba člověka, podle onoho Moudr. 2: "Zaslepila je totiž jejich zloba"; a také ďábel, podle onoho II. Kor. 4: "Bůh tohoto veku zaslepil mysli nevěřících;" zdá se však, -že tyto příčiny jsou protivné Bohu. Tedy Bůh není příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 6: "Zaslep srdce lidu tohoto, a jeho uši zatěž;" a Řím. 9 se praví: "Nad kým chce, se smilovává, a koho chce, zatvrzuje."

Odpovídám: Musí se říci, že zaslepenost a zatvrzelost obnášejí dvě věci. Jedna z nich je hnutí lidského ducha. lnoucího ke zlu, a odvráceného od božského světla; a v tom Bůh není příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti, jako není příčinou hříchu. Jiné však jest odnětí milosti, z něhož následuje, ze mysl není osvěcována ke správnému vidění, a srdce člověka není obměkčeno ke správnému žití; a v tom Bůh je příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti. Musí se však uvážiti. že Bůh je všeobecnou příčinou osvícení duší, podle onoho Jan 1: "Bylo světlo pravé, jež osvěcuje každého člověka, přicházejícího na tento svět;" jako slunce je všeobecnou příčinou osvětlení těles; avšak jinak a jinak: neboť slunce jedná přirozenou nutností, osvětlujíc; Bůh však jedná dobrovolně řádem své moudrosti. Avšak slunce, ačkoliv, pokud jest na něm.

I-II q. 79 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam. Sic enim actus peccati non est res.

I-II q. 79 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter. Et ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum. Et ideo non est causa peccati.

I-II q. 79 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est supra, actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali; sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

3. Utrum Deus sit causa excaecationis et obdurationis.

I-II q. 79 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa excaecationis et indurationis. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus non est causa eius quod homo sit deterior*. Sed per excaecationem et obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excaecationis et obdurationis.

I-II q. 79 a. 3 arg. 2

Praeterea, Fulgentius dicit quod *Deus non est ultor illius rei cuius est auctor*. Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. III, *cor durum male habebit in novissimo*. Ergo Deus non est causa obdurationis.

I-II q. 79 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excaecationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sap. II, *excaecavit enim eos malitia eorum*; et etiam Diabolus, secundum illud II ad Cor. IV, *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium*; quae quidem causae videntur esse contrariae Deo. Deus ergo non est causa excaecationis et obdurationis.

I-II q. 79 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae VI, *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava*. Et Rom. IX dicitur, *cuius vult, miseretur; et quem vult, indurat*.

I-II q. 79 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod excaecatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine. Et quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum. Et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis. Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Ioan. I, *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, sicut sol est universalis causa illuminationis corporum. Aliter tamen et aliter, nam sol agit illuminando per necessitatem naturae; Deus autem agit

osvěcuje všechna tělesa, přece nalezne-li u nějakého tělesa nějakou překážku, nechá je temné; jak je patrné u domu, jehož okna jsou zavřena; ale přece příčinou onoho zatemnění žádným způsobem není slunce; neboť nejedná svým soudem. aby nevpustilo světlo dovnitř; ale jeho příčinou jest pouze ten, kdo zavírá okno. Avšak Bůh vlastním úsudkem neposílá světlo milosti těm, u nichž nachází překážku. Pročež příčinou odnětí milosti jest nejen ten, kdo klade milosti překážku. nýbrž i Bůh, jenž svým úsudkem nedává milosti. A tímto způsobem Bůh je příčinou zaslepenosti a zatížení uší, a zatvrzelosti srdce. Ta se pak rozlišují podle účinků milosti, která i zdokonaluje rozum darem moudrosti, i obměkčuje cit ohněm lásky. A protože k rozumovému poznaní nejvíce slouží dva smysly, totiž zrak a sluch, z nichž jeden slouží nalézání , totiž zrak, druhý poučení, totiž sluch; proto se pro zrak uvádí zaslepenost, pro sluch zatížení uší; pro cit zatvrzelost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto zaslepenost a zatvrzelost se strany odnětí milosti jsou jakési tresty , s této stránky se jimi člověk nestává horší; ale stav se vinou horším. přijde do těchto, jakož i do ostatních trestů.

K druhému se musí říci, že ona námitka platí, o zatvrzelosti, pokud jest vinou.

K třetímu se musí říci, že zloba je záslužnou příčinou zaslepenosti, jako vina je příčinou trestu; a tímto způsobem se říká i o ďáblu, že zaslepuje, pokud navádí k vině.

LXXIX.4.Zda zaslepenost a zatvrzelost jsou vždy zařízeny ke spáse toho, který je zaslepen a zatvrzen

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zaslepenost a zatvrzelost jsou vždy zařízeny ke spáse toho, jenž je zaslepen a zatvrzen. Neboť Augustin praví, v Enchirid., že "Bůh, ježto je nejvýš dobrý, žádným způsobem by nedopustil, aby se stalo nějaké zlo, kdyby nemohl z každého zla vyvoditi dobro".

Proto- tím spíše zařizuje k dobru ono zlo, jehož sám je příčinou Ale příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti je Bůh, jak bylo řečeno. Tedy jsou zařízeny ke spáse toho, jenž jest zaslepen nebo zatvrzen.

Mimo to Moudr. 1 se praví, že "Bůh se netěší ze záhuby bezbožných". Avšak zdál by se těšiti z jejich záhuby, kdyby jejich zaslepenost neobrátil k jejich dobru; jako by se zdálo, že lékař se těší z bolesti nemocného, kdyby hořkého léku, jejž podává nemocnému, nezařídil k jeho zdraví. Tedy Bůh zaslepenost obrací v dobro zaslepených.

Mimo to "Bůh nehledí na osobu", jak se praví Skutk. 10. Ale zaslepenost některých řídí k jejich spáse; jako některých Židů, kteří byli zaslepeni, takže Kristu nevěřili a nevěříce zabili, a potom zkroušeni se obrátili, jak se o některých čte Skutk. 2, jak praví Augustin, v knize O otáz. evang. Tedy Bůh zaslepenost všech obrací v jejich spásu.

voluntarie, per ordinem suae sapientiae. Sol autem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut patet de domo cuius fenestrae sunt clausae. Sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immittat, sed causa eius est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excaecationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis. Quae quidem distinguuntur secundum effectus gratiae, quae et perficit intellectum dono sapientiae, et affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinae, scilicet auditus, ideo quantum ad visum, ponitur excaecatio; quantum ad auditum, aurium aggravatio; quantum ad affectum, obduratio.

I-II q. 79 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum excaecatio et induratio, ex parte subtractionis gratiae, sint quaedam poenae, ex hac parte eis homo non fit deterior, sed deterior factus per culpam, haec incurrit, sicut et ceteras poenas.

I-II q. 79 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

I-II q. 79 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod malitia est causa excaecationis meritoria, sicut culpa est causa poenae. Et hoc etiam modo Diabolus excaecare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

4. Utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur, et obdurantur.

I-II q. 79 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod excaecatio et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur et obduratur. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum*. Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa. Sed excaecationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est. Ergo haec ordinantur ad salutem eius qui excaecatur vel induratur.

I-II q. 79 a. 4 arg. 2

Praeterea, Sap. I dicitur quod *Deus non delectatur in perditione impiorum*. Videretur autem in eorum perditione delectari, si eorum excaecationem in bonum eorum non converteret, sicut medicus videretur delectari in afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excaecationem convertit in bonum excaecatorum.

I-II q. 79 a. 4 arg. 3

Praeterea, Deus non est personarum acceptor, ut dicitur Act. X. Sed quorundam excaecationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorundam Iudaeorum, qui excaecati sunt ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam

Avšak proti, "nemá se činit zlo, aby vzniklo dobro", jak se praví Řím. 3. Ale zaslepenost je zlo. Tedy Bůh nezaslepuje některé pro jejich dobro.

Odpovídám: Musí se říci, že zaslepenost jest jakýsi předpoklad hříchu. Hřích však je zařízen ke dvěma: a to k jed.no mu o sobě, totiž k zavržení; k jinému však z Božího milosrdenství nebo z prozřetelnosti, totiž k uzdravení, pokud Bůh dopouští, aby někteří upadli do hříchu, aby uznávajíce svůj hřích se pokořili a obrátili, jak praví Augustin, v knize O přirozenosti a milosti. Pročež i zaslepenost ze své přirozenosti je zařízena k zavržení toho, který jest zaslepen, a proto se uvádí také jako účinek zavržení. Ale z Božího milosrdenství zaslepenost na čas jest zařízena léčivě ke spáse těch, kteří jsou zaslepeni. Ale toto milosrdenství se neposkytuje všem zaslepeným, nýbrž pouze předurčeným, jimž "všechno napomáhá k dobru", jak se praví Řím. 8. Pročež u některých zaslepenost je zařízena k uzdravení; avšak u jiných k zavržení, jak praví Augustin, v III. O otáz. evang.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechna zla, která Bůh činí, nebo dopouští, aby se stala, jsou zařízena k nějakému dobru; avšak ne vždy k dobru toho, u něhož jest zlo, nýbrž někdy k dobru jiného, nebo také celého vesmíru; jako vinu tyranů řídí ke slávě své spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že Bůh se netěší ze záhuby lidí, co do samé záhuby, nýbrž pro svou spravedlnost nebo pro dobro, které odtud pochází.

K třetímu se musí říci, že to, že Bůh zaslepenost některých řídí k jejich spáse, jest milosrdenství; že však zaslepenost jiných jest řízena k jejich zavržení, jest spravedlnosti; že však poskytuje milosrdenství některým a ne všem, nečiní přijímání osob u Boha, jak bylo řečeno v Prvním.

Ke čtvrtému se musí říci, že se nemají činit zlá viny, aby přišla dobra; ale zla trestu se mají činit pro dobro.

LXXX. O příčině hříchu se strany d'ábla

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovat o příčině hříchu se strany ďábla.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda ďábel je přímo příčinou hříchu.
2. Zda ďábel svádí ke hříchu vnitřním přesvědčováním.
3. Zda může přivoditi nutnost hříchu.
4. Zda všechny hříchy pocházejí z ďábelského

legitur Act. II; ut patet per Augustinum, in libro de quaest. Evang. Ergo Deus omnium excaecationem convertit in eorum salutem.

I-II q. 79 a. 4 s. c.

Sed contra, non sunt facienda mala ut veniant bona, ut dicitur Rom. III. Sed excaecatio est malum. Ergo Deus non excaecat aliquos propter eorum bonum.

I-II q. 79 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod excaecatio est quoddam praeambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur, ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex misericordi Dei providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes, humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia. Unde et excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excaecatur, propter quod etiam ponitur reprobationis effectus, sed ex divina misericordia excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur. Sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, *sed praedestinatis solum, quibus omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur Rom. VIII. Unde quantum ad quosdam, excaecatio ordinatur ad sanationem, quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit, in III de quaest. Evang.

I-II q. 79 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia mala quae Deus facit vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum, non tamen semper in bonum eius in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi. Sicut culpam tyrannorum ordinavit in bonum martyrum; et poenam damnatorum ordinat in gloriam suae iustitiae.

I-II q. 79 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suae iustitiae, vel propter bonum quod inde provenit.

I-II q. 79 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc quod Deus aliquorum excaecationem ordinat in eorum salutem, misericordiae est, quod autem excaecatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iustitiae est. Quod autem misericordiam quibusdam impendit et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est.

I-II q. 79 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod mala culpae non sunt facienda ut veniant bona, sed mala poenae sunt inferenda propter bonum.

80. De causa peccati ex parte diaboli.

Prooemium

I-II q. 80 pr.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte Diaboli. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum Diabolus sit directe causa peccati. Secundo, utrum Diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo. Tertio, utrum possit necessitatem peccandi inducere. Quarto, utrum omnia peccata ex Diaboli suggestione proveniant.

našeptávání.

LXXX.1. Zda ďábel je člověku přímo příčinou hříchu

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ďábel je člověku přímo, příčinou hříchu. Neboť hřích přímo záleží v citu. Ale Augustin; praví, IV. O Troj., že "ďábel své společnosti vnuká špatné city"; a Beda, ke Skutk., praví, že "ďábel svádí duši k citu špatnému"; a Isidor praví, v knize O nejvyšším dobru, že "ďábel srdce lidská naplňuje tajnými chtivostmi". Tedy ďábel je přímo příčinou hříchu.

Mimo to Jeronym praví, že "jako Bůh je dokonatelem dobra, tak ďábel je dokonatelem zla". Ale Bůh je přímo příčinou našich dober. Tedy ďábel je přímo příčinou našich hříchů.

Mimo to Filosof praví., v kterési hlavě Ethiky Eudemické: "Musí býti jakýsi vnější počátek lidské rady." Avšak lidská porada není pouze o dobrech, nýbrž také o zlech. Tedy jako

Bůh hýbe k dobré radě; a tím je přímo, příčinou dobra; tak ďábel hýbe člověkem ke zlé radě, a tím následuje, že ďábel je přímo příčinou hříchu.

Avšak proti jest, co dokazuje Augustin, v I. a III. O svobod. rozhod., že "žádnou jinou věcí se mysl člověka nestává otrokyní rozkoše, leč vlastní vůlí". Ale člověk se nestává otrokem rozkoše leč hříchem. Tedy příčinou hříchu nemůže býti ďábel, nýbrž pouze vlastní vůle.

Odpovídám: Musí se říci, že hřích jest jakýsi úkon. Pročež jím způsobem může něco býti přímo příčinou hříchu, jakým způsobem někdo je přímo příčinou nějakého úkonu; to se ovšem nepřihází leč tím, že vlastní původ onoho úkonu hýbe k jednání. Avšak vlastní původ úkonu hříchu jest vůle, protože každý hřích je dobrovolný. Pročež nic nemůže býti přímo příčinou hříchu, leč, co může pohnouti vůli k jednání. Vůle však, jak bylo řečeno shora, dvěma může býti hýbána: jedním způsobem předmětem, jak se praví, že žádoucí postřehnuté hýbe žádostí; jiným způsobem tím, co uvnitř kloní vůlí ke chtění; to však není, leč buď sama vůle, nebo Bůh, jak bylo ukázáno shora. Bůh však nemůže býti příčinou hříchu, jak bylo řečeno. Zbývá tedy, že s této strany pouze vůle člověka jest přímo příčinou jeho hříchu.

Se strany předmětu však lze rozuměti, že něco hýbá vůlí trojmo: jedním způsobem sám předložený předmět, jako říkáme, že pokrm rozněcuje touhu člověka po jídle; jiným způsobem ten, kdo předkládá nebo nabízí takový předmět; třetím způsobem ten, kdo přesvědčuje, že předložený předmět má ráz dobra, protože i ten nějak předkládá vlastní předmět vůli, jímž jest dobro pravé nebo zdánlivé. Tedy prvním způsobem smyslové věci, zevně se jevící, hýbou vůlí člověka ke hříchu; avšak druhým a třetím způsobem buď ďábel nebo i člověk může podnítiti ke hříchu, buď nabízením něčeho, smyslu žádoucího, nebo přesvědčením rozumu. Ale žádným z těchto- tří způsobů nemůže býti něco přímou příčinou hříchu; protože vůle není z nutnosti hýbána nějakým předmětem, leč

1. Utrum diabolus sit directa causa peccati.

I-II q. 80 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit, IV de Trin., quod *Diabolus suae societati malignos affectus inspirat*. Et Beda, super Act., dicit quod *Diabolus animam in affectum malitiae trahit*. Et Isidorus dicit, in libro de summo bono, quod *Diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet*. Ergo Diabolus directe est causa peccati.

I-II q. 80 a. 1 arg. 2

Praeterea, Hieronymus dicit quod *sicut Deus est perfector boni, ita Diabolus est perfector mali*. Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo Diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

I-II q. 80 a. 1 arg. 3

Praeterea, philosophus probat, in quodam cap. Ethicae Eudemicae, quod oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni; ita Diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod Diabolus directe sit causa peccati.

I-II q. 80 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus probat, in I et III de Lib. Arb., *quod nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate*. Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse Diabolus, sed sola propria voluntas.

I-II q. 80 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus. Quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est, a duobus moveri potest, uno modo, ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo, ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est. Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius. Ex parte autem obiecti, potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem tripliciter. Uno modo, ipsum obiectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert huiusmodi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo, res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum, secundo autem et tertio modo, vel Diabolus, vel etiam homo, potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo

posledním cílem, jak bylo řečeno shora. Pročež není dostatečnou příčinou hříchu ani věc zevně nabízená, ani ten, kdo ji předkládá, ani ten, kdo přesvědčuje. Pročež následuje. že ďábel není příčinou hříchu přímo nebo dostatečně, nýbrž pouze na způsob přemlouvajícího nebo předkládajícího žádoucí.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny ty výroky, a kdyby se nalezly podobné, se mají vztahovati k tomu, že ďábel našeptáváními nebo předkládáním něčeho žádoucího přivádí k souhlasu s hříchem.

K druhému se musí říci, že ona podobnost se musí bráti v tom, že ďábel jest jaksi příčinou našich hříchů, jako Bůh jest nějakým způsobem příčinou našich dober; ale nebéře se ve způsobu působení: neboť Bůh působí dobra, hýbaje uvnitř vůli, což ďáblu nemůže příslušeti.

K třetímu se musí říci, že Bůh je všeobecným původem každého vnitřního lidského hnutí; ale že lidská vůle jest určena ke zlé radě, to je přímo z lidské vůle, a od ďábla na způsob přemlouvajícího nebo předkládajícího žádoucí.

LXXX.2. Zda ďábel může svésti ke hříchu, uvnitř ponoukaje

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ďábel nemůže svésti ke hříchu, uvnitř ponoukaje. Neboť vnitřní hnutí duše jsou jakási díla života. Ale žádné dílo života nemůže býti leč od vnitřního původu, ani dílo duše bylinné, což jest nejnižší mezi díly života. Tedy ďábel podle vnitřních hnutí nemůže člověka ponoukati ke zlému.

Mimo to všechna vnitřní hnutí podle řádu přirozenosti vznikají od vnějších smyslů. Ale konati něco mimo řád přirozenosti náleží pouze Bohu, jak bylo řečeno. Tedy ďábel nemůže něco konati ve vnitřních hnutích člověka, leč podle toho, co se jeví ve vnějších smyslech.

Mimo to vnitřní úkony duše jsou: rozuměti a představovati si. Ale v ničem z těchto nemůže ďábel něco konati: protože, jak jsme měli, ďábel nevtiskuje v lidský rozum; zdá se také, že ani v obraznost nemůže vtisknouti; protože obrazné tvary, jako duchovější, jsou vznešenější než tvary, které jsou ve smyslové hmotě; ty však ďábel nemůže vtisknouti, jak je patrné z toho, co jsme měli v Prvním. Tedy ďábel nemůže podle vnitřních hnutí svésti člověka ke hříchu.

Avšak proti jest, že podle toho by nikdy nepokoušel člověka, leč viditelně se zjevuje; a to je patrně nesprávné.

Odpovídám: Musí se říci, že vnitřní část duše jest rozumová a smyslová. Rozumová však obsahuje rozum a

rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est; unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod Diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

I-II q. 80 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes illae auctoritates, et si quae similes inveniantur, sunt referendae ad hoc quod Diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit in affectum peccati.

I-II q. 80 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc, quod Diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum. Non tamen attenditur quantum ad modum causandi, nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod Diabolo convenire non potest.

I-II q. 80 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani, sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana; et a Diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

2. Utrum diabolus in

I-II q. 80 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animae sunt quaedam opera vitae. Sed nullum opus vitae potest esse nisi a principio intrinseco; nec etiam opus animae vegetabilis, quod est infimum inter opera vitae. Ergo Diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

I-II q. 80 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnes interiores motus, secundum ordinem naturae, a sensibus exterioribus oriuntur. Sed praeter ordinem naturae aliquid operari est solius Dei, ut in primo dictum est. Ergo Diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quae exterioribus sensibus apparent.

I-II q. 80 a. 2 arg. 3

Praeterea, interiores actus animae sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest Diabolus aliquid operari. Quia, ut in primo habitum est, Diabolus non imprimit in intellectum humanum. In phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia formae imaginatae, tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formae quae sunt in materia sensibili; quas tamen Diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quae in primo habita sunt. Ergo Diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

I-II q. 80 a. 2 s. c.

Sed contra est quia secundum hoc nunquam tentaret hominem nisi visibiliter apparendo. Quod patet esse falsum.

I-II q. 80 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod interior pars animae est

vůli. A o vůli již bylo řečeno., jak se k -ní má ďábel. Rozum však o sobě jest hýbán někým, osvěcujícím jej k poznání pravdy; a to ďábel u člověka nezamýšlí, nýbrž spíše zatemňuje jeho rozum, aby souhlasil s hříchem; a to zatemnění pak pochází z obraznosti a smyslové žádosti. Pročež se zdá, že celá činnost ďáblova jest na obraznosti a smyslové žádosti: pohne-li některým z obou, může svésti ke hříchu Může totiž pracovati k tomu, aby obraznosti byly představeny nějaké obrazné tvary; může také učiniti, aby smyslová žádost byla rozrušena k nějaké vášni. Bylo totiž řečeno, že tělesná přirozenost přirozeně poslouchá duchovní v místním pohybu. Pročež i ďábel může způsobiti všechno to. co by mohlo vzniknouti z místního pohybu, není-li potlačen Boží silou. Že však nějaké tvary jsou představeny obraznosti, následuje někdy z místního pohybu. Neboť Filosof praví, v knize O spánku a bdění, že, "když zvíře spí, poněvadž mnoho krve stoupá ke smyslovému původu-, zároveň stoupají hnutí, nebo otisky zanechané z pohybů smyslových, jež se uchovávají ve smyslových podobách, a hýbou původem postřehů, takže se zdá, jako by tehdy smyslový původ byl měněn samými vnějšími věcmi". Pročež takový místní pohyb vzduchu nebo šťáv může býti způsoben démony, ať lidé spí či bdí. A tak následuje, že člověk si něco představuje.

Podobně také smyslová žádost bývá roznícena k nějakým vášním podle jakéhosi určitého pohybu srdce a duchů. Pročež také k tomuto může ďábel spolupracovat. Z toho, že se roznítí nějaké vášně ve smyslové žádosti, následuje, že člověk spíše postřehne i pohyb, čili smyslový dojem, řečeným způsobem uvedený k postřehovému původu; protože, ,jak praví Filosof v téže knize, "Milující bývají malou podobností pohnuti k postřehu milované věci". Z toho, že vášeň je roznícena, se také přihází, že o tom, co se obraznosti předkládá, se soudí; že to má býti sledováno; protože tomu, kdo je ovládán vášní, se zdá dobré to, k čemu je vášní nakloněn. A tímto způsobem ďábel uvnitř svádí ke hříchu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač díla života jsou vždy od nějakého vnitřního původu, přece k nim může spolupracovati nějaký vnější činitel, jako též k dílům duše bylinné pracuje. vnější teplo; aby pokrm byl snáze stráven.

K druhému se musí říci, že toto zjevení obrazivých tvarů není naprosto mimo řád přirozenosti, ani není pouhým rozkazem, nýbrž místním pohybem, jak bylo řečeno.

Z toho je patrná odpověď k třetímu, protože ony tvary jsou vzaty především ze smyslů.

LXXX.3. Zda ďábel může přivoditi nutnost hříchu

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ďábel může přivoditi nutnost hříchu. Neboť vyšší moc může přinutiti nižší. Ale o ďáblu se praví, Job. 41: "Není na zemi moci, která by se mu mohla přirovnati." Tedy může pozemskému člověku přivoditi nutnost hříchu.

Mimo to rozum člověka nemůže býti hýbán, leč podle toho, co se zevně smyslům předkládá a obraznosti představuje: protože "všechno naše poznání vzniká ze smyslu; a není rozumění bez obrazu", jak se praví v knize O duši. Ale ďábel může hýbati obrazností člověka, jak bylo řečeno, a také vnějšími smysly. Neboť Augustin praví, v knize Osmdesáti tří otáz., že "toto zlo", které totiž je od ďábla, "plíží se všemi smyslovými příchody, béře na sebe tvary, přizpůsobuje se barvám, prolíná zvuky, mísí se s vůněmi". Tedy může rozum člověka nutně nakloniti ke hříchu.

Mimo to podle Augustina, "nějakým hříchem jest, když tělo žádá proti duchu". Ale dychtivost těla může ďábel způsobit, jakož i ostatní vášně, tím způsobem, jak bylo-řečeno shora. Tedy nutně může přiměti ke hříchu.

Avšak proti jest, co se praví I. Petr. 8: "Protivník váš ďábel, obchází. jako lev řvoucí, hledaje, koho by pohltil; jemu odporujte, silni ve víře." Avšak marně by se dávalo takové napomenutí, kdyby mu člověk nutně podlehl. Tedy nemůže člověku přivoditi nutnost ke hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že ďábel vlastní silou, kdyby nebyl držen od Boha, může někoho nutně přivésti ke konaní nějakého úkonu, který podle svého rodu je hříchem; avšak nemůže přivoditi nutnost hříchu. A to je patrné z toho, že člověk pohnutce ke hříchu neodporuje, leč rozumem; a jeho užívání může úplně zameziti, hýbe-li obrazností a smyslovou žádostí, jak je patrné na posedlých. Ale tehdy, je-li rozum tak spoután, cokoliv člověk koná, nepřičítá se mu za hřích. Ale není-li rozum spoután úplně, s té stránky, jak je svobodný, může odporovati hříchu, jak bylo řečeno shora. Pročež je zjevné, že ďábel žádným způsobem nemůže přivoditi člověku nutnost hříchu.

K prvními se tedy musí říci, že vůlí člověka nemůže hýbati kterákoli moc větší než člověk, nýbrž pouze Bůh, jak jsme měli shora.

K druhému se musí říci, že to, co je postřehnuto smyslem neb obrazností, nehýbe vůlí nutně, má-li člověk užívání rozumu, ani vždy takový postřeh nespoutá rozum.

K třetímu se musí říci, že dychtivost těla proti duchu, když jí rozum skutečně odporuje, není hříchem, nýbrž látkou cvičení ctnosti; aby však jí rozum neodporoval, to není v moci ďáblově; a proto nemůže přivoditi nutnost ke hříchu.

intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem iam dictum est quomodo ad eam Diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis, quod Diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrare rationem ipsius ad consentiendum peccato. Quae quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio Diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum. Quorum utrumque commovendo, potest inducere ad peccatum, potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquae formae imaginariae praesententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo libro quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et Diabolus omnia illa causare potest quae ex motu locali corporum inferiorum provenire possunt, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquae formae repraesententur imaginationi, consequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim philosophus, in libro de somno et vigilia, quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus*, sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum vel humorum potest procurari a Daemonibus, sive dormiant sive vigilent homines, et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quendam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam Diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquae concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum sive intentionem sensibilem praedicto modo reductam ad principium apprehensivum, magis homo percipiat, quia, ut philosophus in eodem libro dicit, *amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatae moventur*. Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum Diabolus interius inducit ad peccandum.

I-II q. 80 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod opera vitae semper etsi sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animae vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

I-II q. 80 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino praeter ordinem naturae. Nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est.

I-II q. 80 a. 2 ad 3

Unde patet responsio ad tertium, quia formae illae sunt a sensibus acceptae primordialiter.

3. Utrum diabolus possit necessitatenr peccandi inducere.

I-II q. 80 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de Diabolo dicitur Iob XLI, *non est potestas super terram quae ei valeat comparari*. Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

I-II q. 80 a. 3 arg. 2

Praeterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quae exterius sensibus proponuntur et imaginationi repraesentantur, quia omnis nostra cognitio ortum habet a sensu, *et non est intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in libro de anima. Sed Diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est, et etiam exteriores sensus, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *serpit hoc malum*, scilicet quod est a Diabolo, *per omnes aditus sensuales; dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, infundit saporibus*. Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

I-II q. 80 a. 3 arg. 3

Praeterea, secundum Augustinum, *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum*. Sed concupiscentiam carnis Diabolus potest causare, sicut et ceteras passiones, eo modo quo supra dictum est. Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

I-II q. 80 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Petr. ult., *adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret, cui resistite fortes in fide*. Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

I-II q. 80 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Diabolus propria virtute, nisi refraenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem, cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Unde manifestum est quod Diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

I-II q. 80 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet potestas maior homine, potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est.

I-II q. 80 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis. Nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

I-II q. 80 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis. Quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate Diaboli. Et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

LXXX.4. Zda všechny hříchy lidí jsou z našeptávání ďábla

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že všechny hříchy lidí jsou z našeptávání ďábla. Neboť Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., "množství démonů je příčinou všeho zla, i sobě, i jiným".

Mimo to, kdokoli hřeší smrtelně, stává se otrokem ďábla, podle onoho Jan. 8: "Kdo koná hřích, je otrokem hříchu." Ale "tomu někdo ‚je dán do otroctví, od koho jest přemožen", jak se praví II. Petr. 2. Tedy, kdokoli koná hřích, je přemožen od ďábla.

Mimo to Řehoř praví, že hřích ďáblův je nenapravitelný, protože padl, nikým nesváděn. Kdyby tedy někteří lidé hřešili svobodným rozhodnutím, nikým nesváděni, jejich hřích by byl nenapravitelný; což je patrně nesprávné. Tedy všechny lidské hříchy ‚jsou našeptány od ďábla.

Avšak proti jest, co se praví v knize O církevních dogmatech: "Ne všechny naše zlé myšlenky jsou rozníceny od ďábla, ale někdy povstávají z hnutí našeho rozhodnutí."

Odpovídám: Musí se říci, že sice příležitostně a nepřímo ďábel je příčnou všech našich hříchů, pokud svedl ke hříchu prvního člověka, z jehož hříchu lidská přirozenost je tak porušena, že všichni jsme nakloněni ke hříchu; jako kdyby se řeklo, že je příčinou spálení dřev. kdo by sušil dřeva. z čehož by následovalo, že aby snadno byla zapálena. Avšak přímo není příčinou všech lidských hříchů, takže by naváděl k jednotlivým hříchům. A Origenes to dokazuje z toho, že, i kdyby nebylo ďábla, lidé by měli žádost pokrmů a pohlavních a podobných, jež by mohla býti nezřízená, kdyby nebyla řízena rozumem, což podléhá svobodnému rozhodování.

K prvnímu se tedy musí říci, že množství démonů je příčinou všech našich zel podle prvního vzniku, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že otrokem něčím se stává nejen ten, kdo jest jím přemožen, nýbrž i kdo se mu dobrovolně podrobí; a tímto způsobem se stává otrokem ďáblovým, kdo hřeší z vlastního popudu.

K třetímu se musí říci, že hřích ďáblův byl nenapravitelný, protože zhřešil, nikým nesváděn, ani neměl nějaký sklon ke hříchu., způsobený z předešlého svedení; a to se nemůže říci o žádném hříchu člověka.

LXXXI. O příčině hříchu se strany člověka

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom se má uvažovati o příčině hříchu se strany člověka. Ježto, však člověk je příčinou hříchu jinému člověku vnějším sváděním, jakož i ďábel, má nějaký zvláštní způsob působení hříchu v jiném ze vzniku. Pročež se mluví o prvotním hříchu. A o tom se naskytá trojí úvaha: nejprve o jeho převádění; za druhé o jeho bytnosti; za třetí o jeho podmětu.

O prvním je pět otázek:

1. Zda první hřích člověka přechází na potomstvo ze vzniku.

2. Zda všechny jiné hříchy prvního rodiče, nebo také ‚jiných rodičů-, přecházejí na potomstvo ze vzniku.

3. Zda prvotní hřích přechází na všechny, kteří se rodí z Adama cestou semene.

4. Zda by přešel na ty, kteří by byli zázračně utvořeni z nějaké části lidského těla.

5. Zda by byl přenášen prvotní hřích, kdyby byla zhřešila žena, a muž nezhřešil.

LXXXI.1.Zda první hřích prvního rodiče je přenášen na potomstvo ze vzniku

Při první se postupuje takto: Zdá se, že první hřích prvního rodiče není přenášen na jiné ze vzniku. Praví se totiž Ezech. 18: "Syn neponese nepravost otce." Nesl by však, kdyby od něho přejal nepravost. Tedy nikdo od žádného z rodičů nepřejímá ze vzniku nějaký hřích.

Mimo to případek se nepřenáší ze vzniku, leč přenese-li se podmět; poněvadž případek nepřechází z podmětu do podmětu. Ale rozumová duše, která je podmětem viny, nepřenáší se ze vzniku, jak bylo ukázáno. Tedy ani nějaká vina se nemůže přenésti ze vzniku.

Mimo to všechno to, co se přenáší z lidského vzniku, je působeno ze semene. Ale semeno nemůže způsobit hříchu, poněvadž postrádá rozumové části duše, která jedině může býti příčinou hříchu. Tedy žádný hřích se nemůže přejímati ze vzniku.

Mimo to, co je v přirozenosti dokonalejší, je silnější v jednání. Ale dokonalé tělo nemůže nakaziti duši, která je s ním spojena; jinak by duše nemohla býti očištěna od prvotního hříchu, dokud je spojena s tělem. Tedy mnohem méně může duši nakaziti semeno.

Mimo to Filosof praví, v III. Ethic., že "nikdo neplísní ošklivé od přirozenosti, nýbrž ty, kteří pro zahálku a nedbalost". Avšak od přirozenosti ošklivými se nazývají, kteří mají ošklivost ze svého vzniku. Tedy nic, co je z původu, není hanlivé, ani hříchem.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 5: "Skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět;" a tomu se nemůže rozuměti na způsob následování pro to, co se praví Moudr. 2: "Nenávistí ďábla přišla smrt na okrsek zemský." Zbývá tedy, že hřích přišel na svět ze vzniku od prvního člověka.

4. Utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

I-II q. 80 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione Diaboli. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *multitudo Daemonum causa est omnium malorum et sibi et aliis*.

I-II q. 80 a. 4 arg. 2

Praeterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus Diaboli; secundum illud Ioan. VIII, *qui facit peccatum, servus est peccati. Sed ei aliquis in servitutem addicitur, a quo superatus est*, ut dicitur II Petr. II. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a Diabolo.

I-II q. 80 a. 4 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit quod peccatum Diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium, nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile, quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a Diabolo suggeruntur.

I-II q. 80 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, *non omnes cogitationes nostrae malae a Diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt*.

I-II q. 80 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod occasionaliter quidem et indirecte Diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes simus ad peccandum proclives, sicut diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes probat ex hoc, quia etiam si Diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venereorum et similium, qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

I-II q. 80 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod multitudo Daemonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est.

I-II q. 80 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui se ei voluntarie subiicit. Et hoc modo fit servus Diaboli qui motu proprio peccat.

I-II q. 80 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum Diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex praecedenti suggestione causatam. Quod de nullo hominis peccato dici potest.

81. De causa peccati ex parte hominis, et de traductione peccati originalis cuius homo est causa per originem.

Prooemium

I-II q. 81 pr.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et Diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est. Circa quod tria consideranda occurrunt, primo, de eius traductione; secundo, de eius essentia; tertio, de eius subiecto. Circa primum quaeruntur quinque. Primo, utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros. Secundo, utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur. Tertio, utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. Quarto, utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur. Quinto, utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

1. Utrum primum peccatum primi hominis in posteros derivetur per originem.

I-II q. 81 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. XVIII, *filius non portabit iniquitatem patris*. Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

I-II q. 81 a. 1 arg. 2

Praeterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subiecto, eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum. Sed anima rationalis, quae est subiectum culpae, non traducitur per originem, ut in primo ostensum est. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

I-II q. 81 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animae, quae sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

I-II q. 81 a. 1 arg. 4

Praeterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam, alioquin anima non posset emundari a culpa originali dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

I-II q. 81 a. 1 arg. 5

Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam*. Dicuntur autem natura turpes qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem, est increpabile, neque peccatum.

I-II q. 81 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Quod non potest intelligi per modum imitationis, propter hoc quod dicitur Sap. II, *invidia Diaboli mors intravit in orbem terrarum*. Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundo intravit.

Odpovídám: Musí se říci, že podle katolické víry se musí držeti, že první hřích prvního člověka přešel na potomstvo ze vzniku. Proto i děti sotva narozené se nosí ke křtu, aby byly obmyty od nějaké nákazy viny. Opak však je pelagiánský blud, jak je patrné z Augustina, v četných jeho knihách.

K vypátrání však, jak hřích prvního rodiče mohl původově přejíti na potomstvo, různí postupovali různými cestami. Někteří totiž, uvažujíce, že podmětem hříchu ,jest rozumová duše, tvrdili, že se semenem se převádí rozumová duše. takže se zdá, že z nakažené duše pocházejí nakažené duše. -- Jiní však, toto zavrhujíce jako bludné, pokusili se ukázati, jak vina duše rodiče se převádí na potomstvo, i když se duše nepřevádí, tím, že tělesné nedostatky se přenášejí z rodiče na potomstvo, jako malomocný rodí malomocného a pakostnicovitý pakostnicovitého, pro nějakou zkázu semene, třebaže se taková zkáza nenazývá malomocenství nebo pakostnice. Ježto však tělo je přiměřené duši, a nedostatky duše přecházejí na tělo a naopak, podobným způsobem praví, že zaviněný nedostatek duše přechází na potomstvo převáděním semene, ačkoliv semeno skutečně není podmětem viny.

Ale všechny takové cesty jsou nedostatečné: protože, připustíme-li, že některé tělesné nedostatky od rodiče přecházejí na potomstvo ze vzniku, a také některé nedostatky duše důsledně pro neuzpůsobenost těla, jako někdy z hloupých se rodí hloupí; přece se zdá, že to samo, co jest míti ze vzniku nějaký nedostatek, vylučuje pojem viny, v jejímž pojmu jest, že je dobrovolná. Pročež tvrdí-li se, že rozumová duše se převádí, z toho samého, že nákaza duše potomstva by nebyla v jeho vůli, ztratila by ráz viny, zavazující k trestu: protože, jak praví Filosof v III. Ethic., nikdo nebude činiti výtky slepému od narození, nýbrž spíše ho polituje.

A proto se musí postupovati jinou cestou: pravíme. že všichni lidé, kteří se rodí z Adama, mohou se považovati za jednoho člověka, pokud se shodují v přirozenosti, kterou přijímají od prvního rodiče; jako v občanském životě všichni lidé, kteří jsou z jedné společnosti, považují se za jedno tělo, a celá společnost za jednoho člověka; jak praví též Porfyrius, že "účastí druhu více lidí jest jeden člověk". Tak tedy mnozí lidé, pocházející z Adama, jsou jako mnohé údy jednoho těla. Avšak úkon jednoho tělesného údu, třebas ruky, není dobrovolný vůlí samé ruky, nýbrž vůlí duše, která nejprve hýbe údem. Pročež vražda, již páše ruka, nepřičítala by se ruce za hřích, kdyby se ruka uvažovala o sobě, jako oddělená od těla; ale přičítá se jí, pokud jest částí člověka, která je hýbána prvním hybným původem člověka. Tak tedy nezřízenost, která je v člověku zrozeném z Adama, není dobrovolná jeho vůlí, nýbrž vůlí prvního rodiče, jenž pohybem plození hýbe všemi, kteří se odvozují z jeho vzniku, jako vůle duše hýbe všemi údy k úkonu. Pročež hřích, který tak od prvního rodiče přechází na potomstvo, se nazývá prvotní, jako hřích, který od duše přechází k údům těla, se nazývá skutkový; a ,jako skutkový hřích, který je páchán nějakým údem, není hříchem onoho údu, leč pokud onen úd jest něčím onoho člověka, pročež se nazývá lidským hříchem; tak prvotní hřích není hříchem této osoby, leč pokud tato osoba přijímá přirozenost od prvního rodiče, pročež se nazývá i hříchem přirozenosti, podle onoho, Efes. 2: "Byli jsme od přirozenosti syny hněvu."

I-II q. 81 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod secundum fidem Catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad Baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagianae, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris. Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim, considerantes quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima animae infectae derivari videantur. Alii vero, hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut si leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus, et e converso; simili modo dicunt quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpae subiectum. Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt. Quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem; et etiam aliqui defectus animae ex consequenti, propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur, tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam, quia, ut philosophus dicit in III Ethic., *nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur*. Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo. Porphyrius etiam dicit quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo*. Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine, ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur peccatum naturae; secundum illud Ephes. II, *eramus natura filii irae*.

K prvnímu se tedy musí říci, že o synu se praví, že neponese hřích otcův, protože není trestán. pro hřích otcův, není-li účasten viny. A tak jest v našem případě; neboť původem přechází vina z otce na syna, jakož i skutkový hřích následováním.

K druhému se musí říci, že i když se duše nepřevádí, protože síla semene nemůže způsobiti rozumovou duši, přece k ní hýbe uzpůsobivě; pročež silou semene se převádí lidská přirozenost od rodiče na potomstvo, a zároveň s přirozeností nákaza přirozenosti. Ten totiž, který se rodí, se stává účastníkem viny prvního rodiče tím, že od něho přijímá přirozenost nějakým rodícím pohybem.

K třetímu se musí říci, že i když vina není v semeni skutečně, přece je tam v možnosti lidská přirozenost, již provází taková vina.

Ke čtvrtému se musí říci, že semeno je původem uložení, jež je vlastním úkonem přirozenosti, slouží jejímu rozšíření; a proto duše se spíše nakazí semenem, než tělem již dokonalým, které jest už spojené s osobou.

K pátému se musí říci, že to, co jest ze vzniku, není hanlivé, uvažuje-li se o sobě ten, jenž se rodí; ale uvažuje-li se, jak se vztahuje k nějakému původu, tak mu to může býti hanlivé; jako někdo, jenž se rodí, trpí hanbu rodu, způsobenou z viny někoho z předků.

LXXXI.2.Zda také jiné hříchy prvního rodiče nebo nejbližších rodičů se převádějí na potomstvo

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že též jiné hříchy buď samého prvního rodiče, nebo nejbližších rodičů se převádějí na potomstvo. Trest totiž nikdy nenaleží, leč vině. Ale někteří jsou soudem Božím trestáni za hřích nejbližších rodičů, podle onoho Exod. 20: "Já jsem Bůh horlitel, navštěvující nepravost otců na synech do třetího a čtvrtého pokolení." Také lidským soudem při zločinu uražené velebnosti synové bývají vyděděni pro hřích rodičů. Tedy také vina nejbližších rodičů přechází na potomstvo.

Mimo to spíše může někdo přenésti na jiného to, co má sám od sebe, než to, co má od jiného; jako oheň více může ohřívati než ohřátá voda. Ale člověk přenáší ze vzniku na potomstvo hřích., jejž má od Adama. Tedy mnohem spíše hřích, jejž sám spáchal.

Mimo to proto přejímáme od prvního rodiče prvotní hřích, že jsme v něm byli, jako v původu přirozenosti, kterou on porušil. Ale podobně jsme byli v nejbližších rodičích jako v jakýchsi původcích přirozenosti, která i když je porušena, může býti ještě více porušena hříchem, podle onoho Zjev. posl.: "Kdo jest poskvrněn, poskvrň se ještě." Tedy děti přejímají ze vzniku hříchy nejbližších rodičů,

2. Utrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum patentum per originem in posteros deriventur.

I-II q. 81 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros. Poena enim nunquam debetur nisi culpae. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum; secundum illud Exod. XX, *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem*. Iudicio etiam humano, in crimine laesae maiestatis, filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

I-II q. 81 a. 2 arg. 2

Praeterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta, sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

I-II q. 81 a. 2 arg. 3

Praeterea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturae, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam principiis naturae, quae etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum,

I-II q. 81 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpae. Et sic est in proposito, derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

I-II q. 81 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem; movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio, ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

I-II q. 81 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura, quam concomitatur talis culpa.

I-II q. 81 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod semen est principium generationis, quae est proprius actus naturae, eius propagationi deserviens. Et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem iam perfectam, quae iam determinata est ad personam.

I-II q. 81 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se. Sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile, sicut aliquis qui nascitur patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

jakož i prvního rodiče.

Avšak proti, dobro se více rozlévá než zlo. Ale zásluhy nejbližších rodičů se nepřenášejí na potomstvo. Tedy mnohem méně hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že Augustin vyslovuje tuto otázku v Enchiridiu, ale nechává ji nerozřešenou. Ale jestliže někdo pečlivě přihlédne, je nemožné, aby nějaké hříchy nejbližších rodičů, nebo i prvního rodiče, mimo první, byly ze vzniku převedeny. A důvodem toho jest, že člověk rodí sobě podobné v druhu, avšak nikoli v jednotlivci; a proto ta, která přímo náležejí k jedinci, jako osobní úkony, a co k nim patří, nepřevádějí se od rodičů na děti: neboť gramatik nepřevádí na syna gramatickou vědu, již si zjednal vlastním úsilím; ale ta, která patří k přirozenosti druhu, se převádějí od rodičů na děti, ne ní-li chabá přirozenost, jako očitý rodí očitého, není-li chabá přirozenost; a je-li přirozenost silná, přejdou na děti také některé ojedinělé případky, jež náležejí k uzpůsobení přirozenosti, jako hbitost těla, dobré nadání a jiná taková; avšak žádným způsobem ta, která jsou čiře osobní, jak bylo řečeno.

Jako však k osobě náleží něco z ní samé, a něco z daru milosti, tak také k přirozenosti může něco náležeti z ní samé, totiž co je působeno z jejích prvků. a něco z daru milosti. A tímto způsobem prvotní spravedlnost, jak bylo řečeno v Prvním, byla nějaký dar milosti, od Boha udělený v prvním rodiči celé lidské přirozenosti; první člověk pak jej ztratil prvním hříchem. Pročež jako ona prvotní spravedlnost by byla přecházela na potomstvo zároveň s přirozeností, tak také protilehlá nezřízenost. Ale jiné skutkové hříchy prvního rodiče nebo jiných neporušují přirozenosti v tom, co jest přirozenosti, nýbrž pouze v tom, co jest osoby, to jest, podle sklonu k úkonu. Pročež jiné hříchy se nepřevádějí.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchovním trestem, jak praví Augustin, v listě Avitovi, nikdy nebývají trestáni synové za rodiče, nemají-li účasti na vině buď původem, nebo následováním; protože všechny duše jsou bezprostředně Boží, jak se praví Ezech. 18. Ale tělesným trestem někdy synové bývají trestáni za rodiče soudem Božím nebo lidským, pokud syn jest něčím otcovým podle těla.

K druhému se musí říci, že to, co někdo má ze sebe, spíše se může převésti, je-li převeditelné; ale skutkové hříchy nejbližších rodičů nejsou převeditelné, protože jsou čiře osobní, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že první hřích porušuje lidskou přirozenost porušením, náležejícím k přirozenosti; avšak jiné hříchy ji porušují porušením, náležejícím pouze k osobě.

secundum illud Apoc. ult., *qui in sordibus est, sordescat adhuc*. Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

I-II q. 81 a. 2 s. c.

Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

I-II q. 81 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Augustinus hanc quaestionem movet in Enchiridio, et insolutam relinquit. Sed si quis diligenter attendit, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis praeter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Et ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios, non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi, nullo autem modo ea quae sunt pure personalia, ut dictum est. Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in primo dictum est, erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente. Quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est; sed solum quantum ad id quod personae est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

I-II q. 81 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod poena spirituali, sicut Augustinus dicit in epistola ad avitum, nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa, vel per originem vel per imitationem, quia omnes animae immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. XVIII. Sed poena corporali interdum, iudicio divino vel humano, puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

I-II q. 81 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile. Sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est.

I-II q. 81 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente, alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

LXXXI.3.Zda hřích prvního rodiče přechází ze vzniku na všechny lidi

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že hřích prvního rodiče nepřechází ze vzniku na všechny lidi. Smrt totiž je trestem, následujícím prvotní hřích. Ale všichni, kteří semenně pocházejí z Adama, nezemrou; ti totiž, kteří budou nalezeni živí při příchodu Páně, nikdy nezemrou, jak se zdá z toho, co se praví I. Soluň 4: "My, kteří žijeme, nepředejdeme při příchodu Páně ty, kteří zesnuli." Tedy ti nepřejímají prvotní hřích.

Mimo to nikdo druhému nedá, čeho sám nemá. Ale pokřtěný člověk nemá prvotního hříchu. Tedy ho nepřevádí na potomstvo.

Mimo to dar Kristův je větší, než hřích Adamův, .jak praví Apoštol, Řím. 5: Ale dar Kristův nepřechází na všechny lidi. Tedy ani hřích Adamův.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 5: "Smrt přešla na všechny, poněvadž v něm všichni zhřešili."

Odpovídám: Musí se říci, že podle katolické víry se musí pevně držeti, že všichni lidé, kromě jediného Krista, pocházející z Adama, z Adama přejímají prvotní hřích; jinak by všichni nepotřebovali vykoupení, které jest skrze Krista; a to je bludné. Důvod však se může vzíti z toho, co bylo řečeno shora, totiž že tak se z hříchu prvního rodiče převádí prvotní vina na potomstvo, jako od vůle duše pohybem údů se převádí skutkový hřích na údy těla. Jest však zjevné, že skutkový hřích se může převésti na všechny údy, kterým je vrozeno, aby byly hýbány vůlí. Pročež i prvotní vina se převádí. na všechny ty, kteří jsou od Adama hýbáni pohybem rození.

K prvnímu se tedy musí říci, že důvodněji a obecněji se tvrdí, že všichni ti, kteří budou nalezeni při příchodu Páně, zemrou, a za krátko vstanou, jak se důkladněji poví ve Třetím. Bylo-li by však pravdivé to, co jiní říkají, že oni nikdy nezemrou, jak Jeronym vypravuje mínění různých, v kterémsi listě Mineriovi o zmrtvýchvstání těla, musí se k důkazu říci, že i když oni nezemrou, přece jest v nich provina smrti, ale trest je odňat Bohem, jenž může prominouti také tresty za skutkové hříchy.

K druhému se musí říci, že z prvotního hříchu je křtem odstraněna provina, pokud duše nabývá milosti co do mysli; avšak prvotní hřích zůstává skutkově, co do troudu, který jest nezřízenost nižších částí duše i samého těla, podle něhož člověk rodí, a ne .podle mysli; a proto pokřtění převádějí prvotní hřích. Neboť rodiče nerodí jakožto obnoveni křtem, nýbrž jakožto dále mající něco ze staroby prvního hříchu.

K třetímu se musí říci, že, jako Adamův hřích se přenáší na všechny, kteří se tělesně rodí od Adama, tak milost

3. Utrurtt peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur.

I-II q. 81 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est poena consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur, illi enim qui vivi reperientur in adventu domini, nunquam morientur, ut videtur per quod dicitur I Thessal. IV, *nos qui vivimus, non praeveniemus in adventu domini eos qui dormierunt*. Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

I-II q. 81 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

I-II q. 81 a. 3 arg. 3

Praeterea, donum Christi est maius quam peccatum Adae, ut apostolus dicit, Rom. V. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adae.

I-II q. 81 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt*.

I-II q. 81 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod secundum fidem Catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex eo contrahunt, alioquin non omnes indigerent redemptione quae est per Christum; quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est, quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animae per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quae nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

I-II q. 81 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod probabilius et communius tenetur quod omnes illi qui in adventu domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in tertio plenius dicetur. Si tamen hoc verum sit quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis; dicendum est ad argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest.

I-II q. 81 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum originale per Baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem. Remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio inferiorum partium animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem. Et ideo baptizati traducunt peccatum originale, non enim generant inquantum sunt renovati per Baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

I-II q. 81 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adae traducitur

Kristova se přenáší na všechny, kteří se od něho duchovně rodí věrou a křtem; a nejen k odstranění viny prvního rodiče, nýbrž i na odstranění skutkových hříchů, a na uvedení do slávy.

LXXXI.4.Zda by někdo převzal prvotní hřích, kdyby byl zázračně utvořen z lidského těla

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že kdyby byl někdo zázračně utvořen z lidského těla, převzal by prvotní hřích.

Neboť kterási Glosa Gen. 4 praví, že "v bedrech Adamových bylo porušeno celé potomstvo, protože nebylo odděleno dříve na místě života, nýbrž potom na místě vyhnanství". Ale kdyby nějaký člověk byl tak utvořen, jak bylo řečeno, jeho tělo by bylo odděleno na místě vyhnanství. Tedy by převzal prvotní hřích.

Mimo to prvotní hřích je v nás působen, pokud duše je nakažena od těla. Ale celé tělo člověka jest nakaženo. Tedy ať by byl člověk utvořen z kterékoli části těla, jeho duše by byla nakažena nákazou prvotního hříchu.

Mimo to prvotní hřích přešel od prvního rodiče na všechny; pokud všichni byli v něm, když hřešil. Ale ti, kteří by byli utvořeni z lidského těla, byli by v Adamovi. Tedy by převzali prvotní hřích.

Avšak proti jest, že by nebyli v Adamovi podle semenného způsobu; což jedině působí přenesení prvotního hříchu, jak praví Augustin, X. Ke Gen. Slov.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak už bylo řečeno, prvotní hřích se od prvního rodiče převádí na potomstvo, pokud jsou jím hýbáni rozením, jako údy jsou duší hýbány ke skutkovému hříchu. Avšak pohyb ke zrození není, leč od činné síly v plození. Pročež pouze ti přejímají prvotní hřích, kteří pocházejí od Adama skrze činnou sílu v plození, vznikem od Adama plynoucí, což jest pocházeti od něho podle semenného způsobu: neboť semenný způsob není nic jiného. než činná síla v plození. Kdyby však někdo silou Boží byl utvořen z lidského těla, je zjevné, že činná síla by neplynula od Adama. Pročež by nepřejal prvotního hříchu; jako ani úkon ruky by nepatřil k lidskému hříchu, kdyby ruka nebyla hýbána vůlí člověka, nýbrž nějakým vnějším hybatelem.

K prvnímu se tedy musí říci, že Adam nebyl v místě vyhnanství, leč po hříchu. Pročež ne pro místo vyhnanství, nýbrž pro hřích se převádí prvotní vina na všechny, k nimž přichází jeho činné plození.

K druhému se musí říci, že tělo nenakazí duši, leč pokud jest činným původem v plození, jak bylo řečeno.

in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et Baptismum, et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

4. Utrum peccatum originale ad illos derivaretur qui miraculose ex aliqua parte hominis formarentur.

I-II q. 81 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quaedam Glossa Gen. IV, quod *in lumbis Adae fuit tota posteritas corrupta, quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii*. Sed si aliquis homo sic formaretur sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

I-II q. 81 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccatum originale causatur in nobis inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

I-II q. 81 a. 4 arg. 3

Praeterea, peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

I-II q. 81 a. 4 s. c.

Sed contra est quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt.

I-II q. 81 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere, nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale, sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

I-II q. 81 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum, traducitur originalis culpa ad eos ad quos activa eius generatio pervenit.

I-II q. 81 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod caro non inficit animam nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo by byl utvořen z těla lidského, byl by v Adamovi podle tělesné podstaty, ale ne podle semenného způsobu, jak bylo řečeno, a proto by nepřejal prvotního hříchu.

LXXXI.5.Zda by děti přejaly prvotní hřích, kdyby Adam nezhřešil a Eva zhřešila

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že kdyby Adam nezhřešil a Eva zhřešila, děti by přejaly prvotní hřích. Neboť prvotní hřích přejímáme od rodičů, pokud jsme v nich byli, podle onoho Apoštolova, Řím. 5. "V němž všichni zhřešili." Ale jako člověk je napřed ve svém otci, tak v matce. Tedy z hříchu matčina by člověk přejal prvotní hřích, tak, jako z hříchu otcova. .

Mimo to, kdyby Eva zhřešila a Adam nezhřešil, děti by se rodily podrobeny utrpení a smrti; matka totiž dává látku v plození, jak praví Filosof, ve II. O rození živoč. Avšak smrt a všechno utrpení pochází z nutnosti hmoty. Ale utrpení a nutnost zemříti jsou trestem za prvotní hřích; tedy kdyby Eva zhřešila a Adam nezhřešil, děti by přejaly prvotní hřích.

Mimo to Damašský praví, ve III. knize, že "Duch Svatý napřed přišel k Panně", ze které se měl Kristus naroditi bez prvotního hříchu, "a očistil ji". Ale ono očištění by nebývalo nutné, kdyby nákaza prvotního hříchu se nepřejímala z matky; a tak, kdyby Eva zhřešila, její děti by přejaly dědičný hřích, i kdyby Adam nezhřešil.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 5: "Skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět." Spíše však by se mělo říci, že přišel skrze dva, ježto oba zhřešili, nebo spíše skrze ženu, která napřed zhřešila, kdyby žena přenášela prvotní hřích na potomstvo. Tedy prvotní hřích neplyne na děti od matky, nýbrž od otce.

Odpovídám: Musí se říci, že řešení této pochybnosti je patrné z předešlého. Neboť bylo řečeno shora, že prvotní hřích se převádí od prvního rodiče, pokud sám hýbe ke zplození potomstva. Pročež bylo řečeno, že kdyby se někdo zrodil z lidského těla toliko hmotně, nepřejal by prvotního hříchu. Avšak je zjevné, podle nauky filosofů, že činný původ při plození jest od otce, hmotu však poskytuje žena. Pročež prvotní hřích se nepřejímá od matky, nýbrž od otce. A podle toho, kdyby Adam nezhřešil, ale Eva zhřešila, děti by nepřejaly prvotního hříchu; naopak by však bylo, kdyby Adam zhřešil a Eva nikoli v.

K prvnímu se tedy musí říci, že v otci je napřed syn jako v činném původu, ale v matce jako ve hmotném a trpném původu. Pročež důvod není podobný.

K druhému se musí říci, že některým se zdá, že kdyby Eva

I-II q. 81 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam; sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est. Et ideo non contraheret originale peccatum.

5. Utrum si foemina peccasset viro non peccante traduceretur peccatum originale.

I-II q. 81 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod, si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud apostoli, Rom. V, *in quo omnes peccaverunt*. Sed sicut homo praeexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

I-II q. 81 a. 5 arg. 2

Praeterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur, mater enim dat materiam in generatione, ut dicit philosophus, in II de Generat. Animal.; mors autem, et omnis passibilitas, provenit ex necessitate materiae. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt poena peccati originalis. Ergo, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

I-II q. 81 a. 5 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit, in libro III, quod spiritus sanctus praevenit in virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non traheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur. Et sic, Eva peccante, eius filii peccatum originale contraherent, etiam si Adam non peccasset.

I-II q. 81 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint; vel potius per mulierem, quae primo peccavit; si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

I-II q. 81 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod huius dubitationis solutio ex praemissis apparet. Dictum est enim supra quod peccatum originale a primo parente traducitur inquantum ipse movet ad generationem natorum, unde dictum est quod, si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si, Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent. E converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non peccasset.

I-II q. 81 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in patre praeexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

I-II q. 81 a. 5 ad 2

zhřešila, Adam však nezhřešil, děti by byly prosty viny; trpěly by však nutností zemříti a jinými utrpeními, pocházejícími z nutnosti hmoty, kterou poskytuje matka, ne pod pojmem trestu, nýbrž jako jakýmisi přirozenými nedostatky. Ale to se nezdá vhodné. Neboť nesmrtelnost a netrpnost prvního stavu nebyla z požadavku hmoty, jak bylo řečeno v Prvním, nýbrž z prvotní spravedlnosti, jíž se: tělo podřizovalo duši, dokud duše byla podřízena Bohu. Avšak postrádání prvotní spravedlnosti jest prvotní hřích. Kdyby tedy Adam nezhřešil a prvotní hřích se nepřenášel na potomstvo pro hřích Evin, jest zjevné, že v dětech by nebylo postrádáni prvotní spravedlnosti; pročež by nebyla v nich trpnost nebo nutnost zemříti.

K třetímu se musí říci, že ono. předchozí očištění v Blažené Panně se nežádalo na to, aby bylo odstraněno přenesení prvotního hříchu, nýbrž protože bylo třeba, aby Matka Boží se skvěla největší čistotou; neboť nic není hodným příbytkem Boha, není-li čisté, podle onoho Žalmu: "Domu tvému, Pane, sluší svatost."

LXXXII.O prvotním hříchu, co do jeho podstaty

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Pak se má uvažovat o prvotním hříchu, co do jeho podstaty.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda prvotní hřích je zběhlost.
2. Zda je toliko jeden v jednom člověku.
3. Zda je dychtivost.
4. Zda jest ve všech stejně.

LXXXII.1. Zda prvotní hřích je zběhlost

Při první se postupuje takto: Zdá se, že prvotní hřích není zběhlost. Neboť prvotní hřích jest postrádání prvotní spravedlnosti, jak praví Anselm, O početí panenském: a tak prvotní hřích jest jakési postrádání. Ale postrádání je protilehlé zběhlosti. Tedy prvotní hřích není zběhlost.

Mimo to skutkový hřích má více z pojmu viny, než prvotní,

pokud má více z pojmu dobrovolna. Ale skutečná zběhlost hříchu nemá rázu viny; jinak by následovalo, že spící člověk by zaviněně hřešil. Tedy žádná prvotní zběhlost nemá rázu viny.

Mimo to ve zlých vždy úkon předchází zběhlost, neboť žádná zlá zběhlost není vlita, nýbrž získaná. Ale prvotnímu hříchu nepředchází nějaký úkon. Tedy prvotní hřích není zběhlost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O křtu dětí, že následkem prvotního hříchu děti jsou dychtivé, i když nemají úkonů dychtivosti. Ale způsobilost se říká podle nějaké zběhlosti. Tedy prvotní hřích je zběhlost.

Ad secundum dicendum quod quibusdam videtur quod, Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa, paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiae, quam mater ministrat, non sub ratione poenae, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut in primo dictum est; sed ex originali iustitiae, per quam corpus subdebatur animae, quandiu anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiae est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae; manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiae. Unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

I-II q. 81 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa purgatio praeveniens in beata virgine, non requirebatur ad auferendum transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat ut mater Dei maxima puritate niteret. Non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum; secundum illud Psalmi XCII, *domum tuam, domine, decet sanctitudo*.

82. De peccato originali quantum ad suam essentiam.

Prooemium

I-II q. 82 pr.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum originale peccatum sit habitus. Secundo, utrum sit unum tantum in uno homine. Tertio, utrum sit concupiscentia. Quarto, utrum sit aequaliter in omnibus.

1. Utrum originale peccatum sit habitus.

I-II q. 82 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiae, ut Anselmus dicit, in libro de concepto virginali, et sic originale peccatum est quaedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

I-II q. 82 a. 1 arg. 2

Praeterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpae quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpae, alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter, peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpae.

I-II q. 82 a. 1 arg. 3

Praeterea, in malis actus semper praecedit habitum, nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non praecedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

I-II q. 82 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Baptismo puerorum, quod secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno, zběhlost je dvojí: a to jedna, jíž mohutnost je nakloněna k jednání, jako vědy a ctnosti se nazývají zběhlosti; a tímto způsobem prvotní hřích není zběhlost. Jiným způsobem se zběhlostí nazývá uzpůsobení nějaké přirozenosti, složené z mnohých, podle něhož se má k něčemu dobře nebo zle; a zvláště když takové uzpůsobení se obrátí v přirozenost, jak je patrno o nemoci a o zdraví; a tímto způsobem prvotní hřích je zběhlost. Je totiž jakýmsi nezřízeným uzpůsobením, pocházejícím z porušení onoho souladu, v němž spočíval ráz prvotní spravedlnosti; jakož i tělesná nemoc jest jakýmsi nezřízeným uzpůsobením těla, jímž se ruší rovnováha, v níž spočívá ráz zdraví. Pročež prvotní hřích se nazývá neduhem přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako tělesná nemoc zná něco z postrádání, pokud se ruší rovno váha zdraví, a něco má kladně, totiž šťávy nenáležitě uzpůsobené; tak i prvotní hřích má postrádání původní spravedlnosti, a s tím nezřízené uzpůsobení částí duše. Pročež není čirým postrádáním, nýbrž .jest jakousi porušenou zběhlostí.

K druhému se musí říci, že skutkový hřích jest -jakási nezřízenost úkonu; prvotní však, ježto je hříchem přirozenosti, jest jakési nezřízené uzpůsobení samé přirozenosti, jež má ráz viny, pokud se odvozuje od prvního rodiče, .jak bylo řečeno. Avšak takové nezřízené uzpůsobení přirozenosti má ráz zběhlosti; ale nezřízené uzpůsobení úkonu nemá rázu zběhlosti; a proto prvotní hřích může býti zběhlostí. nikoliv však skutkový hřích.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o zběhlosti, jíž se mohutnost kloní k úkonu. Avšak takovou zběhlosti není prvotní hřích; ačkoliv i z prvotního hříchu následuje nějaký sklon k nezřízenému úkonu, ne přímo, nýbrž nepřímo odstraněním překážky, to jest, prvotní spravedlnosti, která bránila nezřízeným pohybům; jako také z tělesné nemoci nepřímo následuje sklon k nezřízeným tělesným pohybům. Ani se nemá říci, že prvotní hřích je zběhlost vlitá; ani nabytá úkonem, leda prvního rodiče, nikoli však této osoby, nýbrž vrozená porušeným vznikem.

LXXXII.2. Zda v jednom člověku je mnoho dědičných hříchů

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v .jednom člověku je mnoho dědičných hříchů. Praví se totiž v Žalmu: "Neboť, hle v nepravostech jsem byl počat, a v hříších počala mne matka má." Ale hřích, v němž je člověk počat, jest prvotní. Tedy v jednom člověku jest více prvotních hříchů.

Mimo to jedna a táž zběhlost nenakloňuje k protivám; zběhlost totiž nakloňuj.e po způsobu přirozenosti, která směřuje k jednomu. Ale prvotní hřích i v jednom člověku nakloňuje k různým protivným hříchům. Tedy prvotní hřích není jedna zběhlost, nýbrž více.

peccatum originale est habitus.

I-II q. 82 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam, ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae, sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.

I-II q. 82 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur aequalitas sanitatis; et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

I-II q. 82 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod actuale peccatum est inordinatio quaedam actus, originale vero, cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est. Huiusmodi autem dispositio naturae inordinata habet rationem habitus, sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus. Et propter hoc, peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

I-II q. 82 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum, talis autem habitus non est peccatum originale. Quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis iustitiae, quae prohibebat inordinatos motus, sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus; aut acquisitus per actum nisi primi parentis, non autem huius personae; sed per vitiatam originem innatus.

2. Utrum sit tantum unum in uno homine.

I-II q. 82 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psalmo l, *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*. Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

I-II q. 82 a. 2 arg. 2

Praeterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria, habitus enim inclinat per modum naturae, quae tendit in unum. Sed peccatum originale, etiam in uno homine, inclinat ad diversa peccata et contraria. Ergo peccatum

Mimo to prvotní hřích nakazí všechny části duše. Ale různé části duše jsou různé podměty hříchu jak je patrné z předeslaného. Ježto tedy jeden hřích nemůže býti v různých podmětech, zdá se, že prvotní hřích není jeden, nýbrž mnoho.

Avšak proti jest, co se praví Jan 1: "Ejhle, beránek Boží, ejhle, který snímá hřích světa:" a praví se to jednotlivě, protože hřích světa, jímž jest prvotní hřích, jest jeden, jak tamtéž vykládá Glossa.

Odpovídám: Musí se říci, že v jednom člověku jest jeden prvotní hřích. A důvod toho lze bráti dvojmo. Jedním způsobem se strany příčiny prvotního hříchu. Neboť shora bylo řečeno, že pouze první hřích prvního rodiče se převádí na potomstvo. Pročež prvotní hřích v jednom člověku jest jeden počtem, a ve všech lidech jest jeden poměrem, totiž vzhledem k prvnímu původu.

Jiným způsobem lze důvod toho bráti ze samé podstaty prvotního hříchu: neboť v každém nezřízeném uzpůsobení jednota druhu se uvažuje se strany příčiny, avšak jednota podle počtu se strany podmětu, jak je patrné na tělesné nemoci; jsou totiž nemoci různé druhem, jež pocházejí z různých příčin, třebas z nadbytku tepla nebo studena, nebo z poruchy plic nebo jater; avšak jedna nemoc podle druhu v jednom člověku není leč jedna počtem. Avšak příčina tohoto porušeného uzpůsobení, jež sluje prvotní hřích, je toliko jedna, totiž postrádání prvotní spravedlnosti. jímž bylo zrušeno podrobení lidské mysli Bohu. A proto prvotní hřích jest jeden druhem, a v jednom člověku nemůže býti, leč jeden počtem. - Avšak v různých lidech jest jeden druhem a poměrem, různý však počtem.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká množně "v hříších", podle onoho zvyku božského Písma, jímž se často klade množné číslo místo jednotného, jako Mat. 2: "Zemřeli, kteří hledali duši dítěte." Nebo že v síle prvotního hříchu jsou napřed všechny skutkové hříchy, jako v jakémsi původu, pročež jest mnohonásobný silou; nebo že ve hříchu prvního rodiče, který se převádí plozením, bylo více znetvoření, totiž pýchy, neposlušnosti, nestřídmosti, a jiná taková; nebo že prvotním hříchem jsou nakaženy mnohé části duše.

K druhému se musí říci, že jedna zběhlost nemůže k protivám nakláněti o sobě a přímo, to jest, vlastním tvarem, nýbrž nepřímo a případkově, totiž odstraněním překážky; jako když se poruší soulad smíšeného tělesa, prvky směřují na protivná místa; a podobně když se porušil soulad prvotní spravedlnosti, různé mohutnosti duše se nesou k různým.

K třetímu se musí říci, že prvotní hřích nakazí různé části duše, pokud jsou částmi jednoho celku; jakož i prvotní spravedlnost držela všechny části celku v jednotě. A proto je toliko jeden prvotní hřích, jako také jest jedna horečka v jednom člověku, ačkoliv jsou zatíženy různé části těla.

originale non est unus habitus, sed plures.

I-II q. 82 a. 2 arg. 3

Praeterea, peccatum originale inficit omnes animae partes. Sed diversae partes animae sunt diversa subiecta peccati, ut ex praemissis patet. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

I-II q. 82 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*. Quod singulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod est peccatum originale, est unum; ut Glossa ibidem exponit.

I-II q. 82 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in uno homine est unum peccatum originale. Cuius ratio dupliciter accipi potest. Uno modo, ex parte causae peccati originalis. Dictum est enim supra quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero; et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. Alio modo potest accipi ratio eius ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum, ex parte subiecti. Sicut patet in aegritudine corporali, sunt enim diversae aegritudines specie quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex laesione pulmonis vel hepatis; una autem aegritudo secundum speciem, in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptae dispositionis quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie. Et in uno homine non potest esse nisi unum numero, in diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

I-II q. 82 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pluraliter dicitur in peccatis, secundum illum morem divinae Scripturae quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. II, *defuncti sunt qui quaerebant animam pueri*. Vel quia in peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute. Vel quia in peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiae, inobedientiae, gulae, et alia huiusmodi. Vel quia multae partes animae inficiuntur per peccatum originale.

I-II q. 82 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, idest per propriam formam, ad contraria. Sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, nihil prohibet, sicut, soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria. Et similiter, soluta harmonia originalis iustitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur.

I-II q. 82 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum originale inficit diversas partes animae, secundum quod sunt partes unius totius, sicut et iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum

LXXXII.3. Zda prvotní hřích jest dychtivost

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že prvotní hřích není dychtivost. Neboť každý hřích je proti přirozenosti. jak praví Damašský, v II. knize. Ale dychtivost je podle přirozenosti; je totiž vlastním úkonem dychtivé síly, která jest přirozenou mohutností. Tedy dychtivost není prvotní hřích.

Mimo to prvotním hříchem jsou v nás hříšné vášně, jak je patrno z Apoštola, Řím. 7. Ale kromě dychtivosti ,jest mnoho jiných vášní, jak jsme měli shora. Tedy prvotní hřích není spíše dychtivost, než nějaká jiná vášeň.

Mimo to prvotním hříchem nastala nezřízenost všech částí duše, jak bylo řečeno. Ale rozum jest nejvyšší mezi částmi duše, jak je patrno z Filosofa, v X. Ethic. Tedy prvotní hřích je spíše nevědomost, než dychtivost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Odvol.: "Dychtivost jest provina prvotního hříchu."

Odpovídám: Musí se říci, že každé má svůj druh od tvaru. Avšak shora bylo řečeno, že druh prvotního hříchu se béře z jeho příčiny. Pročež je třeba, aby to, co je tvarové v prvotním hříchu, se bralo se strany příčiny prvotního hříchu. Avšak protilehlá mají protilehlé příčiny. Proto příčina prvotního hříchu se má pozorovati z příčiny prvotní spravedlnosti, která jest mu protilehlá. Avšak celé zařízení prvotní spravedlnosti je z toho, že vůle člověka byla podřízena Bohu. A to podřízení předně a hlavně bylo vůlí; jíž náleží hýbati k cíli všemi jinými částmi, jak bylo řečeno shora. Pročež z odvrácení vůle od Boha následovala nezřízenost ve všech jiných částech duše. Tak tedy postrádání prvotní spravedlnosti, jíž byla vůle poddána Bohu, je tvarové v prvotním hříchu; avšak všechna jiná nezřízenost sil duše se má v prvotním hříchu jako cosi hmotného. Avšak nezřízenost jiných siI duše se pozoruje zvláště v tom, že se nezřízeně obracejí k měnivému dobru; a ta nezřízenost obecným jménem se může nazvati dychtivost. A tak prvotní hřích hmotně je sice dychtivost, tvarově však jest nedostatek prvotní spravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že poněvadž v člověku dychtivost přirozeně jest řízena rozumem, potud dychtiti .je člověku přirozené, pokud je podle řádu rozumu. Avšak dychtivost, která překračuje meze rozumu, je v člověku proti přirozenosti; a taková je dychtivost prvotního hříchu.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno shora, vášně náhlivé se uvedou na vášně dychtivé, jako na hlavnější; a mezi nimi dychtivost prudčeji hýbe a spíše se cítí, jak jsme měli shora; a proto se přiděluje dychtivosti jako hlavnější a v níž jaksi jsou uzavřeny všechny jiné vášně.

originale. Sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur.

3. Utrum sit concupisceut:a.

I-II q. 82 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus, in II libro. Sed concupiscentia est secundum naturam, est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

I-II q. 82 a. 3 arg. 2

Praeterea, per peccatum originale sunt in nobis passiones peccatorum; ut patet per apostolum, Rom. VII. Sed multae aliae sunt passiones praeter concupiscentiam, ut supra habitum est. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

I-II q. 82 a. 3 arg. 3

Praeterea, per peccatum originale deordinantur omnes animae partes, ut dictum est. Sed intellectus est suprema inter animae partes; ut patet per philosophum, in X Ethic. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

I-II q. 82 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro Retract., *concupiscentia est reatus originalis peccati*.

I-II q. 82 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae.

I-II q. 82 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem, concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati.

I-II q. 82 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur, sicut ad principaliores. Inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut

K třetímu se musí říci, že jako v dobrech rozum a um mají přednost, tak naopak ve zlech se shledává přednější nižší část duše, jež zatemňuje a vábí rozum, .jak bylo řečeno shora. A proto prvotní hřích spíše se nazývá dychtivostí, než nevědomostí; třebaže také nevědomost je obsažena mezi hmotnými nedostatky prvotního hříchu.

LXXXII.4. Zda prvotní hřích je stejně ve všech

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že prvotní hřích není stejně ve všech. Prvotní hřích je totiž nezřízená dychtivost, jak bylo řečeno. Ale všichni nejsou stejně nakloněni k dychtění. Tedy prvotní hřích není stejně ve všech.

Mimo to prvotní hřích jest jakési nezřízené uzpůsobení duše, jako nemoc jest jakési nezřízené uzpůsobení těla. Ale nemoc přijímá více a méně. Tedy prvotní hřích přijímá více a méně.

Mimo to Augustin praví, v knize O sňat. a dychtiv., že "rozkoš přenáší dědičný hřích na potomstvo". Ale přihází se, že rozkoš jednoho je větší při úkonu plození, než druhého. Tedy prvotní hřích může býti v jednom větší než v druhém.

Avšak proti jest, že prvotní hřích je hřích přirozenosti, jak bylo řečeno. Ale přirozenost .je stejně ve všech. Tedy i prvotní hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že v prvotním hříchu jsou dvě: z nich jedno je postrádání prvotní Spravedlnosti; jiné však je vztah tohoto nedostatku ke hříchu prvního rodiče, od něhož se odvozuje porušeným vznikem. Avšak co do prvního, prvotní hřích nepřijímá více a méně, protože celý dar prvotní spravedlnosti byl odňat: postrádání však, zcela něčeho zbavující, jako smrt a tma, nepřijímají více a méně, jak bylo řečeno shora. Podobně také ani co do druhého; stejně totiž všichni mají vztah k prvnímu původu porušeného vzniku, z něhož prvotní hřích přijímá ráz viny; vztahy totiž nepřijímají více a méně. Z čehož je zjevné, že prvotní hřích nemůže býti více v jednom, než v druhém.

K prvnímu se tedy musí říci, že když byl přerušen svazek prvotní spravedlnosti, jímž byly v jakémsi řádu udržovány všechny síly duše, každá síla duše tíhne za svým vlastním pohybem, a tím prudčeji, čím je silnější. Přihází se však, že některé síly duše jsou silnější v jednom, než v jiném, pro různé složení těla. Že tedy jeden člověk je náchylnější k dychtění než jiný, není pro prvotní hřích, ježto ve všech stejně je zrušen. svazek prvotní spravedlnosti, a nižší části duše jsou ponechány sobě stejně ve všech; ale přihází se to z různého uzpůsobení mohutností, jak bylo řečeno.

supra habitum est. Et ideo concupiscentiae attribuitur, tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur.

I-II q. 82 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animae principalior invenitur, quae obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

4. Utrum sit aequaliter in omnibus.

I-II q. 82 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit aequaliter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est. Sed non omnes aequaliter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est aequaliter in omnibus.

I-II q. 82 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccatum originale est quaedam inordinata dispositio animae, sicut aegritudo est quaedam inordinata dispositio corporis. Sed aegritudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

I-II q. 82 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Nupt. et Concupisc., quod *libido transmittit originale peccatum in prolem*. Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse maius in uno quam in alio.

I-II q. 82 a. 4 s. c.

Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturae, ut dictum est. Sed natura aequaliter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

I-II q. 82 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod in originali peccato sunt duo, quorum unum est defectus originalis iustitiae; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis iustitiae est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebrae, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est. Similiter etiam nec quantum ad secundum, aequaliter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpae; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

I-II q. 82 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, soluto vinculo originalis iustitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum; et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis iustitiae, et aequaliter in omnibus partes

K druhému se musí říci, že tělesná nemoc nemá ve všech stejné příčiny, i když je téhož druhu; třeba je-li horečka z hnisavé žluči, hnisání může býti větší nebo menší, a bližší nebo vzdálenější od původu života. Ale příčina prvotního hříchu je ve všech stejná. Pročež není podobné.

K třetímu se musí říci, že rozkoš, která přenáší prvotní hřích na potomstvo, není rozkoš skutková; protože kdyby Boží mocí bylo někomu dopřáno, že by necítil žádné nezřízené rozkoše v úkonu plození, ještě by přenášel na potomstvo prvotní hřích. Ale ona rozkoš se rozumí pohotovostně, pokud smyslová žádost není držena pod vládou rozumu, po přerušení svazku prvotní spravedlnosti; a taková libost .je ve všech stejná.

LXXXIII. O podmětu prvotního hříchu

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o podmětu prvotního hříchu; a o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda podmětem prvotního hříchu je dříve tělo nebo duše.

2. Jestliže duše, zda podstatou či svými mohutnostmi.

3. Zda vůle je podmětem prvotního hříchu dříve, než jiné mohutnosti duše.

4. Zda některé mohutnosti duše jsou zvlášť nakaženy, totiž plodivá, síla dychtivá, a smysl hmatu.

LXXXIII.1. Zda prvotní hřích je spíše v těle než v duši

Při první se postupuje takto: Zdá se, že prvotní hřích je spíše v těle, než v duši. Neboť odpor těla proti duchu pochází z poruchy prvotního hříchu. Ale kořen tohoto odporu spočívá v těle, neboť Apoštol praví, Řím. 7: "Vidím jiný zákon ve svých údech, odporující zákonu mé mysli." Tedy prvotní hřích spočívá hlavně v těle.

Mimo to každé je spíše v příčině než v účinku, jako teplo je spíše v ohřívajícím ohni než v ohřáté vodě. Ale duše je nakažena nákazou prvotního hříchu tělesným semenem. Tedy prvotní hřích je spíše v těle, než v duši.

Mimo to prvotní hřích přejímáme z prvního rodiče, jak jsme v něm byli podle semenného způsobu. Avšak tak tam nebyla duše, nýbrž pouze tělo. Tedy prvotní hřích není v duši, nýbrž v těle.

Mimo to rozumová duše, stvořená od Boha, je vlita do těla. Kdyby tedy duše se nakazila prvotním hříchem, následovalo by, že by byla poskvrněna od svého stvoření nebo vlití; a tak by byl příčinou hříchu Bůh, který je původcem stvoření a vlití.

inferiores animae sibi relinquantur, sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

I-II q. 82 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod aegritudo corporalis non habet in omnibus aequalem causam, etiam si sit eiusdem speciei, puta, si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitae. Sed causa originalis peccati in omnibus est aequalis. Unde non est simile.

I-II q. 82 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod libido quae transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis, quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione vinculo originalis iustitiae. Et talis libido in omnibus est aequalis.

83. De subiecto originalis peccati.

Prooemium

I-II q. 83 pr.

Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. Secundo, si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas. Tertio, utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis quam aliae potentiae. Quarto, utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus.

1. Utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima.

I-II q. 83 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix huius repugnantiae in carne consistit, dicit enim apostolus ad Rom. VII, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*. Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

I-II q. 83 a. 1 arg. 2

Praeterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

I-II q. 83 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

I-II q. 83 a. 1 arg. 4

Praeterea, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur. Et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

Mimo to nikdo moudrý by nelil drahého nápoje do nakažené nádoby, kdyby věděl, že se z ní nakazí i nápoj. Ale rozumová duše je dražší, než všechen nápoj. Kdyby se tedy duše ze spojení těla mohla nakaziti nákazou prvotní viny, Bůh, jenž jest moudrost sama, by nikdy nevlil duši do takového těla. Tedy se neposkvrňuje od těla. Tak tedy prvotní hřích není v duši, nýbrž v těle.

Avšak proti jest, že týž je podmět ctnosti i neřesti nebo hříchu, jenž je protivou ctnosti. Ale tělo nemůže býti podmětem ctnosti. Neboť Apoštol praví, Řím. 7: "Vím. že dobro nepřebývá ve mně," to jest, v mém těle. Tedy tělo nemůže býti podmětem prvotního hříchu, nýbrž pouze duše.

Odpovídám: Musí se říci, že něco může býti v něčem dvojmo; jedním způsobem jako v příčině buď hlavní nebo nástrojové; jiným způsobem jako v podmětu. Tedy prvotní hřích všech lidí byl sice i v Adamovi jako v první hlavní příčině, podle onoho Apoštolova, Řím. 5: V něm všichni zhřešili. Avšak v tělesném semeni je prvotní hřích jako v příčině nástrojové, poněvadž činnou silou semene se převádí prvotní hřích na potomstvo zároveň s lidskou přirozeností. Ale, jako v podmětu, dědičný hřích nemůže býti žádným způsobem v těle, nýbrž pouze v duši.

A důvodem toho jest, že, jak bylo řečeno shora, prvotní hřích prvního rodiče se převádí na potomstvo jakýmsi plodivým pohybem tím způsobem, jako skutkový hřích se od vůle nějakého člověka odvozuje na jiné jeho části. A v tom odvození je dbáti toho, že cokoli jde z pohybu hříšné vůle do jakékoli části člověka, která jakýmkoli způsobem může býti účastna hříchu, buď na způsob podmětu, nebo na způsob nástroje, má ráz viny; jako z vůle nestřídmosti jde dychtivost pokrmu do dychtivosti, a požívání pokrmu k rukám a ústům, jež, pokud jsou vůlí hýbány k hřešení, jsou nástroji hříchu. Co však plyne dále k živící síle a k vnitřním údům, jimž není vrozeno býti hýbánu vůlí, nemá rázu viny.

Tak tedy ježto duše může býti podmětem viny, tělo však ze sebe nemá, aby bylo podmětem viny, cokoli z poruchy prvního hříchu přichází k duši, má ráz viny; co však přichází k tělu, nemá rázu viny, nýbrž trestu. Tak tedy duše je podmětem prvotního hříchu, nikoli však tělo.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin. v knize Odvol., Apoštol tam mluví o člověku již vykoupeném, jenž byl zbaven viny, ale podléhá trestu, pro který se praví, že hřích přebývá v těle. Pročež z toho nenásleduje, že tělo je podmětem viny, nýbrž pouze trestu.

K druhému se musí říci, že prvotní hřích je působen ze semene jako z nástrojové příčiny; není však třeba, aby něco bylo v nástrojové příčině více, než v účinku, nýbrž pouze v hlavní příčině. A tímto způsobem prvotní hřích byl více v Adamovi, v němž byl podle způsobu skutkového hříchu.

I-II q. 83 a. 1 arg. 5

Praeterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infunderet ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpae, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

I-II q. 83 a. 1 s. c.

Sed contra est quod idem est subiectum virtutis et vitii sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subiectum virtutis, dicit enim apostolus, ad Rom. VII, *scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum*. Ergo caro non potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

I-II q. 83 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter, uno modo, sicut in causa, vel principali vel instrumentali; alio modo, sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali; secundum illud apostoli, Rom. V, *in quo omnes peccaverunt*. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem, simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto, peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generativam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem derivatione hoc potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quae quocumque modo potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti vel per modum instrumenti, habet rationem culpae, sicut ex voluntate gulae provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quae inquantum moventur a voluntate ad peccatum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam et ad interiora membra, quae non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpae. Sic igitur, cum anima possit esse subiectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpae; quidquid provenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae; quod autem provenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro.

I-II q. 83 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro Retract., apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subiacet poenae, ratione cuius peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subiectum culpae, sed solum poenae.

I-II q. 83 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali. Non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit

K třetímu se musí říci, že duše tohoto člověka nebyla podle semenného způsobu v hřešícím Adamovi jako v účinném původu, nýbrž jako v uzpůsobujícím původu; poněvadž tělesné semeno, jež se převádí z Adama, svou silou netvoří rozumové duše, nýbrž k ní uzpůsobuje.

Ke čtvrtému se musí říci, že nákaza prvotního hříchu není od Boha působena žádným způsobem, nýbrž z pouhého hříchu prvního rodiče tělesným plozením. A proto, ježto stvoření obnáší vztah duše pouze k Bohu, nemůže se říci. že duše je poskvrněna ze svého stvoření. Ale vlití obnáší vztah i k Bohu vlévajícímu, i k tělu, do něhož je duše vlita. A proto máme-li ohled na vlévajícího Boha, nemůže se říci, že duše je poskvrněna vlitím, nýbrž pouze máme-li ohled na tělo, do něhož je vlita.

K pátému se musí říci, že obecnému dobru se dává přednost před dobrem jednotlivostním, pročež Bůh podle své moudrosti nepomíjí všeobecného řádu věcí, který jest, aby do takového těla byla vlita taková duše, aby se zamezila jednotlivostní nákaza této duše; zvláště, když povaha duše má to, aby nezačala býti leč v těle, jak jsme měli. Lépe jest jí však tak býti podle své přirozenosti, než nebýti žádným způsobem, zvláště když milostí může uniknouti zavržení.

LXXXIII.2. Zda prvotní hřích je dříve v bytnosti duše než v mohutnostech

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že prvotní hřích není dříve v bytnosti duše. než v mohutnostech. Duši je totiž vrozeno, býti podmětem hříchu, co do toho, že může býti hýbána vůlí. Ale duše není vůlí hýbána podle své bytnosti, nýbrž pouze podle mohutností. Tedy prvotní hřích není v duši podle její bytnosti, nýbrž pouze podle mohutností.

Mimo to prvotní hřích je protilehlý prvotní spravedlnosti. Ale prvotní spravedlnost byla v nějaké mohutnosti duše, která je podmětem ctnosti. Tedy i prvotní hřích je spíše v mohutnosti duše než v její bytnosti.

Mimo to, jako od těla plyne prvotní hřích do duše, tak od bytnosti duše plyne k mohutnostem. Ale prvotní hřích je spíše v duši než těle. Tedy také spíše je v mohutnostech duše než její bytnosti.

Mimo to se říká, že prvotní hřích jest dychtivost, jak bylo řečeno. Ale dychtivost je v mohutnostech duše. Tedy i prvotní hřích.

Avšak proti jest, že prvotní hřích se nazývá hříchem přirozeným, jak bylo řečeno shora. Duše však jest tvarem a přirozeností těla podle své bytnosti, a ne podle mohutností, jak jsme měli. Tedy duše je podmětem prvotního hříchu hlavně podle své bytnosti.

secundum rationem actualis peccati.

I-II q. 83 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo, eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

I-II q. 83 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo, cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur; sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur.

I-II q. 83 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod bonum commune praefertur bono singulari. Unde Deus, secundum suam sapientiam, non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio huius animae, praesertim cum natura animae hoc habeat, ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in primo habitum est. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, praesertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

2. Utrum, si anima, per essentiam vel per poter.tias suas.

I-II q. 83 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animae quam in potentiis. Anima enim nata est esse subiectum peccati, quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

I-II q. 83 a. 2 arg. 2

Praeterea, peccatum originale opponitur originali iustitiae. Sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animae, quae est subiectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animae quam in eius essentia.

I-II q. 83 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animae derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animae quam in essentia.

I-II q. 83 a. 2 arg. 4

Praeterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est. Sed concupiscentia est in potentiis animae. Ergo et peccatum originale.

I-II q. 83 a. 2 s. c.

Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in primo habitum est. Ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum

Odpovídám: Musí se říci, že ona část duše jest hlavně podmětem nějakého hříchu, k níž předně náleží hybná příčina onoho hříchu; jako je-li hybnou příčinou ke hříchu smyslové potěšení, jež náleží k dychtivé síle jako její vlastní předmět, následuje, že dychtivá síla je vlastním podmětem onoho hříchu. Jest však zjevné, že původní hřích je působen ze vzniku. Pročež ono v duši, co je nejprve dotčeno vznikem člověka, jest prvním podmětem prvotního hříchu. Vznik pak člověka se dotýká, jako konce plození, duše, pokud je tvarem těla; a to jí náleží podle její vlastní bytnosti, jak jsme měli v Prvním. Pročež duše podle bytnosti je prvním podmětem prvotního hříchu.

K prvnímu se. tedy musí říci, že jako pohyb něčí vůle vlastně přichází k mohutnostem duše, nikoli však k bytnosti duše; tak pohyb vůle prvního ploditele cestou plození přišel nejprve k bytnosti duše, .jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že také prvotní spravedlnost náležela původně k bytnosti duše; neboť byla darem od Boha daným lidské přirozenosti, k níž má vztah bytnost duše dříve než mohutnosti. Mohutnosti zdají se totiž spíše patřiti k osobě, pokud jsou původy osobních úkonů. Pročež jsou vlastními podměty skutkových hříchů, jež jsou osobní hříchy.

K třetímu se musí říci, že tělo se přirovnává k duši .jako hmota k tvaru; který, i když je pozdější v řádu vzniku, přece je prvnější v řádu dokonalosti a přirozenosti. Avšak bytnost duše se přirovnává k mohutnostem jako podmět k vlastním případkům, které jsou pozdější než podmět i v řádu vzniku a také dokonalosti. Pročež důvod není podobný.

Ke čtvrtému se musí říci, že dychtivost se má hmotně a následně v prvotním hříchu, jak bylo řečeno shora.

LXXXIII.3. Zda prvotní hřích nakazí vůli dříve než jiné mohutnosti

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že prvotní hřích nenakazí vůli dříve než jiné mohutnosti. Neboť každý hřích hlavně náleží k mohutnosti, jejímž úkonem je působen. Ale prvotní hřích je působen úkonem plodivé mohutnosti. Zdá se tedy, že mezi ostatními mohutnostmi duše spíše náleží k plodivé mohutnosti.

Mimo to prvotní hřích se převádí tělesným semenem. Ale jiné síly duše jsou tělu bližší než vůle, jak je patrné u všech smyslových, jež užívají tělesného ústrojí. Tedy prvotní hřích je spíše v nich než ve vůli.

Mimo to rozum je přednější než vůle; neboť vůle není leč o rozuměném dobru. Jestliže tedy prvotní hřích kazí

suam essentiam.

I-II q. 83 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod illud animae est principaliter subiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati, sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quae pertinet ad vim concupiscibilem sicut obiectum proprium eius, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati. Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in primo habitum est. Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

I-II q. 83 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut motio voluntatis alicuius propriae pervenit ad potentias animae, non autem ad animae essentiam; ita motio voluntatis primi generantis, per viam generationis, pervenit primo ad animae essentiam, ut dictum est.

I-II q. 83 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae, erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia.

I-II q. 83 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, quae etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria, quae sunt posteriora subiecto et ordine generationis et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

I-II q. 83 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est.

3. Utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis quam aliae potentiae.

I-II q. 83 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cuius actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativae potentiae. Ergo inter ceteras potentias animae, videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

I-II q. 83 a. 3 arg. 2

Praeterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliae vires animae propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quae utuntur organo corporali. Ergo in eis magis est peccatum originale quam in voluntate.

I-II q. 83 a. 3 arg. 3

Praeterea, intellectus est prior voluntate, non enim est

všechny mohutnosti duše, zdá se, že spíše nakazí rozum, jakožto přednější.

Avšak proti jest, že prvotní spravedlnost dříve se vztahuje na vůli; neboť je "správností vůle", jak praví Anselm, v knize O panenském početí. Tedy prvotní hřích, který jest jí protilehlý, dříve se vztahuje na vůli.

Odpovídám: Musí se říci, že v nákaze prvotního hříchu jest uvážiti dvojí: a to nejprve jeho přilnutí k podmětu. a podle toho nejprve se vztahuje k bytnosti duše, jak bylo řečeno, Potom jest uvažovati jeho sklon k úkonu, a tímto způsobem se vztahuje k mohutnostem duše. Je tedy třeba, aby se nejprve vztahoval k té, která má první sklon ke hříchu. To však je. vůle, jak je patrné ze shora řečeného. Pročež prvotní hřích se dříve vztahuje k vůli.

K prvnímu se tedy musí říci, že prvotní hřích není v člověku působen mohutností, plodící potomstvo, nýbrž úkonem plodící mohutnosti rodičovy. Pročež je třeba, aby jeho plodící mohutnost byla prvním podmětem prvotního hříchu.

K druhému se musí říci, že prvotní hřích má dvojí postup: a to jeden od těla k duši; jiný však od podstaty duše k mohutnostem. První pak postup je podle řádu rození; druhý však podle řádu dokonalosti. A proto, ač jiné mohutnosti, totiž smyslové, jsou bližší tělu; přece, poněvadž vůle je bližší bytnosti duše, jakožto vyšší mohutnost, nákaza prvotního hříchu přichází nejprve k ní.

K třetímu se musí říci, že rozum jaksi předchází vůli, pokud jí předkládá svůj předmět; avšak jiným způsobem vůle předchází rozum podle řádu pohybu k úkonu: a ten pohyb náleží ke hříchu.

LXXXIII.4. Zda zmíněné mohutnosti jsou nakaženy více než jiné

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zmínění mohutnosti nejsou nakaženy více než jiné. Neboť se zdá, že nákaza prvotního hříchu více náleží k oné části duše, která dříve může býti podmětem hříchu. To však je rozumová část, a hlavně vůle. Tedy ona jest více nakažena prvotním hřích em.

Mimo to žádná síla není nakažena vinou, leč pokud může poslouchati rozumu. Avšak plodivá nemůže poslouchati, jak se praví v I. Ethic. Tedy plodivá není nejvíce nakažena prvotním hřích em.

Mimo to mezi jinými smysly zrak jest duchově.jší a bližší rozumu, pokud ukazuje četnější odlišnosti věcí, jak se praví v I. Metafys. Ale nákaza viny je nejprve v rozumu. Tedy zrak je více nakažen než hmat.

voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animae, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

I-II q. 83 a. 3 s. c.

Sed contra est quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem, est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit, in libro de conceptu virginali. Ergo et peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

I-II q. 83 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem, inhaerentiam eius ad subiectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est. Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum, et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supradictis patet. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

I-II q. 83 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiae generativae parentis. Unde non oportet quod sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

I-II q. 83 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum originale habet duplicem processum, unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis, secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliae potentiae, scilicet sensitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

I-II q. 83 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod intellectus quodam modo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum. Alio vero modo voluntas praecedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum, quae quidem motio pertinet ad peccatum.

4. Utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae scilicet generativa vis concupiscibilis et sensus tactus.

I-II q. 83 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedictae potentiae non sint magis infectae quam aliae. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animae partem quae prius potest esse subiectum peccati. Haec autem est rationalis pars, et praecipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

I-II q. 83 a. 4 arg. 2

Praeterea, nulla vis animae inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I Ethic. Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

I-II q. 83 a. 4 arg. 3

Praeterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in I Metaphys. Sed infectio culpae

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve XIV. O Městě Bož., že "nákaza prvotní viny se jeví nejvíce v pohybu pohlavních údů, který není podřízen rozumu". Ale ony údy slouží plodivé síle při spojení pohlaví, při němž jest potěšení podle hmatu, jež nejvíce hýbe dychtivostí. Tedy nákaza prvotního hříchu nejvíce náleží k těmto třem: totiž k plodivé síle, k dychtivé síle a ke smyslu hmatu.

Odpovídám: Musí se říci, že nákazou se obyčejně nazývá ono porušení, kterému je vrozeno přenášeti se na jiné; pročež i nakažlivé nemoci, jako malomocenství, svrab a taková, se nazývají nákazami. Avšak porušení prvotního hříchu se převádí úkonem plození, jak bylo řečeno shora. Pročež se říká, že mohutnosti, jež napomáhají k takovému úkonu, jsou nejvíce nakaženy. Avšak takový úkon slouží plodivé. pokud je zařízen k plození; má však v sobě potěšení hmatu. které je největším předmětem dychtivosti. A proto, ačkoli se říká, že všechny části duše jsou porušeny prvotním hříchem. zvláště se říká, že tři zmíněné jsou porušeny a nakaženy.

K prvnímu se tedy musí říci, že prvotní hřích s té strany, jíž nakloňuje ke skutkovým hříchům, zvláště náleží k vůli, jak bylo řečeno. Ale s té části, jíž se převádí na potomstvo, náleží blízce ke zmíněným mohutnostem, k vůli však vzdáleně.

K druhému se musí říci, že nákaza skutkové viny nenáleží leč k mohutnostem, které jsou hýbány vůlí hřešícího. Ale nákaza prvotního hříchu neplyne od vůle toho, kdo ji přejímá, nýbrž původem přirozenosti, jíž slouží mohutnost plodivá.

K třetímu se musí říci, že zrak nepatří k úkonu plození, leč podle vzdáleného uzpůsobení, jak se totiž zrakem jeví podoba chtěného; ale potěšení se dokonává ve hmatu; a proto taková nákaza se více přiděluje hmatu než zraku.

LXXXIV. O příčině hříchu, pokud jeden hřích je příčinou jiného hříchu

Předmluva

HŘÍCHU

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o příčině hříchu, pokud jeden hřích je příčinou jiného.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda chtivost je kořenem všech hříchů.

2. Zda pýcha je počátkem každého hříchu.

3. Zda kromě pýchy a lakoty některé zvláštní hříchy se mají nazývati hlavními neřestmi.

4. Kolik je hlavních neřestí, a které.

primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

I-II q. 83 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod infectio originalis culpae maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. Sed illa membra deserviunt generativae virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quae maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactus.

I-II q. 83 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod illa corruptio praecipue infectio nominari solet, quae nata est in aliud transferri, unde et morbi contagiosi, sicut lepra et scabies et huiusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est. Unde potentiae quae ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectae. Huiusmodi autem actus deservit generativae, inquantum ad generationem ordinatur, habet autem in se delectationem tactus, quae est maximum obiectum concupiscibilis. Et ideo, cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale, specialiter tres praedictae dicuntur esse corruptae et infectae.

I-II q. 83 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, praecipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est. Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias praedictas, ad voluntatem autem remote.

I-II q. 83 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod infectio actualis culpae non pertinet nisi ad potentias quae moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpae non derivatur a voluntate eius qui ipsam contrahit, sed per originem naturae, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

I-II q. 83 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis. Sed delectatio perficitur in tactu. Et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

84. De causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius.

Prooemium

I-II q. 84 pr.

Deinde considerandum est de causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. Secundo, utrum superbia sit initium omnis peccati. Tertio, utrum praeter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. Quarto, quot et quae sint capitalia vitia.

LXXXIV.1. Zda chtivost je kořenem všech hříchů

Při první se postupuje takto: Zdá se, že chtivost není kořenem všech hříchů. Chtivost totiž, která je nezřízená žádost bohatství, je protilehlá ctnosti štědrosti. Ale štědrost není kořenem všech ctností. Tedy chtivost není kořenem všech hříchů.

Mimo to žádost těch, která jsou k cíli, vychází ze žádosti cíle. Ale bohatství, jehož žádost jest chtivost, není žádáno leč jako užitečné k nějakému cíli, jak se praví v I. Ethic. Tedy chtivost není kořenem všeho hříchu, nýbrž vychází z jiného dřívějšího kořene.

Mimo to často se najde, že lakota, jež se nazývá chtivostí, vzniká z jiných hříchů; třebas když někdo žádá peníze pro ctižádost, nebo aby zadostučinil nestřídmosti. Tedy není kořenem všech hříchů.

Avšak proti jest, co. praví Apoštol, I. Tim. posl.: "Kořenem všeho zla jest chtivost.

Odpovídám: Musí se říci, že podle některých chtivost se říká trojmo: jedním způsobem, pokud jest nezřízenou žádostí bohatství, a tak jest zvláštním hříchem; jiným způsobem, pokud značí nezřízenou žádost jakéhokoli časného dobra, a tak jest rodem každého hříchu; neboť v každém hříchu jest nezřízené obrácení k měnivému dobru, jak bylo řečeno. Třetím způsobem se bere, pokud značí jakýsi sklon porušené přirozenosti k nezřízenému žádání porušitelných dober: a tak říkají, že chtivost je kořenem všech hříchů, tak podobně jako kořen stromu, jenž ze země přijímá výživu; tak totiž z milování časných věcí vychází každý hřích.

A ačkoliv je to správné, přece se nezdá býti podle úmyslu apoštola, jenž řekl, že chtivost je kořenem všech hříchů. Neboť zjevně tam mluví proti těm, kteří, "když se chtějí státi bohatými, upadají do pokušení a léčky ďáblovy; poněvadž kořenem všeho zla je chtivost". Pročež je zjevné. že mluví o chtivosti, pokud jest nezřízenou žádostí bohatství. A podle toho se musí říci, že chtivost, pokud je zvláštním hříchem, se nazývá kořenem všech hříchů, podobně- jako kořen stromu, jenž dodává výživu celému stromu. Vidíme totiž, že bohatstvím člověk získává možnost spáchati jakýkoli hřích a splniti každou hříšnou touhu, poněvadž penězi si může člověk pomoci, aby měl jakákoli časná dobra, jak se praví Eccle. 10: "Všechno poslouchá peněz." A podle toho je patrné, že chtivost bohatství je kořenem všech hříchů.

K prvnímu se tedy musí říci, že ctnost a hřích nevzniká z téhož. Hřích totiž vzniká ze žádosti měnivého dobra; a proto žádost onoho dobra, které pomáhá k dosažení všech časných dober, je zvána kořenem všech hříchů. Ctnost však vniká z žádosti neměnitelného dobra; a proto láska, jež jest milování Boha, se udává jako kořen ctností, podle onoho Efes. 3: "V lásce zakořeněni a založeni."

1. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

I-II q. 84 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quae est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

I-II q. 84 a. 1 arg. 2

Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiae, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I Ethic. Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

I-II q. 84 a. 1 arg. 3

Praeterea, frequenter invenitur quod avaritia, quae cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulae. Non ergo est radix omnium peccatorum.

I-II q. 84 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, I ad Tim. ult., *radix omnium malorum est cupiditas*.

I-II q. 84 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod secundum quosdam cupiditas multipliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis. Et sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est. Tertio modo sumitur prout significat quandam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum, sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et haec quidem quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui, *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et in laqueum Diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas*, unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc, dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adimplendi desiderium cuiuscumque peccati, eo quod ad habenda quaecumque temporalia bona, potest homo per pecuniam iuvari; secundum quod dicitur Eccle. X, *pecuniae obediunt omnia*. Et secundum hoc, patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

I-II q. 84 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni, et ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, et ideo caritas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum; secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et*

K druhému se musí říci, že žádost peněz se nazývá kořenem hříchů, ne protože bohatství se hledá pro sebe, - jako poslední cíl, nýbrž protože se velmi hledá, jako užitečné k dosažení časného cíle. A protože všeobecné dobro jest žádoucnější než nějaké částečné dobro, proto více hýbe žádostí než jakási jednotlivá dobra, která možno míti za peníze zároveň s mnoha jinými.

K třetímu se musí říci, že jako v přírodních věcech se nehledá, co se děje vždy, nýbrž co se přihází u většiny, poněvadž přirozenosti porušitelných věcí lze překážeti. takže nepracuje vždy týmž způsobem; tak i v mravech se uvažuje, co jest u většiny, ne však co jest vždy; poněvadž vůle nejedná z nutnosti. Lakota se tudíž nenazývá kořenem všech zel tak, že by někdy nějaké jiné zlo nebylo jejím kořenem; nýbrž protože z ní častěji vznikají jiná zla z řečeného důvodu.

LXXXIV.2. Zda pýcha je počátkem všeho hříchu

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pýcha není počátkem všeho hříchu. Kořen je totiž jakýsi původ stromu; a tak se zdá, že kořen a počátek je totéž. Ale chtivost je kořenem všeho hříchu, jak bylo řečeno. Tedy ona je také počátkem všeho hříchu, nikoli však pýcha.

Mimo to Eccli. 10 se praví: "Počátek pýchy člověka jest odpadnouti od Boha." Tedy nějaký hřích je počátkem pýchy. Tedy ona není počátkem všeho hříchu.

Mimo to se zdá počátkem každého hříchu to, co dělá všechny hříchy. Ale to jest nezřízená sebeláska, která činí město Babylon, jak praví Augustin, ve XIV. O Městě Bož. Tedy sebeláska je počátkem všeho hříchu, ne však pýcha.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 10: "Počátkem všeho hříchu je pýcha."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že pýcha se říká trojmo.. Jedním způsobem, pokud pýcha značí nezřízenou žádost vlastního vynikání; a tak říkají, že jest zvláštním hříchem. Jiným způsobem, pokud obnáší jakési skutečné pohrdání Bohem, co do toho účinku, jenž ‚jest: nepodříditi se jeho příkazu. A tak říkají, že jest povšechným hříchem. Třetím způsobem, pokud obnáší jakousi náklonnost k takovému pohrdání z poruchy přirozenosti; a tak praví, že jest počátkem všeho hříchu. A liší se od chtivosti; protože chtivost se vztahuje ke hřích u se strany obrácení k měnivému dobru, z něhož se hřích jaksi živí a posiluje, a proto chtivost se nazývá kořenem; ale pýcha se vztahuje ke hříchu se strany odvrácení od Boha, jehož příkazu člověk odpírá podrobení; a proto se nazývá počátkem, že se strany odvrácení začíná pojem zla. -

A toto, ačkoli sice je pravdivé, přece není podle úmyslu *fundati*.

I-II q. 84 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quia divitiae propter se quaerantur, tanquam ultimus finis, sed quia multum quaeruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movent appetitum quam quaedam bona singularia, quae simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

I-II q. 84 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod est semper, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnis mali, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius, sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione praedicta.

2. Utruml superbia sit initium omnis peccati.

I-II q. 84 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris, et ita videtur idem esse radix peccati et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est. Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

I-II q. 84 a. 2 arg. 2

Praeterea, Eccli. X dicitur, *initium superbiae hominis apostatare a Deo*. Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiae, et ipsa non est initium omnis peccati.

I-II q. 84 a. 2 arg. 3

Praeterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

I-II q. 84 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. X, *initium omnis peccati superbia*.

I-II q. 84 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriae excellentiae. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quendam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi eius praecepto. Et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo, secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contemptum, ex corruptione naturae. Et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur radix, sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cuius praecepto homo subdi recusat; et ideo vocatur initium, quia ex parte aversionis incipit ratio mali. Et haec quidem

Mudrce, jenž praví: „Počátkem všeho hříchu jest pýcha." Zřejmě totiž mluví o pýše, pokud jest nezřízenou žádostí vlastního vynikání, jak je patrné z toho, co dodává: "Sídla pyšných vůdců zničil Bůh"; a o této látce mluví téměř v celé hlavě. A proto se musí říci, že pýcha také, pokud je zvláštním hříchem, jest počátkem všeho hříchu. Musí se totiž uvážiti, že v dobrovolných úkonech, ‚jako jsou hříchy, se nachází dvojí řád: totiž úmyslu a provedení. V prvním pak řádu ráz původu má cíl, jak bylo shora mnohokrát řečeno. Avšak cílem v získávání všech časných dober jest, aby jimi člověk měl ‚jakousi dokonalost a vynikání. A proto s této strany pýcha, která jest žádostí vynikání, se klade jako počátek všeho hříchu. Ale se strany provedení jest první to, co dává příležitost vyplniti všechny tužby hříchu, což má ráz kořene, totiž: bohatství. A proto s této strany lakota se udává jako kořen všech zel, jak bylo řečeno.

A tím je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že odpadnouti od Boha se nazývá počátkem pýchy se strany odvrácení; neboť z toho, že člověk nechce býti podroben Bohu, následuje, že nezřízeně chce vlastní vynikání v časných věcech. A tak odpad od Boha se tam nebere jako zvláštní hřích, nýbrž spíše jako jakási povšechná podmínka každého hříchu, jíž jest odvrácení od nezměnitelného dobra. - Nebo se může říci, že odpadnouti od Boha se nazývá počátkem pýchy, protože je prvním druhem pýchy. K pýše totiž patří: nechtíti se podrobiti jakémukoli představenému, a zvláště nechtíti se podrobiti Bohu; a z toho se přihází, že se člověk nenáležitě vynáší nad sebe co do jiných druhů pýchy.

K třetímu se musí říci, že člověk se miluje v tom. že chce své vynikání; neboť milovati se je totéž, co chtíti sobě dobro. Pročež k témuž náleží, že se počátkem všeho hříchu udává pýcha nebo sebeláska.

LXXXIV.3. Zda kromě pýchy a lakoty jsou jiné zvláštní hříchy, které by se měly nazývati hlavní

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že kromě pýchy a lakoty nejsou nějaké jiné zvláštní hříchy, které se nazývají hlavními. Neboť "se zdá, že tak se má hlava k živočichům, jako kořen k rostlinám", jak se praví v II. O duši; neboť kořeny jsou podobny ústům. Nazývá-li se tedy chtivost kořenem všech zel, zdá se, že ona jediná se má nazývati hlavní neřestí, a žádný jiný hřích.

Mimo to hlava má nějaký řád k jiným údům-, pokud od hlavy se nějak šíří cit a pohyb. Ale hřích se říká z postrádání řádu. Tedy hřích nemá rázu hlavy. A tak se nemají udávati nějaké hlavní hříchy.

Mimo to hlavními zločiny se nazývají ty, které se trestají stětím. Ale takovým trestem se trestají nějaké hříchy ve všech rodech. Tedy hlavní neřesti nejsou některé určité quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem sapientis, qui dixit, initium omnis peccati est superbia. Manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut patet per hoc quod subdit, *sedes ducum superborum destruxit Deus*. Et de hac materia fere loquitur in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est ut homo per illa quandam perfectionem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis, est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est.

I-II q. 84 a. 2 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 84 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae ex parte aversionis, ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus. Et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quaedam conditio generalis omnis peccati, quae est aversio ab incommutabili bono. Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae, quia est prima superbiae species. Ad superbiam enim pertinet cuicumque superiori nolle subiici, et praecipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiae species.

I-II q. 84 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult, idem enim est se amare quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

3. Utrum praeter superbiam et avaritiam debeant dici capitalia vitia quaedam alia specialia peccata.

I-II q. 84 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter superbiam et avaritiam, non sint quaedam alia peccata specialia quae dicantur capitalia. *Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas*, ut dicitur in II de anima, nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur radix omnium malorum, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

I-II q. 84 a. 3 arg. 2

Praeterea, caput habet quendam ordinem ad alia membra, inquantum a capite diffunditur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis. Et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

I-II q. 84 a. 3 arg. 3

Praeterea, capitalia crimina dicuntur quae capite plectuntur. Sed tali poena puniuntur quaedam peccata in

podle druhu.

Avšak proti jest, že Řehoř vypočítává nějaké zvláštní neřesti, o nichž praví, že jsou hlavní.

Odpovídám: Musí se říci, že hlavní se říká z hlavy. Avšak hlava jest vlastně nějaký úd živočicha, který je původem a řidičem celého živočicha. Pročež přeneseně každý původ se nazývá hlavou, a také lidé, kteří jiné řídí a spravují, se nazývají hlavou jiných. - Tedy hlavní hřích se jedním způsobem říká od hlavy ve vlastním smyslu; a podle toho hlavním hříchem se nazývá, který je trestán zbavením hlavy. Ale tak nyní nechápeme hlavní hříchy; nýbrž pokud jiným způsobem se říká hlavní hřích, jak přeneseně značí původ nebo řidiče jiných. A tak se nazývá hlavní neřest, z níž vznikají jiné neřesti; a hlavně podle vzniku cílové příčiny, která je tvarovým vznikem, jak bylo řečeno shora. A proto hlavní neřest jest nejen původem jiných, nýbrž je také řidičem a jaksi vůdcem jiných; neboť vždy umění nebo zběhlost, k níž náleží cíl, vládne a rozkazuje v těch, která jsou k cíli. Pročež Řehoř takové hlavní neřesti přirovnává k vůdcům vojsk.

K prvnímu se tedy musí říci, že hlavní se říká podle jména hlavy, a to jest jakýmsi vyplýváním nebo podílem z hlavy, jakožto mající nějakou vlastnost hlavy, ne jako hlava jednoduše. A proto hlavními neřestmi se nazývají nejen ony, které mají ráz prvního vzniku, jako lakota, která se nazývá kořenem, a pýcha, která se nazývá počátkem; nýbrž také ty, které mají ráz blízkého vzniku vzhledem k mnoha hříchům.

K druhému se musí říci, že hřích postrádá řádu se strany odvrácení: s této strany totiž má ráz zla; zlo však, podle Augustina, v knize O povaze dobra, jest "postrádání způsobu, druhu a řádu". Ale se strany obrácení se vztahuje k jakémusi dobru; a proto s této strany může míti řád.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o hlavním hříchu, pokud se říká od proviny trestu. Avšak tak zde nemluvíme.

LXXXIV.4. Zda se vhodně jmenuje sedm hlavních neřestí

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se nemá říkati, že jest sedm hlavních neřestí, které jsou: marná sláva. závist, hněv, zármutek, lakota, nestřídmost, smilstvo. Neboť hříchy jsou protilehlé ctnostem. Avšak přední ctnosti jsou čtyři, jak bylo řečeno shora. Tedy i přední čili hlavní neřesti jsou jen čtyři.

Mimo to vášně duše jsou nějaké příčiny hříchu, jak bylo shora řečeno. Ale hlavní vášně duše jsou čtyři. A o dvou z nich, totiž o naději a bázni, se mezi řečenými hříchy nečiní žádné zmínky. Avšak vypočítávají se nějaké neřesti, k nimž náleží potěšení a zármutek; neboť potěšení singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

I-II q. 84 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI Moral., enumerat quaedam specialia vitia, quae dicit esse capitalia.

I-II q. 84 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod capitale a capite dicitur. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium caput vocatur, et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, capita aliorum dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto, et secundum hoc, peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis poena punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale a capite prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum. Et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo, ut supra dictum est. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum, semper enim ars vel habitus ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem. Unde Gregorius, XXXI Moral., huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

I-II q. 84 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod capitale dicitur denominative a capite, quod quidem est per quandam derivationem vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quae habent rationem primae originis, sicut avaritia, quae dicitur radix, et superbia, quae dicitur initium, sed etiam illa quae habent rationem originis propinquae respectu plurium peccatorum.

I-II q. 84 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum caret ordine ex parte aversionis, ex hac enim parte habet rationem mali; *malum autem*, secundum Augustinum, in libro de natura boni, *est privatio modi, speciei et ordinis*. Sed ex parte conversionis, respicit quoddam bonum. Et ideo ex hac parte potest habere ordinem.

I-II q. 84 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de capitali peccato secundum quod dicitur a reatu poenae. Sic autem hic non loquimur.

4. Quot et quae sint capitalia vitia.

I-II q. 84 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quae sunt inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est. Ergo et vitia principalia, sive capitalia, non sunt nisi quatuor.

I-II q. 84 a. 4 arg. 2

Praeterea, passiones animae sunt quaedam causae peccati, ut supra dictum est. Sed passiones animae principales sunt quatuor. De quarum duabus nulla fit mentio inter praedicta peccata, scilicet de spe et timore. Enumerantur autem

náleží k nestřídmosti a smilstvu, zármutek však k lenosti a nenávisti. Tedy nevhodně se vypočítávají hlavní hříchy.

Mimo to hněv není hlavní vášeň. Neměla se tedy klásti mezi hlavní neřesti.

Mimo to, jako chtivost či lakota jest kořenem hříchu, tak pýcha je začátkem hříchu, jak bylo řečeno shora. Ale lakota se uvádí jako jedna ze sedmi hlavních neřestí. Tedy i pýcha by se měla počítati mezi hlavní neřesti.

Mimo to páchají se některé hříchy, které nemohou býti způsobeny žádným z těchto: jako když někdo hřeší z nevědomosti; nebo když někdo z nějakého dobrého úmyslu spáchá hřích, třebas když někdo krade, aby dal almužnu. Tedy hlavní hříchy se vypočítávají nedostatečně.

Avšak proti jest autorita Řehoře, tak vypočítávajícího, XXXI. Moral.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, hlavními neřestmi se nazývají ty, z nichž vznikají jiné, zvláště podle pojmu cílové příčiny. Avšak takový vznik se může chápati dvojmo. A to, jedním způsobem podle stavu hřešícího, který je tak uzpůsoben, že nejvíce lne k jednomu cíli, z něhož většinou postupuje k jiným hříchům. Ale tento způsob vzniku nemůže spadati pod umění, poněvadž zvláštní uzpůsobení lidí jsou nekonečná. - Jiným způsobem podle přirozeného vztahu samých cílů navzájem. A podle toho většinou jedna neřest vzniká z jiné. Pročež tento, způsob vzniku může spadati pod umění.

Podle toho tedy se nazývají hlavními ony neřesti, jejichž cíle mají jakési prvotní důvody hýbati žádostí; a podle rozlišení těchto důvodů se rozlišují hlavní neřesti. Něco pak hýbe žádostí dvojmo: a to, jedním způsobem přímo a o sobě; a tímto způsobem dobro hýbe žádostí k následování, zlo však k útěku podle téhož důvodu. Jiným způsobem nepřímo a jako. přes jiné; jako někdo sleduje nějaké zlo pro nějaké připojené dobro, nebo utíká nějakému dobru pro nějaké připojené zlo.

Avšak dobro člověka je trojí: Neboť jest nejprve nějaké dobro duše, které totiž má důvod žádoucnosti z pouhého postřehu, jako vynikání chvály nebo cti; a toto dobro nezřízeně sleduje marná sláva. Jiné jest dobro těla, a to buď patří k zachování jedince, jako pokrm a nápoj; a to dobro nezřízeně sleduje nestřídmost; nebo k zachování druhu, jako soulož; a k tomu směřuje smilstvo. Třetí dobro jest vnější, totiž bohatství; a k tomu směřuje lakota. A tytéž čtyři neřesti nezřízeně utíkají čtyřem protivným zlům.

Nebo jinak, dobro hýbe žádostí hlavně proto, že má nějaký podíl vlastnosti štěstí, které přirozeně všichni žádají. A v jeho pojmu jest nejprve jakási dokonalost; neboť štěstí jest dokonalé dobro, k němuž náleží vynikání nebo slovutnost, kterou žádá pýcha nebo marná sláva. Za druhé v jeho pojmu jest dostatek, jejž žádá lakota v bohatství, jej slibujícím. Za třetí jeho okolností ,jest potěšení, bez něhož štěstí býti nemůže, jak se praví, v I.

aliqua vitia ad quae pertinet delectatio et tristitia, nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam, tristitia vero ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

I-II q. 84 a. 4 arg. 3

Praeterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

I-II q. 84 a. 4 arg. 4

Praeterea, sicut cupiditas, sive avaritia, est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est. Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

I-II q. 84 a. 4 arg. 5

Praeterea, quaedam peccata committuntur quae ex nullo horum causari possunt, sicut cum aliquis errat ex ignorantia; vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

I-II q. 84 a. 4 s. c.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, XXXI Moralium.

I-II q. 84 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, praecipue secundum rationem causae finalis. Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitae sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo, secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem. Et secundum hoc, ut in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo, illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum, et secundum harum rationum distinctionem, distinguuntur capitalia vitia. Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo, directe et per se, et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem, secundum eandem rationem, ad fugiendum. Alio modo, indirecte et quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum. Bonum autem hominis est triplex. Est enim primo quoddam bonum animae, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, scilicet excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur gula; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiae, et ad hoc ordinatur avaritia. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt mala contraria. Vel aliter, bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est quidem primo quaedam perfectio, nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit superbia vel inanis gloria. Secundo de ratione eius est sufficientia, quam appetit avaritia in divitiis eam promittentibus. Tertio est de

Eth., a to žádá nestřídmost a smilstvo.

Že však někdo utíká dobru pro nějaké spojené zlo, to se přihází dvojmo: protože buď je to vůči vlastnímu dobru, a tak jest netečnost, která se rmoutí z duchovního dobra pro spojenou tělesnou námahu; nebo je to vůči cizímu dobru. a je-li to bez protivení, náleží k závisti, která se rmoutí z cizího dobra, pokud brání vlastnímu vynikání; nebo je s jakýmsi povstáním k pomstě, a tak jest hněv. A k těmže nařestem patří sledování protilehlého zla.

K prvnímu se tedy musí říci, že není týž pojem vzniku ve ctnostech a nařestech. Neboť ctnosti jsou působeny podřízením žádosti rozumu, nebo také k nezměnitelnému dobru, jímž je Bůh; nařesti však vznikají ze žádosti měnivého dobra. Pročež není třeba, aby hlavní nařesti byly protilehlé hlavním ctnostem.

K druhému se musí říci, že bázeň a naděje jsou vášně náhlivé. Avšak všechny vášně náhlivé vznikají z vášně dychtivé; a také všechny jsou jaksi řízeny k potěšení a zármutku; a proto potěšení a zármutek se hlavně počítají mezi hlavními hříchy, jako nejhlavnější vášně, jak jsme měli shora.

K třetímu se musí říci, že hněv, třebas není hlavní vášní. protože však má zvláštní ráz žádostivého hnutí, jak někdo napadá dobro druhého pod pojmem čestného, to jest, spravedlivé pomsty, proto se rozlišuje od jiných hlavních nařestí.

Ke čtvrtému se musí říci, že se praví, že pýcha je počátkem všeho hříchu, podle rázu cíle, jak bylo řečeno, a podle téhož rázu se bere prvenství hlavních nařestí. A proto pýcha, jakožto všeobecná nařest, se nepočítá spolu, nýbrž spíše se klade jako jakási královna všech nařestí, jak praví Řehoř. Lakota však se nazývá kořenem podle jiného rázu, jak bylo řečeno shora.

K pátému se musí říci, že tyto nařesti se nazývají hlavnímu protože z nich nejčastěji vznikají jiné. Pročež nic nebrání, aby nějaké hříchy někdy vznikaly z jiných příčin. - Může se však říci, že všechny hříchy, které po.cházejí z nevědomosti, lze uvésti na netečnost, k níž patří nedbalost, jíž někdo odpírá nabývati duchovních dober pro námahu. Nevědomost totiž, která může býti příčinou hříchu, pochází z nedbalosti, jak bylo řečeno shora. Že však se někdo dopouští hříchu z dobrého úmyslu, zdá se patřiti k nevědomosti, pokud totiž neví, že "se nemá činiti zlo, aby vzešlo dobro".

LXXXV. O účincích hříchu

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Pak se má uvažovati o účincích hříchu. A to, nejprve o porušení dobra přirozenosti; za druhé o poskvrně duše; za třetí o provině trestu.

conditione eius delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I et X Ethic., et hanc appetunt gula et luxuria. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum. Aut est de bono alieno, et hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quae tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriae excellentiae; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est ira. Et ad eadem etiam vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

I-II q. 84 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis, nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

I-II q. 84 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, quae etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam. Et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimae passiones, ut supra habitum est.

I-II q. 84 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest iusti vindicativi; ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

I-II q. 84 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse initium omnis peccati secundum rationem finis, ut dictum est. Et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur, sed magis ponitur velut regina quaedam omnium vitiorum, sicut Gregorius dicit. Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est.

I-II q. 84 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quod omnia peccata quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem, ignorantia enim quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quod non sunt facienda mala ut veniant bona.

85. De effectibus peccati quantum ad corruptionem boni naturae.

Prooemium

I-II q. 85 pr.

Deinde considerandum est de effectibus peccati. Et primo quidem, de corruptione boni naturae; secundo, de macula animae; tertio, de reatu poenae. Circa primum quaeruntur

O prvním je šest otázek:

1. Zda dobro přirozenosti se zmenšuje hříchem.

2. Zda může býti zcela porušeno.

3. O čtyřech ranách, které stanoví Beda, jimiž lidská přirozenost jest raněna pro hřích.

4. Zda postrádání způsobu, druhu a řádu jest účinkem hříchu.

5. Zda smrt a jiné. tělesné nedostatky jsou účinky hříchu.

6. Zda jsou nějakým způsobem. člověku přirozené.

LXXXV.1. Zda hřích zmenšuje dobro přirozenosti

Při první se postupuje takto: Zdá se, že hřích nezmenšuje dobra přirozenosti. Hřích člověka totiž není těžší, než hřích démonův. Ale přirozená dobra v démonech zůstávají neporušena po hříchu, jak. praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy hřích také nezmenšuje dobra lidské přirozenosti.

Mimo to, změnou pozdějšího se nezmění dřívější; podstata totiž zůstává táž, změní-li se případky. Ale přirozenost je před dobrovolnou činností. Tedy když se hříchem stala nezřízenost v dobrovolném úkonu, nemění se proto přirozenost, takže by se zmenšilo dobro přirozenosti.

Mimo to hřích jest nějaký úkon; zmenšení však jest trpnost. Avšak žádný činitel netrpí právě tím samým, že jedná; může se však přihoditi, že v jedno jedná, a od jiného trpí. Tedy ten, kdo hřeší, hříchem nezmenšuje dobra své přirozenosti.

Mimo to žádný případek nepůsobí na svůj podmět: protože co trpí, jest jsoucno možností; co však je podloženo případku, již jest uskutečněním jsoucno podle onoho případku. Ale hřích je v dobru přirozenosti jako případek v podmětu. Tedy hřích nezmenšuje dobra přirozenosti: neboť zmenšovati jest jaksi jednati.

Avšak proti jest, že, jak se praví Luk. 10, člověk sestupující z Jerusalema do Jericha, to jest do nedostatku hříchu, "jest oloupen o dary darmo dané a raněn v přirozených", jak vykládá Beda. Tedy hřích zmenšuje dobro přirozenosti.

Odpovídám: Musí se říci, že dobrem lidské přirozenosti může slouti trojí: nejprve samy prvky přirozenosti. z nichž sestává sama přirozenost, a vlastnosti z nich způsobené, jako mohutnosti duše a jiná taková. Za druhé, protože od přirozenosti má náklonnost ke ctnosti, jak jsme měli shora. Avšak sama náklonnost ke ctnosti jest jakési dobro přirozenosti. Třetím způsobem dobrem přirozenosti může slouti dar původní spravedlnosti, jenž byl v prvním člověku udělen celé lidské přirozenosti.

Tedy první dobro přirozenosti se hříchem ani neodnímá ani nemenší. Třetí pak dobro přirozenosti bylo zcela odňato hříchem prvního rodiče. Ale prostřední dobro přirozenosti, totiž sama náklonnost ke ctnosti, se zmenšuje hříchem. Neboť lidskými úkony nastává jakási náklonnost k podobným úkonům, jak bylo řečeno shora. Z toho však, že něco se kloní k jednomu z protivných, se musí

sex. Primo, utrum bonum naturae diminuatur per peccatum. Secundo, utrum totaliter tolli possit. Tertio, de quatuor vulneribus quae Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. Quarto, utrum privatio modi, speciei et ordinis, sit effectus peccati. Quinto, utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati. Sexto, utrum sint aliquo modo homini naturales.

1. Utrum peccatum diminuat bonum naturae.

I-II q. 85 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum Daemonis. Sed bona naturalia in Daemonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo peccatum etiam bonum naturae humanae non diminuit.

I-II q. 85 a. 1 arg. 2

Praeterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius, manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura praeexistit actioni voluntariae. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturae diminuatur.

I-II q. 85 a. 1 arg. 3

Praeterea, peccatum est actus quidam, diminutio autem passio. Nullum autem agens, ex hoc ipso quod agit, patitur, potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suae naturae.

I-II q. 85 a. 1 arg. 4

Praeterea, nullum accidens agit in suum subiectum, quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subiicitur accidenti, iam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturae sicut accidens in subiecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae, diminuere enim quoddam agere est.

I-II q. 85 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. X, *homo descendens a Ierusalem in Iericho, idest in defectum peccati, expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus*, ut Beda exponit. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

I-II q. 85 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra habitum est. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid

zmenšovati jeho náklonnost k jinému. Pročež, ježto hřích je protivný ctnosti, právě tím, že člověk hřeší, zmenšuje se dobro přirozenosti, jimž jest náklonnost ke ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci., že Diviš mluví o. prvním dobru přirozenosti, jímž jest býti, žíti a rozuměti, jak ukazuje pohled na jeho slova.

K druhému se musí říci, že přirozenost, třebas je dřívější, než dobrovolný úkon, přece má sklon k jakési dobrovolné činnosti. Pročež sama přirozenost o sobě se nemění pro-změnu dobrovolné činnosti; ale sám sklon se mění s oné stránky, kterou je řízen k cíli.

K třetímu se musí říci, že dobrovolná činnost vychází z různých mohutností, z nichž jedna je činná, a jiná trpná. A z toho se přihází, že dobrovolnými činnostmi se něco způsobí, nebo odejme člověku, tak jednajícímu, jak bylo řečeno shora, když se jednalo o vznikání zběhlostí.

Ke čtvrtému se musí říci, že případek nepůsobí činně na podmět, avšak působí naň tvarově, tím způsobem vyjadřování, jakým se říká, že bělost činí bílé. A tak nic nebrání, aby hřích zmenšoval dobro přirozenosti; avšak tím způsobem, jakým jest samo zmenšení dobra přirozenosti, pokud patří k nezřízenosti úkonu. Ale co do nezřízenosti jednajícího je třeba říci, že taková nezřízenost je působena tím, že v úkonech duše je něco činného a něco trpného; jako smyslové hýbe smyslovou žádostí, a smyslová žádost nakloňuje rozum a vůli, jak bylo řečeno shora; a z toho je způsobena nezřízenost, ovšem ne tak, že by případek působil na vlastní podmět, nýbrž pokud předmět působí na mohutnost, a jedna mohutnost působí na jinou, vnášejíc nezřízenost.

LXXXV.2. Zda může býti hříchem odňato celé dobro lidské přirozenosti

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že může býti hříchem odňato celé dobro lidské přirozenosti. Neboť dobro lidské přirozenosti je konečné, ježto i sama lidská přirozenost je konečná. Ale každé konečné se zcela ztráví, děje-li se stálé odnímání. Ježto tedy dobro lidské přirozenosti může býti hříchem ustavičně zmenšováno, zdá se, že někdy může býti zcela ztráveno.

Mimo to těch, která jsou jedné přirozenosti, je podobný ráz v celku i v částech; jak je patrné na vzduchu a na vodě a mase, a všech tělesech podobných částí. Ale dobro přirozenosti je zcela jednotvárné. Ježto tedy jeho část může býti odňata hříchem, zdá se, že i celé může býti hříchem odňato.

Mimo to dobro přirozenosti, které se zmenšuje hříchem, je zběhlost ve ctnosti. Ale v některých je zmíněná zběhlost pro hřích zcela odňata, jak je patrné u zavržených, kteří nemohou opět nabýti ctnosti, jako ani slepec zraku. Tedy hřích může zcela odníti dobro přirozenosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v Enchirid., že "zlo není leč v dobru". Ale zlo viny nemůže býti v dobru ctnosti nebo milosti, protože je mu protivné. Tedy je třeba, aby bylo v dobru přirozenosti. Tedy neodnímá ho zcela.

inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem.

I-II q. 85 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de bono primo naturae, quod est esse, vivere et intelligere; ut patet eius verba intuenti.

I-II q. 85 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod natura, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum.

I-II q. 85 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa et alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est, cum de generatione habituum ageretur.

I-II q. 85 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod accidens non agit effective in subiectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturae, eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturae, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animae aliquid est activum et aliquid passivum, sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est. Et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subiectum; sed secundum quod obiectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

2. Utrum totaliter tolli possit.

I-II q. 85 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod totum bonum humanae naturae possit per peccatum auferri. Bonum enim naturae humanae finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturae continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

I-II q. 85 a. 2 arg. 2

Praeterea, eorum quae sunt unius naturae, similis est ratio de toto et de partibus, sicut patet in aere et in aqua et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturae est totaliter uniforme. Cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

I-II q. 85 a. 2 arg. 3

Praeterea, bonum naturae quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas praedicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec caecus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturae.

I-II q. 85 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod malum non est nisi in bono. Sed malum culpae non potest esse in bono virtutis vel gratiae, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturae. Non ergo totaliter tollit ipsum.

I-II q. 85 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem. Quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est, ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur. Cum autem inveniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, nunquam tamen totaliter consumi. Dicit enim philosophus, in III Physic., quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eandem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio semper secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi, puta, si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita in infinitum poterit procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum, non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturae quam praecedens, sed forte magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum quod praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo, fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio, uno modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. Sicut patet in diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum, diminuitur autem haec inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae.

I-II q. 85 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem. Hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est.

I-II q. 85 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum, secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, dobro přirozenosti, které se zmenšuje hříchem, je přirozená náklonnost ke ctnosti; a ta patří člověku již z toho, že jest rozumový; z toho totiž má, že jedná podle rozumu, což jest jednati podle ctnosti. Hříchem však se nemůže zcela odníti od člověka, že jest rozumový, protože již by nebyl schopen hříchu. Pročež není možné, aby řečené dobro přirozenosti bylo zcela odňato.

Ježto však se stává, že takové dobro se hříchem neustále zmenšuje, někteří na objasnění toho užili jakéhosi příkladu, ve kterém se nalézá něco konečného zmenšovaného do nekonečna, a přece se nikdy zcela neztráví. Praví totiž Filosof, v III. Fysic., že odnímá-li se od nějaké konečné velikosti stále něco podle téže velikosti, ztráví se konečně zcela: třebas odejmu-li od nějaké konečné velikosti vždy míru pídě. Jestliže se však odnímání děje podle téhož poměru a ne podle téže velikosti, bude se moci odnímati do nekonečna; třebas dělí-li se velikost na dvě části, a od poloviny se odejme polovina, tak bude možné postupovati do nekonečna: ale tak, že vždy, co se odejme později, bude menší, než to, co se odňalo dříve. -Ale to v případě nemá místa. Neboť následující hřích nezmenšuje dobra přirozenosti méně, než předcházející, nýbrž snad více, je-li těžší.

A proto jinak se musí říci, že zmíněná náklonnost se chápe jako střední mezi dvojím: zakládá se totiž v rozumové přirozenosti jako v kořeni, a směřuje k dobru ctnosti, jako ke konci a cíli. Proto její zmenšení lze chápati dvojmo: jedním způsobem se strany kořene; jiným způsobem se strany konce. Prvním pak způsobem se nezmenšuje hříchem, poněvadž hřích nezmenšuje samé přirozenosti, jak bylo řečeno shora. Ale zmenšuje se druhým způsobem, pokud totiž se klade překážka v dospění ke konci. Zmenšovala-li by se prvním způsobem, bylo by třeba, aby se někdy zcela strávila, stráví-li se zcela rozumová přirozenost. Ale protože se zmenšuje se strany překážky, která se klade, aby nedospěla ke konci, jest zjevné, že se sice může zmenšovati do nekonečna, protože překážky se mohou klásti do nekonečna; pokud člověk může do nekonečna přidávati hřích ke hříchu; avšak nemůže býti zcela strávena, protože vždy zůstává kořen takové náklonnosti; jak je patrné o průsvitném tělese, jež ovšem má náklonnost přijímati světlo právě tím, že jest průsvitné; avšak tato náklonnost či zběhlost se zmenšuje se strany přicházejících mlh, ač vždy zůstává v kořeni přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí, když se zmenšení děje odnímáním; avšak zde se zmenšení děje kladením překážky, která ani neodnímá, ani nezmenšuje kořene náklonnosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že přirozená náklonnost je sice celá jednotvará, ale přece má vztah i k původu i ke konci: a podle této různosti se jaksi zmenšuje a jaksi nezmenšuje.

K třetímu se musí říci, že i v zavržených zůstává přirozená náklonnost ke ctnosti; jinak by v nich nebylo hryzení svědomí. Ale že není uvedena v uskutečnění. nastává tím, že chybí milost, podle božské spravedlnosti; jakož i ve slepci zůstává v samém kořeni přirozenosti schopnost viděti, pokud jest živočichem přirozeně majícím zrak; ale není uvedena v uskutečnění, protože chybí příčina, která by mohla uvésti, utvořením ústrojí, jež se vyžaduje k vidění.

LXXXV.3. Zda se vhodně uvádějí rány přirozenosti, následující z hříchu: slabost, nevědomost, špatnost a dychtivost

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně uvádějí rány přirozenosti, následující z hříchu, totiž slabost. nevědomost, špatnost a dychtivost. Neboť totéž není účinkem i příčinou téhož. Ale tato se udávají za příčiny hříchů, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy se nemají udávati za účinky hříchu.

Mimo to špatnost značí jakýsi hřích. Tedy se nemá uváděti mezi účinky hříchu.

Mimo to dychtivost je cosi přirozeného, ježto je úkonem dychtivé síly. Ale to. co je přirozené, se nemá uváděti jako rána přirozenosti. Tedy dychtivost se nemá uváděti jako rána přirozenosti.

Mimo to bylo řečeno, že totéž jest hřešiti ze slabosti a z vášně. Ale dychtivost jest nějaká vášeň. Tedy nemá se rozlišovati od slabosti.

Mimo to Augustin, v knize O přirozenosti a milosti, uvádí dva tresty hřešící duše, totiž "nevědomost a obtíž". z nichž vzniká "omyl a trápení"; a ta čtyři se neshodují s těmito čtyřmi. Zdá se tedy, že jedno z nich se uvádí nedostatečně.

Avšak proti jest autorita Bedova.

Odpovídám: Musí se říci, že původní spravedlností rozum dokonale ovládal nižší síly duše; a sám rozum byl Bohem zdokonalován, jsa mu podřízen. Avšak tato původní spravedlnost byla odňata hříchem prvního rodiče, jak již bylo řečeno. A proto všechny síly duše zůstávají jaksi zbaveny vlastního řádu, jímž jsou přirozeně zařízeny ke ctnosti; a to zbavení se nazývá zranění přirozenosti. Jsou však čtyři mohutnosti duše, jež mohou býti podměty ctností, jak bylo řečeno shora, totiž rozum, v němž je opatrnost; vůle, v níž je spravedlnost; náhlivá, v níž je statečnost; dychtivá, v níž je mírnost. Pokud tedy rozum je zbaven svého řádu k pravdivému, jest rána nevědomosti; pokud však vůle je zbavena řádu k dobru, jest rána špatnosti; pokud však náhlivá je zbavena svého řádu k obtížnému, jest rána slabosti; pokud však dychtivá je zbavena řádu k těšícímu, mírněnému rozumem, jest rána dychtivosti. Tak tedy toto čtveré jsou rány, zasazené celé lidské přirozenosti z hříchu prvního rodiče. Ale protože náklonnost k dobru ctnosti se v každém zmenšuje skutkovým hříchem, jak je patrné z řečeného, jsou to také

I-II q. 85 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia, secundum divinam iustitiam. Sicut etiam in caeco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quae reducere possit formando organum quod requiritur ad videndum.

3. De quatuor vulneribus quae Beda ponit quibus humana natura vulnerata est propter peccatum.

I-II q. 85 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturae esse, ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia. Non enim idem est effectus et causa eiusdem. Sed ista ponuntur causae peccatorum, ut ex supradictis patet. Ergo non debent poni effectus peccati.

I-II q. 85 a. 3 arg. 2

Praeterea, malitia nominat quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

I-II q. 85 a. 3 arg. 3

Praeterea, concupiscentia est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturae. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturae.

I-II q. 85 a. 3 arg. 4

Praeterea, dictum est quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed concupiscentia passio quaedam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

I-II q. 85 a. 3 arg. 5

Praeterea, Augustinus, in libro de natura et gratia, ponit duo poenalia animae peccanti, scilicet ignorantiam et difficultatem, ex quibus oritur error et cruciatus, quae quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

I-II q. 85 a. 3 s. c.

In contrarium est auctoritas Bedae.

I-II q. 85 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. Sic igitur ita quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia

čtyři rány, následující z jiných hříchů, pokud totiž hříchem se i rozum otupuje zvláště vůči jednání, i vůle se zatvrzuje k dobru, a vzrůstá větší obtíž dobře jednati, a dychtivost se více rozněcuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby to, co je účinkem jednoho hříchu, bylo příčinou jiného hříchu. Z toho totiž, že duše je nezřízená z předchozího hříchu, snáze se nakloní ke hříchu.

K druhému se musí říci, že špatnost se zde nebere jako hřích, nýbrž jako jakýsi sklon vůle ke zlu, podle to o, co se praví Genes. 8: "Smysly člověka jsou nakloněny k zlému od jeho mladosti."

K třetímu se musí říci, že jak bylo řečeno shora, dychtivost je potud člověku přirozená, pokud je podřízena rozumu: že však překročí meze rozumu , to je proti přirozenosti člověka.

Ke čtvrtému se musí říci, že slabostí se všeobecně může zváti každá vášeň; pokud oslabuje sílu duše, a brání rozumu. Ale Beda bere slabost přesně, pokud je protilehlá statečnosti, která náleží do náhlivé.

K pátému se musí říci, že obtíž, která se uvádí v knize Augustinově, zahrnuje tato tři, jež patří k žádostivým mohutnostem, totiž špatnost, slabost a dychtivost. Z těchto tří se totiž přihází, že někdo nesnadno tíhne k dobru. Avšak omyl a bolest jsou rány následkové: neboť proto se někdo rmoutí, že je slabý vůči tomu, po čem dychtí.

LXXXV.4. Zda zbavení způsobu, druhu a řádu jest účinkem hříchu

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zbavení způsobu druhu a řádu není účinkem hříchu. Augustin totiž praví v knize O přirozenosti dobra, že "!kde tato tři jsou velká, je velké dobro; kde malá, malé; kde žádná, žádné". Ale hřích nemění v nic dobro přirozenosti. Tedy nezbavuje způsobu. druhu a řádu.

Mimo to nic není samo příčinou sebe. Ale hřích je "zbavení způsobu, druhu a řádu", jak praví Augustin, v knize O přirozenosti dobra. Tedy zbavení způsobu, druhu a řádu není účinkem hříchu.

Mimo to různé hříchy mají různé účinky. Ale zdá se, že způsob, druh a řád, ježto jsou jakási různá, mají různá postrádání. Tedy se jich postrádá různými hříchy. Tedy postrádání způsobu, druhu a řádu není účinkem jakéhokoli hříchu.

Avšak proti jest, že hřích je v duši, jako slabost v těle, podle onoho Žalmu 6: "Smiluj se nade mnou, Pane, poněvadž jsem sláb." Ale slabost zbavuje samo tělo způsobu, druhu a řádu. Tedy hřích zbavuje duši způsobu,

inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, praecipue in agendis; et voluntas induratur ad bonum; et maior difficultas bene agendi accrescit; et concupiscentia magis exardescit.

I-II q. 85 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse causam peccati alterius. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum praecedens, facilius inclinatur ad peccandum.

I-II q. 85 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum; secundum quod dicitur Gen. VIII, *proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*.

I-II q. 85 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi. Quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

I-II q. 85 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animae et impedit rationem. Sed Beda accepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quae pertinet ad irascibilem.

I-II q. 85 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod difficultas quae ponitur in libro Augustini, includit ista tria quae pertinent ad appetitivas potentias, scilicet malitiam, infirmitatem et concupiscentiam, ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia, ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea quae concupiscit.

4. Utrum privatio modi speciei et ordinis sit effectus peccati.

I-II q. 85 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis, non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus, in libro de natura boni, quod *ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum*. Sed peccatum non annullat bonum naturae. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

I-II q. 85 a. 4 arg. 2

Praeterea, nihil est causa sui ipsius. Sed ipsum peccatum est privatio modi, speciei et ordinis, ut Augustinus dicit, in libro de natura boni. Ergo privatio modi, speciei et ordinis, non est effectus peccati.

I-II q. 85 a. 4 arg. 3

Praeterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quaedam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cuiuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

I-II q. 85 a. 4 s. c.

Sed contra est quod peccatum est in anima sicut infirmitas in corpore; secundum illud Psalmi VI, *miserere mei, domine, quoniam infirmus sum*. Sed infirmitas privat

druhu a řádu.

Odpovídám: Musí se říci, jak bylo řečeno v Prvním, způsob, druh a řád následují každé dobro stvořené, pokud je takové, a též každé jsoucno. Neboť všechno bytí a dobro se pozoruje z nějakého tvaru, podle něhož se bere druh. Avšak tvar každé věci, ať jest jakýkoli, buď podstatný nebo případkový, jest podle nějaké míry; pročež se též v VIII. Metafys. praví, že "tvary věcí jsou jako čísla"; a z toho má jakýsi způsob, který přihlíží k míře. Svým tvarem však vše je zařízeno k jiném

Tak tedy podle různých stupňů dober jsou různé stupně způsobu, druhu a řádu. Je tedy nějaké dobro, patřící k samé podstatě přirozenosti, které má svůj způsob, druh a řád; a to není ani zničeno, ani zmenšeno hříchem. Je také nějaké dobro přirozené náklonnosti; a to má též svůj způsob, druh a řád; a to je hříchem zmenšováno, jak bylo řečeno, ale není zcela odňato. Je také nějaké dobro ctnosti a milosti, které má též svůj způsob, druh a řád; a to je zcela odňato smrtelným hříchem. Je také nějaké dobro, jímž je sám správný úkon, a jež má také svůj způsob, druh a řád; a zbavení tohoto je podstatně sám hřích. A tak je patrné, jak hřích je zbavením způsobu, druhu a řádu, a zbavuje nebo zmenšuje způsob, druh a řád.

Z toho je patrná odpověď k prvnímu a druhému.

K třetímu se musí říci, že způsob, druh a řád jsou sousledná, jak je patrné z řečeného. Pročež zároveň se ztrácejí a zmenšují.

LXXXV.5. Zda smrt a jiné tělesné nedostatky jsou účinky hříchu

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že smrt a jiné tělesné nedostatky nejsou účinky hříchu. Byla-li totiž stejná příčina, i účinek bude stejný. Ale takové nedostatky nejsou stejné ve všech, nýbrž v některých jsou takové nedostatky hojnější; ačkoli přece prvotní hřích je ve všech stejný. jak bylo řečeno. a zdá se, že takové nedostatky jsou hlavně jeho účinky. Tedy smrt a takové nedostatky nejsou účinky hříchu.

Mimo to odstranění příčiny odstraní účinek. Ale odstranění veškerého hříchu křtem a pokáním neodstraní takové nedostatky. Tedy nejsou účinkem hříchu.

Mimo to skutkový hřích má z pojmu viny více než prvotní Ale skutkový hřích nemění přirozenosti těla v nějaký nedostatek. Tedy mnohem méně prvotní hřích. Tedy smrt a jiné tělesné nedost-atky nejsou účinky hříchu.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím 5: "Skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět, a skrze hřích smrt."

modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animae.

I-II q. 85 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum inquantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram, unde et in VIII Metaphys. dicitur quod formae rerum sunt sicut numeri. Et ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum, sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem, et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum et est privatio modi, speciei et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

I-II q. 85 a. 4 ad 1

Unde patet responsio ad duo prima.

I-II q. 85 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet. Unde simul privantur et diminuuntur.

5. Utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati.

I-II q. 85 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit aequalis, et effectus erit aequalis. Sed huiusmodi defectus non sunt aequales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant, cum tamen peccatum originale sit in omnibus aequale, sicut dictum est, cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

I-II q. 85 a. 5 arg. 2

Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per Baptismum vel poenitentiam, non removentur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

I-II q. 85 a. 5 arg. 3

Praeterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpae quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

I-II q. 85 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. V, *per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*.

Odpovídám: Musí se říci, že něco je příčinou něčeho dvojmo: a to jedním způsobem o sobě, jiným způsobem případkově. O sobě jest ovšem příčinou jiného, co působí účinek podle síly své přirozenosti nebo tvaru; z čehož následuje, že účinek je příčinou zamýšlen o sobě. Pročež, ježto smrt a takové nedostatky jsou mimo úmysl hřešícího, je zjevné, že hřích není o sobě příčinou těch nedostatků.

Případkově pak je něco příčinou jiného, je-li příčinou, odstraňující překážku; jako se praví, že "kdo podtrhuje sloup, případkově hýbe kamenem, položeným na sloupě"; a tímto způsobem hřích prvního rodiče je příčinou smrti a všech takových nedostatků v lidské přirozenosti, pokud hříchem prvního rodiče byla odňata původní spravedlnosti, jíž nejen nižší síly byly podřízeny rozumu beze vší nezřízenosti, nýbrž celé tělo bylo podřízeno duši beze všeho nedostatku, jak jsme měli v Prvním. A proto jako odnětím této původní spravedlnosti hříchem prvního rodiče byla zraněna lidská přirozenost co do duše nezřízeností mohutností, jak bylo řečeno shora, tak se též stala poškoditelnou z nezřízeností těla.

Avšak odnětí původní spravedlnosti má ráz trestu, jako též odnětí milosti. Pročež také smrt a všechny následující tělesné nedostatky jsou jakési tresty prvotního hříchu. A ačkoli takové nedostatky nejsou hřešícím zamýšleny, jsou přece zařízeny podle spravedlnosti trestajícího Boha.

K prvnímu -se tedy musí říci, že stejnost příčiny o sobě působí stejný účinek. Zvětší;-li se totiž nebo zmenší-li se příčina o sobě, zvětší se nebo zmenší se účinek. Ale stejnost příčiny, odstraňující překážku, neukazuje stejnost účinků; neboť jestliže někdo stejným nárazem odtrhne dva sloupy, nenásleduje, že kameny položené nahoře, se budou hýbat stejně; nýbrž ten se bude pohybovati rychleji. který bude těžší podle vlastnosti své přirozenosti, které jest ponechán po odstranění překážky. Tak tedy, po odstranění prvotní spravedlnosti, přirozenost lidského těla jest ponechána sobě; a podle toho. podle různosti přirozené soustavy, těla některých podléhají četnějším nedostatkům; některých však méně četným, ač prvotní hřích je stejný.

K druhému se musí říci, že prvotní i skutkovou vinu odstraní týž, jenž odstraní i takové nedostatky, podle onoho Apoštolova. Řím 8: "Oživí vaše smrtelná těla skrze svého Ducha, přebývajícího ve vás." Ale obé se děje podle řádu božské moudrosti ve vhodnou dobu. Je totiž třeba. abychom k nesmrtelnosti a netrpnosti slávy, která byla v Kristu začata a Kristem nám získána, došli předchozím připodobněním jeho utrpením. Pročež je třeba, aby na čas zůstala jeho trpnost v našich tělech, abychom si hodně s Kristem zasloužili netrpnosti slávy.

K třetímu se musí říci, že ve skutkovém hříchu můžeme uvažovati dvojí, totiž samu podstatu úkonu a ráz viny. Se strany podstaty úkonu může sice skutkový hřích způsobiti nějaký tělesný nedostatek, jako ze zbytečného jídla někteří onemocní a umírají; ale se strany viny zbavuje milosti, která je člověku dána na správné úkony duše, nikoli však

I-II q. 85 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod aliquid est causa alterius dupliciter, uno quidem modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae vel formae producit effectum, unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors et huiusmodi defectus sint praeter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removendo prohibens, sicut dicitur in VIII Physic. quod *divellens columnam, per accidens movet lapidem columnae superpositum*. Et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est. Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est; ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati. Et quamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

I-II q. 85 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aequalitas causae per se, causat aequalem effectum, augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed aequalitas causae removentis prohibens, non ostendit aequalitatem effectuum. Si quis enim aequali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi aequaliter moveantur, sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suae naturae, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi, et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali.

I-II q. 85 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem a quo etiam removentur et huiusmodi defectus, secundum illud apostoli, Rom. VIII, *vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem spiritum eius in vobis*, sed utrumque fit secundum ordinem divinae sapientiae, congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus passibilitas in nostris corporibus remaneat, ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo.

I-II q. 85 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpae. Ex parte quidem substantiae actus, potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare,

na potlačení tělesných nedostatků, jako prvotní.

LXXXV.6. Zda smrt a jiné nedostatky jsou člověku přirozené

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že smrt a takové nedostatky jsou člověku přirozené. Neboť porušné a neporušné se liší rodem, jak se praví v X. Metafys. Ale člověk je téhož rodu s jinými živočichy, kteří jsou přirozeně porušní. Tedy člověk je přirozeně porušný.

Mimo to vše, co je složeno z protivných, je přirozeně porušné, ježto má v sobě příčinu své poruchy. Ale lidské tělo je takové. Tedy je přirozeně porušné.

Mimo to teplo přirozeně stravuje vlhkost. Avšak život člověka se zachovává teplem a vlhkem. Ježto tedy životní činnosti se dějí skrze působnost přirozeného tepla, jak se praví v II. O duši, zdá se, že smrt a takové nedostatky jsou člověku přirozené.

Avšak proti, cokoliv je člověku přirozené, Bůh učinil v člověku. "Ale Bůh neučinil smrti", jak se praví Moudr. 1. Tedy smrt není v člověku přirozená.

Mimo to, co je podle přirozenosti, nemůže se zváti trestem ani zlem, protože každé věci je vhodné, co jest jí přirozené. Ale smrt a takové nedostatky jsou trestem prvotního hříchu, jak bylo řečeno shora. Tedy nejsou člověku přirozené.

Mimo to látka je úměrná tvaru, a každá věc svému cíli. Cílem člověka však je věčná blaženost, jak bylo řečeno shora. Také tvarem lidského těla je rozumová duše, která je neporušná, jak jsme měli. Tedy lidské tělo je přirozeně neporušné.

Odpovídám: Musí se říci, že o každé porušné věci můžeme mluviti dvojmo: jedním způsobem podle všeobecné přiroze-nosti; jiným způsobem podle jednotlivé přirozenosti. Jednot-livá pak přirozenost jest vlastní síla činná a zachovávající kaž-dou věc, a podle této každá porucha a nedostatek je proti při-rozenosti, jak se praví v II. O nebi, protože taková síla zamýšlí bytí a zachování toho, čí jest.

Všeobecná přirozenost však je činná síla v nějakém vše-obecném původu přirozenosti, třebas v některém z nebeských těles, nebo nějaké vyšší podstaty, podle čehož někteří Bohu říkají přirozenost přirozeností; a tato síla zamýšlí dobro a za-chování vesmíru, k čemuž se vyžaduje střídání vzniku a zá-niku ve věcech. A podle toho poruchy a nedostatky věcí jsou přirozené, ne sice podle náklonnosti tvaru, který je původem bytí a dokonalosti, nýbrž podle náklonnosti látky, která se přiděluje úměrně taikovému tvaru podle dělení všeobecným činitelem. A sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur. Sed ex parte culpae, privat gratiam quae datur homini ad rectificandum animae actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale.

6. Utrum mors et alii defectus corporales sint homini aliquo modo naturales.

I-II q. 85 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales. *Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere*, ut dicitur in X Metaphys. Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quae sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

I-II q. 85 a. 6 arg. 2

Praeterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suae. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

I-II q. 85 a. 6 arg. 3

Praeterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitae expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in II de anima, videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

I-II q. 85 a. 6 s. c. 1

Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed Deus mortem non fecit, ut dicitur Sap. I. Ergo mors non est homini naturalis.

I-II q. 85 a. 6 s. c. 2

Praeterea, id quod est secundum naturam, non potest dici poena nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod est ei naturale. Sed mors et huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis, ut supra dictum est. Ergo non sunt homini naturales.

I-II q. 85 a. 6 s. c. 3

Praeterea, materia proportionatur formae, et quaelibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est. Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quae est incorruptibilis, ut in primo habitum est. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

I-II q. 85 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum naturam universalem; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II de caelo, quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus. Et secundum hoc, corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem

ačkoli každý tvar zamýšlí ustavičné bytí, pokud může, přece žádný tvar porušitelné věci nemůže dosíci své ustavičnosti, mimo rozumovou duši, poněvadž ona není ve-skrz podřízena tělesné látce, jako jiné strany; ba má vlastní nehmotnou činnost, jak jsme měli v Prvním. Pročež člověku se strany jeho tvaru je neporušnost přirozenější než jiným porušným věcem. Ale poněvadž též tvar je s látkou. složenou z protivných, z náklonnosti látky následuje porušnost v cel-ku. A podle toho člověk je přirozeně porušný podle přiroze-nosti látky, ponechané sobě, ale ne 'podle přirozenosti tvaru.

První pak tři důvody postupují se strany látky; jiné tři zase tvaru. Pročež k řešení jich se musí uvážiti, že tvar člověka, jímž jest rozumová duše, podle své neporušnosti, je přimě-řená svému cíli, jímž jest ustavičná blaženost; ale lidské tě-lo, které je porušné, bráno podle své přirozenosti, nějak je přiměřeno svému tvaru a nějak ne. Neboť dvojí stav lze pozo-rovati v nějaké látce: jeden totiž, jejž volí činitel, jiný který není zvolen činitelem, nýbrž jest podle přirozeného stavu lát-ky; jako dělník na zhotovení nože vybere látku tvrdou a po-volnou, aby se mohla vytepati na vhodnou k řezání; a podle této podmínky železo je látka přiměřená noži. Ale to, že se železo láme a rezaví, následuje z přirozeného uzpůsobení že-leza; a umělec to ani nevolí se železem., nýbrž spíše by od-mítl, kdyby mohl. Pročež toto uzpůsobení látky není přiměřené úmyslu umělcovu, ani úmyslu umění. Podobně lidské tě-lo je látka zvolená přirozeností, protože má složení zladě-né, takže může býti nejvholdnějším ústrojím hmatu a jiných sil smyslových a hybných; ale 'že je porušné, to je ze stavu látky; ani není zvolené od přirozenosti; ba přirozenost by spí-še zvolila látku neporušnou, kdyby mohla. Ale Bůh, jemuž podléhá každá přirozenost, při samém stvoření člověka do- plnil nedostatek přirozenosti; a darem prvotní spravedlnosti dal tělu jakousi neporušinost, jak bylo řečeno v Prvním. A podle toho se praví, že "Bůh neučinil smrti". a že smrt je trestem za hřích.

Z toho je patrná odpověď na námitky.

LXXXVI. O poskvrně hříchu

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom se má uvažovati o poskvrně hříchu.

A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda poskvrna duše je účinkem hříchu.

2. Zda zůstává v duši po úkonu hříchu.

LXXXVI.1. Zda hřích působí nějakou poskvrnu v duši

Při první se postupuje takto: Zdá se, že hřích nepůsobí nějaké poskvrny v duši. Neboť vyšší přirozenost nemůže býti poskvrněna z doteku nižší přirozenosti; pročež "sluneční paprsek se neposkvrní dotekem páchnoucích materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimmo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est. Unde ex parte suae formae, naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae, sed non secundum naturam formae. Primae autem tres rationes procedunt ex parte materiae, aliae vero tres procedunt ex parte formae. Unde ad earum solutionem, considerandum est quod forma hominis, quae est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua. Sed corpus humanum, quod est corruptibile secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suae formae, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia, una scilicet quam agens eligit; alia quae non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiae. Sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quae subtiliari possit ut sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello, sed hoc quod ferrum sit frangibile et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret si posset. Unde haec dispositio materiae non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum. Sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiae, nec est electum a natura, quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae, et dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam, ut in primo dictum est. Et secundum hoc dicitur quod Deus mortem non fecit, et quod mors est poena peccati.

I-II q. 85 a. 6 ad arg.

Unde patet responsio ad obiecta.

86. De effectu peccati quantum ad maculam animae.

Prooemium

I-II q. 86 pr.

Deinde considerandum est de macula peccati. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum macula animae sit effectus peccati. Secundo, utrum remaneat in anima post actum peccati.

1. Utrum macula animae sit effectus pbecati.

I-II q. 86 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturae inferioris, unde

těles", jak praví Augustin, o knize Proti pěti bludům. Ale lidská duše je mnohem vyšší přirozenosti než věci měnitelné, k nimž se obrací hříchem. Tedy z nich hříchem nepřejímá poskvrny.

Mimo to hřích je hlavně ve vůli, jak bylo řečeno shora. Vůle však je v rozumu, jak se praví v III. O duši. Ale um čili rozum se neposkvrňuje vnímáním jakýchkoli věcí nýbrž spíše se zdokonaluje. Tedy ani vůle se hříchem neposkvrňuje.

Mimo to, působí-li hřích poskvrnu, buď jest ona poskvrna něco kladného nebo je pouhým postrádáním. Je-li něco kladného, nemůže býti leč uzpůsobením nebo zběhlostí; zdá se totiž, že nic jiného není úkonem působeno. Avšak uzpůsobením a zběhlostí není; přihází se totiž, že odstraní-li se uzpůsobení nebo zběhlost, ještě zůstává poskvrna, jak je patrné na tom, kdo smrtelně zhřešil marnotratností, a potom hříchy smrtelnými se přemění v zběhlost opačné neřesti. Tedy poskvrna netvoří v duši nic kladně. Podobně také není čirým postrádáním, protože všechny hříchy se shodují se strany odvrácení a postrádání milosti. Následovalo by tedy, že jest jedna poskvrna všech hříchů. Tedy poskvrna není účinkem hříchu.

Avšak proti jest, co se praví Šalomounovi, Eccli. 47: "Poskvrnil jsi svou slávu"; a Efes. 5: "Aby si učinil slavnou Církev, nemající poskvrny ani vrásky". A obojí mluví o poskvrně hříchu. Tedy poskvrna jest účinkem hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že poskvrna se vlastně říká při tělesných, když nějaké lesklé těleso ztratí svůj lesk z doteku jiného tělesa, jako šat a zlato a stříbro nebo jiné takové. V duchovních pak věcech se musí říkati poskvrna v takovém podobenství. Duše však má dvojí lesk: a to jeden z vyzařování přirozeného světla rozumu, jímž je řízena ve svých úkonech; jiný však z vyzařování božského světla, totiž moudrosti a milosti, jíž je člověk také zdokonalován k dobrému a slušnému jednání. - Je pak jako nějaký dotek duše, když lne láskou k nějakým věcem. Když však hřeší, lne k nějakým věcem proti světlu rozumu a božského zákona, jak je patrné ze shora řečeného. Pročež ztráta lesku, pocházející z takového doteku, se metaforicky nazývá poskvrnou duše.

K prvnímu se tedy musí říci, že duše se neposkvrňuje z věcí nižších jejich silou, jako by působily na duši; nýbrž spíše naopak duše se poskvrňuje svou činností, lnouc k nim nezřízeně proti světlu rozumu a božského zákona.

K druhému se musí říci, že činnost rozumu se zdokonaluje, pokud věci rozumové jsou v rozumu na způsob samého rozumu, a proto rozum se jimi neposkvrňuje, nýbrž zdokonaluje. Ale úkon vůle záleží v pohybu k věcem samým, takže láska připoutává duši k věci milované; a z toho se duše poskvrňuje, podle onoho Oseáš. 9: "Stali se ohavnými, jako to. co milovali."

radius solaris non inquinatur per tactum corporum fetidorum, ut Augustinus dicit, in libro contra quinque haereses. Sed anima humana est multo superioris naturae quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

I-II q. 86 a. 1 arg. 2

Praeterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est. Voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III de anima. Sed ratio, sive intellectus, non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

I-II q. 86 a. 1 arg. 3

Praeterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus, nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est, contingit enim, remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam; ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur, mortaliter peccando, in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura. Quia omnia peccata conveniunt ex parte aversionis et privationis gratiae. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset macula una. Ergo macula non est effectus peccati.

I-II q. 86 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur, Eccli. XLVII, Salomoni, *dedisti maculam in gloria tua*. Et Ephes. V, *ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam*. Et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

I-II q. 86 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis et aurum et argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinae legis, ut ex supradictis patet. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animae metaphorice vocatur.

I-II q. 86 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam, sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhaerendo, contra lumen rationis et divinae legis.

I-II q. 86 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor conglutinat animam rei amatae. Et ex hoc anima maculatur, quando in ordinate inhaeret; secundum illud Osee IX, *facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt*.

K třetímu se musí říci, že poskvrna není něco kladného v duši, ani neznačí pouhé postrádání, nýbrž značí jakési postrádání lesku duše vzhledem ke své příčině, jíž je hřích; a proto různé hříchy přivádějí různé poskvrny: a podobně je tomu se stínem, který je postrádáním světla z toho, že je vsunuto nějaké těleso, a podle různosti vsunutých těles se různí stíny.

LXXXVI.2. Zda poskvrna zůstává v duši po úkonu hříchu

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že poskvrna nezůstává v duši po úkonu hříchu. Neboť po úkonu nezůstává v duši nic, leč zběhlost nebo uzpůsobení. Ale poskvrna není zběhlost nebo uzpůsobení, jak jsme měli shora. Tedy poskvrna nezůstává v duši po úkonu hříchu.

Mimo to tím způsobem se má poskvrna ke hříchu, jako stín k tělesu, jak bylo řečeno shora. Ale přejde-li těleso, stín nezůstává. Tedy i přejde-li úkon hříchu, poskvrna nezůstane.

Mimo to každý účinek závisí na své příčině. Avšak příčina poskvrny je úkon hříchu. Tedy pomine-li úkon hříchu, nezůstává poskvrna v duši.

Avšak proti jest, co se praví Josue 22: "Zda jest vám málo, že jste zhřešili v Beelfegoru, a až do přítomného dne zůstává na vás poskvrna tohoto zločinu?"

Odpovídám: Musí se říci, že poskvrna hříchu zůstává v duši, i když pomine úkon hříchu. Důvod pak toho jest. že poskvrna, jak bylo řečeno, obnáší jakýsi nedostatek lesku pro odstup od světla rozumu nebo božského zákona. A proto, dokud člověk zůstává mimo takové světlo, zůstává v něm poskvrna hříchu; ale když se vrátí ke světlu rozumu a k božskému světlu, což se stává milostí, pak poskvrna pomine. Avšak, třebaže pomine úkon hříchu, jímž člověk odstoupil od světla rozumu nebo božského zákona, přece se nevrací člověk ihned k tomu, v čem byl; nýbrž vyžaduje se nějaký pohyb vůle, protivný prvnímu pohybu; jako, je-li někdo od někoho vzdálen nějakým pohybem. není mu hned blízko, přestane-li pohyb, nýbrž je třeba, aby se přiblížil vraceje se opačným pohybem.

K prvnímu se tedy musí říci, že po úkonu hříchu nezůstává kladně v duši nic, leč uzpůsobení nebo zběhlost; avšak něco zůstává postrádavě, totiž postrádání spojení s božským světlem.

K druhému se musí říci, že, pomine-li překážka tělesa, zůstane průsvitné těleso ve stejné blízkosti a vztahu k osvětlujícímu tělesu: a proto ihned pomine stín; ale pomine-li úkon hříchu, duše nezůstane v témže vztahu k Bohu. Pročež důvod není podobný.

K třetímu se musí říci, že úkon hříchu činí vzdálenost od Boha; a tu vzdálenost následuje nedostatek lesku tím

sicut ea quae dilexerunt.

I-II q. 86 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum. Et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quae est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbrae.

2. Utrum macula remaneat in anima post actum peccati.

I-II q. 86 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est. Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

I-II q. 86 a. 2 arg. 2

Praeterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est. Sed transeunte corpore, non manet umbra. Ergo, transeunte actu peccati, non manet macula.

I-II q. 86 a. 2 arg. 3

Praeterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculae est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

I-II q. 86 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iosue XXII, *an parum vobis est quod peccastis in Beelphegor, et usque in praesentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?*

I-II q. 86 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod macula peccati remanet in anima, etiam transeunte actu peccati. Cuius ratio est quia macula, sicut dictum est, importat quendam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinae legis. Et ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati, sed postquam redit ad lumen divinum et ad lumen rationis, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui. Sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

I-II q. 86 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod post actum peccati nihil positive remanet in anima nisi dispositio vel habitus, remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio coniunctionis ad divinum lumen.

I-II q. 86 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in aequali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans, et ideo statim umbra transit. Sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

I-II q. 86 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus peccati facit distantiam a

způsobem, jako místní pohyb činí místní vzdálenost. Pročež jako, ustane-li místní pohyb, neodstraní se místní vzdálenost, tak ani, ustane-li úkon hříchu, neodstraní se poskvrna.

LXXXVII. O provině trestu

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Pak se má uvažovati o provině trestu; a nejprve o samé provině; za druhé o smrtelném a všedním hříchu, které se rozlišují podle proviny.

A o prvním jest osm otázek:

1. Zda provina trestu je účinkem hříchu.
2. Zda hřích může býti trestem jiného hříchu.
3. Zda nějaký hřích činí vinným věčného trestu.
4. Zda činí vinným nekonečného trestu podle velikosti.
5. Zda každý hřích činí vinným věčného a nekonečného trestu.
6. Zda provina trestu může zůstati pohříchu.
7. Zda každý trest je uložen za nějaký hřích.
8. Zda jeden je vinen trestem za hřích druhého.

LXXXVII.1. Zda provina trestu je účinkem hříchu

Při první se postupuje takto: Zdá se, že provina trestu není účinkem hříchu. Neboť, co se má k něčemu případkově, nezdá se jeho vlastním účinkem. Ale provina trestu se má ke hříchu případkově, ježto je mimo úmysl hřešícího. Tedy provina trestu není účinkem hříchu.

Mimo to zlo není příčinou dobra. Ale trest je dobrý, ježto je spravedlivý a od Boha. Tedy není účinkem hříchu, který je zlem.

Mimo to Augustin praví, v I. Vyzn., že "každý nezřízeny duch je trestem sám sobě". Ale trest nepůsobí proviny jiného trestu, protože tak by se šlo do nekonečna. Tedy hřích nepůsobí proviny trestu.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 2: "Soužení a úzkost na každou duši konající zlo." Ale konati zlo jest hřešiti. Tedy hřích působí trest, který je označován jménem soužení a úzkosti.

Odpovídám: Musí se říci, že z přírodních věcí plyne pro lidské věci, že to, co povstává proti něčemu, utrpí od toho škodu. Vidíme totiž v přírodních věcech, že jedno protivné jedná prudčeji, přijde-li druhé protivné; proto "ohřáté vody více zmrznou", jak se praví v I. Meteor. Pročež i u lidí se to nachází z přirozené náklonnosti, že každý potírá toho, kdo proti němu povstane. Je však zjevné, že, kterákoli jsou obsažena v nějakém řádu, jsou jaksi jedno vzhledem k původu řádu: pročež, cokoli povstane proti nějakému řádu, v důsledku je potíráno tím řádem a vládcem řádu. Ježto však hřích jest úkon nezřízený, je zjevné, že, kdokoli hřeší, jedná proti nějakému řádu; a proto ze samého řádu následuje, že je potírán; a to potírání je trest.

Pročež podle tří řádů, kterým je poddána lidská vůle, člověk může býti trestán trojím trestem; nejprve totiž lidská přirozenost je poddána řádu vlastního rozumu; za druhé řádu vnějšího člověka, vládnoucího buď duchovně nebo časně, politicky nebo hospodářsky; za třetí je poddána všeobecnému řádu božského řízení. Avšak každý z těchto řádů je převracen hříchem, když ten, kdo hřeší, jedná proti rozumu. i proti lidskému zákonu, i proti božskému zákonu. Pročež upadne do trojího trestu; do jednoho- od sebe, což je hryzení svědomí; do: jiného pak od člověka; do třetího pak od Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že trest je důsledkem hříchu, pokud je zlem, pro svou nezřízenost. Pročež jako zlo je případkově v úkonu hřešícího mimo jeho úmysl, tak i provina trestu.

K druhému se musí říci, že trest může býti spravedlivý a uložený od Boha i od lidí; pročež trest sám není účinkem hříchu přímo, nýbrž pouze uzpůsobivě. Ale hřích činí, že člověk je vinen trestem, a to je zlo; Diviš totiž praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "býti trestán není zlo, nýbrž státi se hodným trestu". Pročež provina trestu se stanoví přímo za účinek hříchu.

K třetímu se musí říci, že onen trest nezřízeného ducha je dlužen hříchu z toho, že převrací řád rozumu. Stává se však vinným jiným trestem tím, že převrací řád zákona božského nebo lidského.

LXXXVII.2. Zda hřích může býti trestem hříchu

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že hřích nemůže býti trestem hříchu. Neboť tresty byly zavedeny, aby jimi lidé byli přivedeni k dobru ctnosti, jak je patrné z Filosofa, X. Ethic. Ale hříchem není člověk přiveden k dobru ctnosti, nýbrž k opaku. Tedy hřích není trestem hříchu.

Mimo to spravedlivé tresty jsou od Boha, jak je patrné z Augustina, v knize Osmdesáti tří otáz. Avšak hřích není od Boha, a je nespravedlivý. Tedy hřích nemůže býti trestem hříchu.

Mimo to v pojmu viny jest, že je proti vůli. Ale hřích jest od vůle, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy hřích nemůže býti trestem hříchu.

Avšak proti jest,, co praví Řehoř, K Ezech., že "některé hříchy jsou trestem hříchu".

Odpovídám: Musí se říci, že o hříchu můžeme mluviti dvojmo: totiž o sobě a případkově. O sobě však žádným způsobem hřích nemůže býti trestem hříchu. Hřích totiž o sobě se uvažuje, pokud vychází od vůle; tak totiž má ráz viny. V pojmu viny však jest, že je proti vůli, jak jsme měli. Pročež je zjevné, že hřích, řečeno o sobě, žádným

Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris, hoc modo sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut, cessante motu, non tollitur distantia localis; ita nec, cessante actu peccati, tollitur macula.

87. De effectu peccati quantum ad reatum poenae et de ipso reatus poenae.

Prooemium

I-II q. 87 pr.

Deinde considerandum est de reatu poenae. Et primo, de ipso reatu; secundo, de mortali et veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum reatus poenae sit effectus peccati. Secundo, utrum peccatum possit esse poena alterius peccati. Tertio, utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena. Quarto, utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem. Quinto, utrum omne peccatum faciat reum aeterna et infinita poena. Sexto, utrum reatus poenae possit remanere post peccatum. Septimo, utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato. Octavo, utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

1. Utrum reatus poenae sit effectus peccati.

I-II q. 87 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod reatus poenae non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius. Sed reatus poenae per accidens se habet ad peccatum, cum sit praeter intentionem peccantis. Ergo reatus poenae non est effectus peccati.

I-II q. 87 a. 1 arg. 2

Praeterea, malum non est causa boni. Sed poena bona est, cum sit iusta, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

I-II q. 87 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in I Confess., quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena*. Sed poena non causat reatum alterius poenae, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum poenae.

I-II q. 87 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. II, *tribulatio et angustia in animam omnem operantis malum*. Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit poenam, quae nomine tribulationis et angustiae designatur.

I-II q. 87 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente, propter quod aquae calefactae magis congelantur, ut dicitur in I Meteor. Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel principe ordinis, deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.

I-II q. 87 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod poena consequitur peccatum inquantum malum est, ratione suae inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, praeter intentionem ipsius, ita et reatus poenae.

I-II q. 87 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod poena quidem iusta esse potest et a Deo et ab homine inflicta, unde ipsa poena non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum poenae, quod est malum, dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *puniri non est malum, sed fieri poena dignum*. Unde reatus poenae directe ponitur effectus peccati.

I-II q. 87 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod poena illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius poenae, per hoc quod pervertit ordinem legis divinae vel humanae.

2. Utrum unum peccatum possit esse poena alterius peccati.

I-II q. 87 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati. Poenae enim sunt inductae ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per philosophum, in X Ethic. Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

I-II q. 87 a. 2 arg. 2

Praeterea, poenae iustae sunt a Deo, ut patet per Augustinum, in libro octoginta trium quaest. Peccatum autem non est a Deo, et est iniustum. Non ergo peccatum potest esse poena peccati.

I-II q. 87 a. 2 arg. 3

Praeterea, de ratione poenae est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supradictis patet. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

I-II q. 87 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Ezech., quod quaedam peccata sunt poenae peccati.

I-II q. 87 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate, sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae

způsobem nemůže býti trestem hříchu.

Případkově pak hřích může býti trestem hříchu trojmo: a to, nejprve se strany příčiny, jíž jest odstranění překážky. Jsou totiž příčiny, klonící ke hříchu, vášně, ďábelské pokušení a jiná taková; a těmto pak příčinám se zabrání pomocí Boží milosti, která je odňata hříchem. Pročež, ježto samo odnětí milosti jest jakýmsi trestem, a od Boha, jak bylo řečeno shora, následuje, že případkově se nazývá trestem také hřích, který z toho následuje. A tímto způsobem mluví Apoštol, Řím. 1, řka: "Proto Bůh je vydal touhám jejich srdce", jimiž jsou vášně; protože totiž lidé, zbaveni pomoci Boží milostí, jsou přemáháni vášněmi. A tímto způsobem se říká, že hřích je vždy trestem předešlého hříchu. - Jiným způsobem se strany podstaty skutku, který přivádí trápení; ať je úkon vnitřní., jak je patrné při hněvu a závisti; nebo úkon vnější, jak je patrné, když někteří si uloží těžkou práci a škodu, aby provedli úkon hříchu, podle onoho Moudr. 5: "Unavili jsme se na cestě nepravosti." -- Třetím způsobem se strany účinku, že totiž nějaký hřích se nazývá trestem. vůči následujícímu účinku. Ale těmito dvěma posledními způsoby jeden hřích jest nejen trestem předchozího hříchu, nýbrž také svým.

K prvnímu se tedy musí říci, že také to, že někteří jsou Bohem trestáni, když je nechává upadnouti do některých hříchů, jest zařízeno k dobru ctnosti. Někdy sice též těch, kteří hřeší, když totiž po hříchu povstanou pokornější a ostražitější. Vždy však je k polepšení jiných, kteří vidouce některé padati ze hříchu do hříchu, více se bojí hřešiti. Avšak na jiných dvou způsobech je zjevné, že trest je zařízen k polepšení; protože již to, že člověk trpí námahu a škodu při hříchu, přirozeně odvádí lidi od hříchu.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o hříchu o sobě.

A podobně se musí říci k třetímu.

LXXXVII.3. Zda nějaký hřích přivádí provinu věčného trestu

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žádný hřích nepřivádí provinu věčného trestu. Neboť spravedlivý trest se rovná vině: spravedlnost je totiž rovnost; pročež se praví Isai. 27: "V míře proti míře, když bude zavržena, bude ji souditi." Ale hřích je časný. Tedy nepřivádí proviny věčného trestu.

Mimo to tresty jsou jakési léky, jak se praví v II. Ethic. Ale žádný lék nemá býti nekonečný, protože je zařízen k cíli; co však je zařízeno k cíli, není nekonečné, jak praví Filosof v I. Polit. Tedy žádný trest nemá býti nekonečný.

Mimo to nikdo nečiní něco vždy, leč se z toho těší pro ně samé. Ale "Bůh nemá potěšení ze záhuby lidí", jak se praví Moudr. 1. Tedy nepotrestá lidi věčným trestem.

est quod sit contra voluntatem, ut in primo habitum est. Unde manifestum est quod nullo modo, per se loquendo, peccatum potest esse poena peccati. Per accidens autem peccatum potest esse poena peccati, tripliciter. Primo quidem, ex parte causae quae est remotio prohibentis. Sunt enim causae inclinantes ad peccatum passiones, tentatio Diaboli, et alia huiusmodi; quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena, et a Deo, ut supra dictum est; sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur apostolus, Rom. I, dicens, *propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quae sunt animae passiones, quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati. Alio modo ex parte substantiae actus, quae afflictionem inducit, sive sit actus interior, ut patet in ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. V, *lassati sumus in via iniquitatis*. Tertio modo, ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Et his duobus ultimis modis, unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati, sed etiam sui.

I-II q. 87 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur. Quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis, manifestum est quod poena ordinatur ad emendationem quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

I-II q. 87 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

I-II q. 87 a. 2 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium.

3. Utrum aliquod peccatum faciat reutn poena aeterna.

I-II q. 87 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum aeternae poenae. Poena enim iusta adaequatur culpae, iustitia enim aequalitas est. Unde dicitur Isaiae XXVII, *in mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, iudicabit eam*. Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum poenae aeternae.

I-II q. 87 a. 3 arg. 2

Praeterea, poenae medicinae quaedam sunt, ut dicitur in II Ethic. Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; *quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum*, ut philosophus dicit, in I Polit. Ergo nulla poena debet esse infinita.

I-II q. 87 a. 3 arg. 3

Praeterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. *Sed Deus non delectatur in perditione hominum*, ut dicitur Sap. I. Ergo non puniet homines poena

Mimo to nic není nekonečné, co je případkové. Ale trest je případkový: neboť není podle přirozenosti toho, kdo je trestán. Tedy nemůže trvati do nekonečna.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 25: "Tito půjdou do věčného trestu." A Mark. 3 se praví: "Kdo však se rouhal Duchu Svatému, nebude míti odpuštění na věky, nýbrž bude vinen věčným proviněním."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, hřích proto přivádí provinu trestu, že převrací nějaký řád. Zůstává-li však příčina, zůstává účinek; pročež, dokud zůstává převrácenost řádu, musí zůstati provina trestu. Někdo pak převrací řád, a to někdy napravitelně, někdy pak nenapravitelně. Vždy totiž nedostatek, jímž jest odňat původ, je nenapravitelný; avšak zachová-li se původ, jeho silou mohou býti napraveny jiné nedostatky. Jako poruší-li se původ zraku, nemůže se státi náprava vidění, leč jedině mocí Boží; jestli však zůstává původ zraku a nastanou nějaké překážky vidění, mohou býti napraveny od přírody nebo od umění. Každý pak řád má nějaký původ, skrze který se každý stává účastným toho řádu. A proto, je-li hříchem porušen původ řádu, kterým je duše poddána Bohu, bude nezřízenost nenapravitelná, pokud na ní jest, ač může býti napravena silou Boží. Avšak původem tohoto řádu je cíl, s nímž je člověk spojen láskou. A proto kterékoli hříchy odvracejí od Boha, odnášejíce lásku, pokud na nich jest, přivádějí provinu věčného trestu.

K prvnímu se tedy musí říci, že trest je přiměřený hrubosti hříchu, jak na božském soudu, tak na lidském. Ale jak praví Augustin, XXI. O Městě Bož., na žádném soudu se nevyžaduje, aby trest se rovnal vině podle trvání. Neboť, protože cizoložství nebo vražda se spáchá ve chvíli, netrestá se chvilkovým trestem, nýbrž někdy doživotním žalářem, nebo vyhnanstvím, někdy také smrtí; v níž se neuvažuje doba vraždění, nýbrž spíše, aby navždy byl odloučen od společnosti živých; a také svým způsobem znázorňuje věčnost trestu, uloženého Bohem. Spravedlivé však je podle Řehoře, aby, "kdo ve své věčnosti zhřešil proti Bohu, byl potrestán ve věčnosti Boží". Říká se však, že někdo zhřešil ve své věčnosti nejen podle pokračování úkonu po celý život člověka; nýbrž protože právě tím, že cíl položí do hříchu, má vůli hřešiti na věky. Pročež praví Řehoř, XXXIV. Moral., že "nespravedliví by chtěli žíti bez konce, aby bez konce mohli zůstati v nepravosti".

K druhému se musí říci, že trest, který se ukládá také podle lidských zákonů, není vždy léčivý pro toho, kdo je trestán, nýbrž pouze pro jiné; jako když je oběšen lotr, ne aby se sám polepšil, nýbrž pro jiné, aby přestali hřešiti aspoň ze strachu před trestem, podle onoho Přísl. 19: "Zbičováním morového pošetilý bude moudřejší." Tak tedy i věčné tresty zavržených, uložené Bohem, jsou léčivé pro ty, kteří uvážením trestů se zdržují hříchů,

sempiterna.

I-II q. 87 a. 3 arg. 4

Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed poena est per accidens, non est enim secundum naturam eius qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

I-II q. 87 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XXV, *ibunt hi in supplicium aeternum*. Et Marc. III dicitur, *qui autem blasphemaverit in spiritum sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed erit reus aeterni delicti*.

I-II q. 87 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus. Unde quandiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus quo subtrahitur principium, irreparabilis est, si autem salvetur principium, eius virtute defectus reparari possunt. Sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina, si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.

I-II q. 87 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino quam in humano, sicut Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, in nullo iudicio requiritur ut poena adaequetur culpae secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte. In qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium, et sic repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus. Iustum autem est, secundum Gregorium, quod qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo aeterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi. Unde dicit Gregorius, XXXIV Moral., quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere*.

I-II q. 87 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod poena etiam quae secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis, sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant; secundum illud Prov. XIX, *pestilente flagellato, stultus sapientior erit*. Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae, sunt medicinales his

podle onoho Žalmu 59: "Dal jsi znamení bojícím se tebe, aby prchali před tváří luku, aby byli osvobozeni tvoji milovaní."

K třetímu se musí říci, že Bůh nemá potěšení v trestech pro ně samé, nýbrž má potěšení v řádu své spravedlnosti, která jich vyžaduje.

Ke čtvrtému se musí říci, že trest, třebas je případkově zařízen k přirozenosti, přece o sobě je zařízen ke zbavení řádu a k Boží spravedlnosti; a proto dokud trvá nezřízenost, stále trvá trest.

LXXXVII.4. Zda hříchu je dlužen trest nekonečný podle velikosti .

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že hříchu je dlužen trest nekonečný podle velikosti. Praví se totiž, Jerem. 10: "Potrestej mne, Pane, avšak v soudu, a ne v rozhorlení tvém, abys mne snad neobrátil v nic." Avšak Boží hněv nebo rozhorlení přeneseně značí pomstu božské spravedlnosti; obrátiti však v nic je trest nekonečný; jakož i z ničeho něco učiniti jest nekonečné síly. Tedy podle božské pomsty hřích je trestán nekonečným trestem podle velikosti.

Mimo to velikosti viny odpovídá velikost trestu, podle onoho Deuter. 25: "Podle míry hříchu bude i způsob ran." Ale hřích, který je páchán proti Bohu, je nekonečný; neboť tím těžší je hřích, čím větší jest osoba; proti níž se hřeší; jako těžší hřích jest udeřiti vládce, než udeřiti soukromého člověka. Avšak velikost Boží je nekonečná. Tedy nekonečný trest je dlužen za hřích, který je páchán proti Bohu.

Mimo to něco je nekonečné dvojmo, totiž trváním a velikostí. Ale trváním je trest nekonečný. Tedy i velikostí.

Avšak proti jest, že podle toho by tresty všech smrtelných hříchů byly stejné; neboť nekonečné není větší než nekonečné.

Odpovídám: Musí se říci, že trest jest úměrný hříchu. Ve hříchu však jsou dvě: z nichž jedno jest odvrácení od nezměnitelného dobra, které je nekonečné; pročež s této strany hřích je nekonečný. Jiné, které jest ve hříchu, jest nezřízené obrácení ke měnivému dobru; a s této strany hřích je konečný, jednak, protože změnitelné dobro je konečné, jednak také, protože samo obrácení je konečné; neboť úkony tvora nemohou býti nekonečné. Proto se strany odvrácení odpovídá hříchu trest zavržení, jenž je také nekonečný; je totiž ztracením nekonečného dobra, totiž Boha. Avšak se strany nezřízeného obrácení mu odpovídá trest smyslů, který také je konečný.

K prvnímu se tedy musí říci, že úplně obrátiti v nic toho, kdo hřeší, není vhodné božské spravedlnosti, protože odporuje ustavičnosti trestu, která je podle božské spravedlnosti, jak bylo řečeno. Ale říká se, že jest obrácen qui consideratione poenarum abstinent a peccatis; secundum illud Psalmi LIX, *dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui*.

I-II q. 87 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus non delectatur in poenis propter ipsas; sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae haec requirit.

I-II q. 87 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod poena, etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis et ad Dei iustitiam. Et ideo, durante inordinatione, semper durat poena.

4. Utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem.

I-II q. 87 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Ierem. X, *corripe me, domine, veruntamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me*. Ira autem vel furor Dei metaphorice significat vindictam divinae iustitiae, redigi autem in nihilum est poena infinita, sicut et ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitae. Ergo secundum vindictam divinam, peccatum punitur poena infinita secundum quantitatem.

I-II q. 87 a. 4 arg. 2

Praeterea, quantitati culpae respondet quantitas poenae; secundum illud Deuteron. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum, tanto enim gravius est peccatum, quanto maior est persona contra quam peccatur, sicut gravius peccatum est percutere principem quam percutere hominem privatum; Dei autem magnitudo est infinita. Ergo poena infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

I-II q. 87 a. 4 arg. 3

Praeterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est poena infinita. Ergo et quantitate.

I-II q. 87 a. 4 s. c.

Sed contra est quia secundum hoc omnium mortalium peccatorum poenae essent aequales, non enim est infinitum infinito maius.

I-II q. 87 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt. Quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum. Et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum; tum quia ipsa conversio est finita, non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis, respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita, est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis, respondet ei poena sensus, quae etiam est finita.

I-II q. 87 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinae iustitiae, quia repugnat perpetuitati poenae, quae est secundum divinam

v nic, kdo je zbaven duchovních dober, podle onoho I. Kor. 13: "Nebudu-li míti lásky, nic nejsem."

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o hříchu se strany odvrácení; tak totiž -člověk hřeší proti Bohu.

K třetímu se musí říci, že trvání trestu odpovídá trvání viny, ne sice se strany úkonu, nýbrž se strany poskvrny, a trvá-li ona, zůstává provina trestu; ale tvrdost trestu odpovídá tíži viny. Avšak vina, která je nenapravitelná, ze sebe má, že trvá ustavičně; a proto jest jí dlužen věčný trest. Avšak se strany obrácení nemá nekonečnosti; a proto s této strany jí není dlužen nekonečný trest podle velikosti.

LXXXVII.5. Zda každý hřích přivádí provinu věčného trestu

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že každý hřích přivádí provinu věčného trestu. Trest totiž, jak bylo řečeno, je přiměřený vině. Ale věčný trest se do nekonečna liší od časného. Avšak zdá se, že žádný hřích se neliší od jiného do nekonečna; ježto každý hřích je lidský úkon, který nemůže býti nekonečný. Ježto tedy nějakému hříchu je dlužen věčný trest, jak bylo řečeno, zdá se, že žádnému hříchu není dlužen toliko časný trest.

Mimo to prvotní hřích je nejmenší z hříchů; pročež i Augustin praví, v Enchirid., že "nejmírnější je trest těch, kteří jsou trestáni pro pouhý prvotní hřích". Ale prvotnímu hříchu je dlužen ustavičný trest; nikdy totiž neuvidí království Božího děti, které zemřely bez křtu s prvotním hříchem, jak je patrné z toho, co Pán praví, Jan. 3: "Nezrodí-li se kdo znovu, nemůže viděti království Božího." Tedy mnohem spíše trest všech jiných hříchů bude věčný.

Mimo to hříchu není dlužen větší trest z toho, že je spojen s jiným hříchem; ježto obojí hřích má svůj trest, uložený podle božské spravedlnosti. Ale všednímu hříchu je dlužen věčný trest, nachází-li se u nějakého zavržence se smrtelným hříchem, protože v pekle nemůže býti žádné odpuštění. Tedy všednímu hříchu jednoduše je dlužen věčný trest. Tedy žádnému hříchu není dlužen časný trest.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, ve IV. Dialog., že kterési lehčí viny se odpouštějí po tomto životě. Tedy všechny hříchy se netrestají věčným trestem.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, hřích působí provinu věčného trestu, pokud nenapravitelně odporuje řádu božské spravedlnosti, tím totiž, že je proti samému původu řádu, jímž je poslední cíl. Jest však zjevné, že v kterýchsi hříších jest sice nějaká nezřízenost, ne však v protivě k poslednímu cíli, nýbrž pouze k těm, která jsou k cíli, pokud se jimi zabývá více nebo méně než má, avšak zachovává zařízení k poslednímu cíli: třebas když člověk příliš lne k nějaké časné věci, avšak nechtěl by pro ni uraziti Boha, konají něco proti jeho příkazu. iustitiam, ut dictum est. Sed in nihilum redigi dicitur qui spiritualibus bonis privatur; secundum illud I Cor. XIII, *si non habuero caritatem, nihil sum*.

I-II q. 87 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis, sic enim homo contra Deum peccat.

I-II q. 87 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod duratio poenae respondet durationi culpae, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculae, qua durante manet reatus poenae. Sed acerbitas poenae respondet gravitati culpae. Culpa autem quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret, et ideo debetur ei poena aeterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem, et ideo non debetur ei ex hac parte poena infinita secundum quantitatem.

5. Utrum omne peccatum faciat reum aeterna et infinita poena.

I-II q. 87 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omne peccatum inducat reatum poenae aeternae. Poena enim, ut dictum est, proportionatur culpae. Sed poena aeterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur poena aeterna, sicut dictum est, videtur quod nulli peccato debeatur poena temporalis tantum.

I-II q. 87 a. 5 arg. 2

Praeterea, peccatum originale est minimum peccatorum, unde et Augustinus dicit, in Enchirid., quod *mitissima poena est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur*. Sed peccato originali debetur poena perpetua, nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine Baptismo decesserunt cum originali peccato; ut patet per id quod dominus dicit, Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei*. Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum poena erit aeterna.

I-II q. 87 a. 5 arg. 3

Praeterea, peccato non debetur maior poena ex hoc quod alteri peccato adiungitur, cum utrumque peccatum suam habeat poenam taxatam secundum divinam iustitiam. Sed peccato veniali debetur poena aeterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in Inferno nulla potest esse remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur poena aeterna. Nulli ergo peccato debetur poena temporalis.

I-II q. 87 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in IV Dialog., quod quaedam leviores culpae post hanc vitam remittuntur. Non ergo omnia peccata aeterna poena puniuntur.

I-II q. 87 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum causat reatum poenae aeternae, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinae iustitiae, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem, puta

Pročež takovým hříchům není dlužen věčný trest, nýbrž časný.

K prvnímu se tedy musí říci, že hříchy se neliší do nekonečna se strany obrácení ke měnivému dobru, v němž spočívá podstata úkonu; liší se však do nekonečna se strany odvrácení. Neboť kterési hříchy se páchají odvrácením od posledního cíle, kterési však nezřízeností v těch, která jsou k cíli; avšak poslední cíl se do nekonečna liší od těch, která jsou k cíli.

K druhému se musí říci, že prvotnímu hříchu není dlužen věčný trest pro jeho tíži, nýbrž pro stav podmětu, totiž člověka, jenž se nalézá bez milosti, kterou jedině se děje odpuštění trestu.

A podobně se musí říci k třetímu o všedním hříchu. Věčnost trestu totiž neodpovídá velikosti viny nýbrž její neodpustitelnosti, jak bylo řečeno.

LXXXVII.6. Zda provina trestu zůstává po hříchu

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že provina trestu nezůstává po hříchu. Odstranění totiž příčiny odstraní účinek.

Ale hřích je příčinou proviny trestu. Tedy odstraněním hříchu přestává provina trestu.

Mimo to hřích se odstraňuje tím, že člověk se vrátí ke ctnosti. Ale ctnostnému není dlužen trest, nýbrž spíše odměna. Tedy odstraní-li se hřích, nezůstává provina trestu.

Mimo to tresty jsou lékem, jak se praví v II. Ethic. Ale když je někdo již vyléčen z nemoci, nedává se mu lék. Tedy odstraní-li se hřích, nezůstává závazek trestu.

Avšak proti jest, co se praví II. Král. 12, že David řekl Nathanovi: "Zhřešil jsem Panu. A řekl Nathan Davidovi: I Pán odstranil tvůj hřích, nezemřeš. Avšak, protože jsi způsobil; že nepřátelé se rouhali jménu Páně, syn, který se ti narodil, smrtí zemře." Tedy někdo je Bohem trestán, i když je mu hřích odpuštěn; a tak provina trestu zůstává, odstraní-li se hřích.

Odpovídám: Musí se říci, že ve hříchu lze uvažovati dvojí: totiž úkon viny a následující poskvrnu. Je však jasné, že, ustane-li úkon hříchu, zůstává provina při všech skutkových hříších. Neboť úkon hříchu činí člověka hodným trestu, pokud přestupuje řád božské spravedlnosti, k němuž se nevrací, leč jakousi náhradou trestem, která uvádí k rovnosti spravedlnosti, takže totiž kdo dopřál své vůli více než měl, jednaje proti příkazu Božímu, podle řádu božské spravedlnosti dobrovolně nebo nedobrovolně trpí něco proti tomu, co chtěl. A to se pozoruje také v křivdách, učiněných lidem, že náhradou trestem se obnoví rovnost spravedlnosti. Pročež je patrné, že, ustane-li úkon hříchu nebo způsobené křivdy, ještě zůstává závazek trestu. - Ale mluvíme-li o odstranění

cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur aeterna poena, sed temporalis.

I-II q. 87 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quaedam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quaedam vero per inordinationem circa ea quae sunt ad finem. Finis autem ultimus ab his quae sunt ad finem, in infinitum differt.

I-II q. 87 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solam fit remissio poenae.

I-II q. 87 a. 5 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium, de veniali peccato. Aeternitas enim poenae non respondet quantitati culpae, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est.

6. Utrum reatus poenae possit remanere post peccatum.

I-II q. 87 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod reatus poenae non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus poenae. Ergo, remoto peccato, cessat reatus poenae.

I-II q. 87 a. 6 arg. 2

Praeterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur poena, sed magis praemium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus poenae.

I-II q. 87 a. 6 arg. 3

Praeterea, poenae sunt medicinae, ut dicitur in II Ethic. Sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum poenae.

I-II q. 87 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur II Reg. XII, quod *David dixit ad Nathan, peccavi domino. Dixitque Nathan ad David, dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen domini, filius qui natus est tibi, morte morietur*. Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur. Et sic reatus poenae remanet, peccato remoto.

I-II q. 87 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpae, et macula sequens. Planum est autem quod, cessante actu peccati, remanet reatus, in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae iustitiae; ad quem non redit nisi per quandam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit; ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae, aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae. Unde patet quod,

hříchu co do poskvrny, tak je zjevné, že poskvrna hříchu nemůže býti z duše odstraněna, leč tím, že se duše spojí s Bohem, jehož opuštěním utrpěla poškození vlastního lesku, což je poskvrna, jak bylo řečeno shora. Avšak člověk se s Bohem spojuje vůlí. Pročež poskvrna hříchu nemůže býti z člověka odstraněna, leč přijme-li vůle člověka řád božské spravedlnosti, takže totiž buď si dá trest sám dobrovolně v náhradu za minulou vinu, nebo také Bohem uložený snese trpělivě; obojím způsobem totiž trest má ráz zadostučinění. Avšak trest zadostčinící ubírá něco pojmu trestu. Je totiž v pojmu trestu, že je proti vůli. Avšak zadostčinící trest, třebas naprostě pojat je proti vůli, přece ne nyní; a tím jest dobrovolný; pročež jednoduše je dobrovolný, z části však nedobrovolný, jak je patrné z toho, co bylo shora řečeno o dobrovolném a nedobrovolném. Musí se tedy říci, že při odstranění poskvrny viny může sice zůstati provina, ne trestu jednoduše, nýbrž zadostčinícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako po úkonu hříchu zůstává poskvrna, jak bylo řečeno shora, tak také může zůstati provina; přestane-li však poskvrna, nezůstává provina v témž pojmu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že ctnostnému není dlužný trest jednoduše; avšak může mu býti trest dlužný jakožto zadostčinící; protože to náleží ke ctnosti, aby zadostučinil za to, čím urazil buď Boha nebo člověka.

K třetímu se musí říci, že odstraněním poskvrny uzdraví se rána hříchu co do vůle. Vyžaduje se však ještě trest na uzdravení jiných sil duše, které z předešlého hříchu jsou nezřízené, aby totiž byly vyléčeny opakem. Vyžaduje se také k nápravě rovnosti spravedlnosti a k odstranění pohoršení jiných, aby byli vzděláni trestem, kteří byli pohoršeni vinou, jak je patrné z uvedeného příkladu o Davidovi.

LXXXVII.7. Zda každý trest je za nějakou vinu

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že každý trest není za nějakou vinu. Praví se totiž Jan. 9 o slepci od narození: "Ani tento nezhřešil, ani jeho rodiče, že se narodil slepý." A podobně vidíme, že mnohé děti i po křtu trpí těžké tresty, jako třeba horečky, posedlost démony a mnohá taková, ačkoliv přece v nich není hříchu, když byly pokřtěny; a dříve než byly pokřtěny, není v nich z hříchu více než v jiných dětech, které toto netrpí. Tedy každý trest není za hřích.

Mimo to se zdá, že je téhož rázu, že hříšníkům se daří dobře, a že někteří nevinní jsou trestáni. Obojí však často nacházíme v lidských věcech. Praví se totiž v Žalmu 72, o hříšnících: "V trápení lidském nejsou, a s lidmi nebudou bičováni." a Job. 21: "Bezbožní žijí, vyšinuli se, a zesílili bohatstvím", a Habakuk 1 se praví: "Proč pohlížíš na opovrhující, a mlčíš, když bezbožník šlape po

cessante actu peccati vel iniuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae. Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est. Coniungitur autem homo Deo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse poenam sibi spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat, utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, tamen tunc, et pro hoc, est voluntaria. Unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quae supra de voluntario et involuntario dicta sunt. Dicendum est ergo quod, remota macula culpae, potest quidem remanere reatus non poenae simpliciter, sed satisfactoriae.

I-II q. 87 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sicut, cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est; ita etiam potest remanere reatus. Cessante vero macula, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est.

I-II q. 87 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtuoso non debetur poena simpliciter, potest tamen sibi deberi poena ut satisfactoria, quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

I-II q. 87 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae; et ad amovendum scandalum aliorum, ut aedificentur in poena qui sunt scandalizati in culpa; ut patet ex exemplo de David inducto.

7. Utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato.

I-II q. 87 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnis poena sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Ioan. IX, de caeco nato, *neque hic peccavit, neque parentes eius, ut nasceretur caecus*. Et similiter videmus quod multi pueri, etiam baptizati, graves poenas patiuntur, ut puta febres, Daemonum oppressiones, et multa huiusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati. Et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris, qui haec non patiuntur. Non ergo omnis poena est pro peccato.

I-II q. 87 a. 7 arg. 2

Praeterea, eiusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus, dicitur enim de iniquis in Psalmo LXXII, *in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*; et Iob XXI, *impii vivunt, sublevati sunt, confortatique*

spravedlivějším než on?" Tedy každý trest není uložen za vinu.

Mimo to o Kristu se praví, I. Petr. 2, že "hříchu neučinil, ani se nenašla lest v jeho ústech" a přece se tamtéž praví, že "trpěl za nás". Tedy trest se od nedává vždy pro vinu.

Avšak proti jest, co se praví Job 4: "Kdo nevinný kdy zahynul, nebo kdy spravedliví byli zahubeni? Ba spíše jsem viděl ty, kteří konají nešlechetnost, zahynouti dechnutím Božím." A Augustin, v I. Odvol., praví, že "každý trest je spravedlivý a ukládá se za hřích".

Odpovídám: Musí se říci, že jak již bylo řečeno shora, trest se může uvažovati dvojmo: jednoduše, a pokud je zadostčiněním. Zadostčinící pak trest jest jaksi dobrovolný. A protože se přihází, že ti, kteří se liší v provině trestu, jsou jedno podle vůle sjednocením lásky, odtud jest, že někdy někdo, jenž nezhřešil, dobrovolně nese trest za jiného, jak také vidíme v lidských věcech, že někdo na sebe přenese něčí dluh. Mluvíme-li však o trestu jednoduše, pokud má ráz trestu, tak má vždy vztah k vlastní vině: a to, někdy ke skutkové vině, třeba když někdo je buď Bohem nebo lidmi trestán za spáchaný hřích; někdy však k prvotní vině. A to pak buď hlavně neb následně. Hlavně pak jest trestem prvotního hříchu, že lidská přirozenost je ponechána sobě, zbavená pomoci prvotní spravedlnosti; a důsledkem toho jsou všechny trestnosti, které se lidem přiházejí z nedostatků přirozenosti.

Musí se však věděti, že někdy se zdá něco trestem, co však nemá jednoduše ráz trestu. Trest je totiž druh zla, jak bylo v Prvním řečeno. Zlo však je postrádání dobra. Ježto však je více lidských dober, totiž duševní, tělesná a vnější věci, přihází se někdy, že člověk trpí škodu na menším dobru, aby vzrostl ve větším: jako když trpí škodu na penězích pro zdraví těla, nebo v tom obojím pro spásu duše a pro slávu Boží. A pak taková škoda není jednoduše zlem člověka, nýbrž z části; pročež nemá jednoduše ráz trestu, nýbrž léku; neboť i lékaři dávají nemocným trpké nápoje, aby je uzdravili. A protože taková vlastně nemají ráz trestu, neuvádějí se na vinu jako na příčinu, leč potud, pokud právě to, že je třeba lidské přirozenosti dávati nepříjemné léky, je z poruchy přirozenosti, která je trestem prvotního hříchu. Ve stavu nevinnosti by totiž nebylo třeba někoho uváděti obtížnými cviky k postupu ve ctnosti. Pročež to, co je v takových obtížné, se uvádí na prvotní hřích jako na příčinu.

K prvnímu se tedy musí říci, že takové nedostatky těch, kteří se rodí, nebo i dětí, jsou účinky a tresty prvotního hříchu, jak bylo řečeno, a zůstávají také po křtu pro příčinu shora uvedenou; a že nejsou ve všech stejně, nastává z různé přirozenosti, která je ponechána sobě, jak bylo řečeno shora. Avšak takové nedostatky jsou podle božské prozřetelnosti zařízeny ke spáse lidí buď těch, kteří trpí, nebo jiných, kteří jsou tresty napomínáni, a také k

divitiis; et Habacuc I, dicitur, *quare respicis contemptores et taces, conculcante impio iustiorem se?* Non ergo omnis poena infligitur pro culpa.

I-II q. 87 a. 7 arg. 3

Praeterea, de Christo dicitur I Pet. II, quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius*. Et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis*. Ergo non semper poena a Deo dispensatur pro culpa.

I-II q. 87 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob IV, *quis unquam innocens periit? Aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse*. Et Augustinus dicit, in I Retract., quod *omnis poena iusta est, et pro peccato aliquo impenditur*.

I-II q. 87 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, poena potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum est satisfactoria. Poena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria. Et quia contingit eos qui differunt in reatu poenae, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat, sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si vero loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam, sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem. Et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur, destituta auxilio originalis iustitiae, sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates quae ex defectu naturae in hominibus contingunt. Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali, ut in primo dictum est. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animae, corporis, et exteriorum rerum; contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecuniae propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animae et propter gloriam Dei. Et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid. Unde non dicit simpliciter rationem poenae, sed medicinae, nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto, quia hoc ipsum quod oportet humanae naturae medicinas poenales exhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

I-II q. 87 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et poenae originalis peccati, ut dictum est. Et manent etiam post Baptismum, propter causam superius dictam. Et quod non sint aequaliter in omnibus, contingit propter naturae diversitatem, quae sibi relinquitur, ut supra dictum est. Ordinantur tamen huiusmodi defectus, secundum divinam

slávě Boží.

K druhému se musí říci, že časná a tělesná dobra jsou sice jakási dobra člověka, ale malá; duchovní dobra však jsou velká dobra člověka. Patří tedy k božské spravedlnosti, aby ctnostným dala duchovní dobra, a z časných dober nebo ze zel jim dala tolik, kolik stačí ke ctnosti. Jak totiž praví Diviš, VIII. hl. O Bož. Jmén., "božské spravedlnosti jest nezhýčkati sílu nejlepších dary hmotnými". Jiným však právě to, že dostávají časná, obrací se ve zlo duchovní. Pročež v Žalmu 72 se dovozuje: "Proto je uchopila pýcha."

K třetímu se musí říci, že Kristus trpěl zadostčinící trest, ne za své, nýbrž za naše hříchy.

LXXXVII.8. Zda někdo je trestán za hřích jiného

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že někdo je trestán za hřích jiného. Praví se totiž Exod. 20: "Já jsem Bůh žárlivý, navštěvující nepravost otců na synech do třetího pokolení těm, kteří mne nenávidí;" a Mat. 23 se praví: "Aby na vás přišla všechna krev spravedlivá, která byla vylita na zemi."

Mimo to lidská spravedlnost se odvozuje od božské spravedlnosti. Ale podle lidské spravedlnosti někdy synové jsou trestáni za rodiče, jak je patrné na zločinu uražené velebnosti. Tedy také podle božské spravedlnosti jeden je trestán za hřích jiného.

Mimo to, řekne-li se, že syn není trestán za hřích otcův, nýbrž za vlastní hřích, pokud napodobuje otcovskou špatnost, neřekne se to spíše o synech než o cizích, kteří jsou trestáni podobným trestem jako ti, jejichž hříchy napodobují. Nezdá se tedy, že synové jsou trestáni za vlastní hříchy, nýbrž za hříchy rodičů.

Avšak proti jest, co se praví Ezech. 18: "Syn neponese špatnost otcovu."

Odpovídám: Musí se říci, že, mluvíme-li o trestu zadostčinícím, který je brán dobrovolně, přihází se, že jeden nese trest jiného, pokud jsou jaksi jedno, jak bylo už řečeno. Mluvíme-li však o trestu uloženém za hřích, pokud má ráz trestu, tak je trestán každý jen za svůj hřích, protože úkon hříchu je něco osobního. Mluvíme-li však o trestu, který má ráz léku, tak se přihází, že jeden je trestán za hřích jiného. Bylo totiž řečeno, že úhony tělesných věcí, nebo také těla samého, jsou jakési trestné léky, zařízené ke spáse duše. Pročež nic nebrání, aby takovými tresty byl někdo potrestán za hřích jiného, buď od Boha nebo od člověka; jako synové za rodiče, poddaní za pány, pokud jsou jaksi jejich věcmi; avšak tak, že, je-li syn nebo poddaný účasten viny, takový trestný nedostatek má ráz trestu u obou, totiž i u toho, kdo je trestán, i u toho, za koho je trestán: jestliže však není účasten viny, má ráz trestu u toho, za kterého je trestán; u toho však, kdo je

providentiam, ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum, qui poenis admonentur; et etiam ad gloriam Dei.

I-II q. 87 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva, bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam iustitiam ut virtuosis det spiritualia bona; et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem, ut enim Dionysius dicit, VIII cap. de Div. Nom., *divinae iustitiae est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus*. Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in Psalmo LXXII concluditur, *ideo tenuit eos superbia*.

I-II q. 87 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod Christus poenam sustinuit satisfactoriam non pro suis, sed pro nostris peccatis.

8. Utrum unus puniatur pro peccato alterius.

I-II q. 87 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi XX, *ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me*. Et Matth. XXIII dicitur, *ut veniat super vos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram*.

I-II q. 87 a. 8 arg. 2

Praeterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed secundum iustitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine laesae maiestatis. Ergo etiam secundum divinam iustitiam, unus punitur pro peccato alterius.

I-II q. 87 a. 8 arg. 3

Praeterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc diceretur de filiis quam de extraneis, qui simili poena puniuntur his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

I-II q. 87 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, *filius non portabit iniquitatem patris*.

I-II q. 87 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de poena satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet poenam alterius inquantum sunt quodammodo unum, sicut iam dictum est. Si autem loquamur de poena pro peccato inflicta, inquantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de poena quae habet rationem medicinae, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quaedam poenales medicinae ordinatae ad salutem animae. Unde nihil prohibet talibus poenis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, inquantum sunt quaedam res eorum. Ita tamen quod, si filius vel subditus est particeps culpae, huiusmodi poenalis defectus habet

trestán, pouze ráz léku; leč případkově, pokud souhlasí s hříchem druhého; neboť je mu zařízen k dobru duše, snáší-li trpělivě. Avšak duchovní tresty nejsou léčivé, protože dobro duše není zařízeno k jinému lepšímu dobru. Pročež v dobrech duše nikdo netrpí škodu bez vlastní viny. A proto také takovými tresty, jak praví Augustin, v listě Avitovi, jeden není trestán za jiného; protože co do duše syn není věcí otcovou. Pročež Pán, označuje příčinu toho, praví, Ezech. 8: "Všechny duše jsou mé."

K prvnímu se tedy musí říci, že se zdá obojí výrok náležeti k trestům časným nebo tělesným, pokud synové jsou jaksi věcí rodičů, a nástupci předchůdců. Nebo, vztahuje-li se k duchovním trestům, říká se to pro napodobování viny; pročež v Exodu se dodává: "Těm, kteří mne nenávidí;" a Mat. 23 se praví: "A vy naplňte míru svých otců." Praví však, že hříchy otců jsou trestány na synech, protože synové, v hříších rodičů vychovaní, jsou náchylnější k hříchu, jak pro zvyk, tak také pro příklad otců, jaksi podléhajíce jejich vážnosti; jsou také hodni většího trestu, jestliže se nenapravili, vidouce tresty otců. Proto pak dodal: "Do třetího a čtvrtého pokolení," protože lidé tolik obyčejně žijí, že vidí třetí a čtvrté pokolení; a tak navzájem i synové mohou viděti hříchy rodičů k napodobování, i otcové tresty synů k bolesti.

K druhému se musí říci, že ty tresty, které lidská spravedlnost uloží jednomu za hřích jiného, jsou tělesné a časné; a jsou nějakými prostředky nebo léky proti následujícím vinám, aby od podobných vin byli zadrženi buď ti, kteří jsou trestáni nebo jiní.

K třetímu se musí říci, že proto se praví, že za hříchy jiných jsou trestáni spíše příbuzní než cizí, jednak že tresty příbuzných jaksi plynou na ty, kteří zhřešili, jak bylo řečeno, pokud syn jest jaksi věcí otcovou; jednak také protože i domácí příklady i domácí tresty spíše pohnou. Pročež, když někdo byl vychován v hříších rodičů, prudčeji je následuje; a jestliže jejich tresty nebyl zastrašen, zdá se zatvrzelejší; pročež jest hoden i většího trestu.

LXXXVIII. O hříchu všedním a smrtelném

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom, protože všední a smrtelný hřích se rozlišují podle viny, se má uvažovati o nich; a nejprve jest uvažovati o všedním ve srovnání se smrtelným; za druhé o všedním o sobě.

O prvním je šest otázek:

rationem poenae quantum ad utrumque, scilicet eum qui punitur, et eum pro quo punitur. Si vero non sit particeps culpae, habet rationem poenae quantum ad eum pro quo punitur, quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinae tantum, nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animae, si patienter sustineat. Poenae vero spirituales non sunt medicinales tantum, quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animae nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus poenis, ut dicit Augustinus in epistola ad avitum, unus non punitur pro alio, quia quantum ad animam, filius non est res patris. Unde et huius causam dominus assignans, dicit, Ezech. XVIII, *omnes animae meae sunt*.

I-II q. 87 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod utrumque dictum videtur esse referendum ad poenas temporales vel corporales, inquantum filii sunt res quaedam parentum, et successores praedecessorum. Vel si referatur ad poenas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpae, unde in Exodo additur, *his qui oderunt me*; et in Matthaeo dicitur, *et vos implete mensuram patrum vestrorum*. Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii, in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum, tum propter consuetudinem; tum etiam propter exemplum, patrum quasi auctoritatem sequentes. Sunt etiam maiori poena digni, si, poenas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit, in tertiam et quartam generationem, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant; et sic mutuo videre possunt et filii peccata patrum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum.

I-II q. 87 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod poenae illae sunt corporales et temporales quas iustitia humana uni pro peccato alterius infligit. Et sunt remedia quaedam, vel medicinae, contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur a similibus culpis.

I-II q. 87 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei, tum quia poena propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est, inquantum filius est quaedam res patris. Tum etiam quia et domestica exempla, et domesticae poenae, magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et maiori poena dignus.

88. De peccatis quae distinguuntur secundum reatum poenae et de venialibus per comparationem ad mortale.

Prooemium

I-II q. 88 pr.

Deinde, quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis. Et primo, considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; secundo, de veniali secundum se. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Secundo, utrum

1. Zda všední hřích se vhodně dělí od smrtelného.
2. Zda se liší rodem.
3. Zda všední hřích je uzpůsobením k smrtelnému.
4. Zda všední hřích se může státi smrtelným.
5. Zda přitěžující okolnost může ze všedního hříchu učiniti smrtelný.
6. Zda smrtelný hřích se může státi všedním.

LXXXVIII.1. Zda všední hřích se vhodně dělí od smrtelného

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všední hřích se nedělí vhodně od smrtelného. Augustin totiž, Proti Faustovi, praví: "Hřích jest slovo nebo skutek nebo žádost proti věčnému zákonu." Ale býti proti věčnému zákonu, dává hříchu, že je smrtelný. Tedy každý hřích je smrtelný. Všední hřích se tedy nedělí od smrtelného.

Mimo to Apoštol, I. Kor. 10, praví: "Ať jíte či pijete nebo konáte něco jiného, všechno konejte k slávě Boží." Ale proti tomuto příkazu jedná, kdokoli hřeší; neboť hřích se nečiní pro slávu Boží. Ježto tedy jednati proti přikázání je smrtelný hřích, zdá se, že kdokoli hřeší, hřeší smrtelně.

Mimo to, kdokoli láskou lne k nějaké věci, lne k ní buď jako požívající nebo jako užívající, jak je patrné z Augustina, I. O nauce křesť. Ale nikdo hřešící nelne k měnitelnému dobru jako užívající; neboť ho nevztahuje k dobru, které nás činí blaženými, což je vlastně užívati, jak praví Augustin. Tedy kdokoli hřeší, požívá měnitelného dobra. Ale "požívati věci, kterých se má užívati, jest lidská zvrácenost", jak praví Augustin v knize Osmdesáti tří otáz. Ježto tedy zvráceností se jmenuje smrtelný hřích, zdá se, že kdokoli hřeší, hřeší Smrtelně.

Mimo to, kdokoli přistupuje k jednomu cíli, tím samým se vzdaluje od jiného. Ale kdokoli hřeší, přistupuje k měnitelnému dobru. Tedy se vzdaluje od neměnitelného dobra. Tedy hřeší smrtelně. Tedy všední hřích se nedělí vhodně od smrtelného.

Avšak proti jest, co praví Augustin, K Jan., že "zločin jest, co zaslouží zavržení; všední však jest, co nezaslouží zavržení". Ale zločinem nazývá smrtelný hřích. Tedy všední hřích se vhodně dělí od smrtelného.

Odpovídám: Musí se říci, že některá, pokud se berou vlastně, nezdají se protilehlá, ale berou-li se metaforicky, jsou protilehlá; jako smáti se není protilehlé tomu, co jest schnouti; ale pokud smáti se říká o louce metaforicky, pro její květy a svěžest, jest protilehlé tomu, co jest schnouti. Podobně bere-li se smrtelný vlastně, jak se vztahuje k tělesné smrti, nezdá se, že by měl protilehlost se všedním, ani že by náležel k témuž rodu. Ale bere-li se smrtelný metaforicky, jak se říká u hříchů, smrtelné je protilehlé tomu, co je všední. Ježto totiž hřích jest jakási nemoc duše, jak jsme měli shora, nějaký hřích se nazývá smrtelným podle nemoci, která se nazývá smrtelnou, poněvadž přivádí nenapravitelnou ztrátu zničením

distinguantur genere. Tertio, utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. Quarto, utrum veniale peccatum possit fieri mortale. Quinto, utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. Sexto, utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

1. Utrum veniale peccatum dividatur convenienter contra mortale peccatum.

I-II q. 88 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus, XXII libro contra Faustum, *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*. Sed esse contra legem aeternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

I-II q. 88 a. 1 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, I Cor. X, *sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccat, non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

I-II q. 88 a. 1 arg. 3

Praeterea, quicumque amore alicui rei inhaeret, inhaeret ei vel sicut fruens, vel sicut utens; ut patet per Augustinum, in I de Doctr. Christ. Sed nullus peccans inhaeret bono commutabili quasi utens, non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod proprie est uti, ut Augustinus dicit ibidem. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. *Sed frui rebus utendis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Cum ergo perversitas peccatum mortale nominet, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

I-II q. 88 a. 1 arg. 4

Praeterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

I-II q. 88 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Homil. XLI super Ioan., *quod crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem*. Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

I-II q. 88 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quae si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur, sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur propter eius floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit

nějakého původu, jak bylo řečeno. Avšak původem duchovního života, který jest podle ctnosti, jest řád k poslednímu cíli, jak bylo řečeno shora; ten pak, byl-li zničen, nemůže býti napraven nějakým vnitřním původem, nýbrž pouze božskou silou, jak bylo řečeno shora, protože nezřízenosti těch, která jsou k cíli, se napravují z cíle; jako omyl, který se přihodí v závěrech, se napraví pravdou zásad. Tedy ztráta řádu posledního cíle nemůže býti napravena něčím jiným, co by bylo přednějším, jakož ani omyl, který je v zásadách; a proto takové hříchy se nazývají smrtelné, jako nenapravitelné. Avšak hříchy, které mají nezřízenost v těch, která jsou k cíli, je-li zachován řád k poslednímu cíli, jsou napravitelné; a tyto se nazývají všední. Tehdy totiž má hřích odpuštění, když je zrušena provina trestu, která ustává, ustane-li hřích, jak bylo řečeno. Podle toho tedy smrtelný a všední jsou protilehlé, jako napravitelné a nenapravitelné; a to pravím, skrze vnitřní původ, nikoli však ve srovnání s božskou silou, která může napraviti každou nemoc i tělesnou i duchovní. A proto všední hřích se vhodně dělí od smrtelného.

K prvnímu se tedy musí říci, že dělení hříchu na všední a smrtelný není dělení rodu na druhy, které stejně mají účast na pojmu rodu, nýbrž obdobného na ta, o nichž se vypovídá podle dříve a později; a proto dokonalý pojem hříchu, který udává Augustin, náleží smrtelnému hříchu. Avšak všední hřích sluje hříchem v nedokonalém pojmu a ve vztahu ke smrtelnému hříchu; jako případek se nazývá jsoucnem ve vztahu k podstatě, v nedokonalém pojmu jsoucna; není totiž proti zákonu, protože všedně hřešící nečiní, co zákon zakazuje, ani neopomíjí to, k čemu zákon příkazem zavazuje; nýbrž jedná mimo zákon, že nezachovává způsob rozumu, jejž zákon zamýšlí.

K druhému se musí říci, že onen příkaz Apoštola jest kladný, pročež nezavazuje pro vždy; a tak nejedná proti tomuto příkazu, kdokoli skutkově nevztahuje k slávě Boží všechno, co koná. Stačí tedy, že někdo pohotovostně vztahuje k Bohu sebe a všechno své, aby nehřešil vždy smrtelně, když nějaký úkon nevztahuje skutkově k slávě Boží. Avšak všední hřích nevylučuje pohotovostní zařízení lidského úkonu k slávě Boží, nýbrž pouze skutkové; protože nevylučuje lásku, která pohotovostně zařizuje k Bohu. Pročež nenásleduje, že ten, kdo hřeší všedně, hřeší smrtelně.

K třetímu se musí říci, že ten, kdo hřeší všedně, lne k časnému dobru ne jako požívající, protože do něho neskládá cíl, nýbrž jako užívající, vztahuje k Bohu ne skutkově, nýbrž pohotovostně.

Ke čtvrtému se musí říci, že měnitelné dobro se nebere jako cíl protilehlý neměnitelnému dobru, leč když se do něho položí cíl. Neboť co je k cíli, nemá rázu konce.

quaedam infirmitas animae, ut supra habitum est, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii, ut dictum est. Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est. Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est, quia inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius; sicut nec error qui est circa principia. Et ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et haec dicuntur venialia, tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est. Secundum hoc ergo, mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile. Et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

I-II q. 88 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divisio peccati venialis et mortalis non est divisio generis in species, quae aequaliter participent rationem generis, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius. Et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit.

I-II q. 88 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud praeceptum apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper. Et sic non facit contra hoc praeceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

I-II q. 88 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

I-II q. 88 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

LXXXVIII.2. Zda hřích smrtelný a všední se liší rodem

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že hřích všední a smrtelný se neliší rodem, že by totiž něco bylo hřích smrtelný z rodu, a něco všední z rodu. Dobro totiž z rodu a zlo v lidských úkonech se bere ve srovnání s látkou, nebo s předmětem, jak bylo řečeno shora. Ale přihází se, že podle každého předmětu nebo látky se hřeší smrtelně a všedně; neboť každé měnitelné dobro může člověk milovati buď pod Bohem, což jest hřešiti všedně, nebo nad Boha, což jest hřešiti smrtelně. Tedy hřích všední a smrtelný se neliší rodem.

Mimo to, jak bylo řečeno shora, smrtelný hřích sluje, který je nenapravitelný, všední pak hřích, který je napravitelný. Ale býti nenapravitelný náleží hříchu, který se děje ze zloby, což sluje podle některých neodpustitelné; avšak býti napravitelný náleží hříchu, který se děje ze slabosti nebo nevědomosti, a to sluje odpustitelné. Tedy hřích smrtelný a všední se liší, jako hřích, který je spáchán ze zloby, nebo ze slabosti a nevědomosti. Ale podle toho se hříchy neliší rodem, nýbrž příčinou, jak bylo řečeno shora. Tedy hřích všední a smrtelný se neliší rodem.

Mimo to bylo řečeno shora, že náhlá hnutí, jak smyslnosti, tak rozumu, jsou všední hříchy. Ale náhlá hnutí se nacházejí v každém rodu hříchu. Tedy nejsou nějaké hříchy všední z rodu.

Avšak proti jest, že Augustin, v řeči O očistci, vypočítává některé rody všedních hříchů, a některé rody smrtelných hříchů.

Odpovídám: Musí se říci, že všední hřích se říká od odpuštění. Může se tedy některý hřích nazvati všedním jedním způsobem, protože dosáhl odpuštění; a tak praví Ambrož, v knize O ráji, že "každý hřích skrze pokání je všední", a tento se nazývá všedním z výsledku; jiným způsobem se nazývá všedním, protože nemá v sobě, proč by nedosáhl odpuštění buď zcela nebo z části. A to, z části jako když má v sobě něco zmenšujícího vinu, jako když nastává ze slabosti nebo z nevědomosti; a tento se nazývá všedním z příčiny; zcela pak, poněvadž neruší řádu k poslednímu cíli, pročež nezasluhuje věčného trestu, nýbrž časného; a na takto všední nyní myslíme; neboť o dvou prvních je jisté, že nemají nějakého určitého rodu. Ale všední, řečený třetím způsobem, může míti určitý rod, takže některý hřích se nazývá všedním z rodu, a některý smrtelným z rodu, pokud rod nebo druh úkonu jest určen z předmětu. Když totiž vůle se nese k něčemu, co o sobě odporuje lásce, kterou je člověk zařízen k poslednímu cíli, onen hřích má ze svého předmětu, že je smrtelný, pročež je smrtelný z rodu; ať je proti milování Boha, jako rouhání, křivá přísaha a taková; ať proti milování bližního, jako vražda, cizoložství a podobná; pročež taková jsou hříchy smrtelné ze svého rodu. Někdy však vůle hřešícího se nese k tomu, co v sobě obsahuje nějakou nezřízenost, :však neprotiví se milování Boha a bližního, jako marné slovo, zbytečný smích, a jiná taková; a taková jsou hříchy

2. Utrum aliquod peccatum veniale et mortale distinguantur genere.

I-II q. 88 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, ita scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam sive ad obiectum, ut supra dictum est. Sed secundum quodlibet obiectum vel materiam, contingit peccare mortaliter et venialiter, quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

I-II q. 88 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut dictum est supra, peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur, esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

I-II q. 88 a. 2 arg. 3

Praeterea, supra dictum est quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis, sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

I-II q. 88 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in sermone de Purgatorio, enumerat quaedam genera peccatorum venialium, et quaedam genera peccatorum mortalium.

I-II q. 88 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum, et sic dicit Ambrosius quod *omne peccatum per poenitentiam fit veniale*. Et hoc dicitur veniale ex eventu. Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia. Et hoc dicitur veniale ex causa. In toto autem, ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur poenam aeternam, sed temporalem. Et de hoc veniali ad praesens intendimus. De primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum, potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinantur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale. Unde est mortale ex genere, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia. Unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam

všední ze svého rodu, jak bylo řečeno shora.

Ale protože mravní úkony dostávají ráz dobra a zla nejen z předmětu, nýbrž také z nějakého uzpůsobení jednajícího, jak jsme měli shora, přihází se někdy, že to, co je všední hřích z rodu pro svůj předmět, stává se smrtelným se strany jednajícího, buď protože v tom položí poslední cíl, nebo protože to řídí k něčemu, co je smrtelným hříchem z rodu, třebas když někdo marné slovo řídí ke spáchání cizoložství. Podobně se také přihází se strany jednajícího, že některý hřích, který ze svého rodu je smrtelný, stává se všedním, proto totiž, že úkon je nedokonalý, to jest nerozvážený rozumem, který je vlastním průvodem špatného úkonu, jak bylo shora řečeno o náhlých hnutích nevěry.

K prvnímu se tedy musí říci, že tím samým, že někdo zvolí to, co odporuje lásce, dokazuje, že tomu dává přednost před láskou Boží; a v důsledku, že více miluje sebe než Boha: a proto některé hříchy z rodu, které o sobě odporují lásce, mají, že něco jest milováno nad Boha; a tak jsou smrtelné ze svého rodu.

K druhému se musí říci, že ten důvod platí o hříchu všedním z příčiny.

K třetímu se musí říci, že ten důvod platí o hříchu, který je všední pro nedokonalost úkonu.

LXXXVIII.3. Zda všední hřích je uzpůsobením ke smrtelnému

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že všední hřích není uzpůsobením ke smrtelnému. Neboť jedno protilehlé neuzpůsobuje k jinému. Ale všední a smrtelný hřích se dělí z protilehlosti, jak bylo řečeno. Tedy všední hřích není uzpůsobením ke smrtelnému.

Mimo to úkon uzpůsobuje k něčemu, sobě podobnému v druhu; pročež se praví v II. Ethic., že "z podobných úkonů se rodí podobná uzpůsobení a zběhlosti". Ale všední a smrtelný hřích se liší rodem či druhem, jak bylo řečeno. Tedy všední hřích neuzpůsobuje ke smrtelnému.

Mimo to, nazývá-li se všedním hřích, který uzpůsobuje ke smrtelnému, bude třeba, aby, cokoli uzpůsobuje ke smrtelnému hříchu, bylo všední hřích. Ale všechny dobré skutky uzpůsobují ke smrtelnému hříchu; praví totiž Augustin, v řeholi, že "pýcha činí úklady dobrým skutkům, aby je zničila". Tedy také dobré skutky budou všedními hříchy, což jest nevhodné.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 19: "Kdo pohrdá nejmenšími, ponenáhlu hyne." Ale zdá se, že ten, kdo hřeší všedně, pohrdá nejmenšími. Tedy ponenáhlu jest uzpůsobován k tomu, aby zcela zahynul smrtelným hříchem.

Odpovídám: Musí se říci, že uzpůsobující jest jaksi příčinou: pročež podle dvojího způsobu příčiny je dvojí způsob uzpůsobení. Je totiž nějaká příčina, přímo hýbající k účinku, jako teplé ohřívá; je také příčina nepřímo hýbající, odstraněním překážky, jako se říká, že kdo odstraní sloup, odstraní kámen nahoře položený. A podle toho úkon hříchu k něčemu uzpůsobuje dvojmo: a to, jedním způsobem přímo, a tak uzpůsobuje k úkonu podobnému podle druhu: a tímto způsobem nejprve a o sobě hřích, z rodu všední, neuzpůsobuje ke smrtelnému z rodu, ježto se liší druhem; ale tímto způsobem všední hřích může uzpůsobiti v nějakém důsledku ke hříchu, který je smrtelný se strany jednajícího. Zvětší-li se totiž uzpůsobení nebo zběhlost úkony všedních hříchů, hříšná choutka může tak vzrůsti, že ten kdo hřeší, položí svůj cíl do všedního hříchu. Neboť každému, majícímu zběhlost jako takovou, cílem jest činnost podle zběhlosti; a tak hřeší-li mnohokrát všedně, uzpůsobí se ke smrtelnému hříchu.

Jiným způsobem lidský úkon uzpůsobuje k něčemu, odstraněním překážky; a tímto způsobem hřích, z rodu všední, může uzpůsobiti ke hříchu smrtelnému, z rodu. Kdo totiž hřeší všedně z rodu, opomíjí nějaký řád; a z toho, že si zvyká, svou vůli v menších nepodříditi povinnému řádu, jest uzpůsobován k tomu, že také svou vůli nepodřídí řádu posledního cíle, zvoliv to, co je hříchem smrtelným z rodu.

K prvnímu se tedy musí říci, že všední a smrtelný hřích se nedělí z protilehlosti jako dva druhy jednoho rodu, jak bylo řečeno, nýbrž jako se dělí případek od podstaty. Pročež jako případek může býti uzpůsobením k podstatnému tvaru, tak i všední hřích ke smrtelnému.

K druhému se musí říci, že všední hřích není smrtelnému podoben v druhu; jest mu však podoben v rodu, pokud oba obnášejí nedostatek povinného řádu, ač různě, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že dobrý skutek není o sobě uzpůsobením ke smrtelnému hříchu; může však býti látkou nebo příležitostí smrtelného hříchu případkově. Ale všední hřích o sobě uzpůsobuje ke smrtelnému; jak bylo řečeno.

LXXXVIII.4. Zda všední hřích se může státi smrtelným

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že všední hřích se může státi smrtelným. Augustin totiž praví, vykládaje ono Jan. 3: ‚Kdo nevěří v Syna, neuzří života`: "Zanedbávají-li se nejmenší hříchy (to jest všední) zabíjejí." Ale proto se nazývá hřích smrtelným, že duchovně zabíjí duši. Tedy všední hřích se může státi smrtelným.

Mimo to hnutí smyslnosti před souhlasem rozumu jest všedním hříchem, po souhlasu však je smrtelným hříchem, jak bylo řečeno shora. Tedy všední hřích se může státi smrtelným.

Mimo to všední a smrtelný hřích se liší jako nemoc vyléčitelná a nevyléčitelná, jak bylo řečeno. Ale vyléčitelná nemoc se může státi nevyléčitelnou. Tedy všední hřích se může státi smrtelným.

inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia huiusmodi. Et talia sunt peccata venialia ex suo genere. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est; contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis.

I-II q. 88 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinae caritati, convincitur praeferre illud caritati divinae, et per consequens plus amare ipsum quam Deum. Et ideo aliqua peccata ex genere, quae de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum. Et sic sunt ex genere suo mortalia.

I-II q. 88 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

I-II q. 88 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

3. Utrum veniale peccatum sit dispositio acl mortale.

I-II q. 88 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

I-II q. 88 a. 3 arg. 2

Praeterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi, unde in II Ethic. dicitur quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus*. Sed peccatum mortale et veniale differunt genere seu specie, ut dictum est. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

I-II q. 88 a. 3 arg. 3

Praeterea, si peccatum dicatur veniale quia disponit ad mortale, oportebit quod quaecumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale, dicit enim Augustinus, in regula, quod superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

I-II q. 88 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XIX, *qui spernit minima, paulatim defluit*. Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

I-II q. 88 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod disponens est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum causae, est duplex dispositionis modus. Est enim causa quaedam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc, actus peccati dupliciter ad aliquid disponit. Uno quidem modo, directe, et sic disponit ad actum similem secundum speciem. Et hoc modo, primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie. Sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere, per quandam consequentiam, ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali, nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum. Et sic, multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale. Alio modo actus humanus disponit ad aliquid removendo prohibens. Et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad peccatum mortale ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, praetermittit aliquem ordinem, et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subiiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

I-II q. 88 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duae species unius generis, ut dictum est, sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

I-II q. 88 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccatum veniale non est simile mortali in specie, est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est.

I-II q. 88 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum, potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est.

4. Utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

I-II q. 88 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus, exponens illud Ioan. III, *qui incredulus est filio, non videbit vitam*, peccata minima (idest venialia), si negligantur, occidunt. Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quod spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

I-II q. 88 a. 4 arg. 2

Praeterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

I-II q. 88 a. 4 arg. 3

Praeterea, peccatum veniale et mortale differunt sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est. Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale

Mimo to uzpůsobení se může státi zběhlostí. Ale všední hřích je uzpůsobení ke smrtelnému, jak bylo řečeno. Tedy všední hřích se může státi smrtelným.

Avšak proti, ta, která se liší do nekonečna, nepřemění se navzájem. Ale smrtelný a všední hřích se liší do nekonečna, jak je patrné z řečeného. Tedy všední se nemůže státi smrtelným.

Odpovídám: Musí se říci, že lze rozuměti trojmo, že všední hřích se stává smrtelným; jedním způsobem tak, že početně týž úkon nejprve je všedním hříchem, a potom smrtelným, a to nemůže býti: protože hřích hlavně záleží v úkonu vůle, jakož i každý mravní úkon. Pročež se nenazývá mravně jedním úkonem, mění-li se vůle, ačkoliv sama činnost přírodní je souvislá; avšak ne mění-li se vůle, nemůže býti, aby ze všedního se stal smrtelný. Jiným způsobem lze rozuměti, že to, co je všední z rodu, se stane smrtelným; a to pak je možné, pokud se v tom položí cíl, nebo pokud se vztahuje ke smrtelnému hříchu, jako k cíli, jak bylo řečeno. Třetím způsobem lze rozuměti tak, že mnoho všedních hříchů tvoří jeden smrtelný hřích. A rozumí-li se tak, že z mnoha všedních hříchů jest doplňováním utvořen jeden smrtelný hřích, jest nesprávné; neboť všechny všední hříchy na světě nemohou míti tolik z proviny, kolik jeden smrtelný hřích. Což je patrné se strany trvání; protože smrtelný hřích má provinu věčného trestu, avšak všední hřích provinu časného trestu, jak bylo řečeno. Je patrné také se strany trestu zavržení; protože smrtelný hřích zasluhuje postrádání vidění Boha, čemuž nelze přirovnati žádný jiný trest, jak praví Zlatoústý, K Mat. Je patrné také se strany trestu smyslu, co do červa svědomí; ačkoli snad co do trestu ohně nejsou tresty nepoměrné. Rozumí-li se však, že mnoho všedních hříchů činí jeden smrtelný uzpůsobivě, tak je pravdivé, jak bylo ukázáno shora, podle dvou druhů uzpůsobení, jimiž všední hřích uzpůsobuje ke smrtelnému.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví v tom smyslu, že mnoho všedních hříchů uzpůsobivě působí smrtelný.

K druhému se musí říci, že totéž hnutí smyslnosti, které předešlo souhlasu rozumu, nikdy se nestává smrtelným hříchem, nýbrž sám úkon souhlasícího rozumu.

K třetímu se musí říci, že tělesná nemoc není úkon, nýbrž jakési trvalé uzpůsobení; pročež zůstávajíc týmž, může se měniti. Ale všední hřích jest přechodný úkon, který se nemůže vrátiti; a v tom není podobnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že uzpůsobení, které se stává zběhlostí, jest jako nedokonalé v témž druhu; jako nedokonalá věda, když se zdokonalí, stává se zběhlostí. Ale všední hřích jest uzpůsobení jiného rodu, jako případek k podstatnému tvaru, v nějž se nikdy nemění.

potest fieri mortale.

I-II q. 88 a. 4 arg. 4

Praeterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

I-II q. 88 a. 4 s. c.

Sed contra, ea quae differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex praedictis patet. Ergo veniale non potest fieri mortale.

I-II q. 88 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Uno modo sic quod idem actus numero, primo sit peccatum veniale, et postea mortale. Et hoc esse non potest. Quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua. Si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale. Alio modo potest intelligi ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale. Et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est. Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est. Non enim omnia peccata venialia de mundo, possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis, quia peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis, ut dictum est. Patet etiam ex parte poenae damni, quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinae, cui nulla alia poena comparari potest ut Chrysostomus dicit. Patet etiam ex parte poenae sensus, quantum ad vermem conscientiae, licet forte quantum ad poenam ignis, non sint improportionales poenae. Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra ostensum est, secundum duos modos dispositionis, quo peccatum veniale disponit ad mortale.

I-II q. 88 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in illo sensu, quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

I-II q. 88 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille idem motus sensualitatis qui praecessit consensum rationis nunquam fiet peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

I-II q. 88 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quaedam permanens, unde eadem manens, potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest. Et quantum ad hoc, non est simile.

I-II q. 88 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod dispositio quae fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie, sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

LXXXVIII.5. Zda okolnost může učiniti ze všedního smrtelný

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že okolnost může ze všedního učiniti smrtelný. Praví totiž Augustin, v řeči O očistci, že "trvá-li hněv dlouho, a je-li opilost častá, přecházejí do počtu smrtelných hříchů". Ale hněv a opilost nejsou ze svého rodu smrtelné hříchy, nýbrž všední; jinak by vždy byly smrtelné. Tedy okolnost působí, že všední hřích je smrtelný.

Mimo to Učitel praví, že ",potěšení, je-li držené, je smrtelným hříchem; není-li však držené, je všedním hříchem". Ale držení jest jakási okolnost. Tedy okolnost činí ze všedního hříchu smrtelný.

Mimo to více se liší zlo a dobro, než všední hřích a smrtelný, jež oba jsou v rodu zla. Ale okolnost činí z dobrého skutku zlý, jak je patrné, když někdo dává almužnu pro marnou slávu. Tedy mnohem spíše může ze všedního hříchu učiniti smrtelný.

Avšak proti jest, že, ježto okolnost je případek, její velikost nemůže přesahovati velikost samého úkonu, kterou má ze svého rodu; vždy totiž podmět vyniká nad případek. Je-li tedy úkon ze svého rodu všedním hříchem, okolností se nemůže státi smrtelným hříchem, ježto smrtelný hřích do nekonečna jaksi přesahuje velikost všedního, jak je patrné z řečeného.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, když se jednalo 0 okolnostech, okolnost jako taková jest případkem mravního úkonu. Přihází se však, že okolnost se bere jako druhová odlišnost mravního úkonu; a tu ztrácí ráz okolnosti, a tvoří druh mravního úkonu. To však se přihází v hříších, když okolnost přidá znetvoření jiného rodu, jako když někdo přistoupí k té, která není jeho, jest úkon znetvořený znetvořením protilehlým čistotě; ale přistoupí-li k té, která není jeho a jest ženou jiného, přidává se znetvoření protilehlé spravedlnosti, proti níž jest, bere-li někdo cizí věc; a podle toho taková okolnost tvoří nový druh hříchu, který se nazývá cizoložství. Je však nemožné, aby okolnost učinila z všedního hříchu smrtelný, leč přinese-li znetvoření jiného druhu. Bylo totiž řečeno, že všední hřích má znetvoření tím, že obnáší nezřízenost v těch, která jsou k cíli; avšak smrtelný· hřích má znetvoření tím, že obnáší nezřízenost vůči poslednímu cíli. Z čehož je zjevné, že okolnost nemůže ze všedního hříchu učiniti smrtelný, zůstávajíc okolností; ale pouze tehdy, když přenáší do jiného druhu, a nějak se stane druhovou odlišností mravního úkonu.

K prvnímu se tedy musí říci, že délka není okolnost, vedoucí do jiného druhu; podobně ani množství nebo trvání, leč snad případkově z něčeho přibylého. Neboť nic nenabývá nového druhu z toho, že se zmnožuje nebo

5. Utrum circumstantia aggravans possit facere de veniali peccato mortale.

I-II q. 88 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus, in sermone de Purgatorio, quod *si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium*. Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia, alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

I-II q. 88 a. 5 arg. 2

Praeterea, Magister dicit, XXIV dist. II libri Sent., quod delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale. Sed morositas est quaedam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

I-II q. 88 a. 5 arg. 3

Praeterea, plus differunt malum et bonum quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

I-II q. 88 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, cum circumstantia sit accidens, quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere, semper enim subiectum praeeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet.

I-II q. 88 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum huiusmodi, est accidens actus moralis, contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis, et tunc amittit rationem circumstantiae, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis quando circumstantia addit deformitatem alterius generis sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quae est alterius uxor, additur deformitas opposita iustitiae, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc huiusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quae dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quae sunt ad finem, peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia, sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

I-II q. 88 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem, similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo

prodlužuje; leč že by v úkonu prodlouženém nebo zmnoženém přibylo něco, co mění druh, třebas neposlušnost, nebo pohrdání nebo něco takového. Musí se tedy říci, že, ježto hněv jest hnutí ducha ke škodě bližnímu, je-li škoda, k níž směřuje hnutí hněvu, taková, že ze svého rodu je smrtelným hříchem (jako vražda nebo krádež), takový hněv je ze svého rodu smrtelným hříchem; ale že je všedním hříchem, má z nedokonalosti úkonu, pokud je náhlým hnutím smyslnosti. Trvá-li však dlouho, vrací se k povaze svého rodu souhlasem vůle. Kdyby však škoda, k níž směřuje hnutí hněvu, byla všední ze svého rodu (třebas když se někdo na někoho rozhněvá tak, že mu chce říci nějaké zlehčující a posměšné slovo, aby ho trochu zarmoutil), hněv nebude smrtelným hříchem, ať trvá jakkoli dlouho, leč snad případkově; třebas vzniká-li z toho těžké pohoršení, nebo pro něco takového. O opilosti však se musí říci, že ze svého rázu má, aby byla smrtelným hříchem; výslovně je totiž proti ctnosti, že člověk bez potřeby z pouhé obliby vína se učiní neschopným k užívání rozumu, kterým je člověk řízen k Bohu a varuje se mnoha příležitostí hříchů. Ale že je všedním hříchem, přihází se pro jakousi nevědomost nebo slabost, třebas když člověk nezná síly vína nebo vlastní slabost, pročež nemyslí, že se opije; pak totiž se mu nepřičítá za hřích opilost, nýbrž pouze nadbytek pití. Ale když se opíjí často, nemůže býti omluven touto nevědomostí, nýbrž zdá se, že jeho vůle volí spíše snésti opilost, nežli zdržeti se nadbytku vína; pročež hřích se vrací ke své povaze.

K druhému se musí říci, že se neříká, že držené potěšení je smrtelným hříchem, leč v těch, která ze svého rodu jsou smrtelnými hříchy; a je-li v nich držené potěšení všedním hříchem, je z nedokonalosti úkonu, jak bylo řečeno o hněvu; sluje totiž hněv dlouhým a potěšení zdrženým pro schválení rozvažujícího rozumu.

K třetímu se musí říci, že okolnost nečiní z dobrého úkonu špatný, leč tvoříc druh hříchu, jak jsme také měli shora.

LXXXVIII.6. Zda smrtelný hřích se může státi všedním

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že smrtelný hřích se může státi všedním. Stejně totiž je vzdálen všední hřích od smrtelného, a naopak. Ale všední hřích se stává smrtelným, jak bylo řečeno. Tedy také smrtelný hřích se může státi všedním.

Mimo to se stanoví odlišnost všedního a smrtelného hříchu podle toho, že smrtelně hřešící miluje tvora více než Boha, kdežto všedně hřešící miluje tvora pod Bohem. Přihází se však, že někdo, páchající to, co ze svého rodu je smrtelným hříchem, miluje tvora pod Bohem: třebas jestliže někdo smilní, nevěda, že jednoduché smilstvo je smrtelný hřích, a protivný Boží lásce; ale tak, že pro Boží lásku by byl ochoten zanechati smilstva, kdyby věděl, že smilstvem jedná proti Boží lásce. Tedy zhřeší všedně; a tak smrtelný hřích se může státi všedním.

supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia vel contemptus, vel aliquid huiusmodi. Dicendum est ergo quod, cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum in quod tendit motus irae, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale. Sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum in quod tendit motus irae, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et iocosum, quod modicum ipsum contristet; non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi. De ebrietate vero dicendum est quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale, quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari, tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem, quam abstinere a vino superfluo. Unde redit peccatum ad suam naturam.

I-II q. 88 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quae ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit, peccatum veniale est ex imperfectione actus, sicut et de ira dictum est. Dicitur enim ira diuturna, et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

I-II q. 88 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est.

6. Utrum peccatum mortala possit fieri veniale.

I-II q. 88 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est. Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

I-II q. 88 a. 6 arg. 2

Praeterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum, puta si aliquis, nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale et contrariam divino amori, fornicetur, ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem

Mimo to, jak bylo řečeno, více se liší dobro od zla, než všední hřích od smrtelného. Ale úkon, který jest o sobě zlý, může se státi dobrým, jako vražda se může státi úkonem spravedlnosti; jak jest patrné u soudce, kteří zabijí lupiče. Tedy mnohem spíše smrtelný hřích se může státi všedním.

Avšak proti jest, že věčné se nikdy nemůže státi časným. Ale smrtelný hřích zasluhuje věčného trestu, všední hřích však časného trestu. Tedy smrtelný hřích se nikdy nemůže státi všedním.

Odpovídám: Musí se říci, že všední a smrtelné se liší jako dokonalé a nedokonalé v rodu hříchu, jak bylo řečeno. Avšak nedokonalé může nějakým přídavkem přijíti k dokonalosti. Pročež i všední, tím že se mu přidá nějaké znetvoření, náležející do rodu smrtelného hříchu, se stává smrtelným; jako když někdo řekne marné slovo, aby smilnil. Ale to, co je dokonalé, se nemůže státi nedokonalým skrze přídavek. A proto smrtelný hřích se nestává všedním tím, že se mu přidá nějaké znetvoření, náležející do rodu všedního hříchu. Nezmenšuje se totiž hřích toho, kdo smilní, aby řekl marné slovo; nýbrž spíše se ztěžuje pro připojené znetvoření.

Avšak to, co je ze svého rodu smrtelným, může býti všedním pro nedokonalost úkonu; protože nedosahuje dokonale pojmu mravního skutku, ježto není rozvážený, nýbrž náhlý, jak je z řečeného patrné. A to se děje jakýmsi ubráním, totiž rozvahy rozumu. A poněvadž mravní úkon má druh od rozvážení rozumu, odtud jest, že takovým ubráním se porušuje druh.

K prvnímu se tedy musí říci, že všední se liší od smrtelného jako nedokonalé od dokonalého, jako dítě od muže. Z dítěte se pak stává muž, ale ne naopak. Pročež důvod nenutí.

K druhému se musí říci, že, je-li taková nevědomost, která úplně omlouvá od hříchu, jako jest šíleného nebo pomateného, pak páchající smilstvo z takové nevědomosti, nehřeší ani všedně, ani smrtelně. Není-li však nevědomost nepřekonatelná, pak sama nevědomost jest hříchem, a obsahuje v sobě nedostatek milování Boha, pokud člověk zanedbává naučiti se těm, kterými se může uchovati v milování Boha.

K třetímu se musí říci, že jak praví Augustin, v knize Proti lži, "ta, která jsou o sobě špatná, žádný cíl nemůže učiniti dobrými". Vražda však je zabití nevinného; a to nemůže žádný způsob učiniti dobrým. Ale soudce, který zabije lupiče, nebo vojín, který zabije nepřítele státu, neslují vrahy, jak praví Augustin.

LXXXIX. O všedním hříchu o sobě

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o všedním hříchu o sobě.

A o tom je šest otázek.

praetermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter. Et sic peccatum mortale potest fieri veniale.

I-II q. 88 a. 6 arg. 3

Praeterea, sicut dictum est, plus differt bonum a malo quam veniale a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus iustitiae, sicut patet in iudice qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

I-II q. 88 a. 6 s. c.

Sed contra est quod aeternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum autem veniale poenam temporalem. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

I-II q. 88 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale, per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale, sicut cum quis dicit verbum otiosum ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis, non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur ut dicat verbum otiosum, sed magis aggravatur propter deformitatem adiunctam. Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus, quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus sed subitus, ut ex dictis patet. Et hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatae rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

I-II q. 88 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

I-II q. 88 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si sit talis ignorantia quae peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec mortaliter nec venialiter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quae potest se in divino amore conservare.

I-II q. 88 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro contra mendacium, *ea quae sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt*. Homicidium autem est occisio innocentis, et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicae, non appellantur homicidae, ut Augustinus dicit, in libro de libero arbitrio.

89. De veniali peccato secundum se.

Prooemium

I-II q. 89 pr.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum peccatum veniale causet maculam in anima. Secundo, de distinctione

1. Zda všední hřích působí poskvrnu v duši.

2.O rozlišení všedního hříchu, jak je zobrazeno dřevem, senem a slámou, I. Kor. 3.

3. Zda člověk ve stavu nevinnosti mohl hřešiti všedně.

4. Zda dobrý nebo zlý anděl může hřešiti všedně.

5. Zda první hnutí nevěřících jsou všedními hříchy.

6. Zda všední hřích může býti na někom zároveň s pouhým prvotním hříchem.

LXXXIX.1. Zda všední hřích působí poskvrnu v duši

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všední hřích působí poskvrnu v duši. Augustin totiž, v knize O pokání, praví, že "množí-li se všední hříchy, poruší naši krásu tak, že nás odloučí od objetí nebeského ženicha". Ale poskvrna není nic jiného než porušení krásy. Tedy všední hříchy působí poskvrnu v duši.

Mimo to smrtelný hřích působí poskvrnu v duši pro nezřízenost úkonu a citu hříšníkova. Ale ve všedním hříchu. jest nějaká nezřízenost úkonu a citu. Tedy všední hřích působí poskvrnu v duši.

Mimo to poskvrna duše je působena ze styku lásky s časnou věcí, jak bylo řečeno shora. Ale ve všedním hříchu se duše nezřízenou láskou stýká s časnou věcí. Tedy všední hřích přivádí poskvrnu v duši.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 5: "Aby sám sobě představil Církev slavnou, nemající poskvrny ani vrásky"; glosa: "to jest, nějakého smrtelného hříchu". Tedy se zdá, že jest vlastní smrtelnému hříchu, že působí poskvrnu v duši.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je z řečeného patrné, poskvrna obnáší porušení lesku z nějakého doteku, jak je patrné v tělesných, z nichž se jméno poskvrna obrazně přenáší na duši. Avšak jako v těle je dvojí lesk, jeden totiž z vnitřního uzpůsobení údů a barvy; jiný však z vnějšího přicházejícího jasu: tak také v duši je dvojí lesk; jeden totiž pohotovostní; jiný však skutkový, jako vnější záře. Všední hřích však zamezuje sice skutkový lesk, ale ne pohotovostní; protože nevylučuje, ani nezmenšuje pohotovost lásky a jiných ctností, jak bude patrné níže, nýbrž pouze překáží jejich úkonu. Poskvrna však obnáší něco zůstávajícího ve věci poskvrněné, pročež se zdá, že spíše patří k porušení pohotovostního lesku než skutkového. Pročež, vlastně řečeno, všední hřích nepůsobí poskvrny v duši. A říká-li se někde, že přivádí poskvrnu, je to z části, pokud zamezuje lesk, který jest z úkonů ctností.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o tom případě, v němž mnoho všedních hříchů uzpůsobivě přivádí ke smrtelnému; jinak však by neodlučovaly od objetí nebeského ženicha.

K druhému se musí říci, že nezřízenost úkonu ve smrtelném hříchu porušuje zběhlost ctnosti, ne však ve

peccati venialis, prout figuratur per lignum, faenum et stipulam, I Cor. III. Tertio, utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quarto, utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Quinto, utrum primi motus infidelium sint peccata venialia. Sexto, utrum peccatum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

1. Utrum veniale causet maculam in anima.

I-II q. 89 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus, in libro de Poenit., quod peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a caelestis sponsi amplexibus nos separent. Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

I-II q. 89 a. 1 arg. 2

Praeterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quaedam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

I-II q. 89 a. 1 arg. 3

Praeterea, macula animae causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est. Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

I-II q. 89 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. V, *ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam*; Glossa, *idest aliquod peccatum criminale*. Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

I-II q. 89 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata, unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

I-II q. 89 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale. Aliter enim non separarent ab amplexu caelestis sponsi.

I-II q. 89 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod inordinatio actus in peccato

všedním hříchu.

K třetímu se musí říci, že ve smrtelném hříchu se duše láskou stýká s časnou věcí jako s cílem, a tím je zcela zamezen vliv lesku milosti, který přichází na ty, kteří láskou lnou k Bohu jako k poslednímu cíli. Ale ve všedním hříchu člověk nelne k tvoru jako k poslednímu cíli. Pročež není podobnosti.

LXXXIX.2. Zda se všední hříchy vhodně naznačují dřevem, senem a slamou

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že všední hříchy se nevhodně naznačují dřevem, senem a slámou. Říká se totiž, že dřevo, seno a sláma se stavějí na duchovní základ. Ale všední hříchy jsou mimo duchovní stavbu; jako také jakékoli nesprávně domněnky jsou mimo vědu. Tedy všední hříchy se neoznačují vhodně dřevem, senem a slámou.

Mimo to, kdo staví dřevo, seno a slámu, ten tak "bude spasen jako ohněm". Ale někdy ten, kdo páchá všední hříchy, nebude spasen ani ohněm; třebas když se nacházejí všední hříchy na tom, který odchází se smrtelným hříchem. Tedy nevhodně se označují všední hříchy dřevem, senem a slámou.

Mimo to, podle Apoštola, jiní jsou, kteří "stavějí zlato, stříbro a drahé kameny", to jest lásku k Bohu a k bližnímu, a dobré skutky; a jiní, kteří "stavějí dřevo, seno a slámu". Ale všední hříchy páchají také ti, kteří milují Boha a bližního, a konají dobré skutky; praví se totiž I. Jan. 1: "Řekneme-li, že nemáme hříchu, sami sebe klameme." Tedy všední hříchy se nevhodně naznačují těmito třemi.

Mimo to jest mnohem více odlišností a stupňů všedních hříchů než tři. Tedy nevhodně se shrnují pod tyto tři.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 3, o tom. kdo staví dřevo, seno a slámu, že "bude spasen jako ohněm"; a tak bude trpěti trest, ale ne věčný. Avšak provina časného trestu vlastně náleží k všednímu hříchu, jak bylo řečeno. Tedy těmi třemi se označují všední hříchy.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří rozuměli, že základem je beztvará víra, na které někteří stavějí dobré skutky, které se znázorňují zlatem, stříbrem a drahými kameny; někteří však také smrtelné hříchy, které jsou zobrazeny, podle nich dřevem, senem a slámou. Ale tento výklad zavrhuje Augustin, v knize O víře a skut., protože, jak praví Apoštol, Gal. :i., kdo koná skutky těla, nedosáhne království Božího, což jest býti spasen. Apoštol však praví, že "ten, kdo staví dřevo, seno a slámu, bude spasen jako ohněm". Pročež nemůže se rozuměti, že dřevem, senem a slámou jsou označeny smrtelné hříchy.

Někteří tedy praví, že dřevem, senem a slámou jsou

mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

I-II q. 89 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhaerent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tanquam fini ultimo. Unde non est simile.

2. De distinctione peccati venialis prout figuratur per lignum foenum et stipulam I ad Cor. III.

I-II q. 89 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per lignum, faenum et stipulam designentur. Lignum enim, faenum et stipula dicuntur superaedificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt praeter spirituale aedificium, sicut etiam quaelibet falsae opiniones sunt praeter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per lignum, faenum et stipulam.

I-II q. 89 a. 2 arg. 2

Praeterea, ille qui aedificat lignum, faenum et stipulam, sic salvus erit quasi per ignem. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per lignum, faenum et stipulam peccata venialia designantur.

I-II q. 89 a. 2 arg. 3

Praeterea, secundum apostolum, alii sunt qui aedificant aurum, argentum, lapides pretiosos, idest amorem Dei et proximi et bona opera; et alii qui aedificant lignum, faenum et stipulam. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt, dicitur enim I Ioan. I, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus*. Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

I-II q. 89 a. 2 arg. 4

Praeterea, multo plures differentiae et gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

I-II q. 89 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit de eo qui superaedificat lignum, faenum et stipulam, quod salvus erit quasi per ignem, et sic patietur poenam, sed non aeternam. Reatus autem poenae temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

I-II q. 89 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui aedificant bona opera, quae significantur per aurum, argentum et lapides pretiosos; quidam vero peccata etiam mortalia, quae significantur, secundum eos, per lignum, faenum et stipulam. Sed hanc expositionem improbat Augustinus, in libro de fide et operibus, quia, ut apostolus dicit, ad Gal. V, qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri; apostolus autem dicit quod ille qui aedificat lignum, faenum et stipulam, salvus erit quasi per ignem. Unde non potest intelligi quod per

označeny dobré skutky, které jsou sice stavěny na duchovní stavbu, ale přece se k nim míchají všední hříchy; jako když má někdo péči o domácnost, což jest dobré, přimíchává se zbytečná láska buď k manželce nebo k dětem nebo k majetku, avšak pod Bohem; tak totiž, že k vůli nim by člověk nic nechtěl činiti proti Bohu. - Ale to se zase nezdá vhodně řečeno. Je totiž zjevné, že všechny dobré skutky se vztahují k lásce k Bohu a k bližnímu; pročež patří ke zlatu, stříbru a drahým kamenům; ne tedy k dřevu, senu a slámě.

A proto se musí říci, že jsou označeny dřevem, senem a slámou. Jako totiž taková se shromažďují v domě, a nepatří k podstatě budovy, a mohou býti spálena, a budova zůstane: tak také všední hříchy se množí v člověku, a duchovní budova zůstává; a pro tyto trpí oheň bud časného soužení v tomto životě, nebo očistce po tomto životě; a přece dosáhne věčné spásy.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nepraví, že všední hříchy se stavějí na duchovní základ, jako by byly položeny přímo naň, nýbrž protože se kladou vedle něho, jak se bere v žalmu: "Na řekách babylonských", to jest, vedle; protože všední hříchy neničí duchovní stavby, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že se nepraví o každém stavějícím dřevo, seno a slámu, že "bude spasen jako ohněm"; nýbrž pouze o tom, který staví na základě, jímž ovšem není beztvará víra, jak mysleli někteří, nýbrž víra, utvářená láskou, podle onoho Efes. 3: "V lásce zakořeněni a založeni." Tedy ten, kdo odchází s hříchem smrtelným a se všedními, má sice dřevo, seno a slámu, ale nejsou postavena na duchovní základ: a proto nebude spasen tak jako ohněm.

K třetímu se musí říci, že ti, kteří jsou odpoutáni od péče o pozemské věci, třebaže někdy všedně hřeší, přece páchají lehké všední hříchy, a nejčastěji jsou očišťováni žárem lásky; pročež takoví nestavějí všedních, protože v nich zůstávají krátce. Ale všední hříchy těch, kteří se starají o pozemské, zůstávají déle; protože se nemohou tak často vraceti ke zničení takových všedních hříchů žárem lásky.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Filosof, v I. O nebi, "všechno jest uzavřeno třemi, totiž začátkem, středem a koncem". A podle toho všechny stupně všedních hříchů se uvedou na tři, totiž na dřevo, které déle zůstává v ohni; na slámu, která je strávena velmi rychle; na seno, které se má středním způsobem: pokud totiž všední hříchy jsou většího nebo menšího přilnutí nebo tíže, rychleji nebo pozvolněji jsou ohněm očišťovány.

LXXXIX.3. Zda člověk ve stavu nevinnosti mohl hřešiti všedně

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk ve stavu

lignum, faenum et stipulam peccata mortalia designentur. Quidam vero dicunt quod per lignum, faenum et stipulam significantur opera bona, quae superaedificantur quidem spirituali aedificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia sicut, cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris vel filiorum vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei et proximi, unde pertinent ad aurum, argentum et lapides pretiosos. Non ergo ad lignum, faenum et stipulam. Et ideo dicendum est quod ipsa peccata venialia quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, faenum et stipulam. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi aedificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel Purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur aeternam.

I-II q. 89 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non dicuntur superaedificari spirituali fundamento quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur iuxta ipsum; sicut accipitur ibi, super flumina Babylonis, idest iuxta. Quia peccata venialia non destruunt spirituale aedificium, ut dictum est.

I-II q. 89 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non dicitur de quocumque aedificante lignum, faenum et stipulam, quod salvus sit quasi per ignem, sed solum de eo qui aedificat supra fundamentum. Quod quidem non est fides informis, ut quidam aestimabant, sed fides formata caritate, secundum illud Ephes. III, *in caritate radicati et fundati*. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem lignum, faenum et stipulam, sed non superaedificata supra fundamentum spirituale. Et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

I-II q. 89 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem caritatis purgantur. Unde tales non superaedificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent, quia non ita frequenter recurrere possunt ad huiusmodi peccata delenda per caritatis fervorem.

I-II q. 89 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in I de caelo, omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine. Et secundum hoc, omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad lignum, quod diutius manet in igne; ad stipulam, quae citissime expeditur; ad faenum, quod medio modo se habet. Secundum enim quod peccata venialia sunt maioris vel minoris adhaerentiae vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

3. Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

I-II q. 89 a. 3 arg. 1

nevinnosti mohl hřešiti všedně. Protože k onomu I. Tim. 2, ‚Adam nebyl oklamán`, praví Glossa: "Nezkušený Boží přísnosti mohl se klamati v tom, že myslel, že byl spáchán všední." Ale nemyslel by to, kdyby nemohl hřešiti všedně. Tedy mohl hřešiti všedně, nehřeše smrtelně.

Mimo to Augustin, Ke Genes. Slov., praví: "Nelze mysleti, že pokušitel by byl svrhl člověka, kdyby v duši člověka nebyla předcházela nějaká vypínavost, která měla býti potlačena." Avšak vypínavost, která předcházela svržení a skončila smrtelným hříchem, nemohla býti než všedním hříchem. Podobně praví také Augustin, v téže knize, že "muže pokoušela nějaká chtivost zkušenosti, když viděl, že žena, požívši zakázaného jablka, nezemřela". Zdá se, že také u Evy bylo jakési hnutí nevěry v tom, že pochybovala o slovech Páně, jak je patrné z toho, co řekla: "Abychom snad nezemřeli", jak máme Gen. 3. To však se zdají všední hříchy. Tedy člověk mohl všedně hřešiti, nežli zhřešil smrtelně.

Mimo to smrtelný hřích je více protilehlý nedotčeností prvního stavu než všední hřích. Ale člověk mohl hřešiti smrtelně, přes nedotčenost prvního stavu. Tedy mohl hřešiti také všedně.

Avšak proti ‚jest, že každému hříchu náleží nějaký trest. Ale nic trestného nemohlo býti ve stavu nevinnosti, jak praví Augustin, XIV. O Městě Bož. Tedy nemohl hřešiti nějakým hříchem, kterým by nebyl vypuzen z onoho stavu nedotčenosti. Ale všední hřích nemění stavu člověka. Tedy nemohl hřešiti všedně.

Odpovídám: Musí se říci, že všeobecně se učí, že člověk ve stavu nevinnosti nemohl hřešiti všedně. Tomu však se nesmí rozuměti tak, jako by to, co je nám všední, kdyby on se toho dopustil, bylo by mu smrtelné pro výši jeho stavu. Důstojnost osoby je totiž jakási okolnost, přitěžující hříchu; avšak nepřenáší do jiného druhu, leč přistoupí-li snad znetvoření neposlušnosti nebo slibu nebo něčeho takového; a to se v uvedeném případě nemůže říci. Pročež to, co jest v sobě všední, nemohlo býti přeneseno do smrtelného pro hodnotu prvního stavu. Tak se tedy musí rozuměti, že nemohl hřešiti všedně, protože nemohlo býti, aby spáchal něco, co jest o sobě všední hřích, dříve než ztratil nedotčenost prvního stavu hříchem smrtelným.

Důvodem pak toho jest, že všední hřích se u nás přihází buď pro nedokonalost úkonu, jako náhlá hnutí v rodu smrtelných hříchů, nebo pro nezřízenost, která jest v těch, která jsou k cíli, se zachováním náležitého zařízení k cíli. Avšak to obojí se přihází pro jakýsi nedostatek zařízení z toho, že nižší není pevně drženo pod vyšším. Že totiž v nás povstává náhlé hnutí smyslnosti, přihází se z toho, že smyslnost není zcela poddána rozumu; že však povstává hnutí v samém rozumu, pochází u nás z toho, že samo provedení úkonu rozumu není poddáno rozvaze, která je podle vyššího dobra, jak bylo řečeno shora; že pak lidský duch je nezřízený stran těch, která jsou k cíli, se zachováním náležitého zařízení k cíli, pochází z toho, že ta, která jsou k cíli, nejsou neomylně podřízena cíli, který zaujímá nejvyšší místo, jakožto původ v žádoucích, jak bylo řečeno shora. Avšak ve stavu nevinnosti, jak jsme

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quia super illud I ad Tim. II, *Adam non est seductus*, dicit Glossa, *inexpertus divinae severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum*. Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit, non peccando mortaliter.

I-II q. 89 a. 3 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., *non est arbitrandum quod esset hominem deiecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda*. Elatio autem deiectionem praecedens, quae facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem Augustinus dicit quod *virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, sumpto vetito pomo, non esse mortuam*. Videtur etiam in Eva fuisse aliquis infidelitatis motus, in hoc quod de verbis domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit, ne forte moriamur, ut habetur Gen. III. Haec autem videntur esse venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

I-II q. 89 a. 3 arg. 3

Praeterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

I-II q. 89 a. 3 s. c.

Sed contra est quod cuilibet peccato debetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non eiiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

I-II q. 89 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod communiter ponitur quod homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale, propter altitudinem sui status. Dignitas enim personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae vel voti, vel alicuius huiusmodi, quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale, propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter. Cuius ratio est quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quae est ex altiori bono, ut supra dictum est. Quod vero humanus animus inordinetur circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc

měli, byla neomylná pevnost řádu, takže vždy nižší bylo drženo pod vyšším, pokud vrchol člověka byl držen pod Bohem, jak praví také Augustin; a proto nemohla býti v člověku nezřízenost, leč začala od toho, že vrchol člověka se nepoddal Bohu; a to se děje smrtelným hříchem. A z toho je patrné, že člověk ve stavu nevinnosti nemohl hřešiti všedně, nežli zhřešil smrtelně.

K prvnímu se tedy musí říci, že všední se tam nebere, jak nyní mluvíme o všedním; nýbrž všedním se nazývá, co je snadno odpustitelné.

K druhému se musí říci, že ona vypínavost, která předcházela v duchu člověka, byla prvním smrtelným hříchem člověka; říká se však, že předcházela jeho svržení do vnějšího úkonu hříchu. Avšak tuto vypínavost následovala i touha po zkušenosti u muže, i pochybování u ženy, která právě z toho upadla do nějaké jiné vypínavosti, že vyslechla od hada zmínku příkazu, jako by se nechtěla příkazu podříditi.

K třetímu se musí říci, že smrtelný hřích je potud protilehlý nedotčenosti prvního stavu, že jej ruší; a to všední hřích nemůže učiniti. A protože s nedotčeností prvního stavu nemůže zároveň býti jakákoli nezřízenost, následuje, že první člověk nemohl hřešiti všedně, nežli zhřešil smrtelně.

LXXXIX.4. Zda dobrý nebo zlý anděl může hřešiti všedně

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dobrý nebo zlý anděl může hřešiti všedně. Člověk se totiž shoduje s anděly ve vyšší části duše, která se nazývá mysl, podle onoho Řehořova: "Člověk rozumí s anděly." Ale člověk podle vyšší části duše může hřešiti všedně. Tedy i anděl.

Mimo to, kdokoli může, co jest více, může také, co jest méně. Ale anděl mohl milovati stvořené dobro více než Boha, což učinil, zhřešiv smrtelně. Tedy také mohl stvořené dobro milovati pod Bohem nezřízené, hřeše všedně.

Mimo to se zdá, že zlí andělé konají něco, co je ze svého rodu všedním hříchem, navádějíce lidi k smíchu a k jiným takovým lehkovážnostem. Ale okolnost osoby nečiní ze všedního smrtelný, jak bylo řečeno, leč přistoupí-li zvláštní zákaz; a to není v uvedeném případě. Tedy anděl může hřešiti všedně.

Avšak proti jest, že dokonalost anděla je větší než dokonalost člověka v prvním stavu. Ale člověk v prvním stavu nemohl hřešiti všedně. Tedy mnohem méně anděl.

Odpovídám: Musí se říci, že rozum anděla, jak bylo řečeno, není postupující, že totiž postupuje ze zásad k

quod ea quae sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est. In statu autem innocentiae, ut in primo habitum est, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quandiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. Et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

I-II q. 89 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur, sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

I-II q. 89 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa elatio quae praecessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale, dicitur autem praecessisse deiectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere; quae ex hoc solo in quandam elationem prorupit, quod praecepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub praecepto contineri.

I-II q. 89 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum, quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quaecumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

4. Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

I-II q. 89 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis convenit in superiori animae parte, quae mens vocatur; secundum illud Gregorii, in Homil., *homo intelligit cum Angelis*. Sed homo secundum superiorem partem animae potest peccare venialiter. Ergo et Angelus.

I-II q. 89 a. 4 arg. 2

Praeterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

I-II q. 89 a. 4 arg. 3

Praeterea, Angeli mali videntur aliqua facere quae sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, et ad alias huiusmodi levitates. Sed circumstantia personae non facit de veniali mortale, ut dictum est, nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

I-II q. 89 a. 4 s. c.

Sed contra est quod maior est perfectio Angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus Angelus.

I-II q. 89 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod intellectus Angeli, sicut in

závěrům, obé zvlášť rozuměje, jako se přihází u nás; pročež je třeba, aby kdykoli uvažuje závěry, uvažoval je, jak jsou v zásadách. V žádoucích však, jak bylo mnohokrát řečeno, cíle jsou jako zásady; ta však, která jsou k cíli, jsou jako závěry. Pročež mysl anděla se nenese k těm, která jsou k cíli, leč pokud stojí pod řádem cíle. Proto mají ze své přirozenosti, že u nich nemůže býti nezřízenost stran těch, která jsou k cíli, leč je-li zároveň nezřízenost stran samého cíle, což jest smrtelným hříchem. Ale dobří andělé se nehýbou k těm, která jsou k cíli, leč vzhledem k povinnému cíli, jímž jest Bůh; a proto všechny jejich úkony jsou úkony lásky; a tak u nich nemůže býti všední hřích. Zlí andělé však se nehýbou k ničemu, leč vzhledem k cíli hříchu jejich pýchy; a proto hřeší smrtelně ve všem, cokoli konají vlastní vůlí. Jinak však jest o žádosti přirozeného dobra, která jest v nich, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk se sice shoduje s anděly v mysli čili v rozumu; ale liší se ve způsobu rozumění, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že anděl nemohl milovati tvora méně než Boha, leč vztahuje jej zároveň na Boha jako na poslední cíl nebo na nějaký nezřízený cíl, z uvedeného již důvodu.

K třetímu se musí říci, že se zdá, že démoni obstarávají všechna ta, která jsou všední, aby lidi přilákali k sobě důvěrně a tak je přivedli ke smrtelnému hříchu; pročež ve všech takových hřeší smrtelně pro úmysl cíle.

LXXXIX.5. Zda první hnuti smyslnosti v nevěřících jsou smrtelnými hříchy

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že první hnutí smyslnosti v nevěřících jsou smrtelnými hříchy. Apoštol totiž praví, Řím. 8, že ,,žádného zavržení není pro ty, kteří jsou v Ježíši Kristu, kteří nežijí podle těla"; a mluví tam o dychtivosti smyslnosti, jak se jeví z předešlého. To je tedy příčina, proč dychtiti není zavržitelné těm, kteří nežijí podle těla, souhlasíce totiž s dychtivostí, protože jsou v Ježíši Kristu. Ale nevěřící nejsou v Ježíši Kristu. Tedy v nevěřících jest zavržitelné. Proto první hnutí nevěřících jsou smrtelnými hříchy.

Mimo to Anselm, v knize O milosti a svob. rozhod., praví: "Kdo nejsou v Kristu, cítíce tělo, budou zavrženi, i když nežijí podle těla." Ale zavržení nenáleží než smrtelnému hříchu. Tedy, ježto člověk cítí tělo prvního hnutí dychtivosti, zdá se, že první hnutí dychtivosti v nevěřících je smrtelným hříchem.

Mimo to Anselm, tamtéž, praví: "Tak je člověk utvořen, že by neměl cítiti dychtivost." Avšak, zdá se, že tato povinnost byla člověku odpuštěna křestní milostí, které nemají nevěřící. Tedy kdykoli nevěřící dychtí, i když

primo dictum est, non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens Angeli non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod constant sub ordine finis. Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed Angeli boni non moventur in ea quae sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus. Et propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis. Et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiae ipsorum. Et ideo in omnibus peccant mortaliter, quaecumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni qui est in eis, ut in primo dictum est.

I-II q. 89 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo convenit quidem cum Angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est.

I-II q. 89 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum, sicut in ultimum finem, vel aliquem finem inordinatum, ratione iam dicta.

I-II q. 89 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia illa quae videntur esse venialia, Daemones procurant ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale. Unde in omnibus talibus mortaliter peccant, propter intentionem finis.

5. Utrum primi motus sensualitatis infidelium sint peccata venialia.

I-II q. 89 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim apostolus, ad Rom. VIII, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant*, et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex praemissis apparet. Haec ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiae, quia sunt in Christo Iesu. Sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

I-II q. 89 a. 5 arg. 2

Praeterea, Anselmus dicit, in libro de gratia et Lib. Arb., *qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulant*. Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiae, videtur quod primus motus concupiscentiae in infidelibus sit peccatum mortale.

I-II q. 89 a. 5 arg. 3

Praeterea, Anselmus dicit, in eodem libro, *sic factus est homo, ut concupiscentiam sentire non deberet*. Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam

nesouhlasí, hřeší smrtelně, jednaje proti povinnosti.

Avšak proti jest, co se praví Skut. 10: "Bůh není přijímačem osob." Co tedy jednomu nepřičítá k zavržení, ani druhému. Ale první hnutí věřícím nepřičítá k zavržení. Tedy také ani nevěřícím.

Odpovídám: Musí se říci, že se bezdůvodně praví, že první hnutí nevěřících jsou smrtelnými hříchy, nesouhlasí-li s nimi. A to je patrné dvojmo: a to, nejprve, protože sama smyslnost nemůže býti podmětem smrtelného hříchu, jak jsme měli shora; jest však táž povaha smyslnosti v nevěřících i věřících; pročež nemůže býti, aby pouhé hnutí smyslnosti v nevěřících bylo smrtelným hříchem. Jiným způsobem ze stavu samého hřešícího; nikdy totiž hodnota osoby nezmenšuje hříchu, nýbrž spíše zvětšuje, jak je patrné ze shora řečeného; pročež ani hřích ve věřícím není menší než v nevěřícím; nýbrž mnohem větší. Neboť i hříchy nevěřících spíše zasluhují odpuštění pro nevědomost, podle onoho I. Tim. 1: "Milosrdenství Božího jsem dosáhl, protože nevěda jsem učinil ve své nevěře"; a hříchy věřících jsou ztěžovány pro svátosti milosti, podle onoho Žid. 10: "Čím spíše myslíte, že horších trestů zasluhuje, kdo poskvrnil krev zákona, v níž byl posvěcen?"

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol mluví o odsouzení za prvotní hřích, které je odstraněno milostí-Ježíše Krista, ačkoli zůstává troud dychtivosti; pročež to, že věřící dychtí, není u nich známkou zavržení prvotního hříchu, jako jest u nevěřících. A tímto způsobem se musí rozuměti také výroku Anselmovu.

Z čehož je patrné řešení ke druhému.

K třetímu se musí říci, že ona povinnost nedychtiti byla z prvotní spravedlnosti; pročež to, co je protilehlé takové povinnosti, netýká se skutkového hříchu, nýbrž prvotního hříchu.

LXXXIX.6. Zda všední hřích může býti u někoho s pouhým prvotním

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že všední hřích může býti u někoho s pouhým prvotním. Uzpůsobení totiž předchází zběhlosti. Ale všední jest uzpůsobením ke smrtelnému, jak bylo řečeno shora. Tedy všední v nevěřícím, kterému není odpuštěn prvotní, se nachází před smrtelným. A tak někdy nevěřící mají všední hříchy s prvotním bez smrtelných.

Mimo to méně má spojitosti a shody všední se smrtelným než smrtelný hřích se smrtelným. Ale nevěřící podrobený prvotnímu hříchu, může spáchati jeden smrtelný hřích, a ne jiný. Tedy může spáchati i všední hřích, a ne smrtelný.

Mimo to může se určiti doba, v níž dítě po prvé může vykonati skutkový hřích; a když přijde k té době, může

baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, peccat mortaliter, contra debitum faciens.

I-II q. 89 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Act. X, *non est personarum acceptor Deus*. Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

I-II q. 89 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiatur. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, ut supra habitum est. Est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus. Unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo, ex statu ipsius peccantis. Nunquam enim dignitas personae diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet. Unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo maius. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam, propter ignorantiam, secundum illud I ad Tim. I, *misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*; et peccata fidelium aggravantur propter gratiae sacramenta, secundum illud Heb. X, *quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

I-II q. 89 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quae aufertur per gratiam Iesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae fomes. Unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus.

I-II q. 89 a. 5 ad 2

Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi. Unde patet solutio ad secundum.

I-II q. 89 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam. Unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

6. Utrum peccatum veniale possit esse simul in aliquo cum solo peccato originali.

I-II q. 89 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim praecedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali, sine mortalibus.

I-II q. 89 a. 6 arg. 2

Praeterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato, potest committere unum peccatum mortale et non aliud. Ergo etiam potest committere peccatum veniale, et non mortale.

I-II q. 89 a. 6 arg. 3

Praeterea, determinari potest tempus in quo puer primo

zůstati aspoň nějakou krátkou dobu, aniž by zhřešil smrtelně; protože se to přihází také u největších hříšníků. Avšak v oné době, byť sebekratší, může hřešiti všedně. Tedy všední hřích může býti u někoho s prvotním hříchem bez smrtelného.

Avšak proti jest, že za prvotní hřích jsou lidé trestáni na okraji dětském, kde není trestu smyslu, jak bude řečeno níže; avšak do pekla jsou lidé uvrženi pro pouhý smrtelný hřích. Tedy nebude místa, na němž by mohl býti potrestán ten, kdo má všední hřích s pouhým prvotním.

Odpovídám: musí se říci, že je nemožné, aby všední hřích byl v někom s prvotním hříchem bez smrtelného. Důvodem pak toho jest, že než dojde let soudnosti, omlouvá jej od hříchu smrtelného nedostatek věku, bránící užívati rozumu: pročež mnohem více jej omlouvá od všedního hříchu, když spáchá. něco, co je ze svého rodu takové. Když však začne míti užívání rozumu, není zcela omluven od viny všedního a smrtelného hříchu. Neboť, první, co tehdy nastane člověku mysliti, jest rozvažovati o sobě. Jestliže pak sebe zařídí k povinnému cíli, skrze milost dosáhne odpuštění prvotního hříchu. Jestli však sebe nezařídí k povinnému cíli, pokud je v tom věku schopen souditi, zhřeší smrtelně, nekonaje, co na něm jest. A odtud nebude v něm všední hřích bez smrtelného, leč až mu bude všechno odpuštěno skrze milost.

K prvnímu se tedy musí říci, že všední není z nezbytnosti uzpůsobením, předcházejícím smrtelný, nýbrž nahodile, jako někdy práce uzpůsobuje k horečce; ne však jako teplo uzpůsobuje k tvaru ohně.

K druhému se musí říci, že všední hřích nemá překážku, aby byl zároveň s pouhým prvotním, z jeho vzdálenosti nebo shodnosti, nýbrž z nedostatku užívání rozumu, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že dítě, začínající míti užívání rozumu, může se zdržeti jiných smrtelných hříchů po nějaký čas; ale od hříchu řečeného opominutí se neosvobozuje, leč se obrátí k Bohu, co nejspíše může. Neboť, první, co se naskytne člověku, majícímu soudnost, jest přemýšleti o sobě,. aby jiná zařídil k sobě, jakožto k cíli: neboť cíl je první v zamýšlení. A to je proto čas, ve kterém je vázán z Božího přikázání kladného, jímž Pán praví: "Obraťte se ke mně a já se obrátím k vám", Zachariáš 1.

XC. O bytnosti zákona

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o zevnějších původech úkonů. Zevnějším pak původem, vybízejícím ke zlu, je ďábel, o jehož pokoušení bylo řečeno v První. Původem pak

potest esse actor peccati actualis. Ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio, quantumcumque brevi, potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato, absque mortali.

I-II q. 89 a. 6 s. c.

Sed contra est quia pro peccato originali puniuntur homines in Limbo puerorum, ubi non est poena sensus, ut infra dicetur. In Inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

I-II q. 89 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis, prohibens usum rationis, excusat eum a peccato mortali, unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

I-II q. 89 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod veniale non est dispositio ex necessitate praecedens mortale, sed contingenter, sicut labor disponit quandoque ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

I-II q. 89 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam eius vel convenientiam; sed propter defectum usus rationis, ut dictum est.

I-II q. 89 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis, per aliquod tempus abstinere, sed a peccato omissionis praedictae non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem, finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo dominus dicit, *convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, Zachariae I.

90. De exteriori principio actuum movente ad bonum scilicet de lege in communi quantum ad ejus essentiam.

Prooemium

I-II q. 90 pr.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est.

zevnějším, pohybujícím k dobru, jest Bůh, jenž nás poučuje zákonem a pomáhá milostí. Pročež nejprve jest mluviti o zákoně; za druhé o milosti. O zákoně pak jest nejprve pozorovati sám zákon obecně; za druhé jeho části. O zákoně obecně pak nastává trojí úvaha: a to nejprve o jeho bytnosti; za druhé 0 odlišnosti zákonů; za třetí o účincích zákonů.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda zákon jest něco rozumu.

2. O cíli zákona.

3. O jeho příčině.

4. O prohlášení zákona.

XC.1.Zda zákon jest něco rozumu

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zákon není něco rozumu. Praví totiž Apoštol, Řím. 7: "Vidím jiný zákon ve svých údech", atd. Ale nic není v údech, co je rozumu: protože rozum neužívá tělesného ústrojí. Tedy zákon není něco rozumu.

Mimo to v rozumu není než mohutnost, pohotovost a úkon. Ale zákon není sama mohutnost rozumu. Podobně také není nějakou pohotovostí rozumu: protože pohotovostmi rozumu jsou rozumové ctnosti, o kterých byla svrchu řeč. Ani také není úkonem rozumu: protože konec úkonu rozumu by byl koncem zákona, třebas u spících. Tedy zákon není něco rozumu.

Mimo to zákon hýbe ke správnému jednání ty, kteří jsou zákonu podrobeni. Ale hýbati k jednaní náleží vůli vlastně, jak je patrné z řečeného. Tedy zákon nepatří do rozumu, nýbrž spíše do vůle: jak také praví Právník: "Co se zalíbilo vladaři, má sílu zákona."

Avšak proti jest, že zákonu náleží rozkazovati a zakazovati. Ale rozkazování má rozum, jak jsme svrchu měli. Tedy zákon jest něco rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že zákon jest nějakým pravidlem a měřítkem skutků, podle něhož je člověk veden k jednání nebo od jednaní zdržován: říká se totiž zákon, že zavazuje k úkonu. Pravidlem pak a měřítkem lidských úkonů jest rozum, který jest prvním původem lidských úkonů, jak je patrné z řečeného. Rozumu pak náleží zařizovati k cíli, jenž jest prvním původem ve skutcích, podle Filosofa. Avšak v každém rodu co jest původem, to je měřítkem a pravidlem onoho rodu: jako jednotka v rodě čísla, a pohyb v rodě pohybů. Pročež zbývá, že zákon jest něco, patřícího do rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto zákon jest nějaké pravidlo a měřítko, říká se dvojmo v něčem. Jedním způsobem, jako v měřícím a spravujícím. A protože to je vlastní rozumu, proto tímto způsobem zákon je pouze v rozumu. Jiným způsobem, jako v spravovaném a měřeném. A tak zákon je ve všech, která jsou nakláněna k něčemu nějakým zákonem: takže každé naklánění, pocházející z nějakého zákona, může slouti zákonem, ne bytnostně, nýbrž jaksi podílně. A tímto způsobem sama

Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est. Circa legem autem, primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo, de partibus eius. Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda, primo quidem, de essentia ipsius; secundo, de differentia legum; tertio, de effectibus legis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex sit aliquid rationis. Secundo, de fine legis. Tertio, de causa eius. Quarto, de promulgatione ipsius.

1. Utrum lex sit aliquid rationis.

I-II q. 90 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim apostolus, ad Rom. VII, *video aliam legem in membris meis,* et cetera. Sed nihil quod est rationis, est in membris, quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

I-II q. 90 a. 1 arg. 2

Praeterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis. Similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est. Nec etiam est actus rationis, quia cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

I-II q. 90 a. 1 arg. 3

Praeterea, lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam iurisperitus dicit, *quod placuit principi, legis habet vigorem*.

I-II q. 90 a. 1 s. c.

Sed contra est quod ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est. Ergo lex est aliquid rationis.

I-II q. 90 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

I-II q. 90 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. Et

nezřízenost údů v dychtění sluje zákonem údů.

K druhému se musí říci, že, jako v zevnějších úkonech jest pozorovati činnost a učiněné, třebas stavění a vystavěné, tak v dílech rozumu jest pozorovati sám úkon rozumu, jímž jest rozumění a usuzovaní a něco nastalého z takového úkonu. To pak v badavém rozumu jest nejprve výměr; za druhé věta; za třetí pak sylogismus nebo dokazování. A protože také činorodý rozum v dílech užívá nějakého sylogismu, jak jsme svrchu měli, jak učí Filosof v VII. Ethic., proto se nalezne v činorodém rozumu, co se tak má k dílům, jako se má věta v badavém rozumu k závěrům. A takové všeobecné poučky činorodého rozumu, zařízené ke skutkům, mají ráz zákona. Ty pak poučky jsou někdy pozorovány skutkově, někdy pak pohotovostně jsou drženy od rozumu.

K třetímu se musí říci, že rozum má od vůle sílu pohybovati, jak bylo shora řečeno. Z toho totiž, že někdo chce cíl, rozum rozkazuje o těch, která jsou k cíli. Ale, aby ta, která jsou rozkazována, měla ráz zákona, na to musí býti vůle spravována nějakým pojmem. A tím způsobem se rozumí, že vůle vládcova má ráz zákona: jinak by vůle vladařova více byla nepravostí nežli zákonem.

XC.2.Zda zákon je vždy zařízen k obecnému dobru

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, zákon není vždy zařízen k obecnému dobru, jakožto cíli. Neboť zákonu náleží rozkazovati a zakazovati. Ale příkazy jsou zařízeny k nějakým jednotlivostním dobrům. Není tedy vždy cílem zákona obecné dobro.

Mimo to zákon vede člověka k jednání. Ale lidské skutky jsou v jednotlivostech. Tedy i zákon je zařízen k nějakému jednotlivostnímu dobru.

Mimo to praví Isidor, v knize Etymol.: "Sestává-li zákon z rozumu, bude zákonem všechno, co sestává z rozumu." Ale z rozumu sestává nejen, co je zařízeno k dobru obecnému, nýbrž také, co je zařízeno k dobru soukromému. Tedy zákon není zařízen pouze k obecnému dobru, nýbrž také k dobru soukromému.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v V. Etymol., že zákon "nebyl napsán pro soukromou výhodu, nýbrž pro obecný užitek občanů".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, zákon náleží do toho, co je vlastní lidským úkonům, poněvadž je pravidlem a měřítkem. Jako však rozum je původem lidských úkonů, tak také v samém rozumu jest něco, co je původem vůči všem jiným. Pročež k tomu musí zákon náležeti hlavně a nejvíce. - Prvním pak původem ve skutcích, jež patří rozumu činorodému, je poslední cíl. Posledním pak cílem lidského života je štěstí čili

hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum lex membrorum vocatur.

I-II q. 90 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod philosophus docet in VII Ethic.; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

I-II q. 90 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est, ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

2. De fine eius, utrum scilicet lex ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem.

I-II q. 90 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet praecipere et prohibere. Sed praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

I-II q. 90 a. 2 arg. 2

Praeterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

I-II q. 90 a. 2 arg. 3

Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., *si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit*. Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad bonum privatum. Ergo lex non ordinatur solum ad bonum commune, sed etiam ad bonum privatum unius.

I-II q. 90 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in V Etymol., quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*.

I-II q. 90 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio

blaženost, jak jsme svrchu měli. Pročež zákon musí nejvíce přihlížeti k zařízení, jež je k blaženosti. - Potom, ježto každá část je zařízena k celku, jakožto nedokonalé k dokonalému, jeden však člověk je částí dokonalé obce, je nutné, aby zákon přihlížel vlastně k zařízení k obecnému štěstí. Pročež i Filosof v udaných výměrech zákonitostí činí zmínku o politickém štěstí a společenství. Praví totiž, v V. Ethic., že "spravedlivými jmenujeme zákonitosti, konající a zachovávající štěstí a jeho částí politickým společenstvím"; neboť dokonalým společenstvím jest obec, jak se praví v I. Polit.

V každém pak rodě to sluje největším, co je původem jiných, a jiná se jmenují dle zařízení k tomuto; jako oheň, jenž jest nejvíce teplý, je příčinou teploty ve smíšených tělesech, která potud slují teplá, pokud sdílejí oheň. Pročež, ježto zákon se říká nejvíce podle zařízení k obecnému dobru, nemůže jakýkoli příkaz o jednotlivém skutku míti ráz zákona, leč podle zařízení k obecnému dobru. A proto každý zákon je zařízen k obecnému dobru.

K prvnímu se tedy musí říci, že příkaz obnáší užití zákona na ta, která jsou řízena zákonem. Zařízení pak k obecnému dobru, jež náleží zákonu, lze užíti k jednotlivostním cílům. A podle toho se také dávají příkazy o některých jednotlivostech.

K druhému se musí říci, že skutky jsou sice v jednotlivostech; ale ony jednotlivosti lze vztahovati na obecné dobro, ne sice společenstvím rodu a druhu, nýbrž společenstvím cílové příčiny, pokud obecné dobro sluje obecným cílem.

K třetímu se musí říci, že, jako nic pevně neobstojí podle badavého rozumu, leč rozložením na první nedokazatelné zásady, tak nic pevně neobstojí podle rozumu činorodého, leč skrze zařízení k poslednímu cíli, jímž jest obecné dobro. Co pak takovým způsobem sestává z rozumu, má ráz zákona.

XC.3.Zda číkoli rozum je tvůrcem zákona

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že číkoli rozum je tvůrcem zákona. Praví totiž Apoštol, Řím. 2, že "ježto národy, které nemají zákona, vrozeně konají to, co je zákonem, sami sobě jsou zákonem". To pak praví obecně o všech. Tedy si každý může dělati zákon.

Mimo to, jak praví Filosof, v knize II. Ethic., "záměrem zákonodárcovým jest, aby vedl člověka ke ctnosti". Ale každý člověk může jiného vésti ke ctnosti. Tedy tvůrcem zákona je rozum každého člověka.

Mimo to, jako vladař obce je vůdcem obce, tak každý otec je vůdcem rodiny. Ale vladař obce může v obci učiniti zákon. Tedy každý otec může ve svém domě učiniti zákon.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v knize Etymol., a je v Dekretech, dist. 2: "Zákon jest ustanovení lidu, dle něhož vyšší rodem zároveň s lidem něco nařídili." Nemůže tedy každý učiniti zákon.

Odpovídám: Musí se říci, že zákon vlastně, prvotně a hlavně přihlíží k zařízení k dobru obecnému. Zařizovati však něco k obecnému dobru má buď celé množství, nebo někdo, zastupující celé množství. A proto stanoviti zákon buď náleží celému množství, nebo náleží osobě veřejné, která pečuje o celé množství. Protože ve všech jiných zařizovati k cíli má ten, jemuž je onen cíl vlastní.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, zákon jest v někom nejen jakožto v spravujícím, nýbrž také podílně, jakožto ve spravovaném. A tím způsobem každý je sám sobě zákonem, pokud sdílí zařízení někoho spravujícího. Pročež se i tamtéž dodává: "Kteří ukazují ve svých srdcích zapsané dílo zákona."

K druhému se musí říci, že soukromá osoba nemůže vésti ke ctnosti účinně. Neboť může pouze napomínati, ale když její napomenutí není přijato, nemá moc donucovací; tu však musí míti zákon, aby účinně vedl ke ctnosti, jak praví Filosof, v X. Ethic. Tuto pak moc donucovací má množství nebo osoba veřejná, jíž náleží uvalovati tresty, jak se dole řekne. A proto pouze jí náleží činiti zákony.

K třetímu se musí říci, že, jako člověk je částí domu, tak dům je částí obce: obec pak je společnost dokonalá, jak se praví v I. Politic. A proto, jako dobro jednoho člověka není posledním cílem, nýbrž je zařízeno k obecnému dobru, tak také dobro jednoho domu je zařízeno k dobru jedné obce, která je společností dokonalou. Pročež ten, kdo řídí nějakou rodinu, může sice dávati příkazy nějaké nebo ustanovení; taková však nemají rázu zákona.

XC.4.Zda prohlášení je v pojmu zákona

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že prohlášení není v pojmu zákona. Neboť přirozený zákon má nejvíce pojem zákona. Ale přirozený zákon nepotřebuje prohlášení. Tedy není v pojmu zákona, aby byl prohlášen.

Mimo to zákonu vlastně náleží zavazovati k vykonání něčeho nebo k nevykonání. Ale k splnění zákona nejsou vázáni pouze ti, před nimiž je zákon prohlášen, nýbrž také jiní. Tedy prohlášení není v pojmu zákona.

Mimo to závaznost zákona sahá také do budoucnosti, protože "zákony ukládají nezbytnost budoucím záležitostem", jak mluví práva. Ale prohlášení jest přítomným. Tedy prohlášení není nutné k zákonu.

Avšak proti jest, co se praví v Dekretech, 4. dist., že "zákony se stanoví, když se prohlašují".

practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V Ethic., quod *legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione*, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

I-II q. 90 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.

I-II q. 90 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

I-II q. 90 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

3. De causa eius, utrum, scilicet cuiuslibet sit facere leges.

I-II q. 90 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cuiuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim apostolus, ad Rom. II, quod *cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

I-II q. 90 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut philosophus dicit, in libro II Ethic., *intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem*. Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuslibet hominis ratio est factiva legis.

I-II q. 90 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest legem in civitate facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

I-II q. 90 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., et habetur in decretis, dist. II, *lex est constitutio populi, secundum quam maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*. Non est ergo cuiuslibet facere legem.

I-II q. 90 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

I-II q. 90 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur, *qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*.

I-II q. 90 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut philosophus dicit, in X Ethic. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicetur. Et ideo solius eius est leges facere.

I-II q. 90 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.

4. De promulgatione ipsius, utrum scilicet promulgatio sit de ratione legis.

I-II q. 90 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

I-II q. 90 a. 4 arg. 2

Praeterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

I-II q. 90 a. 4 arg. 3

Praeterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum, quia leges futuris negotiis necessitatem imponunt, ut iura dicunt. Sed promulgatio fit ad praesentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

I-II q. 90 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in decretis, IV dist., quod *leges*

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, zákon se druhým ukládá na způsob pravidla a měřítka. Pravidlo a měřítko se však ukládá tím, že se přiloží těm, která jsou upravována a měřena. Pročež, aby zákon nabyl moci závazné, což je zákonu vlastní, na to je třeba položení zákona před lidi, kteří mají býti dle něho spravováni. Takové pak položení nastane tím, že se uvede v jejich známost v samém prohlášení. Pročež prohlášení jest nutné k tomu, aby zákon měl svou moc.

A tak ze čtverého řečeného lze složiti výměr zákona, který není nic jiného než nějaké zařízení rozumu k obecnému dobru, prohlášené od toho, jenž pečuje o obec.

K prvnímu se tedy musí říci, že přírodní zákon jest již tím prohlášen, že Bůh jej vložil do myslí lidí, přirozeně poznatelný.

K druhému se musí říci, že ti, před kterými zákon nebyl prohlášen, jsou vázáni zachovávati zákon, pokud v jejich známost vchází skrze jiné nebo může vejíti po prohlášení vykonaném.

K třetímu se musí říci, že přítomné prohlášení sahá do budoucnosti skrze trvalost písma, které jaksi vždycky jej prohlašuje. Pročež praví Isidor, v II. Etymol., že "zákon se jmenuje od čtení, protože je napsán".

XCI. O rozmanitosti zákonů

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o rozmanitosti zákonů.

A o tom je šest otázek.

1. Zda jest nějaký věčný zákon.
2. Zda jest nějaký zákon přirozený.
3. Zda jest nějaký zákon lidský.
4. Zda jest nějaký zákon božský.
5. Zda je toliko jeden nebo více.
6. Zda jest nějaký zákon hříchu.

XCI.1. Zda jest nějaký zákon věčný

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není nějaký zákon věčný. Neboť každý zákon se ukládá některým. Ale od věčnosti nebylo někoho, komu by se mohl uložiti zákon; neboť pouze Bůh byl od věčnosti. Tedy žádný zákon není věčný.

Mimo to prohlášení je v pojmu zákona. Ale prohlášení nemohlo býti od věčnosti, protože od věčnosti nebylo, komu by se prohlásil. Tedy žádný zákon nemůže býti věčný.

Mimo to zákon obnáší zařízení k cíli. Ale nic není věčným, co je zařízeno k cíli, neboť pouze poslední cíl je věčný. Tedy žádný zákon není věčný.

instituuntur cum promulgantur.

I-II q. 90 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.

I-II q. 90 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

I-II q. 90 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem servandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest, promulgatione facta.

I-II q. 90 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod promulgatio praesens in futurum extenditur per firmitatem Scripturae, quae quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit, in II Etymol., quod *lex a legendo vocata est, quia scripta est*.

91. De legum diversitate.

Prooemium

I-II q. 91 pr.

Deinde considerandum est de diversitate legum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum sit aliqua lex aeterna. Secundo, utrum sit aliqua lex naturalis. Tertio, utrum sit aliqua lex humana. Quarto, utrum sit aliqua lex divina. Quinto, utrum sit una tantum, vel plures. Sexto, utrum sit aliqua lex peccati.

1. Utrum sit aliqua lex aeterna.

I-II q. 91 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex aeterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab aeterno aliquis cui lex posset imponi, solus enim Deus fuit ab aeterno. Ergo nulla lex est aeterna.

I-II q. 91 a. 1 arg. 2

Praeterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab aeterno, quia non erat ab aeterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse aeterna.

I-II q. 91 a. 1 arg. 3

Praeterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est aeternum quod ordinetur ad finem, solus enim ultimus finis est aeternus. Ergo nulla lex est aeterna.

Avšak proti jest, co :praví Augustin, v I. O svobod. rozhod.: "Zákon, který sluje nejvyšším rozumem, nemůže se nikomu chápajícími nejeviti neměnným a věčným."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, zákon není nic jiného než nějaký výrok činorodého rozumu ve vladaři, který spravuje nějakou dokonalou společnost. Jest pak zjevné, za předpokladu, že svět je řízen božskou prozřetelností, jak jsme měli v První, že celá obecnost vesmíru je řízena rozumem Božím. A proto sám pojem řízení věcí, jsoucí v Bohu, jakožto vládci veškerenstva, má ráz zákona. A protože Boží rozum nic nepojme v čase, nýbrž má pojem věčný, jak se praví Přísl. 8, je z toho, že takový zákon jest nazvati věčným.

K prvnímu se tedy musí říci, že ta, která sama ještě nejsou u Boha, jsou, pokud jsou od něho předem poznána a zařízena; podle onoho Řím. 4: "Jenž volá ta, která nejsou, jako ta, která jsou." Tak tedy věčný pojem Božího zákona má povahu věčného zákona, pokud jest od Boha zařízen na spravování věcí, od něho předem poznaných.

K druhému se musí říci, že prohlášení nastává i slovem i písmem; a obojím způsobem věčný zákon má prohlášení se strany Boha prohlašujícího: protože i Slovo Boží je věčné, i písmo knihy života je věčné. Ale se strany stvoření slyšícího nebo vidoucího nemůže býti prohlášení věčným.

K třetímu se musí říci, že zákon obnáší zařízení k cíli činně, pokud totiž skrze něj se některá zařizují k cíli; ne však trpně, to jest, že sám zákon je zařízen k cíli, leč případkově v spravujícím, jehož cíl jest mimo něj a k tomu musí také býti zařízen jeho zákon. Ale cílem Božího spravování je Bůh sám a jeho zákon není jiné než on. Pročež věčný zákon není zařízen k jinému cíli.

XCI.2. Zda je v nás nějaký přirozený zákon

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v nás není nějaký přirozený zákon. Neboť člověk je dostatečně spravován skrze zákon věčný: praví totiž Augustin, v I. O svobod. rozhod., že "věčný jest zákon, kterým je spravedlivo, aby všechno bylo nejspořádanější". Ale příroda nehromadí zbytečných, jako ani neodpírá nutných. Tedy není nějaký zákon člověku přirozený.

Mimo to skrze zákon je člověk ve svých úkonech zařizován k cíli, jak jsme svrchu měli. Ale zařízení lidských úkonů k cíli není skrze přirozenost, jak jest u nerozumových tvorů, které pouhou přirozenou žádostí jednají za cílem, nýbrž člověk jedná za cílem skrze rozum a vůli. Tedy není nějaký zákon člověku přirozený.

Mimo to, čím je kdo svobodnější, tím méně je pod zákonem. Ale člověk je svobodnější všech živočichů pro svobodné rozhodování, které má nad ostatní živočichy. Ježto tudíž jiní živočichové nejsou poddáni přirozenému

I-II q. 91 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., *lex quae summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri*.

I-II q. 91 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.

I-II q. 91 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso praecognita et praeordinata; secundum illud Rom. IV, *qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt*. Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum.

I-II q. 91 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum divinum est aeternum, et Scriptura libri vitae est aeterna. Sed ex parte creaturae audientis aut inspicientis, non potest esse promulgatio aeterna.

I-II q. 91 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem, non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex eius ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso. Unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.

2. Utrum sit aliqua lex naturalis.

I-II q. 91 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam, dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., quod *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*. Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

I-II q. 91 a. 2 arg. 2

Praeterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

I-II q. 91 a. 2 arg. 3

Praeterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus animalibus, propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum

zákonu, ani člověk není poddán nějakému přirozenému zákonu.

Avšak proti jest, co praví Glossa, k onomu Řím. 2, „Ježto národy, které nemají zákona, přirozeně konají to, co je zákona`: "Ač nemají zákona psaného, přece mají zákon přirozený, kterým každý poznává a je si vědom, co je dobro a co zlo."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, zákon, ježto jest nějakým pravidlem a měřítkem, může býti v někom dvojmo: jedním způsobem, jakožto v spravujícím a měřícím; jiným způsobem, jakožto ve spravovaném a měřeném, protože, pokud něco má podíl na pravidlu a měřítku, tak je spravováno či měřeno. Pročež, ježto vše, co je poddáno božské prozřetelnosti, je spravováno a měřeno- zákonem věčným, jak je patrné z řečeného, je zjevné, že vše má nějaký podíl věčného zákona, pokud totiž z něho vtisknutého mají náklonnosti k vlastním úkonům a cílům. Mezi ostatním však rozumový tvor podléhá nějakým vynikajícím způsobem božské prozřetelnosti, pokud má podíl i samé prozřetelnosti, opatřuje sebe i jiné. Pročež i v něm je podíl věčného rozumu, skrze který má přirozenou náklonnost k náležitému úkonu a cíli. A takový podíl věčného zákona v rozumovém tvoru sluje zákon přirozený. Pročež, když žalmista řekl, "Obětujte obět spravedlnosti", jakoby se někteří tázali, které jsou skutky spravedlnosti, dodává: "Mnozí praví, Kdo nám ukáže dobra?`` A na tu otázku odpovídaje, praví: "Poznačeno jest na nás světlo tvé tváře, Pane": že světlo přirozeného rozumu, kterým rozeznáváme, co je dobro a zlo, což náleží do přirozeného zákona, není nic jiného než vtisknuté božské světlo v nás. Z čehož je patrné, že přirozený zákon není nic jiného, než podíl věčného zákona v rozumovém tvoru.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod by platil, kdyby přirozený zákon byl něco rozdílného od zákona věčného. Není však než nějakým jeho podílem, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že každá činnost rozumu a vůle plyne v nás z toho, co je podle přirozenosti, jak jsme shora měli: neboť každé usuzování plyne ze zásad přirozeně známých a každá žádost těch, která jsou k cíli, plyne z přirozené žádosti posledního cíle. A tak také první řízení našich skutků k cíli musí býti skrze přirozený zákon.

K třetímu se musí říci, že také nerozumoví živočichové mají svým způsobem podíl věčného rozumu, jak též rozumový tvor. Ale protože rozumový tvor má jeho podíl rozumově a umově, proto podíl věčného zákona v rozumovém tvoru sluje zákon vlastně: neboť zákon jest něco rozumu, jak bylo svrchu řečeno. Avšak ve tvoru nerozumovém není podílu rozumem, pročež nemůže slouti zákonem než z podobnosti.

XCI.3. Zda jest nějaký zákon lidský

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není nějaký zákon lidský. Neboť přirozený zákon jest podílem věčného zákona, jak bylo řečeno. Ale skrze věčný zákon "vše je nejspořádanější", jak praví Augustin, v I. knize O svobod. rozhod. Tedy přirozený zákon dostačí na pořádání všeho lidského. Není tedy nutné, aby byl nějaký zákon lidský.

Mimo to zákon má ráz míry, jak bylo řečeno. Ale lidský rozum není měřítkem věcí, nýbrž spíše naopak, jak se praví v X. Metafys. Tedy nemůže žádný zákon pocházeti z lidského rozumu.

Mimo to míra musí býti nejjistější, jak se praví v X. Metafys. Ale výrok lidského rozumu -o vedení skutků jest nejistý; podle onoho Moudr. 9: "Myšlenky smrtelných bázlivé, a nejistá opatřování naše." Tedy z lidského rozumu nemůže pocházeti žádný zákon.

Avšak proti jest, že Augustin, v I. O svobod. rozhod. stanoví dva zákony, jeden věčný a jiný časný, který nazývá lidským.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, zákon jest nějaký výrok činorodého rozumu. Avšak shledává se podobný postup v rozumu činorodém i badavém. Neboť oba postupují z nějakých zásad k nějakým závěrům, jak jsme svrchu měli. Podle toho se tedy musí říci, že, jako v badavém rozumu z nějakých nedokazatelných, přirozeně známých zásad tvoří se závěry rozličných věd, jichž znalost není nám přirozeně dána, nýbrž nalezena pílí rozumu, tak také z příkazů přirozeného zákona, jako z nějakých obecných a nedokazatelných zásad, musí lidský rozum postupovati k určení nějakých více jednotlivostních. A tato jednotlivostní určení, nalezená podle lidského rozumu, slují zákony lidskými, zachovávajíce jiné podmínky, které patří k pojmu zákona, jak bylo shora řečeno. Pročež i Tullius praví, ve své Khetor., že "počátek práva vyšel z přírody; potom vešla ve zvyk některá při užívání rozumu; potom věci, i vyšlé z přírody, i zvykem schválené, bázeň zákonů a náboženost uložila".

K prvnímu se tedy musí říci, že lidský rozum nemůže míti plnou účast na výrocích Božího rozumu, nýbrž svým způsobem a nedokonale. A proto, jako se strany badavého rozumu skrze vrozený podíl Boží moudrosti máme poznání některých obecných zásad, ne však vlastní poznání kterékoli pravdy, jaké jest obsaženo v božské moudrosti, tak také se strany činorodého rozumu přirozeně se sdílí věčný zákon podle některých obecných zásad, ne však podle zvláštních pravidel jednotlivostních, která však jsou obsažena v zákoně věčném. A proto je dále nutné, aby lidský rozum postupoval k některým zvláštním nařízením zákonem.

K druhému se musí říci, že lidský rozum o sobě není měřítkem věcí, nýbrž vrozeně jemu dané zásady jsou nějakými povšechnými pravidly a měřítky všeho toho, co má člověk konati, jejichž pravidlem a měřítkem je přirozený rozum, ač není měřítkem těch, která jsou od přírody.

igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subditur.

I-II q. 91 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, Rom. II, super illud, *cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt*, dicit Glossa, *etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum.*

I-II q. 91 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

I-II q. 91 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est.

I-II q. 91 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.

I-II q. 91 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

3. Utrum sit aliqua lex humana.

I-II q. 91 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis aeternae, ut dictum est. Sed per legem aeternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb. Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

I-II q. 91 a. 3 arg. 2

Praeterea, lex habet rationem mensurae, ut dictum est. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut in X Metaphys. dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

I-II q. 91 a. 3 arg. 3

Praeterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in X Metaphys. Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum; secundum illud Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

I-II q. 91 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in I de Lib. Arb., ponit duas leges, unam aeternam et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

I-II q. 91 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae et speculativae, utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est. Secundum hoc ergo dicendum est quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est. Unde et Tullius dicit, in sua Rhetor., quod *initium iuris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit*.

I-II q. 91 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

I-II q. 91 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum

K třetímu se musí říci, že činorodý rozum jest o skutcích, které jsou jednotlivé a nahodilé, ne však o nutných, jako rozum badavý. A proto lidské zákony nemohou míti onu neomylnost, kterou mají dokázané závěry věd. A také není třeba, aby každé měřítko bylo všemi způsoby neomylné a jisté, nýbrž pokud jest v jeho rodu možné.

XCI.4. Zda byl nutný nějaký božský zákon.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nebyl nutný nějaký božský zákon. Protože, jak bylo řečeno, přirozený zákon v nás jest nějakým podílem věčného zákona. Ale věčný zákon je zákon božský, jak bylo řečeno. Tedy není třeba, aby mimo zákon přirozený a od něho odvozené lidské zákony byl nějaký jiný zákon božský.

Mimo to se praví Eccli. 15, že "Bůh ponechal člověka v rukou jeho rady". Avšak rada jest úkonem rozumu, jak jsme svrchu měli. Tedy člověk je ponechán řízení svého rozumu. Ale výrok lidského rozumu je zákon lidský, jak bylo řečeno. Tedy není třeba, aby byl člověk řízen jiným božským zákonem.

Mimo to lidská přirozenost je stačnější než nerozumová stvoření. Ale nerozumová stvoření nemají nějaký božský zákon mimo přirozenou náklonnost, jim danou. Tedy mnohem méně má rozumové stvoření míti nějaký božský zákon mimo zákon přirozený.

Avšak proti jest, že David žádá, by mu Bůh ustanovil zákon, řka: "Pane, stanov mi zákon na cestě tvých ospravedlňování."

Odpovídám: Musí se říci, že mimo zákon přirozený a zákon lidský bylo nutné míti na řízení lidského života zákon božský. A to ze čtverého důvodu. Nejprve pak, protože skrze zákon je člověk řízen k vlastním úkonům v zařízení k poslednímu cíli. A kdyby člověk byl zařízen toliko k cíli, který by nepřesahoval míru přirozené mohoucnosti člověka, nemusil by člověk míti nějaké řízení se strany rozumu nad zákon přirozený a zákon lidmi daný, který z něho vyplývá. Ale protože je člověk zařízen k cíli blaženosti věčné, která přesahuje míru přirozené mohoucnosti lidské, jak jsme měli shora, proto bylo nutné, aby nad přirozeným a lidským zákonem byl také řízen ke svému cíli zákonem daným Bohem.

Za druhé, protože pro nejistotu lidského soudu, zvláště o věcech nahodilých a jednotlivých, nastávají o lidských úkonech rozličné soudy rozličných, z nichž také vycházejí rozličné a protivné zákony. Aby tedy člověk mohl věděti beze vší pochybnosti, co má konati a čeho nechati, bylo nutné, aby ve svých úkonech byl řízen skrze zákon Bohem daný, o němž jest jisto, že se nemůže mýliti.

Za třetí, protože o těch může člověk dáti zákon, o kterých může souditi. Ale člověk nemůže míti soud o vnitřních hnutích, která jsou skryta, nýbrž pouze o vnějších skutcích, které jsou patrné. A přece se k dokonalé ctnosti požaduje, aby člověk byl správný v obojích úkonech. A proto lidský zákon nemohl dostatečně držeti a upravovati vnitřní úkony, a bylo nutné aby k tomu přistoupil zákon

quae sunt a natura.

I-II q. 91 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

4. Utrum sit aliqua lex divina.

I-II q. 91 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est, lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis. Sed lex aeterna est lex divina, ut dictum est. Ergo non oportet quod praeter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina.

I-II q. 91 a. 4 arg. 2

Praeterea, Eccli. XV dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui*. Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est. Ergo homo dimissus est gubernationi suae rationis. Sed dictamen rationis humanae est lex humana, ut dictum est. Ergo non oportet quod homo alia lege divina gubernetur.

I-II q. 91 a. 4 arg. 3

Praeterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturae non habent aliquam legem divinam praeter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam praeter naturalem legem.

I-II q. 91 a. 4 s. c.

Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens, *legem pone mihi, domine, in via iustificationum tuarum.*

I-II q. 91 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitus positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem ferre, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus

Boží.

Za čtvrté, protože, jak praví Augustin, v I. O svobod. rozhod., lidský zákon nemůže trestati nebo zakázati všechno, co se špatného děje: protože, chtěje odkliditi všechna zla, v důsledku by také odklidil mnohá dobra a překážel by užitku obecného dobra, které jest nutné k lidskému životu. Aby tedy žádné zlo nezůstalo nezakázané a netrestané, musil přistoupiti Boží zákon, jímž jsou zakazovány všechny hříchy.

A tyto čtyři příčiny jsou dotčeny v žalmu 18, kde se praví: "Zákon Páně neposkvrněný", to jest nepřipouštějící žádnou ohavnost hříchu; "obracející duše", protože řídí nejen vnější úkony, nýbrž také vnitřní; "svědectví Páně věrné", pro jistotu pravdy a soudu; "moudrost poskytující malým", pokud zařizuje člověka k nadpřirozenému a božskému cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že skrze přirozený zákon jest podíl věčného zákona podle poměru schopnosti lidské přirozenosti. Ale člověk musí býti řízen vyšším způsobem k nadpřirozenému cíli poslednímu. A proto se přidává zákon Bohem daný, skrze který jest vyšším způsobem podíl věčného zákona.

K druhému se musí říci, že rada jest nějaké hledání: pročež musí vycházeti z nějakých zásad. Ale nedostačí, aby vycházela ze zásad vrozeně daných, což jsou příkazy přirozeného zákona, k vůli řečenému; nýbrž musí býti přidány nějaké jiné zásady, totiž přikázání Božího zákona.

K třetímu se musí říci, že nerozumová stvoření nejsou zařízena k vyššímu cíli, než je cíl přiměřený jejich přirozené síle. A proto není podobného důvodu.

XCI.5. Zda Boží zákon je toliko jeden.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Boží zákon je toliko jeden. Neboť jednoho krále v jednom království jest jeden zákon. Ale veškeré lidské pokolení se přirovnává k Bohu jak k jednomu králi; podle onoho Žalmu 46: "Král veškeré země, Bůh." Tedy je toliko jeden Boží zákon.

Mimo to každý zákon je zařízen k cíli, který zamýšlí zákonodárce u těch, jimž dává zákon. Ale jedno a totéž je, co Bůh zamýšlí u všech lidí; podle onoho I. Tim. 2: "Chce, aby všichni lidé byli spaseni a došli poznání pravdy." Tedy je toliko jeden Boží zákon.

Mimo to Boží zákon se zdá býti bližší věčnému zákonu, který jest jeden, než přirozený zákon, jako je vyšší zjevení milosti než přirozené poznání. Ale přirozený zákon je toliko jeden všem lidem. Tedy mnohem spíše zákon Boží.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 7: "Přenesením kněžství nastává nutnost, aby byl přenesen zákon." Ale kněžství je dvojí, jak se tamtéž praví: totiž kněžství levitské a kněžství Kristovo. Tedy je také dvojí zákon Boží, totiž Zákon starý a Zákon nový.

homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. Quarto quia, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istae quatuor causae tanguntur in Psalmo XVIII, ubi dicitur, lex domini immaculata, idest nullam peccati turpitudinem permittens; convertens animas, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; testimonium domini fidele, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; sapientiam praestans parvulis, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

I-II q. 91 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

I-II q. 91 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod consilium est inquisitio quaedam, unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quae sunt praecepta legis naturae, propter praedicta, sed oportet quod superaddantur quaedam alia principia, scilicet praecepta legis divinae.

I-II q. 91 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod creaturae irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

5. Utrum sit una tantum vel plures.

I-II q. 91 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem; secundum illud Psalmi XLVI, *rex omnis terrae Deus*. Ergo est una tantum lex divina.

I-II q. 91 a. 5 arg. 2

Praeterea, omnis lex ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus; secundum illud I ad Tim. II, *vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Ergo una tantum est lex divina.

I-II q. 91 a. 5 arg. 3

Praeterea, lex divina propinquior esse videtur legi aeternae, quae est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiae quam cognitio naturae. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

I-II q. 91 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno v První, dělení je příčinou čísla. Shledává se však dvojí dělení některých. Jedním způsobem jako ta, která jsou druhem vůbec rozličná: jako kůň a vůl. Jiným způsobem jako dokonalé a nedokonalé v témž druhu: jako hoch a muž. A tímto způsobem se Boží zákon dělí na Zákon starý a Zákon nový. Pročež Apoštol, Gal. 3, přirovnává stav Starého zákona stavu dětskému, jsoucímu pod vychovavatelem, kdežto stav Nového zákona přirovnává stavu dokonalého muže, který již není pod vychovavatelem.

Dokonalost pak a nedokonalost obojího zákona se pozoruje podle trojího, -co patří k zákonu jak bylo shora řečeno. Neboť nejprve k zákonu patří, aby byl zařízen k obecnému dobru, jakožto k cíli, jak bylo svrchu řečeno. To pak může býti dvojí. Totiž dobro smyslové a pozemské: a k takovému dobru přímo zařizoval Starý zákon; pročež hned na začátku zákona, Exod. 3, je lid zván do pozemského království Kanaanského. A potom dobro rozumové a nebeské: a k tomu zařizuje Nový zákon. Pročež hned na počátku svého hlásání Kristus zval do království nebeského, řka: "Přiblížilo se totiž království nebeské", Mat. 4. A proto Augustin praví, ve IV. Proti Faustovi, že Starý zákon obsahuje přislíbení časných věcí, a proto sluje starý; ale přislíbení věčného života náleží do Nového zákona".

Za druhé náleží zákonu říditi lidské úkony podle řádu spravedlnosti. A také v tom Nový zákon předčí Starý, pořádaje vnitřní úkony ducha; podle onoho Mat. 5: "Nebude-li vaše spravedlnost hojnější než Zákoníků a Fariseů, nevejdete do království nebeského." A proto se praví, že "Starý zákon drží ruku, Nový zákon ducha".

Za třetí náleží zákonu vésti lidi k zachovávání přikázání. To pak Starý zákon činil bázní trestů, kdežto Nový zákon to činí skrze lásku, která se do našich srdcí vlévá skrze milost Kristovu, jež se poskytuje v Novém zákoně, ale ve Starém zákoně byla naznačována. A proto praví Augustin, Proti Adimantovi, žáku Manicheovu, že "stručný rozdíl Zákona a Evangelia jest: bázeň a láska".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako otec v domě dává jiné rozkazy dětem a dospělým, tak také jediný král, Bůh, v jednom svém království jiný zákon dal lidem dosud nedokonalým a jiný, dokonalejší, přivedeným již skrze dřívější zákon k větší vnímavosti božských.

K druhému se musí říci, že spása lidí nemohla býti než skrze Krista; podle onoho Skut. 4: "Není lidem dáno jiné jméno, v němž bychom měli býti spaseni." A proto zákon, dokonale vedoucí všechny ke spáse, nemohl býti dán, leč po příchodu Kristově. Napřed pak musil býti dán přípravný zákon lidu, ze kterého se měl Kristus naroditi, přípravný na přijetí Krista, ve kterém také by byly obsaženy zárodky spásy.

K třetímu se musí říci, že přirozený zákon řídí člověka podle nějakých obecných příkazů, ve kterých se shodují jak dokonalí, tak nedokonalí: a proto jest všem jeden. Ale Boží zákon řídí člověka také v některých jednotlivých, k nimž se nemají stejně dokonalí a nedokonalí. A proto duplex est lex divina, scilicet lex vetus, et lex nova.

I-II q. 91 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui. Uno modo, sicut ea quae sunt omnino specie diversa, ut equus et bos. Alio modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde apostolus, ad Gal. III, comparat statum veteris legis statui puerili existenti sub paedagogo, statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub paedagogo. Attenditur autem perfectio et imperfectio utriusque legis secundum tria quae ad legem pertinent, ut supra dictum est. Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est. Quod quidem potest esse duplex. Scilicet bonum sensibile et terrenum, et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim, Exodi III, in principio legis, invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum. Et iterum bonum intelligibile et caeleste, et ad hoc ordinat lex nova. Unde statim Christus ad regnum caelorum in suae praedicationis principio invitavit, dicens, *poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum*, Matth. IV. Et ideo Augustinus dicit, in IV contra Faustum, quod *temporalium rerum promissiones testamento veteri continentur, et ideo vetus appellatur, sed aeternae vitae promissio ad novum pertinet testamentum*. Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem iustitiae. In quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando; secundum illud Matth. V, *nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*. Et ideo dicitur quod *lex vetus cohibet manum, lex nova animum*. Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum. Et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum, lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus, contra Adimantum Manichaei discipulum, *quod brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor*.

I-II q. 91 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris et adultis, ita etiam unus rex Deus, in uno suo regno, aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus; et aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum.

I-II q. 91 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum; secundum illud Act. IV, *non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*. Et ideo lex perfecte ad salutem omnes inducens, dari non potuit nisi post Christi adventum. Antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem praeparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quaedam rudimenta salutaris iustitiae continerentur.

I-II q. 91 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex naturalis dirigit hominem secundum quaedam praecepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti, et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in

musil býti dvojí Boží zákon, jak již bylo řečeno.

XCI.6. Zda je nějaký zákon soudu

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není nějaký zákon troudu. Praví totiž Isidor, v V. Etymol., že "zákon stojí rozumem". Ale troud nestojí rozumem, nýbrž spíše je mimo rozum. Tedy troud nemá rázu zákona.

Mimo to každý zákon je závazný, takže, kdo jej nezachovávají, slují přestupujícími. Ale troud nečiní někoho přestupujícím z toho, že ho nenásleduje, nýbrž spíše se stává přestupujícím, jestliže ho kdo následuje. Tedy troud nemá rázu zákona.

Mimo to zákon je zařízen k obecnému dobru, jak jsme měli shora. Ale troud nenaklání k obecnému dobru, nýbrž spíše k dobru soukromému. Tedy troud nemá rázu zákona.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 7: "Vidím jiný zákon ve svých údech, odporující zákonu mysli mé."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, zákon se bytnostně shledává v spravujícím a měřícím, podílně pak v tom, jenž je měřen a spravován; takže každý sklon nebo rozkaz, který se shledává v těch, jež jsou podrobena zákonu, podílně sluje zákon, jak je patrné z řečeného. V těch však, která jsou podrobena zákonu, může se nějaká náklonnost dvojmo shledati od zákonodárce: jedním způsobem, pokud přímo naklání své poddané k něčemu, a někdy rozličné k rozličným úkonům; a podle toho způsobu lze říci, že jiný jest zákon vojáků a jiný je zákon obchodníků. Jiným způsobem nepřímo, pokud totiž tím, že zákonodárce zbaví některého svého poddaného nějaké hodnosti, následuje, že přechází do jiného řádu a jaksi pod jiný zákon: třebas když je voják propuštěn z vojska, přejde pod zákon venkovanů nebo obchodníků.

Tak tudíž pod zákonodárcem Bohem rozličná stvoření mají rozličné přirozené náklonnosti, takže, co jednomu jest jaksi zákonem, druhému je proti. zákonu: jako kdybych řekl, že býti zuřivým je jaksi zákonem psovi, je však proti zákonu ovce nebo jiného mírného živočicha. Je tedy člověku zákonem, jejž dostává z Božího zařízení podle vlastního postavení, aby jednal podle rozumu. Ten pak zákon byl v prvotním stavu tak mocný, že člověka nemohlo zaskočiti nic mimo rozum nebo proti rozumu. Ale, když člověk odstoupil od Boha, upadl do toho, že jest unášen podle nárazu smyslnosti: a jednotlivě každému se to také stává, čím více odstupuje od rozumu: takže se tak jaksi podobá zvířatům, která jsou unášena puzením smyslnosti; podle onoho Žalmu 48: "Člověk, když byl ve cti, nechápal; přirovnán jest nemoudrému dobytku a stal se mu podobným."

Tak tedy sama náklonnost smyslnosti, která sluje troud, v jiných živočiších má sice ráz zákona, avšak tím způsobem, jak u takových lze jmenovati zákon, podle přímého naklánění. Avšak u lidí podle tohoto nemá rázu zákona, -nýbrž spíše je scestím od zákona rozumu. Ale pokud skrze Boží spravedlnost je člověk zbaven prvotní quibusdam particularibus, ad quae non similiter se habent perfecti et imperfecti. Et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut iam dictum est.

6. Utrum sit aliqua lex peccati seu fomitis.

I-II q. 91 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus, in V Etymol., quod *lex ratione consistit*. Fomes autem non consistit ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

I-II q. 91 a. 6 arg. 2

Praeterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui ipsam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur, sed magis transgressor redditur si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

I-II q. 91 a. 6 arg. 3

Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est. Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

I-II q. 91 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*.

I-II q. 91 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quae invenitur in his quae subiecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis patet. Potest autem in his quae subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore. Uno modo, inquantum directe inclinat suos subditos ad aliquid; et diversos interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo, indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem et quasi in aliam legem, puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversae creaturae diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem, ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis, et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur; secundum illud Psalmi XLVIII, *homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis

spravedlnosti a síly rozumu, sám náraz smyslnosti, který jej vede, má ráz zákona, pokud je trestem, následujícím z Božího zákona, zbavivšího člověka jeho hodnoty.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o troudu, pozorovaném o sobě pokud naklání ke zlu. Tak totiž nemá rázu zákona, jak bylo řečeno, nýbrž pokud následuje ze zákona božské spravedlnosti: jako by se řeklo, že je u nás zákonem, že se dovoluje uvésti nějakého urozeného do služebnických prací z jeho viny.

K druhému se musí říci, že ona námitka platí o tom, co je zákonem, jakožto pravidlo a měřítko: tak totiž odchylující se od zákona stávají se přestupujícími. Tak však troud není zákonem, nýbrž skrze nějaký podíl, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o troudu, co do vlastního naklánění, ne však co do svého původu. A přece, pozoruje-li se naklánění smyslnosti, jak je v jiných živočiších, tak je zařízeno k obecnému dobru, to jest k zachování přirozenosti v druhu nebo jedinci. A to je také v člověku, pokud smyslnost podléhá rozumu. Ale troudem sluje, pokud uniká řádu rozumu.

XCII. O účincích zákona

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o účincích zákona.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda jest účinkem zákona činiti lidi dobrými.

2. Zda účinkem zákona jest rozkazovati, zakazovati, připouštěti a trestati, jak praví Právník.

XCII.1. Zda jest účinkem zákona činiti lidi dobrými

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není účinkem zákona činiti lidi dobrými. Neboť lidé jsou dobří skrze ctnost: neboť "ctnost jest, která dobrým činí majícího", jak se praví v II. Ethic. Ale ctnost má člověk pouze od Boha: neboť on "koná ji v nás bez nás", jak bylo shora řečeno ve výměru ctnosti. Tedy zákonu nenáleží činiti lidi dobrými.

Mimo to zákon člověku neprospívá, leč poslouchá-li zákona. Ale právě to, že člověk poslouchá zákona, je z dobroty. Tedy dobrota se v člověku předpokládá zákonu. Nečiní tedy zákon lidi dobrými.

Mimo to zákon je zařízen k obecnému dobru, jak bylo shora řečeno. Ale někteří se dobře chovají v těch, která patří do společného, ač se ve vlastním dobře nechovají. Nenáleží tedy zákonu, že činí lidi dobrými.

Mimo to některé zákony jsou tyranské, jak praví Filosof ve své Politice. Ale tyran nezamýšlí dobroty poddaných, nýbrž pouze vlastního užitku. Nenáleží tedy zákonu činiti

est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate.

I-II q. 91 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum. Sic enim non habet rationem legis, ut dictum est, sed secundum quod sequitur ex divinae legis iustitia, tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis, propter suam culpam, ad servilia opera induci permitteretur.

I-II q. 91 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est lex quasi regula et mensura, sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quandam participationem, ut supra dictum est.

I-II q. 91 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, idest ad conservationem naturae in specie vel in individuo. Et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi. Sed fomes dicitur secundum quod exit rationis ordinem.

92. De effectibus legis.

Prooemium

I-II q. 92 pr.

Deinde considerandum est de effectibus legis. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum effectus legis sit homines facere bonos. Secundo, utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

1. Utrum effectus legis sit facere homines bonos.

I-II q. 92 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod legis non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem, virtus enim est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. Sed virtus est homini a solo Deo, ipse enim eam facit in nobis sine nobis, ut supra dictum est in definitione virtutis. Ergo legis non est facere homines bonos.

I-II q. 92 a. 1 arg. 2

Praeterea, lex non prodest homini nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas praeexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit homines bonos.

I-II q. 92 a. 1 arg. 3

Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est. Sed quidam bene se habent in his quae ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

I-II q. 92 a. 1 arg. 4

Praeterea, quaedam leges sunt tyrannicae, ut philosophus dicit, in sua politica. Sed tyrannus non intendit ad

lidi dobrými.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Ethic., že "to je vůlí každého zákonodárce, aby občany činil dobrými".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, zákon není nic jiného, než výrok rozumu v předsedovi, jímž jsou poddaní řízeni. Ctností pak je každému poddanému, aby byl dobře poddán tomu, od něhož je řízen: jako vidíme, že ctnost náhlivé a dychtivé záleží v tom, že jsou dobře poslušny rozumu. A tím způsobem "ctností každému poddanému jest, aby byl dobře podroben vladaři``, jak praví Filosof, v I. Polit. K tomu pak je zařízen každý zákon, aby ho bylo posloucháno od poddaných. Z čehož je zjevné, že to je zákonu vlastní, vésti poddané k jejich vlastní ctnosti. Ježto tedy ctnost jest, "která činí dobrým majícího", následuje, že vlastním účinkem zákona je činiti dobrými ty, kterým je dán, buď jednoduše nebo z části. Jestliže totiž úmysl dávajícího zákon směřuje k dobru pravému, což je dobro obecné, podle Boží spravedlnosti řízené, následuje, že skrze lidský zákon se lidé stávají dobrými jednoduše. Jestli však úmysl zákonodárců směřuje k tomu, co není dobrem jednoduše, nýbrž jemu užitkem nebo potěšením, nebo odporuje Boží spravedlnosti, tehdy zákon nečiní lidi dobrými jednoduše, nýbrž z části, totiž v zařízení k takové vládě. Tak se však shledává dobro i ve zlých o sobě: jako někdo sluje dobrý loupežník, protože jedná příhodně k cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí ctnost, jak je patrné z řečeného. Totiž získaná a vlitá. K obojí pak nějak přispívá návyk skutkům, ale rozličně: neboť ctnosti získané je příčinou; ke ctnosti vlité pak uzpůsobuje a zachovává a podporuje již drženou. A protože zákon je dán na to, aby řídil lidské úkony, pokud lidské úkony přispívají ke ctnosti, potud zákon činí lidi. dobrými. Pročež praví Filosof, II. Polit., že "zákonodárci činí dobrými, navykajíce".

K druhému se musí říci, že ne vždycky někdo poslouchá zákona z dokonalé dobroty ctnosti, nýbrž někdy z bázně trestu, někdy pak z pouhého povelu rozumu, jenž je nějakým původem ctnosti, jak jsme měli svrchu.

K třetímu se musí říci, že dobrota každé části se porozuje úměrně celku: pročež též Augustin praví, v III. Vyzn., že "ohavná je každá část, která se nehodí svému celku". Ježto tedy každý člověk je částí obce, nemožné je, aby některý člověk byl dobrý, leč je-li dobře úměrný obecnému dobru; ani celek nemůže dobře obstáti, leč má-li části sobě úměrné. Pročež jest nemožné, aby bylo dobře obecnému dobru obce, nejsou-li občané ctnostní, aspoň ti, jimž náleží vládnouti. Co do dobra společnosti však dostačí, aby jiní potud byli ctnostní, že poslouchají rozkazů předáků. A proto praví Filosof, v III. Polit., že "táž je ctnost předáka a dobrého muže; není však táž ctnost kteréhokoli občana a dobrého muže".

bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

I-II q. 92 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod *voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat cives bonos*.

I-II q. 92 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur, sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti*, ut philosophus dicit, in I Polit. Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

I-II q. 92 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est virtus, ut ex supradictis patet, scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode, nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et philosophus dicit, II Polit., quod *legislatores assuefacientes faciunt bonos*.

I-II q. 92 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est.

I-II q. 92 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum, unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod *turpis omnis pars est quae suo toti non congruit*. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosi quod principum mandatis obediant. Et ideo philosophus dicit, in III Polit., quod *eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus*

Ke čtvrtému se musí říci, že tyranský zákon, ježto není podle rozumu, není zákonem jednoduše, nýbrž spíše jest nějakým převrácením zákona. A přece, pokud má něco z pojmu zákona, směřuje k tomu, aby občané byli dobří. Nemá totiž z pojmu zákona, leč to, že jest výrokem někoho předsedajícího poddaným a k tomu směřuje, aby ho poddaní byli dobře poslušni: což jest, aby byli dobří, ne jednoduše, nýbrž v zařízení k takové vládě.

XCII.2. Zda se vhodně označují úkony zákona.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že úkony zákona nejsou vhodně označeny v tom, že se praví, že úkonem zákona jest rozkazovati, zakazovati, připouštěti a trestati. Neboť "každý zákon je obecným příkazem", jak praví Poradce. Ale totéž je rozkazovati a přikazovati. Tedy další tři jsou zbytečná.

Mimo to jest účinkem zákona, aby vedl lidi k dobru, jak bylo shora řečeno. Ale rada jest o lepším dobru než rozkaz. Tedy spíše náleží zákonu raditi, než rozkazovati.

Mimo to, jako je některý člověk nakláněn k dobru skrze tresty, tak též i skrze odměny. Tedy, jako se udává za účinek zákona trestati, tak také i odměňovati.

Mimo to úmyslem zákonodárcovým jest, aby lidi učinil dobrými, jak bylo shora řečeno. Ale ten, jenž z pouhé bázně trestů poslouchá zákona, není dobrý: neboť "otrocká bázeň, což je bázeň trestů, ač koná nějaké dobro, přece nekoná nic dobře, jak praví Augustin. Nezdá se tedy býti vlastním zákonu, aby trestal.

Avšak proti jest, co praví Isidor, v V. Etymol.: "Každý zákon, buď něco připouští, jako: Muž statečný žádej odměnu. Nebo zakazuje, jako: Nikomu není dovoleno žádati manželství

zasvěcených panen. Nebo trestá, jako: Kdo učiní vraždu, ztratí hlavu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako věta jest výrokem rozumu na způsob rčení, tak také zákon na způsob rozkazování. Rozumu však je vlastní, aby z něčeho k něčemu přiváděl. Pročež, jako v dokazujících vědách rozum přivádí k přisvědčení závěru skrze nějaké zásady, tak také přivádí k přisvědčení rozkazu zákona skrze něco.

Rozkazy pak zákona jsou o lidských úkonech, v nichž zákon řídí, jak bylo svrchu řečeno. Jsou však tři odlišnosti lidských úkonů. Neboť, jak bylo- shora řečeno, některé úkony jsou dobré z rodu, což jsou úkony ctností; a vůči těm se za úkon zákona udává rozkazovaní nebo přikazování; neboť "zákon rozkazuje všechny úkony ctností", jak se praví v V. Ethic. Některé pak jsou úkony špatné z druhu, jako úkony neřestné: a vůči těm má zákon zakazovaní, Některé pak jsou ze svého druhu nelišné: a vůči těm má zákon připouštění. A nelišnými mohou býti nazvány také všechny ony úkony, které jsou buď málo dobré, nebo málo špatné. - To pak, skrze co zákon přivádí *cuiuscumque civis et boni viri*.

I-II q. 92 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

2. Utrum effectus seu actus legis sint imperare vetare permittere, et punire ut Legisperitus dicit.

I-II q. 92 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur quod legis actus est imperare, vetare, permittere et punire. Lex enim omnis praeceptum commune est, ut legisconsultus dicit. Sed idem est imperare quod praecipere. Ergo alia tria superfluunt.

I-II q. 92 a. 2 arg. 2

Praeterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est. Sed consilium est de meliori bono quam praeceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam praecipere.

I-II q. 92 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per poenas, ita etiam et per praemia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et praemiare.

I-II q. 92 a. 2 arg. 4

Praeterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est. Sed ille qui solo metu poenarum obedit legi, non est bonus, nam *timore servili, qui est timor poenarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen bene aliquid fit*, ut Augustinus dicit. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

I-II q. 92 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in V Etymol., *omnis lex aut permittit aliquid, ut, vir fortis praemium petat. Aut vetat, ut, sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere. Aut punit, ut, qui caedem fecerit, capite plectatur*.

I-II q. 92 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid. Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est. Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere. Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni

k tomu, aby se ho poslouchalo, je bázeň trestu; a v tom se za účinek zákona udává trestání.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako ustati od zla má jakýsi ráz dobra, tak také zákaz má jakýsi ráz rozkazu. A podle toho, širokým pojetím rozkazu, všeobecně zákon sluje rozkazem.

K druhému se musí říci, že raditi není vlastním účinkem zákona, nýbrž může také náležeti soukromé osobě, která nemůže dávati zákon. Pročež také Apoštol, I. Kor. 7, když dal nějakou radu, řekl: "Já pravím, ne Pán." A proto se nedává mezi účinky zákona.

K třetímu se musí říci, že také odměňování může náležeti komukoli; ale trestati nenáleží než sluhovi zákona, jehož mocí se trest uvaluje. A ,proto odměňovati se neudává za úkon zákona, nýbrž pouze trestati.

Ke čtvrtému se musí říci, že tím, že někdo začíná zvykati uhýbání zlům a konati dobra z bázně trestu, je někdy přiveden k tomu, že z vlastní vůle a radostně to činí. A podle toho zákon i trestáním přivádí k tomu, aby lidé byli dobří.

XCIII. O zákoně věčném.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o jednotlivých zákonech. A ,nejprve o zákoně věčném; za druhé o zákoně přirozeném; za třetí o zákoně lidském; za čtvrté o Zákoně starém; za páté o Zákoně novém, jenž je zákonem Evangelia. O šestém pak zákoně, jenž je zákonem troudu, dostačiž, co bylo řečeno, když se jednalo o prvotním hříchu.

O prvním je šest otázek.

1. Zda je zákon věčný.
2. Zda je všem znám.
3. Zda z něho vyplývá každý zákon.
4. Zda nutná jsou podrobena věčnému zákonu.
5. Zda přírodní nahodilá jsou podrobena zákonu věčnému.
6. Zda jsou mu podrobeny všechny lidské věci.

XCIII.1.Zda věčný zákon jest nejvyšší pojem jsoucí v Bohu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že věčný zákon není nejvyšší pojem, jsoucí v Bohu. Neboť věčný zákon je toliko jeden. Ale pojmy věcí v Boží mysli jsou četné: praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří otázek, že "Bůh jednotlivá učinil vlastními pojmy". Tedy věčný zákon se :nezdá býti totéž, co pojem, jsoucí v mysli Boží.

Mimo to je v pojmu zákona, aby byl slovem prohlášen, jak bylo shora řečeno. Ale v božství se Slovo říká osobně,

vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

I-II q. 92 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut cessare a malo habet quandam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quandam rationem praecepti. Et secundum hoc, large accipiendo praeceptum, universaliter lex praeceptum dicitur.

I-II q. 92 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam apostolus, I ad Cor. VII, cum consilium quoddam daret, dixit, ego dico, non dominus. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

I-II q. 92 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam praemiare potest ad quemlibet pertinere, sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate poena infertur. Et ideo praemiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

I-II q. 92 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum poenae, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat. Et secundum hoc, lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

93. De legibus in speciali quantum ad leges singulares et de ipsa lege aeterna.

Prooemium

I-II q. 93 pr.

Deinde considerandum est de singulis legibus. Et primo, de lege aeterna; secundo, de lege naturali; tertio, de lege humana; quarto, de lege veteri; quinto, de lege nova, quae est lex Evangelii. De sexta autem lege, quae est lex fomitis, sufficiat quod dictum est cum de peccato originali ageretur. Circa primum quaeruntur sex. Primo, quid sit lex aeterna. Secundo, utrum sit omnibus nota. Tertio, utrum omnis lex ab ea derivetur. Quarto, utrum necessaria subiiciantur legi aeternae. Quinto, utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae. Sexto, utrum omnes res humanae ei subiiciantur.

1. Quid sit lex aeterna.

I-II q. 93 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex aeterna non sit ratio summa in Deo existens. Lex enim aeterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus singula fecit propriis rationibus*. Ergo lex aeterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

I-II q. 93 a. 1 arg. 2

Praeterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut

jak jsme měli v První, kdežto pojem se říká bytnostně. Není tudíž věčný zákon totéž, co božský pojem.

Mimo to praví Augustin, v knize O pravém nábož.: "Nad naší myslí je patrný zákon, který sluje pravda." Avšak zákon jsoucí nad naší myslí, je zákon věčný. Tedy věčný zákon je pravda. Ale není týž ráz pravdy a pojmu. Tedy věčný zákon není totéž, co nejvyšší pojem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O svobod. rozhod., že "věčný zákon jest nejvyšší pojem, jehož je vždy uposlechnouti".

Odpovídám: Musí se říci, že, jako v každém umělci je předem pojem těch, která povstávají skrze umění, tak v každém řídícím musí předem býti pojem řádu těch, která mají býti konána skrze ty, kteří jsou řízení poddáni. A jako pojem věcí vykonávaných uměním se nazývá umění, či vzor umělých věcí, tak také pojem řídícího jednání poddaných nabývá rázu zákona při zachování jiných, o nichž jsme shora řekli, že patří do pojmu zákona. Bůh pak svou moudrostí jest tvůrcem všech věcí, k nimž se přirovnává, jako umělec k umělým, jak jsme měli v První. Je také řídícím všechny úkony a pohyby, které se shledávají v jednotlivých stvořeních, jak jsme také měli v První. Pročež, jako pojem božské moudrosti, pokud skrze ni bylo všechno stvořeno, má ráz umění či vzoru či ideje, tak pojem božské moudrosti, pohybující vše k náležitému cíli, nabývá rázu zákona. A podle toho věčný zákon není nic jiného, než pojem Boží moudrosti, pokud řídí všechny úkony a pohyby.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam mluví o pojmech ideových, které přihlížejí k vlastním přirozenostem jednotlivých věcí; a proto se v nich shledává nějaká rozličnost a mnohost, podle rozličných vztahů k věcem, jak jsme měli v První. Ale zákon sluje řídícím úkony v zařízení k obecnému dobru, jak bylo svrchu řečeno. Ta pak, která jsou o sobě rozličná, pozorují se jako jedno, pokud jsou zařízena k něčemu společnému. A proto věčný zákon jest jeden, jsa pojmem tohoto zařízení.

K druhému se musí říci, že u každého slova lze pozorovati dvojí: totiž samo slovo a ta, která jsou slovem vyjádřena. Slovo totiž hlasité je cosi, proneseného ústy člověka; ale tímto slovem jest vyjádřeno, co se lidskými slovy označuje. A týž způsob jest u slova mysli, jež není nic jiného, než něco myslí pojatého, čím člověk myšlenkově vyjadřuje ta, o kterých přemýšlí. Tak tedy v Božství samo Slovo, jež je pojmem otcovského rozumu, říká se osobně; ale vše, cokoli je ve vědění Otcově, ať bytnostná nebo osobní, nebo také Boží díla, vyjadřují se tímto Slovem, jak je patrné z Augustina, v XV. O Troj. A mezi jiným, co je tímto Slovem vyjádřeno, je také Slovem vyjádřen sám věčný zákon. A přece proto nenásleduje, že se věčný zákon říká v božství osobně. Přivlastňuje se však Synovi pro shodnost, kterou má rozum se slovem.

supra dictum est. Sed verbum in divinis dicitur personaliter, ut in primo habitum est, ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna quod ratio divina.

I-II q. 93 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., *apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur*. Lex autem supra mentem nostram existens est lex aeterna. Ergo veritas est lex aeterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex aeterna non est idem quod ratio summa.

I-II q. 93 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod *lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est*.

I-II q. 93 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

I-II q. 93 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum, et ideo in eis invenitur quaedam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in primo habitum est. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est. Ea autem quae sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune. Et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis.

I-II q. 93 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quae verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quae verbis humanis significantur. Et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur, sed omnia quaecumque sunt in scientia patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera exprimuntur hoc verbo, ut patet per Augustinum, in XV de Trin. Et inter cetera quae hoc verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen filio, propter convenientiam quam

K třetímu se musí říci, že pojem božského rozumu se má jinak k věcem než pojem rozumu lidského. Neboť lidský rozum jest měřen věcmi, že totiž pojem člověka není - pravdivý ze sebe, nýbrž sluje pravdivý z toho, že souhlasí s věcmi; neboť "z toho, že věc jest nebo není, domnění je pravdivé nebo nesprávné". Avšak Boží rozum jest měřítkem věcí, protože každá věc tolik má z pravdy, pokud napodobuje Boží rozumění, jak v První bylo řečeno. A proto Boží rozumění je pravdivé o sobě. Pročež jeho pojem je pravda sama.

XCIII.2.Zda věčný zákon je všem znám.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že věčný zákon není všem znám. Protože, jak praví Apoštol, I. Kor., "co jest Boží, nikdo nezná, leč Duch Boží". Ale věčný zákon jest nějaký pojem, jsoucí v mysli Boží. Tedy je všem neznám mimo samého Boha.

Mimo to, jak praví Augustin, v knize O svobod. rozhod., "věčný zákon jest, jímž je spravedlivo, aby vše bylo nejspořádanější". Ale nepoznávají všichni, jak vše je nejspořádanější. Nepoznávají tedy všichni věčný zákon.

Mimo to praví Augustin, v knize O pravém nábož., že "věčný zákon jest, o kterém lidé nemohou souditi". Ale, jak se praví v I. Ethic., "každý dobře posoudí, co poznává". Tedy věčný zákon nám není znám.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O svobod. rozhod., že "znalost věčného zákona jest nám vtisknuta".

Odpovídám: Musí se říci, že dvojmo lze něco poznávati: jedním způsobem v sobě; jiným způsobem v jeho účinku, v němž se shledává nějaká jeho podoba; jako, kdo ;nevidí slunce v jeho podstatě, poznává je v jeho paprscích. Tak se tudíž musí říci, že nikdo nemůže poznati věčný zákon, jak je o sobě, leč pouze blažení, kteří vidí Boha skrze bytnost. Ale každý rozumový tvor jej poznává podle nějakých jeho paprsků, buď větších nebo menších. Neboť každé poznání pravdy jest nějaký paprsek a podíl věčného zákona, který je pravdou neproměnnou, jak praví Augustin, v knize O pravém nábož. Pravdu pak všichni poznávají stejně, aspoň co do obecných zásad zákona přirozeného. V jiném pak někteří více a někteří méně mají podíl poznání pravdy; a podle toho také více nebo méně poznávají věčný zákon.

K prvnímu se tedy musí říci, že ta, která jsou Boží, nemohou sice býti od nás poznávána v sobě, avšak zjevují se nám ve svých účincích podle onoho Řím. 1: "Neviditelná Boží vidí se pochopená skrze ta, která byla učiněna."

K druhému se musí říci, že, ač každý podle své chápavosti poznává věčný zákon podle řečeného způsobu. přece nikdo jej nemůže obsáhnouti: neboť se nemůže zcela zjeviti skrze své účinky. A proto není třeba, aby, kdokoli

habet ratio ad verbum.

I-II q. 93 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio intellectus humani. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus, ex hoc enim quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum, quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in primo dictum est. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se. Unde ratio eius est ipsa veritas.

2. Utrum sit omnibus nota.

I-II q. 93 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex aeterna non sit omnibus nota. Quia ut dicit apostolus, I ad Cor., *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*. Sed lex aeterna est quaedam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota nisi soli Deo.

I-II q. 93 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*. Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Non ergo omnes cognoscunt legem aeternam.

I-II q. 93 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de vera Relig., quod *lex aeterna est de qua homines iudicare non possunt*. Sed sicut in I Ethic. dicitur, *unusquisque bene iudicat quae cognoscit*. Ergo lex aeterna non est nobis nota.

I-II q. 93 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., quod *aeternae legis notio nobis impressa est*.

I-II q. 93 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod dupliciter aliquid cognosci potest, uno modo, in seipso; alio modo, in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.

I-II q. 93 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*.

I-II q. 93 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod legem aeternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate, secundum modum praedictum, nullus tamen eam comprehendere

poznává věčný zákon podle řečeného způsobu, poznával celý řád věcí, kterým vše jest nejspořádanější.

K třetímu se musí říci, že posouzení něčeho lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, jako poznávací -síla posuzuje svůj předmět vlastní; podle onoho Job. 12: "Zda sluch neposuzuje slova a ústa pojídajícího pokrm?" A podle tohoto způsobu soudu praví Filosof, že "každý dobře posuzuje, co poznává", soudě totiž, zda je pravdivé, co se předkládá. Jiným způsobem, pokud vyšší soudí o nižším nějakým soudem o jednání, zda totiž má býti tak nebo ne tak. A tak nikdo nemůže souditi o věčném zákoně.

XCIII.3. Zda každý zákon vyplývá z věčného zákona.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, nevyplývá každý zákon z věčného zákona. Je totiž jakýsi zákon troudu, jak bylo shora řečeno. Ten však nevyplývá z věčného zákona; neboť k němu patří opatrnost těla, o které praví Apoštol, Řím. 8, že "nemůže býti Božímu zákonu podrobena". Tedy nepochází každý zákon od věčného zákona.

Mimo to od věčného zákona nemůže pocházeti žádná nepravost; protože, jak bylo řečeno , věčný zákon jest, podle kterého je spravedlivo, aby vše bylo nejspořádanější". Ale některé zákony jsou nepravostmi; podle onoho Isai. 10: "Běda, kdo dávají zákony nepravosti". Tedy nepochází každý zákon od věčného zákona.

Mimo to praví Augustin, v I. O svobod. rozhod., že "zákon, který je psán lidu řízenému, správně mnohé připouští, co je mstěno skrze Boží prozřetelnost". Ale věčný zákon je pojem božské prozřetelnosti, jak bylo řečeno. Tedy ani každý správný zákon nepochází od věčného zákona.

Avšak proti jest, co praví Boží moudrost, Přísl. 8: "Skrze mně králové kralují a tvůrcové zákonů ustanovují spravedlivá." Avšak pojem Boží moudrosti jest věčný zákon, jak bylo shora řečeno. Tedy všechny zákony pocházejí od věčného zákona.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, zákon obnáší nějaký pojem, řídící úkony k cíli. Avšak ve všech pohybujících uspořádaných musí síla druhého pohybujícího vyplývati ze síly pohybujícího prvního: protože druhé pohybující nepohybuje, leč pokud jest pohybováno od prvního. Pročež vidíme totéž i u všech řídících, že pojem řízení plyne od prvního řídícího ke druhým: jako pojem těch, která se mají konati v obci, plyne od krále skrze rozkaz k nižším správcům. A také v umělých sám pojem uměleckých činů plyne od stavitele k nižším umělcům, kteří pracují rukou. Ježto tedy věčný zákon jest pojem řízení v nejvyšším řídícím, nutně musí všechny pojmy řízení, které jsou v nižších řídících, vyplývati z věčného zákona. Takové pak pojmy nižších řídících jsou jakékoli jiné zákony mimo zákon věčný. Pročež všechny zákony, pokud mají podíl správného rozumu, :potud vyplývají z věčného zákona. A -proto praví Augustin, v I. O svobod. rozhod., že "v časném zákoně nic není zákonného a spravedlivého, co si lidé neodhodili z věčného zákona".

potest, non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem aeternam secundum modum praedictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

I-II q. 93 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto; secundum illud Iob XII, *nonne auris verba diiudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum iudicii, philosophus dicit quod unusquisque bene iudicat quae cognoscit, iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita. Et sic nullus potest iudicare de lege aeterna.

3. Utrum omnis lex ab ea derivetur.

I-II q. 93 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnis lex a lege aeterna derivetur. Est enim quaedam lex fomitis, ut supra dictum est. Ipsa autem non derivatur a lege divina, quae est lex aeterna, ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, quod *legi Dei non potest esse subiecta*. Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

I-II q. 93 a. 3 arg. 2

Praeterea, a lege aeterna nihil iniquum procedere potest, quia sicut dictum est, lex aeterna est secundum quam iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed quaedam leges sunt iniquae; secundum illud Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas*. Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

I-II q. 93 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in I de Lib. Arbit., quod *lex quae populo regendo scribitur, recte multa permittit quae per divinam providentiam vindicantur*. Sed ratio divinae providentiae est lex aeterna, ut dictum est. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege aeterna.

I-II q. 93 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, Prov. VIII, divina sapientia dicit, *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*. Ratio autem divinae sapientiae est lex aeterna, ut supra dictum est. Ergo omnes leges a lege aeterna procedunt.

I-II q. 93 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde et in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges,

K prvnímu se tedy musí říci, že troud má v člověku ráz zákona, pokud je trestem následkem Boží spravedlnosti: a podle toho je zjevné, že vyplývá z věčného zákona. Pokud však naklání ke hříchu, tak odporuje Božímu zákonu a nemá rázu zákona, jak je patrné z řečeného.

K druhému se musí říci, že lidský zákon potud má ráz zákona, pokud je podle správného rozumu: a podle toho je zjevné, že vyplývá z věčného zákona. Pokud však se odchyluje od rozumu, tak sluje zákon nepravostí, a tak nemá rázu zákona, nýbrž spíše nějakého násilí. - A přece, pokud se v samém nepravém zákoně něco zachovává z podoby zákona, pro zařizování mocí toho, jenž zákon dává, podle toho také vyplývá z věčného zákona: neboť "každá moc jest od Pána Boha", jak se praví Řím. 13.

K třetímu se musí říci, že se říká, že lidský zákon něco připouští, ne jako by to schvaloval, nýbrž že to nemůže říditi. Neboť mnohá jsou řízena božským zákonem, která nelze říditi zákonem lidským, poněvadž více je poddáno příčině vyšší než nižší. Pročež právě to, že se lidský zákon nevměšuje do těch, která nemůže říditi, pochází ze zařízení věčného zákona. Jinak by však bylo, kdyby schvaloval to, co věčný zákon odmítá. Pročež z toho neplyne, že lidský zákon nepochází od zákona věčného, nýbrž že ho nemůže dokonale dosáhnouti.

XCIII.4. Zda nutná a věčná jsou podrobena věčnému zákonu

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nutná a věčná jsou podrobena věčnému zákonu. Vše totiž, co je rozumné, je podrobeno rozumu. Ale Boží vůle je rozumná, ježto je spravedlivá. Tedy je podrobena rozumu. Ale věčný zákon je rozum Boží. Tedy vůle Boží je podrobena věčnému zákonu. Avšak vůle Boží je něco věčného. Tedy také věčná a nutná jsou podrobena věčnému zákonu.

Mimo to, cokoli je podrobeno králi, je podrobeno královu zákonu. Avšak Syn, jak se praví I. Kor. 15, "bude podroben Bohu a Otci, až mu odevzdá království". Tedy Syn, jenž je věčný, je podroben věčnému zákonu.

Mimo to věčný zákon je pojem božské prozřetelnosti. Ale mnohá nutná jsou poddána božské prozřetelnosti: jako trvalost netělesných podstat a nebeských těles. Tedy věčnému zákonu jsou poddána také nutná.

Avšak proti, ta, která jsou nutná, nemohou býti jinak, pročež nepotřebují zdržování. Ale zákon se lidem ukládá, aby byli zdržováni od zla, jak je patrné z řečeného. Tedy ta, která jsou nutná, nejsou poddána zákonu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, věčný zákon jest pojem božského řízení. Cokoli tedy je poddáno

inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod *in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt*.

I-II q. 93 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est poena consequens divinam iustitiam, et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege aeterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supradictis patet.

I-II q. 93 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis propter ordinem potestatis eius qui legem fert, secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna, omnis enim potestas a domino Deo est, ut dicitur Rom. XIII.

I-II q. 93 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi ea approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quae dirigi non possunt lege humana, plura enim subduntur causae superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit. Secus autem esset si approbaret ea quae lex aeterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege aeterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

4. Utrum necessaria et aeterna subiciantur legi aeternae.

I-II q. 93 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod necessaria et aeterna subiiciantur legi aeternae. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit iusta. Ergo rationi subditur. Sed lex aeterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi aeternae. Voluntas autem Dei est aliquod aeternum. Ergo etiam aeterna et necessaria legi aeternae subduntur.

I-II q. 93 a. 4 arg. 2

Praeterea, quidquid subiicitur regi, subiicitur legi regis. *Filius autem*, ut dicitur I ad Cor. XV, *subiectus erit Deo et patri, cum tradiderit ei regnum*. Ergo filius, qui est aeternus, subiicitur legi aeternae.

I-II q. 93 a. 4 arg. 3

Praeterea, lex aeterna est ratio divinae providentiae. Sed multa necessaria subduntur divinae providentiae, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum caelestium. Ergo legi aeternae subduntur etiam necessaria.

I-II q. 93 a. 4 s. c.

Sed contra, ea quae sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur hominibus lex ut cohibeantur a malis, ut ex supradictis patet. Ergo ea quae sunt necessaria, legi non subduntur.

I-II q. 93 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex

božskému řízení, je také podrobeno věčnému zákonu: co však není poddáno božskému řízení, ani není poddáno věčnému zákonu. Rozlišování těchto pak se béře z toho, co je u nás. Neboť lidskému řízení jsou poddána ta, která mohou povstati od člověka; která však patří k přirozenosti člověka, nejsou podrobena lidskému řízení, totiž aby člověk měl duši nebo ruce nebo nohy. Tak tedy věčnému zákonu jsou poddána všechna ta, která jsou ve věcech od Boha stvořených, ať jsou nahodilá ,nebo jsou nutná; ta však, která patří k přirozenosti nebo bytnosti božské, nejsou poddána věčnému zákonu, nýbrž jsou věcně sám věčný zákon.

K prvnímu se tedy musí říci, že o Boží vůli můžeme mluviti dvojmo. Jedním způsobem, co do samé vůle: a tak, ježto vůle Boží je sama jeho bytnost, není poddána božskému řízení, ani věčnému zákonu, nýbrž je totéž, co věčný zákon. Jiným způsobem můžeme mluviti o Boží vůli ohledně toho, co Bůh chce o tvorech: ta pak jsou poddána věčnému zákonu, pokud pojem jich je v Boží moudrosti. A k vůli těm Boží vůle sluje rozumná. Jinak, v sobě samé spíše se musí nazvati samým rozumem.

K druhému se musí říci, že Syn Boží nebyl od Boha učiněn, nýbrž přirozeně od něho zrozen. A proto není poddán božské prozřetelnosti nebo věčnému zákonu, nýbrž spíše sám je věčným zákonem skrze jakési přivlastnění, jak je patrné z Augustina, v knize O pravém nábož. Sluje pak podrobeným Otci k vůli lidské přirozenosti, podle níž také Otec sluje větší než on.

Třetí připouštíme: protože mluví o nutných stvořených.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Filosof, v V. Metafys., některá nutná mají příčinu své nutnosti: a tak mají od jiného právě to, že není možné, by byla jinak. A to jest jakési nejúčinnější zadržování: neboť, cokoli je zadržováno, potud sluje zadržovaným, pokud nemůže jinak jednati, než jest mu uloženo.

XCIII.5.Zda přírodní nahodilá podléhají věčnému zákonu

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že přírodní nahodilá nepodléhají věčnému zákonu. Neboť prohlášení je v pojmu zákona, jak bylo shora řečeno. Ale prohlášení nemůže býti, leč tvorům rozumovým, jimž lze něco ohlásiti. Tedy pouze rozumová stvoření podléhají věčnému zákonu. Ne tedy přírodní nahodilá.

Mimo to; "ta, která poslouchají rozumu, mají nějaký podíl rozumu", jak se praví v I. Ethic. Avšak věčný zákon jest nejvyšší rozum, jak bylo shora řečeno. Ježto tedy přírodní nahodilá nemají nějakého podílu rozumu, nýbrž jsou vůbec nerozumová, zdá se, že nepodléhají věčnému zákonu.

Mimo to věčný zákon jest nejúčinnější. Ale v přírodních nahodilých nastává chyba. Tedy nepodléhají věčnému zákonu.

aeterna est ratio divinae gubernationis. Quaecumque ergo divinae gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi aeternae, quae vero gubernationi aeternae non subduntur, neque legi aeternae subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quae circa nos sunt. Humanae enim gubernationi subduntur ea quae per homines fieri possunt, quae vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanae, scilicet quod homo habeat animam, vel manus aut pedes. Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria, ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna.

I-II q. 93 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem, et sic, cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinae neque legi aeternae, sed est idem quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quae Deus vult circa creaturas, quae quidem subiecta sunt legi aeternae, inquantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis. Alioquin, ratione sui ipsius, magis est dicenda ipsa ratio.

I-II q. 93 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divinae providentiae aut legi aeternae, sed magis ipse est lex aeterna per quandam appropriationem, ut patet per Augustinum, in libro de vera Relig. Dicitur autem esse subiectus patri ratione humanae naturae, secundum quam etiam pater dicitur esse maior eo.

I-II q. 93 a. 4 ad 3

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

I-II q. 93 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., quaedam necessaria habent causam suae necessitatis, et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter esse, habent ab alio. Et hoc ipsum est cohibitio quaedam efficacissima, nam quaecumque cohibentur, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

5. Utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae.

I-II q. 93 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi aeternae. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solae creaturae rationales subsunt legi aeternae. Non ergo naturalia contingentia.

I-II q. 93 a. 5 arg. 2

Praeterea, ea quae obediunt rationi, participant aliqualiter ratione, ut dicitur in I Ethic. Lex autem aeterna est ratio summa, ut supra dictum est. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi aeternae.

I-II q. 93 a. 5 arg. 3

Praeterea, lex aeterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 8: "Když obkličoval moře jeho hranicemi, a zákon dával vodám, aby nepřekročovaly své meze."

Odpovídám: Musí se říci, že jinak jest říci o zákonu člověka a jinak o zákonu věčném, který je zákonem Božím. Neboť zákon člověka nesahá než k rozumovým stvořením, která jsou člověku podrobena. A důvodem toho jest, že zákon řídí úkony, jež přísluší podrobeným řízení někým: pročež, vlastně řečeno, nikdo neukládá zákon svým úkonům. Cokoli pak se děje při užívání nerozumových věcí, člověku poddaných, děje se skrze úkon samého člověka, hýbajícího takovými věcmi; neboť taková nerozumová stvoření nevedou se sama, nýbrž jsou od jiných vedena, jak jsme měli shora. A proto věcem nerozumovým nemůže člověk ukládati zákon, jakkoli jsou mu podrobena. Věcem však rozumovým, sobě podrobeným, může uložiti zákon, pokud svým rozkazem nebo jakýmkoli ohlášením vtiskuje jejich mysli nějaké pravidlo, které je původem jednání.

Jako pak člověk vtiskuje ohlášením člověku sobě podrobenému nějaký vnitřní původ úkonů, tak také Bůh vtiskuje veškeré přírodě původy vlastních výkonů. A proto se tím způsobem říká, že Bůh rozkazuje celé přírodě; podle onoho žalmu 98: "Dal zákon a nepomine." A na ten způsob také všechny pohyby a výkony celé přírody jsou poddány věčnému zákonu. Pročež jiným způsobem jsou nerozumová stvoření poddána zákonu věčnému, pokud jsou pohybována božskou prozřetelností, ne však skrze pochopení božského rozkazu, jako stvoření rozumová.

K prvnímu se tedy musí říci, že tak se má v přírodních věcech vtisknutí činného původu, jak se má prohlášení zákona vůči lidem; protože skrze prohlášení zákona se vtiskuje lidem jakýsi řídící původ lidských úkonů, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že nerozumová stvoření nemají podílu lidského rozumu, ani ho neposlouchají; mají však na způsob poslušnosti podíl rozumu Božího. Neboť na více se vztahuje síla Božího rozumu nežli síla rozumu lidského. A jako údy lidského těla jsou :pohybovány na rozkaz rozumu, nemají však podílu rozumu, protože nemají nějakého postřehu, zařízeného k rozumu, tak také nerozumová stvoření jsou pohybována od Boha, a přec nejsou proto rozumovými.

K třetímu se musí říci, že chyby, které nastávají v přírodních věcech, ačkoli jsou mimo řád jednotlivostních příčin, přece nejsou mimo řád příčin všeobecných; a zvláště příčiny první, jíž jest Bůh, jehož prozřetelnosti nic nemůže uniknouti, jak bylo řečeno v První. A protože věčný zákon je pojem božské prozřetelnosti, jak bylo řečeno, proto chyby přírodních věci jsou poddány věčnému zákonu.

XCIII.6.Zda všechny lidské věci jsou podrobeny věčnému zákonu

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, ne všechny lidské

aeternae.

I-II q. 93 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. VIII, *quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suos*.

I-II q. 93 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod aliter dicendum est de lege hominis, et aliter de lege aeterna, quae est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales quae homini subiiciuntur. Cuius ratio est quia lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius, unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res, nam huiusmodi irrationales creaturae non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiiciantur. Rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo praecepto, vel denuntiatione quacumque, imprimit menti earum quandam regulam quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimit, denuntiando, quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae; secundum illud Psalmi CXLVIII, *praeceptum posuit, et non praeteribit*. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales.

I-II q. 93 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines, quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est.

I-II q. 93 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt, participant tamen, per modum obedientiae, ratione divina. Ad plura enim se extendit virtus rationis divinae quam virtus rationis humanae. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturae irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

I-II q. 93 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint praeter ordinem causarum particularium, non tamen sunt praeter ordinem causarum universalium; et praecipue causae primae, quae Deus est, cuius providentiam nihil subterfugere potest, ut in primo dictum est. Et quia lex aeterna est ratio divinae providentiae, ut dictum est, ideo defectus rerum naturalium legi aeternae subduntur.

6. Utrum omnes res humanae subiiciantur legi aeternae.

I-II q. 93 a. 6 arg. 1

věci jsou podrobeny věčnému zákonu. Praví totiž Apoštol, Gal. 5: "Jste-li vedeni duchem, nejste pod zákonem." Ale muži spravedliví, kteří jsou syny Božími skrze přivlastnění, jsou vedeni Duchem Božím; podle onoho Řím. 8: "Kdo jsou vedeni Duchem Božím, ti jsou syny Božími." Tedy nejsou všichni lidé pod věčným zákonem.

Mimo to praví Apoštol, Řím. 8: "Opatrnost těla je nepřátelská Bohu: není totiž podrobena Božímu zákonu." Ale je mnoho lidí, ve kterých panuje opatrnost těla. Tedy nejsou všichni lidé podrobeni věcnému zákonu, jenž je zákonem Božím.

Mimo to praví Augustin, v I. O svobod. rozhod., že "věčný zákon jest, jímž si zaslouží zlí bídu, dobří blažený život". Ale lidé již blažení nebo již zavržení nejsou ve stavu zasluhování. Tedy nejsou poddáni věčnému zákonu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIX. O Městě Bož.: "Zákonům nejvyššího Tvůrce a Pořadatele nic nikterak neuniká, jím je spravován pokoj veškerenstva."

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí způsob, jakým je něco poddáno věčnému zákonu, jak je patrné z řečeného: jedním způsobem, pokud je podíl věčného zákona na způsob poznávání; jiným způsobem na způsob činnosti a trpnosti, pokud je podíl na způsob vnitřního pohybujícího původu. A tímto druhým způsobem jsou nerozumová stvoření poddána věčnému zákonu, jak bylo řečeno. Ale protože rozumový tvor, mimo to, co je společné všem tvorům, má něco sobě vlastního, pokud je rozumový, proto je poddán věčnému zákonu dle obojího způsobu: protože i má nějakým způsobem poznání věčného zákona, jak bylo shora řečeno, a opět každý rozumový tvor má vrozenou náklonnost k tomu, co souhlasí s věčným zákonem; neboť "jsme zrozeni, bychom měli ctnosti", jak se praví v II. Ethic.

Avšak obojí způsob jest ve zlých nedokonalý a nějak porušen; neboť v nich i vrozená náklonnost ke ctnosti je pokažena skrze neřestnou zběhlost; i též samo přirozené poznávání dobra je v nich zatemněno vášněmi a zběhlostmi hříšnými. V dobrých se však obojí způsob shledává dokonalejší: protože i nad přirozené poznávání dobra je jim přidáno poznání věrou a moudrostí; i nad přirozenou náklonnost k dobru jest jim přidána uvnitř hýbající milost a ctnost.

Tak tedy dobří jsou dokonale poddáni věčnému zákonu, jakožto vždy dle něho jednající. Zlí však jsou sice poddáni věčnému zákonu, ale nedokonale, co do svých skutků, ježto nedokonale poznávají a nedokonale jsou nakláněni k dobru; ale, co jim chybí se strany činnosti, doplňuje se na straně trpnosti, pokud totiž tolik trpí, co o nich stanoví věčný zákon, kolik zanechávají vykonaní toho, co je shodné s věčným zákonem. Pročež praví Augustin, v I. O svobod. rozhod.: "Myslím, že spravedliví jednají pod věčným zákonem." A v knize O katechisování prostých praví, že "Bůh ze spravedlivé bídy duší, jej opustivších, nejvhodnějšími zákony umí zdobiti nižší části svého - stvoření".

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Apoštolovo lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, že se pod zákonem rozumí ten, kdo nechtě se podrobuje závazku zákona, jako nějakému břemenu. Pročež Glossa tamtéž praví, že "pod

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes res humanae subiiciantur legi aeternae. Dicit enim apostolus, ad Gal. V, *si spiritu ducimini, non estis sub lege*. Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur; secundum illud Rom. VIII, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Ergo non omnes homines sunt sub lege aeterna.

I-II q. 93 a. 6 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, ad Rom. VIII, *prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subiecta non est*. Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi aeternae, quae est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.

I-II q. 93 a. 6 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod *lex aeterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur*. Sed homines iam beati, vel iam damnati, non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi aeternae.

I-II q. 93 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *nullo modo aliquid legibus summi creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur*.

I-II q. 93 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet, uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; sumus enim innati ad habendum virtutes, ut dicitur in II Ethic. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis. Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae, tanquam semper secundum eam agentes. Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum, sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit. Unde Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., *iustos sub aeterna lege agere existimo*. Et in libro de catechizandis rudibus, dicit quod *Deus ex iusta miseria animarum se deserentium, convenientissimis legibus inferiores partes creaturae suae novit ornare*.

I-II q. 93 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationi legis subditur, quasi

zákonem jest, kdo ustává od špatného skutku z bázně pokuty, kterou zákon hrozí, ne z lásky ke spravedlnosti". A tím způsobem mužové duchovní nejsou pod zákonem: protože dobrovolně plní to, co je zákonem, skrze lásku, kterou Duch Svatý vlévá do jejich srdcí. - Jiným způsobem také lze rozuměti, pokud skutky člověka, který je veden Duchem Svatým, více slují díly Ducha Svatého než samého člověka. Pročež, ježto Duch Svatý není pod zákonem, jako ani Syn, jak bylo shora řečeno, následuje, že takové skutky, pokud jsou Ducha Svatého, nejsou pod zákonem. A tomu nasvědčuje, co praví Apoštol, II. Kor. 3: "Kde Duch Páně, tam svoboda."

K druhému se musí říci, že opatrnost těla nemůže podléhati zákonu Božímu se strany činnosti, protože naklání ke skutkům protivným Božímu zákonu. Podléhá však Božímu zákonu se strany trpnosti, protože zasluhuje trpěti trest podle zákona božské spravedlnosti. - Přece však v žádném člověku opatrnost těla nepanuje tak, aby bylo zrušeno celé dobro přirozenosti. A proto zůstává v člověku náklonnost ke konání toho, co je věčným zákonem. Měli jsme totiž svrchu, že hřích neodstraní celé dobro přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že totéž je, čím je něco zachováváno u cíle a čím je pohybováno k cíli: jako těžké těleso tíhou spočívá na nižším místě a jí také jest pohybováno na samo místo. A tak se musí říci, že, jako podle věčného zákona někteří zasluhují blaženosti nebo bídy, tak skrze týž zákon jsou zachováváni v blaženosti nebo bídě. A podle toho blažení i zavržení jsou poddáni věčnému zákonu.

XCIV. O zákoně přirozeném

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest uvažovati o zákoně přirozeném.

A o tom je šest otázek.

1. Co je zákon přirozený.
2. Které jsou příkazy přirozeného zákona.
3. Zda všechny úkony ctností jsou přirozeným zákonem.
4. Zda přirozený zákon jest jeden u všech.
5. Zda je proměnný.
6. Zda může býti zničen v mysli člověka.

XCIV.1. Zda přirozený zákon je pohotovost

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přirozený zákon je pohotovost. Protože, jak praví Filosof, v II. Ethic., "tři jsou v duši: mohoucnost, pohotovost, trpnost". Ale přirozený zákon není žádná mohoucnost duše, ani nějaká trpnost, jak je patrné jednotlivým vypočítáním. Tedy přirozený zákon je pohotovost.

Mimo to praví Basil, že svědomí či synderesis je "zákon našeho rozumu": což nelze rozuměti než o přirozeném zákoně. Ale synderesis jest nějaká pohotovost, jak jsme měli v První. Tedy přirozený zákon je pohotovost.

Mimo to přirozený zákon vždy v člověku zůstává, jak bude dole patrné. Ale rozum člověka, do něhož patří zákon, nemyslí vždy na přirozený zákon. Tedy přirozený

cuidam ponderi. Unde Glossa ibidem dicit quod *sub lege est qui timore supplicii quod lex minatur, non amore iustitiae, a malo opere abstinet*. Et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege, quia per caritatem, quam spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi inquantum hominis opera qui spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec filius, ut supra dictum est; sequitur quod huiusmodi opera, inquantum sunt spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod apostolus dicit, II ad Cor. III, *ubi spiritus domini, ibi libertas*.

I-II q. 93 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non potest subiici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi Dei. Subiicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati poenam secundum legem divinae iustitiae. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturae corrumpatur. Et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quae sunt legis aeternae. Habitum est enim supra quod peccatum non tollit totum bonum naturae.

I-II q. 93 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem, sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quod, sicut secundum legem aeternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eandem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc, et beati et damnati subsunt legi aeternae.

94. De lege naturali.

Prooemium

I-II q. 94 pr.

Deinde considerandum est de lege naturali. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, quid sit lex naturalis. Secundo, quae sint praecepta legis naturalis. Tertio, utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali. Quarto, utrum lex naturalis sit una apud omnes. Quinto, utrum sit mutabilis. Sexto, utrum possit a mente hominis deleri.

1. Quid sit lex naturalis.

I-II q. 94 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia ut philosophus dicit, in II Ethic., *tria sunt in anima, potentia, habitus et passio*. Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

I-II q. 94 a. 1 arg. 2

Praeterea, Basilius dicit quod conscientia, sive synderesis, est lex intellectus nostri, quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in primo habitum est. Ergo lex naturalis est habitus.

I-II q. 94 a. 1 arg. 3

Praeterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex

zákon není úkon, nýbrž pohotovost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O dobru manželství, že "pohotovost jest, čím se jedná, když je třeba". Ale takový není přirozený zákon: je totiž v dětech i zavržených, kteří jím nemohou jednati. Tedy přirozený zákon není pohotovost.

Odpovídám: Musí se říci, že lze něco nazvati pohotovostí dvojmo. Jedním způsobem vlastně a bytnostně: a tak přirozený zákon není pohotovost. Bylo totiž shora řečeno, že přirozený zákon jest něco stanoveného rozumem, jako také věta jest nějaké dílo rozumu. Není však totéž, co kdo vykonává a čím kdo vykonává; někdo totiž skrze pohotovost gramatickou vykonává řeč příhodnou. Ježto tedy pohotovost je to, čím kdo jedná, nemůže býti, aby nějaký zákon byl vlastně a bytnostně pohotovost.

Jiným způsobem lze pohotovostí nazvati to, co je pohotovostí drženo: jako sluje víra to, co je věrou drženo. A tím způsobem, protože příkazy přirozeného zákona někdy se pozorují úkonem rozumu, někdy pak jsou v něm toliko pohotovostně, podle toho způsobu lze říci, že přirozený zákon je pohotovost. Jako také nedokazatelné zásady v badavých nejsou sama pohotovost zásad, nýbrž zásady, o nichž je pohotovost.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof tam zamýšlí zkoumati rod ctnosti; a ježto je zjevné, že ctnost jest nějakým původem úkonu udává toliko ta, která jsou původy lidských úkonů, totiž mohoucnost, !pohotovost a trpnosti. Mimo tato tři však jsou v duši některá jiná, jako některé úkony, totiž chtíti je ve chtějícím; a také poznaná jsou v poznávajícím; a v duši jsou vrozené vlastnosti její, jako nesmrtelnost a jiná taková.

K druhému se musí říci, že synderesis sluje zákonem našeho rozumu, pokud je pohotovostí, obsahující příkazy přirozeného zákona, což jsou první zásady lidského jednání.

K třetímu se musí říci, že onen důvod dokazuje, že přirozený zákon se pohotovostí drží. A to připouštíme.

K tomu však, co se namítá proti, musí se říci, že toho, co někdo má pohotovostně, někdy nemůže užíti pro nějakou překážku: jako člověk nemůže užíti pohotovosti vědy pro spánek. A podobně dítě nemůže užívati pohotovosti rozumění zásad nebo také přirozeného zákona, který má pohotovostně, pro nedostatečný věk.

XCIV.2. Zda přirozený zákon obsahuje více příkazů či toliko jeden

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že přirozený zákon neobsahuje více příkazů, nýbrž toliko jeden. Zákon je totiž obsažen v rodě příkazu, jak jsme měli shora. Kdyby tedy bylo mnoho příkazů přirozeného zákona, následovalo -by, že je také mnoho přirozených zákonů.

Mimo to přirozený zákon následuje přirozenost člověka. Ale lidská přirozenost jest jedna podle celku, třebaže je mnohonásobná podle částí. Buď je tedy toliko jeden

pertinet, cogitat de lege naturali. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

I-II q. 94 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod *habitus est quo aliquid agitur cum opus est*. Sed naturalis lex non est huiusmodi, est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

I-II q. 94 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit, aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.

I-II q. 94 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus intendit ibi investigare genus virtutis, et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus et passiones. Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente; et etiam cognita sunt in cognoscente; et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi.

I-II q. 94 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.

I-II q. 94 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur. Et hoc concedimus.

I-II q. 94 a. 1 ad 4

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum, sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum. Et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis.

2. Quae sunt praecepta legis naturalis.

I-II q. 94 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex naturalis non contineat plura praecepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere praecepti, ut supra habitum est. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales.

I-II q. 94 a. 2 arg. 2

Praeterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex

příkaz přirozeného zákona pro jednotu celku, nebo jest jich mnoho dle množství částí lidské přirozenosti; a tak bude třeba, aby také ta, která jsou ze sklonu dychtivé, náležela k přirozenému zákonu.

Mimo to zákon je něco patřícího k rozumu, jak bylo řečeno shora. Ale rozum je v člověku toliko jeden. Tedy je toliko jeden příkaz přirozeného zákona.

Avšak proti jest, že tak se mají příkazy přirozeného zákona v člověku co do skutků, jako se mají první zásady v důkazech. Ale prvních nedokazatelných zásad je více. Tedy také příkazů přirozeného zákona je více.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, příkazy přirozeného zákona se mají k činorodému rozumu takovým způsobem, jako první zásady důkazů se mají k badavému rozumu; obojí jsou totiž nějaké zásady o sobě známé. Sluje pak něco o sobě známé dvojmo: jedním způsobem ze sebe, jiným způsobem vůči nám. Ze sebe pak o sobě známá sluje jakákoli věta, jejíž přísudek jest v pojmu podmětu; přihází se však, že neznajícímu výměr podmětu taková věta nebude o sobě známá; jako. ta věta: člověk jest rozumový, jest o sobě známá podle. své povahy; protože, kdo jmenuje člověka, jmenuje rozumové; a přece nevědoucímu, co je člověk, tato věta není o sobě známá. A odtud jest, že, jak praví Boetius, v knize O týd., "jsou nějaké zásady nebo věty o sobě známé všem společně"; a takové jsou ony věty, jejichž výrazy jsou všem známé; jako: Každý celek je větší: než jeho část; a: Která s jedním a týmž jsou stejná., spolu navzájem jsou stejná. Některé věty však jsou o sobě známé pouze mudrcům, kteří rozumějí výrazy vět, co znamenají; jako rozumějícímu, že. anděl není na místě, jest o sobě známo, že není na místě opisně; a to není zjevně nevzdělaným, kteří to nechápou. Avšak v těch, která spadají do postřehu lidí, nachází se jakýsi řád. Neboť to, co nejprve padá do postřehu, jest jsoucno, jehož rozumění jest uzavřeno ve všem, cokoli kdo vnímá. A proto první nedokazatelná zásada jest, že nelze zároveň tvrditi a popírati, jež spočívá na pojmu jsoucna a nejsoucna; a na této zásadě spočívají všechny jiné, jak praví Filosof ve IV. Metaf.

Jako však jsoucno jest první, co spadá do postřehu jednoduše, tak dobro jest první, co spadá do postřehu činorodého rozumu, který je zařízen k dílu. Každý činitel totiž jedná pro cíl, který má ráz dobra. A proto první zásada v činorodém rozumu je ta, která se zakládá na pojmu dobra: to jest: Dobro jest, po čem všechna dychtí!. To je tedy první příkaz zákona, že dobro se má konati a sledovati, a zlu vyhýbati; a na tomto se zakládají všechny jiné příkazy přirozeného zákona, takže totiž náležejí do příkazů přirozeného zákona všechny ty skutky nebo opominutí, o nichž činorodý rozum postřehuje, že jsou lidskými dobry. Protože však dobro má ráz cíle, zlo však ráz protivného, odtud jest, že všechna ta, k nimž má člověk přirozený sklon, rozum přirozeně postřehuje jako dobra, a v důsledku jako povinná uskutečniti, a jejich protivná jako zla, jimž vyhýbá. Tudíž podle řádu přirozených sklonů je řád příkazů přirozeného zákona. Nejprve je totiž v člověku sklon k dobru podle přirozenosti, kterou má společnou se všemi podstatami, pokud totiž jakákoli podstata žádá zachování svého bytí

secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae, propter unitatem totius, aut sunt multa, secundum multitudinem partium humanae naturae. Et sic oportebit quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

I-II q. 94 a. 2 arg. 3

Praeterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis.

I-II q. 94 a. 2 s. c.

Sed contra est quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.

I-II q. 94 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent, sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere

podle své přirozenosti; a podle tohoto sklonu náležejí k přirozenému zákonu ta, jimiž se udržuje život člověka a protivné zamezí. Za druhé je v člověku sklon k něčemu více zvláštnímu podle přirozenosti, kterou má společnou s ostatními živočichy; a podle toho se říká, že ta jsou z přirozeného zákona, jimž přirozenost naučila všechny živočichy, jako je spojení muže a ženy, výchova dětí, a podobná. Třetím způsobem je v člověku sklon k dobru podle přirozenosti rozumu, který jest jemu vlastní; jako člověk má přirozený sklon k tomu, aby poznával pravdu o Bohu, a k tomu, aby žil ve společnosti; a podle toho k přirozenému zákonu náležejí ta, která patří k tomuto sklonu, jako, aby se člověk varoval nevědomosti, aby jiných neurážel, s nimiž má obcovati, a ostatní taková, která k tomu patří.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechny ony příkazy přirozeného zákona, pokud se vztahují k jednomu prvnímu příkazu, mají ráz jednoho přirozeného zákona.

K druhému se musí říci, že všechny takové sklony jakýchkoli částí lidské přirozenosti, třebas dychtivá a náhlivá pokud jsou řízeny rozumem, patří k přirozenému zákonu, a uvedou se na jeden první příkaz, jak bylo řečeno; a podle toho je mnoho příkazů přirozeného zákona o sobě, které však mají jeden společný kořen.

K třetímu se musí říci, že, ač rozum jest o sobě jeden, přece zařizuje všechno, co patří k lidem; a podle toho pod zákonem rozumu jsou obsažena všechna, která mohou býti rozumem řízena.

XCIV.3. Zda všechny úkony ctností jsou z přirozeného zákona

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že všechny úkony ctností nejsou z přirozeného zákona. Protože, jak bylo :shora řečeno, v pojmu zákona jest, aby byl zařízen k obecnému dobru. Ale některé úkony ctností jsou zařízeny k soukromému dobru někoho, jak je patrné zvláště na úkonech mírnosti. Tedy všechny úkony ctností nejsou poddány přirozenému zákonu.

Mimo to všechny hříchy jsou protilehlé nějakým ctnostným úkonům. Jsou-li tudíž všechny úkony ctností z přirozeného zákona, zdá se v důsledku, že všechny hříchy jsou proti přirozenosti; to však se říká zvláště o některých hříších.

Mimo to v těch, která jsou podle přirozenosti, všichni se shodují. Ale v úkonech ctností se neshodují všichni; něco totiž je ctnostné jednomu, co je druhému neřestné. Tedy nejsou všechny úkony ctností z přirozeného zákona.

prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

I-II q. 94 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia ista praecepta legis naturae, inquantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis.

I-II q. 94 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est. Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.

I-II q. 94 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant. Et secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt.

3. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali.

I-II q. 94 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturae. Quia, ut supra dictum est, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicuius, ut patet praecipue in actibus temperantiae. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

I-II q. 94 a. 3 arg. 2

Praeterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturae, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam. Quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

I-II q. 94 a. 3 arg. 3

Praeterea, in his quae sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt, aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturae.

Avšak proti jest, co praví Damašský, O orthodox. víře, že "ctnosti jsou přirozené". Tedy i ctnostné úkony podléhají přirozenému zákonu.

Odpovídám: Musí se říci, že o ctnostných úkonech můžeme mluviti dvojmo: jedním způsobem, pokud jsou ctnostné; jiným způsobem, pokud jsou takové úkon-, uvažované ve vlastních druzích. Mluvíme-li tudíž o ctnostných úkonech, pokud jsou ctnostné, tak všechny ctnostné úkony patří k při.. rozenému zákonu. Bylo totiž řečeno, že k přirozenému zákonu patří všechno to, k čemu je člověk nakloněn podle své přirozenosti. Každé však je nakláněno přirozeně k činnosti sobě vhodné podle svého tvaru, jako oheň k ohřívání. Pročež, ježto rozumová duše jest vlastním tvarem člověka, je v každém člověku přirozená náklonnost k tomu, aby jednal podle rozumu; a to jest jednati podle ctnosti. Pročež podle toho všechny úkony ctností jsou z přirozeného zákona; každému totiž to káže přirozeně vlastní rozum, aby jednal ctnostně. Ale mluvíme-li o ctnostných úkonech podle nich samých, jak se totiž uvažují ve vlastních druzích, tak všechny ctnostné úkony nejsou z přirozeného zákona. Ze ctnosti totiž povstávají mnohá, k nimž přirozenost nenakloňuje první; ale vynalezli je lidé pátráním rozumu, jako užitečná k dobrému žití.

K prvnímu se tedy musí říci, že mírnost je v přirozených dychtivostech pokrmu a nápoje a pohlavních, která pak jsou zařízena k obecnému dobru přirozenosti, jakož i jiná zákonná jsou zařízena k obecnému mravnímu dobru.

K druhému se musí říci, že přirozeností lidskou se může zváti buď to, co jest vlastní člověku; a podle toho všechny hříchy, pokud jsou proti rozumu, jsou také proti přirozenosti, jak je patrné z Damašského. Nebo ta, která jest společná člověku i jiným živočichům; a podle toho některé zvláštní hříchy slují proti přirozenosti, jako proti spojení muže a ženy, které je přirozené všem živočichům, jest soulož mužů, a to se zvláště nazývá neřestí proti přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o úkonech, o sobě uvažovaných. Tak se totiž přihází pro různé stavy lidí, že některé úkony jsou některým ctnostné, jako jim přiměřené a vhodné, které však jsou jiným neřestné, jako jim nepřiměřené.

XCIV.4. Zda přirozený zákon jest jeden u všech.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že přirozený zákon není jeden u všech. Praví se totiž v Ustanoveních, že "přirozené právo jest, co je obsaženo v zákoně a v evangeliu". Ale to není společné všem, protože, jak se praví Řím. 10, "ne všichni poslouchají evangelia". Tedy přirozený zákon není jeden u všech.

Mimo to, "která jsou podle zákona, nazývají se spravedlivými", jak se praví v V. Ethic. Ale v téže knize se praví, že nic není tak spravedlivé u všech, aby se u

I-II q. 94 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod virtutes sunt naturales. Ergo et actus virtuosi subiacent legi naturae.

I-II q. 94 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus, uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae. Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum.

I-II q. 94 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

I-II q. 94 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria homini, et secundum hoc, omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Vel illa quae est communis homini et aliis animalibus, et secundum hoc, quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam; sicut contra commixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

I-II q. 94 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati.

4. Utrum lex naturalis sit una apud omnes.

I-II q. 94 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex naturae non sit una apud omnes. Dicitur enim in decretis, dist. I, quod *ius naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*. Sed hoc non est commune omnibus, quia, ut dicitur Rom. X, *non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

I-II q. 94 a. 4 arg. 2

Praeterea, ea quae sunt secundum legem, iusta esse

některých neodlišovalo". Tedy také přirozený zákon není u všech týž.

Mimo to k přirozenému zákonu patří to, k čemu člověk je nakláněn podle své přirozenosti, jak bylo shora řečeno. Ale různí lidé jsou přirozeně nakláněni k různým, a to jedni k dychtivosti rozkoší, druzí k touhám po poctách, jiní k jiným. Tedy přirozený zákon není jeden u všech.

Avšak proti jest., co praví Isidor, V. Etymol.: "Přirozené právo jest společné všem národům."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, k přirozenému zákonu patří ta, k nimž je člověk přirozeně nakláněn; mezi nimiž je člověku vlastní, že jest nakláněn k jednání podle rozumu.. K rozumu však náleží z obecných postupovati k vlastním, jak je patrné z I. Fysic. Jinak však se tu má rozum badavý a jinak činorodý; protože totiž badavý rozum hlavně se zabývá nutnými, jimž jest nemožno míti se jinak, bez nějakého nedostatku se nalézá pravda ve vlastních závěrech, jako i v obecných zásadách. Ale činorodý rozum se zabývá nahodilými, v nichž jsou lidské skutky; a proto, je-li v obecných :nějaká nutnost, čím se více sestupuje k vlastním, tím spíše se nalézá nedostatek. Tak tedy v badavých je táž pravda u všech, jak v zásadách, tak v závěrech, ačkoli pravda není u. všech poznávána v závěrech, nýbrž pouze v zásadách, které se nazývají obecnými pojmy. Ve skutcích však není táž pravda nebo správnost činorodá u všech co do vlastních, nýbrž pouze co do obecných; a kterých je táž správnost ve vlastních, není stejně známa všem. Tak je tedy patrné, že co do obecných zásad rozumu, ať badavého nebo činorodého, je táž pravda čili správnost u všech a stejně známa. Avšak co do vlastních závěrů badavého rozumu je táž pravda u všech, ne však všem stejně známa: u všech je totiž pravda, že trojúhelník má tři úhly, rovné dvěma pravým, ač to není všem známo. Ale co do vlastních závěrů činorodého rozumu ani není táž pravda čili správnost u všech, ani u těch, u nichž je táž, není stejně známa. U všech totiž to je správné a pravdivé, aby se jednalo podle rozumu. Z této zásady však následuje jako vlastní závěr, že svěřené věci se mají vrátit; a většinou je to pravdivé; ale v nějakém případě se může přihodit, že je škodlivé a v důsledku nerozumné, vrátí-li se uložené třebas kdyby někdo žádal k napadení vlasti; a to se shledává tím nedostatečnějším, čím se více sestupuje k jednotlivostem: třebas řekne-li se, že uložené se má vrátiti s takovou zárukou nebo takovým způsobem. Neboť čím více jednotlivých podmínek se položí, tím více způsoby může chyběti, že není správnosti buď ve vracení nebo v nevracení. Tak tedy se musí říci, že přirozený zákon, co do prvních obecných zásad, je týž u všech i podle správnosti i podle známosti. Ale co do některých vlastních, která jsou jako závěry obecných zásad, je většinou u všech týž, i podle správnosti i podle známosti; ale v menšině může selhati, i co do správnosti, pro nějaké zvláštní překážky (jako také přirozenosti vznikající a porušné selhou v menšině pro překážky), i co do známosti; a to proto, že někteří mají porušený rozum z vášně nebo ze špatného návyku nebo ze špatné soustavy přirozenosti; jako u Germánů kdysi loupežnictví neplatilo

dicuntur, ut dicitur in V Ethic. Sed in eodem libro dicitur quod nihil est ita iustum apud omnes, quin apud aliquos diversificetur. Ergo lex etiam naturalis non est apud omnes eadem.

I-II q. 94 a. 4 arg. 3

Praeterea, ad legem naturae pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

I-II q. 94 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *ius naturale est commune omnium nationum*.

I-II q. 94 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud

za nepravost, ač přece je výrazně proti přirozenému zákonu, jak uvádí Julius Caesar.

K prvnímu se tedy musí říci, že onomu výroku se nemá rozuměti tak, jako by všechno, co jest obsaženo v zákoně a v evangeliu, bylo z přirozeného zákona, ježto mnohá se tam uvádějí nad přirozenost; ale ta, která jsou z přirozeného zákona, úplně se tam uvádějí. Pročež, když Gratianus řekl, že "přirozené právo jest, co jest obsaženo v zákoně a v evangeliu", ihned dodal výklad: "Jímž se každému přikazuje činiti jinému, co chce, aby se jemu činilo, a zakazuje se činiti, co nechce, aby se jemu činilo."

K druhému se musí říci, že slovo Filosofovo se má rozuměti o těch, která jsou přirozeně spravedlivá, ne jako obecné zásady, nýbrž jako nějaké závěry, z nich vyvozené, které ve většině mají správnost, a v menšině selhou.

K třetímu se musí říci, že, jako rozum v člověku panuje a poroučí jiným mohutnostem, tak všechny přirozené sklony, patřící k jiným mohutnostem, musí býti zařízeny podle rozumu. Pročež toto je u všech obecně přijato, aby podle rozumu byly řízeny všechny lidské sklony.

XCIV.5. Zda přirozený zákon může býti měněn.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že přirozený zákon může býti měněn. Protože k onomu Eccli 17, "Přidal jim kázeň a zákon života", praví glosa: "Chtěl napsání zákona písmene, co do opravy přirozeného zákona." Ale to, co se opravuje, se mění. Tedy přirozený zákon může býti měněn.

Mimo to proti přirozenému zákonu je vražda nevinného a také cizoložství a krádež. Ale shledávají se změny jich, učiněné od Boha: třebas, když Bůh přikázal Abrahamovi, aby zabil nevinného syna, jak máme Genes. 22; a když přikázal Židům, aby vypůjčené nádoby Egypťanů uzmuli, jak máme Exod. 12; a když přikázal Oseovi, aby pojal ženu smilnici, jak máme Ose. 1. Tedy přirozený zákon může býti měněn.

Mimo to Isidor praví v Etymol., že "společné vlastnictví všeho a jedna svoboda je z přirozeného práva". Ale vidíme, že tato byla změněna lidskými zákony. Tedy se zdá, že přirozený zákon je měnitelný.

Avšak proti jest, co se praví v Ustanoveních: "Přirozené právo začalo od vzniku rozumového tvorstva; nemění se časem, nýbrž zůstává nezměnitelné."

omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico.

I-II q. 94 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum quasi omnia quae in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam, sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod *ius naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*, statim, exemplificando, subiunxit, *quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri*.

I-II q. 94 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum philosophi est intelligendum de his quae sunt naturaliter iusta non sicut principia communia, sed sicut quaedam conclusiones ex his derivatae; quae ut in pluribus rectitudinem habent, et ut in paucioribus deficiunt.

I-II q. 94 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

5. Utrum sit mutabilis.

I-II q. 94 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex naturae mutari possit. Quia super illud Eccli. XVII, *addidit eis disciplinam et legem vitae*, dicit Glossa, *legem litterae, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit*. Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

I-II q. 94 a. 5 arg. 2

Praeterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo, puta cum Deus praecepit Abrahae quod occideret filium innocentem, ut habetur Gen. XXII; et cum praecepit Iudaeis ut mutuata Aegyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. XII; et cum praecepit Osee ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Osee I. Ergo lex naturalis potest mutari.

I-II q. 94 a. 5 arg. 3

Praeterea, Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali*. Sed haec videmus esse commutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

I-II q. 94 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur in decretis, dist. V, *naturale ius ab exordio rationalis creaturae. Nec variatur tempore, sed*

Odpovídám: Musí se říci, že změnu přirozeného zákona lze rozuměti dvojmo: jedním způsobem z toho, že se mu něco přidá; a tak nic nebrání změně přirozeného zákona; neboť mnohá užitečná lidskému životu byla přidána přirozenému zákonu, jako Božím zákonem, tak také lidskými zákony. Jiným způsobem lze rozuměti změnu přirozeného zákona na způsob vyjmutí; že totiž něco přestane býti z přirozeného zákona, co dříve bylo podle přirozeného zákona; a tak, co do prvních zásad přirozeného zákona, přirozený zákon je vůbec nezměnitelný; avšak co do druhotných příkazů, o nichž jsme řekli, že jsou jako nějaké vlastní závěry, blízké prvním -zásadám, tak se přirozený zákon nemění, aniž by u většiny bylo vždy správné, co má přirozený zákon; může však býti změněn v něčem zvláštním a u menšiny, pro nějaké zvláštní příčiny. překážející zachovávání takových příkazů, jak bylo shora řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že psaný zákon sluje daný na opravu přirozeného zákona, buď že psaným zákonem bylo doplněno, co chybělo přirozenému zákonu, nebo že přirozený zákon byl v srdcích některých v něčem porušen, takže považovali za dobrá, která přirozeně jsou špatná; a taková porucha potřebovala opravy.

K druhému se musí říci, že přirozenou smrtí umírají všichni spolu, jak vinní, tak nevinní; a takovou pak přirozenou smrt zavedla Boží moc pro prvotní hřích, podle onoho I. Král. 2: "Pán usmrcuje a oživuje." A proto bez nějaké nespravedlnosti podle rozkazu Božího lze uložiti smrt kterémukoli člověku, jak vinnému, tak nevinnému. Podobně také cizoložství je soulož s manželkou druhého, která jest mu určena podle zákona Božího, Bohem daného: pročež ke kterékoli ženě kdo přistoupí z rozkazu Božího, není cizoložství ani smilství. A týž důvod jest o krádeži, což jest vzíti cizí věc; cokoli totiž někdo vezme z rozkazu Boha, který je pánem všeho, nebere to bez vůle pána; čímž je krádež. A nejen ve věcech lidských, cokoli je od Boha rozkázáno, tím samým je povinné; nýbrž také v přírodních věcech, cokoli se děje od Boha, jest jaksi přirozené, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že něco sluje patřícím do přirozeného práva dvojmo: jedním způsobem, protože k tomu nakloňuje přirozenost, jako že se :nemá druhému činiti bezpráví; jiným způsobem, protože přirozenost nestanoví protivu, jako bychom mohli říci, že je z přirozeného práva, že člověk je nahý, protože šat mu nedala příroda, nýbrž vynalezlo umění. A tímto způsobem se praví; že "společný majetek všech a jedna svoboda" je z přirozeného práva, protože totiž rozdělení majetku a otroctví nebylo zavedeno od přirozenosti, nýbrž lidským rozumem k užitku lidského života; a tak též v tom přirozený zákon nebyl změněn, leč přidáním.

XCIV.6. Zda přirozený zákon může býti vyhlazen ze srdce člověka

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že přirozený zákon

immutabile permanet.

I-II q. 94 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari, multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum, ut supra dictum est.

I-II q. 94 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat, vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat.

I-II q. 94 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes quam innocentes. Quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale; secundum illud I Reg. II, *dominus mortificat et vivificat*. Et ideo absque aliqua iniustitia, secundum mandatum Dei, potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem est ei deputata secundum legem divinitus traditam. Unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae. Quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale, ut in primo dictum est.

I-II q. 94 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.

6. Utrum possit a mente hominis deleri.

I-II q. 94 a. 6 arg. 1

může býti vyhlazen ze srdce člověka, protože k onomu Řím. 2, ‚Ježto pohané, kteří nemají zákona`, atd, glosa praví, že "ve vnitřním člověku, milostí obnoveném, jest vepsán zákon spravedlnosti, jejž zničila vina". Ale zákon spravedlnosti je zákon přirozený. Tedy přirozený zákon může býti zničen.

Mimo to zákon milosti jest účinnější než zákon přirozenosti. Ale zákon milosti je zničen vinou. Tedy tím spíše přirozený zákon může býti zničen.

Mimo to, co se zákonem stanoví, uvádí se jako spravedlivé. Ale mnohá jsou lidmi stanovena proti přirozenému zákonu. Tedy přirozený zákon může býti vyhlazen ze srdcí lidí,

Avšak proti jest, co- praví Augustin, ve II. Vyzn.: "Tvůj zákon je napsán do srdcí lidských, a ani žádná nepravost ho nezničí". Ale zákon napsaný v lidských srdcích je přirozený zákon. Tedy přirozený zákon nemůže býti zničen.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, do přirozeného zákona patří nejprve nějaké nejobecnější příkazy, které jsou všem známy; druhotně pak nějaké druhotné příkazy více vlastní, které jsou jako závěry, blízké zásadám. Tedy, co do oněch obecných zásad, přirozený zákon žádným způsobem nemůže býti zničen všeobecně v srdcích lidských; avšak je ničen v jednotlivém skutku, pokud se rozumu brání uplatniti obecné zásady na jednotlivém skutku, pro dychtivost nebo nějakou jinou vášeň, jak bylo shora řečeno. Avšak, co do jiných druhotných příkazů, přirozený zákon může býti zničen z lidských srdcí buď pro špatná přesvědčení (tím způsobem, kterým také v badavých nastanou omyly v závěrech nutných), nebo také pro špatné návyky a zkažené zběhlosti, jako někteří loupežnictví nepokládali za hříchy, nebo také neřesti proti přirozenosti, jak také Apoštol praví, Řím. 1.

K prvnímu se tedy musí říci, že vina ničí zákon v jednotlivosti, ne však všeobecně; leč snad co do druhotných příkazů přirozeného zákona, tím způsobem, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že třebas milost jest účinnější než přirozenost, přece přirozenost je člověku bytostnější a více trvalá.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o druhých příkazech přirozeného zákona, proti nimž někteří zákonodárci učinili nějaká ustanovení, která jsou nepravost.

XCV. O lidském zákoně

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o lidském zákoně; a to, nejprve o samém zákoně o sobě; za druhé o jeho moci; za třetí o jeho měnitelnosti.

O prvním jsou čtyři otázky:

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex naturae possit a corde hominis aboleri. Quia Rom. II, super illud, *cum gentes, quae legem non habent,* etc., dicit Glossa quod *in interiori homine per gratiam innovato, lex iustitiae inscribitur, quam deleverat culpa*. Sed lex iustitiae est lex naturae. Ergo lex naturae potest deleri.

I-II q. 94 a. 6 arg. 2

Praeterea, lex gratiae est efficacior quam lex naturae. Sed lex gratiae deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturae potest deleri.

I-II q. 94 a. 6 arg. 3

Praeterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi iustum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturae. Ergo lex naturae potest a cordibus hominum aboleri.

I-II q. 94 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., *lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas*. Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

I-II q. 94 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota, quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est. Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom. I.

I-II q. 94 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod culpa delet legem naturae in particulari, non autem in universali, nisi forte quantum ad secunda praecepta legis naturae, eo modo quo dictum est.

I-II q. 94 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

I-II q. 94 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de secundis praeceptis legis naturae, contra quae aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quae sunt iniqua.

95. De lege humana secundum se.

Prooemium

I-II q. 95 pr.

Deinde considerandum est de lege humana. Et primo quidem, de ipsa lege secundum se; secundo, de potestate eius; tertio, de eius mutabilitate. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de utilitate ipsius. Secundo, de origine eius. Tertio, de qualitate ipsius. Quarto, de divisione

1. O jeho užitečnosti.

2. O jeho původu.

3. O jeho jakosti.

4. O jeho dělení.

XCV.1. Zda bylo užitečné, aby byly ustanoveny nějaké zákony od lidí

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nebylo užitečné, stanoviti nějaké zákony lidmi. Záměrem každého zákona totiž je, aby se jím lidé stali dobrými, jak bylo shora řečeno. Ale lidé jsou spíše naváděni k dobrému dobrovolnému napomínáním, než nuceni zákony. Tedy nebylo nutné stanoviti zákony.

Mimo to, jak praví Filosof, v V. Ethic., "k soudci se lidé utíkají, jako k oduševněnému spravedlivu". Ale oduševněná spravedlnost je lepší než neoduševněná, kterou obsahují zákony. Tedy lépe by bývalo, svěřiti provádění spravedlnosti rozhodování soudců, než aby se o tom stanovil nějaký zákon.

Mimo to každý zákon řídí lidské skutky, jak je patrné ze shora řečeného. Ale, ježto lidské úkony záleží v jednotlivých, která jsou nekonečná, ta která patří k řízení lidských skutků, nemůže dostatečně uvážiti než nějaký mudrc, který prohlédne jednotlivá. Tedy lépe by bývalo říditi lidské úkony rozhodováním mudrců než nějakým stanoveným zákonem. Tedy nebylo nutné stanoviti lidské zákony.

Avšak proti jest, co praví Isidor, V. kn. Etymol.: "Učiněny byly zákony, aby bázní jich byla krocena lidská opovážlivost, aby nevinnost byla bezpečná mezi nešlechetníky a v samých nešlechetnících bázní před trestem byla krocena možnost škoditi". Ale to jsou největší nutnosti lidskému pokolení. Tedy bylo nutné ustanoviti lidské zákony.

Odpovídám: Musí se říci, že jak je ze shora řečeného patrné, člověku je vrozena jakási schopnost ctnosti; ale je nutné, aby sama dokonalost ctnosti vzešla člověku z nějaké kázně; jako také vidíme, že jakousi přičinlivostí se přispívá člověku v jeho potřebách, třebas v pokrmu a oděvu, jejichž jakési začátky má od přirozenosti, totiž rozum a ruce; nikoli však samu úplnost, jako ostatní živočichové, jimž příroda dala dostatečné zakrytí i pokrm. Avšak člověk shledává, že na tuto kázeň nesnadno sám stačí: protože dokonalost ctnosti hlavně spočívá ve vzdalování člověka od nenáležitých potěšení, k nimž jsou lidé zvláště nakloněni, a nejvíce mladí, u nichž je účinnější kázeň. A proto je třeba, aby takovou kázeň, jakou se dojde ke ctnosti, lidé měli od jiného. A to, u oněch mladých, kteří jsou nakloněni k úkonům ctností z dobrého uzpůsobení přirozenosti, nebo z návyku, a více z Božího daru, stačí kázeň otcovská, která je napomínáním. Ale protože se najdou někteří smělí a k neřestem naklonění, které nelze snadno pohnouti slovy, bylo nutné, aby byli zdrženi od zla mocí nebo strachem, aby aspoň tak, ustavše činiti zlo, i jiným nechali život pokojný, i sami konečně takovým návykem byli přivedeni k tomu, aby činili dobrovolně, co dříve plnili ze strachu, a tak se stali ctnostnými. Takovou pak kázní, nutící strachem z trestu, je kázeň zákonů. Pročež bylo nutné k pokoji a

eiusdem.

1. De utilitate legis humanae.

I-II q. 95 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cuiuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones, quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

I-II q. 95 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut dicit philosophus, in V Ethic., *ad iudicem confugiunt homines sicut ad iustum animatum*. Sed iustitia animata est melior quam inanimata, quae legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio iustitiae committeretur arbitrio iudicum, quam quod super hoc lex aliqua ederetur.

I-II q. 95 a. 1 arg. 3

Praeterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet. Sed cum humani actus consistant in singularibus, quae sunt infinita, non possunt ea quae ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos, quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

I-II q. 95 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro Etymol., *factae sunt leges ut earum metu humana coerceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas*. Sed haec sunt maxime necessaria humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

I-II q. 95 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam

ctnosti lidí, aby byly ustanoveny zákony: protože, jak praví Filosof, v I. Politic., "jako člověk, je-li dokonalé ctnosti, jest nejlepší živočich, tak je-li odloučen od zákona a spravedlnosti, jest nejhorší ze všech", protože člověk má zbraně rozumu k vypuzení všech dychtivostí a surovostí, kterých nemají jiní živočichové.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidé dobře uzpůsobení jsou vedeni ke ctnosti dobrovolně napomínáním lépe než nucením; ale někteří špatně uzpůsobení nejdou ke ctnosti, leč nuceni.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof, I. Rhetor., "lépe jest všechno zaříditi zákonem, než ponechati rozhodování soudců"; totiž pro trojí.. A to, nejprve, protože snáze se najde málo mudrců, aby stačili k ustanovení správných zákonů, než mnoho, nutných ke správnému souzení jednotlivostí. Za druhé, protože ti, kteří ustanovují zákony, po dlouhou dobu pozorují, co jest stanoviti zákonem; ale soudy o jednotlivých činech nastávají z případů náhle vzniklých. Avšak z pozorování mnohých může člověk snáze viděti, co je správné, než pouze z nějakého jednoho skutku. Za třetí, protože zákonodárci soudí všeobecně a o budoucích; ale lidé soudům předsedající soudí o přítomných, k nimž pociťují lásku nebo zášť, nebo nějakou chtivost; a tak jejich soud je kažen. Protože tedy oduševněná spravedlnost soudce se nenachází v mnohých, a protože je ohebná, proto bylo nutno, kdekoli je to možné, zákonem určiti, co se má usouditi, a vel-. mi málo svěřiti rozhodování lidí.

K třetímu se musí říci, že některá jednotlivá, která nemůže: zákon obsáhnouti, je nutné svěřiti soudcům, jak praví Filosof tamtéž; třebas o tom, zda se to stalo či nestalo, a jiná taková.

XCV.2. Zda každý zákon, lidmi ustanovený, plyne z přirozeného zákona

Při druhé se postupuje takto; Zdá se, že ne každý zákon lidmi ustanovený plyne z přirozeného zákona. Praví totiž Filosof, v V. Ethic., že "zákonité spravedlivé jest, kde původu nezáleží na tom, zda se děje tak, či jinak". Ale v těch, která vznikají z :přirozeného zákona, záleží na tom, zda se dějí tak či jinak. Tedy ta, která jsou stanovena lidskými zákony, neplynou všechna z přirozeného zákona.

Mimo to ustanovené právo se odděluje od přirozeného práva, jak je patrné z Isidora, v V. kn. Etymol., a z Filosofa, v V. Ethic. Ale ta, která plynou z obecných zásad přirozeného zákona jako závěry, patří k přirozenému zákonu, jak bylo řečeno shora. Tedy ta, která jsou z lidského zákona, neplynou z přirozeného zákona.

Mimo to přirozený zákon je týž u všech; praví totiž Filosof, v V. Ethic., že "přirozené právo jest, které má všude touž moc". Kdyby tudíž lidské zákony plynuly z přirozeného zákona, následovalo by také, že i ony jsou tytéž u všech, což je patrně nesprávné.

redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur, quia sicut philosophus dicit, in I Polit., *sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium*; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.

I-II q. 95 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione, sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem nisi cogantur.

I-II q. 95 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, I Rhetor., *melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio*. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit, sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores iudicant in universali, et de futuris, sed homines iudiciis praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis; et quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

I-II q. 95 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaedam singularia, quae non possunt lege comprehendi, necesse est committere iudicibus, ut ibidem philosophus dicit, puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis huiusmodi.

2. De eius origine, utrum scilicet derivetur a lege naturali.

I-II q. 95 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *iustum legale est quod ex principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat*. Sed in his quae oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quae sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturae.

I-II q. 95 a. 2 arg. 2

Praeterea, ius positivum dividitur contra ius naturale, ut patet per Isidorum, in libro Etymol., et per philosophum, in V Ethic. Sed ea quae derivantur a principiis communibus legis naturae sicut conclusiones, pertinent ad legem naturae, ut supra dictum est. Ergo ea quae sunt de lege humana, non derivantur a lege naturae.

I-II q. 95 a. 2 arg. 3

Praeterea, lex naturae est eadem apud omnes, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *naturale iustum est quod ubique habet eandem potentiam*. Si igitur leges humanae a naturali lege derivarentur, sequeretur quod etiam ipsae

Mimo to lze udati nějaký důvod těch, která plynou z přirozeného zákona. Ale nelze udati důvod všech, která byla od starších zákonem stanovena, jak praví Právník. Tedy ne všechny lidské zákony plynou z přirozeného zákona.

Avšak proti jest, co praví Tullius, ve své Rhetor.: "Věci vyšlé z přirozenosti a zvykem schválené utvrdil strach a náboženství."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, "nezdá se platným zákon, který není spravedlivý": pročež, kolik má spravedlnosti, tolik má moci zákona. Avšak v lidských věcech se říká, že něco je spravedlivé, poněvadž je správné podle pravidla rozumu. Avšak prvním pravidlem rozumu je přirozený zákon, jak je patrné ze shora řečeného. Pročež každý zákon lidmi ustanovený natolik má z pojmu zákona, nakolik se odvozuje z přirozeného zákona. Jestliže však v něčem nesouhlasí s přirozeným zákonem, již nebude zákonem, nýbrž porušením zákona.

Ale musí se věděti, že z přirozeného zákona může něco plynouti dvojmo: jedním způsobem, jako závěry ze zásad; jiným způsobem, jako nějaká určování některých obecných. První pak způsob jest podobný tomu, jímž se ve vědách ze zásad vyvozují důkazné závěry; druhým způsobem však je podobné, že v uměních obecné tvary se určují k něčemu zvláštnímu; jako je nutné, aby stavitel obecný tvar domu určil k tomu neb onomu útvaru domu. Plynou tedy některá z obecných zásad přirozeného zákona na způsob závěrů; jako to, že nemá se zabíjeti, může plynouti jako nějaký závěr z toho, že nikomu se nemá činiti zlo; některá však na způsob určení; jako přirozený zákon má, aby ten, kdo hřeší, byl trestán; ale aby byl trestán takovým trestem nebo takovým, to jest nějaké určení přirozeného zákona. Obojí se tudíž nachází v ustanoveném lidském zákoně. Ale ta, která jsou prvního způsobu, jsou obsažena v lidském zákoně, ne jako by byla ustanovena pouze zákonem, nýbrž mají také něco moci z přirozeného zákona. Ale ta, která jsou druhého způsobu, mají moc pouze z lidského zákona.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o těch, která jsou zákonem ustanovena nějakým určením nebo vymezením přirozeného zákona.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o těch, která plynou z přirozeného zákona jako závěry.

K třetímu se musí říci, že obecných zásad přirozeného zákona nelze užíti na vše týmž způsobem, pro velikou rozmanitost lidských věcí; a z toho pochází různost stanoveného zákona u různých.

Ke čtvrtému se musí říci, že ono slovo Právníkovo jest rozuměti v těch, která byla zavedena od starších při jednotlivostním určování přirozeného zákona, k těm totiž určením se má soud zkušených a opatrných, jako k nějakým zásadám, pokud totiž ihned vidí, co jest jednotlivě příhodněji určiti. Pročež Filosof praví v VI. Ethic., že "v takových třeba dbáti nedokazatelných vět a mínění zkušených a starších nebo opatrných, neméně než

essent eaedem apud omnes. Quod patet esse falsum.

I-II q. 95 a. 2 arg. 4

Praeterea, eorum quae a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quae a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut iurisperitus dicit. Ergo non omnes leges humanae derivantur a lege naturali.

I-II q. 95 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Tullius dicit, in sua Rhetor., *res a natura profectas, et a consuetudine probatas, legum metus et religio sanxit*.

I-II q. 95 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., *non videtur esse lex, quae iusta non fuerit*. Unde inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum. Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

I-II q. 95 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de illis quae sunt lege posita per determinationem vel specificationem quandam praeceptorum legis naturae.

I-II q. 95 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de his quae derivantur a lege naturae tanquam conclusiones.

I-II q. 95 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et exinde provenit diversitas legis positivae apud diversos.

I-II q. 95 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod verbum illud iurisperiti intelligendum est in his quae sunt introducta a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quaedam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., quod *in*

důkazů".

XCV.3. Zda Isidor vhodně popisuje jakost stanoveného zákona

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Isidor nevhodně popisuje jakost stanoveného zákona, řka: "Bude to zákon čestný, spravedlivý, možný, podle přirozenosti, podle zvyku vlasti, vhodný místu i času, nutný, užitečný, také jasný, aby pro temnost neobsahoval nějakou léčku, napsaný nikoli na soukromý prospěch, nýbrž k obecnému užitku všech." Shora totiž ve třech podmínkách vyložil jakost zákona, řka: "Zákonem bude vše, co je ustanoveno rozumem, pokud je příhodné náboženství, vhodné kázni, prospěšné spáse." Tedy zbytečně potom množí podmínky zákona.

Mimo to spravedlnost je částí čestnosti, jak praví Tullius, v I. O povin. Tedy, když řekl čestný, zbytečně dodává spravedlivý.

Mimo to psaný zákon se odděluje podle Isidora od zvyku. Nemělo se tedy ve výměru zákona klásti, aby byl podle zvyku vlasti.

Mimo to nutné se říká dvojmo: totiž to, co je nutné jednoduše, co nemůže býti jinak; a takové nutné nepodléhá lidskému soudu; pročež taková nutnost nepatří k lidskému zákonu. Je také něco nutné pro cíl; a taková nutnost je totéž, co užitečnost. Tedy zbytečně se uvádí obé, nutný a užitečný.

Avšak proti jest výrok Isidorův.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné, aby tvar každé věci, která je pro cíl, byl určen podle úměrnosti cíli; jako tvar pily je takový, jaký se hodí řezání, jak je patrné v II. Fysic. Také každá věc správná a měřená musí míti tvar přiměřený svému pravidlu a měřítku. Lidský zákon pak má obojí: protože jest i něco zařízeného k cíli: i jest nějaké pravidlo nebo měřítko, řízené nebo měřené nějakým vyšším měřítkem, kteréžto je dvojí, totiž zákon božský a zákon přirozený, jak je patrné ze shora řečeného. Cílem pak lidského zákona jest užitek lidí, jak také praví Právník. A proto Isidor za podmínku zákona stanovil nejprve trojí: totiž aby byl příhodný náboženství, pokud totiž je úměrný Božímu zákonu; aby byl vhodný kázni, pokud totiž jest úměrný přirozenému zákonu; aby prospíval spáse, pokud jest úměrný lidskému užitku.

A na tato tři se uvedou všechny jiné podmínky, které potom udává. Neboť, když se řekne čestný, vztahuje se k tomu, že je příhodný náboženství. Co se pak dodává, spravedlivý, možný podle přirozenosti, podle zvyku vlasti, vhodný místu i času, přidává se k tomu, že je vhodný kázni. Lidská kázeň se totiž béře nejprve co do řádu rozumu, který je obsažen v tom, že se řekne spravedlivý. Za druhé, co do schopnosti jednajících; kázeň má totiž býti vhodná každému podle jeho možnosti, také s ohledem na možnost přirozenosti (nelze totiž totéž ukládati dětem,

talibus oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus.

3. De qualitate eius.

I-II q. 95 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae describat, dicens, *erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta*. Supra enim in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens, *lex erit omne quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat*. Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

I-II q. 95 a. 3 arg. 2

Praeterea, iustitia pars est honestatis; ut Tullius dicit, in I de Offic. Ergo postquam dixerat honesta, superflue additur iusta.

I-II q. 95 a. 3 arg. 3

Praeterea, lex scripta, secundum Isidorum, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem patriae.

I-II q. 95 a. 3 arg. 4

Praeterea, necessarium dupliciter dicitur. Scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio, unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem, et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, necessaria et utilis.

I-II q. 95 a. 3 s. c.

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori.

I-II q. 95 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod uniuscuiusque rei quae est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serrae talis est qualis convenit sectioni; ut patet in II Physic. Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis patet. Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam iurisperitus dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem tria posuit, scilicet quod religioni congruat, inquantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, inquantum est proportionata legi naturae; quod saluti proficiat, inquantum est proportionata utilitati humanae. Et ad haec tria omnes aliae conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur honesta, refertur ad hoc quod religioni congruat. Quod autem subditur, *iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens*, additur ad hoc quod conveniat disciplinae. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod

co se ukládá mužům dospělým); a podle lidského zvyku; nemůže totiž člověk žíti ve společnosti osaměle, nevyhovuje jiným. Za třetí, co do náležitých okolnosti praví, vhodný místu a době. Co pak se dodává, nutný, užitečný, atd., vztahuje se k tomu, aby prospíval spáse: když se nutnost vztahuje k odstranění zla, užitečnost k dosažení dobra, jasnost pak k uvarování škody, která by mohla vzniknouti ze samého zákona. A poněvadž, jak bylo shora řečeno, zákon je zařízen k obecnému dobru, také to se ukazuje v poslední části vymezení.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XCV.4. Zda Isidor vhodně uvádí rozdělení lidských zákonů

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Isidor nevhodně uvádí rozdělení lidských zákonů, či lidského práva. Pod tímto právem totiž shrnuje právo mezinárodní, které se tak nazývá proto, jak sám praví, že "ho užívají téměř všechny národy". Ale jak sám praví, "přirozené právo jest, které je společné všem národům". Tedy právo mezinárodní není obsaženo ve stanoveném lidském právu, nýbrž spíše v přirozeném právu.

Mimo to se zdá, že ta, která mají touž sílu, nezdají se tvarově odlišná, nýbrž pouze látkově Ale zákony, usnesení lidu, nález senátu, a jiná taková, která uvádí, všechna mají touž silu. Tedy se zdá, že se neliší, leč látkově. Ale takového rozlišování se v umění nemá dbáti, ježto může býti do nekonečna. Tedy nevhodně se uvádí takové rozdělení lidských zákonů.

Mimo to; jako v obci jsou vládci a kněží a vojáci, tak jsou také i jiné povinnosti lidí. Tedy zdá se, že, jako se uvádí nějaké vojenské právo a veřejné právo, které platí pro kněze a úřady, tak se také mají uváděti jiná práva, náležející k jiným povinnostem obecním.

Mimo to jest pominouti ta, která jsou případkově. Ale je případkem zákona, zda jej vynese ten nebo jiný člověk, Tedy nevhodně se uvádí rozdělení lidských zákonů podle jmen zákonodárců, že totiž nějaký sluje Korneliovým, nějaký Falcidiovým, atd.

Pro opak stačiž výrok Isidorův.

Odpovídám: Musí se říci, že lze cokoli děliti o sobě podlé toho, co je obsaženo v jeho pojmu; jako v pojmu živočicha jest obsažena duše, která je rozumová nebo nerozumová; a proto živočich se vlastně a o sobě dělí podle rozumového, ne však podle bílého a černého, která jsou vůbec mimo jeho pojem. Avšak v pojmu lidského zákona jsou mnohá, a podle kteréhokoli z nich lze lidský zákon děliti vlastně a o sobě Nejprve je totiž v pojmu lidského zákona, aby plynul z přirozeného zákona, jak je z řečeného patrné; a podle toho se dělí stanovené právo na

dicitur iusta. Secundo, quantum ad facultatem agentium. Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae (non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis morem non gerens. Tertio, quantum ad debitas circumstantias, dicit, loco temporique conveniens. Quod vero subditur, necessaria, utilis, etc., refertur ad hoc quod expediat saluti, ut necessitas referatur ad remotionem malorum; utilitas, ad consecutionem bonorum; manifestatio vero, ad cavendum nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

I-II q. 95 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. De divisione eiusdem.

I-II q. 95 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive iuris humani. Sub hoc enim iure comprehendit ius gentium, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit, quia eo omnes fere gentes utuntur. Sed sicut ipse dicit, *ius naturale est quod est commune omnium nationum*. Ergo ius gentium non continetur sub iure positivo humano, sed magis sub iure naturali.

I-II q. 95 a. 4 arg. 2

Praeterea, ea quae habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et alia huiusmodi quae ponit, omnia habent eandem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter huiusmodi divisio humanarum legum introducitur.

I-II q. 95 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut in civitate sunt principes et sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur quoddam ius militare, et ius publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus; ita etiam debeant poni alia iura, ad alia officia civitatis pertinentia.

I-II q. 95 a. 4 arg. 4

Praeterea, ea quae sunt per accidens, sunt praetermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel illo homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quaedam dicatur Cornelia, quaedam Falcidia, et cetera.

I-II q. 95 a. 4 s. c.

In contrarium auctoritas Isidori sufficiat.

I-II q. 95 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in eius ratione continetur. Sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis vel irrationalis, et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale; non autem secundum album et nigrum, quae sunt omnino praeter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanae, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanae quod sit

právo mezinárodní a právo občanské; podle dvou způsobů, jimiž něco plyne z přirozeného zákona, jak bylo shora řečeno. Neboť k právu mezinárodnímu patří ta, která plynou z přirozeného zákona, jako závěry ze zásad; jako spravedlivé koupě, prodeje a jiná taková, bez nichž nemůže býti vzájemné soužití lidí, jež je z přirozeného zákona, protože člověk je přirozeně tvor společenský. Co však plyne z přirozeného zákona na způsob jednotlivostního určení, patří k občanskému právu, podle něhož každá obec určuje něco sobě příhodného.

Za druhé je v pojmu lidského zákona, aby byl zařízen k obecnému dobru obce. A podle toho se může lidský zákon děliti podle různosti těch, kteří zvláště konají práci pro obecné dobro; jako kněží, prosící Boha za lid; vládci, řídící lid, a vojíni, bojující za blaho lidu; a proto těmto lidem se upravují nějaká zvláštní práva.

Za třetí je v pojmu lidského zákona, aby byl ustanoven vládcem společnosti obce, jak bylo řečeno shora. A podle toho se rozlišují lidské zákony podle různých vlád obcí. Z nichž jedna, podle Filosofa, v III. Polit., je království, když totiž obec je spravována jedním: a podle té se berou ustanovení vládců. Jiná vláda pak jest aristokracie, to jest vláda nejlepších či vybraných; a podle té se berou odpovědi mudrců, a také usnesení senátu. Jiná vláda jest oligarchie, to jest vláda několika bohatých a mocných; a podle té se bere pretorské právo, které se nazývá též uctivostním. Jiná pak je vláda lidu, která se jmenuje demokracie; a podle té se berou usnesení lidu. Jiná pak je tyranská, která je naprosto pokažená; pročež se z ní nebere nějaký zákon. Je také nějaká vláda z těchto smíšená, která je nejlepší; a podle té se bere zákon, "který ustanovili starší zároveň s lidem", jak praví Isidor.

Za čtvrté pak je v pojmu lidského zákona, aby řídil lidské skutky; a podle toho, dle různých, o nichž jsou vynášeny zákony, rozlišují se zákony, které se někdy jmenují dle původců: jako se rozlišuje zákon Juliův o cizoložstvích, zákon Korneliův o vrazích, a tak o jiných, ne pro původce, nýbrž pro věci, o nichž jsou.

K prvnímu se tedy musí říci, že právo mezinárodní je sice člověku nějakým způsobem přirozené, jakožto rozumovému, pokud plyne z přirozeného zákona na způsob závěru, který není velmi vzdálen od zásad. Pročež snadno se v tom lidé shodli; liší se však od přirozeného zákona, nejvíce od toho, co je všem živočichům společně

K jiným je odpověď patrná z toho, co bylo řečena.

XCVI. O moci lidského zákona

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o moci lidského zákona.

A o tom je šest otázek.

1. Zda se má lidský zákon dávati všeobecně

derivata a lege naturae, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat. Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis. Et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune, sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes; principes, populum gubernantes; et milites, pro salute populi pugnantes. Et ideo istis hominibus specialia quaedam iura aptantur. Tertio est de ratione legis humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est. Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum philosophum, in III Polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno, et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel optimatum, et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum, et secundum hoc sumitur ius praetorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, *quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit. Quarto vero de ratione legis humanae est quod sit directiva humanorum actuum. Et secundum hoc, secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quae interdum ab auctoribus nominantur, sicut distinguitur lex Iulia de adulteriis, lex Cornelia de sicariis, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

I-II q. 95 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus communis.

I-II q. 95 a. 4 ad 2

Ad alia patet responsio ex his quae dicta sunt.

96. De lege humana quantum ad eius potestatem.

Prooemium

I-II q. 96 pr.

Deinde considerandum est de potestate legis humanae. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum lex humana debeat poni in communi. Secundo, utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere. Tertio, utrum omnium virtutum actus

2. Zda lidský zákon má brániti všem neřestem

3. Zda má říditi úkony všech ctností.

4. Zda ukládá člověku nutnost v oboru svědomí.

5. Zda všichni lidé jsou poddáni lidskému zákonu.

6. Zda těm, kteří jsou pod zákonem, je dovoleno jednati mimo slova zákona.

XCVI.1. Zda se má lidský zákon dávati spíše všeobecně než v jednotlivostech

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidský zákon se nemá dávati všeobecně, nýbrž spíše v jednotlivostech. Filosof totiž praví, v V. Ethic., že "zákonná jsou, kterákoli stanoví zákonem v jednotlivých, a také rozsudková", která jsou též jednotlivá, protože rozsudky se dávají o jednotlivých úkonech. Tedy zákon se dává nejen všeobecně, nýbrž také v jednotlivostech.

Mimo to zákon řídí lidské úkony, jak bylo řečeno shora. Ale lidské úkony spočívají v jednotlivostech. Tedy lidské zákony se nemají vynášeti všeobecně, nýbrž spíše v jednotlivostech.

Mimo to zákon je pravidlem a měřítkem lidských úkonů, jak bylo řečeno shora. Ale "měřítko má býti nejjistější", jak se praví, v X. Metafys. Ježto tedy v lidských úkonech nemůže býti nějaké všeobecně jisté, aniž by v jednotlivostech selhalo, zdá se, že je nutné dávati zákony ne všeobecně, nýbrž v jednotlivostech.

Avšak proti jest, co praví Právník, že "práva třeba stanoviti v těch, která se přiházejí častěji; z těch však, která se snad mohou přihoditi v jednom případě, práva se neustanovují"

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné, aby každé, které je pro cíl, bylo cíli přiměřeno. Avšak cílem zákona jest obecné dobro; protože jak praví Isidor, v knize Etymol., "zákon má býti sepsán nikoli pro soukromou výhodu, nýbrž pro obecný užitek občanů". Pročež musí lidské zákony býti přiměřeny obecnému dobru. Avšak obecné dobro sestává z mnohých. A proto musí zákon přihlížeti k mnohému, i podle osob, i podle záležitostí, i podle dob. Společnost obce totiž sestává z mnoha osob; a její dobro se obstarává mnohými úkony; a nezřizuje se na to, aby trvala nějakou krátkou dobu, nýbrž aby zůstávala každého času přes střídání občanů, jak praví Augustin, XXII. O Městě Božím.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof v V. Ethic. stanoví tři části zákonitého spravedliva, což je stanovené právo. Jsou totiž některá, jež se jednoduše stanoví všeobecně A to jsou obecné zákony; a co do takových praví, že "zákonité jest, kde sice původu nezáleží na tak či jinak; když však se ustanoví, záleží": třebas, aby zajatci byli vykupováni stanovenou cenou. - Některá pak jsou, která jsou obecná v něčem a jednotlivostní v něčem; a taková slují výsady, jakoby vysazené zákony, protože přihlížejí k jednotlivým osobám a přece jejich moc se vztahuje na mnohé záležitosti. A vzhledem k tomu dodává: "ještě cokoli ustanovují zákonem v jednotlivých". -- Některá také slují zákonitými, ne že jsou zákony, nýbrž pro uplatnění obecných zákonů k některým jednotlivým činům; jako jsou rozsudky, které se mají za právo; a vzhledem k tomu dodává: "a rozsudková".

K druhému se musí říci, že to, co řídí, musí říditi četné. Pročež v X. Metafys. Filosof praví, že všechna, která jsou jednoho rodu, jsou měřena nějakým jedním, které jest první v onom rodu. Kdyby totiž bylo tolik pravidel nebo měřítek, kolik je měřených nebo spravovaných, přestala by užitečnost pravidla nebo měřítka, která jest, aby se z jednoho mohla poznati mnohá; a tak by nebyla žádná užitečnost zákona, kdyby se nevztahoval než na jeden jednotlivý úkon. K řízení totiž jednotlivých úkonů jsou dány jednotlivé příkazy opatrných; ale zákon jest obecný příkaz, jak bylo shora řečeno.

K třetímu se musí říci, že "nelze hledati touž jistotu ve všech", jak se praví v I. Ethic. Pročež ve věcech nahodilých, jako jsou přírodní a věci lidské, stačí taková jistota, aby něco bylo pravdivé ve většině, ač někdy selže v menšině.

XCVI.2. Zda patří k lidskému zákonu brániti všem neřestem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že k lidskému zákonu patří brániti všem neřestem. Isidor totiž, v knize Etymol., praví, že "zákony jsou utvořeny, aby strachem z nich byla krocena smělost". Avšak nebyla by dostatečně krocena, kdyby zákonem nebylo bráněno jakýmkoli zlům. Tedy lidský zákon má brániti jakýmkoli zlům.

Mimo to úmyslem zákonodárcovým jest, občany učiniti ctnostnými. Ale nemůže býti někdo ctnostný, není-li odvracen od všech neřestí. Tedy k lidskému zákonu patří brániti všem neřestem.

Mimo to lidský zákon plyne z přirozeného zákona, jak bylo řečeno shora. Ale všechny neřesti odporují přirozenému zákonu. Tedy lidský zákon má brániti všem neřestem.

Avšak proti jest, co se praví v I. O svobod. rozhod.: "Zdá se mi, že tento zákon, který je napsán na řízení lidu, správně toto dovoluje, a božská prozřetelnost trestá." Ale božská prozřetelnost netrestá leč neřesti. Tedy lidský zákon správně dovoluje některé neřesti, nebráně jim.

Odpovídám: Musí se říci, že jak už bylo řečeno, zákon se dává jako jakési pravidlo nebo měřítko lidských úkonů. Měřítko však má býti homogenní měřenému, jak se praví v X. Metafys.: různá se totiž měří různými měřítky. Pročež je třeba, aby také zákony byly lidem ukládány podle jejich stavu; protože jak praví Isidor, zákon má býti možný i podle přirozenosti, i podle zvyku vlasti. Avšak moc činí schopnost jednati vychází z vnitřní zběhlosti nebo uzpůsobení; neboť není totéž možné tomu, kdo nemá zběhlost ctnosti, a ctnostnému; jako také není totéž možné dítěti a hotovému muži; a proto dětem se nedává týž zákon, který se dává dospělým; dětem se totiž dovoluje mnohé, co se na dospělých zákonem trestá nebo také kárá. A podobně také mnohé jest dovoliti lidem

1. Utrum lex humana debeat poni in communi.

I-II q. 96 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod *legalia sunt quaecumque in singularibus lege ponunt; et etiam sententialia*, quae sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiae feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

I-II q. 96 a. 1 arg. 2

Praeterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo leges humanae non debent in universali ferri, sed magis in singulari.

I-II q. 96 a. 1 arg. 3

Praeterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est. Sed mensura debet esse certissima, ut dicitur in X Metaphys. Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale certum, quin in particularibus deficiat; videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singulari poni.

I-II q. 96 a. 1 s. c.

Sed contra est quod iurisperitus dicit, quod *iura constitui oportet in his quae saepius accidunt, ex his autem quae forte uno casu accidere possunt, iura non constituuntur*.

I-II q. 96 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta*. Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei.

I-II q. 96 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus in V Ethic. ponit tres partes iusti legalis, quod est ius positivum. Sunt enim quaedam quae simpliciter in communi ponuntur. Et haec sunt leges communes. Et quantum ad huiusmodi, dicit quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt*, puta quod captivi statuto pretio redimantur. Quaedam vero sunt quae sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid. Et huiusmodi dicuntur privilegia, quasi leges privatae, quia respiciunt singulares personas, et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia. Et quantum ad hoc, subdit, *adhuc quaecumque in singularibus lege ponunt*. Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta; sicut sunt sententiae, quae pro iure habentur. Et quantum ad hoc, subdit, et sententialia.

I-II q. 96 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum, unde in X Metaphys., philosophus dicit quod omnia quae sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. Si enim essent tot regulae vel mensurae quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utilitas regulae vel mensurae, quae est ut ex uno multa possint cognosci. Et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentium, sed lex est praeceptum commune, ut supra dictum est.

I-II q. 96 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est eadem certitudo quaerenda in omnibus, ut in I Ethic. dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.

2. Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.

I-II q. 96 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., quod *leges sunt factae ut earum metu coerceatur audacia*. Non autem sufficienter coerceretur, nisi quaelibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quaelibet mala cohibere.

I-II q. 96 a. 2 arg. 2

Praeterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest esse aliquis virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

I-II q. 96 a. 2 arg. 3

Praeterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est. Sed omnia vitia repugnant legi naturae. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

I-II q. 96 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in I de Lib. Arb., *videtur mihi legem istam quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare*. Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

I-II q. 96 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaphys., diversa enim diversis mensuris mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit. *Lex debet esse possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae*. Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit, non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis, multa enim pueris

nezdokonaleným ctností, co nelze trpěti na lidech ctnostných.

Avšak lidský zákon se dává množství lidí, ve kterém je větší část lidí nezdokonalených ctností. A proto lidským zákonem se nezakazují všechny neřesti, jichž se vystříhají ctnostní, nýbrž pouze těžší, jichž se může vystříhati větší část množství, a zvláště které jsou na škodu jiných, bez jichž zákazu by lidská společnost nemohla býti zachována, jako se lidským zákonem zakazují vraždy a krádeže a taková.

K prvnímu se tedy musí říci, že smělost se zdá patřiti k napadání jiných. Pročež hlavně patří k těm hříchům, jimiž se bližním působí bezpráví, a ty se lidským zákonem zakazují, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že lidský zákon zamýšlí vésti lidi ke ctnosti, ne náhle, nýbrž postupně A proto neukládá množství nedokonalých ihned ta, která jsou již ctnostných, aby se totiž zdrželi všeho zla; jinak nedokonalí, nemohouce nésti takové příkazy, páchali by horší špatnosti, jak se praví Přísl. 30: "Kdo příliš frká, loudí krev"; a Mat. 9 se praví, že, "jestliže nové víno", to jest příkazy dokonalého života, "naleje se do starých měchů", to jest, do lidí nedokonalých, "měchy prasknu a víno vyteče", to jest, zákony se pohrdá a lidé z pohrdání páchají horší zla.

K třetímu se musí říci, že přirozený zákon jest jakýsi podíl věčného zákona v nás, kdežto lidský zákon nedosahuje věčného zákona. Augustin totiž praví, v I. O svobod. rozhod.: "Tento zákon, který je vynesen na řízení obcí, mnohá dovoluje a nechává netrestaná, která jsou pomstěna božskou prozřetelností; že totiž nekoná všechno, proto se nemají zavrhovati ta, která koná." Pročež také lidský zákon nemůže brániti všem, jimž brání přirozený zákon.

XCVI.3. Zda lidský zákon přikazuje úkony všech ctnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že lidský zákon nepřikazuje úkony všech ctností. Úkonům ctností jsou totiž protilehlé úkony neřestné. Ale lidský zákon nezakazuje všechny neřesti, jak bylo řečeno. Tedy také nepřikazuje úkony všech ctností.

Mimo to úkon ctnosti vychází ze ctnosti. Ale ctnost je cílem zákona; a tak, co je ze ctnosti, nemůže spadati pod příkaz zákona. Tedy lidský zákon nepřikazuje úkony všech ctností.

Mimo to lidský zákon je zařízen k obecnému dobru, jak bylo řečeno. Ale některé úkony ctností nejsou zařízeny k obecnému dobru, nýbrž k soukromému dobru. Tedy zákon nepřikazuje úkony všech ctností.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v V. Ethic., že "zákon přikazuje konati skutky statečného, a co mírného, tichého; podobně pak podle jiných ctností i špatností, jež jedny přikazuje, druhé však zakazuje".

Odpovídám: Musí se říci, že druhy ctností se rozlišují podle předmětů, jak je patrné ze shora řečeného. Avšak všechny předměty ctností se mohou vztahovati buď k soukromému dobru nějaké osoby, nebo k obecnému dobru množství; jako to, co je statečnosti, může někdo konati buď pro zachování obce, nebo k zachování práva svého přítele; a podobně jest u jiných. Avšak zákon je zařízen k obecnému dobru, jak bylo řečeno. A proto není žádné ctnosti, jejíž úkony by zákon nemohl přikazovati. Avšak lidský zákon nerozkazuje o všech úkonech všech ctností, nýbrž pouze o těch, které lze zaříditi k obecnému dobru, buď bezprostředně, jako když se něco koná přímo pro obecné dobro; nebo přes jiné, jako když jsou zákonodárcem nařízena nějaká, patřící k dobré kázni, jíž jsou občané utvářeni, aby zachovali obecné dobro spravedlnosti a míru.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidský zákon nezakazuje všechny neřestné úkony se závažností příkazu, jako ani nepřikazuje všechny ctnostné úkony; zakazuje však některé úkony jednotlivých neřestí, jako také přikazuje některé úkony jednotlivých ctností.

K druhému se musí říci, že nějaký úkon sluje ctnostný dvojmo: jedním způsobem z toho, že člověk koná ctnostná: jako úkon spravedlnosti jest konati správná, a úkon statečnosti konati statečná. A tak zákon přikazuje některé úkony ctností: Jiným způsobem se říká úkon ctnosti, protože někdo koná ctnostná tím způsobem, jakým jedná ctnostný. A takový úkon vždy vychází ze ctnosti; a nespadá pod příkaz zákona, nýbrž jest cílem, k němuž zákonodárce zamýšlí vésti.

K třetímu se musí říci, že není nějaká ctnost, jejíž úkony by nebyly zaříditelné k obecnému dobru, buď přes jiné nebo bezprostředně, jak bylo řečeno.

XCVI.4. Zda lidský zákon ukládá člověku nutnost v oboru svědomí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že lidský zákon neukládá člověku nutnost v oboru svědomí. Nižší moc totiž nemůže uložiti zákon na soudu vyšší moci. Ale lidská moc, která dává lidský zákon, jest pod božskou mocí. Tedy lidský zákon nemůže uložiti zákon co do Božího soudu, jímž jest soud svědomí.

Mimo to soud svědomí hlavně závisí na božských příkazech. Ale někdy lidské zákony překážejí božským příkazům, podle onoho Mat. 15: "Porušili jste přikázání Boží pro své nauky." Tedy lidský zákon neukládá člověku nutnost co do svědomí.

Mimo to lidské zákony často přinesou lidem potupu a křivdu, podle onoho Isai. 10: "Běda těm, kteří ustanovují nepravé zákony a písmem napsali nespravedlnost, aby na soudu utlačovali chudé a násilí činili zájmu ponížených

permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.

I-II q. 96 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum. Unde praecipue pertinet ad illa peccata quibus iniuria proximis irrogatur; quae lege humana prohibentur, ut dictum est.

I-II q. 96 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim. Et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant. Alioquin imperfecti, huiusmodi praecepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. XXX, *qui nimis emungit, elicit sanguinem*; et Matth. IX dicitur quod, si vinum novum, idest praecepta perfectae vitae, mittatur in utres veteres, idest in homines imperfectos, utres rumpuntur, et vinum effunditur, idest, praecepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad peiora mala prorumpunt.

I-II q. 96 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis, lex autem humana deficit a lege aeterna. Dicit enim Augustinus, in I de Lib. Arb., *lex ista quae regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit, quae per divinam providentiam vindicantur. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit, improbanda sunt*. Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quae prohibet lex naturae.

3. Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.

I-II q. 96 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex humana non praecipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est. Ergo etiam non praecipit actus omnium virtutum.

I-II q. 96 a. 3 arg. 2

Praeterea, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis, et ita quod est ex virtute, sub praecepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non praecipit actus omnium virtutum.

I-II q. 96 a. 3 arg. 3

Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut dictum est. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non praecipit actus omnium virtutum.

I-II q. 96 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in V Ethic., quod *praecipit lex fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti; similiter autem secundum alias virtutes et malitias, haec quidem iubens, haec autem prohibens*.

I-II q. 96 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis patet. Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis, sicut ea quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent.

I-II q. 96 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos, secundum obligationem praecepti, sicut nec praecipit omnes actus virtuosos. Prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam praecipit quosdam actus singularum virtutum.

I-II q. 96 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa, sicut actus iustitiae est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia. Et sic lex praecipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis, sed est finis ad quem legislator ducere intendit.

I-II q. 96 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est aliqua virtus cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est, vel mediate vel immediate.

4. Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae.

I-II q. 96 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae. Inferior enim potestas non potest imponere legem in iudicio superioris potestatis. Sed potestas hominis, quae fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad iudicium divinum, quod est iudicium conscientiae.

I-II q. 96 a. 4 arg. 2

Praeterea, iudicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas; secundum illud Matth. XV, *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*. Ergo lex humana non imponit necessitatem homini quantum ad conscientiam.

I-II q. 96 a. 4 arg. 3

Praeterea, leges humanae frequenter ingerunt calumniam et iniuriam hominibus; secundum illud Isaiae X, *vae qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt,*

lidu mého." Ale každému je dovoleno uhnouti utlačování a násilí. Tedy lidské zákony neukládají člověku nutnost co do svědomí.

Avšak proti jest, co se praví I. Petr. 2: "To jest milost, jestliže někdo pro svědomí snáší zármutky, trpě nespravedlivě"

Odpovídám: Musí se říci, že zákony od lidí ustanovené buď jsou spravedlivé nebo nespravedlivé. Jsou-li spravedlivé, sílu zavazovati v oboru svědomí mají z věčného zákona, z něhož plynou, podle onoho Přísl. 8: "Skrze mně králové kralují a zákonodárci spravedlivě rozhodují." Zákony se pak nazývají spravedlivými i z cíle, když jsou totiž zařízeny k obecnému dobru; i z původce, když totiž daný zákon nepřesahuje moci vynášejícího; i z tvaru, když totiž podle rovnosti poměru se poddaným ukládají břemena v zařízení k obecnému dobru. Ježto totiž jeden člověk je částí množství, každý člověk náleží množství tím, co jest a co má: jakož i každá část náleží celku tím, co jest a co má. Pročež i příroda působí části nějakou škodu, aby zachránila celek. A podle toho takové zákony, úměrně ukládající břemena, jsou spravedlivé, a zavazují v oboru svědomí a jsou zákonitými zákony.

Nespravedlivé pak jsou zákony dvojmo: jedním způsobem, jakožto protivy lidského dobra, odporující řečeným: buď cíli, jako když nějaký vladař ukládá poddaným obtížné zákony, nepatřící k obecnému užitku, nýbrž spíše k vlastní chtivosti nebo slávě; nebo také původci, jako když někdo vynese zákon nad moc sobě svěřenou; nebo také tvaru, třebas když břemena jsou rozdílena množství nestejně, i když jsou zařízena k obecnému dobru. A to jsou spíše násilnosti než zákony: protože, jak praví Augustin, v knize O svobod. rozhod., "nezdá se zákonem, co není spravedlivé". Pročež takové zákony nezavazují v oboru svědomí, leč snad na uvarování pohoršení nebo zmatku, k vůli čemuž se také má člověk vzdáti svého práva, podle onoho Mat. 5: "Kdo tě přinutí k tisíci kroků, s tím jdi i jiné dva; a kdo ti odejme sukni, tomu dej i plášť".

Jiným způsobem mohou býti zákony nespravedlivé protivou vůči Božskému dobru: jako zákony tyranů, vedoucí k modloslužbě nebo k čemukoli jinému, co je proti Božskému zákonu. A takové zákony není dovoleno žádným způsobem zachovávati, protože, jak se praví, Skutk. 4, "více třeba poslouchati Boha než lidí".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Apoštol, Řím. ,` 13, "všechna moc lidská jest od Boha; a proto kdo odporuje moci", v těch, která patří do řádu moci, "odporuje Božímu nařízení". A podle toho se stává vinným co do svědomí.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o lidských zákonech, které jsou zařízeny -proti příkazu Božímu. A tam nesahá řád moci; pročež v takových se nesmí poslouchati lidského zákona.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o zákoně, který působí poddaným nespravedlivé zatížení; a také k tomu nesahá řád moci, od Boha propůjčený; pročež ani v takových není člověk vázán, aby poslouchal zákona, může-li odporovati bez pohoršení nebo větší škody.

ut opprimerent in iudicio pauperes, et vim facerent causae humilium populi mei. Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanae non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

I-II q. 96 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Petr. II, *haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste*.

I-II q. 96 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. VIII, *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*. Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales. Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis, vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges, quia, sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb., *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*. Unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Matth. V, *qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium*. Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur Act. V, *obedire oportet Deo magis quam hominibus*.

I-II q. 96 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. XIII, *omnis potestas humana a Deo est, et ideo qui potestati resistit*, in his quae ad ordinem potestatis pertinent, Dei ordinationi resistit. Et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

I-II q. 96 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de legibus humanis quae ordinantur contra Dei mandatum. Et ad hoc ordo potestatis non se extendit. Unde in talibus legi humanae non est parendum.

I-II q. 96 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de lege quae infert gravamen iniustum subditis, ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit. Unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel maiori detrimento resistere possit.

XCVI.5. Zda všichni podléhají zákonu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že všichni nepodléhají zákonu. Neboť pouze ti podléhají zákonu, jimž je dán zákon. Ale Apoštol praví, I. Tim. 1, že "spravedlivému není dán zákon". Tedy spravedliví nepodléhají lidskému zákonu.

Mimo to papež Urban II. praví, a je v Dekretech, XIX. ot. 2: "Kdo je veden soukromým zákonem, žádný důvod nežádá, aby byl zavázán veřejným." Avšak soukromým zákonem Ducha Svatého jsou vedeni všichni muži duchovní, kteří jsou syny Božími, podle onoho Řím. 8: "Kteří jsou vedeni Duchem Božím, ti jsou syny Božími." Tedy všichni lidé nepodléhají lidskému zákonu.

Mimo to Právník praví, že "vládce je prost zákonů". Kdo však je prost zákona, nepodléhá zákonu. Tedy nepodléhají všichni zákonu.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 13: "Každá duše budiž poddána vyšším mocnostem." Ale zdá se, že není poddán moci, kdo nepodléhá zákonu, jejž vynese mocnost. Tedy mají všichni lidé podléhati zákonu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze shora řečeného, zákon má ve svém pojmu dvojí: a to nejprve, že je měřítkem lidských úkonů; za druhé, že má donucovací moc. Nějaký člověk může tedy zákonu podléhati dvojmo: jedním způsobem, jako měřené měřítku; a tímto způsobem všichni ti, kteří jsou poddáni moci, jsou poddáni zákonu, jejž vynese moc. Že pak někdo není poddán moci, může se přihoditi dvojmo: jedním způsobem proto, že jest jednoduše vyňat z podřízení jemu: pročež ti, kteří jsou z jednoho města nebo království, nejsou poddáni zákonům vládce jiného města nebo království, jako ani jeho panství. Jiným způsobem, pokud jest řízen vyšším zákonem: třebas, když někdo je podřízen prokonsulovi, má se říditi jeho příkazem, ne však v těch, která jsou mu přidělena od vládce; v těch totiž není vázán příkazem nižšího, ježto je řízen vyšším příkazem. A podle toho se přihází, že někdo, jednoduše podrobený zákonu, v něčem není vázán zákonem, v čem je řízen vyšším zákonem.

Jiným pak způsobem někdo sluje poddaným zákonu, jako přinucené nutícímu; a tímto způsobem lidé spravedliví a ctnostní nejsou poddáni zákonu, nýbrž pouze špatní. Co je totiž nucené a násilné, je protivné vůli. Avšak vůle dobrých souhlasí se zákonem, s nímž nesouhlasí vůle zlých. A proto dobří takto nejsou pod zákonem, nýbrž pouze zlí.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o podrobení, které je na způsob donucení. Tak totiž "spravedlivému není dán zákon", protože "sami sobě jsou zákonem", když "ukazují dílo zákona napsané ve svých srdcích", jak praví Apoštol, Řím. 2. Pročež na ně nemá zákon moci donucovací, jako má na nespravedlivě

5. Utrum omnes homines legi humanae subdantur.

I-II q. 96 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes legi subiiciantur. Illi enim soli subiiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed apostolus dicit, I ad Tim. I, quod *iusto non est lex posita*. Ergo iusti non subiiciuntur legi humanae.

I-II q. 96 a. 5 arg. 2

Praeterea, Urbanus Papa dicit, et habetur in decretis, XIX qu. II, *qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur*. Lege autem privata spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei; secundum illud Rom. VIII, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Ergo non omnes homines legi humanae subiiciuntur.

I-II q. 96 a. 5 arg. 3

Praeterea, iurisperitus dicit quod princeps legibus solutus est. Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi.

I-II q. 96 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XIII, *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed non videtur esse subditus potestati, qui non subiicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi humanae subiecti.

I-II q. 96 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo, sicut regulatum regulae. Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter. Uno modo, quia est simpliciter absolutus ab eius subiectione. Unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec eius dominio. Alio modo, secundum quod regitur superiori lege. Puta si aliquis subiectus sit proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab imperatore, quantum enim ad illa, non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi, secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae regitur superiori lege. Alio vero modo dicitur aliquis subdi legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et iusti non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

I-II q. 96 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de subiectione quae est per modum coactionis. Sic enim iusto non est lex posita, quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, sicut apostolus, ad Rom. II, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos.

K druhému se musí říci, že zákon Ducha Svatého jest vyšší než každý zákon lidmi stanovený. A proto muži duchovní, v tom, v čem jsou vedeni zákonem Ducha Svatého, nejsou poddáni zákonu, v těch, která odporují vedení Ducha Svatého. Ale přece to samo jest z vedení Ducha Svatého, aby lidé duchovní byli poddáni lidským zákonům, podle onoho I. Petr. 2: "Poddáni buďte všelikému lidskému stvoření pro Boha."

K třetímu se musí říci, že se praví, že vládce je prost zákona, co do donucovací moci zákona; nikdo totiž není vlastně donucován sebou; zákon však má donucovací moc pouze z moci vládcovy. Tak se tudíž říká, že vládce je prost zákona, že nikdo nemůže nad ním vynésti výrok odsouzení, jedná-li proti zákonu. Pročež k onomu žalmu 50: "Tobě samému jsem `i zhřešil" atd., glosa praví, že "král nemá člověka, který by jeho skutky soudil". - Ale co do řídící moci zákona vládce je poddán zákonu vlastní vůlí, jak se praví, Mimo, O ustanoveních, hl. Když všichni: "Co kdo právem ustanovil pro jiného, sám má užívati téhož práva." A výrok Mudrcův praví: "Trp zákon, který sám vyneseš." Od Pána se také vytýká těm, kteří "mluví a nekonají", a kteří "jiným ukládají těžká ` břemena, a sami ani prstem nechtějí jimi hnouti", jak se praví Mat. 23. Pročež co do Božího soudu, vládce není prost zákona co do jeho řídící moci, nýbrž má dobrovolně, nenucen, plniti zákon. - Vládce je také nad zákonem, pokud může změniti zákon, bude-li prospěšno, a v něm promíjeti pro místo a dobu.

XCVI.6. Zda tomu, kdo je poddán zákonu, je dovoleno jednati mimo slova zákona.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že tomu, kdo je poddán zákonu, není dovoleno jednati mimo slova zákona. Augustin totiž praví, v knize O prav. nábož.: "Ač lidé soudí o časných zákonech, když je ustanovují, přece když jsou ustanoveny a potvrzeny, nedovoleno souditi o nich, nýbrž podle nich." Ale jestliže někdo opomíjí slova zákona, říkaje, že zachovává úmysl zákonodárcův, zdá se souditi o zákonu. Tedy: tomu, kdo je poddán zákonu, není dovoleno pominouti slova zákona, aby zachoval úmysl zákonodárcův.

Mimo to pouze tomu náleží vykládati zákony, jenž stanoví zákony. Ale lidé poddaní nestanoví zákony. Tedy nemohou vykládati úmysl zákonodárcův, nýbrž vždy mají jednati podle slov zákona.

Mimo to každý mudrc umí slovy vyložiti svůj úmysl. Ale ti, kteří stanovili zákony, mají se považovati za mudrce; praví totiž moudrost, Přísl. 8: "Skrze mně králové vládnou a zákonodárci spravedlivě rozhodují." Tedy o úmyslu zákonodárce se nemá souditi, leč ze slov zákona.

Avšak proti jest, co praví. Hilarius, ve IV. O Troj.: "Smysl slov jest z příčin řeči; protože věc nemá býti podřízena řeči, nýbrž řeč věci." Tedy spíše se má hleděti na příčinu, která pohnula zákonodárce, než na sama slova zákona.

I-II q. 96 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex spiritus sancti est superior omni lege humanitus posita. Et ideo viri spirituales, secundum hoc quod lege spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi, quantum ad ea quae repugnant ductioni spiritus sancti. Sed tamen hoc ipsum est de ductu spiritus sancti, quod homines spirituales legibus humanis subdantur; secundum illud I Petr. II, *subiecti estote omni humanae creaturae, propter Deum*.

I-II q. 96 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis, nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psalmi l, *tibi soli peccavi* etc., dicit Glossa quod *lex non habet hominem qui sua facta diiudicet*. Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur extra, de constitutionibus, cap. cum omnes, *quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et sapientis dicit auctoritas, patere legem quam ipse tuleris*. Improperatur etiam his a domino qui dicunt et non faciunt; et qui aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere; ut habetur Matth. XXIII. Unde quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere. Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore.

6. Utrum his qui sunt sub lege liceat agere praeter verba legis.

I-II q. 96 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, praeter verba legis agere. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., *in temporalibus legibus, quamvis homines iudicent de his cum eas instituunt, tamen quando fuerint institutae et firmatae, non licebit de ipsis iudicare, sed secundum ipsas*. Sed si aliquis praetermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut praetermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

I-II q. 96 a. 6 arg. 2

Praeterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cuius est condere leges. Sed hominum subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

I-II q. 96 a. 6 arg. 3

Praeterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes, dicit enim sapientia, Prov. VIII, *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*. Ergo de intentione legislatoris non est iudicandum nisi per verba legis.

I-II q. 96 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in IV de Trin., *intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subiectus*.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, každý zákon je zařízen k obecnému blahu lidí, a potud má sílu a pojem zákona; pokud však se tím míjí, nemá závazné moci. Pročež Právník praví, že "žádný důvod právní nebo dobrotivé vyrovnávání nestrpí, abychom ta, která se zdravě zavádějí pro užitek lidí, tvrdším výkladem, proti jejich výhodě, vedli k přísnosti". Přihází se však mnohokrát, že zachovávati něco jest užitečné ve většině, co však v některých případech je nejvýš škodlivé. Poněvadž tudíž zákonodárce nemůže viděti všechny jednotlivé případy, stanoví zákon podle těch, která se přiházejí většinou, upíraje svůj úmysl k obecnému užitku. Pročež vyskytne-li se případ, ve kterém by zachování takového zákona bylo škodlivé obecnému blahu, nemá se zachovati. Jako stanoví-li se v obleženém městě zákon, aby brány města zůstávaly zavřeny, je to obecnému blahu užitečné ve většině; nastane-li však případ, že nepřátelé pronásledují -některé občany, jimiž jest město zachováváno, bylo by městu nejškodlivější, kdyby se jim brány neotevřely; a proto v takovém případě by se musily brány otevříti, proti slovům zákona, aby byla zachována obecná užitečnost, kterou zamýšlí zákonodárce.

Avšak přece jest uvážit, že, když zachování zákona dle slov nemá náhlého nebezpečí, jemuž by bylo třeba ihned čeliti, nenáleží komukoli, aby vykládal, co je obci užitečné a co neužitečné; nýbrž to náleží pouze vládcům, kteří pro takové případy mají moc promíjeti v zákonech. Je-li však náhlé nebezpečí, netrpící takového průtahu, aby se mohlo jíti k vyššímu, tato nutnost má připojeno prominutí, protože nutnost není poddána zákonu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ten, kdo v případě nutnosti jedná mimo slova zákona, nesoudí o samém zákoně, nýbrž soudí o jednotlivém případě, v němž vidí, že slova zákona se nemají zachovávati.

K druhému se musí říci, že ten, kdo sleduje úmysl zákonodárcův, nevykládá zákon jednoduše, nýbrž v případě, ve kterém ze zřejmé škody je zjevno, že zákonodárce zamýšlel jiné. Kdyby totiž byla pochybnost, má buď jednati dle slov zákona, nebo se poraditi představených.

K třetímu se musí říci, že žádný člověk nemá takovou moudrost, aby mohl vymysliti všechny jednotlivé případy; a proto slovy svými nemůže dostatečně vyjádřiti ta, která se hodí k zamýšlenému cíli. A kdyby zákonodárce mohl uvážiti všechny případy, nemohl by všechny vyjádřiti, aby nevznikl zmatek; nýbrž musil by stanoviti zákon dle těch, která se přiházejí ve většině.

XCVII. O změně zákonů.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o změně zákonů.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda lidský zákon je měnitelný.

Ergo magis est attendendum ad causam quae movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

I-II q. 96 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde iurisperitus dicit quod *nulla iuris ratio aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem*. Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda. Sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus, si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati nisi eis portae aperirentur, et ideo in tali casu essent portae aperiendae, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oportet statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati et quid inutile, sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

I-II q. 96 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ille qui in casu necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege, sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

I-II q. 96 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter; sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti, legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiores consulere.

I-II q. 96 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare, et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quae conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret, propter confusionem vitandam, sed legem ferre deberet secundum ea quae in pluribus accidunt.

97. De mutatione legum.

Prooemium

I-II q. 97 pr.

Deinde considerandum est de mutatione legum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex humana sit mutabilis. Secundo, utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit. Tertio, utrum per consuetudinem

2. Zda se má vždy měniti, když přijde něco lepšího.

3. Zda je zrušen zvykem, a zda zvyk nabývá síly zákona.

4. Zda se má užívání lidského zákona měniti prominutím ředitelů.

XCVII.1. Zda se má lidský zákon měniti nějakým způsobem

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidský zákon se nemá měniti žádným způsobem. Neboť lidský zákon plyne z přirozeného zákona, jak bylo řečeno shora. Ale přirozený zákon zůstává nehybný. Tedy i lidský zákon má zůstati nehybný.

Mimo to praví Filosof, v V. Ethic., Měřítko má býti nejvíce trvalé". Ale lidský zákon je měřítkem lidských úkonů, jak bylo shora řečeno. Tedy má zůstati nehybně.

Mimo to v pojmu zákona jest, aby byl spravedlivý a správný, jak bylo shora řečeno. Ale to, co jednou je správné, vždycky je správné. Tedy to, co jest jednou zákonem, má býti zákonem vždycky.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O svobod, rozhod.: "Časný zákon, jakkoli je spravedlivý, přece časy může býti spravedlivě zaměněn."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, lidský zákon je jakýsi rozkaz rozumu, jímž jsou řízeny lidské úkony. A podle toho může býti dvojí příčina, že se lidský zákon mění spravedlivě: a to, jedna se strany rozumu; druhá pak se strany lidí, jejichž úkony jsou zákonem řízeny. Se strany pak rozumu, protože se zdá, že lidskému rozumu se zdá vrozeno, aby postupně přišel od nedokonalého k dokonalému. Pročež vidíme ve vědách badavých, že, kdo nejprve filosofovali, učili něčemu nedokonalému, co potom pozdějšími bylo více zdokonaleno. Tak je také při skutcích. Neboť první, kteří zamýšleli najíti něco užitečného společnosti lidské, nemohouce ze sebe pozorovati všechno, ustanovili některá nedokonalá, v mnohém nedostatečná, která pozdější změnili, stanovíce některá, která v menšině se mohou minouti obecným užitkem.

Avšak se strany lidí, jejichž úkony jsou řízeny zákonem. zákon lze správně měniti pro změnu stavu lidí, jimž podle jejich různých stavů prospívají různá. Jak Augustin dává příklad, že, "je-li lid dobře ukázněný a vážný a horlivým strážcem obecné užitečnosti, správně se vynese zákon, jímž je takovému lidu dovoleno určovati si úřady, jimiž by byl stát spravován. Potom, jestliže ponenáhlu týž pokažený lid má prodejný hlas a vládu svěřuje hanebníkům a zločincům, správně se takovému lidu odnímá moc dávati pocty, a vrací se k rozhodování několika dobrých."

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozený zákon jest nějaký podíl věčného zákona, jak bylo řečeno shora, a proto zůstává nehybný, což má z nehybnosti a dokonalosti božského rozumu, ustanovivšího přirozenost. Ale lidský rozum je měnitelný a nedokonalý; a proto jeho zákon je aboleatur; et utrum consuetudo obtineat vim legis. Quarto, utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum immutari debeat.

1. Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo.

I-II q. 97 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est. Sed lex naturalis immobilis perseverat. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

I-II q. 97 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut philosophus dicit, in V Ethic., mensura maxime debet esse permanens. Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est. Ergo debet immobiliter permanere.

I-II q. 97 a. 1 arg. 3

Praeterea, de ratione legis est quod sit iusta et recta, ut supra dictum est. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod semel est lex, semper debet esse lex.

I-II q. 97 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., *lex temporalis quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest*.

I-II q. 97 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur, una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt magis perfecta. Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate. Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt. Sicut Augustinus ponit exemplum, in I de Lib. Arb., quod *si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat; recte adimitur tali populo potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium*.

I-II q. 97 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverat, quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio

měnitelný. A mimo to přirozený zákon obsahuje nějaké všeobecné příkazy, které zůstávají vždycky, kdežto zákon ustanovený člověkem, obsahuje nějaké zvláštní příkazy, podle různých případů, které se vyskytnou.

K druhému se musí říci, že měřítko má býti trvalé, pokud jest možně Ale ve věcech měnitelných nemůže býti něco naprosto neměnitelně trvalého; a proto lidský zákon nemůže býti vůbec neměnitelný.

K třetímu se musí říci, že správno ve věcech tělesných se říká naprostě; a proto, pokud jest na něm, vždy zůstává správným. Ale správnost zákona se říká v zařízení k obecnému užitku, jemuž není vždy přiměřená jedna a táž věc, jak bylo řečeno shora. A proto taková správnost se mění

XCVII.2. Zda lidský zákon se má měniti vždy, když přijde něco lepšího

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že lidský zákon se má měniti vždy, když přijde něco lepšího. Lidské zákony byly totiž vynalezeny lidským rozumem, jako také jiná umění. Ale v jiných uměních se mění to, co se dosud drželo, přijde-li něco lepšího. Tedy totéž se má také činiti v lidských zákonech.

Mimo to z těch, která minula, můžeme opatřovati pro budoucnost. Ale kdyby lidské zákony nebývaly měněny příchodem lepších nálezů, následovaly by mnohé nevýhody, poněvadž se nachází, že ve starých zákonech bývají obsaženy mnohé drsnosti. Tedy se zdá, že zákony se mají měniti, kdykoli se naskytne ustanovení něčeho lepšího.

Mimo to lidské zákony jsou o jednotlivých úkonech lidí. V jednotlivých však nemůžeme dosíci dokonalého poznání než zkušeností, která potřebuje času, jak se praví v II. Ethic. Zdá se tedy, že postupem času se může skytnouti ustanovení něčeho lepšího.

Avšak proti jest, co se praví v Dekretech, dist. XII.: "Směšně a dosti odporně neslušné jest, abychom strpěli vyvracení nauk, které jsme dávno přijali od otců."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, lidský zákon se potud správně mění, pokud se jeho změnou opatří obecný užitek. Avšak sama změna zákona, pokud na ní jest, má jakési poškození obecného blaha; protože k zachování zákonů velmi platí zvyk: tolik, že to, co nastane proti obecnému zvyku, i když jest o sobě velmi lehké, zdá se velmi těžké Pročež, když. se mění zákon, zmenšuje se přidržovací síla zákona, pokud se odstraňuje zvyk. A proto lidský zákon se nemá nikdy měniti, nenahradí-li se s některé strany obecnému blahu tolik, kolik je ubráno s této strany. A to se přihází buď z toho, že z nového ustanovení pochází nějaký velmi velký a zřejmý užitek; nebo z toho, že je největší nutnost, poněvadž navyklý zákon buď obsahuje zjevnou nepravost, nebo zachovávati jej je velmi škodlivě Pročež praví Právník, že "přistanovení nových věcí má býti zřejmá užitečnost, aby se ustoupilo od práva, humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo eius lex mutabilis est. Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent, lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia, secundum diversos casus qui emergunt.

I-II q. 97 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

I-II q. 97 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute, et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est. Et ideo talis rectitudo mutatur.

2. Utrum lex humana debeat semper mutari quando aliquid melius occurrit.

I-II q. 97 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanae sunt adinventae per rationem humanam, sicut etiam aliae artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

I-II q. 97 a. 2 arg. 2

Praeterea, ex his quae praeterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanae mutatae fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquae inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandae, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

I-II q. 97 a. 2 arg. 3

Praeterea, leges humanae circa singulares actus hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quae tempore indiget, ut dicitur in II Ethic. Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

I-II q. 97 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in decretis, dist. XII, *ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones quas antiquitus a patribus suscepimus, infringi patiamur*.

I-II q. 97 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis. Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit, vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam

které se dlouho zdálo správně"

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co je z umění, má účinnost z pouhého rozumu; a proto kdekoli přijde lepší rozumění, třeba změniti, co se dosud drželo. Ale "zákony mají největší moc ze zvyku", jak praví Filosof v II. Polit. A proto se nemají snadno měniti.

K druhému se musí říci, že onen důvod dokazuje, že zákony se mají měniti; ne však k vůli jakémukoli zlepšení, nýbrž k vůli velké užitečnosti nebo nutnosti, jak bylo řečeno.

A podobně se musí říci k třetímu.

XCVII.3. Zda zvyk může nabýti síly zákona.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zvyk nemůže nabýti síly zákona ani odstraniti zákon. Neboť lidský zákon plyne od přirozeného zákona a od Božího zákona, jak je patrné ze shora řečeného. Ale zvyk lidí nemůže měniti přirozeného zákona ani Božího zákona. Tedy také nemůže změniti ani lidského zákona.

Mimo to mnohá zla nemohou vytvořiti jedno dobro. Ale ten, kdo první začíná jednati proti zákonu, jedná špatně Tedy rozmnožením podobných úkonů nevytvoří se nějaké dobro. Zákon však je nějaké dobro, ježto je pravidlem lidských úkonů. Tedy zvykem se nemůže odstraniti zákon, aby sám zvyk nabyl síly zákona.

Mimo to vynésti zákon náleží veřejným osobám, jimž náleží říditi společnost; pročež soukromé osoby nemohou učiniti zákon. Ale zvyk zavládne skrze úkony soukromých osob. Tedy zvyk nemůže nabýti síly zákona, aby se jím zákon odstranil.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v listě Kasulanovi: "Mrav lidu Božího a ustanovení předků se mají držeti jako zákon; a jako rušitelé Božských zákonů, tak i opovrhující církevními zvyky mají býti potrestáni."

Odpovídám: Musí se říci, že každý zákon vychází z rozumu a vůle zákonodárce: a to, Boží a přirozený zákon z rozumné vůle Boží, lidský zákon však z vůle člověka, rozumem řízené. Avšak jako rozum a vůle člověka se při skutcích projevují slovem, tak se projevují také činem; zdá se totiž každý voliti jako dobro to, co koná skutkem. Je však zjevné, že lidským slovem lze zákon i měniti i vykládati, pokud projevuje vnitřní hnutí a pojem lidského rozumu. Pročež také i úkony, zvláště mnohými, jimiž povstane zvyk, zákon může býti měněn i vykládán, a také způsobeno něco, co nabude síly zákona; pokud totiž mnohými úkony vnějšími se velmi účinně ukazuje vnitřní hnutí vůle a pojem rozumu; když se totiž něco děje

iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a iurisperito quod *in rebus novis constituendis, evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure quod diu aequum visum est*.

I-II q. 97 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione, et ideo ubicumque melior ratio occurrat, est mutandum quod prius tenebatur. *Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine*, ut philosophus dicit, in II Polit. Et inde non sunt de facili mutandae.

I-II q. 97 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandae, non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est.

I-II q. 97 a. 2 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium.

3. Utrum lex humana per consuetudinem aboleatur et utrum consuetudo obtineat vim legis.

I-II q. 97 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturae et a lege divina, ut ex supradictis patet. Sed consuetudo hominum non potest immutare legem naturae, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

I-II q. 97 a. 3 arg. 2

Praeterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo, multiplicatis similibus actibus, non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

I-II q. 97 a. 3 arg. 3

Praeterea, ferre legem pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem, unde privatae personae legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

I-II q. 97 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Epist. ad Casulan., *mos populi Dei et instituta maiorum pro lege sunt tenenda. Et sicut praevaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt*.

I-II q. 97 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris, lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto, hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanae. Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari

mnohokrát, zdá se pocházeti z rozvážného úsudku rozumu. A podle toho zvyk i má sílu zákona, i odstraňuje zákon, i jest vykladačem zákona.

K prvnímu se tedy musí říci, že přirozený i Boží zákon vychází z Boží vůle, jak bylo řečeno; proto nemůže byti změněn zvykem, vycházejícím z vůle člověka; nýbrž mohl by býti změněn pouze Božím výrokem; a odtud jest, že žádný zvyk nemůže nabýti síly zákona proti Božímu zákonu nebo přirozenému zákonu. Praví totiž Isidor v Synonym.: "Zvyk ustoupiž autoritě; zákonu a rozumu podlehniž nesprávný zvyk."

K druhému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, lidské zákony v některých případech selhou. Pročež je možné jednati někdy mimo zákon, totiž v případě, ve kterém selhává zákon, a přece úkon nebude špatný. A když se takové případy množí pro nějakou změnu lidí, tu zvyk projevuje, že zákon není nadále užitečný jako by se také projevovalo, kdyby se slovem vyhlásil protivný zákon. Zůstává-li však ještě týž důvod, ze kterého byl první zákon užitečný, nepodléhá zákon zvyku, nýbrž zvyk zákonu; leda by se snad zákon zdál neužitečný pouze proto, že není možný podle zvyku vlasti, což bylo jednou z podmínek zákona. Nesnadno je totiž odstraní zvyk množství.

K třetímu se musí říci, že množství, v němž se zavádí zvyk, může :býti dvojího stavu. Je-li totiž množství svobodné, které si může učiniti zákon, více je souhlas celého množství se zachováváním něčeho, jejž projevuje zvyk, než moc vládce, který nemá právo stanoviti zákon, leč pokud je zástupcem množství. Pročež, ač jednotlivé osoby nemohou stanoviti zákon, přece všechen lid může stanoviti zákon. Jestliže však množství nemá svobodné moci stanoviti si zákon, nebo odstraniti zákon, daný vyšší mocí, přece sám zvyk, převládající v takovém množství, nabývá moci zákona, pokud je trpěn těmi, jimž náleží ukládati množství zákon; zdá se totiž, že tím již schvalují, co zavedl zvyk.

XCVII.4. Zda ředitelé množství mohou promíjeti v lidských zákonech

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ředitelé množství nemohou promíjeti v lidských zákonech. Zákon je totiž ustanoven pro obecnou užitečnost, jak praví Isidor. Ale obecné dobro se nemá pomíjeti pro soukromou výhodu nějaké osoby: protože, jak praví Filosof, v I. Ethic., "dobro národa je božštější než dobro jednoho člověka". Tedy se zdá, že nemá býti někomu promíjeno, aby jednal proti obecnému zákonu.

Mimo to těm, kteří jsou ustanoveni nad jinými, se přikazuje Deuter. I: "Tak vyslechnete malého; jako velikého; ani nebudete přijímati něčí osobu, protože soud

potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus, efficacissime declaratur; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

I-II q. 97 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est. Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset. Et inde est quod nulla consuetudo vim obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem, dicit enim Isidorus, in Synonym., *usus auctoritati cedat, pravum usum lex et ratio vincat*.

I-II q. 97 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, leges humanae in aliquibus casibus deficiunt, unde possibile est quandoque praeter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex, et tamen actus non erit malus. Et cum tales casus multiplicantur, propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius utilis non est, sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit, nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quia non est possibilis secundum consuetudinem patriae, quae erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

I-II q. 97 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod multitudo in qua consuetudo introducitur duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere, ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo induxit.

4. Utrum usus legis hnmanae per dispensationem rectorum debeat immutari.

I-II q. 97 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit. Sed bonum commune non debet intermitti pro privato commodo alicuius personae, quia, ut dicit philosophus, in I Ethic., *bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis*. Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo ut contra legem communem agat.

I-II q. 97 a. 4 arg. 2

Praeterea, illis qui super alios constituuntur, praecipitur Deut. I, *ita parvum audietis ut magnum, nec accipietis*

je Boží." Ale dovoliti někomu, co se obecně odpírá všem, zdá se býti přijímání osob. Tedy ředitelé množství nemohou činiti taková prominutí, ježto je to proti příkazu Božího zákona.

Mimo to, je-li zákon lidský správný, musí souhlasiti s přirozeným zákonem i s Božím zákonem; jinak by totiž nebyl příhodný náboženství, ani vhodný kázni, což se vyžaduje k zákonu, jak praví Isidor. Ale v zákoně Božím a přirozeném nemůže promíjeti žádný člověk. Tedy také ani v lidském zákoně

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 9: "Bylo mi svěřeno promíjení".

Odpovídám: Musí se říci, že promíjení vlastně obnáší přiměřování něčeho obecného k jednotlivostem: Pročež také ředitel rodiny se nazývá pánem, pokud jednomu každému z rodiny dle míry a váhy rozděluje i práce i životní potřeby. Tak tudíž i v kterémkoli množství o někom se říká, že promíjí, proto, že zařizuje, jak má býti nějaký obecný příkaz splněn jednotlivci. Přihází se však někdy, že nějaký příkaz, který je ku prospěchu množství ve většině, není vhodný této osobě nebo v tomto případě; protože buď by se tím zamezilo něco lepšího, nebo také by se přivodilo nějaké zlo, jak je patrné ze shora řečeného. Bylo by však nebezpečné, aby se to svěřilo úsudku kohokoli, leč snad při zřejmém a náhlém nebezpečí, jak bylo shora řečeno. A proto ten, kdo má říditi množství, má moc promíjeti v lidském zákoně, který se opírá o jeho postavení, aby totiž u osob nebo v případech, v nichž zákon selhává, udělil dovolení, aby se nezachoval příkaz zákona. Jestliže však bez tohoto důvodu uděluje dovolení z pouhé libovůle, nebude v promíjení věrný, nebo bude nemoudrý; a to, nevěrný, nezamýšlí-li obecného dobra; nemoudrý pak, nezná-li důvodu promíjení; proto Pán řekl: "Kdo, myslíš, jest věrný a moudrý správce, kterého ustanovil Pán nad svou rodinou?"

K prvnímu se tedy musí říci, že, když je někomu promíjeno, aby nemusil zachovati obecného zákona, nemá se díti na újmu obecného dobra; nýbrž s tím úmyslem, aby prospělo obecnému dobru.

K druhému se musí říci, že není přijímáním osob, nezachovává-li se stejné u nestejných osob. Pročež, když stav nějaké osoby vyžaduje, aby se u ní důvodně zachovávalo něco zvláště, není přijímáním osob, dostane-li se jí nějaké zvláštní milosti.

K třetímu se musí říci, že přirozený zákon, pokud obsahuje obecné příkazy, které nikdy neklamou, nemůže připustiti prominutí. Avšak v jiných příkazech, které jsou jako závěry obecných příkazů, někdy jest od člověka promíjen: třebas aby se půjčené nevrátilo zrádci vlasti, nebo něco takového. Avšak k Božímu zákonu se má každý člověk tak, jako soukromá osoba k veřejnému zákonu, jemuž je podrobena. Pročež jako v lidském veřejném zákoně nemůže promíjeti leč ten, od něhož má

cuiusquam personam, quia Dei iudicium est. Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo huiusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra praeceptum legis divinae.

I-II q. 97 a. 4 arg. 3

Praeterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinae, aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinae, quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit. Sed in lege divina et naturali nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

I-II q. 97 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, I ad Cor. IX, *dispensatio mihi credita est*.

I-II q. 97 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula, unde etiam gubernator familiae dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitae. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quod ordinat qualiter aliquod commune praeceptum sit a singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quod aliquod praeceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personae, vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supradictis patet. Periculosum autem esset ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana quae suae auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut praeceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione, pro sola voluntate, licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens, infidelis quidem, si non habeat intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret. Propter quod dominus dicit, Lucae XII, *quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

I-II q. 97 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in praeiudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

I-II q. 97 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius personae requirit ut rationabiliter in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat.

I-II q. 97 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex naturalis inquantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur, puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid huiusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet

zákon váhu, nebo ten, komu on svěřil, tak v příkazech božského práva, které jsou od Boha, nikdo nemůže promíjeti leč Bůh, nebo ten, koho on zvláště pověřil.

XCVIII. O Starém zákoně.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Následuje úvaha o Starém zákoně A nejprve o zákoně samém; za druhé o jeho příkazech.

O prvním je šest otázek:

1. Zda Starý zákon je dobrý.
2. Zda jest od Boha.
3. Zda jest od něho prostřednictvím andělů.
4. Zda byl dán všem.
5. Zda zavazuje všechny.
6. Zda byl dán ve vhodnou dobu.

XCVIII.1. Zda Starý zákon byl dobrý.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Starý zákon nebyl dobrý. Praví se totiž Ezech. 20: "Dal jsem jim příkazy nikoli dobré a soudy, v nichž nebudou živi." Ale zákon se nenazývá dobrým, leč pro dobrotu příkazů, které obsahuje. Tedy Starý zákon nebyl dobrý.

Mimo to k dobrotě zákona patří, aby prospíval obecnému blahu, jak praví Isidor. Ale Starý zákon nebyl blahodárný, nýbrž spíše smrtonosný a škodlivý; Apoštol totiž praví, Řím. 7: "Bez zákona byl hřích mrtev. Já pak jsem někdy žil bez zákona; ale když přišlo přikázání, hřích ožil; já však jsem mrtev"; a Řím. 5: "Zákon přistoupil, aby se rozhojnilo provinění." Tedy Starý zákon nebyl dobrý.

Mimo to k dobrotě zákona patří, aby byl možný k zachovávání, i podle přirozenosti i podle lidského zvyku. Ale to neměl Starý zákon: praví totiž Petr, Skut. 15: "Co pokoušíte Boha, vkládajíce na šíji učedníků jho, jehož ani my ani otcové naši, nemohli jsme snésti?" Tedy zdá se, že Starý zákon nebyl dobrý.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 7: "A tak zajisté zákon je svatý, i přikázání je svaté a spravedlivé a dobré."

Odpovídám: Musí se říci, že beze vší pochyby Starý zákon byl dobrý. Jako totiž se z toho ukáže, že nauka je pravdivá, souhlasí-li s rozumem, tak se také z toho ukazuje, že nějaký zákon je dobrý, že souhlasí s rozumem. Avšak Starý zákon souhlasil s rozumem, protože potlačoval dychtivost, která se protiví rozumu, jak je patrné v onom přikázání: "Nepožádáš věci svého bližního", které jest Exod. 20. On také zakazoval všechny hříchy, které jsou proti rozumu. Z čehož je zjevné, že byl dobrý. A to je důvod Apoštolův, Řím. 7: "Libuji si v zákoně Božím podle vnitřního člověka", a opět: "Přisvědčuji zákonu, poněvadž je dobrý."

homo, sicut persona privata ad legem publicam cui subiicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in praeceptis iuris divini, quae sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel si cui ipse specialiter committeret.

98. De veteri lege secundum se.

Prooemium

I-II q. 98 pr.

Consequenter considerandum est de lege veteri. Et primo, de ipsa lege; secundo, de praeceptis eius. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum lex vetus sit bona. Secundo, utrum sit a Deo. Tertio, utrum sit ab eo mediantibus Angelis. Quarto, utrum data sit omnibus. Quinto, utrum omnes obliget. Sexto, utrum congruo tempore fuerit data.

1. Utrum lex vetus sit bona.

I-II q. 98 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. XX *dedi eis praecepta non bona, et iudicia in quibus non vivent*. Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem praeceptorum quae continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

I-II q. 98 a. 1 arg. 2

Praeterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat sicut Isidorus dicit. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva. Dicit enim apostolus, Rom. VII, *sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando, sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum*; et Rom. V, *lex subintravit ut abundaret delictum*. Ergo lex vetus non fuit bona.

I-II q. 98 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus, dicit enim Petrus, Act. XV, *quid tentatis imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus?* Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

I-II q. 98 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VII, itaque *lex quidem sancta est, et mandatum sanctum et iustum et bonum*.

I-II q. 98 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi rectae, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex eo quod consonat rationi. Lex autem vetus rationi consonabat. Quia concupiscentiam reprimebat, quae rationi adversatur; ut patet in illo mandato, non concupisces rem proximi tui, quod ponitur Exod. XX. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quae sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et haec est ratio apostoli, Rom. VII, condelector, inquit, legi Dei secundum interiorem hominem; et iterum, consentio legi,

Ale jest pamatovati, že dobro má různé stupně, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén.: je totiž nějaké dobro dokonalé a nějaké dobro nedokonalé. Dokonalou pak dobrotou je, v těch, která jsou zařízena k cíli, když něco je takové, že o sobě je dostatečné přivésti k cíli; nedokonalým dobrem však jest, co přispívá něčím k tomu, aby se došlo k cíli, avšak nestačí na to, aby dovedlo k cíli; jako je dokonale dobrý lék, který člověka dokonale uzdraví; nedokonalý však je, který člověku pomáhá, ale přece nemůže uzdraviti. Musí se pak věděti, že jiný je cíl zákona lidského a jiný Božího zákona. Cíl lidského zákona je totiž časný pokoj obce; a k tomu cíli dojde zákon, zabraňuje-ii vnějším úkonem v tom zlém, které může pobouřiti stav míru obce. Avšak cílem Božího zákona jest, přivésti člověka k cíli věčného štěstí; tomuto cíli však překáží každý hřích, a nejen vnější úkony, nýbrž také vnitřní. A proto, co stačí k dokonalosti lidského zákona, aby totiž bránil hříchům a hrozil trestem, to nestačí k dokonalosti Božího zákona; nýbrž je třeba, aby člověka učinil zcela schopným účasti věčného štěstí. To však se nemůže státi než milostí Ducha Svatého, kterou "rozlévá se láska v našich srdcích", která vyplní zákon: neboť "milost Boží, život věčný", jak se praví Řím. 6. Avšak tuto milost nemohl dáti Starý zákon: to bylo totiž vyhrazeno Kristu; protože, jak se praví Jan 1, "Zákon byl dán skrze Mojžíše; milost a pravda byla učiněna skrze Ježíše Krista". A odtud jest, že Starý zákon je sice dobrý, ale nedokonalý; podle onoho Žid. 7: "Zákon nic nepřivedl k dokonalosti."

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán tam mluví o obřadních příkazech; a ty se nazývají nedobrými, protože neudělovaly milost, kterou by lidé byli očištěni od hříchu, ačkoli jimi lidé ukazovali, že jsou hříšníky. Pročež významně se praví: "A soudy, v nichž nebudou živi," to jest, jimiž nemohou obdržeti život milosti. A potom se dodává: "A poskvrnil jsem je v jejich darech," to jest, ukázal jejich poskvrnění, "když obětovali všechno, co otvírá lůno; za svá provinění".

K druhému se musí říci, že se praví, že zákon zabíjel, ne sice účinně, nýbrž příležitostně, ze své nedokonalosti, pokud totiž neuděloval milost, kterou by lidé mohli vyplniti, co přikazoval, nebo varovati se zakazovaného. A tak tato příležitost nebyla dávána, nýbrž brána lidmi. Pročež Apoštol tamtéž praví: "Hřích, vzav příležitost skrze přikázání, podvedl mne a usmrtil skrze ně." A z tohoto důvodu se praví, že "přistoupil zákon, aby se rozhojnilo provinění"; takže ly aby platí sousledně, ne příčinně; pokud totiž lidé, berouce příležitost ze zákona, hojněji hřešili: jak proto, že hřích byl těžší, tak také proto, že dychtivost vzrostla; více totiž dychtíme po zakazovaném.

K třetímu se musí říci, že jho zákona nemohlo býti zachováno bez milosti pomáhající, kterou zákon nedával. Praví se totiž Řím. 9: "Není chtějícího, ani běžícího," totiž chtíti a běžeti v přikázáních Božích, "nýbrž smilovného Boha". Pročež i v žalmu 118. se praví: "Běžel jsem cestou tvých přikázáni, když jsi rozšířil mé srdce," totiž darem

quoniam bona est. Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est, in his quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se sufficiens est inducere ad finem, imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat. Sicut medicina perfecte bona est quae hominem sanat, imperfecta autem est quae hominem adiuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanae, ut scilicet peccata prohibeat et poenam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinae, sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae. Quod quidem fieri non potest nisi per gratiam spiritus sancti, per quam diffunditur caritas in cordibus nostris, quae legem adimplet, gratia enim Dei vita aeterna, ut dicitur Rom. VI. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo, quia, ut dicitur Ioan. I, *lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta; secundum illud Heb. VII, *nihil ad perfectum adduxit lex*.

I-II q. 98 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus loquitur ibi de praeceptis caeremonialibus; quae quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per huiusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur, et iudicia in quibus non vivent, idest per quae vitam gratiae obtinere non possunt; et postea subditur, et pollui eos in muneribus suis, idest pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua*.

I-II q. 98 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter, ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et apostolus ibidem dicit, *occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit*. Et ex hac etiam ratione dicitur quod lex subintravit ut abundaret delictum, ut ly ut teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines, accipientes occasionem a lege, abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

I-II q. 98 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod iugum legis servari non poterat sine gratia adiuvante, quam lex non dabat, dicitur enim Rom. IX, *non est volentis neque currentis*, scilicet velle et currere in praeceptis Dei, sed miserentis Dei. Unde et in Psalmo CXVIII dicitur, *viam mandatorum tuorum cucurri,*

milosti a lásky.

XCVIII.2. Zda Starý zákon byl od Boha.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Starý zákon nebyl od Boha. Praví se totiž Deut. 23: "Díla Boží jsou dokonalá." Ale Starý zákon byl nedokonalý, jak bylo shora řečen Tedy Starý zákon nebyl od Boha.

Mimo to Eccle. 3. se praví: "Poznal jsem, že všechna díla, která učinil Pán, trvají na věky." Ale Starý zákon netrvá na věky; praví totiž Apoštol, Žid. 7: "Nastává pak zamítnutí příkazu předešlého pro jeho bezmocnost a neužitečnost." Tedy Starý zákon nebyl od Boha.

Mimo to moudrému zákonodárci náleží nejen odstraniti zlo, nýbrž také příležitosti zla. Ale Starý zákon byl příležitostí hříchu, jak bylo řečeno shora. Tedy Bohu, jemuž "není podobného mezi zákonodárci", jak se praví Job. 36, nenáleželo dáti takový zákon.

Mimo to I. Tim. se praví, že "Bůh chce, aby všichni lidé byli spaseni. Ale Starý zákon nestačil na spásu lidí, jak bylo řečeno shora. Tedy Bohu nenáleželo dáti takový zákon. Tedy Starý zákon není od Boha.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 15, mluvě k Židům, jimž byl dán Starý zákon: "Porušili jste příkaz Boží pro své nauky," a málo napřed předesílá: "Cti otce svého i matku svou," což je zjevně obsaženo ve Starém zákoně Tedy Starý zákon jest od Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že Starý zákon byl dán od dobrého Boha, který jest Otec Pána našeho Ježíše Krista. Starý zákon totiž zařizoval člověka ke Kristu dvojmo: a to, jedním způsobem, vydávaje svědectví Kristu; pročež též on. praví, Luk. posl.: "Musí se naplniti vše, co jest o mně psáno v zákoně i v žalmech, i v prorocích;" a Jan. 5: "Kdybyste věřili Mojžíšovi, snad byste věřili i mně; neboť on o mně psal." Jiným způsobem na způsob jakéhosi uzpůsobení, když, odváděje lidi od služby modlám, přidržoval je k poctě jednoho Boha, od něhož mělo býti spaseno lidské pokolení skrze Krista. Pročež Apoštol praví, Galat. 3: "Než přišla víra, pod zákonem uzavřeni, byli jsme střeženi k té víře, která měla býti zjevena." Je však zjevné, že téhož jest uzpůsobiti k cíli a přivésti k cíli: a pravím téhož o sobě, nebo skrze své poddané: Neboť by ďábel neustanovil zákon, jímž by lidé byli vedeni ke Kristu, jímž měl býti vypuzen, podle onoho Mat. 12: "Vyhání-li satan satana, jeho království je rozdělené." A proto od téhož Boha, jímž byla vykonána spása lidí milostí Kristovou, byl dán Starý zákon.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby něco nebylo dokonalé jednoduše, co však je dokonalé podle doby; jako nějaké dítě sluje dokonalé, ne jednoduše, nýbrž podle stavu doby; tak také příkazy, které se dávají dětem, jsou sice dokonalé podle stavu těch, kterým jsou dávány, ač nejsou dokonalé jednoduše; a takové byly příkazy zákona. Pročež Apoštol praví, Gal. 3: "Zákon byl náš

cum dilatasti cor meum, scilicet per donum gratiae et caritatis.

2. Utrum sit a Deo.

I-II q. 98 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera*. Sed lex fuit imperfecta, ut supra dictum est. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

I-II q. 98 a. 2 arg. 2

Praeterea, Eccle. III dicitur, *didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverent in aeternum*. Sed lex vetus non perseverat in aeternum, dicit enim apostolus, ad Heb. VII, *reprobatio fit quidem praecedentis mandati, propter infirmitatem eius et inutilitatem*. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

I-II q. 98 a. 2 arg. 3

Praeterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est. Ergo ad Deum, cui nullus est similis in legislatoribus, ut dicitur Iob XXXVI, non pertinebat legem talem dare.

I-II q. 98 a. 2 arg. 4

Praeterea, I ad Tim. II, dicitur quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est. Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

I-II q. 98 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XV, loquens Iudaeis, quibus erat lex vetus data, *irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*. Et paulo ante praemittitur, *honora patrem tuum et matrem tuam*, quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

I-II q. 98 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod lex vetus a bono Deo data est, qui est pater domini nostri Iesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo, testimonium Christo perhibendo, unde ipse dicit, Lucae ult., *oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et Psalmis et prophetis de me*; et Ioan. V, *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit*. Alio modo, per modum cuiusdam dispositionis, dum, retrahens homines a cultu idololatriae, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum, unde apostolus dicit, ad Gal. III, *priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quae revelanda erat*. Manifestum est autem quod eiusdem est disponere ad finem et ad finem perducere, et dico eiusdem per se vel per suos subiectos. Non enim Diabolus legem tulisset per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat eiiciendus; secundum illud Matth. XII, *si Satanas Satanam eiicit, divisum est regnum eius*. Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

I-II q. 98 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus, sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem. Ita etiam praecepta quae pueris dantur, sunt quidem perfecta

vychovatel v Kristu."

K druhému se musí říci, že na věky zůstávají díla Boží, která Bůh tak učinil, aby zůstala na věky; a to jsou ta, která jsou dokonalá. Avšak starý zákon jest odmítán v době dokonalé milosti, ne jako špatný, nýbrž jako slabý a neužitečný pro tuto dobu: protože, jak se dodává, "zákon nic nepřivedl k dokonalosti". Pročež Apoštol praví Gal. 3: "Když přišla víra, již nejsme pod vychovatelem."

K třetímu se musí říci, že, jak -bylo shora řečeno, Bůh někdy dopouští pád některých do hříchu, aby se tím pokořili. Tak také chtěl dáti takový zákon, který by lidé nemohli vyplniti svými silami; aby tak, když lidé na sebe spoléhající shledají, že jsou hříšní, pokořeni se uchýlili k pomoci milosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ačkoli starý zákon nestačil na spásu člověka, přece měli lidé od Boha zároveň se zákonem jinou pomoc, kterou mohli býti spaseni, totiž víru v Prostředníka, kterou byli ospravedlněni staří Otcové, jako také my jsme ospravedlněni. A tak Bůh neopustil lidi, nedav jim pomůcky spásy.

XCVIII.3. Zda Starý zákon byl dán skrze anděly.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že starý zákon nebyl dán skrze anděly, nýbrž bezprostředně od Boha. Anděl totiž znamená posel; a tak jméno anděl obnáší službu, ne panství, podle onoho žalm 102: "Dobrořečte Pánu všichni andělé jeho, služebníci jeho." Ale vypravuje se, že starý zákon byl dán od Pána; praví se totiž Exod. 20: "A promluvil Pán tyto řeči"; a potom se dodává: "Já jsem totiž Pán Bůh tvůj." A týž způsob řeči se často opakuje v Exodu a v následujících knihách zákona. Tedy zákon byl dán bezprostředně od Boha.

Mimo to, jak se praví Jan. 1, "zákon byl dán skrze Mojžíše". Ale Mojžíš jej obdržel bezprostředně od Boha; praví se totiž Exod. 33: "Mluvil Pán k Mojžíšovi tváří v tvář, jak mluvívá člověk ke svému příteli." Tedy starý zákon byl dán bezprostředně od Boha.

Mimo to pouze vládci náleží dáti zákon, jak bylo shora řečeno. Ale pouze Bůh je vládcem spásy duší; andělé však jsou "přisluhující duchové", jak se praví Žid. 1. Tedy starý zákon neměl býti dán skrze anděly, ježto byl zařízen ke spáse dusí.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Gal. 3: "Zákon byl dán skrze anděly v ruce Prostředníka;" a Skut. 7 Štěpán praví: "Přijali jste zákon k nařízení andělů."

Odpovídám: Musí se říci, že zákon byl dán od Boha skrze anděly. A kromě povšechného důvodu, jejž uvádí Diviš, ve IV. hl. Nebes. Hier., že "božská mají býti donesena k

secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter. Et talia fuerunt praecepta legis. Unde apostolus dicit, ad Gal. III, *lex paedagogus noster fuit in Christo*.

I-II q. 98 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod opera Dei perseverant in aeternum, quae sic Deus fecit ut in aeternum perseverent, et haec sunt ea quae sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore, quia, ut subditur, nihil ad perfectum adduxit lex. Unde ad Gal. III, dicit apostolus, *ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo*.

I-II q. 98 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur. Ita etiam voluit talem legem dare quam suis viribus homines implere non possent, ut sic dum homines de se praesumentes peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiae.

I-II q. 98 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum hominem, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos iustificamur. Et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

3. Utrum sit a Deo mediantibus angelis.

I-II q. 98 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim nuntius dicitur, et sic nomen Angeli ministerium importat, non dominium; secundum illud Psalmi CII, *benedicite domino, omnes Angeli eius, ministri eius*. Sed vetus lex a domino tradita esse perhibetur, dicitur enim Exod. XX, *locutusque est dominus sermones hos*, et postea subditur, *ego enim sum dominus Deus tuus*. Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

I-II q. 98 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut dicitur Ioan. I, lex per Moysen data est. Sed Moyses immediate accepit a Deo, dicitur enim Exod. XXXIII, *loquebatur dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum*. Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

I-II q. 98 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est. Sed solus Deus est princeps salutis animarum, *Angeli vero sunt administratorii spiritus*, ut dicitur ad Heb. I. Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

I-II q. 98 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, ad Gal. III, *lex data est per Angelos in manu mediatoris*. Et Act. VII, dicit Stephanus, *accepistis legem in dispositione Angelorum*.

I-II q. 98 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod lex data est a Deo per Angelos. Et praeter generalem rationem, quam Dionysius assignat,

lidem prostřednictvím andělů", je zvláštní důvod, proč starý zákon měl být dán skrze anděly. Bylo totiž řečeno, že starý zákon byl nedokonalý, ale uzpůsoboval k dokonalé spáse lidského pokolení, která měla býti skrze Krista. Avšak ve všech spořádaných mocích a uměních vidíme, že ten, kdo je vyšší, sám koná hlavní a dokonalý úkon; ta pak, která uzpůsobují k poslední dokonalosti, koná skrze své služebníky; jako stavitel lodí sestavuje loď sám, ale hmotu připravuje skrze přisluhující umělce. A proto bylo vhodné, aby dokonalý zákon Nové Úmluvy byl dán bezprostředně skrze samého Boha, člověkem učiněného; starý však zákon aby byl dán lidem skrze služebníky Boží, totiž skrze anděly. A na ten způsob Apoštol, na začátku Žid., dokazuje vynikání nového zákona nad starý: protože v Nové Úmluvě "mluvil nám Bůh ve svém Synu"; avšak ve Staré Úmluvě "byla řeč učiněna skrze anděly".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř, na počátku Moral., "anděl, jehož zjevení Mojžíšovi se líčí, hned se nazývá andělem, hned Pánem. Andělem totiž, protože sloužil zevnější mluvou; Pánem však sluje, protože vnitřní vládce poskytoval účinnosti řeči:" A odtud je také, že anděl mluvil jakoby v osobě Pána.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., v Exodu se praví: "Mluvil Pán Mojžíšovi tváří v tvář"; a maličko potom se dodává: Ukaž mi svou slávu. Vnímal tedy, co viděl, a toužil po neviděném." Tedy neviděl samu podstatu Boha, a tak nebyl od něho poučován bezprostředně. Co se tedy praví, že s ním mluvil tváří v tvář, praví Písmo podle domněnky lidu, který myslel, že Mojžíš mluví s Bohem z úst k ústům, když se mu ozval a zjevil skrze podřízené stvoření, to jest, skrze anděla a mrak. - Nebo se viděním tváře rozumí jakési vynikající a důvěrné patření, pod viděním božské podstaty.

K třetímu se musí říci, že samého vládce jest ustanoviti zákon svou mocí; ale někdy ustanovený zákon prohlašuje skrze jiné; a tak Bůh ustanovil zákon svou mocí, ale prohlásil skrze anděly.

XCVIII.4. Zda Starý zákon měl býti dán pouze národu židovskému

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že starý zákon neměl býti dán pouze národu židovskému. Starý zákon totiž uzpůsoboval ke spáse, která měla nastati skrze Krista, jak bylo řečeno. Ale ona spása neměla nastati pouze u Židů, nýbrž u všech národů, podle onoho Isai. 49: "Málo jest, že jsi mým sluhou, abys vzbudil kmeny Jakobovy, a obrátil zbytky Israelovy; dal jsem tě za světlo národů, abys byl mou spásou až do končin země" Tedy starý zákon měl býti dán všem národům a ne toliko jednomu národu.

Mimo to, jak se praví Skutk. 10, "Bůh není přijímač osob, ale v každém národě jest mu příjemný, kdo se bojí Boha a činí spravedlnost". Tedy neměl otevříti cestu spásy spíše jednomu národu než jiným.

in IV cap. Cael. Hier., quod *divina debent deferri ad homines mediantibus Angelis*, specialis ratio est quare legem veterem per Angelos dari oportuit. Dictum est enim quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed praeparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum apostolus, in principio ad Heb., probat eminentiam novae legis ad veterem, quia in novo testamento locutus est nobis Deus in filio suo, in veteri autem testamento est sermo factus per Angelos.

I-II q. 98 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, in principio Moral., *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo dominus memoratur. Angelus videlicet, propter hoc quod exterius loquendo serviebat; dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat*. Et inde est etiam quod quasi ex persona domini Angelus loquebatur.

I-II q. 98 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., in Exodo dicitur, *locutus est dominus Moysi facie ad faciem*; et paulo post subditur, *ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quid videbat; et quod non videbat, desiderabat*. Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod loquebatur ei facie ad faciem, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subiectam creaturam, idest per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret. Vel per visionem faciei intelligitur quaedam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiae divinae visionem.

I-II q. 98 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod solius principis est sua auctoritate legem instituere, sed quandoque legem institutam per alios promulgat. Et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per Angelos promulgavit.

4. Utrum data sit omnibus.

I-II q. 98 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit dari soli populo Iudaeorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem quae futura erat per Christum, ut dictum est. Sed salus illa non erat futura solum in Iudaeis, sed in omnibus gentibus; secundum illud Isaiae XLIX, *parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob et faeces Israel convertendas, dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae*. Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

I-II q. 98 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut dicitur Act. X, *non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet Deum et facit iustitiam, acceptus est illi*. Non ergo magis uni populo

Mimo to zákon byl dán skrze anděly, jak již bylo řečeno. Ale služby andělů Bůh vždy prokazoval nejen Židům, nýbrž všem národům: praví se totiž Eccli. 17: "V každém národu postavil ředitele." Všem národům dává také časná dobra, o něž má Bůh méně starosti než o duchovní dobra, Tedy měl dáti všem národům také zákon.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 3: "Co má tedy Žid více? A mnoho, na každý způsob. A to nejprve, že jim byly svěřeny výpovědi Boží"; a v Žalmu 147 se praví: "Neučinil tak každému národu, a svých úradků jim nezjevil."

Odpovídám: Musí se říci, že by se mohl označiti jeden důvod, proč byl dán zákon spíše národu židovskému než jiným národům: protože když jiné národy odešly k modloslužbě, pouze národ židovský zůstal v uctívání jednoho Boha; a proto jiné národy byly nehodny přijmouti zákon, aby svaté nebylo dáno psům.

Ale tento důvod se nezdá vhodný; protože onen národ také po obdržení zákona odcházel k modloslužbě, což bylo těžší, jak je patrné Exod. 32, a Amos 5: "Zdaž jste mi obětovali žertvy a oběť na poušti čtyřicet let, dome israelský? A nesli jste stan svému Molochovi a obraz vašich model, hvězdu boha vašeho, které jste si učinili." Výslovně se také praví Deut. 9: "Věz, že Pán Bůh tvůj ti nedal tuto zemi ve vlastnictví pro tvé spravedlnosti, ježto jsi národ tvrdé šíje." Ale předesílá se tam důvod: "Aby Pán splnil své slovo, které pod přísahou slíbil otcům tvým, Abrahamovi, Isákovi a Jakubovi."

Jaké však přislíbení jim bylo učiněno, ukazuje Apoštol, Gal. 3, řka: "Abrahamovi byla řečena přislíbení, a jeho semeni. Neříká, semenům, jako v mnohých: nýbrž jako v jednom, a semeni tvému, což je Kristus." Bůh tudíž poskytl onomu národu i zákon i jiná zvláštní dobrodiní pro přislíbení, učiněné jejich otcům, že se z nich narodí Kristus. Slušelo se totiž, aby ten národ, z něhož se narodí Kristus, vynikal nějakým zvláštním posvěcením, podle onoho, co se praví Levit. 19: "Svatí budete, protože já jsem svatý." - Ani také nebylo pro zásluhu samého Abrahama, že jim bylo učiněno takové přislíbení, že se totiž Kristus narodí z jeho semene, nýbrž z vyvolení a povolání darmo. Pročež se praví Isai. 41: "Kdo vzbudil od východu spravedlivého, zavolal jej, aby ho následoval?"

Tak je tedy patrné, že z pouhého vyvolení darmo Otcové obdrželi přislíbení, a národ z nich zrozený obdržel zákon, podle onoho Deut. 4: "Slyšeli jste jeho slova zprostřed ohně, protože miloval Otce, a vyvolil sémě jejich po nich." Hledá-li se však opět, proč vyvolil tento národ, aby se z něho narodil Kristus, a ne jiný, hodí se odpověď Augustinova, kterou praví K Jan.: "Proč tohoto táhne, a onoho netáhne, nechtěj posuzovati, nechceš-li zblouditi."

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli spása skrze Krista byla připravena všem národům, přece se musil Kristus naroditi z jednoho národa, který měl proto výsady před jinými, podle onoho Řím. 9: "Jejichž," totiž Židů, "jest přivlastnění synů Božích, i úmluva i zákonodárství; jejichž otcové; z nichž je Kristus dle těla."

quam aliis viam salutis debuit aperire.

I-II q. 98 a. 4 arg. 3

Praeterea, lex data est per Angelos, sicut iam dictum est. Sed ministeria Angelorum Deus non solum Iudaeis, sed omnibus gentibus semper exhibuit, dicitur enim Eccli. XVII, *in unamquamque gentem praeposuit rectorem*. Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quae minus sunt curae Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis dare debuit.

I-II q. 98 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. III, *quid ergo amplius est Iudaeo? Multum quidem per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei*. Et in Psalmo CXLVII dicitur, *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis*.

I-II q. 98 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod posset una ratio assignari quare potius populo Iudaeorum data sit lex quam aliis populis, quia, aliis ad idololatriam declinantibus, solus populus Iudaeorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur. Sed ista ratio conveniens non videtur, quia populus ille etiam post legem latam, ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. XXXII; et Amos V, *numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel? Et portastis tabernaculum Moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quae fecistis vobis*. Expresse etiam dicitur Deut. IX, *scito quod non propter iustitias tuas dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimae cervici sis populus*. Sed ratio ibi praemittitur, *ut compleret verbum suum dominus, quod sub iuramento pollicitus est patribus tuis, Abraham, Isaac et Iacob*. Quae autem promissio eis sit facta, ostendit apostolus, ad Galat. III, dicens, *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit, seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus*. Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret; secundum illud quod dicitur Levit. XIX, *sancti eritis, quia ego sanctus sum*. Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex eius semine nasceretur, sed ex gratuita electione et vocatione. Unde dicitur Isaiae XLI, *quis suscitavit ab oriente iustum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit; secundum illud Deut. IV, *audistis verba illius de medio ignis, quia dilexit patres, et elegit semen eorum post illos*. Si autem rursus quaeratur quare hunc populum elegit ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini, quam dicit super Ioan., *quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare*.

I-II q. 98 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis salus futura per Christum, esset omnibus gentibus praeparata; tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc prae aliis praerogativas habuit; secundum illud Rom. IX, quorum, scilicet Iudaeorum, *est adoptio filiorum Dei, et testamentum et legislatio; quorum patres; ex quibus Christus est secundum carnem*.

K druhému se musí říci, že přijímání osob má místo v těch, která jsou dávána z povinnosti; v těch však, která se udělují z vůle darmo, přijímání osob nemá místa. Není totiž přijímačem osob, kdo ze štědrosti ze svého dá jednomu, a ne druhému; ale kdyby byl rozdělovatelem obecných dober, a nepoděloval by stejně podle zásluh osob, byl by přijímačem osob. Avšak spasitelná dobrodiní uděluje Bůh lidskému pokolení ze své milosti; pročež není přijímačem osob, jestliže uděluje některým, ne jiným. Pročež Augustin praví, v knize O předurč. Svat.: "Všechny, které Bůh učí, milosrdenstvím učí; které však neučí, soudem neučí;" to totiž pochází z odsouzení lidského pokolení pro hřích prvního rodiče.

K třetímu se musí říci, že dobrodiní milosti odejmou se člověku pro vinu; ale přirozená dobrodiní se neodejmou. Mezi těmi pak jsou služby andělů, které vyžaduje sám řád přirozeností, aby totiž skrze střední byla řízena nejnižší: a také tělesné pomůcky, které Bůh dává nejen lidem, nýbrž i zvířatům, podle onoho žalmu 35: "Lidi i zvířata zachováš, Pane."

XCVIII.5. Zda všichni lidé byli vázáni zachovávati Starý zákon

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že všichni lidé byli zavázáni zachovávati starý zákon. Neboť kdokoli je poddán králi, musí býti poddán jeho zákonu. Ale starý zákon byl dán od Boha, jenž jest král veškeré země, jak se praví v žalmu 46. Tedy všichni obyvatelé země byli vázáni zachovávati zákon.

Mimo to Židé nemohli býti spaseni, kdyby nezachovávali starého zákona; praví se totiž Deut. 27: "Zlořečený, kdo nezůstává v řečech tohoto zákona, ani jich neplní skutkem." Kdyby tudíž jiní lidé bývali mohli býti spaseni bez zachovávání starého zákona, postavení Židů by bylo horší než jiných lidí.

Mimo to pohané bývali připouštěni k obřadu židovskému a k zachovávání zákona: praví se totiž Exod. 12: "Bude-li někdo z cizinců chtíti přejíti do vaší obce, a slaviti fase Páně, napřed obřezáte všechny jeho mužské, a pak bude řádně slaviti a bude stejně jako domácí země" Marně však by bývali cizinci z nařízení Božího připouštěni k zákonitým obyčejům, kdyby mohli býti spaseni bez zákonitých obyčejů. Tedy nikdo nemohl býti spasen, kdyby nezachovával zákon.

Avšak proti jest, co praví Diviš, II. hl. Nebes. Hier., že "mnozí pohané byli uvedeni k Bohu skrze anděly". Ale je známo, že pohané nezachovávali zákon. Tedy bez zachovávání zákona mohli býti někteří spaseni.

Odpovídám: Musí se říci, že starý zákon ohlašoval příkazy přirozeného zákona, a přidával některé vlastní příkazy. Tudíž, co do těch, které starý zákon obsahoval z

5. Utrum omnes obliget.

I-II q. 98 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes homines obligarentur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est rex omnis terrae, ut in Psalmo XLVI dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

I-II q. 98 a. 5 arg. 2

Praeterea, Iudaei salvari non poterant nisi legem veterem observarent, dicitur enim Deut. XXVII, *maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit*. Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, peior fuisset conditio Iudaeorum quam aliorum hominum.

I-II q. 98 a. 5 arg. 3

Praeterea, gentiles ad ritum Iudaicum et ad observantias legis admittebantur, dicitur enim Exod. XII, *si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase domini, circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque simul sicut indigena terrae*. Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat nisi legem observaret.

I-II q. 98 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IX cap. Cael. Hier., quod multi gentilium per Angelos sunt reducti in Deum. Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis poterant aliqui salvari.

I-II q. 98 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria

přirozeného zákona, všichni byli vázáni zachovávati starý zákon, ne že byly ze starého zákona, nýbrž protože byly z přirozeného zákona. Ale co do těch, které starý zákon přidával, někteří nebyli vázáni zachovávati starý zákon, nýbrž pouze národ židovský.

A důvod toho jest, že starý zákon, jak bylo řečeno, byl dán národu židovskému, aby obdržel jakousi výsadu svatosti na uctění Krista, který se měl naroditi z onoho národa. Avšak kterákoli jsou ustanovena na zvláštní posvěcení některých, nezavazují než je; jako duchovní, kteří se věnují službě Boží, jsou vázáni k některým, ke kterým nejsou vázáni laici; podobně i řeholníci jsou ze svého prohlášení vázáni k některým skutkům dokonalosti, k nimž nejsou vázáni světští; a podobně onen národ byl vázán k některým zvláštním, k nimž nebyly vázány jiné národy. Pročež se praví Deut. 18: "Budeš dokonalý a bez poskvrny s Pánem Bohem svým." A proto také užívali nějakého prohlášení, jak je patrné Deut. 26: "Prohlašuji dnes před Pánem Bohem tvým" atd.

K prvnímu se tedy musí říci, že kdokoli jsou poddáni králi, jsou vázáni zachovávati jeho zákon, jejž předkládá obecně všem; ale ustanoví-li zachovávání něčeho od svých domácích služebníků, k tomu nejsou ostatní vázáni.

K druhému se musí říci, že, čím více se člověk spojuje s Bohem, tím lepšího stavu nabývá. A proto, čím více byl národ židovský připoután k bohopoctě, byl hodnotnější než jiné národy; pročež se praví Deut. 4: "Který jest jiný národ tak slavný, že má obřady, i spravedlivé soudy i celý zákon?" A podobně také v tom mají duchovní lepší stav než laici, a řeholníci než světští.

K třetímu se musí říci, že pohané dosahovali spásy dokonaleji a bezpečněji při obyčejích zákona než při pouhém přirozeném zákoně; a proto k nim byli připouštěni. Jako také nyní laici přecházejí do duchovenstva, a světští do řehole, ač i bez toho mohou býti spaseni.

XCVIII.6. Zda Starý zákon byl dán vhodně v době Mojžíšově

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že starý zákon nebyl dán vhodně v době Mojžíšově. Neboť starý zákon uzpůsoboval ke spáse, která měla býti skrze Krista, jak bylo řečeno. Ale hned po hříchu potřeboval člověk takového prostředku spásy. Tedy hned po hříchu měl býti dán starý zákon.

Mimo to starý zákon byl dán na posvěcení těch, z nichž se narodí Kristus. Ale Abraham první dostal příslib "semene, jímž je Kristus", jak máme Gen. 12. Tedy hned v době Abrahamově měl býti dán zákon.

Mimo to, jako Kristus se nenarodil z jiných pocházejících od. Noe nežli z Abrahama, jemuž bylo učiněno přislíbení; tak také se nenarodil z jiných synů Abrahamových nežli z Davida, jemuž bylo přislíbení obnoveno, podle onoho II. Král. 23: "Řekl muž, jemuž bylo ustanoveno o Kristu Boha Jakobova." Tedy starý zákon měl býti dán po

praecepta. Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae. Sed quantum ad illa quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis nisi solus populus Iudaeorum. Cuius ratio est quia lex vetus, sicut dictum est, data est populo Iudaeorum ut quandam praerogativam sanctitatis obtineret, propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos, sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur; similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur. Et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. XVIII, *perfectus eris, et absque macula, cum domino Deo tuo*. Et propter hoc etiam quadam professione utebantur; ut patet Deut. XXVI, *profiteor hodie coram domino Deo tuo* et cetera.

I-II q. 98 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem eius observandam quam omnibus communiter proponit. Sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad haec ceteri non obligantur.

I-II q. 98 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo quanto Deo magis coniungitur, tanto efficitur melioris conditionis. Et ideo quanto populus Iudaeorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, dignior aliis populis erat. Unde dicitur Deut. IV, *quae est alia gens sic inclyta, ut habeat caeremonias, iustaque iudicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam saeculares.

I-II q. 98 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali, et ideo ad eas admittebantur. Sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et saeculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

6. Utrum congruo tempore fuerit data.

I-II q. 98 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem quae erat futura per Christum, sicut dictum est. Sed statim homo post peccatum indiguit huiusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

I-II q. 98 a. 6 arg. 2

Praeterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahae incoepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen. XII. Ergo statim tempore Abrahae debuit lex dari.

I-II q. 98 a. 6 arg. 3

Praeterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahae nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II Reg. XXIII, *dixit vir cui constitutum est de Christo Dei*

Davidovi, jako byl dán po Abrahamovi.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Gal. 3, že "zákon byl ustanoven pro přestupování, než přijde sémě, jemuž přislíbil, pořádán skrze anděly, v ruce prostředníka", to jest, "spořádaně dán", jak praví Glossa. Tedy bylo vhodné, aby starý zákon byl dán oním pořadem doby.

Odpovídám: Musí se říci, že starý zákon byl dán nejvhodněji v době Mojžíšově. A důvod toho lze vzíti z dvojího, pokud každý zákon se ukládá dvěma rodům lidí. Je totiž ukládán některým tvrdým a pyšným, kteří zákonem jsou mírněni a kroceni; je také ukládán dobrým, které, zákonem poučené, podporuje, aby splnili, co zamýšlejí. Bylo tudíž vhodné, dáti starý zákon v takové době na usvědčení pýchy lidí. Neboť se člověk pyšnil dvojím: totiž věděním a mocí. A to, věděním, jako by mu přirozený rozum mohl stačiti ke spáse. A proto, aby z toho byla usvědčena jeho pýcha, byl člověk ponechán řízení svého rozumu bez přispění psaného zákona; a zkušeností mohl člověk seznati, že trpí nedostatkem rozumu, z toho, že lidé upadli až do modlářství a nejohavnějších neřestí kolem časů Abrahamových. A po té době bylo nutné dáti psaný zákon za lék lidské nevědomosti; protože "skrze zákon je poznání hříchu", jak se praví Řím. 3. Ale když byl člověk poučen zákonem, byla jeho pýcha usvědčena ze slabosti, když nemohl splniti, co poznával. A proto, jak uzavírá Apoštol, Řím. 8, "co bylo nemožné zákonu, v němž byla slabost skrze tělo, poslal Bůh svého Syna, aby se v nás naplnilo ospravedlnění zákonem."

Se strany pak dobrých byl dán zákon na pomoc. To pak bylo lidu nejvíce nutné tehdy, když začínalo zatemnění přirozeného zákona z rozbujení hříchů. Taková pak pomoc musila se dáti nějakým pořádkem, aby přes nedokonalá byli vedeni k dokonalosti. A proto musil býti dán starý zákon mezi zákonem přirozenosti a zákonem milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že nebylo příhodné hned po hříchu prvního člověka dáti starý zákon: jak proto, že člověk ještě neuznával, že ho potřebuje, spoléhaje na svůj rozum; tak proto, že hlas přirozeného zákona ještě nebyl zatemněn návykem hřešiti.

K druhému se musí říci, že zákon nemá býti dán leč národu; je totiž obecný příkaz, jak bylo řečeno. A proto v době Abrahamově byly dány lidem jakési Boží příkazy rodové a jako domácí. Ale potom jeho potomkům, tolik rozmnoženým, že byli národ, a vysvobozeným z otroctví, vhodně mohl býti dán zákon. Neboť otroci nejsou částí národa nebo města, kterému se dává zákon, jak praví Filosof, v III. Polit.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž zákon musil býti dán nějakému národu, nedostali zákon pouze ti, z nichž se Kristus narodil, nýbrž celý národ, sloučený znakem obřízky, která byla znamením přislíbení, Abrahamovi učiněného a jím věřeného, jak praví Apoštol, Řím. 4. A proto již před Davidem musil býti dán zákon takovému národu již seskupenému.

Iacob. Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

I-II q. 98 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. III, quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per Angelos in manu mediatoris*, idest ordinabiliter data, ut Glossa dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

I-II q. 98 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi. Cuius ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quaelibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur, imponitur etiam bonis, qui, per legem instructi, adiuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari, ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia, et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem. Et ideo ut de hoc eius superbia convinceretur permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae, et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. III. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est eius superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut apostolus concludit, ad Rom. VIII, *quod impossibile erat legi, in qua infirmabatur per carnem, misit Deus filium suum, ut iustificatio legis impleretur in nobis*. Ex parte vero bonorum, lex data est in auxilium. Quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat autem huiusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturae et legem gratiae, oportuit legem veterem dari.

I-II q. 98 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari, tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus. Tum quia adhuc dictamen legis naturae nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

I-II q. 98 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex non debet dari nisi populo, est enim praeceptum commune, ut dictum est. Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, et quasi domestica, Dei ad homines. Sed postmodum, multiplicatis eius posteris intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari, nam servi non sunt pars populi vel civitatis, cui legem dari competit, ut philosophus dicit, in III Polit.

I-II q. 98 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus Christus natus est, legem acceperunt; sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quae fuit signum promissionis Abrahae factae et ab eo creditae, ut dicit apostolus, Rom. IV. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo iam

XCIX. O příkazech Starého zákona

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o příkazech starého zákona; a nejprve o jejich rozlišení; za druhé o jednotlivých rozlišných rodech.

O prvním je šest otázek:

1. Zda je více příkazů starého zákona, či toliko jeden.

2. Zda starý zákon obsahuje nějaké mravní příkazy.

3. Zda kromě mravních obsahuje obřadně.

4. Zda kromě těchto obsahuje soudní.

5. Zda kromě těchto tří obsahuje nějaké jiné.

6. O způsobu, jakým zákon naváděl k zachovávání řečených.

XCIX.1. Zda je ve Starém zákoně obsažen pouze jeden příkaz

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ve starém zákoně jest obsažen pouze jeden příkaz. Neboť zákon není nic jiného než příkaz, jak jsme měli shora. Ale starý zákon jest jeden. Tedy obsahuje pouze jeden příkaz.

Mimo to Apoštol, Řím. 13, praví: "Je-li jaké jiné přikázání, jest uplatněno v tomto slově, Milovati budeš bližního svého jako sebe." Ale tento příkaz jest jeden. Tedy starý zákon neobsahuje než jeden příkaz.

Mimo to Mat. 7. se praví: "Vše, cokoli chcete, aby vám činili lidé, i vy čiňte jim; to je totiž zákon a proroci." Ale celý starý zákon jest obsažen v zákoně a prorocích. Tedy celý starý zákon neměl než jeden příkaz.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 2: "Zrušiv zákon přikázaných nařízeními." A mluví o starém zákoně, jak je patrné z Glossy Ambrožovy tamtéž. Tedy starý zákon v sobě obsahuje mnoho příkazů.

Odpovídám: Musí se říci, že příkaz zákona, ježto je závazný, jest o něčem, co musí býti. Že však musí něco býti, to pochází z nutnosti nějakého cíle. Pročež je zjevné, že v pojmu příkazu jest, že obnáší zařízení k cíli, pokud totiž přikazuje to, co je nutné nebo prospěšné k cíli. Přihází se však, že k jednomu cíli mnohá jsou nutná nebo prospěšná. A podle toho o různých věcech lze dáti různé příkazy, pokud jsou zařízeny k jednomu cíli. Pročež musí se říci, že všechny příkazy starého zákona jsou jeden podle zařízení k jednomu cíli; jsou však mnohé podle různosti těch, která jsou zařízena k onomu cíli.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká, jeden starý zákon podle zařízení k jednomu cíli; a přece obsahuje různé příkazy podle rozlišení těch, která zařizuje k cíli; jako také umění stavitelské jest jedno podle jednoty cíle, protože směřuje k vystavění domu, avšak obsahuje různé příkazy podle různých výkonů k tomu zařízených.

K druhému se musí říci, že jak praví Apoštol, I. Tim. 1, "cílem přikázání je láska"; k tomu totiž směřuje každý zákon, aby ustavil přátelství buď lidí navzájem, nebo člověka k Bohu. A proto celý zákon je vyplněn v tomto jednom přikázání, "Milovati budeš bližního svého jako sebe", jakožto v nějakém cíli všech přikázání. Neboť v milování bližního je také obsaženo milování Boha, když bližní je milován pro Boha. Pročež Apoštol tento jeden příkaz položil za dva, které jsou o milování Boha a bližního, o nichž, Mat. 22, praví Pán: "Na těchto dvou přikázáních závisí celý zákon a proroci. "

K třetímu se musí říci, že jak se praví v IX. Etic., "přátelská, jež jsou k druhému, přišla z přátelských, která jsou člověka k sobě", když totiž člověk tak se má k druhému jako k sobě. A proto v tom, co se praví, "Všechno, cokoli chcete, aby vám lidé činili, i vy čiňte jim", vysvětluje se nějaké pravidlo milování bližního, které je také zavinutě obsaženo v tom, co se praví, "Milovati budeš bližního svého jako sebe". Pročež jest jakýmsi vysvětlením tohoto přikázání.

XCIX.2. Zda Starý zákon obsahuje mravní příkazy

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že starý zákon neobsahuje mravní příkazy. Neboť starý zákon se liší od přirozeného zákona, jak jsme měli shora. Ale mravní příkazy patří do přirozeného zákona. Tedy nepatří do starého zákona.

Mimo to božský zákon měl člověku přispěti tam, kde nedostačuje lidský rozum; jak je patrné v těch, která patří k víře, která jsou nad rozum. Ale na mravní příkaz se zdá dostačovati rozum člověka. Tedy mravní příkaz nepatří do starého zákona, který je zákon božský.

Mimo to starý zákon sluje "zabíjející písmeno", jak je patrné II. Kor. 3. Ale mravní příkazy nezabíjejí, nýbrž oživují, podle onoho Žalmu 118: "Na věky nezapomenu tvých spravedlností, protože v nich jsi mne oživil." Tedy mravní příkazy nepatří do starého zákona.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 17: "Přidal jim kázeň, a zákon života odkázal jim." Kázeň však náleží k mravům; praví totiž Glossa, Žid. 12, k onomu, ‚Každá kázeň` atd.: "Kázeň je pěstění mravů skrze nesnadná." Tedy zákon Bohem daný obsahoval mravní příkazy.

Odpovídám: Musí se říci, že starý zákon obsahoval některé mravní příkazy, jak je patrné Exod. 20: "Nezabiješ, Nepokradeš." A to důvodně. Neboť, jako hlavním úmyslem lidského zákona jest, aby učinil

collecto.

99. De lege veteri quantum ad praecepta eius scilicet de praeceptorum eius distinctione.

Prooemium

I-II q. 99 pr.

Deinde considerandum est de praeceptis veteris legis. Et primo, de distinctione ipsorum; secundo, de singulis generibus distinctis. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum legis veteris sint plura praecepta, vel unum tantum. Secundo, utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia. Tertio, utrum praeter moralia contineat caeremonialia. Quarto, utrum contineat, praeter haec, iudicialia. Quinto, utrum praeter ista tria contineat aliqua alia. Sexto, de modo quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

1. Utrum veteris legis sint plura praecepta vel unum tantum.

I-II q. 99 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum praeceptum. Lex enim est nihil aliud quam praeceptum, ut supra habitum est. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum praeceptum.

I-II q. 99 a. 1 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, Rom. XIII, *si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur, diliges proximum tuum sicut teipsum*. Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

I-II q. 99 a. 1 arg. 3

Praeterea, Matth. VII, dicitur, *omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, haec est enim lex et prophetae*. Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo tota lex vetus non habet nisi unum praeceptum.

I-II q. 99 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. II, *legem mandatorum decretis evacuans*. Et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

I-II q. 99 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari praecepta inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quod omnia praecepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem, sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quae ordinantur ad finem illum.

I-II q. 99 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum, et tamen continet diversa praecepta, secundum distinctionem eorum quae ordinat ad finem. Sicut etiam ars aedificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad aedificationem domus, tamen continet diversa praecepta, secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

I-II q. 99 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, I ad Tim. I, *finis praecepti caritas est*, ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato, *diliges proximum tuum sicut teipsum*, sicut in quodam fine mandatorum omnium, in dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde apostolus hoc unum praeceptum posuit pro duobus quae sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit dominus, Matth. XXII, *in his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetae*.

I-II q. 99 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in IX Ethic., *amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt homini ad seipsum*, dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur, *omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc quod dicitur, *diliges proximum tuum sicut teipsum*. Unde est quaedam explicatio istius mandati.

2. Utrum lex vetus contineat aliqua praecepta mora1ia.

I-II q. 99 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege naturae, ut supra habitum est. Sed praecepta moralia pertinent ad legem naturae. Ergo non pertinent ad legem veterem.

I-II q. 99 a. 2 arg. 2

Praeterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana, sicut patet in his quae ad fidem pertinent, quae sunt supra rationem. Sed ad praecepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo praecepta moralia non sunt de lege veteri, quae est lex divina.

I-II q. 99 a. 2 arg. 3

Praeterea, lex vetus dicitur littera occidens, ut patet II ad Cor. III. Sed praecepta moralia non occidunt, sed vivificant; secundum illud Psalmi CXVIII, *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me*. Ergo praecepta moralia non pertinent ad veterem legem.

I-II q. 99 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII, *addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit eos*. Disciplina autem pertinet ad mores, dicit enim Glossa ad Heb. XII, super illud, omnis disciplina etc., *disciplina est eruditio morum per difficilia*. Ergo lex a Deo data, praecepta moralia continebat.

I-II q. 99 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod lex vetus continebat praecepta quaedam moralia, ut patet Exod. XX, *non occides, non furtum facies*. Et hoc rationabiliter. Nam sicut intentio

přátelství lidí navzájem, tak úmyslem božského zákona jest, aby vytvořil hlavně přátelství člověka s Bohem. Ježto však podobnost je důvodem lásky, podle onoho Eccli. 13, "Každý živočich miluje sobě podobného", je nemožné, aby bylo přátelství člověka s Bohem, jenž je nejlepší, leč stanou-li se lidé dobrými. Pročež se praví Levit. 19: "Budete svatí, protože já jsem svatý." Avšak dobrota - člověka je ctnost, která činí dobrým majícího. A proto musily příkazy starého zákona býti dány také o úkonech ctností; a to jsou mravní příkazy zákona.

K prvnímu se tedy musí říci, že starý zákon se liší od přirozeného zákona,. ne jako zcela jiný než on, nýbrž jako něco jemu přidaného. Jako totiž milost předpokládá přirozenost, tak musí božský zákon předpokládati zákon přirozený.

K druhému se musí říci, že božskému zákonu bylo vhodné, aby přispěl člověku nejen v těch, k nimž rozum nemůže, nýbrž také v těch, v nichž se přihází překážky rozumu člověka.

Avšak rozum člověka nemohl se všeobecně mýliti stran mravních příkazů, co do samých nejobecnějších příkazů přirozeného zákona; ale přece pro návyk hřešiti byl zatemněn při jednotlivých skutcích. Avšak stran jiných mravních příkazů, které jsou jako závěry, odvozené od obecných zásad přirozeného zákona, rozum mnohých pobloudil, takže některá, která jsou o sobě špatná, rozum mnohých považoval za dovolená. Pročež bylo třeba proti obojímu nedostatku člověku přispěti vahou božského zákona. Jako také k věření se nám předkládají nejen ta, k nimž rozum nemůže dospěti, jako že Bůh je Boží trojice, nýbrž také ta, k nimž správný rozum může dospěti, jako že Bůh jest jeden, aby se vyloučil blud lidského rozumu, který se přiházel u mnohých.

K třetímu se musí říci, že, jak dokazuje Augustin, v Knize O duchu a písmeně, také písmena zákona co do mravních zákonů, sluje zabíjející příležitostně, pokud totiž přikazuje, co je dobré, nedávajíc pomoci milosti k vyplnění.

XCIX.3. Zda Starý zákon obsahuje obřadní příkazy kromě mravních.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že starý zákon neobsahuje obřadní příkazy kromě mravních. Neboť každý zákon, který je dán lidem, řídí lidské úkony. Avšak lidské úkony slují mravní, jak bylo řečeno shora. Tedy zdá se, že ve Starém zákoně, lidem daném, neměly býti obsaženy než mravní příkazy.

Mimo to příkazy, které se nazývají obřadní, zdají se patřiti k bohopoctě Ale bohopocta jest úkon ctnosti, totiž nábožnosti, která, jak praví Tullius, ve své Rhetor., "božské přirozenosti přináší poctu a obřad". Ježto tedy mravní příkazy jsou o skutcích ctností, jak bylo řečeno, zdá se, že obřadní příkazy nemají býti rozlišovány od mravních.

Mimo to obřadní příkazy se zdají býti ty, které obrazně něco naznačují. Ale, jak praví Augustin, v II. O křesť. principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi*; impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines boni efficiantur, unde dicitur Levit. XIX, *sancti eritis, quoniam ego sanctus sum*. Bonitas autem hominis est virtus, quae facit bonum habentem. Et ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari. Et haec sunt moralia legis praecepta.

I-II q. 99 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus distinguitur a lege naturae non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam aliquid ei superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem.

I-II q. 99 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universali, sed tamen, propter consuetudinem peccandi, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum; sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum; ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis.

I-II q. 99 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat in libro de spiritu et littera, etiam littera legis quantum ad praecepta moralia, occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet praecipit quod bonum est, non praebens auxilium gratiae ad implendum.

3. Utrum praeter moralia praecepta contineat aliqua caeremonialia.

I-II q. 99 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta caeremonialia, praeter moralia. Omnis enim lex quae hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut supra dictum est. Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data, non debeant contineri nisi praecepta moralia.

I-II q. 99 a. 3 arg. 2

Praeterea, praecepta quae dicuntur caeremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quae, ut Tullius dicit in sua Rhetoric., *divinae naturae cultum caeremoniamque affert*. Cum igitur praecepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est, videtur quod praecepta caeremonialia non sint distinguenda a moralibus.

I-II q. 99 a. 3 arg. 3

Praeterea, praecepta caeremonialia esse videntur quae

nauce, "slova mezi lidmi obdržela prvenství naznačovací". Tedy nebylo žádné nutnosti, aby v zákoně byly obsaženy obřadní příkazy o nějakých obrazných úkonech.

Avšak proti jest, co se praví Deuter. 4: "Deset slov napsal na dvou kamenných deskách; a mně přikázal v oné době, abych vás učil obřadům a soudům, které máte konati." Ale deset příkazů zákona je mravních. Tedy kromě mravních příkazů jsou také jiné příkazy obřadní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, božský zákon je ustanoven hlavně na zařízení lidí k Bohu, kdežto lidský zákon hlavně k zařízení lidí navzájem. A proto lidské zákony nedbaly ustanoviti něco o bohopoctě, leč v zařízení k obecnému dobru lidí: a proto také mnohé vytvořily o božských věcech, jak se jim zdálo prospěšné k utváření lidských mravů, jak je patrné v obřadu pohanů. Ale božský zákon naopak uspořádal lidi navzájem, pokud bylo vhodné řádu, který je k Bohu, jejž hlavně zamýšlel. Avšak člověk je zařizován k Bohu nejen vnitřními úkony mysli, jako je věřiti, doufati a milovati, nýbrž také některým: -vnějšími skutky, jimiž člověk vyznává služebnost Bohu; a o těch skutcích se praví, že patří k bohopoctě. Tato bohopocta sluje ceremonie, jakoby dary Cerery, která sluha bohyní plodů, jak někteří praví, poněvadž se nejprve Bohu obětovalo z plodů. Nebo, jak vypravuje Maximus Valerius, jméno ceremonie bylo zavedeno k označení bohopocty u latiníků, od jednoho města u Říma, jež slulo Caere; poněvadž po dobytí Říma od Gallů byly tam přeneseny, a velmi uctivě konány obřady Římanů. Tak tedy ony příkazy, které v zákoně patří k bohopoctě, zvláště slují obřadní.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidské úkony zasahují také do bohopocty; a proto také o nich obsahuje příkazy starý zákon, daný lidem.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno shora, příkazy přirozeného zákona jsou povšechné a potřebují určení. Jsou však určovány i lidským zákonem, i božským zákonem. A jako ona určení, která se dějí lidským zákonem, nedávají se do přirozeného zákona, nýbrž do stanoveného práva; tak i ona určení příkazů přirozeného zákona, která se dějí božským zákonem, se rozlišují od mravních příkazů, které patří k přirozenému zákonu. Tedy ctění Boha, ježto jest úkon ctnosti, patří k mravnímu příkazu. Ale určení tohoto příkazu, aby totiž byl ctěn takovými obětmi a takovými dary, to patří k obřadním příkazům. A proto obřadní příkazy se rozlišují od mravních příkazů.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Diviš, ve 4. hl. Nebes. hier., božská nemohou býti lidem zjevena, leč pod nějakými smyslovými podobami. Avšak podoby samy více pohnou duchem, když jsou nejen vyjádřeny slovem, nýbrž také smyslu podány. A proto božská jsou v Písmech figurative aliquid significant. Sed sicut Augustinus dicit, in II de Doctr. Christ., *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*. Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur praecepta caeremonialia de aliquibus actibus figurativis.

I-II q. 99 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV, *decem verba scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos caeremonias et iudicia quae facere deberetis*. Sed decem praecepta legis sunt moralia. Ergo praeter praecepta moralia sunt etiam alia praecepta caeremonialia.

I-II q. 99 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino nisi in ordine ad bonum commune hominum, et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum; sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare; sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere. Qui quidem cultus caeremonia vocatur, quasi munia, idest dona, Caereris, quae dicebatur dea frugum, ut quidam dicunt, eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur. Sive, ut maximus Valerius refert, nomen caeremoniae introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido iuxta Romam, quod Caere vocabatur, eo quod, Roma capta a gallis, illuc sacra Romanorum ablata sunt, et reverentissime habita. Sic igitur illa praecepta quae in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter caeremonialia dicuntur.

I-II q. 99 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum. Et ideo etiam de his continet praecepta lex vetus hominibus data.

I-II q. 99 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsae determinationes quae fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturae, sed de iure positivo; ita ipsae determinationes praeceptorum legis naturae quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale, sed determinatio huius praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia. Et ideo praecepta caeremonialia distinguuntur a praeceptis moralibus.

I-II q. 99 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Dionysius dicit, I cap. Cael. Hier., divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. Ipsae autem similitudines magis movent animum quando non solum

podávána nejen podobami slovem vyjádřenými, jak je patrné u metaforických rčení, nýbrž podobami věcí, které jsou předkládány zraku, což patří k obřadním příkazům.

XCIX.4. Zda kromě mravních a obřadních přikazů jsou také soudní příkazy.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že kromě mravních a obřadních příkazů nejsou nějaké soudní příkazy ve starém zákoně. Praví totiž Augustin, proti Faustovi, že ve starém zákoně jsou "příkazy života žitého a příkazy života naznačovaného". Ale příkazy života žitého jsou mravní, avšak příkazy života naznačovaného jsou obřadní. Tedy kromě těchto dvou rodů příkazů nemají býti v zákoně ještě příkazy soudní.

Mimo to, k onomu Žalmu 118, ‚Od tvých soudů jsem se neodklonil`, praví Glossa: "To jest, od těch, která jsi ustanovil pravidlem žíti." Ale pravidlo žití patří k mravním příkazům. Tedy soudní příkazy nemají býti rozlišovány od mravních.

Mimo to soud zdá se býti úkon spravedlnosti, podle onoho Žalmu 93: "Až se spravedlnost vrátí do soudu." Ale úkon spravedlnosti, jakož i úkony ostatních ctností, patří k příkazům mravním. Tedy mravní příkazy uzavírají v sobě soudní, a tak nemají býti od nich rozlišovány.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "Toto jsou příkazy a obřady a soudy." Avšak příkazy antonomasticky se říká mravním. Tedy kromě mravních a obřadních příkazů jsou také soudní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, k božskému zákonu patří, aby zařizoval lidi navzájem a k Bohu. Avšak to obojí obecně sice náleží k požadavku přirozeného zákona, k němuž se vztahují mravní příkazy; ale obojí musí býti vymezeno zákonem božským nebo lidským; protože zásady přirozeně známé jsou povšechné, jak v badavých, tak v činorodých. Jako tedy vymezení povšechného příkazu o bohopoctě se děje obřadními příkazy, tak i vymezení povšechného příkazu o zachování spravedlnosti mezi lidmi se vymezuje soudními příkazy.

A podle toho je třeba stanoviti trojí příkazy starého zákona: totiž mravní, které jsou z požadavku přirozeného zákona; obřadní, které jsou vymezení bohopocty; a soudní, které jsou vymezení zachovávání spravedlnosti mezi lidmi. Pročež, když Apoštol řekl, Řím. 7, že "zákon je svatý", připojuje, že "přikázání je spravedlivé a svaté a dobré": a to, spravedlivé, co do soudních; svaté, co do obřadních (neboť svaté sluje, co je zasvěcené Bohu); dobré, to jest, počestné, co do mravních.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak mravní příkazy, tak také soudní patří k řízení lidského života. A proto obojí jsou obsaženy pod jednou částí těch, která uvádí Augustin, totiž pod příkazy života žitého.

verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus; sed etiam per similitudines rerum quae visui proponuntur, quod pertinet ad praecepta caeremonialia.

4. Utrum propter haec contineat aliqua iudicialia praecepta.

I-II q. 99 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praeter praecepta moralia et caeremonialia, non sint aliqua praecepta iudicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus, contra Faustum, quod in lege veteri sunt praecepta vitae agendae, et praecepta vitae significandae. Sed praecepta vitae agendae sunt moralia; praecepta autem vitae significandae sunt caeremonialia. Ergo praeter haec duo genera praeceptorum, non sunt ponenda in lege alia praecepta iudicialia.

I-II q. 99 a. 4 arg. 2

Praeterea, super illud Psalmi CXVIII, *a iudiciis tuis non declinavi*, dicit Glossa, *idest ab his quae constituisti regulam vivendi*. Sed regula vivendi pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta iudicialia non sunt distinguenda a moralibus.

I-II q. 99 a. 4 arg. 3

Praeterea, iudicium videtur esse actus iustitiae; secundum illud Psalmi XCIII, *quoadusque iustitia convertatur in iudicium*. Sed actus iustitiae, sicut et actus ceterarum virtutum, pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta moralia includunt in se iudicialia, et sic non debent ab eis distingui.

I-II q. 99 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *haec sunt praecepta et caeremoniae atque iudicia*. Praecepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo praeter praecepta moralia et caeremonialia, sunt etiam iudicialia.

I-II q. 99 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta, sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia, sic et determinatio communis praecepti de iustitia observanda inter homines, determinatur per praecepta iudicialia. Et secundum hoc, oportet tria praecepta legis veteris ponere; scilicet moralia, quae sunt de dictamine legis naturae; caeremonialia, quae sunt determinationes cultus divini; et iudicialia, quae sunt determinationes iustitiae inter homines observandae. Unde cum apostolus, Rom. VII, dixisset quod lex est sancta, subiungit quod mandatum est iustum et sanctum et bonum, iustum quidem, quantum ad iudicialia; sanctum, quantum ad caeremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, idest honestum, quantum ad moralia.

I-II q. 99 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tam praecepta moralia, quam etiam iudicialia, pertinent ad directionem vitae humanae. Et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quae ponit Augustinus, scilicet sub praeceptis vitae

K druhému se musí říci, že soud značí konání spravedlnosti, která je podle užití rozumu na nějaká určitá jednotlivá. Pročež soudní příkazy mají něco společného s mravními, pokud totiž plynou z rozumu; něco pak s obřadními, pokud totiž jsou nějaká vymezení povšechných příkazů. A proto někdy jsou pod soudy obsaženy soudní i mravní příkazy, jako se praví Deuter. 5: "Slyš, Israeli, obřady a soudy;" ně kdy pak soudní a obřadní, jako se praví Levit. 18: "Budete konati mé soudy a zachovávati mé příkazy," kdež příkazy se vztahují k mravním, soudy pak k soudním a obřadním.

K třetímu se musí říci, že úkon spravedlnosti povšechně patří k mravním příkazům; ale jeho jednotlivostní vymezení patří k příkazům soudním.

XCIX.5. Zda jsou ve Starém zákoně obsaženy nějaké jiné příkazy kromě mravních, soudních a obřadních.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ve starém zákoně jsou obsaženy nějaké jiné příkazy kromě mravních, soudních a obřadních. Neboť soudní patří k úkonu spravedlnosti, která je člověka k člověku; obřadní však patří k úkonu nábožnosti, kterou je ctěn Bůh. Ale kromě těchto je mnoho jiných ctností, totiž mírnost, statečnost, štědrost a více jiných, jak bylo shora řečeno. Tedy kromě zmíněných má býti ve starém zákoně obsaženo mnoho jiných.

Mimo to se praví Deut. 11: "Miluj Pána Boha svého, a zachovávej jeho příkazy a obřady a soudy a rozkazy." Ale příkazy patří k mravním, jak bylo řečeno. Tedy kromě mravních, soudních a obřadních jsou obsaženy v zákoně ještě jiné, které slují rozkazy.

Mimo to se praví Deut. 6: "Ostříhej příkazů Pána Boha svého, a svědectví a obřadů, které jsem ti přikázal." Tedy kromě všech příkazů jsou v zákoně obsažena ještě svědectví.

Mimo to se praví v Žalmu 118: "Na věky nezapomenu tvých ospravedlnění:" Glossa: "To jest, zákona." Tedy příkazy starého zákona jsou nejen mravní, obřadní a soudní, nýbrž také ospravedlnění.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "To jsou příkazy, obřady a soudy, které vám přikázal Pán Bůh." A tato se kladou na počátek zákona. Tedy všechny příkazy zákona jsou obsaženy pod těmito.

Odpovídám: Musí se říci, že v zákoně se nějaká kladou jako příkazy, nějaká však jako zařízená k plnění příkazů. Příkazy jsou ovšem o těch, která mají býti konána; a k vyplnění jich je člověk přiváděn dvojím: totiž vážností přikazujícího a užitečností vyplnění, která je dosažení nějakého dobra užitečného, těšícího nebo počestného; nebo uniknutí nějakému protivnému zlu. Bylo tudíž třeba,

agendae.

I-II q. 99 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod iudicium significat executionem iustitiae, quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde praecepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum caeremonialibus, inquantum scilicet sunt quaedam determinationes communium praeceptorum. Et ideo quandoque sub iudiciis comprehenduntur praecepta iudicialia et moralia, sicut Deut. V, audi, Israel, caeremonias atque iudicia; quandoque vero iudicialia et caeremonialia, sicut Levit. XVIII, facietis iudicia mea, et praecepta mea servabitis, ubi praecepta ad moralia referuntur, iudicia vero ad iudicialia et caeremonialia.

I-II q. 99 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus iustitiae in generali pertinet ad praecepta moralia, sed determinatio eius in speciali pertinet ad praecepta iudicialia.

5. Utrum propter praecepta moralia caeremonialia et iudicialia contineat aliqua alia.

I-II q. 99 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri praeter moralia, iudicialia et caeremonialia. Iudicialia enim praecepta pertinent ad actum iustitiae, quae est hominis ad hominem; caeremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed praeter has sunt multae aliae virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, et aliae plures, ut supra dictum est. Ergo praeter praedicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

I-II q. 99 a. 5 arg. 2

Praeterea, Deut. XI dicitur, *ama dominum Deum tuum, et observa eius praecepta et caeremonias et iudicia atque mandata*. Sed praecepta pertinent ad moralia, ut dictum est. Ergo praeter moralia, iudicialia et caeremonialia, adhuc alia continentur in lege, quae dicuntur mandata.

I-II q. 99 a. 5 arg. 3

Praeterea, Deut. VI dicitur, *custodi praecepta domini Dei tui, ac testimonia et caeremonias quas tibi praecepi*. Ergo praeter omnia praedicta adhuc in lege testimonia continentur.

I-II q. 99 a. 5 arg. 4

Praeterea, in Psalmo CXVIII dicitur, *in aeternum non obliviscar iustificationes tuas*, Glossa, *idest legem*. Ergo praecepta legis veteris non solum sunt moralia, caeremonialia et iudicialia, sed etiam iustificationes.

I-II q. 99 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *haec sunt praecepta et caeremoniae atque iudicia quae mandavit dominus Deus vobis*. Et haec ponuntur in principio legis. Ergo omnia praecepta legis sub his comprehenduntur.

I-II q. 99 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in lege ponuntur aliqua tanquam praecepta; aliqua vero tanquam ad praeceptorum adimpletionem ordinata. Praecepta quidem sunt de his quae sunt agenda. Ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate praecipientis; et ex

ve starém zákoně předložiti některá, která by ukazovala vážnost přikazujícího Boha, jako ono Deuter. 6: "Slyš, Israeli: Pán Bůh tvůj jest jeden;" a ono Genes. 1: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi." A taková slují svědectví. - Bylo také třeba v zákoně předložiti nějaké odměny zachovávajícím zákon, a tresty přestupujícím, jak je patrné Deut. 28: "Poslechneš-li hlasu Pána Boha svého, učiní tě vyšším všech národů," atd. A taková slují ospravedlnění, pokud Bůh některé spravedlivě trestá nebo odměňuje.

Avšak samy skutky nespadají pod zákon, leč pokud mají nějaký ráz povinného. Je však dvojí povinné: a to, jedno podle pravidla rozumu, jiné pak podle pravidla vymezujícího zákona: jako Filosof, v V. Ethic., rozlišuje dvojí spravedlivo, totiž mravní a zákonné. Mravní povinnost je pak dvojí: rozum totiž velí činiti něco buď jako nutné, bez čeho nemůže býti řád ctnosti; nebo jako užitečné na to, aby řád ctnosti byl lépe zachován. A podle toho se některá z mravních přesně přikazují nebo zakazují v zákoně, jako: Nezabiješ, Nepokradeš; a ta se vlastně nazývají příkazy. -- Některá se pak přikazují nebo zakazují, ne jako přesně povinná, nýbrž pro lepší; a těm lze říkati rozkazy, protože mají jakési navádění a přesvědčování. Jako ono Exod. 22: "Jestliže zárukou vezmeš šat od svého bližního, vrať mu před západem slunce," a některá podobná. Pročež Jeronym praví, že "v příkazech je spravedlnost, v rozkazech však láska". - Avšak povinnost z vymezení zákonem ve věcech lidských patří k soudním, ve věcech božských však k obřadním. Ačkoli také ta, která patří k trestu nebo k odměnám, mohou slouti svědectví, pokud jsou jakási prohlášení božské spravedlnosti. Také jinak lze rozlišiti příkazy od rozkazů, takže příkazy slují, která přikázal sám Bůh, rozkazy však, která rozkázal skrze jiné, jak se zdá samo jméno naznačovati.

Z toho všeho je patrné, že všechny příkazy zákona jsou obsaženy pod mravními, obřadními a soudními; jiná však nemají ráz příkazů, ale jsou zařízena k zachování příkazů, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že pouze spravedlnost mezi jinými ctnostmi obnáší ráz povinnosti. A proto mravní jsou potud zákonem vymezitelná, pokud patří ke spravedlnosti, jejíž jedna část je také nábožnost, jak praví Tullius. Pročež zákonné spravedlivo nemůže býti něco mimo obřadní a soudní příkazy.

K jiným je patrná odpověď z těch, která byla řečena.

XCIX.6. Zda Starý zákon měl naváděti k zachováváni příkazů časnými sliby a hrozbami.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že starý zákon neměl naváděti k zachovávání příkazů časnými sliby a hrozbami. Neboť úmyslem božského zákona jest, aby lidi podřídil Bohu skrze bázeň a lásku; pročež se praví Deut. 10: "A nyní, Israeli, co žádá od tebe Pán Bůh tvůj, než aby ses bál

utilitate impletionis, quae quidem est consecutio alicuius boni utilis, delectabilis vel honesti, aut fuga alicuius mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quaedam quae auctoritatem Dei praecipientis indicarent, sicut illud Deut. VI, *audi, Israel, dominus Deus tuus Deus unus est*; et illud Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*. Et huiusmodi dicuntur testimonia. Oportuit etiam quod in lege proponerentur quaedam praemia observantium legem, et poenae transgredientium, ut patet Deut. XXVIII, *si audieris vocem domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* et cetera. Et huiusmodi dicuntur iustificationes, secundum quod Deus aliquos iuste punit vel praemiat. Ipsa autem agenda sub praecepto non cadunt nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum, unum quidem secundum regulam rationis, aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut philosophus, in V Ethic., distinguit duplex iustum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex, dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis; vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur. Et secundum hoc, quaedam moralium praecise praecipiuntur vel prohibentur in lege, sicut, non occides, non furtum facies. Et haec proprie dicuntur praecepta. Quaedam vero praecipiuntur vel prohibentur, non quasi praecise debita, sed propter melius. Et ista possunt dici mandata, quia quandam inductionem habent et persuasionem. Sicut illud Exod. XXII, *si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei*; et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit quod *in praeceptis est iustitia, in mandatis vero caritas*. Debitum autem ex determinatione legis, in rebus quidem humanis pertinet ad iudicialia; in rebus autem divinis, ad caeremonialia. Quamvis etiam ea quae pertinent ad poenam vel praemia, dici possint testimonia, inquantum sunt protestationes quaedam divinae iustitiae. Omnia vero praecepta legis possunt dici iustificationes, inquantum sunt quaedam executiones legalis iustitiae. Possunt etiam aliter mandata a praeceptis distingui, ut praecepta dicantur quae Deus per seipsum iussit; mandata autem, quae per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur. Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis praecepta continentur sub moralibus, caeremonialibus et iudicialibus, alia vero non habent rationem praeceptorum, sed ordinantur ad praeceptorum observationem, ut dictum est.

I-II q. 99 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sola iustitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam, cuius etiam quaedam pars est religio, ut Tullius dicit. Unde iustum legale non potest esse aliquod praeter caeremonialia et iudicialia praecepta.

I-II q. 99 a. 5 ad 2

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt.

6. De modo quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

I-II q. 99 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinae est ut homines Deo subdat per timorem et

Pána Boha svého, a chodil po cestách jeho a miloval jej?" Ale chtivost časných věcí odvádí od Boha; praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří ot., že "jedem lásce je chtivost". Tedy časné sliby a hrozby zdají se odporovati úmyslu zákonodárcovu, což činí zákon zavržitelným, jak je patrné z Filosofa, v 2. Polit.

Mimo to božský zákon je vyšší než lidský zákon. Vidíme však ve vědách, že, čím je která vyšší, tím vyššími prostředky postupuje. Tedy, ježto lidský zákon postupuje k navádění lidí časnými hrozbami a sliby, božský zákon neměl postupovati těmito, nýbrž nějakými vyššími.

Mimo to nemůže býti odměnou spravedlnosti nebo trestem viny to, co stejně přichází i dobrým i zlým. Ale, jak se praví Eccle. IX., "Všechna stejně přicházejí spravedlivému i bezbožnému, dobrému i zlému, čistému i nečistému, obětujícímu žertvy i pohrdajícímu obětmi." Tedy časná dobra nebo zla se neuvádějí vhodně jako tresty nebo odměny přikázání božského zákona.

Avšak proti jest, co se praví Isai. l: "Budete-li chtíti a poslechnete mne, budete jísti dobra země. Nebudete-li chtíti a popudíte mne ke hněvu, meč vás pozře."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako v badavých vědách jsou lidé naváděni k přisvědčení závěrům prostředky sylogistickými, tak také v jakýchkoli zákonech jsou lidé naváděni k zachovávání příkazů tresty a odměnami. Vidíme však v badavých vědách, že prostředky jsou posluchači předkládány podle jeho stavu. Pročež je třeba spořádaně postupovati ve vědách, aby vyučování začalo od známějších. Tak je také třeba, aby, kdo chce člověka vésti k zachovávání příkazů, začal jím hýbati od těch, která jsou v jeho citu: jako děti jsou povzbuzovány ke konání něčeho dětskými dárky. Bylo však shora řečeno, že starý zákon uzpůsoboval ke Kristu, jako nedokonalé k dokonalému; pročež byl dán lidu ještě nedokonalému ve srovnání s dokonalostí, která měla býti skrze Krista; a proto onen národ byl přirovnáván k dítěti, jsoucímu pod vychovatelem, jak je patrné Galat. 3. Je však dokonalostí člověka, aby, pohrdnuv časnými, přilnul k duchovním, jak je patrné z toho, co praví Apoštol, Filip. 3: "Zapomínaje ta, jež jsou vzadu, sahám po těch, která jsou napřed. Kdokoli tedy jsme dokonalí, toto smýšlejme." Nedokonalých však jest, že touží po časných dobrech, však usměrněně k Bohu; zvrhlých však jest, že do časných věcí kladou cíl. Pročež Starému bylo vhodné, aby časnými, která byla v lásce lidí nedokonalých, byli lidé vedeni k Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že chtivost, jíž člověk položí cíl do časných dober, jest jedem lásce. Ale dosažení časných dober, po nichž člověk touží v zařízení k Bohu, jest jakási cesta, vedoucí nedokonalé k lásce k Bohu, podle onoho Žalmu 48: "Bude tě chváliti, když mu budeš dobročiniti."

amorem, unde dicitur Deut. X, *et nunc, Israel, quid dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *venenum caritatis est cupiditas*. Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris, quod facit legem reprobabilem, ut patet per philosophum, in II Polit.

I-II q. 99 a. 6 arg. 2

Praeterea, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua maiora.

I-II q. 99 a. 6 arg. 3

Praeterea, illud non potest esse praemium iustitiae vel poena culpae, quod aequaliter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur Eccle. IX, *universa, temporalia, aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti*. Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut poenae vel praemia mandatorum legis divinae.

I-II q. 99 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae I, *si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis. Quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos*.

I-II q. 99 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias praeceptorum per poenas et praemia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem, unde oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat. Ita etiam oportet eum qui vult inducere hominem ad observantiam praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quae sunt in eius affectu, sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra quod lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum, unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem quae erat futura per Christum, et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet Galat. III. Perfectio autem hominis est ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat, ut patet per illud quod apostolus dicit, Philipp. III, *quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt me extendo. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum. Perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

I-II q. 99 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cupiditas, qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est caritatis venenum. Sed consecutio temporalium bonorum quae homo desiderat in ordine ad Deum, est quaedam via inducens imperfectos ad Dei amorem; secundum illud

K druhému se musí říci, že lidský zákon vede lidi skrze časné odměny nebo tresty, působené od lidí; avšak božský zákon skrze odměny nebo tresty působené od Boha; a v tom postupuje vyššími prostředky.

K třetímu se musí říci, že, jak je patrné čtoucímu příběhy starého zákona, obecný stav národa pod zákonem byl vždy příznivý, dokud zachovávali zákon; a odchýlivše se od příkazů božského zákona, upadali do mnohých protivenství. Ale některé jednotlivé osoby, ač zachovávaly spravedlnost zákona, upadaly do nějakých protivenství, buď, protože už se staly již duchovními, a měly tím býti více odvedeny od příchylnosti k časným, a býti vyzkoušena jejich ctnost; nebo, protože zevně plníce skutky zákona, srdce měli celé upřené k časným a vzdálené od Boha, jak se praví Isai. 29: "Lid tento mne ctí ústy, avšak jejich srdce je daleko ode mne."

C. O mravních příkazech Starého zákona

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Potom se má uvažovati o jednotlivých rodech příkazů starého zákona. A nejprve o mravních příkazech; za druhé o obřadních; za třetí o soudních.

O prvním je dvanáct otázek:

1. Zda všechny příkazy starého zákona jsou z přirozeného zákona.

2. Zda mravní příkazy starého zákona jsou o úkonech všech ctností.

3. Zda všechny mravní příkazy starého zákona se uvedou na deset příkazů desatera.

4. O rozlišení příkazů desatera.

5. O jejich počtu.

6. O pořadu.

7. O způsobu jejich podání.

8. Zda jsou promíjitelné.

9. Zda způsob zachovávání ctnosti spadá pod příkaz.

10. Zda způsob lásky spadá pod příkaz.

11. O rozlišení jiných mravních příkazů.

12. Zda mravní příkazy starého zákona ospravedlňují.

C.1. Zda všechny mravní příkazy patří k přirozenému zákonu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nepatří všechny mravní příkazy k přirozenému zákonu. Praví se totiž Eccli. 17: "Přidal jim kázeň, a zákon života jim odkázal." Ale kázeň se dělí od přirozeného zákona, poněvadž přirozenému zákonu se neučíme, nýbrž máme jej z přirozeného pudu. Tedy nejsou všechny mravní zákony z přirozeného zákona.

Mimo to božský zákon je dokonalejší než lidský zákon. Ale lidský zákon přidává některá, náležející k dobrým mravům, k těm, která jsou z přirozeného zákona; což je

Psalmi XLVIII, *confitebitur tibi cum benefeceris illi*.

I-II q. 99 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex humana inducit homines ex temporalibus praemiis vel poenis per homines inducendis, lex vero divina ex praemiis vel poenis exhibendis per Deum. Et in hoc procedit per media altiora.

I-II q. 99 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut patet historias veteris testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quandiu legem observabant; et statim declinantes a praeceptis legis, in multas adversitates incidebant. Sed aliquae personae particulares etiam iustitiam legis observantes, in aliquas adversitates incidebant, vel quia iam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia, opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isaiae XXIX, *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*.

100. De praeceptis veteris legis et de moralibus.

Prooemium

I-II q. 100 pr.

Deinde considerandum est de singulis generibus praeceptorum veteris legis. Et primo, de praeceptis moralibus; secundo, de caeremonialibus; tertio, de iudicialibus. Circa primum quaeruntur duodecim. Primo, utrum omnia praecepta moralia veteris legis sint de lege naturae. Secundo, utrum praecepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. Tertio, utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta Decalogi. Quarto, de distinctione praeceptorum Decalogi. Quinto, de numero eorum. Sexto, de ordine. Septimo, de modo tradendi ipsa. Octavo, utrum sint dispensabilia. Nono, utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto. Decimo, utrum modus caritatis cadat sub praecepto. Undecimo, de distinctione aliorum praeceptorum moralium. Duodecimo, utrum praecepta moralia veteris legis iustificent.

1. Utrum omnia praecepta moralia veteris legis sint de lege naturae.

I-II q. 100 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae. Dicitur enim Eccli. XVII, *addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit illos*. Sed disciplina dividitur contra legem naturae, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia praecepta moralia sunt de lege naturae.

I-II q. 100 a. 1 arg. 2

Praeterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia

patrné

z toho, že přirozený zákon je týž u všech, kdežto takové mravní předpisy jsou různé u různých. Tedy tím spíše božský zákon měl přidati k přirozenému zákonu nějaká, patřící k dobrým mravům.

Mimo to, jako přirozený rozum navádí k nějakým dobrým mravům, tak i víra; pročež se také praví Gal. 5, že "víra pracuje skrze lásku". Ale víra není obsažena pod přirozeným zákonem; protože ta, která jsou věřena, jsou nad přirozený rozum. Tedy nepatří k přirozenému zákonu všechny mravní příkazy božského zákona.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 2, že "národy, které nemají zákona, přirozeně konají ta, která má zákon"; což jest rozuměti o těch, která patří k dobrým mravům. Tedy všechny mravní příkazy zákona jsou z přirozeného zákona.

Odpovídám: Musí se říci, že mravní příkazy, odlišné od obřadních a soudních, jsou o těch, která o sobě patří k dobrým mravům. Ježto však lidské mravy se míní vzhledem k rozumu, který je vlastní původ lidských úkonů, ony mravy slují dobré, které se shodují s rozumem; špatné však, které nesouhlasí s rozumem. Jako však každý soud badavého rozumu vychází z přirozeného poznání prvních zásad, tak také každý soud činorodého rozumu vychází z některých zásad přirozeně poznaných, jak bylo řečeno shora, z nichž lze různě postupovati k úsudku o různých. Jsou totiž v lidských úkonech některá tak zřetelná, že ihned s nepatrnou úvahou mohou býti schválena nebo zavržena z oněch obecných a prvních zásad. Některá pak jsou, k jichž posouzení se vyžaduje velké pozorování různých okolností, jež pečlivě pozorovati neumí každý, nýbrž moudří; jako pozorovati zvláštní závěry věd nepatří všem, nýbrž pouze filosofům. Některá pak jsou, k jichž posouzení člověk potřebuje pomoci božského poučení, jako je o věřených.

Tak je tudíž patrné, že všechny mravní příkazy musí nutně patřiti do přirozeného zákona: ježto mravní příkazy jsou o těch, která patří k dobrým mravům, ty pak jsou, které souhlasí s rozumem, všechen pak úsudek lidského rozumu nějak plyne z přirozeného rozumu. Ale rozličně Jsou totiž některá, jichž konání nebo nekonání usuzuje ihned o sobě přirozený rozum každého člověka, jako: "Cti otce svého i matku svou", a: "Nezabiješ; nepokradeš". A taková jsou naprostě z přirozeného zákona. -- Jsou však některá, jichž zachovávání usuzují mudrci jemnějším pozorováním rozumu. A ta jsou tak z přirozeného zákona, že potřebují vyučování, jímž mladší jsou poučováni od moudřejších; jako ono: "Před šedivou hlavou povstaň, a cti osobu starce," a jiná taková. Některá však jsou, k jichž posouzení lidský rozum potřebuje poučení božského, jímž jsme seznamováni s božskými; jako jest ono: "Neučiníš si sochy, ani žádného obrazu; Nevezmeš nadarmo jméno Boha svého."

A z toho je patrná odpověď na námitky.

his quae sunt de lege naturae, quod patet ex hoc quod lex naturae est eadem apud omnes, huiusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturae.

I-II q. 100 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides, unde etiam dicitur ad Galat. V, quod fides per dilectionem operatur. Sed fides non continetur sub lege naturae, quia ea quae sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia praecepta moralia legis divinae pertinent ad legem naturae.

I-II q. 100 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. II, quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt*, quod oportet intelligi de his quae pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia praecepta legis sunt de lege naturae.

I-II q. 100 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod praecepta moralia, a caeremonialibus et iudicialibus distincta, sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est. Ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita quod statim, cum modica consideratione, possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum, sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quaedam vero sunt ad quae diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores; haec autem sunt quae rationi congruunt; omne autem rationis humanae iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode. Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda, sicut *honora patrem tuum et matrem tuam, et, non occides, non furtum facies*. Et huiusmodi sunt absolute de lege naturae. Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur, sicut illud, *coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, sicut est illud, *non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum*.

I-II q. 100 a. 1 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

C.2. Zda mravní příkazy zákona jsou o všech úkonech ctnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že mravní příkazy zákona nejsou o všech úkonech ctností. Neboť zachovávání příkazů starého zákona se jmenuje ospravedlnění, podle onoho Žalmu 118: "Tvá ospravedlnění zachovávám." Ale ospravedlnění je konání spravedlnosti. Tedy mravní příkazy nejsou než o úkonech spravedlnosti.

Mimo to, co spadá pod zákon, to má ráz povinného. Ale ráz povinného nepatří k jiným ctnostem, než pouze k spravedlnosti, jejíž vlastní úkon jest: dáti každému povinně Tedy mravní příkazy zákona nejsou o úkonech jiných ctností, nýbrž pouze o úkonech spravedlnosti.

Mimo to každý zákon je stanoven pro obecné dobro, jak praví Isidor. Ale mezi ctnostmi pouze spravedlnost přihlíží k obecnému dobru, jak praví Filosof, v V. Ethic. Tedy mravní příkazy jsou pouze o úkonech spravedlnosti.

Avšak proti jest, co praví Ambrož, že "hřích je přestoupení božského zákona, a neposlušnost nebeských rozkazů`. Ale hříchy jsou proti všem úkonům ctností. Tedy božský zákon má nařizovati o úkonech všech ctností.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto příkazy zákona jsou zařízeny k obecnému dobru, jak jsme měli shora, je nutné, aby příkazy zákona se různily podle různých způsobů společností. Pročež Filosof, ve své Politice, učí, že třeba stanoviti jiné zákony v obci, která je řízena králem, a jiné v té, která je řízena lidem nebo některými mocnými z obce. Jest však jiný způsob společnosti, k níž je zařízen lidský zákon, a k níž je zařízen božský zákon. Lidský zákon je totiž zařízen k občanskému společenství, jež je lidí navzájem. Lidé pak jsou navzájem zařizováni vnějšími úkony, jimiž se lidé navzájem stýkají. Takové styky však patří k pojmu spravedlnosti, která vlastně řídí lidskou společnost. A proto lidský zákon nepředkládá příkazů než o úkonech spravedlnosti: a přikazuje-li úkony jiných ctností, je to jen pokud nabývají rázu spravedlnosti, jak je patrné z Filosofa, v V. Ethic.

Ale společenství, k němuž zařizuje božský zákon, jest lidí s Bohem, buď v přítomném nebo v budoucím životě A proto božský zákon předkládá příkazy o všech těch, kterými lidé jsou dobře zařízeni ke styku s Bohem. Člověk však je s Bohem spojován rozumem či myslí, kde jest obraz Boží. A proto božský zákon předkládá příkazy o všech těch, kterými je lidský rozum dobře pořádán. To však se přihází úkony všech ctností. Neboť rozumové ctnosti pořádají dobře úkony rozumu o sobě; mravní pak ctnosti pořádají dobře úkony rozumu vůči vnitřním vášním a vnějším činům. A proto je zjevné, že božský zákon vhodně předkládá příkazy o úkonech všech ctností; ale tak, že některá, bez nichž nemůže býti zachován řád ctností, jenž je řád rozumu, spadají pod závaznost příkazu; některá však, která patří k dobrému bytí dokonalé ctnosti, spadají pod napomenutí rady.

2. Utrum sint de actibus omnium virtutum.

I-II q. 100 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim praeceptorum veteris legis iustificatio nominatur, secundum illud Psalmi CXVIII, *iustificationes tuas custodiam*. Sed iustificatio est executio iustitiae. Ergo praecepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiae.

I-II q. 100 a. 2 arg. 2

Praeterea, id quod cadit sub praecepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes nisi ad solam iustitiam, cuius proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo praecepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiae.

I-II q. 100 a. 2 arg. 3

Praeterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus. Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut philosophus dicit, in V Ethic. Ergo praecepta moralia sunt solum de actibus iustitiae.

I-II q. 100 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, quod *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum*. Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

I-II q. 100 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum, unde et philosophus, in sua politica, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quae regitur rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae; ut patet per philosophum, in V Ethic. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum, nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione

K prvnímu se tedy musí říci, že vyplnění rozkazů zákona, také těch, které jsou o úkonech jiných ctností, má ráz ospravedlnění, pokud je spravedlivo, aby člověk poslouchal Boha, nebo pokud je spravedlivo, aby všechno, co má člověk, bylo poddáno rozumu.

K druhému se musí říci, že spravedlnost vlastně řečená dbá povinnosti jednoho člověka k jinému; ale ve všech jiných ctnostech je sledována povinnost nižších sil k rozumu. A podle pojmu této povinnosti Filosof, v V. Ethic. označuje jakousi spravedlnost metaforickou.

K třetímu je patrná odpověď z toho, co bylo řečeno o různosti společenství.

C.3. Zda všechny mravní příkazy Starého zákona se uvedou na deset příkazů desatera.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že všechny mravní příkazy starého zákona se neuvedou na deset příkazů desatera. Neboť první a hlavní příkazy zákona jsou, "Milovati budeš Pána Boha svého", a "Milovati budeš bližního svého", jak máme Mat. 22. Ale tyto dva nejsou v příkazech desatera. Tedy nejsou všechny mravní příkazy obsaženy v příkazech desatera.

Mimo to mravní příkazy se neuvedou na obřadní příkazy, nýbrž spíše obráceně Ale mezi příkazy desatera jeden jest obřadní, totiž, "Pomni, abys světil den sobotní". Tedy všechny mravní příkazy se neuvedou na příkazy desatera.

Mimo to mravní příkazy jsou o všech úkonech ctností. Ale do příkazů desatera se kladou pouze příkazy, patřící k úkonům spravedlnosti, jak je patrné probírajícímu jednotlivé. Tedy příkazy desatera neobsahují všech mravních příkazů.

Avšak proti jest, co, K Mat. 5, k onomu ‚Blahoslaveni jste, když zlořečí` atd., praví Glossa, že "Mojžíš, předkládaje deset přikázání, potom po částech vysvětluje". Tedy všechny příkazy zákona jsou nějaké části přikázání desatera.

Odpovídám: Musí se říci, že příkazy desatera se liší od jiných příkazů zákona v tom, že příkazy desatera platí za lidu předložené od Boha samého, jiné příkazy však předložil skrze Mojžíše. Ony příkazy tedy patří k desateru, jejichž známost má člověk sám od Boha. Takové však jsou ty, které ihned z prvních obecných zásad lze poznati při malém uvažování a rovněž ty, které ihned vysvitnou z víry Bohem vlitě Mezi příkazy desatera se tedy nepočítají dva rody příkazů: totiž ty, které jsou první a obecné, které nepotřebují nějakého vydání, leč že jsou zapsány v přirozeném rozumu, jako o sobě známé, jako že člověk nemá nikomu činiti zlé, a jiná taková; a rovněž ty, která se pečlivým zkoumáním moudrých shledají shodny s rozumem; ty totiž jdou od Boha k lidu prostřednictvím vyučování moudrými. Ale obojí tyto příkazy jsou obsaženy v příkazech desatera, ale různě; neboť ty, které

consilii.

I-II q. 100 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod adimpletio mandatorum legis etiam quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est ut homo obediat Deo. Vel etiam inquantum iustum est quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

I-II q. 100 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium, sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem. Et secundum rationem huius debiti, philosophus assignat, in V Ethic., quandam iustitiam metaphoricam.

I-II q. 100 a. 2 ad 3

Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt de diversitate communitatis.

3. Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi.

I-II q. 100 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta Decalogi. Prima enim et principalia legis praecepta sunt, diliges dominum Deum tuum, et, diliges proximum tuum, ut habetur Matth. XXII. Sed ista duo non continentur in praeceptis Decalogi. Ergo non omnia praecepta moralia continentur in praeceptis Decalogi.

I-II q. 100 a. 3 arg. 2

Praeterea, praecepta moralia non reducuntur ad praecepta caeremonialia, sed potius e converso. Sed inter praecepta Decalogi est unum caeremoniale, scilicet, *memento ut diem sabbati sanctifices*. Ergo praecepta moralia non reducuntur ad omnia praecepta Decalogi.

I-II q. 100 a. 3 arg. 3

Praeterea, praecepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter praecepta Decalogi ponuntur sola praecepta pertinentia ad actus iustitiae; ut patet discurrenti per singula. Ergo praecepta Decalogi non continent omnia praecepta moralia.

I-II q. 100 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, Matth. V, super illud, *beati estis cum maledixerint* etc., dicit Glossa quod *Moyses, decem praecepta proponens, postea per partes explicat*. Ergo omnia praecepta legis sunt quaedam partes praeceptorum Decalogi.

I-II q. 100 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc, quod praecepta Decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo praecepta ad Decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Huiusmodi vero sunt illa quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione, et iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo Decalogi non computantur duo genera praeceptorum, illa scilicet quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliam editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi; et iterum illa quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire,

jsou první a obecné, jsou v nich obsaženy jako zásady v nejbližších závěrech; ty však, které jsou poznávány skrze moudré, naopak jsou v nich obsaženy jako závěry v zásadách.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony dva příkazy jsou první a obecné příkazy přirozeného zákona, které jsou o sobě známy lidskému rozumu buď skrze přirozenost nebo skrze víru; a proto všechny příkazy desatera se vztahují k oněm dvěma, jako závěry k obecným zásadám.

K druhému se musí říci, že příkaz o zachovávání soboty jest částečně mravní, pokud totiž se jím přikazuje, aby se člověk nějakou dobu věnoval božským věcem, podle onoho Žalmu 45: "Ustaňte a vizte, že já jsem Bůh;" a podle toho jest počítán mezi příkazy desatera; ne však co do vyměření času, protože podle toho jest obřadní.

K třetímu se musí říci, že pojem povinného je v jiných ctnostech více skrytý než ve spravedlnosti. A proto příkazy o úkonech jiných ctností nejsou tak známy lidu jako příkazy o úkonech spravedlnosti; a proto úkony spravedlnosti zvláště spadají pod příkazy desatera, které jsou první prvky zákona.

C.4. Zda se přikázání desatera vhodně rozlišuji.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že přikázání desatera se rozlišují nevhodně Neboť latrie je jiná ctnost než víra. Ale příkazy jsou dávány o úkonech ctností. Ale to, co se praví na počátku desatera, "Nebudeš míti cizích bohů přede mnou", patří k víře; co však se dodává, "Neučiníš si sochy" atd., patří k latrii. Tedy jsou to dvě přikázání, a ne jedno, jak praví Augustin.

Mimo to kladné příkazy v zákoně se rozlišují od záporných, jako, "Cti otce a matku", a, "Nezabiješ". Ale to, co se praví, "Já jsem Pán Bůh tvůj", je kladné; co však se dodává, "Nebudeš míti cizích bohů přede mnou", je záporně Tedy jsou to dvě přikázání, a nejsou obsažena pod jedním, jak tvrdí Augustin.

Mimo to Apoštol, Řím. 7, praví: "Dychtivost jsem neznal, kdyby zákon nepravil, Nepožádáš." A tak se zdá, že ono přikázání "Nepožádáš", jest jedno přikázání. Tedy nemělo se rozlišovati na dvě

Avšak proti jest výrok Augustinův, v Glosse k Exod., kde udává tři přikázání, patřící k Bohu, a sedm k bližnímu.

Odpovídám: Musí se říci, že přikázání desatera jsou různými různě rozlišována: Hesychius totiž, Levit. 26., k onomu, ‚Deset žen peče chleby v jedné peci`, praví, že přikázání o zachovávání soboty není z deseti přikázání, protože se nemá zachovávati doslova v každé době Rozlišuje však čtyři přikázání patřící k Bohu, takže první

haec enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum praeceptorum continentur in praeceptis Decalogi, sed diversimode. Nam illa quae sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis, illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, e converso, sicut conclusiones in principiis.

I-II q. 100 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem. Et ideo omnia praecepta Decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.

I-II q. 100 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod praeceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc praecipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis; secundum illud Psalmi XLV, *vacate, et videte quoniam ego sum Deus*. Et secundum hoc, inter praecepta Decalogi computatur. Non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est caeremoniale.

I-II q. 100 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in iustitia. Et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut praecepta de actibus iustitiae. Et propter hoc actus iustitiae specialiter cadunt sub praeceptis Decalogi, quae sunt prima legis elementa.

4. De distinctione praeceptorum decalogi.

I-II q. 100 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter praecepta Decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide. Sed praecepta dantur de actibus virtutum. Sed hoc quod dicitur in principio Decalogi, non habebis deos alienos coram me, pertinet ad fidem, quod autem subditur, non facies sculptile etc., pertinet ad latriam. Ergo sunt duo praecepta, et non unum, sicut Augustinus dicit.

I-II q. 100 a. 4 arg. 2

Praeterea, praecepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut, honora patrem et matrem, et, non occides. Sed hoc quod dicitur, ego sum dominus Deus tuus, est affirmativum, quod autem subditur, non habebis deos alienos coram me, est negativum. Ergo sunt duo praecepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit.

I-II q. 100 a. 4 arg. 3

Praeterea, apostolus, ad Rom. VII, dicit, *concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*. Et sic videtur quod hoc praeceptum, non concupisces, sit unum praeceptum. Non ergo debet distingui in duo.

I-II q. 100 a. 4 s. c.

Sed contra est auctoritas Augustini, in Glossa super Exod., ubi ponit tria praecepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

I-II q. 100 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod praecepta Decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius enim, Levit. XXVI, super illud, *decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit praeceptum de observatione sabbati non esse de decem praeceptis, quia non est observandum,

jest: "Já jsem Hospodin Bůh tvůj"; druhé jest: "Nebudeš míti cizích bohů přede mnou"; a tak také rozlišuje tato dvě Jeronym Ose. 10, k onomu, ‚Pro tvé dvě nešlechetnosti`. Třetí pak přikázání prý jest, "Neučiníš si sochy"; čtvrté pak: "Nevezmeš jména Boha tvého nadarmo." K bližnímu pak prý náleží těchto šest: "Cti otce a matku svou"; druhé: "Nezabiješ"; třetí: "Nezcizoložíš"; čtvrté: "Nepokradeš"; páté: "Nepromluvíš křivého svědectví"; šesté: "Nepožádáš".

Ale nejprve se zdá to nevhodné, že přikázání o zachování soboty se vkládá do přikázání desatera, nepatří-li nijak k desateru. Za druhé, protože, ježto je psáno Mat. 6: "Nikdo nemůže dvěma pánům sloužiti," zdá se býti téhož obsahu a spadati pod týž příkaz, "Já jsem Pán Bůh tvůj" a: "Nebudeš míti cizích bohů." Pročež Origenes, rozlišuje také čtyři přikázání, zařizující k Bohu, tato dvě udává za jedno přikázání; druhým pak udává, "Neučiníš si sochy"; třetím, "Nevezmeš jména Boha svého nadarmo"; čtvrtým, "Pomni, abys den sobotní světil". Jiných šest pak -udává jako Hesychius.

Ale protože učiniti sochu nebo podobu není zakázáno, leč potud, aby nebyly ctěny jako bohové (neboť Bůh přikázal, aby na stánku byl vytvořen obraz Serafů, jak se praví Exod. 25), vhodněji Augustin udává za jedno přikázání, "Nebudeš míti cizích bohů", a "Neučiníš sochy". Podobně také dychtivost smíšení s cizí manželkou patří k dychtivosti těla; dychtivosti pak jiných věcí, po jichž vlastnictví se touží, patří k dychtivosti očí. Pročež také Augustin udává dva příkazy o nedychtění po cizí věci a cizí manželce; a tak udává tři přikázání v zařízení k Bohu, a sedm v zařízení k bližnímu. A to je lepší.

K prvnímu se tedy musí říci, že latrie není než nějaké prohlášení víry. Pročež nemají býti dána jiná přikázání o latrii a jiná o víře. Spíše však mají býti dána o latrii než o víře, protože přikázání víry se předpokládá pro přikázání desatera, jako přikázání lásky. Jako totiž první obecné příkazy přirozeného zákona jsou o sobě známé majícímu přirozený rozum, a nepotřebují prohlášení; tak také i to, co jest věřiti v Boha, je první a o sobě známo tomu, kdo má víru. "Neboť přistupující k Bohu musí věřiti, že jest," jak se praví Žid. 9. A proto nepotřebuje jiného prohlášení než vlitím víry.

K druhému se musí říci, že kladné příkazy se rozlišují od záporných, když jeden není obsažen v jiném: jako v uctívání rodičů není obsaženo, aby nebyl zabit žádný člověk, ani obráceně. Ale když kladný je obsažen v záporném nebo naopak, nedávají se na to různé příkazy: jako se nedává jiný příkaz o tom, jenž jest "Nepokradeš", a o tom, jenž jest zachovati cizí věc, nebo vrátiti ji. A z téhož důvodu nejsou různé příkazy o věření v Boha, a o tom, aby se nevěřilo v cizí bohy.

K třetímu se musí říci, že veškerá dychtivost se shoduje v

secundum litteram, secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor praecepta pertinentia ad Deum, ut primum sit, ego sum dominus Deus tuus; secundum sit, non habebis deos alienos coram me (et sic etiam distinguit haec duo Hieronymus, Osee X, super illud, propter duas iniquitates tuas); tertium vero praeceptum esse dicit, non facies tibi sculptile; quartum vero, non assumes nomen Dei tui in vanum. Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex, ut primum sit, honora patrem tuum et matrem tuam; secundum, non occides; tertium, non moechaberis; quartum, non furtum facies; quintum, non falsum testimonium dices; sextum, non concupisces. Sed primo hoc videtur inconveniens, quod praeceptum de observatione sabbati praeceptis Decalogi interponatur, si nullo modo ad Decalogum pertineat. Secundo quia, cum scriptum sit Matth. VI, nemo potest duobus dominis servire, eiusdem rationis esse videtur, et sub eodem praecepto cadere, ego sum dominus Deus tuus, et, non habebis deos alienos. Unde Origenes, distinguens etiam quatuor praecepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno praecepto; secundum vero ponit, non facies sculptile; tertium, non assumes nomen Dei tui in vanum; quartum, memento ut diem sabbati sanctifices. Alia vero sex ponit sicut Hesychius. Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam et in tabernaculo Deus praecepit fieri imaginem Seraphim, ut habetur Exod. XXV); convenientius Augustinus ponit sub uno praecepto, non habebis deos alienos, et, non facies sculptile. Similiter etiam concupiscentia uxoris alienae ad commixtionem, pertinet ad concupiscentiam carnis; concupiscentiae autem aliarum rerum, quae desiderantur ad possidendum, pertinent ad concupiscentiam oculorum; unde etiam Augustinus ponit duo praecepta de non concupiscendo rem alienam, et uxorem alienam. Et sic ponit tria praecepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum. Et hoc melius est.

I-II q. 100 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod latria non est nisi quaedam protestatio fidei, unde non sunt alia praecepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt danda de latria quam de fide, quia praeceptum fidei praesupponitur ad praecepta Decalogi, sicut praeceptum dilectionis. Sicut enim prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem, accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut dicitur ad Heb. XI. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei.

I-II q. 100 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod praecepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio, sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso. Sed quando affirmativum comprehenditur in negativo vel e converso, non dantur super hoc diversa praecepta, sicut non datur aliud praeceptum de hoc quod est, non furtum facies, et de hoc quod est conservare rem alienam, vel restituere eam. Et eadem ratione non sunt diversa praecepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

I-II q. 100 a. 4 ad 3

jednom obecném pojmu; a proto Apoštol mluví jednotně o rozkazu dychtění. Protože však u zvláštních jsou různé pojmy dychtění, proto Augustin rozlišuje různá přikázání o nedychtění; neboť druhem se liší dychtivosti podle různosti úkonů nebo žádoucích, jak praví Filosof v X. Ethic.

C.5. Zda přikázání desatera jsou vypočítána vhodně.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že přikázání desatera jsou vypočítávána nevhodně. Hřích je totiž, jak praví Ambrož, "přestoupením božského zákona a neposlušnost nebeských rozkazů". Ale hříchy se rozlišují tím, že člověk hřeší buď proti Bohu, nebo proti bližnímu, nebo proti sobě. Ježto tedy v přikázáních desatera se neudávají přikázání, zařizující člověka k sobě, nýbrž pouze zařizující jej k Bohu a bližnímu, zdá se, že vypočítání přikázání desatera je nedostatečné.

Mimo to, jako k bohopoctě patřilo zachovávání soboty, tak také zachovávání jiných slavností a podávání obětí. Ale mezi přikázáními desatera jest jedno, patřící k zachovávání soboty. Tedy mají tam býti také nějaká, patřící k jiným slavnostem a k obřadu obětí.

Mimo to, jako hřích proti Bohu vzniká křivou přísahou, tak také rouháním, nebo jiným lhaním proti božské nauce. Ale uvádí se jedno přikázání, zakazující křivou přísahu, když se praví, "Nevezmeš jména Boha svého nadarmo". Tedy hřích rouhání a nesprávně nauky mají býti zakázány nějakým přikázáním desatera.

Mimo to, jako má člověk přirozenou lásku k rodičům, tak také k dětem; také rozkaz lásky se vztahuje na všechny bližní. Ale přikázání desatera jsou zařízena k lásce, podle onoho I. Tim. l: "Cíl přikázání jest láska." Tedy, jako se udává nějaké přikázání, týkající se rodičů, tak také měla býti udána nějaká přikázání, týkající se dětí a jiných bližních.

Mimo to v kterémkoli rodu hříchu vzniká hřích srdcem a skutkem. Ale v některých rodech hříchů, totiž v krádeži a cizoložství zvláště se zakazuje hřích skutku, když se praví, "Nezcizoložíš", "Nepokradeš"; a zvláště hřích srdce, když se praví, "Nepožádáš majetku bližního svého" a "Nepožádáš manželky bližního svého". Tedy totéž se mělo udati také při hříchu vraždy a křivého svědectví.

Mimo to, jako hřích pocházívá z nezřízenosti dychtivé, tak také z nezřízenosti náhlivě Ale některými přikázáními se zakazuje nezřízená dychtivost, když se praví, "Nepožádáš". Tedy v desateru měla býti udána také nějaká přikázání, jimiž se zakazuje nezřízenost náhlivé. Nezdá se tedy, že deset přikázání desatera je vypočteno vhodně

Ad tertium dicendum quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione, et ideo apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversae sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus distinguit diversa praecepta de non concupiscendo, differunt enim specie concupiscentiae secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut philosophus dicit, in X Ethic.

5. De numero praeceptorum decalogi.

I-II q. 100 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter praecepta Decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit, est *transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum*. Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in praeceptis Decalogi non ponantur aliqua praecepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum; videtur quod insufficiens sit enumeratio praeceptorum Decalogi.

I-II q. 100 a. 5 arg. 2

Praeterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter praecepta Decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

I-II q. 100 a. 5 arg. 3

Praeterea, sicut contra Deum peccare contingit periurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum praeceptum prohibens periurium, cum dicitur, *non assumes nomen Dei tui in vanum*. Ergo peccatum blasphemiae, et falsae doctrinae, debent aliquo praecepto Decalogi prohiberi.

I-II q. 100 a. 5 arg. 4

Praeterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios. Mandatum etiam caritatis ad omnes proximos extenditur. Sed praecepta Decalogi ordinantur ad caritatem; secundum illud I Tim. I, *finis praecepti caritas est*. Ergo sicut ponitur quoddam praeceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua praecepta pertinentia ad filios et ad alios proximos.

I-II q. 100 a. 5 arg. 5

Praeterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, non moechaberis, non furtum facies; et seorsum peccatum cordis, cum dicitur, non concupisces rem proximi tui, et, non concupisces uxorem proximi tui. Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

I-II q. 100 a. 5 arg. 6

Praeterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam praeceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur, non concupisces. Ergo etiam aliqua praecepta in Decalogo debuerunt poni per quae prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem praecepta Decalogi enumerentur.

Avšak proti jest, co se praví Deuter. 4: "Ukázal vám svou smlouvu, a přikázal, abyste ji konali; a deset slov, která napsal na dvou kamenných deskách."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, jako příkazy lidského zákona zařazují člověka ke společenství lidskému, tak příkazy božského zákona zařizují člověka k jakémusi společenství čili říši lidí pod Bohem. K tomu však, aby někdo v nějaké společnosti dobře přebýval, vyžaduje se dvojí: z nichž první jest, aby se měl dobře k tomu, kdo je představeným společnosti; jiné pak jest, aby člověk se měl dobře k jiným soudruhům a spoluúčastníkům společnosti. Je tudíž třeba, aby v božském zákoně nejprve byla uložena nějaká přikázání, zařizující člověka k Bohu, a pak nějaká jiná přikázání, zařizující člověka k jiným bližním, zároveň spolužijícím pod Bohem.

Vládci pak společnosti je člověk povinen trojím: a to, nejprve věrností; za druhé úctu; za třetí službu. Věrnost pak pánu spočívá v tom, že čest vládcovu nevzdává jinému. A vzhledem k tomu se béře první přikázání, když se praví, "Nebudeš míti cizích bohů". Úcta k pánu pak vyžaduje, aby proti němu nebylo pácháno nic bezprávného. A vzhledem k tomu se béře druhé přikázání, které jest, "Nevezmeš jména Boha svého nadarmo". Služba pak je pánu povinná jako odplata za dobrodiní, která od něho poddaní dostávají. A k tomu patří třetí přikázání o svěcení soboty na památku stvoření věcí.

K bližnímu pak se někdo má dobře i zvláště i povšechně A to zvláště, vzhledem k těm, jimž je dlužníkem, aby jim vrátil dlužné. A vzhledem k tomu se béře přikázání o ctění rodičů. Povšechně pak vzhledem ke všem, aby nikomu nebyla působena škoda, ani skutkem, ani ústy, ani srdcem. Skutkem se pak působí bližnímu škoda někdy ve vlastní osobě, co do trvání osoby; a to se zakazuje tím, že se praví, "Nezabiješ". Někdy však na osobě spojené, co do rozšiřování potomstva. A to se zakazuje, když se praví, "Nezcizoložíš". Někdy však na držené věci, která je zařízena k obému; a co do tohoto se praví, "Nepokradeš". ,Škoda pak ústy se zakazuje, když se praví, "Nepromluvíš křivého svědectví proti bližnímu svému". Škoda pak srdcem se zakazuje, když se praví, "Nepožádáš".

A podle této odlišnosti také by se mohla rozlišovati tři přikázání, zařizující k Bohu. Z nichž první se týká skutku; pročež se tam praví, "Neučiníš sochy". Druhé úst: pročež se praví, "Nevezmeš nadarmo jména Boha svého". Třetí se týká srdce, protože ve svěcení soboty, pokud jest mravním příkazem, přikazuje se klid srdce v Bohu. Nebo, podle Augustina, prvním přikázáním uctíváme jednotu prvního původu; druhým božskou pravdu; třetím jeho dobrotu, jíž jsme posvěcováni a v níž spočíváme jako v cíli.

K prvnímu tedy lze odpovědět dvojmo. A to nejprve, že přikázání desatera se vztahují k přikázáním lásky. Mělo však býti dáno člověku přikázání o milování Boha a bližního, protože v tom byl přirozený zákon zatemněn z hříchu; nikoli však co do milování sebe, protože v tom přirozený zákon působil. Nebo také, protože milování

I-II q. 100 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV, *ostendit vobis pactum suum, quod praecepit ut faceretis; et decem verba quae scripsit in duabus tabulis lapideis*.

I-II q. 100 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad communitatem humanam, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur, quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui praeest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quaedam praecepta ordinantia hominem ad Deum; et deinde alia praecepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo, primo quidem, fidelitatem; secundo, reverentiam; tertio, famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat. Et quantum ad hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur, non habebis deos alienos. Reverentia autem ad dominum requiritur ut nihil iniuriosum in eum committatur. Et quantum ad hoc accipitur secundum praeceptum, quod est, non assumes nomen domini Dei tui in vanum. Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quae ab ipso percipiunt subditi. Et ad hoc pertinet tertium praeceptum, de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem, quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat. Et quantum ad hoc accipitur praeceptum de honoratione parentum. Generaliter autem, quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur, neque opere neque ore neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo, quandoque quidem in personam propriam, quantum ad consistentiam scilicet personae. Et hoc prohibetur per hoc quod dicitur, non occides. Quandoque autem in personam coniunctam quantum ad propagationem prolis. Et hoc prohibetur cum dicitur, non moechaberis. Quandoque autem in rem possessam, quae ordinatur ad utrumque. Et quantum ad hoc dicitur, non furtum facies. Nocumentum autem oris prohibetur cum dicitur, *non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Nocumentum autem cordis prohibetur cum dicitur, non concupisces. Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria praecepta ordinantia in Deum. Quorum primum pertinet ad opus, unde ibi dicitur, non facies sculptile. Secundum ad os, unde dicitur, non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertium pertinet ad cor, quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum. Vel, secundum Augustinum, per primum praeceptum reveremur unitatem primi principii; per secundum, veritatem divinam; per tertium, eius bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine.

I-II q. 100 a. 5 ad 1

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem, quia praecepta Decalogi referuntur ad praecepta dilectionis. Fuit autem dandum praeceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum, non autem

sebe jest uzavřeno a milovaní Boha a bližního; v tom se totiž člověk vpravdě miluje, že se zařizuje k Bohu. A proto také v přikázáních desatera jsou udána pouze přikázání, týkající se bližního a Boha.

Jinak lze říci, že přikázání desatera jsou ta, která lid obdržel bezprostředně od Boha: pročež se praví Deut. 10: "Napsal na deskách, podle toho, co napsal dříve, deset slov, která promluvil k vám Pán." Pročež musí přikázání desatera býti taková, aby hned mohla zapadnouti do mysli lidu. Přikázání však má ráz dlužného. Že však člověk z nutnosti dluží něco Bohu nebo bližnímu, to snadno zapadne do pojetí člověka, a hlavně věřícího. Ale že něco z nutnosti je dlužné z těch, která se týkají jeho a ne jiného, to není patrné tak hned: zdá se totiž prvnímu pohledu, že každý je svobodný v těch, která se týkají jeho. A proto přikázání, jimiž se zakazují nezřízenosti člověka vůči sobě, přicházejí k lidu prostřednictvím poučení moudrými. Pročež nepatří do desatera.

K druhému se musí říci, že všechny slavnosti starého zákona byly ustanoveny na památku nějakého božského dobrodiní, buď připomínaného minulého, neb předobrazeného budoucího. A podobně na to byly přinášeny všechny oběti. Mezi všemi pak připomínanými dobrodiními Božími první a hlavní bylo dobrodiní stvoření, které se připomíná ve svěcení soboty. Pročež Exod. 20 jako důvod tohoto přikázání se udává: "Neboť v šesti dnech učinil Bůh nebe i zemi" atd. Mezi všemi pak budoucími dobrodiními, která měla býti předobrazena, první a cílové bylo spočinutí mysli v Bohu, buď v přítomnosti skrze milost, nebo v budoucnosti skrze slávu: což bylo také předobrazováno zachováváním soboty. Pročež se praví Isai. 58: "Odvrátíš-li nohu svou od soboty, abys konal svou vůli v den mně zasvěcený, a nazveš-li sobotu rozkoší a zasvěcené Pánu slavností." Tato dobrodiní jsou totiž nejprve a hlavně v mysli lidí, nejvíce věřících. Jiné slavnosti však se slaví pro nějaká částečná dobrodiní, časově přechodná; jako slavení Fase pro dobrodiní minulého osvobození z Egypta a pro budoucí utrpení Kristovo; které časově přešlo, uvádějíc nás do klidu soboty duchovní. A proto mezi přikázáními desatera se pomíjely všechny jiné slavnosti a oběti, a učinila se zmínka pouze o sobotě

K třetímu se musí říci, že, jak praví Apoštol, Žid. 6, "lidé přísahají při větším sebe; a ukončením všech rozepří, jako dotvrzení, je přísaha". A že přísaha je všem společná, proto zákaz nezřízenosti stran přísahy je zvláštní zákaz přikázáním desatera. Avšak hřích nesprávně nauky se netýká než nemnohých; pročež nebylo třeba o tom činiti zmínku mezi přikázáními desatera. Ačkoli také nesprávnost nauky je zakázána v jakémsi smyslu v tom, co se praví, "Nevezmeš nadarmo jména Boha svého": jedna Glossa totiž vykládá: "Neřekneš, že Kristus je tvor."

Ke čtvrtému se musí říci, že přirozený rozum ihned velí člověku, aby nikomu nečinil bezpráví; a proto přikázání, zakazující škodu, vztahují se na všechny. Ale přirozený

quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat. Vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi, in hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum. Et ideo etiam in praeceptis Decalogi ponuntur solum praecepta pertinentia ad proximum et ad Deum. Aliter potest dici quod praecepta Decalogi sunt illa quae immediate populus recepit a Deo, unde dicitur Deut. X, *scripsit in tabulis, iuxta id quod prius scripserat, verba decem, quae locutus est ad vos dominus*. Unde oportet praecepta Decalogi talia esse quae statim in mente populi cadere possunt. Praeceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, et praecipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quae pertinent ad seipsum et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet, videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quae ad ipsum pertinent. Et ideo praecepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad Decalogum.

I-II q. 100 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii vel praeteriti commemorati, vel futuri praefigurati. Et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda, primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati, unde Exod. XX pro ratione huius praecepti ponitur, *sex enim diebus fecit Deus caelum et terram* et cetera. Inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam, quae etiam figurabatur per observantiam sabbati; unde dicitur Isaiae LVIII, *si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum domini gloriosum*. Haec enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliae vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia, sicut celebratio phase propter beneficium praeteritae liberationis ex Aegypto, et propter futuram passionem Christi, quae temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, praetermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter praecepta Decalogi.

I-II q. 100 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Heb. VI, *homines per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum*. Et ideo, quia iuramentum est omnibus commune, propter hoc prohibitio inordinationis circa iuramentum, specialiter praecepto Decalogi prohibetur. Peccatum vero falsae doctrinae non pertinet nisi ad paucos, unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter praecepta Decalogi. Quamvis etiam, quantum ad aliquem intellectum, in hoc quod dicitur, non assumes nomen Dei tui in vanum, prohibeatur falsitas doctrinae, una enim Glossa exponit, non dices Christum esse creaturam.

I-II q. 100 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli iniuriam faciat, et ideo praecepta

rozum nevelí ihned, že třeba něco učiniti pro jiného, leč je-li mu člověk něčím povinen. Avšak povinnost syna vůči otci je tak zjevná, že nemůže býti popřena žádnou vytáčkou, poněvadž otec je původem zrození a bytí, a nadto výchovy a nauky. A proto se pod přikázáním desatera neukládá, aby se někomu prokazovalo nějaké dobrodiní nebo služba, leč rodičům. Rodiče však se nezdají býti dlužníky dětem pro nějaká přijatá dobrodiní, nýbrž spíše naopak. - Syn je také něco otce, a "otcové milují syny jako něco sebe", jak praví Filosof v VIII. Ethic. Pročež z těchže důvodů neudávají se nějaká přikázání desatera, týkající se milování synů, jako také ani nějaká, zařizující člověka k sobě

K pátému se musí říci, že potěšení cizoložství a užitek bohatství jsou žádoucí pro sebe, pokud mají ráz dobra těšícího nebo užitečného. A proto bylo třeba v nich zakázati nejen skutek, nýbrž také dychtivost. Ale vražda a nepravda jsou o sobě hrozné, protože bližní i pravda jsou přirozeně milováni; a nejsou touhou než k vůli jinému. A proto nebylo třeba u hříchu vraždy a křivého svědectví zakazovati hřích srdce, nýbrž pouze skutku.

K šestému se musí říci, že, jak bylo řečeno shora, všechny vášně náhlivé plynou z vášní dychtivě A proto v přikázáních desatera, která jsou jako první prvky zákona, nebylo třeba činiti zmínku o vášních náhlivé, nýbrž pouze o vášních dychtivé.

C.6. Zda je deset přikázání desatera vhodné uspořádáno.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že deset přikázání desatera je uspořádáno nevhodně. Neboť milování bližního zdá se předcházeti milování Boha, protože bližní je nám více znám než Bůh, podle onoho I. Jan. 4: "Kdo nemiluje svého bratra, jejž vidí, jak může milovati Boha, jehož nevidí?" Ale první tři přikázání patří k milování Boha, ostatních sedm však k milování bližního. Tedy přikázání desatera jsou uspořádána nevhodně.

Mimo to kladnými příkazy jsou rozkazovány úkony ctností; zápornými příkazy však jsou zakazovány úkony neřestí. Ale, podle Boetia, ve výkladu Praedicam., dříve jest vypleniti neřesti, než zasévati ctnosti. Tedy mezi příkazy, týkajícími se bližního, nejprve měly býti udány záporné příkazy před kladnými.

Mimo to příkazy zákona jsou dávány o úkonech lidí. Ale dříve je úkon srdce než úst nebo vnějšího skutku. Tedy přikázání o nedychtění, která patří k srdci, jsou nevhodným pořadem udávána naposled.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 13: "Co jest od Boha, je spořádaně" Ale přikázání desatera jsou dána bezprostředně od Boha, jak bylo řečeno. Tedy mají vhodné uspořádání.

prohibentia nocumentum, extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinae. Et ideo non ponitur sub praecepto Decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur nisi parentibus. Parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso. Filius etiam est aliquid patris; et patres amant filios ut aliquid ipsorum, sicut dicit philosophus, in VIII Ethic. Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua praecepta Decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

I-II q. 100 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod delectatio adulterii, et utilitas divitiarum, sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis. Et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia, quia proximus et veritas naturaliter amantur, et non desiderantur nisi propter aliud. Et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

I-II q. 100 a. 5 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut supra dictum est, omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis. Et ideo in praeceptis Decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

6. De ordine eorumdem.

I-II q. 100 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem praecepta Decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse praevia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus; secundum illud I Ioan. IV, *qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima praecepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter praecepta Decalogi ordinantur.

I-II q. 100 a. 6 arg. 2

Praeterea, per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum, per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed secundum Boetium, in commento praedicamentorum, prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. Ergo inter praecepta pertinentia ad proximum, primo ponenda fuerunt praecepta negativa quam affirmativa.

I-II q. 100 a. 6 arg. 3

Praeterea, praecepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine praecepta de non concupiscendo, quae pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

I-II q. 100 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Sed praecepta Decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est. Ergo convenientem

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, přikázání desatera jsou dána o těch, která ihned mysl člověka snadno vnímá. Jest však zjevné, že tím spíše se něco rozumem vnímá, čím těžší a rozumu odpornější jest protivně Je pak zjevné, že, ježto řád rozumu začíná od cíle, nejvíce je proti rozumu, aby se člověk měl nezřízeně vůči cíli. Cíl pak lidského života a společnosti jest Bůh. A proto nejprve bylo třeba, přikázáními desatera zaříditi člověka k Bohu, ježto protiva toho je nejtěžší. Jako také ve voji, který je zařízen k vůdci, jako k cíli, první jest, aby voják byl poddán vůdci, a protiva toho je nejtěžší; druhé pak jest, aby se přiřadil jiným.

Avšak mezi těmi, jimiž jsme zařízeni k Bohu, nejprve se naskytne, aby mu byl člověk věrně poddán, nemaje žádného podílu s nepřáteli. Druhé pak jest, aby mu prokazoval úctu. Třetí pak jest, aby mu také poskytoval službu. A větší hřích je ve voji, smlouvá-li se vojín s nepřítelem, nevěrně jednaje, než, je-li k vůdci nějak neuctivý; a to je také těžší, než shledá-li se nedostatek nějaké úsluhy vůdci.

V přikázáních pak zařizujících k bližnímu je zjevné, že více odporuje rozumu a je těžší hřích, nezachová-li člověk povinný řád k osobám, jimž jest více dlužníkem. A proto mezi přikázáními, zařizujícími k bližnímu, nejprve se uvádí přikázání, týkající se rodičů. Mezi jinými pak přikázáními se také jeví řád podle řádu tíže hříchů. Neboť těžší je, a rozumu více odporuje, hřešiti skutkem než ústy, a ústy než srdcem. A mezi hříchy skutkem těžší je vražda, jíž se ničí život člověka již jsoucího, než cizoložství, jímž se zamezuje jistota rozeného potomstva; a cizoložství těžší než krádež, která se týká vnějších dober.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli dle cesty smyslů bližní je více znám než Bůh, přece milování Boha je důvod milování bližního, jak bude patrné níže. A proto přikázání, zařizující k Bohu, měla býti zařazena napřed.

K druhému se musí říci, že, jako Bůh je všeobecný původ bytí všem, tak také je synovi nějaký původ bytí. A proto po přikázáních, týkajících se Boha, vhodně se udává přikázání, týkající se rodičů. Důvod pak platí, když kladná a záporná patří k témuž rodu skutku, ačkoli také i v tom nemá všestrannou účinnost. Ač totiž ve vykonávání díla nejdříve jest vypleniti neřesti, než zasévati ctnosti, podle onoho Žalmu 33: "Vyhni se zlu a čiň dobro"; a Isai. 1: "Ustaňte jednati zvrácené, učte se činiti dobře"; -přece v poznání dříve je ctnost než hřích, protože skrze rovné poznává se křivé", jak se praví v I. O duši. Avšak "skrze zákon poznání hříchu", jak se praví Řím. 3. A podle toho kladné přikázání by se mělo udati první.

Ale toto není důvod uspořádání, nýbrž ten, který byl uveden shora. Protože v přikázáních, patřících k Bohu, která má první deska, naposled se udává přikázání kladné, protože jeho přestoupení přivádí menší provinu.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli hřích srdce je dříve při provedení, přece jeho zakázanost napadne rozumu

ordinem habent.

I-II q. 100 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, praecepta Decalogi dantur de his quae statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis rationi repugnans. Manifestum est autem quod, cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate se habeat circa finem. Finis autem humanae vitae et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta Decalogi hominem ordinare ad Deum, cum eius contrarium sit gravissimum. Sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci, et huius contrarium est gravissimum; secundum vero est ut aliis coordinetur. Inter ipsa autem per quae ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens. Secundum autem est quod ei reverentiam exhibeat. Tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Maiusque peccatum est in exercitu si miles, infideliter agens, cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci, et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur. In praeceptis autem ordinantibus ad proximum, manifestum est quod magis repugnat rationi, et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus magis est debitor. Et ideo inter praecepta ordinantia ad proximum, primo ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero praecepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum. Gravius est enim, et magis rationi repugnans, peccare opere quam ore, et ore quam corde. Et inter peccata operis, gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis iam existentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nasciturae; et adulterium gravius quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

I-II q. 100 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit. Et ideo praecepta ordinantia ad Deum, fuerunt praeordinanda.

I-II q. 100 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita etiam pater est principium quoddam essendi filio. Et ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum, ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis, prius extirpanda sint vitia quam inserendae virtutes, secundum illud Psalmi XXXIII, *declina a malo, et fac bonum*, et Isaiae I, *quiescite agere perverse, discite benefacere*; tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia per rectum cognoscitur obliquum, ut dicitur in I de anima. Per legem autem cognitio peccati, ut Rom. III dicitur. Et secundum hoc, praeceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quae supra posita est. Quia in praeceptis pertinentibus ad Deum, quae sunt primae tabulae, ultimo ponitur praeceptum affirmativum, quia eius transgressio minorem reatum inducit.

I-II q. 100 a. 6 ad 3

později.

C.7. Zda přikázání desatera jsou podávána vhodně.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že přikázání desatera jsou podávána nevhodně. Kladná přikázání totiž zařizují k úkonům ctností. Záporná přikázání však odvracejí od úkonů neřestí. Ale o každé látce si odporují ctnosti a neřesti. Tedy v každé látce, o níž nařizuje přikázání desatera, mělo býti udáno přikázání kladné a záporné. Tudíž se nevhodně udávají některá kladná a některá záporná.

Mimo to praví Isidor, že "každý zákon stojí důvodem". Ale všechna přikázání desatera -patří k božskému zákonu. Tedy ve všech měl býti označen důvod, a nejen v prvním a třetím přikázání.

Mimo to zachováváním přikázání zasluhuje někdo odměny od Boha. Ale božská přislíbení jsou o odměnách přikázání. Tedy přislíbení mělo býti uvedeno ve všech přikázáních, a nejen v prvním a čtvrtém.

Mimo to starý zákon sluje zákon bázně, pokud pohrůžka mi tresty vedl k zachovávání přikázání. Ale všechna přikázání desatera patří ke starému zákonu. Tedy ve všech měla býti uvedena pohrůžka trestem, a nejen v prvním a druhém.

Mimo to všechna přikázání Boží jest podržeti v paměti; praví se totiž Přísl. 3: "Napiš je na deskách svého srdce." Tedy se nevhodně činí zmínka o paměti pouze ve třetím přikázání. A tak se zdají přikázání desatera podána nevhodně.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 11, že "Bůh všechno učinil v počtu, váze a míře". Mnohem spíše tedy zachoval vhodný způsob podání v přikázáních svého zákona.

Odpovídám: Musí se říci, že v přikázáních božského zákona jest obsažena největší moudrost; pročež se praví Deut. 4: "To jest vaše moudrost a rozum před národy." Moudrého však jest, všechno upraviti náležitým způsobem a řádem. A proto musí býti zjevné, že přikázání zákona jsou podána vhodným způsobem.

K prvnímu se tedy musí říci, že vždy z tvrzení následuje popření protilehlého; avšak z popření jednoho protilehlého nenásleduje vždy tvrzení druhého. Následuje totiž, Je-li bílé, není černé; nenásleduje však, Není-li černé, tedy ,je bílé: protože popření má větší rozsah než tvrzení. A odtud je také, že, nemá se činiti bezpráví, což patří k záporným příkazům, se vztahuje na více osob podle prvního velení rozumu, než, je povinnost, aby se druhému prokazovala služba nebo dobrodiní. Člověku však nejprve velí rozum, že je povinen prokazovati dobrodiní nebo úsluhu těm, od nichž přijal dobrodiní, jestli dosud neodplatil. Jsou však dva, jejichž dobrodiním nikdo nemůže odplatiti dostatečně totiž Bůh a otec, jak se praví v VIII. Ethic. A proto se

Ad tertium dicendum quod peccatum cordis etsi sit prius in executione, tamen eius prohibitio posterius cadit in ratione.

7. De modis tradendi ipsa.

I-II q. 100 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi inconvenienter tradantur. Praecepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, praecepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia de qua ordinat praeceptum Decalogi, debuit poni praeceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quaedam affirmativa et quaedam negativa.

I-II q. 100 a. 7 arg. 2

Praeterea, Isidorus dicit quod omnis lex ratione constat. Sed omnia praecepta Decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio praecepto.

I-II q. 100 a. 7 arg. 3

Praeterea, per observantiam praeceptorum meretur aliquis praemia a Deo. Sed divinae promissiones sunt de praemiis praeceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus praeceptis, et non solum in primo et quarto.

I-II q. 100 a. 7 arg. 4

Praeterea, lex vetus dicitur lex timoris, inquantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes praeceptorum. Sed omnia praecepta Decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenae, et non solum in primo et secundo.

I-II q. 100 a. 7 arg. 5

Praeterea, omnia praecepta Dei sunt in memoria retinenda, dicitur enim Prov. III, *describe ea in tabulis cordis tui*. Inconvenienter ergo in solo tertio praecepto fit mentio de memoria. Et ita videntur praecepta Decalogi inconvenienter tradita esse.

I-II q. 100 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XI, quod *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura*. Multo magis ergo in praeceptis suae legis congruum modum tradendi servavit.

I-II q. 100 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in praeceptis divinae legis maxima sapientia continetur, unde dicitur Deut. IV, *haec est vestra sapientia et intellectus coram populis*. Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod praecepta legis convenienti modo sunt tradita.

I-II q. 100 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi, non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum, non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album, quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod non esse faciendum iniuriam, quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit, secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alicui obsequium vel beneficium impendatur. Inest autem primo dictamen rationis quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia

udávají pouze dvě kladná přikázání: jedno o ctění rodičů, jiné o slavení soboty na památku božského dobrodiní.

K druhému se musí říci, že ta přikázání, která jsou ryze mravní, mají důvod zjevný, pročež nebylo třeba, aby se v nich přidával nějaký důvod. Ale některým přikázáním se přidává obřadní, nebo vymezení obecného mravního příkazu: jako v prvním přikázání, "Neučiníš sochy"; a v třetím přikázání jest určen den sobotní, a proto obě potřebovala označení důvodu.

K třetímu se musí říci, že lidé co nejčastěji zařizují své úkony k nějakému užitku. A proto bylo třeba přidati přislíbení odměny v těch přikázáních, z nichž se nezdál nenásledovati žádný užitek, nebo se zdála překážeti nějakému užitku. Protože pak rodiče jsou již na odchodu, neočekává se od nich užitek; a proto přikázání o úctě rodičů se přidává přislíbení; a podobně také přikázání o zakázanosti modloslužby: protože se v něm jevila překážka zdánlivého užitku, jejž lidé považují za dosažitelný skrze smlouvu, učiněnou s démony.

Ke čtvrtému se musí říci, že tresty jsou hlavně nutné proti těm, kteří jsou náchylni ke zlu, jak se praví v X. Ethic. A proto pohrůžka tresty je přidána pouze těm přikázáním zákona, u nichž byla náchylnost ke zlu. Lidé pak byli náchylni k modloslužbě pro všeobecný obyčej pohanů. A podobně také jsou lidé náchylni křivě přisahati pro časté přisahání. A proto prvním dvěma přikázáním je připojena pohrůžka.

K pátému se musí říci, že přikázání o sobotě se udává jako připomínka minulého dobrodiní. A proto se v něm zvláště činí zmínka o paměti. - Nebo protože přikázání o sobotě má připojeno vymezení, které není z přirozeného zákona; a proto toto přikázání potřebovalo zvláštního upozornění.

C.8. Zda přikázáni desatera jsou promíjitelná

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že přikázání desatera jsou promijitelná. Přikázání desatera jsou totiž z přirozeného práva. Ale spravedlivo přirozené v některých selhává a je měnitelné, jakož i lidská přirozenost, jak praví Filosof v V. Ethic. Avšak selhávání zákona v některých jednotlivých případech je důvodem prominutí, jak bylo shora řečeno. Tedy v přikázáních desatera může býti učiněno prominutí.

Mimo to, jako se má člověk k lidskému zákonu, tak se má Bůh k zákonu Bohem danému. Ale člověk může prominouti v příkazech zákona, které ustanovil člověk. Tedy, ježto přikázání desatera jsou ustanovena od Boha, zdá se, že Bůh v nich může prominouti. Ale představení jednají místo Boha na zemi; praví totiž Apoštol, II. Kor. 2: "Neboť i já, jestli jsem co odpustil, pro vás jsem odpustil v osobě Kristově." Tedy také představení mohou prominouti v přikázáních desatera.

accepit, si nondum recompensavit. Duo autem sunt quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII Ethic. Et ideo sola duo praecepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum; aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

I-II q. 100 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa praecepta quae sunt pure moralia, habent manifestam rationem, unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam praeceptis additur caeremoniale, vel determinativum praecepti moralis communis, sicut in primo praecepto, non facies sculptile; et in tertio praecepto determinatur dies sabbati. Et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

I-II q. 100 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant. Et ideo in illis praeceptis necesse fuit promissionem praemii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt iam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas. Et ideo praecepto de honore parentum additur promissio. Similiter etiam praecepto de prohibitione idololatriae, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum Daemonibus initum.

I-II q. 100 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod poenae praecipue necessariae sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X Ethic. Et ideo illis solis praeceptis legis additur comminatio poenarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam, propter generalem consuetudinem gentium. Et similiter sunt etiam homines proni ad periurium, propter frequentiam iuramenti. Et ideo primis duobus praeceptis adiungitur comminatio.

I-II q. 100 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod praeceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii praeteriti. Et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia praeceptum de sabbato habet determinationem adiunctam quae non est de lege naturae; et ideo hoc praeceptum speciali admonitione indiguit.

8. Utrum sint dispensabilia.

I-II q. 100 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi sint dispensabilia. Praecepta enim Decalogi sunt de iure naturali. Sed iustum naturale in aliquibus deficit, et mutabile est, sicut et natura humana, ut philosophus dicit, in V Ethic. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est. Ergo in praeceptis Decalogi potest fieri dispensatio.

I-II q. 100 a. 8 arg. 2

Praeterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in praeceptis legis quae homo statuit. Ergo, cum praecepta Decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed praelati vice Dei funguntur in terris, dicit enim apostolus, II ad Cor. II, *nam et ego, si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi*. Ergo etiam praelati possunt in praeceptis Decalogi dispensare.

Mimo to mezi přikázáními desatera jest obsažen zákaz vraždy. Ale lidé zdají se promíjeti v tomto přikázání: třebas, když podle příkazu lidského zákona lidé jsou dovoleně zabiti, třebas zločinci nebo nepřátelé. Tedy přikázání desatera jsou promijitelná.

Mimo to zachovávání soboty jest obsaženo mezi přikázáními desatera. Ale v tomto přikázání bylo prominuto: praví se totiž I. Machab. 2: "A mysleli v onen den, řkouce: Každý člověk, který přijde k nám ve válce v den sobotní, bojujme proti němu." Tedy přikázání desatera jsou promijitelná.

Avšak proti jest, že Isai. 24, jsou někteří káráni za to, že "změnili právo, porušili věčnou smlouvu": což se zdá nejvíce platiti o přikázáních desatera. Tedy přikázání desatera nemohou býti měněna prominutím.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, tehdy má v přikázáních nastati prominutí, když přijde nějaký zvláštní případ, v němž bylo by proti úmyslu zákonodárcovu, kdyby se zachovalo slovo zákona. Avšak úmysl kteréhokoli zákonodárce je sice zařízen nejprve a hlavně k obecnému dobru; za druhé však k řádu, spravedlnosti a ctnosti, podle něhož obecné dobro je zachováno a k němu se dochází. Dají-li se tedy nějaká přikázání, která obsahují samo zachování obecného dobra nebo sám řád spravedlnosti a ctnosti, taková přikázání obsahují úmysl zákonodárcův a proto jsou nepromijitelná: třebas, kdyby v nějaké společnosti bylo dáno toto přikázání, aby nikdo neničil stát, nebo nezradil obce nepřátelům, nebo aby nikdo nečinil nic nespravedlivě nebo špatně, taková přikázání by byla nepromijitelná: ale kdyby byla dána nějaká jiná přikázání, zařízená k těmto přikázáním, jimiž se vymezují nějaké zvláštní způsoby, v takových přikázáních by mohlo nastati prominutí, pokud pominutím takových přikázání v některých případech by nenastala újma prvním přikázáním, která obsahují úmysl zákonodárcův: třebas, kdyby k zachování státu bylo stanoveno v některé obci, aby z jednotlivých osad někteří bděli na ochranu obléhané obce, mohlo by některým býti prominuto pro nějaký větší užitek.

Přikázání desatera však obsahují sám úmysl zákonodárce, totiž Boha. Neboť přikázání první desky, která zařizují k Bohu, obsahují sám řád k obecnému a cílovému dobru, jímž jest Bůh; přikázání druhé desky pak obsahují zachovávání řádu spravedlnosti mezi lidmi, aby se totiž nikomu nečinilo nenáležité, a každému bylo dáváno povinné; neboť v tom smyslu jest rozuměti přikázání desatera. A proto přikázání desatera jsou vůbec nepromijitelná.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof nemluví o přirozeném spravedlivu, které obsahuje sám řád spravedlnosti; to totiž nikdy neselhává, že spravedlnost má býti zachována. Ale mluví co do určitých způsobů zachování spravedlnosti, které v některých selhávají.

K druhému se musí říci, že, jak praví Apoštol, II. Tim. 2, "Bůh zůstává věrný, nemůže zapříti sebe". Avšak sebe by

I-II q. 100 a. 8 arg. 3

Praeterea, inter praecepta Decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto praecepto videtur dispensari per homines, puta cum, secundum praeceptum legis humanae, homines licite occiduntur, puta malefactores vel hostes. Ergo praecepta Decalogi sunt dispensabilia.

I-II q. 100 a. 8 arg. 4

Praeterea, observatio sabbati continetur inter praecepta Decalogi. Sed in hoc praecepto fuit dispensatum, dicitur enim I Machab. II, *et cogitaverunt in die illa dicentes, omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum*. Ergo praecepta Decalogi sunt dispensabilia.

I-II q. 100 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XXIV, quidam reprehenduntur de hoc quod mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum, quod maxime videtur intelligendum de praeceptis Decalogi. Ergo praecepta Decalogi mutari per dispensationem non possunt.

I-II q. 100 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, tunc in praeceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus in quo, si verbum legis observetur, contrariatur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo praecepta dentur quae contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiae et virtutis; huiusmodi praecepta continent intentionem legislatoris, et ideo indispensabilia sunt. Puta si poneretur hoc praeceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid iniuste vel male; huiusmodi praecepta essent indispensabilia. Sed si aliqua alia praecepta traderentur ordinata ad ista praecepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus praeceptis dispensatio posset fieri; inquantum per omissionem huiusmodi praeceptorum in aliquibus casibus, non fieret praeiudicium primis praeceptis, quae continent intentionem legislatoris. Puta si, ad conservationem reipublicae, statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessae; posset cum aliquibus dispensari propter aliquam maiorem utilitatem. Praecepta autem Decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est; praecepta autem secundae tabulae continent ipsum ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta Decalogi. Et ideo praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia.

I-II q. 100 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus non loquitur de iusto naturali quod continet ipsum ordinem iustitiae, hoc enim nunquam deficit, iustitiam esse servandam. Sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis iustitiae, qui in aliquibus fallunt.

I-II q. 100 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut apostolus dicit, II ad

zapřel, kdyby zrušil řád své spravedlnosti, ježto on je spravedlnost sama. A proto v tom Bůh nemůže prominouti, aby člověku bylo dovoleno nezřízeně se míti k Bohu nebo nepoddati se řádu jeho spravedlnosti, také v těch, dle nichž jsou lidé zařízeni k sobě navzájem.

K třetímu se musí říci, že zabití člověka se zakazuje v desateru, pokud má ráz nenáležitého: tak totiž přikázání obsahuje sám pojem spravedlnosti. Avšak lidský zákon nemůže to dovoliti, aby dovoleně byl člověk nenáležitě zabit. Ale zabíti zločince nebo nepřátele říše, to není nenáležité. Pročež to není proti příkazu desatera, jak praví Augustin v 1. O svobod. rozhodov. A podobně, odejme-li se někomu, co bylo jeho, je-li dlužno, aby to ztratil, to není krádež nebo loupež" které se zakazují přikázáním desatera.

A proto, když synové Israelští z rozkazu Božího odňali kořist Egypťanům, nebyla krádež, protože jim to náleželo po výroku Božím. Podobně také Abraham, když chtěl zabíti syna, nechtěl vraždit, protože bylo dlužno zabíti jej na rozkaz Boha, jenž jest pánem života i smrti. Neboť on jest, jenž trest smrti ukládá všem lidem, spravedlivým i nespravedlivým, za hřích prvního rodiče; a když je člověk vykonavatelem tohoto rozsudku, pověřen Bohem, nebude vrahem, jako Bůh není. A podobně také Oseájš přistoupiv k manželce smilnici, nebo k ženě cizoložné, necizoložil, ani nesmilnil, protože přistoupil k té, která byla jeho podle rozkazu Boha, jenž je původcem ustanovení manželství.

Tak tudíž sama přikázání desatera, co do pojmu spravedlnosti, který obsahují, jsou neměnitelná. Ale co do nějakého vymezení při uplatnění v jednotlivostních úkonech, aby totiž to neb ono bylo vražda, krádež nebo cizoložství, nebo ne, to jest měnitelné: a to, někdy pouze božskou mocí, v těch totiž, která jsou ustanovena od samého Boha, jako v manželství a jiných takových; někdy také lidskou. mocí, jako v těch, která jsou svěřena pravomoci lidí. Neboť v tom lidé jsou zástupci Boha, nikoli však ve všem.

Ke čtvrtému se musí říci, že ono smýšlení bylo spíše výklad přikázání než prominutí. Neboť není považován za rušitele soboty, kdo koná dílo, které je nutné k lidské záchraně, jak Pán dokazuje, Mat. 12.

C.9. Zda způsob ctnosti spadá pod přikázání zákona.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že způsob ctnosti spadá pod přikázání zákona. Způsob ctnosti totiž jest, aby někdo spravedlivě konal spravedlivá, a statečně statečná, a podobně o jiných ctnostech. Ale Deut. 25 se přikazuje: "Spravedlivě provedeš, co je spravedlivé." Tedy způsob ctnosti spadá pod přikázání.

Mimo to nejvíce spadá pod přikázání to, coj je v úmyslu zákonodárcově. Ale úmysl zákonodárcův směřuje hlavně k tomu, aby lidi učinil ctnostnými, jak se praví v II. Ethic. Ctnostného však jest, jednati ctnostně, Tedy způsob ctnosti spadá pod přikázání.

Tim. II, *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest*. Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit ipsa iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur.

I-II q. 100 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod occisio hominis prohibetur in Decalogo secundum quod habet rationem indebiti, sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto Decalogi, nec talis occisio est homicidium, quod praecepto Decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb. Et similiter si alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto Decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter etiam Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis. Ipse enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus, iustis et iniustis, pro peccato primi parentis, cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee, accedens ad uxorem fornicariam, vel ad mulierem adulteram, non est moechatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur praecepta ipsa Decalogi, quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt. Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile, quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum iurisdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

I-II q. 100 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa excogitatio magis fuit interpretatio praecepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam; sicut dominus probat, Matth. XII.

9. Utrum modus observandi virtutem cadat sub praeeepto.

I-II q. 100 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod modus virtutis cadat sub praecepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis iuste operetur iusta, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deut. XVI praecipitur, *iuste quod iustum est exequeris*. Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

I-II q. 100 a. 9 arg. 2

Praeterea, illud maxime cadit sub praecepto quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc principaliter fertur ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II Ethic. Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus

Mimo to zdá se býti způsob ctnosti vlastně, aby někdo jednal dobrovolně a radostně Ale to spadá pod přikázání božského zákona; praví se totiž v Žalmu 99: "Služte Pánu v radosti"; a II. Kor. 9: "Ne ze smutku nebo z nutnosti; neboť veselého dárce miluje Bůh"; kdež Glossa praví: "Cokoli činíš dobrého, s veselostí čiň, a tehdy dobře činíš; činíš-li však se smutkem, činí se z tebe, nečiníš ty." Tedy způsob ctnosti spadá pod přikázání zákona.

Avšak proti, nikdo nemůže jednati tím způsobem, kterým jedná ctnostný, leč, má-li zběhlost ctnosti, jak je patrné z Filosofa, v II, a V, Ethic. Kdokoli však přestoupí přikázání zákona, zasluhuje trest. Následovalo by tedy, že ten, kdo nemá zběhlost ctnosti, zaslouží by trest, čině cokoliv. To však je proti úmyslu zákona, který zamýšlí přivésti člověka ke ctnosti, navykáním dobrým skutkům. Tedy způsob ctnosti nespadá pod přikázání.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, příkaz zákona má donucovací sílu. To tedy přímo spadá pod příkaz zákona, k čemu zákon donucuje. Donucování zákona však je skrze strach z trestu, jak se praví v X. Ethic. Neboť to spadá vlastně. pod příkaz zákona, zač jest uvalován trest zákona. Avšak k ustanovení trestu jinak se má božský zákon, a jinak lidský zákon. Trest zákona není totiž uvalován než na ona, která zákonodárce může souditi; protože zákon trestá ze soudu. Avšak člověk, který vynáší ustanovením zákon lidský, nemůže souditi než o vnějších úkonech, protože "lidé vidí ta, která se jeví", jak se praví I. Král. 16. Ale pouze Bohu, který jest ustanovitelem božského zákona, náleží souditi o vnitřních hnutích vůlí, podle onoho Žalmu 7: "Zpytující srdce i ledví, Bůh."

Podle toho tudíž se musí říci, že ke způsobu ctnosti přihlíží v něčem zákon lidský i božský; v něčem však božský zákon, ale nikoli lidský zákon; v něčem pak ani lidský zákon, ani božský zákon. Způsob ctnosti pak záleží ve trojím, podle Filosofa, v II. Ethic. První pak z nich jest, jedná-li kdo vědomě To však je posuzováno i -božským zákonem i lidským zákonem; neboť co někdo činí nevědomky, činí případkově. Pročež podle nevědomosti některá jsou odsuzována k trestu neboj k odpuštění, jak podle lidského zákona, tak podle božské jho zákona.

Druhé však jest, aby někdo jednal chtěje, či zvoliv a pro toto zvoliv; což obnáší dvojí vnitřní hnutí, totiž vůle a úmyslu, o nichž bylo řečeno shora. A tato dvě neposuzuje zákon lidský, nýbrž pouze božský; lidský zákon totiž netrestá toho, kdo chce zabíti a nezabije; avšak trestá jej božský zákon, podle onoho Mat. 5: "Kdo se hněvá na svého bratra, hoden bude soudu."

Třetí pak jest, aby pevně měl a jednal pevně a nepohnutelně A tato pevnost náleží vlastně ke zběhlosti, aby totiž někdo jednal ze zakořeněné zběhlosti. A ohledně toho způsob ctnosti nespadá pod přikázání, ani božského zákona, ani lidského zákona; neboť ani člověkem, ani Bohem není trestán jako přestupník příkazu, kdo vzdává rodičům náležitou poctu, ač nemá. zběhlosti oddanosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že způsob konati úkon spravedlnosti, který spadá pod přikázání, jest, aby se něco stalo podle řádu práva, ne však, aby se dálo ze zběhlosti

virtutis cadit sub praecepto.

I-II q. 100 a. 9 arg. 3

Praeterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub praecepto legis divinae, dicitur enim in Psalmo XCIX, *servite domino in laetitia*; et II ad Cor. IX, *non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*; ubi Glossa dicit, *quidquid boni facis, cum hilaritate fac, et tunc bene facis, si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis*. Ergo modus virtutis cadit sub praecepto legis.

I-II q. 100 a. 9 s. c.

Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis; ut patet per philosophum, in II et V Ethic. Quicumque autem transgreditur praeceptum legis, meretur poenam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur poenam. Hoc autem est contra intentionem legis, quae intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

I-II q. 100 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub praecepto legis, ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenae, ut dicitur X Ethic., nam illud proprie cadit sub praecepto legis, pro quo poena legis infligitur. Ad instituendam autem poenam aliter se habet lex divina, et lex humana. Non enim poena legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet iudicare, quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanae, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quae parent*, ut dicitur I Reg. XVI. Sed solius Dei, qui est lator legis divinae est iudicare de interioribus motibus voluntatum; secundum illud Psalmi VII, *scrutans corda et renes Deus*. Secundum hoc igitur dicendum est quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina; quantum ad aliquid autem, a lege divina sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero, nec a lege humana nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum philosophum, in II Ethic. Quorum primum est, si aliquis operetur sciens. Hoc autem diiudicatur et a lege divina et a lege humana. Quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad poenam vel ad veniam, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam. Secundum autem est ut aliquis operetur volens, vel eligens et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est. Et ista duo non diiudicat lex humana, sed solum lex divina. Lex enim humana non punit eum qui vult occidere et non occidit, punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. V, *qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*. Tertium autem est ut firme et immobiliter habeat et operetur. Et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc, modus virtutis non cadit sub praecepto neque legis divinae neque legis humanae, neque enim ab homine neque a Deo punitur tanquam praecepti transgressor, qui debitum honorem impendit parentibus, quamvis non habeat habitum pietatis.

I-II q. 100 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod modus faciendi actum

spravedlnosti,

K druhému se musí říci, že úmysl zákonodárcův jest o dvou: a to, o jednom, k čemu zamýšlí přivésti skrze příkazy zákona: a to je ctnost. Jiné však jest, o -čem zamýšlí dáti příkaz; a to- jest, co vede a uzpůsobuje ke ctnosti, totiž úkon ctnosti. Neboť není totéž cíl příkazu, a to, o čem je dán příkaz; jako ani v jiných věcech není totéž cíl a to, co je k cíli.

K třetímu se musí říci, že konati bez smutku skutek ctnosti spadá pod přikázání božského zákona; protože kdokoli jedná se smutkem, jedná nechtě Ale jednati radostně čili s radostí nebo veselostí, jaksi spadá pod přikázání; totiž pokud následuje potěšení z milování Boha a bližního, které spadá pod přikázání, ježto láska je příčinou potěšení; a jaksi ne, pokud potěšení následuje zběhlost. Potěšení ze skutku je totiž znamením zrozené zběhlosti," jak se ;praví v II. Ethic. Neboť nějaký úkon může těšiti buď pro cíl, nebo pro příhodnost zběhlosti, jak se praví v II. Ethic.

C.10. Zda způsob lásky spadá pod přikázání božského zákona.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že zběhlost lásky spadá pod přikázání božského zákona. Praví se totiž Mat. 19:

"Chceš-li vejíti do života, zachovávej přikázání;" z čehož se zdá, že zachovávání přikázání stačí, aby uvedlo do života. Ale dobré skutky nestačí na uvedení do života, nedějí-li se z lásky; praví se totiž I. Kor. 13: "Rozdám-li na pokrmy chudých všechen svůj majetek, a vydám-li tělo své k spálení, avšak nebudu-li míti lásky, nic mi to neprospívá." Tedy způsob lásky je v přikázání.

Mimo to vlastně ke způsobu lásky náleží, aby se všechno dělo pro Boha. Ale to spadá pod přikázání; praví totiž Apoštol, I. Kor. 10: "Všechno čiňte k slávě Boží." Tedy způsob lásky spadá pod přikázání.

Mimo to, nespadá-li způsob lásky pod přikázání, tedy někdo může vyplniti přikázání zákona, nemaje lásky, Ale co lze učiniti bez lásky, lze učiniti bez milosti, která je vždy spojena s láskou. Tedy někdo může vyplnit přikázání zákona bez milosti. To však je blud pelagiánský, jak je patrné z Augustina, v knize O kacířstvech. Tedy způsob lásky je v přikázání.

Avšak proti jest, že, kdokoli nezachová přikázání, hřeší smrtelně. Spadá-li tudíž způsob lásky pod zákon, následuje, že, kdokoli něco činí, a ne z lásky, hřeší smrtelně Ale kdokoli nemá lásky, nejedná z lásky. Tedy následuje, že, kdokoli nemá lásky, hřeší smrtelně v každém skutku, jejž koná, byť jakkoli z rodu dobrých; což je nevhodné.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom byla protivná mínění.

iustitiae qui cadit sub praecepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem iuris, non autem quod fiat ex habitu iustitiae.

I-II q. 100 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod intentio legislatoris est de duobus. De uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere, et hoc est virtus. Aliud autem est de quo intendit praeceptum ferre, et hoc est id quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis praecepti et id de quo praeceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis et quod est ad finem.

I-II q. 100 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod operari sine tristitia opus virtutis, cadit sub praecepto legis divinae, quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum laetitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub praecepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quae cadit sub praecepto, cum amor sit causa delectationis, et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum; delectatio enim operis est signum habitus generati, ut dicitur in II Ethic. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

10. Utrum modus caritatis cadat sub praecepto.

I-II q. 100 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis. Dicitur enim Matth. XIX, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum in vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex caritate fiant, dicitur enim I ad Cor. XIII, *si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo modus caritatis est in praecepto.

I-II q. 100 a. 10 arg. 2

Praeterea, ad modum caritatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub praecepto, dicit enim apostolus, I ad Cor. X, *omnia in gloriam Dei facite*. Ergo modus caritatis cadit sub praecepto.

I-II q. 100 a. 10 arg. 3

Praeterea, si modus caritatis non cadit sub praecepto, ergo aliquis potest implere praecepta legis non habens caritatem. Sed quod potest fieri sine caritate, potest fieri sine gratia, quae semper adiuncta est caritati. Ergo aliquis potest implere praecepta legis sine gratia. Hoc autem est Pelagiani erroris; ut patet per Augustinum, in libro de haeresibus. Ergo modus caritatis est in praecepto.

I-II q. 100 a. 10 s. c.

Sed contra est quia quicumque non servat praeceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub praecepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid et non ex caritate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet caritatem, operatur non ex caritate. Ergo sequitur quod quicumque non habet caritatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum. Quod est inconveniens.

I-II q. 100 a. 10 co.

Někteří totiž řekli naprostě, že způsob lásky je pod přikázáním. A že není nemožné nemajícímu lásky zachovati toto přikázání, protože se může uzpůsobiti k tomu, aby mu byla vlita láska od Boha. A že někdo nemající lásky nehřeší smrtelně, kdykoli činí něco z rodu dobrých, protože je to přikázání kladné, aby jednal z lásky; a nezavazuje pro vždy, nýbrž pro tu dobu, ve které má někdo lásku. Jiní však řekli, že způsob lásky vůbec nespadá pod přikázaní.

Obojí pak řekli pravdu co do něčeho. Úkon lásky totiž lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem, pokud jest nějaký úkon o sobě; a tímto způsobem spadá pod přikázání zákona, které je o tom zvláště dáno, totiž: "Milovati budeš Pána Boha svého," a: "Milovati budeš bližního svého." A co do tohoto první řekli pravdu; není totiž nemožné zachovávati toto přikázání, které jest o úkonu lásky, protože člověk se může uzpůsobiti, aby měl lásku; a když ji bude míti, může jí užívati. Jiným způsobem lze pozorovati úkon lásky, pokud jest způsobem úkonů jiných ctností; to jest, pokud úkony jiných ctností jsou zařízeny k lásce, která je cílem zákona, jak se praví I. Tim. 1. Bylo totiž řečeno shora, že zamýšlení cíle jest jakýsi tvarový způsob úkonu, zařízeného k cíli. A tímto způsobem je pravdivé, co řekli druzí, že způsob lásky nespadá pod přikázání, to znamená, že v tomto přikázání: "Cti otce", není obsaženo, aby otec byl ctěn z lásky, nýbrž pouze, aby otec ctěn byl. Pročež kdo ctí otce, třebaže nemá lásky, nestává se přestupníkem tohoto přikázání, i když je přestupníkem přikázání, které jest o úkonu lásky; a pro toto přestupování zasluhuje trestu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán neřekl: Chceš-li vejíti do života, zachovávej jedno, přikázání, nýbrž: Zachovávej všechna přikázání; mezi nimiž je obsaženo také přikázání o milování Boha a bližního.

K druhému se musí říci, že pod přikázáním lásky jest obsaženo, aby Bůh byl milován z celého srdce, k čemuž náleží, aby všechna byla vztahována k Bohu; a proto člověk nemůže vyplniti přikázání lásky, leč jsou-li také všechna vztahována k Bohu. Tak tedy, kdo ctí rodiče, je vázán ctíti je z lásky, ne mocí tohoto přikázán?, jež jest: "Cti rodiče", nýbrž mocí tohoto přikázání: „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého." A ježto tato dvě přikázání jsou kladná, nezavazující pro vždy, mohou zavazovati pro různé doby; a tak se může přihoditi, že někdo, plně přikázání o ctění rodičů, nepřestupuje tehdy přikázání o zachovávání způsobu lásky.

K třetímu se musí říci, že člověk nemůže zachovati všechna přikázání zákona, nevyplní-li přikázání lásky; což se neděje bez milosti: a proto je nemožné, co řekl Pelagius, že člověk vyplní zákon bez milosti.

C.11. Zda jsou vhodně rozlišována jiná mravní přikázání mimo desatero.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se jsou nevhodně rozlišována jiná mravní přikázání mimo desatero. Protože, jak praví Pán, Mat. 22: "Na dvou přikázáních lásky závisí celý zákon a proroci." Ale tato dvě přikázání jsou

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt contrariae opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum caritatis esse sub praecepto. Nec est impossibile observare hoc praeceptum caritatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quod caritas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens caritatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter, quia hoc est praeceptum affirmativum, ut ex caritate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet caritatem. Alii vero dixerunt quod omnino modus caritatis non cadit sub praecepto. Utrique autem quantum ad aliquid, verum dixerunt. Actus enim caritatis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est quidam actus per se. Et hoc modo cadit sub praecepto legis quod de hoc specialiter datur, scilicet, *diliges dominum Deum tuum, et, diliges proximum tuum*. Et quantum ad hoc, primi verum dixerunt. Non enim est impossibile hoc praeceptum observare, quod est de actu caritatis, quia homo potest se disponere ad caritatem habendam, et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus caritatis secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad caritatem, quae est finis praecepti, ut dicitur I ad Tim. I, dictum est enim supra quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus caritatis non cadit sub praecepto, hoc est dictu, quod in hoc praecepto, honora patrem, non includitur quod honoretur pater ex caritate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habens caritatem, non efficitur transgressor huius praecepti, etsi sit transgressor praecepti quod est de actu caritatis, propter quam transgressionem meretur poenam.

I-II q. 100 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus non dixit, si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum, sed, serva omnia mandata. Inter quae etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

I-II q. 100 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod sub mandato caritatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum. Et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi huius praecepti quod est, honora parentes, sed ex vi huius praecepti, diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare. Et ita potest contingere quod aliquis implens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione modi caritatis.

I-II q. 100 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod observare omnia praecepta legis homo non potest, nisi impleat praeceptum caritatis, quod non fit sine gratia. Et ideo impossibile est quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

11. De distinctione aliorum praeceptorum moralium.

I-II q. 100 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter Decalogum. Quia ut dominus dicit, Matth. XXII, *in*

rozvinuta v deseti přikázáních desatera. Tedy není třeba dávati jiná mravní přikázání.

Mimo to mravní přikázání se rozlišují od obřadních a soudních, jak bylo řečeno. Ale vymezování obecných mravních přikázání náleží soudním a obřadním přikázáním; obecná pak mravní přikázání jsou obsažena pod desaterem, nebo také jsou desaterem předpokládána, jak bylo řečeno. Tedy nevhodně se udávají jiná mravní přikázání mimo desatero.

Mimo to mravní přikázání jsou o úkonech všech ctností, jak bylo řečeno shora. Jako tudíž jsou v zákoně uváděna mravní přikázání mimo desatero, patřící k latrii štědrosti a milosrdenství a čistotě, tak také by měla býti uvedena nějaká přikázání, patřící k jiným ctnostem, třebas ke statečnosti, střízlivosti a jiným takovým; to se však neshledává. Tedy nejsou vhodně rozlišována v zákoně jiná mravní přikázání mimo desatero.

Avšak proti jest, co se praví. v Žalmu: "Zákon Páně neposkvrněný, obracející duše." Ale také jinými mravními, která jsou přidána desateru, člověk je zachováván bez poskvrny hříchu, a duše jeho jest obracena k Bohu. Tedy zákonu patřilo dáti také jiná mravní přikázání.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je se shora řečeného patrné, soudní a obřadní přikázání mají sílu pouze z ustanovení; protože dříve než byla ustanovena, nezdálo se záležeti, zda se děje tak nebo jinak. Ale mravní přikázání mají účinnost ze samého velení přirozeného rozumu, byť nikdy nebyla zákonem stanovena. Tato pak mají tři stupně. Neboť některá jsou nejobecnější a tak zjevná, že nepotřebují vydání: jako příkazy o milování Boha a bližního, a jiná taková, jak bylo řečeno shora, která jsou jakoby cíle přikázání; pročež v nich se nikdo nemůže mýliti podle soudu rozumu. Některá pak jsou více vymezena, jejichž smysl může ihned snadno viděti kdokoli, také obyčejný člověk; ale protože se přihází v menšině stran takových zvracení lidského soudu, taková potřebují vydání; a to jsou přikázání desatera. Jsou pak některá, jejichž smysl není tak zjevný komukoli, nýbrž pouze moudrým: a tak jsou mravní přikázání, přidaná k desateru, daná lidu Bohem skrze Mojžíše a Aarona.

Ale protože ta, která jsou zjevná, jsou původem poznání těch, která nejsou zjevná, jiná mravní přikázání, přidaná k desateru, se uvedou na přikázání desatera na způsob jakéhosi přidání k nim. Neboť prvním přikázáním desatera je zakázáno uctívání jiných bohů, a k tomu jsou přidána jiná přikázání, zakazující ta, která jsou zařízena k uctívání model; jako máme Deuter. 18: „Nebuď v tobě nalezen, kdo by očišťoval syna svého nebo dceru svou, veda je ohněm . . . , ani nebuď zločinec, ani čaroděj, ani kdo by chodil k věštcům, nebo hledal pravdy od mrtvých." Druhé přikázání pak zakazuje křivou přísahu; je mu pak přidán zákaz rouhání, Lev 14, a zákaz nesprávné nauky, Deut. 13. Třetímu přikázání pak jsou přidána všechna obřadní. Čtvrtému pak přikázání o úctě rodičů je přidáno přikázání o úctě starců, podle onoho Lev. 19. „Před šedivou hlavou

duobus praeceptis caritatis pendet omnis lex et prophetae. Sed haec duo praecepta explicantur per decem praecepta Decalogi. Ergo non oportet alia praecepta moralia esse.

I-II q. 100 a. 11 arg. 2

Praeterea, praecepta moralia a iudicialibus et caeremonialibus distinguuntur, ut dictum est. Sed determinationes communium praeceptorum moralium pertinent ad iudicialia et caeremonialia praecepta, communia autem praecepta moralia sub Decalogo continentur, vel etiam Decalogo praesupponuntur, ut dictum est. Ergo inconvenienter traduntur alia praecepta moralia praeter Decalogum.

I-II q. 100 a. 11 arg. 3

Praeterea, praecepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est. Sicut igitur in lege ponuntur praecepta moralia praeter Decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem et misericordiam, et castitatem; ita etiam deberent poni aliqua praecepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia huiusmodi. Quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia praecepta moralia quae sunt praeter Decalogum.

I-II q. 100 a. 11 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo XVIII dicitur, *lex domini immaculata, convertens animas*. Sed per alia etiam moralia quae Decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima eius ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia praecepta moralia tradere.

I-II q. 100 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, praecepta iudicialia et caeremonialia ex sola institutione vim habent, quia antequam instituerentur, non videbatur differre utrum sic vel aliter fieret. Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum, unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quaedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam popularis, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent, et haec sunt praecepta Decalogi. Quaedam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus, et ista sunt praecepta moralia superaddita Decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron. Sed quia ea quae sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum quae non sunt manifesta; alia praecepta moralia superaddita Decalogo reducuntur ad praecepta Decalogi, per modum cuiusdam additionis ad ipsa. Nam in primo praecepto Decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia praecepta prohibitiva eorum quae ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deut. XVIII, *non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem, nec sit maleficus atque incantator, nec Pythones consulat neque divinos, et quaerat a mortuis veritatem*. Secundum autem praeceptum prohibet periurium. Superadditur autem ei prohibitio blasphemiae, Levit. XXIV; et prohibitio falsae doctrinae, Deut. XIII. Tertio vero praecepto superadduntur omnia caeremonialia. Quarto autem praecepto, de honore

povstaň a cti osobu 826

starce;" a všeobecně všechna přikázání, navádějící k prokazování úcty starším nebo k prokazování dobrodiní buď rovným nebo nižším. Pátému pak přikázání, které je o zákazu vraždy, je přidán zákaz nenávisti a jakýchkoli úkladů proti bližnímu, jako ono Lev. 19: „Nebudeš státi proti krvi bližního svého;" a také zákaz nenávisti bratra, podle onoho Lev. 19: „Nebudeš nenáviděti bratra svého ve svém srdci." Šestému pak přikázání, které je o zákazu cizoložství, je přidáno přikázání o zákazu nevěstkářství, podle onoho Deuter. 23: „Nebude nevěstky z dcer Israele ani smilníka ze synů Israele;" a opět zákaz neřesti proti přirozenosti, podle onoho Lev. 18: „S mužem se nebudeš směšovati, s žádným dobytkem se nespojíš." Sedmému pak přikázání o zákazu krádeže je připojeno přikázání o zákazu lichvy, podle onoho Deuter. 23: „Nebudeš úročiti bratru svému v lichvě;" a zákaz podvodu, podle onoho Deuter. 25: „Nebudeš míti v měšci různé váhy;" a všeobecně všechna, která patří k zákazu pomluvy a loupeže. Osmému pak přikázaní, které jest o zákazu křivého svědectví, je přidán zákaz nesprávného soudu, podle onoho Exod. 23: „Ani se nespokojíš se svědectvím mnohých aby ses odklonil od pravdy;" a zákaz lži, jak se tam dodává: „Utíkej lži," a zákaz nactiutrhání, podle onoho Lev. 19: „Nebudeš obviňovatelem a našeptavačem v lidu." Avšak k jiným dvěma přikázáním nejsou připojena žádná jiná, protože jimi je zakázána všeobecně každá zlá dychtivost.

K prvnímu se tedy musí říci, že k milování Boha a bližního jsou zařízena některá přikázání desatera podle zjevného rázu povinnosti; jiná však spíše podle rázu skrytého.

K druhému se musí říci, že obřadní a soudní přikázání vymezují přikázání desatera mocí ustanovení, nikoli však mocí přirozeného pudu, jako přidaná mravní přikázání.

K třetímu se musí říci, že přikázání zákona jsou zařízena k obecnému dobru, jak bylo řečeno shora. A protože ctnosti, přímo zařizující k jinému, patří k obecnému dobru, a podobně ctnost -čistoty, pokud úkon rození slouží obecnému dobru druhu, proto o těchto ctnostech jsou dána přikázání desatera, i přidaná. O úkonu pak statečnosti je dám příkaz, předkládaný od vůdců, povzbuzujících ve válce, přijaté pro obecné dobro, jak je patrné Deut. 20, kde se přikazuje knězi, aby krátce před bitvou říkal lidu: "Nebojte se, neustupujte." Podobně také zakázání úkonu nestřídmosti je svěřeno otcovskému napomenutí, protože se protiví domácímu dobru; pročež se praví Deut. 21 v osobě rodičů: "Hrdě odmítá poslouchati naše napomenutí, oddává se jídlu, zhýřilosti a hostinám."

C.12. Zda mravní příkazy Starého zákona ospravedlňovaly.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že mravní příkazy Starého zákona ospravedlňovaly. Praví totiž Apoštol, Řím. 2: "Neboť poslouchající zákon nejsou spravedliví u Boha, nýbrž plnící zákon budou ospravedlněni." Ale plnícími zákon slují, kteří plní přikázání zákona. Tedy

parentum, superadditur praeceptum de honoratione senum, secundum illud Levit. XIX, *coram cano capite consurge, et honora personam senis*; et universaliter omnia praecepta inducentia ad reverentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda vel aequalibus vel minoribus. Quinto autem praecepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cuiuslibet violationis contra proximum, sicut illud Levit. XIX, *non stabis contra sanguinem proximi tui*; et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud, *ne oderis fratrem tuum in corde tuo*. Praecepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur praeceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deut. XXIII, *non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel*; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Levit. XVIII, *cum masculo non commisceberis, cum omni pecore non coibis*. Septimo autem praecepto, de prohibitione furti adiungitur praeceptum de prohibitione usurae, secundum illud Deut. XXIII, *non foenerabis fratri tuo ad usuram*; et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. XXV, *non habebis in sacculo diversa pondera*; et universaliter omnia quae ad prohibitionem calumniae et rapinae pertinent. Octavo vero praecepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud Exod. XXIII, *nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiae, ut a veritate devies*; et prohibitio mendacii, sicut ibi subditur, *mendacium fugies*; et prohibitio detractionis, secundum illud Levit. XIX, *non eris criminator et susurro in populis*. Aliis autem duobus praeceptis nulla alia adiunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

I-II q. 100 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quidem praecepta Decalogi secundum manifestam rationem debiti, alia vero secundum rationem magis occultam.

I-II q. 100 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod praecepta caeremonialia et iudicialia sunt determinativa praeceptorum Decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut praecepta moralia superaddita.

I-II q. 100 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod praecepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est. Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune; et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur praecepta et Decalogi et superaddita. De actu autem fortitudinis datur praeceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut. XX, ubi mandatur sacerdoti, *nolite metuere, nolite cedere*. Similiter etiam actus gulae prohibendus committitur monitioni paternae, quia contrariatur bono domestico, unde dicitur Deut. XXI, ex persona parentum, *monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriae atque conviviis*.

12. Utrum praecepta moralia veteris legis iustificent.

I-II q. 100 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia veteris legis iustificarent. Dicit enim apostolus, Rom. II, *non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur*. Sed factores legis

vyplněná přikázání zákona ospravedlňovala.

Mimo to Levit. 18. se praví: "Ostříhejte mé zákony a soudy; koná-li je člověk, bude žíti z nich." Ale duchovní život člověka je skrze spravedlnost. Tedy vyplněná přikázání zákona ospravedlňovala.

Mimo to božský zákon je účinnější než lidský zákon. Ale lidský zákon ospravedlňuje; je totiž nějaká spravedlnost v tom, že přikázání zákona jsou vyplněna. Tedy přikázání zákona ospravedlňovala.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, II. Kor. 3: "Písmeno zabíjí``, což dle Augustina, v knize O duchu a písmeně, rozumí se také o mravních přikázáních. Tedy mravní přikázání neospravedlňovala.

Odpovídám: Musí se říci, že jako zdravé vlastně a prvotně sluje, co má zdraví, druhotně však, co značí zdraví nebo co zachovává zdraví; tak ospravedlnění prvotně a vlastně sluje samo konání spravedlnosti, druhotně však a jako nevlastně ospravedlnění může slouti znamení spravedlnosti nebo uzpůsobování ke spravedlnosti. Tím pak dvojím způsobem je zjevné, že přikázání zákona ospravedlňovala, pokud totiž lidi uzpůsobovala k ospravedlňující milosti Kristově, kterou také znamenala; protože, jak praví Augustin, Proti Faustovi, "také život onoho národa byl prorocký a představoval Krista".

Ale, mluvíme-li o ospravedlnění ve vlastním smyslu, tak jest uvážiti, že spravedlnost lze bráti, jak jest v pohotovosti, nebo ve skutku; a podle toho ospravedlnění říká se dvojmo: a to, jedním způsobem, pokud člověk se stává spravedlivým dosažením pohotovosti spravedlnosti; jiným způsobem však, pokud koná skutky spravedlnosti, takže podle toho ospravedlnění není nic jiného než provádění spravedlnosti. Avšak spravedlnost, jakož i jiné ctnosti, lze mysliti i získanou i vlitou, jak je patrné ze shora řečeného. Získané příčinou pak jsou skutky, ale vlité je sám Bůh příčinou, skrze svou milost; a to je pravá spravedlnost, o níž nyní mluvíme, podle níž někdo sluje spravedlivý u Boha, podle onoho Řím. 4: "Jestliže Abraham byl ospravedlněn ze skutků zákona. má slávu, ale ne u Boha." Tudíž tato spravedlnost nemohla býti způsobena mravními přikázáními, která jsou o lidských úkonech; a podle tohoto mravní přikázání nemohla ospravedlniti, působíce spravedlnost; jakož ani soudní, která se nějak shodují s mravními, protože jsou také o lidských úkonech, konaných lidmi vůči sobě navzájem, nemohla ospravedlniti působíce milost, z téhož důvodu. Ale ani obřadní přikázání, která patřila k obřadu svátostí, nemohla ospravedlňovati tím způsobem, neboť ony svátosti Starého zákona neudělovaly milost, jako udělují svátosti Nového zákona, o kterých se proto praví, že ospravedlňují příčinně Jestliže se však ospravedlnění myslí jako provádění spravedlnosti, tak ospravedlňovala všechna ,přikázání zákona, pokud obsahovala to, co jest o sobě spravedlivé; jinak však a jinak. Neboť obřadní přikázání obsahovala sice spravedlnost o sobě povšechně, pokud totiž byla konána k uctívaní Boha; jednotlivě však ze sebe neobsahovala spravedlnost, nýbrž pouze z vymezení božským zákonem a proto o takových přikázáních se praví, že "neospravedlňovala, leč ze

dicuntur qui implent praecepta legis. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

I-II q. 100 a. 12 arg. 2

Praeterea, Levit. XVIII dicitur, *custodite leges meas atque iudicia, quae faciens homo vivet in eis*. Sed vita spiritualis hominis est per iustitiam. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

I-II q. 100 a. 12 arg. 3

Praeterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana iustificat, est enim quaedam iustitia in hoc quod praecepta legis adimplentur. Ergo praecepta legis iustificabant.

I-II q. 100 a. 12 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, II ad Cor. III, littera occidit. Quod secundum Augustinum, in libro de spiritu et littera, intelligitur etiam de praeceptis moralibus. Ergo praecepta moralia non iustificabant.

I-II q. 100 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, sicut sanum proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita iustificatio primo et proprie dicitur ipsa factio iustitiae; secundario vero, et quasi improprie, potest dici iustificatio significatio iustitiae, vel dispositio ad iustitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod praecepta legis iustificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi iustificantem, quam etiam significabant; quia sicut dicit Augustinus, contra Faustum, *etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa*. Sed si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est quod iustitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu, et secundum hoc, iustificatio dupliciter dicitur. Uno quidem modo, secundum quod homo fit iustus adipiscens habitum iustitiae. Alio vero modo, secundum quod opera iustitiae operatur, ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit quam iustitiae executio. Iustitia autem, sicut et aliae virtutes potest accipi et acquisita et infusa, ut ex supradictis patet. Acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam. Et haec est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum; secundum illud Rom. IV, *si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum*. Haec igitur iustitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis. Et secundum hoc, praecepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant, aliter tamen et aliter. Nam praecepta caeremonialia continebant quidem iustitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur in cultum Dei, in speciali vero non continebant secundum se iustitiam, nisi ex sola determinatione legis divinae. Et ideo de huiusmodi praeceptis dicitur quod non iustificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. Praecepta vero moralia et iudicialia continebant id quod erat secundum se iustum vel in generali, vel etiam in speciali. Sed moralia praecepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem quae est omnis virtus, ut dicitur in V Ethic. Praecepta vero iudicialia pertinebant ad iustitiam specialem, quae consistit circa contractus humanae vitae, qui sunt inter homines ad invicem.

zbožnosti a poslušnosti činících". Avšak mravní a soudní přikázání obsahovala to, co bylo o sobě spravedlivé buď povšechně nebo také zvláště; ale mravní přikázání obsahovala to, co jest o- sobě spravedlivé podle všeobecné spravedlnosti, a to je "každá ctnost", jak se praví v V. Ethic. Soudní přikázání však patřila ke zvláštní spravedlnosti, která jest ve smlouvách lidského života, které jsou mezi lidmi navzájem.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol bere spravedlnost za provádění spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že člověk, vykonávající přikázání zákona, sluje žijící z nich, protože nezasloužil trestu smrti, jejž zákon určuje přestupitelům: a v tom smyslu to uvádí Apoštol, Gal. 3.

K třetímu se musí říci, že přikázání lidského zákona ospravedlňují získanou spravedlností, o které není teď otázka, nýbrž pouze o spravedlnosti, která jest u Boha.

CI. O obřadních přikázáních o sobě.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o obřadních přikázáních; a nejprve o nich samých; za druhé o jejich příčině; za třetí o trvání jich.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Jaký je pojem obřadních přikázání.
2. Zda jsou obrazná.
3. Zda měla býti mnohá.
4. O rozlišení jich.

CI.1. Zda důvod obřadních přikázání spočívá v tom, že patří k bohopoctě.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že důvod obřadních přikázání nespočívá v tom, že patří k bohopoctě Neboť ve Starém zákoně byla Židům dána některá přikázání o zdrželivosti v jídle, jak je patrné Lev. 11, a také zdrželivosti od některých oděvů, podle onoho Lev. 19: "Šatem, který je tkán ze dvou, se nebudeš odívati", a opět co se přikazuje Num 15: "Aby si učinili třepení na lemu plášťů." Ale taková nejsou mravní přikázání, protože nezůstávají v Novém zákoně; ani také soudní, protože nepatří ke konání soudu mezi lidmi. Tedy jsou obřadní. Ale zdá se, že v ničem nepatří k bohopoctě Tedy důvod obřadních přikázání není, že patří k bohopoctě

Mimo to někteří praví, že obřadní přikázání slují ta, která patří k slavnostem, jako pojmenovaná od svící, které se rozžíhají při slavnostech. Ale mnohá jiná patří k bohopoctě mimo slavnosti. Zdá se tedy, že obřadní přikázání zákona se tak nenazývají z toho důvodu, že patří k bohopoctě

I-II q. 100 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus accipit ibi iustificationem pro executione iustitiae.

I-II q. 100 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo faciens praecepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat. In quo sensu inducit hoc apostolus, Gal. III.

I-II q. 100 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod praecepta legis humanae iustificant iustitia acquisita, de qua non quaeritur ad praesens, sed solum de iustitia quae est apud Deum.

101. De praeceptis caeremonialibus veteris legis secundum se.

Prooemium

I-II q. 101 pr.

Consequenter considerandum est de praeceptis caeremonialibus. Et primo, de ipsis secundum se; secundo, de causa eorum; tertio, de duratione ipsorum. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, quae sit ratio praeceptorum caeremonialium. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, utrum debuerint esse multa. Quarto, de distinctione ipsorum.

1. Quae sit ratio praeceptorum caeremonialium.

I-II q. 101 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio praeceptorum caeremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Iudaeis quaedam praecepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. XI; et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, sicut illud Levit. XIX, *vestem quae ex duobus texta est, non indueris*; et iterum quod praecipitur Num. XV, *ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum*. Sed huiusmodi non sunt praecepta moralia, quia non manent in nova lege. Nec etiam iudicialia, quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo sunt caeremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est ratio caeremonialium praeceptorum quod pertineant ad cultum Dei.

I-II q. 101 a. 1 arg. 2

Praeterea, dicunt quidam quod praecepta caeremonialia dicuntur illa quae pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei praeter solemnitates. Ergo non videtur quod praecepta caeremonialia ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

Mimo toť podle některých obřadních přikázání se říká jakoby pravidla, to jest měřítka spásy; neboť ^^^ řecky je totéž co tobě spása. Ale všechna přikázání zákona jsou pravidlem spásy, a nejen ta, která patří k bohopoctě Tedy obřadními přikázáními se nenazývají pouze ta, která patří k bohopoctě.

Mimo to Rabbi Mojžíš praví, že "obřadní přikázání slují, jejichž důvod není zjevný". Ale mnohá patřící k bohopoctě mají zjevný důvod, jako zachovávání soboty a svěcení Fase, Stánků, a mnoha jiných, jejichž důvod je označen v zákoně Tedy obřadní nejsou, která náleží k bohopoctě.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 18: "Buď lidu v těch, která patří k Bohu a ukaž lidu obřady a pořad uctívání."

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno shora, obřadní přikázání vymezují mravní přikázání v zařízení k Bohu, jako soudní vymezují mravní přikázání v zařízení k bližnímu. Člověk však je zařízen k Bohu náležitým uctíváním; a proto obřadní vlastně slují, která patří k bohopoctě Důvod tohoto jména je pak udán shora, kde obřadní přikázání byla rozlišena od jiných.

K prvnímu se tedy musí říci, že k bohopoctě patří nejen oběti a jiná taková, která se zdají zařízena bezprostředně k Bohu, nýbrž také náležitá příprava uctívajících Boha k jeho uctívání; jako také v jiných, kterákoli připravují k cíli, spadají pod vědu, která jest o cíli. Avšak taková přikázání, která jsou dána v zákoně o šatu a pokrmu uctívajících Boha, a jiných takových, patří k jakési přípravě samých přisluhujících aby byli příhodni k bohopoctě; jako také zvláštních obřadů užívají někteří, kteří jsou ve službě krále: pročež jsou také obsažena pod přikázáními obřadními.

K druhému se musí říci, že onen výklad se nezdá býti valně vhodný, zvláště když se nenachází mnoho v zákoně, aby se při slavnostech rozžíhaly svíce; k tomu na samém svícnu byly připravovány svítilny s olivovým olejem, jak je patrné Lev. 24. - Nicméně však lze říci, že při slavnostech všechna jiná, která patřila k bohopoctě, byla přesně zachovávána; a podle tohoto v zachovávání slavností jsou uzavřena všechna obřadní.

K třetímu se musí říci, že ani ten výklad slova se nezdá býti valně vhodný, neboť slovo ceremonie není řecké, nýbrž latinské. Lze však říci, že, ježto spása člověka jest od Boha, hlavně ta přikázání se zdají býti pravidlem spásy, která zařizuji člověka k Bohu; a tak obřadní slují, která patří k bohopoctě.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod obřadních je poněkud pravděpodobný; ne protože slují obřadní z toho,

I-II q. 101 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum quosdam praecepta caeremonialia dicuntur quasi normae, idest regulae, salutis, nam chaire in Graeco idem est quod salve. Sed omnia praecepta legis sunt regulae salutis, et non solum illa quae pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa praecepta dicuntur caeremonialia quae pertinent ad cultum Dei.

I-II q. 101 a. 1 arg. 4

Praeterea, Rabbi Moyses dicit quod praecepta caeremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut observatio sabbati, et celebratio phase et Scenopegiae, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo caeremonialia non sunt quae pertinent ad cultum Dei.

I-II q. 101 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XVIII, *esto populo in his quae ad Deum pertinent, ostendasque populo caeremonias et ritum colendi*.

I-II q. 101 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, caeremonialia praecepta determinant praecepta moralia in ordine ad Deum, sicut iudicialia determinant praecepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum. Et ideo caeremonialia proprie dicuntur quae ad cultum Dei pertinent. Ratio autem huius nominis posita est supra, ubi praecepta caeremonialia ab aliis sunt distincta.

I-II q. 101 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia huiusmodi, quae immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita praeparatio colentium Deum ad cultum ipsius, sicut etiam in aliis quaecumque sunt praeparatoria ad finem, cadunt sub scientia quae est de fine. Huiusmodi autem praecepta quae dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum, et aliis huiusmodi, pertinent ad quandam praeparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei, sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis. Unde etiam sub praeceptis caeremonialibus continentur.

I-II q. 101 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, praesertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur, sed in ipso etiam candelabro lucernae cum oleo olivarum praeparabantur, ut patet Lev. XXIV. Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia illa quae pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur, et secundum hoc, in observatione solemnitatum omnia caeremonialia includuntur.

I-II q. 101 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens, nomen enim caeremoniae non est Graecum, sed Latinum. Potest tamen dici quod, cum salus hominis sit a Deo, praecipue illa praecepta videntur esse salutis regulae, quae hominem ordinant ad Deum. Et sic caeremonialia dicuntur quae ad cultum Dei pertinent.

I-II q. 101 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa ratio caeremonialium est

že jejich důvod není zjevný, nýbrž to je cosi následného; protože totiž je třeba, aby přikázání, patřící k bohopoctě, byla obrazná, jak bude níže řečeno, odtud jest, že jejich důvod není tak zjevný.

CI.2. Zda obřadní přikázání jsou obrazná.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že obřadní přikázání nejsou obrazná. Patří totiž k úřadu každého učitele, aby se tak vyjadřoval, aby se mu mohlo snadno rozuměti, jak praví Augustin, ve IV. O křest. nauce, a zdá se to nejvíce nutné v zákonodárství, protože příkazy zákona jsou předkládány lidu; pročež "zákon má býti zjevný", jak praví Isidor, kn. Etymol. Jestliže tudíž obřadní přikázání byla dána jako obraz nějaké věci, zdá se, že Mojžíš tato přikázání podal nevhodně, nevykládaje, co zobrazují.

Mimo to, která se konají k bohopoctě, ta mají míti nejvíce čestného. Ale zdá se, že činiti nějaké úkony ke znázornění něčeho je divadelnické nebo básnické; neboť v divadlech některými, která se tam konala, byly kdysi znázorňovány nějaké činy jiných. Zdá se tedy, že taková se nemají díti k uctívání Boha. Ale obřadní jsou zařízena k uctívání Boha, jak bylo řečeno. Tedy obřadní nemají býti obrazná.

Mimo to Augustin praví, v Enchirid., že "Bůh je nejvíce ctěn věrou, nadějí a láskou". Ale přikázání, která jsou dána o víře, naději a lásce, nejsou obrazná. Tedy obřadní přikázání nemají býti obrazná.

Mimo to Pán praví, Jan. 4, 24: "Duch je Bůh, a kteří se mu klanějí, musejí se klaněti v duchu a pravdě" Ale obraz není pravda, ba rozdělují se proti sobě. Tedy obřadní, která patří k bohopoctě, neměla býti obrazná.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Kolos. 2: "Nikdo vás nesuď pro pokrm neb pro nápoj nebo v příčině svátku neb novoměsíčních neb soboty, jež jsou stín budoucích."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, obřadní přikázání slují ta, která jsou zařízena k bohopoctě Je však dvojí bohopocta, vnitřní a vnější. Ježto totiž člověk je složen z duše a těla, obojí má býti uplatněno k uctívání Boha: aby totiž duše ctila vnitřním uctíváním a tělo vnějším; pročež se praví v Žalmu: "Srdce mé i tělo mé zaplesaly k Bohu živému." A jako tělo je zařízeno k Bohu skrze duši, tak vnější pocta je zařízena k vnitřní poctě. Vnitřní pocta však spočívá v tom, že se duše spojí s Bohem rozumem a citem. A proto, jak různě rozum a cit uctívajícího Boha se spojuje s Bohem správně, podle toho vnější úkony člověka jsou různě uplatňovány k bohopoctě.

Ve stavu budoucí blaženosti totiž bude lidský rozum patřiti na samu božskou pravdu v ní samé; a proto vnější pocta nebude spočívati v nějakém obraze, nýbrž pouze ve chvále Boha, která vychází z vnitřního poznání a cítění, podle onoho Isai. 41: "Radost a ples bude v ní, díkůčinění a hlas chvály."

Avšak ve stavu přítomného života nemůžeme patřiti na božskou pravdu v ní samé; nýbrž je třeba, aby "paprsek

quodammodo probabilis, non quod ex eo dicuntur caeremonialia quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens. Quia enim praecepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur, inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

2. Utrum sint figuralia.

I-II q. 101 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris ut sic pronunciet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit, in IV de Doctr. Christ. Et hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione, quia praecepta legis populo proponuntur. Unde lex debet esse manifesta, ut Isidorus dicit. Si igitur praecepta caeremonialia data sunt in alicuius rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse huiusmodi praecepta Moyses, non exponens quid figurarent.

I-II q. 101 a. 2 arg. 2

Praeterea, ea quae in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad alia repraesentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum, in theatris enim repraesentabantur olim per aliqua quae ibi gerebantur, quaedam aliorum facta. Ergo videtur quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed caeremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est. Ergo caeremonialia non debent esse figuralia.

I-II q. 101 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod *Deus maxime colitur fide, spe et caritate*. Sed praecepta quae dantur de fide, spe et caritate, non sunt figuralia. Ergo praecepta caeremonialia non debent esse figuralia.

I-II q. 101 a. 2 arg. 4

Praeterea, dominus dicit, Ioan. IV, *spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Sed figura non est ipsa veritas, immo contra se invicem dividuntur. Ergo caeremonialia, quae pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

I-II q. 101 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Colos. II, *nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut Neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum*.

I-II q. 101 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, praecepta caeremonialia dicuntur quae ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior, et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori, unde dicitur in Psalmo LXXXIII, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. In statu enim futurae beatitudinis, intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur. Et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione; secundum illud Isaiae li, *gaudium et laetitia invenietur in ea,*

božské pravdy nám zasvitl pod nějakými smyslovými obrazy", jak praví Diviš, Nebes. Hier.; avšak rozmanitě, podle různého stavu lidského poznání. Ve Starém zákoně totiž ani sama božská pravda o sobě nebyla zjevná, ani také ještě nebyla otevřena cesta k dosažení toho, jak praví Apoštol, Žid. 9. A proto bylo třeba, aby vnější bohopocta Starého zákona byla nejen obrazem zjevené budoucí pravdy ve vlasti, nýbrž také obrazem Krista, který je cestou, vedoucí k oné pravdě vlasti.

Ale ve stavu Nového zákona tato cesta je už odhalena. Pročež není třeba předobrazení jí jako budoucí, nýbrž je třeba připomenutí na způsob minulého nebo přítomného; ale je třeba pouze předobrazení budoucí pravdy slávy, dosud neodhalené; a to je, co- praví Apoštol, Žid. 10: "Zákon má stín budoucích dober, ne sám obraz věcí." Stín je totiž méně než obraz, takže obraz patří Novému zákonu, stín však Starému.

K prvnímu se tedy musí říci, že božská nelze lidem zjevovati leč podle jejich vnímavosti; jinak by jim byla dána látka ukvapení, že by pohrdali tím, co nemohou pojmouti. A proto bylo užitečnější, aby božská tajemství byla podána nevzdělanému lidu pod jakýmsi závojem obrazů, aby aspoň tak je poznali zahaleně, a těmi obrazy přispívali ke cti Boží.

K druhému se musí říci, že, jako básnická nejsou lidským rozumem chápána -pro nedostatek pravdy, který je v nich, tak také lidský rozum nemůže dokonale pochopiti božská pro jejich převyšující pravdu; a proto v obou případech je třeba znázornění smyslovými obrazy.

K třetímu se musí říci, že Augustin tam mluví o vnitřním uctívání; k tomu však třeba zařizovati. vnější uctívání, jak bylo řečeno.

A podobně se musí říci ke čtvrtému, protože skrze Krista lidé byli plněji uvedeni k duchovní poctě Boha.

CI.3. Zda mělo býti mnoho obřadních příkazů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že obřadních příkazů nemělo býti mnoho. Ta totiž, která jsou k cíli, mají býti cíli úměrná. Ale obřadní příkazy, jak bylo řečeno, jsou zařízeny k poctě Boha a na zobrazení Krista. Je však "jeden Bůh, od něhož všechno, a jeden Pán Ježíš Kristus, skrze něhož všechno", jak se praví I. Kor. 8. Tedy obřadní neměly býti množeny.

Mimo to množství obřadních příkazů bylo příležitostí přestupování, podle toho, co praví Petr, Skut. 15: "Proč pokoušíte Boha, vkládajíce na šíji učedníků jho, jehož ani otcové naši, ani my nemohli jsme nésti?" Ale přestupování příkazů Božích odporuje lidské spáse. Ježto tedy každý zákon má býti příhodný spáse lidí, jak praví Isidor, v V. Etymol., zdá se, že nemělo býti dáno mnoho obřadních přikázání.

gratiarum actio et vox laudis. In statu autem praesentis vitae, non possumus divinam veritatem in seipsa intueri, sed oportet quod radius divinae veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, sicut Dionysius dicit, I cap. Cael. Hier., diversimode tamen, secundum diversum statum cognitionis humanae. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut apostolus dicit, ad Heb. IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria; sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. Sed in statu novae legis, haec via iam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis, sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Heb. X, *umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum*, umbra enim minus est quam imago; tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

I-II q. 101 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem, alioquin daretur eis praecipitii materia, dum contemnerent quae capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

I-II q. 101 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras.

I-II q. 101 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est.

I-II q. 101 a. 2 ad 4

Et similiter dicendum est ad quartum, quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

3. Utrum debuerunt esse multa.

I-II q. 101 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debuerint esse multa caeremonialia praecepta. Ea enim quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed caeremonialia praecepta, sicut dictum est, ordinantur ad cultum Dei et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia; et unus dominus Iesus Christus, per quem omnia*, ut dicitur I ad Cor. VIII. Ergo caeremonialia non debuerunt multiplicari.

I-II q. 101 a. 3 arg. 2

Praeterea, multitudo caeremonialium praeceptorum transgressionis erat occasio; secundum illud quod dicit Petrus, Act. XV, *quid tentatis Deum, imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus?* Sed transgressio divinorum praeceptorum contrariatur humanae saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut

Mimo to obřadní příkazy náležely k vnější a tělesné poctě Boha, jak bylo řečeno. Ale zákon měl zmenšiti tuto tělesnou poctu, protože zařizoval ke Kristu, který učil lidi ctíti Boha v duchu a v pravdě, jak máme Jan. 4. Tedy nemělo býti dáno mnoho obřadních příkazů.

Avšak proti jest, co se praví Ose. 8: "Napíši mu mnohé své zákony"; a Job. 11: "Aby ti ukázal taje moudrosti, že mnohonásobný jest jeho zákon."

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo řečeno shora, každý zákon je dán nějakému lidu. Avšak v lidu jsou obsaženy dva rody lidí: někteří, naklonění ke zlu, kteréž mají příkazy zákona krotiti, jak bylo shora řečeno; někteří mající náklonnost k dobru buď od přirozenosti nebo návyku nebo také z milosti; a takové má příkaz zákona poučovati a k lepšímu přiváděti. Tudíž vůči obojímu druhu lidí prospívalo, aby ve Starém zákoně bylo množství obřadních příkazů. Neboť někteří v onom národě byli, nakloněni k modloslužbě, a proto bylo třeba, aby od modlosluženého uctívání byli obřadními příkazy přivoláni k poctě Boha. A protože lidé pěstovali modloslužbu mnohonásobně, bylo obráceně třeba ustanoviti mnohé na potlačení jednotlivých; a opět takovým uložiti mnohá, aby jaksi zatíženi těmi, která podstupovali, k poctě Boha, neměli kdy pěstovati modloslužbu. Avšak se strany těch, kteří byli nakloněni k dobrému, také bylo nutné množství obřadních příkazů; jednak, protože tím jejich mysl byla rozmanitě obracena k Bohu a více trvale; jednak také, protože tajemství Krista, které bylo zobrazováno těmito obřadními, přineslo světu mnohonásobný užitek; a mnohá měla býti o něm uvažována, která bylo třeba zobraziti různými obřadními.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když to, co je zařízeno k cíli, je dostatečné vésti k cíli, tak stačí jedno k jednomu cíli; jako jeden lék stačí někdy k přivodění zdraví, je-li účinný, a pak není třeba množiti léky. Ale pro slabost a nedokonalost toho, co je k cíli, je třeba, aby to bylo množeno: jako mnohé léky se dávají nemocnému, když jeden nestačí na uzdravení. Avšak obřady Starého zákona byly chabé a nedokonalé na znázornění tajemství Krista, které je převysoké, a na podmanění myslí lidí Bohu; pročež Apoštol praví, Žid. ?: "Zavrhuje se předešlý příkaz pro slabost a neužitečnost; neboť zákon nic nepřivedl k dokonalosti." A proto bylo třeba, aby takových obřadů bylo množství.

K druhému se musí říci, že moudrého zákonodárce jest dopouštěti menší přestupky, aby bylo bráněno větším. A proto, aby bylo bráněno přestupku modloslužbou a pýchou, která by se zrodila v srdcích Židů, kdyby vyplnili všechny příkazy zákona, neupustil Bůh od uložení množství obřadních příkazů, že z toho snadno brali příležitost přestupovati.

Isidorus dicit, videtur quod non debuerint multa praecepta caeremonialia dari.

I-II q. 101 a. 3 arg. 3

Praeterea, praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est. Sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere in spiritu et veritate, ut habetur Ioan. IV. Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.

I-II q. 101 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Osee VIII, *scribam eis multiplices leges intus*; et Iob XI, ut *ostenderet tibi secreta sapientiae, quod multiplex sit lex eius*.

I-II q. 101 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur, quidam proni ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi, ut supra dictum est; quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura vel ex consuetudine, vel magis ex gratia; et tales sunt per legis praeceptum instruendi et in melius promovendi. Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat praecepta caeremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriae cultu per praecepta caeremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriae deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda, et iterum multa talibus imponi, ut, quasi oneratis ex his quae ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriae deservire. Ex parte vero eorum qui erant prompti ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio caeremonialium praeceptorum. Tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue. Tum etiam quia mysterium Christi, quod per huiusmodi caeremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo, et multa circa ipsum consideranda erant, quae oportuit per diversa caeremonialia figurari.

I-II q. 101 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem, sicut una medicina, si sit efficax, sufficit quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem eius quod est ad finem, oportet eam multiplicari, sicut multa remedia adhibentur infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Caeremoniae autem veteris legis invalidae et imperfectae erant et ad repraesentandum Christi mysterium, quod est superexcellens; et ad subiugandum mentes hominum Deo. Unde apostolus dicit, ad Heb. VII, *reprobatio fit praecedentis mandati, propter infirmitatem et inutilitatem, nihil enim ad perfectum adduxit lex*. Et ideo oportuit huiusmodi caeremonias multiplicari.

I-II q. 101 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriae, et superbiae quae in Iudaeorum cordibus nasceretur si omnia praecepta legis implerent, non propter hoc praetermisit Deus multa caeremonialia praecepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

K třetímu se musí říci, že Starý zákon v mnohém zmenšuje tělesnou poctu; proto stanoví, aby oběti nebyly přinášeny na každém místě, ani od kohokoli; a mnohá taková ustanovil na zmenšení vnější pocty, jak také praví Rabbi Mojžíš Egyptský. Nesměla však tělesná pocta Boha býti příliš zmenšena, že by se lidé klonili k poctě démonů.

CI.4. Zda obřady Starého zákona se vhodně rozděluji na oběti, svátosti, posvátnosti a obyčeje.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že obřady Starého zákona se nevhodně rozdělují na oběti, svátosti, posvátnosti a obyčeje. Neboť obřady Starého zákona zobrazovaly Krista. Ale to se dělo pouze obětmi, jimiž byla zobrazována oběť, jíž Kristus "obětoval sebe, dar a žertva Bohu", jak se praví Efes. 5. Tedy pouze oběti byly obřadně.

Mimo to Starý zákon byl zařízen k Novému. Ale v Novém zákoně obětí je sama oltářní svátost. Tedy ve Starém zákoně neměly býti rozlišovány svátosti proti obětem.

Mimo to, posvátným se nazývá, co je Bohu zasvěcené: podle toho způsobu se říkalo, že stánek a jeho nádoby jsou zasvěcené. Ale všechna obřadná byla zařízena k poctě Boha, jak bylo řečeno. Tedy všechna obřadná byla posvátná. Tedy jedna část obřadných nemá býti nazývána posvátnosti.

Mimo to obyčeje slují od zachovávání. Ale všechny příkazy zákona bylo zachovávati; praví se totiž Deut. 8: "Zachovávej a střez se, abys kdy nezapomněl Pána Boha svého a nezanedbával jeho rozkazů a soudů a obřadů." Tedy obyčeje nemají býti uváděny jako jedna část obřadních.

Mimo to slavnosti se :počítají mezi obřadní, ježto jsou jako stín budoucího, jak je patrné Kolos. 2; podobně také žertvy a dary, jak je patrné z Apoštola, Žid. 9, jež však se nezdají obsažena pod žádným z těchto. Tedy řečené rozlišení obřadních je nevhodné.

Avšak proti jest, že ve Starém zákoně všechna řečená slují obřady. Oběti totiž slují obřady Num. 25: "Ať obětuje tele a oběť jeho a úlitby, jak vyžadují obřady." O svátosti svěcení se také mluví Levit. 7: "To je pomazání Aarona a jeho synů v obřadech." O posvátnostech se také mluví Exod. 38: "To jsou nástroje stánku svědectví v obřadech Levitů." O obyčejích se také mluví III. Král. 9: "Budete-li odvráceni nenásledujíce mne, ani nemajíce v obyčeji obřady, které jsem vám uložil."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, obřadní příkazy jsou zařízeny k poctě Boha. A v té poctě lze pozorovati i samu poctu i uctívající a nástroje uctívání. Sama pocta pak zvláště. záleží v obětech, které jsou podávány z úcty k Bohu. Nástroje pak uctívání patří k

I-II q. 101 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum. Propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet. Et multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus; sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum Daemonum declinarent.

4. De distinctione ipsorum.

I-II q. 101 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis inconvenienter dividantur in sacrificia, sacra, sacramenta et observantias. Caeremoniae enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quae figurabatur sacrificium quo Christus se obtulit oblationem et hostiam Deo, ut dicitur ad Ephes. V. Ergo sola sacrificia erant caeremonialia.

I-II q. 101 a. 4 arg. 2

Praeterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

I-II q. 101 a. 4 arg. 3

Praeterea, sacrum dicitur quod est Deo dicatum, secundum quem modum tabernaculum et vasa eius sacrificari dicebantur. Sed omnia caeremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est. Ergo caeremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars caeremonialium debet sacra nominari.

I-II q. 101 a. 4 arg. 4

Praeterea, observantiae ab observando dicuntur. Sed omnia praecepta legis observari debebant, dicitur enim Deut. VIII, *observa et cave ne quando obliviscaris domini Dei tui, et negligas mandata eius atque iudicia et caeremonias*. Non ergo observantiae debent poni una pars caeremonialium.

I-II q. 101 a. 4 arg. 5

Praeterea, solemnitates inter caeremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Colos. II. Similiter etiam oblationes et munera; ut patet per apostolum, ad Heb. IX. Quae tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est praedicta distinctio caeremonialium.

I-II q. 101 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in veteri lege singula praedicta caeremoniae vocantur. Sacrificia enim dicuntur caeremoniae Num. XV, *offerat vitulum et sacrificia eius ac libamenta, ut caeremoniae eius postulant*. De sacramento etiam ordinis dicitur Levit. VII, *haec est unctio Aaron et filiorum eius in caeremoniis*. De sacris etiam dicitur Exod. XXXVIII, haec sunt *instrumenta tabernaculi testimonii in caeremoniis Levitarum*. De observantiis etiam dicitur III Reg. IX, *si aversi fueritis, non sequentes me, nec observantes caeremonias quas proposui vobis*.

I-II q. 101 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, caeremonialia praecepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter

posvátnostem, jako je stánek a nádoby a jiná taková. Se strany pak uctívajících lze pozorovati dvojí: totiž ustanovení jich k poctě božské; což se děje jakýmsi posvěcením buď lidu nebo služebníků; a k tomu patří svátosti; a opět jejich zvláštní život, jímž se liší od těch, kteří nectí Boha; a k tomu patří obyčeje, třeba v pokrmech, šatech a jiných takových.

K prvnímu se tedy musí říci, že bylo třeba přinášeti oběti i na některých místech i některými lidmi; a to celé patří k bohopoctě. Pročež jako obětmi je naznačen Kristus obětovaný, tak také jejich svátostmi a posvátnostmi byly zobrazovány svátosti a posvátnosti Nového zákona; a jejich obyčeji byl zobrazován život lidu Nového zákona; a to všechno patří ke Kristu.

K druhému se musí říci, že oběť Nového zákona, to jest Eucharistie, obsahuje samého Krista, který je původcem posvěcení. Neboť "svou krví posvětil lid", jak se praví Žid. posl. A proto tato svátost je také obětí. Ale oběti Starého zákona neobsahovaly Krista, nýbrž jej zobrazovaly, a proto neslují svátosti. Ale na označení toho zvláště byly některé svátosti ve Starém zákoně, které byly obrazy budoucího posvěcení; ačkoli také některým posvěcením se připojovaly některé oběti.

K třetímu se musí říci, že také oběti i svátosti. byly posvátné; ale některá byla, která byla posvátná, jako zasvěcená bohopoctě, a přece nebyla obětmi ani svátostmi; a proto si podržela obecné jméno posvátností.

Ke čtvrtému se musí říci, že ta, která patřila k životu lidu, uctívajícího Boha, podržela si obecné jméno obyčejů, pokud nedosahovala řečených. Neslula totiž posvátnostmi, protože neměla bezprostředního vztahu k bohopoctě, jako stánek a jeho nádoby; ale jakýmsi. důsledkem byla obřadní, pokud náležela k jakési vhodnosti lidu, ctícího Boha.

K pátému se musí říci, že, jako oběti byly obětovány na určeném místě, tak byly také obětovány v určených dobách. Pročež se také. slavnosti zdají počítány mezi posvátnosti. Avšak žertvy a dary jsou čítány k obětem, protože byly obětovány Bohu. Pročež Apoštol praví: "Každý velekněz z lidí vzatý pro lidi jest ustanoven v těch, která jsou k Bohu, aby obětoval dary a žertvy za hříchy."

CII. O příčinách obřadních příkazů.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o příčinách obřadních příkazů.

consistit in sacrificiis, quae in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari. Scilicet et eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quandam consecrationem vel populi, vel ministrorum, et ad hoc pertinent sacramenta. Et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt, et ad hoc pertinent observantiae, puta in cibis et vestimentis et aliis huiusmodi.

I-II q. 101 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sacrificia oportebat offerri et in aliquibus locis, et per aliquos homines, et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus, ita etiam per sacramenta et sacra illorum figurabantur sacramenta et sacra novae legis; et per eorum observantias figurabatur conversatio populi novae legis. Quae omnia ad Christum pertinent.

I-II q. 101 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacrificium novae legis, idest Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor, sanctificavit enim per suum sanguinem populum, ut dicitur ad Heb. ult. Et ideo hoc sacrificium etiam est sacramentum. Sed sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant, et ideo non dicuntur sacramenta. Sed ad hoc designandum seorsum erant quaedam sacramenta in veteri lege, quae erant figurae futurae consecrationis. Quamvis etiam quibusdam consecrationibus quaedam sacrificia adiungerentur.

I-II q. 101 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam sacrificia et sacramenta erant sacra. Sed quaedam erant quae erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta, et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum.

I-II q. 101 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod ea quae pertinebant ad conversationem populi colentis Deum, retinebant sibi commune nomen observantiarum, inquantum a praemissis deficiebant. Non enim dicebantur sacra, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa eius. Sed per quandam consequentiam erant caeremonialia, inquantum pertinebant ad quandam idoneitatem populi colentis Deum.

I-II q. 101 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut sacrificia offerebantur in determinato loco ita etiam offerebantur in determinatis temporibus, unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur, unde apostolus dicit, ad Heb. V, *omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia*.

102. De praeceptis caeremonialibus quantum ad suas causas.

Prooemium

I-II q. 102 pr.

Deinde considerandum est de causis caeremonialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum

A o tom je šest otázek:

1. Zda obřadní příkazy mají příčinu.
2. Zda mají příčinu doslovnou či pouze obraznou.
3. O příčinách obětí.
4. O příčinách posvátností.
5. O příčinách svátosti.
6. O příčinách obyčejů.

CII.1. Zda obřadní příkazy mají příčinu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že obřadní příkazy nemají příčiny. Protože k onomu Efes. 2, ‚Zrušiv zákon předpisů ustanoveními`, glossa praví: "To jest, zrušiv Starý zákon, co do tělesných obyčejů, ustanoveními, to jest, evangelijními přikázáními, která jsou z důvodu." Ale jestliže obyčeje Starého zákona byly z důvodu, marně by byly rušeny důvodnými ustanoveními Nového zákona. Tedy obřadní obyčeje Starého zákona neměly nějakého důvodu.

Mimo to Starý zákon nastoupil po přirozeném zákoně Ale v přirozeném zákoně byl nějaký příkaz, který neměl žádného důvodu, leč aby byla vyzkoušena poslušnost člověka, jak praví Augustin, VIII. Ke Gen. Slov., o zákazu stromu života. Tedy také ve Starém zákoně měly býti dány nějaké příkazy, jež o sobě neměly žádného důvodu, by se na nich vyzkoušela poslušnost člověka.

Mimo to skutky člověka slují mravními, pokud jsou od rozumu. Je-li tudíž nějaký důvod obřadních příkazů, nelišily by se od mravních příkazů. Zdá se tedy, že obřadní příkazy nemají nějaké příčiny: neboť důvod příkazu se bere z nějaké příčiny.

Avšak proti jest, co se praví v Žalm. 18: "Příkaz Páně světlý, osvětlující oči." Ale obřadní jsou Boží příkazy. Tedy jsou světlé; což by nebylo, kdyby neměly rozumné příčiny.

Odpovídám: Musí se říci, ze, ježto moudrého jest pořádati, podle Filosofa, I. Metafys., co vychází z Boží moudrosti, musí býti uspořádáno, jak praví Apoštol, Řím. 13. Avšak k tomu, aby něco bylo uspořádáno, vyžaduje se dvojí: a to, nejprve, aby něco bylo zařízeno k náležitému cíli,, který je původem celého řádu v jednání; neboť nespořádanými nazýváme ta, která vzejdou náhodou, mimo úmysl cíle, nebo která se nedějí vážně, nýbrž hrou. - Za druhé, to, co je k cíli, musí býti úměrné cíli; a z toho následuje, že důvod těch, která jsou k cíli, se béře od cíle; jako důvod úpravy pily se béře od řezání, jež jest jejím cílem, jak se praví II. Fysic. Je však zjevné, že obřadní příkazy, jakož i všechny jiné příkazy zákona, jsou ustanoveny od božské moudrosti: pročež se praví Deut. 4: "To jest vaše moudrost a rozum před národy." Pročež je nutno říci, že obřadní příkazy jsou zařízeny k nějakému cílí., z něhož lze označiti jejich rozumné příčiny.

praecepta caeremonialia habeant causam. Secundo, utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem. Tertio, de causis sacrificiorum. Quarto, de causis sacramentorum. Quinto, de causis sacrorum. Sexto, de causis observantiarum.

1. Utrum praecepta caeremonialia habeant causam.

I-II q. 102 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremonialia praecepta non habeant causam. Quia super illud Ephes. II, legem mandatorum decretis evacuans, dicit Glossa, *idest, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, idest praeceptis evangelicis, quae ex ratione sunt*. Sed si observantiae veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novae legis. Non ergo caeremoniales observantiae veteris legis habebant aliquam rationem.

I-II q. 102 a. 1 arg. 2

Praeterea, vetus lex successit legi naturae. Sed in lege naturae fuit aliquod praeceptum quod nullam rationem habebat nisi ut hominis obedientia probaretur; sicut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., de prohibitione ligni vitae. Ergo etiam in veteri lege aliqua praecepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quae de se nullam rationem haberent.

I-II q. 102 a. 1 arg. 3

Praeterea, opera hominis dicuntur moralia secundum quod sunt a ratione. Si igitur caeremonialium praeceptorum sit aliqua ratio, non different a moralibus praeceptis. Videtur ergo quod caeremonialia praecepta non habeant aliquam causam, ratio enim praecepti ex aliqua causa sumitur.

I-II q. 102 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XVIII, *praeceptum domini lucidum, illuminans oculos*. Sed caeremonialia sunt praecepta Dei. Ergo sunt lucida. Quod non esset nisi haberent rationabilem causam. Ergo praecepta caeremonialia habent rationabilem causam.

I-II q. 102 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum sapientis sit ordinare, secundum philosophum, in I Metaphys., ea quae ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut apostolus dicit, ad Rom. XIII. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis, ea enim quae casu eveniunt praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini. Et ex hoc sequitur quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis eius, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod praecepta caeremonialia, sicut et omnia alia praecepta legis, sunt ex divina sapientia instituta, unde dicitur Deut. IV, *haec est sapientia vestra et intellectus coram populis*. Unde necesse est dicere quod praecepta caeremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possunt.

K prvnímu se tedy musí říci, že lze říci, že obyčeje Starého zákona jsou bez důvodu v tom, že samy úkony ze své přirozenosti neměly důvodu, třebas aby šat nebyl zhotovován z vlny a lnu. Mohly však míti důvod ze zařízení k jinému, pokud totiž tím bylo něco zobrazováno nebo něco vylučováno. Ale nařízení Nového zákona, která spočívají hlavně na víře a milování Boha, ze samé povahy úkonu jsou rozumná.

K druhému se musí říci, že zákaz stromu poznání dobra i zla nebyl proto, že onen strom byl přirozeně zlý; sám však zákaz měl nějaký důvod ze zařízení k jinému, pokud totiž tím bylo něco zobrazováno; a tak také obřadní příkazy Starého zákona mají důvod v zařízení k jinému.

K třetímu se musí říci, že mravní příkazy podle své přirozenosti mají rozumné příčiny: jako Nezabiješ, nepokradeš. Ale obřadní příkazy mají rozumné příčiny ze zařízení k jinému, jak bylo řečeno.

CII.2. Zda obřadní příkazy mají doslovnou příčinu, či toliko obraznou.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že obřadní příkazy nemají doslovnou příčinu, nýbrž toliko obraznou. Neboť mezi obřadními příkazy hlavní byly obřízka a zabití beránka velikonočního. Ale obojí nemělo než obraznou příčinu, protože to obojí bylo dáno na znamení; praví se totiž Genes. 17: "Obřežete maso vaší předkožky, aby bylo na znamení smlouvy mezi mnou a vámi"; a o slavení Fase praví se Exod. 13: "Bude jako- znamení na ruce tvé a jako pomník před očima tvýma." Tedy mnohem spíše jiná obřadní nemají než obraznou příčinu.

Mimo to účinek je úměrný své příčině Ale všechna obřadní jsou obrazná, jak bylo řečeno shora. Tedy nemají než obraznou příčinu.

Mimo to. se zdá, že při, čem o sobě nezáleží, zda je tak nebo ne tak, to nemá nějaké doslovné příčiny. Ale v obřadních příkazech jsou některé, u kterých se nezdá záležeti, zda se dějí tak či tak; jako jest o počtu zvířat obětních a o jiných takových zvláštních okolnostech. Tedy příkazy Starého zákona nemají doslovného důvodu.

Avšak proti; jako obřadní příkazy zobrazovaly Krista, tak také děje Starého zákona; praví se totiž I. Kor. 10, že "se jim všechno dělo v obraze". Ale v událostech Starého zákona, kromě mystického čili obrazného rozumění je také rozumění doslovné. Tedy také obřadní příkazy kromě obrazných příčin měly také doslovně příčiny.

Odpovídám: musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, důvod těch, která jsou k cíli, musí býti brán od cíle. Avšak cíl obřadních příkazů je dvojí: byly totiž zařízeny k bohopoctě pro onu dobu, a k zobrazení Krista; jako také slova proroků tak přihlížela k přítomné době, že byla

I-II q. 102 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod observantiae veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc, quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novae legis, quae praecipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

I-II q. 102 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod prohibitio ligni scientiae boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum, sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur. Et sic etiam caeremonialia praecepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

I-II q. 102 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod praecepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut, non occides, non furtum facies. Sed praecepta caeremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est.

2. Utrum habeant causam litteralem vel solum figuralem.

I-II q. 102 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter praecepta enim caeremonialia praecipua erant circumcisio, et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum. Dicitur enim Gen. XVII, *circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos*. Et de celebratione phase dicitur Exod. XIII, *erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos*. Ergo multo magis alia caeremonialia non habent nisi causam figuralem.

I-II q. 102 a. 2 arg. 2

Praeterea, effectus proportionatur suae causae. Sed omnia caeremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est. Ergo non habent nisi causam figuralem.

I-II q. 102 a. 2 arg. 3

Praeterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quaedam sunt in praeceptis caeremonialibus quae non videntur differre utrum sic vel sic fiant, sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis huiusmodi particularibus circumstantiis. Ergo praecepta veteris legis non habent rationem litteralem.

I-II q. 102 a. 2 s. c.

Sed contra, sicut praecepta caeremonialia figurabant Christum, ita etiam historiae veteris testamenti, dicitur enim I ad Cor. X, quod omnia in figuram contingebant illis. Sed in historiis veteris testamenti, praeter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam praecepta caeremonialia, praeter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

I-II q. 102 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ratio eorum quae sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex, ordinabatur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad

řečena také na obraz budoucího, jak praví Jeronym, K Oseášovi. Tak tudíž důvody obřadních příkazů Starého zákona lze bráti dvojmo: jedním způsobem z důvodu bohopocty, která měla býti zachovávána pro onu dobu; a ty důvody jsou doslovné, ať patří k vystříhání pocty modloslužebné, nebo k připomínání nějakých dobrodiní Božích, nebo k naznačení božské vznešenosti, nebo také k udávání uzpůsobení mysli, které se tehdy vyžadovalo u ctících Boha. Jiným způsobem lze důvody jich označiti, pokud jsou zařízeny k zobrazení Krista a tak mají důvody obrazné a mystické, ať se berou od samého Krista a Církve, což patří k allegorii; nebo od mravů křesťanského lidu, což patří k mravnímu; nebo od stavu budoucí slávy, jak jsme do ní uváděni Kristem, což patří k anagogii.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako rozumění metaforické řeči v Písmech je doslovné, protože slova se proto pronášejí, aby toto znamenala, tak také významy obřadů zákona, které jsou připomínkou dobrodiní Božích, pro něž byly ustanoveny, nebo jiných takových, která patřila k onomu stavu, nepřesahují řádu doslovných příčin. Pročež musí býti označeno příčinou slavení Fase, že je znamením osvobození z Egypta; a obřízky, že je znamením smlouvy, kterou měl Bůh s Abrahamem; což patří k příčině doslovné.

K druhému se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby obřadní příkazy bývaly dány pouze na zobrazení budoucího, ne však na přítomné uctívání Boha.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo řečeno u lidských zákonů, že ve všeobecnosti mají důvod, nikoli však ve zvláštních podmínkách; ty totiž jsou dle libosti ustanovujících; tak také mnohá zvláštní určení v obřadech Starého zákona nemají nějaké doslovné příčiny, nýbrž pouze obraznou; povšechně však mají také slovní příčinu.

CII.3. Zda může býti označen vhodný důvod obřadů, které patří k obětem.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nemůže býti označen vhodný důvod obřadů, které patří k obětem. Neboť ta, která byla podávána v oběť, jsou ta, která jsou nutná k udržení lidského života; jako nějaká zvířata a nějaké chleby. Ale Bůh nepotřebuje takového pokrmu, podle onoho Žalmu "Zda budu jísti maso býků nebo píti krev kozlů?" Tedy nevhodně byly přinášeny Bohu takové oběti.

Mimo to v oběť se nepodávalo leč ze tří rodů čtvernohých živočichů, totiž z rodu volů, ovcí a koz; a z ptáků obecně sice hrdlička a holubice, ale zvláště při očišťování malomocného oběť se brala z vrabců. Avšak mnohá jiná zvířata jsou ušlechtilejší než tato. Ježto tudíž Bohu má býti podáváno vše, co je nejlepší, zdá se, že nejen z těchto věcí měly býti Bohu přinášeny oběti.

figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit, super Osee. Sic igitur rationes praeceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo, ex ratione cultus divini qui erat pro tempore illo observandus. Et rationes istae sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum; sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia; sive ad insinuandam excellentiam divinam; vel etiam ad designandam dispositionem mentis quae tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari secundum quod ordinantur ad figurandum Christum. Et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi Christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam.

I-II q. 102 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut intellectus metaphoricae locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam significationes caeremoniarum legis quae sunt commemorativae beneficiorum Dei propter quae instituta sunt, vel aliorum huiusmodi quae ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde quod assignetur causa celebrationis phase quia est signum liberationis ex Aegypto, et quod circumcisio est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham, pertinet ad causam litteralem.

I-II q. 102 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si caeremonialia praecepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad praesentialiter Deum colendum.

I-II q. 102 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in legibus humanis dictum est quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed haec sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multae particulares determinationes in caeremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

3. De causis sacrificiorum.

I-II q. 102 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent. Ea enim quae in sacrificium offerebantur, sunt illa quae sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quaedam, et panes quidam. Sed tali sustentamento Deus non indiget; secundum illud Psalmi XLIX, *numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter huiusmodi sacrificia Deo offerebantur.

I-II q. 102 a. 3 arg. 2

Praeterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere bovum, ovium et caprarum; et de avibus, communiter quidem turtur et columba; specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem alia animalia sunt eis nobiliora. Cum igitur

Mimo to, jako má člověk od Boha vlastnictví ptáků a zvířat, tak také ryb. Nevhodně tudíž byly ryby vylučovány z božské oběti.

Mimo to bylo přikázáno bez rozlišování obětování hrdliček a holubic. Tudíž, jako bylo přikázáno obětování holoubat, tak i mláďat hrdličích.

Mimo to Bůh je původce života nejen lidí, nýbrž také živočichů, jak je patrné z toho, co se praví Gen. 1. Smrt však jest opakem života. Tedy neměla býti Bohu obětována zvířata zabitá, nýbrž spíše zvířata živá; zvláště, když také Apoštol, Řím. 12, napomíná, "abychom podávali svá těla v oběť živou, svatou, bohulibou".

Mimo to byla-li Bohu přinášena v oběť pouze zvířata zabitá, nezdá. se záležeti, jak se zabijí. Tudíž nevhodně se vymezuje způsob zabíjení, zvláště u ptáků, jak je patrné Lev. 1., kde ,;se přikazuje zabíjení zakroucením hlavy na krku".

Mimo to každá chyba živočichova je cesta k porušení a smrti. Byla-li tudíž Bohu obětována zabitá zvířata, bylo nevhodné zakazovati obětovaní nedokonalého zvířete, třebas kulhavého nebo slepého nebo jinak vadného.

Mimo to, kdo obětují žertvy Bohu, mají míti podíl jich, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 10: "Zda nemají podíl z oltáře, kteří jedí žertvy?" Nevhodně tudíž byly obětujícím odnímány některé části žertev, totiž krev a tuk, bránice a pravé plecko.

Mimo to, jako celopaly byly obětovány na počest Boha, tak také žertvy smírné a žertvy za hřích. Ale žádné samičí zvíře nebylo obětováno Bohu v celopal; konaly se však celopaly jak ze čtvernožců, tak z ptáků. Tedy za žertvy smírné a za hřích byla nevhodně obětována zvířata samičí, a přece v obětech Smírných nebyli obětováni ptáci.

Mimo to všechny smírné oběti zdají se býti jednoho rodu. Nemělo se tedy stanoviti to rozlišování, že maso některých obětí nesměli požívati nazítří, některých však mohli, jak se přikazuje Lev. 7.

Mimo to všechna zvířata, která byla přinášena v oběť, byla obětována jedním způsobem, totiž zabitá. Zdá se tedy nevhodné, že z plodin země byla konána oběť rozličně Jednou totiž byly obětovány klasy, jednou mouka, jednou chléb, a to někdy pečený v peci, někdy na plotně, někdy na roštu.

Mimo to všechny hříchy se scházejí v tom, že odvracejí od Boha. Tedy za všechny hříchy na usmíření Boha měl býti obětován jeden rod oběti.

omne quod est optimum Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

I-II q. 102 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

I-II q. 102 a. 3 arg. 4

Praeterea, indifferenter offerri mandantur turtures et columbae. Sicut igitur mandantur offerri pulli columbarum, ita etiam pulli turturum.

I-II q. 102 a. 3 arg. 5

Praeterea, Deus est auctor vitae non solum hominum, sed etiam animalium; ut patet per id quod dicitur Gen. I. Mors autem opponitur vitae. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia. Praecipue quia etiam apostolus monet, Rom. XII, *ut exhibeamus nostra corpora hostiam viventem, sanctam, Deo placentem*.

I-II q. 102 a. 3 arg. 6

Praeterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, praecipue in avibus, ut patet Levit. I.

I-II q. 102 a. 3 arg. 7

Praeterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi aut caeci, aut aliter maculosi.

I-II q. 102 a. 3 arg. 8

Praeterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare; secundum illud apostoli, I Cor. X, *nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quaedam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, et pectusculum et armus dexter.

I-II q. 102 a. 3 arg. 9

Praeterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiae pacificae et hostiae pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum, fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus; et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

I-II q. 102 a. 3 arg. 10

Praeterea, omnes hostiae pacificae unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quod quorundam pacificorum carnes non possent vesci in crastino, quorundam autem possent, ut mandatur Levit. VII.

I-II q. 102 a. 3 arg. 11

Praeterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis, in Dei reconciliationem, unum genus sacrificii debuit offerri.

I-II q. 102 a. 3 arg. 12

Praeterea, omnia animalia quae offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terrae nascentibus diversimode fiebat oblatio, nunc enim offerebantur spicae, nunc simila, nunc

Mimo to máme uznati, že všechno k našemu užívání jest od Boha. Nevhodně tedy mimo zvířata bylo Bohu obětováno pouze toto: chléb, víno, olej, kadidlo, sůl.

Mimo to tělesné oběti vyjadřují vnitřní oběť srdce, jíž člověk obětuje Bohu svého ducha. Ale ve vnitřní oběti je více sladkosti, než znázorňuje med, více žíravosti, než znázorňuje sůl: praví se totiž Eccli. 24: "Duch můj nad med sladší." Tedy nevhodně se zakazovalo, Levit. 2, za oběť klásti med a kvas, což také činí chléb chutným, a přikazovalo se kladení soli, která je žíravá, a kadidla, které má chuť hořkou. Zdá se tedy, že ta, která patří k obřadům obětí, nemají rozumné příčiny.

Avšak proti jest, co se praví Levit. 1: "Všechny oběti zapálí kněz na oltáři v celopal a vůni nejlíbeznější Pánu." Ale, jak se praví Moudr. 7, "nikoho nemiluje Bůh, leč toho, kdo přebývá s moudrostí"; z čehož lze vzíti, že, cokoli je Bohu příjemné, je s moudrostí. Tedy ony obětní obřady byly s moudrostí, jakožto mající rozumné příčiny.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, obřady Starého zákona měly dvojí příčinu: jednu totiž doslovnou, pokud byly zařízeny k bohopoctě; druhou pak obraznou čili mystickou, pokud byly zařízeny k zobrazení Krista. A s obojí strany lze vhodně označiti příčinu obřadů, které patřily k obětem. Pokud totiž oběti byly zařízeny k bohopoctě, příčinu obětí lze bráti dvojmo: jedním způsobem, pokud obětmi bylo znázorňováno zařízení mysli k Bohu, k němuž byl vzbuzován přinášející oběť. Avšak ke správnému zařízení mysli k Bohu náleží, aby člověk uznal, že vše má od Boha, jako od prvního původu, a zařídil k Bohu jako k poslednímu cíli: a to bylo znázorňováno v darech a obětech, pokud člověk obětoval cti Boží ze svých věcí, jako na uznání, že je má od Boha, jak řekl David, I. Paral. 14: "Tvé jest všechno, a co jsme obdrželi z ruky tvé, dali jsme tobě" A proto v přinášení obětí člověk prohlašoval, že Bůh je první původ stvoření věcí, a poslední cíl, k němuž třeba vše odnášeti. A protože ke správnému zařízení mysli k Bohu patří, aby lidská mysl neuznávala jiného prvního původce věcí než samého Boha, ani v někom jiném nepoložila svůj cíl, proto bylo v zákoně zakázáno přinášeti oběť někomu jinému než Bohu, podle onoho Exod. 22: "Kdo obětuje bohům mimo jedinému Pánu, bude zabit." A proto pro příčinu obřadů při obětech lze označiti důvod jiným způsobem z toho, že takovými byli lidé odváděni od obětí modlám. Pročež také příkazy o obětech byly dány národu židovskému teprve potom, když se přiklonil k modloslužbě, klaněje se ulitému teleti; že takové oběti byly ustanoveny, aby lid, náchylný k oběť ování, přinášel ty oběti spíše Bohu než modlám. Pročež se praví Jerem. 7: "Nepromluvil jsem k otcům vašim a nepřikázal jsem jim v den, kdy jsem je vyvedl ze země egyptské, o věci celopalů a obětí." Avšak ze všech darů, které Bůh dal lidstvu, již hříchem padlému, nejpřednější jest, že dal svého

panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

I-II q. 102 a. 3 arg. 13

Praeterea, omnia quae in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo praeter animalia, solum haec Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus et sal.

I-II q. 102 a. 3 arg. 14

Praeterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repraesentat mel, quam de mordacitate, quam repraesentat sal, dicitur enim Eccli. XXIV, *spiritus meus super mel dulcis*. Ergo inconvenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel et fermentum, quod etiam facit panem sapidum; et praecipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quae pertinent ad caeremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

I-II q. 102 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Levit. I, *oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum domino*. Sed sicut dicitur Sap. VII, *neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat*, ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illae caeremoniae sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

I-II q. 102 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, caeremoniae veteris legis duplicem causam habebant, unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caeremoniarum quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem. Et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David, I Paral. XXIX, *tua sunt omnia; et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerre sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Exod. XXII, *qui immolat diis, occidetur, praeter domino soli*. Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo, ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudaeorum nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem, quasi huiusmodi sacrificia sint instituta ut populus ad

Syna; pročež se praví Jan. 3: "Tak Bůh miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby nikdo; kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný." A proto největší jest oběť, jíž Kristus ,;sám sebe obětoval Bohu na vůni líbeznou", jak se praví Efes. 5. A proto všechny jiné oběti: byly přinášeny ve Starém zákoně, aby tato jedna, zvláštní a přední, oběť byla zobrazena, jako dokonalá nedokonalými. Pročež Apoštol, Žid. 10, praví, že "kněz Starého zákona často obětoval tytéž žertvy, které nikdy nemohou odstraniti hříchy; Kristus však obětoval za hříchy jednu na věky". A protože ze zobrazeného se bere důvod obrazu, proto důvody obrazných obětí Starého zákona jest bráti od pravé oběti Kristovy.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh nechtěl přinášení takových obětí pro samy věci, které byly obětovány, jako by jich potřeboval; pročež se praví Isai. 1: "Celopaly beranů a tuk tučných, a krev telat a kozlů a beránků jsem nechtěl." Ale chtěl, aby mu byly obětovány, jak bylo řečeno shora, jak na vyloučení modloslužby, tak také na zobrazení tajemství lidského vykoupení skrze Krista.

K druhému se musí říci, že pro všechna zmíněná byl vhodný důvod, proč byla Bohu přinášena v oběť tato zvířata, a ne jiná. A to, nejprve na vyloučení modloslužby, protože všechna jiná zvířata obětovali modlosluž ebníci svým bohům, nebo jich užívali ke kouzlům. U Egypťanů pak, s nimiž žili, bylo ohavností zabíjeti tato zvířata, pročež jich nepřinášeli v oběť svým bohům; pročež se praví Exod. 8: "Ohavnosti Egypťanů budeme obětovati Pánu Bohu svému?" Ctili totiž ovce, uctívali kozly, protože v jejich podobě se zjevovali démoni; volů zase užívali v zemědělství, které měli za svatou věc. Za druhé to bylo vhodné zmíněnému zařízení mysli v Bohu, a to dvojmo: nejprve, protože z takových zvířat se nejvíce udržuje lidský život a k tomu jsou nejčistší a mají nejčistší potravu; jiná však zvířata buď jsou lesní, a nejsou obecně určena užívaní lidí, nebo, jsou-li domácí, mají nečistou potravu, jako vepř a slepice; avšak pouze to, co je čisté, se má odevzdávati Bohu. Oni ptáci však zvláště byli obětováni, protože jest jich hojnost v zemi zaslíbeně - Za druhé, protože obětováním takových zvířat se naznačuje čistota mysli; protože, jak se praví v glosse Levit. 1., "tele obětujeme, když přemáháme pýchu těla; beránka, když opravujeme nerozumná hnutí; kůzle, když překonáváme prostopášnost; holubici, když jsme prostí; hrdličku, když zachováváme čistotu; přesnicové chleby, když hodujeme v přesnicích neporušenosti". U holubice pak je zjevné, že je naznačena čistota a prostota mysli. - Za třetí pak bylo vhodné tato zvířata obětovati jako obraz Krista, protože, jak se praví v téže glosse, "Kristus je obětován v teleti pro sílu kříže; v beránku pro nevinnost; v beranu pro vůdcovství; v kozlu pro podobu těla hříchu; v hrdličce a holubici se ukazovalo spojení dvou přirozeností; nebo v hrdličce byla naznačena čistota, v holubici láska, v běli

sacrificandum promptus, huiusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Ierem. VII, *non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis, in die qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocautomatum et victimarum*. Inter omnia autem dona quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit filium suum, unde dicitur Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam*. Et ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, ut dicitur ad Ephes. V. Et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde apostolus dicit, ad Heb. X, quod *sacerdos veteris legis easdem saepe offerebat hostias, quae nunquam possunt auferre peccata, Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum*. Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae ex vero sacrificio Christi.

I-II q. 102 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quae offerebantur, quasi eis indigeret, unde dicitur Isaiae I, *holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum, nolui*. Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est, tum ad excludendam idololatriam; tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum; tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanae factae per Christum.

I-II q. 102 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod quantum ad omnia praedicta, conveniens ratio fuit quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem, ad excludendum idololatriam. Quia omnia alia animalia offerebant idololatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur, ista autem animalia apud Aegyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur Exod. VIII, *abominationes Aegyptiorum immolabimus domino Deo nostro*. Oves enim colebant; hircos venerabantur, quia in eorum figura Daemones apparebant; bobus autem utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo, hoc conveniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quia huiusmodi animalia maxime sunt per quae sustentatur humana vita, et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum. Alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata, vel, si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo, quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur. Quia, ut dicitur in Glossa Levit. I, *vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; haedum, cum lasciviam superamus; turturem, dum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur*. In columba vero manifestum est quod significatur caritas et simplicitas mentis. Tertio vero, conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi. Quia, ut in eadem

bylo zobrazeno pokropení věřících křestní vodou".

K třetímu se musí říci, že ryby, které žijí ve vodě, jsou člověku vzdálenější než ostatní zvířata, která žijí ve vzduchu, jakož i člověk; a také ryby, z vody vytaženy, ihned umírají; pročež nemohly býti obětovány v chrámě jako jiná zvířata.

Ke čtvrtému se musí říci, že u hrdliček staré jsou lepší než mláďata; u holubic však naopak; a proto, jak praví Rabbi Mojžíš, "poroučí se obětovati hrdličky a holoubata", protože všechno, co je nejlepší, má býti odevzdáno Bohu.

K pátému se musí říci, že zvířata přinesená v oběť byla zabíjena, protože člověk jich užívá zabitých, pokud jsou od Boha člověku dána k jídlu; a proto byla také pálena ohněm, že ohněm upečená stávají se vhodnějším jídlem lidským. Podobně také zabitím zvířat je naznačeno zničení hříchů, a že lidé byli hodni zabití za své hříchy, jako by ona zvířata byla zabíjena místo nich na označení smytí hříchů. Zabitím těchto zvířat bylo také naznačeno zabití Krista.

K šestému se musí říci, že zvláštní způsob zabíjení obětovaných zvířat byl v zákoně vymezen na vyloučení jiných způsobů, jimiž modloslužebníci zabíjeli zvířata modlám; nebo také, jak praví Rabbi Mojžíš, zákon vybral způsob zabití, jímž byla zabíjená zvířata méně trápena, čímž byla také vyloučena i nemilosrdnost obětujících i znehodnocení zabitých zvířat.

K sedmému se musí říci, že, protože vadnými zvířaty obvykle pohrdají také lidé; proto bylo zakázáno, aby byla přinášena Bohu v oběť; pročež také bylo zakázáno, aby obětovali v domě Páně "mzdu nevěstí nebo cenu psa", Deut. 23. A z téhož důvodu také neobětovali zvířata před sedmým dnem, protože taková zvířata byla jako nedonošená, ještě neúplně samostatná pro útlost.

K osmému se musí říci, že byl trojí druh obětí: jedna byla, jež se celá spálila; a ta slula celopal, jakoby celé spálené. Taková oběť totiž byla přinášena Bohu zvláště k uctění jeho velebnosti a z lásky k jeho dobrotě; a byla vhodná stavu dokonalosti v plnění rad; a proto celá byla spálena, aby, jako celé zvíře rozložené v páru stoupalo vzhůru, tak také bylo naznačeno, že celý člověk a vše, co jest jeho, podléhá vlastnictví Božímu a jemu má býti obětováno. Jiná pak byla oběť za hřích, která byla obětována Bohu z potřeby odpuštění hříchu; a byla vhodná stavu kajícníků, zadostčinících za hříchy. A dělila se na dvě části: neboť jedna její část byla spálena, druhá však přišla k užitku kněžím, což znamenalo, že smytí hříchů koná Bůh skrze službu kněží; leda když se přinášela oběť za hřích celého lidu, nebo zvláště za hřích knězův; tehdy totiž byla celá

Glossa dicitur, *Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati. In turture et columba duarum naturarum coniunctio monstrabatur*, vel in turture castitas, in columba caritas significatur. *In similagine aspersio credentium per aquam Baptismi figurabatur*.

I-II q. 102 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod pisces, quia in aquis vivunt, magis sunt alieni ab homine quam alia animalia, quae vivunt in aere, sicut et homo. Et iterum pisces, ex aqua extracti, statim moriuntur, unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

I-II q. 102 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod in turturibus meliores sunt maiores quam pulli; in columbis autem e converso. Et ideo, ut Rabbi Moyses dicit, mandantur offerri turtures et pulli columbarum, quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

I-II q. 102 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum. Et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano usui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum. Et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur, ad significandum expiationem peccatorum. Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

I-II q. 102 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos, quibus idololatrae animalia idolis immolabant. Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit, *lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa*. Per quod excludebatur etiam immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

I-II q. 102 a. 3 ad 7

Ad septimum dicendum quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur, propter quod etiam prohibitum erat *ne mercedem prostibuli, aut pretium canis, in domum Dei offerrent*. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia, propter teneritudinem.

I-II q. 102 a. 3 ad 8

Ad octavum dicendum quod triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat quod totum comburebatur, et hoc dicebatur holocaustum, quasi totum incensum. Huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam maiestatis ipsius, et amorem bonitatis eius, et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum. Et ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal, resolutum in vaporem, sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem, et omnia quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium pro peccato, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati, et conveniebat statui poenitentium in satisfactione peccatorum. Quod

spálena. Neboť nesmělo přijíti k užitku kněžím to, co bylo obětováno za jejich hříchy, aby v nich nezůstalo nic ze hříchu; a protože by to nebylo zadostučinění za hřích. Kdyby totiž přišla k užitku těm, za jejichž hříchy byla obětována, zdálo by se býti totéž, jako by nebyla obětována. Třetí oběť však byla zvána žertva pokojná, která byla obětována Bohu buď na díkučinění nebo za zdraví a zdar obětujících, z povinnosti dobrodiní očekávaného nebo přijatého; a je vhodná stavu pokročilých v plnění rozkazů. A ta se dělila na tři části; neboť jedna část byla spálena na počest Boha, jiná část přišla k užitku kněžím, třetí část pak k užitku obětujícím, k naznačení, že spása člověka pochází od Boha za řízení služebníků Božích a za spolupráce lidí spasených. To pak se všeobecně zachovávalo, že krev a tuk nepřišly ani k užitku kněžím, ani k užitku obětujícím, nýbrž krev byla vylévána u oltářního podstavce na počest Boží, tuk však byl spálen v ohni. A jeden důvod toho bylo vyloučení modloslužby. Modlosložebníci totiž pili krev oběti a jedli tuk, podle onoho Deut. 32: "Z jejich obětí požívali tuk a pili víno úliteb." Druhý důvod je poučení pro lidský život; užití krve bylo jim totiž zakázáno proto, aby se lidé hrozili proliti lidské krve; pročež se praví Genes. 9: "Masa s krví nebudete požívati; neboť budu požadovati krev duší vašich." Jísti pak tuk jim bylo zakázáno na zabránění prostopášnosti; pročež se praví Ezech. 34: "Co bylo tlusté, zabíjeli jste." Třetí důvod pak je v božské úctě, protože krev je nejvíce nutná k životu, pročež se praví, že duše je v krvi; tuk pak ukazuje nadbytek potravy; a proto, aby se ukázalo, že od Boha máme život a všechen dostatek dober, k poctě Boží byla vylévána krev a spalován tuk. Čtvrtý důvod jest, že tím bylo zobrazeno prolití krve Kristovy a nadbytek jeho lásky, z níž se obětoval Bohu za nás. Z pokojných obětí však přicházela k užitku knězovu bránice a pravé plecko, k vyloučení jednoho druhu věštění, který se nazýval spatulamantia, protože totiž na lopatkách obětovaných zvířat věštili, a podobně na hrudní kosti, a proto byly obětujícím odnímány. Tím se také naznačovalo, že knězi byla nutná moudrost srdce k poučování lidu, což bylo naznačeno hrudí, které kryje srdce; a také statečnost ke snášení nedostatku, která je naznačena pravým pleckem.

K devátému se musí říci, že, protože celopal byl nejdokonalejší obětí, proto v celopalu nebyl obětován než samec, neboť samice je zvíře nedokonalé. Obětování hrdliček a holubů však bylo pro chudobu obětujících, protože nemohli obětovati větší zvířata; a protože pokojné oběti byly přinášeny zdarma, a nikdo nebyl nucen je obětovati, leč samovolně, proto takoví ptáci nebyli obětováni mezi pokojnými obětmi, nýbrž mezi celopaly a obětmi za hřích, které někdy musily -býti obětovány. Takoví ptáci také jsou vhodni dokonalosti celopalů pro

dividebatur in duas partes, nam una pars eius comburebatur, alia vero cedebat in usum sacerdotum; ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum. Nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis, tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quae pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret. Et quia hoc non esset satisfactio pro peccato, si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerrent. Tertium vero sacrificium vocabatur hostia pacifica, quae offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accepti vel accipiendi, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebantur in tres partes, nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium; ad significandum quod salus hominis procedit a Deo, dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium, sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris, in honorem Dei; adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatrae enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes; secundum illud Deut. XXXII, *de quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum*. Secunda ratio est ad informationem humanae vitae. Prohibebatur enim eis usus sanguinis, ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem, unde dicitur Gen. IX, *carnem cum sanguine non comedetis, sanguinem enim animarum vestrarum requiram*. Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam, unde dicitur Ezech. XXXIV, *quod crassum erat, occidebatis*. Tertia ratio est propter reverentiam divinam. Quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima esse in sanguine, adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat. Et ideo ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo caritatis eius, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat pectusculum et armus dexter, ad excludendum quandam divinationis speciem quae vocatur spatulamantia, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris. Et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quae significatur per armum dextrum.

I-II q. 102 a. 3 ad 9

Ad nonum dicendum quod, quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus, nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, qui maiora animalia offerre non poterant. Et quia hostiae pacificae gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro

vysoký let, a také obětem za hřích, protože mají lkání místo zpěvu.

K desátému se musí říci, že mezi všemi obětmi celopal byl přední, protože celý byl spálen na počest Boží, a nic se z něho nepožívalo. Druhé pak místo ve svatosti měla obět za hřích, protože byla požívána pouze v předsíni od kněží v samý den oběti. Třetí stupeň pak zaujímaly oběti pokojné na díkučinění, které byly požívány toho dne, ale všude v Jerusalemě. Čtvrté místo pak zaujímaly oběti pokojné ze slibu, jejichž maso mohlo býti požíváno také nazítří. A důvod tohoto pořadu jest, že nejvíce je člověk zavázán Bohu pro jeho velebnost, za druhé pro spáchanou urážku, za třetí pro dobrodiní již obdržená, za čtvrté pro dobrodiní doufaná.

K jedenáctému se musí říci, že hříchy se ztěžují ze stavu hřešícího, jak bylo shora řečeno, a proto bylo přikázáno přinesení jiné oběti za hřích kněze a vládce nebo jiné soukromé osoby. Je pak pozoruhodno, jak praví Rabbi Mojžíš, že "čím těžší byl hřích, tím lacinější druh zvířete byl zaň obětován". Pročež koza, což je nejlacinější zvíře, byla obětována za modloslužbu, což je nejtěžší hřích; za nevědomost knězovu pak bylo obětováno tele; a za nedbalost vládcovu kozel.

K dvanáctému se musí říci, že zákon chtěl v obětech vyhověti chudobě obětujících, aby, kdo nemůže míti zvíře čtvernohé, obětoval aspoň ptáka, a kdo toho nemohl míti, obětoval aspoň chléb; a kdyby toho nemohl míti, obětoval aspoň mouku nebo klasy. Obrazná příčina pak jest, že chléb značí Krista, jenž je chléb živý, jak se praví Jan 6; a ten byl jako v klase pro stav přirozeného zákona ve víře Otců; byl pak jako mouka v nauce zákona a proroků; byl pak jako utvořený chléb po přijetí člověčenství; upečený ohněm, to jest, utvořený Duchem svatým v peci panenského lůna; a byl také pečen na plotně, pracemi, které snášel na světě; na kříži však jako na rožni spálen, jak praví glosa z Hesychia.

K třináctému se musí říci, že ta, která přicházejí k užitku člověka z plodin země, buď jsou za pokrm, a z těch byl obětován chléb, nebo jsou za nápoj, a z těch bylo obětováno víno; nebo jsou na kořenění, a z těch byl obětován olej a sůl; nebo jsou za lék, a z těch bylo obětováno kadidlo, jež je vonné a upevňující. Chlebem pak je zobrazeno tělo Kristovo, vínem však jeho krev, kterou jsme vykoupeni; olej zobrazuje milost Kristovu, sůl vědu, kadidlo modlitbu.

Ke čtrnáctému se musí říci, že med nebyl obětován v obětech Božích; jednak proto, že býval obětován v obětech modlám, jednak také na vyloučení vší tělesné sladkosti a rozkoše u těch, kteří zamýšlejí obětovati Bohu. Kvas pak nebyl obětován na vyloučení porušení; a snad také, protože byl obvykle obětován při obětech modlám. Sůl pak byla obětována, protože zamezuje poruchu hniloby; oběti Boží však mají býti neporušené; a také, peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi, propter altitudinem volatus, congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

I-II q. 102 a. 3 ad 10

Ad decimum dicendum quod inter omnia sacrificia holocaustum erat praecipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat hostia pro peccato, quae comedebatur solum in atrio a sacerdotibus, et in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant hostiae pacificae pro gratiarum actione, quae comedebantur ipso die, sed ubique in Ierusalem. Quartum vero locum tenebant hostiae pacificae ex voto, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio huius ordinis quia maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem, secundo, propter offensam commissam; tertio, propter beneficia iam suscepta; quarto, propter beneficia sperata.

I-II q. 102 a. 3 ad 11

Ad undecimum dicendum quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est. Et ideo alia hostia mandatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatae personae. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit, quod *quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis, hircus*.

I-II q. 102 a. 3 ad 12

Ad duodecimum dicendum quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium, ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret farinam vel spicas. Causa vero figuralis est quia panis significat Christum, qui est panis vivus, ut dicitur Ioan. VI. Qui quidem erat sicut in spica, pro statu legis naturae, in fide patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; coctus igne, idest formatus spiritu sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero quasi in craticula adustus.

I-II q. 102 a. 3 ad 13

Ad decimumtertium dicendum quod ea quae in usum hominis veniunt de terrae nascentibus, vel sunt in cibum, et de eis offerebatur panis. Vel sunt in potum, et de his offerebatur vinum. Vel sunt in condimentum, et de his offerebatur oleum et sal. Vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum. Per panem autem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis eius, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam; thus orationem.

I-II q. 102 a. 3 ad 14

Ad decimumquartum dicendum quod mel non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum. Tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur, ad excludendam corruptionem. Et forte etiam in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, sacrificia autem Dei debent esse incorrupta. Et etiam quia in sale significatur discretio sapientiae; vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur ad designandam devotionem mentis, quae est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonae famae, nam thus et pingue est, et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

protože v soli je naznačena rozvážnost moudrosti nebo také umrtvování těla. Kadidlo pak bylo Bohu obětováno na označení zbožnosti mysli, která je nutná obětujícím; a také na označení vůně dobré pověsti; neboť kadidlo jest i mastné i vonné. A protože obět zelotypie nevycházela ze zbožnosti, nýbrž spíše z podezření, proto v ní nebylo obětováno kadidlo.

CII.4. Zda lze označiti jistý důvod obřadů, které patři k posvátnostem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nelze označiti dostatečný důvod obřadů Starého zákona, které patří k posvátnostem. Pavel totiž praví, Skutk. 17: "Bůh, který učinil svět a všechno, co je v něm, on, ježto je Pánem nebe i země, nepřebývá v chrámech rukama zhotovených." Tudíž nevhodně byl ve Starém zákoně k bohopoctě ustanoven stánek nebo chrám.

Mimo to stav Starého zákona nebyl změněn, leč Kristem. Ale stánek značil stav Starého zákona. Neměl tedy býti měněn postavením nějakého chrámu.

Mimo to božský zákon má hlavně naváděti lidi k bohopoctě Ale ke zvětšení bohopocty patří, aby bylo učiněno mnoho oltářů a mnoho chrámů, jak je patrné v Novém zákoně. Zdá se tedy, že také ve Starém zákoně neměl býti pouze jeden chrám nebo jeden stánek, nýbrž mnoho.

Mimo to stánek nebo chrám byl zařízen k bohopoctě Ale v Bohu je třeba především ctíti jednotu a jednoduchost. Nezdá se tudíž vhodné, že stánek nebo chrám byl rozdělován nějakými oponami.

Mimo to síla prvního hybatele, jímž jest Bůh, nejprve se jeví na straně východní, z kterézto strany začíná první pohyb. Ale stánek byl ustanoven ke klanění Bohu. Tedy měl býti obrácen spíše k východu než k západu.

Mimo to Exod. 20 přikázal Pán, aby "nečinili sochy, ani nějaké podoby". Tudíž nevhodně byly ve stánku nebo v chrámě tesané obrazy cherubů. Podobně se také zdá, že tam byly bez rozumné příčiny i archa, i smiřiště, i svícen, i stůl, i dvojí oltář.

Mimo to Exod. 20 přikázal Pán: "Oltář mi učiníte z hlíny;" a opět: "Nebudeš vystupovati k mému oltáři po stupních." Nevhodně se tudíž přikazuje udělati oltář ze dřev, obložených zlatem nebo mědí, a tak vysoký, že se k němu nemohlo vystoupiti, leč po schodech. Praví se totiž Exod. 27: "Učiníš oltář ze setimových dřev, a bude míti pět loktů zdélí a tolikéž zšíří a tři lokty zvýší, a pokryješ jej mědí;" a Exod. 30. se praví: "Učiníš, na pálení kadidla oltář ze setimového dřeva, a obložíš jej nejčistším zlatem."

4. De causis sacramentorum.

I-II q. 102 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caeremoniarum veteris legis quae ad sacra pertinent sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus, Act. XVII, *Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic, caeli et terrae cum sit dominus, non in manufactis templis habitat*. Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum, in lege veteri est institutum.

I-II q. 102 a. 4 arg. 2

Praeterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum. Sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per aedificationem alicuius templi.

I-II q. 102 a. 4 arg. 3

Praeterea, divina lex praecipue etiam debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum sed multa.

I-II q. 102 a. 4 arg. 4

Praeterea, tabernaculum, seu templum, ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo praecipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum, seu templum, per quaedam vela distingueretur.

I-II q. 102 a. 4 arg. 5

Praeterea, virtus primi moventis, qui est Deus, primo apparet in parte orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus orientem quam versus occidentem.

I-II q. 102 a. 4 arg. 6

Praeterea, Exod. XX, dominus praecepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem*. Inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo, fuerunt sculptae imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare, sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

I-II q. 102 a. 4 arg. 7

Praeterea, dominus praecepit, Exod. XX, altare de terra facietis mihi. Et iterum, non ascendes ad altare meum per gradus. Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel aere contextis; et tantae altitudinis ut ad illud nisi per gradus ascendi non posset. Dicitur enim Exod. XXVII, *facies et altare de lignis setim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine; et operies illud aere*. Et Exod. XXX dicitur, *facies altare ad adolendum thymiamata, de*

Mimo to v dílech Božích nemá býti nic zbytečného, protože ani v dílech přírody se nenachází nic zbytečného. Ale jednomu stánku nebo domu stačí jeden kryt. Nevhodně tudíž bylo na stánek položeno mnoho krytů, totiž "kment, žíněná látka, načerveněné beraní kůže, kůže modravé".

Mimo to vnější posvěcení značí vnitřní svatost, jejímž podmětem je duše. Nevhodně tudíž byl posvěcován stánek a jeho nádoby, ježto jsou nějaká neživá tělesa.

Mimo to se praví Žalm. 33: "Dobrořečiti budu Hospodinu v každé době, vždy jeho chvála v mých ústech." Ale slavnosti jsou ustanoveny na chválení Boha. Nebylo tedy vhodné, aby některé jisté dny byly ustanoveny ke konání slavností. Tak se tudíž zdá, že obřady posvátností neměly vhodných příčin.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 8, že "ti, kteří obětují dary podle zákona, slouží vzorku a stínu nebeských, jakož bylo pověděno Mojžíšovi, když dokončil stánek. Praví totiž: "Hleď, uděláš vše podle vzorku, který ti byl ukázán na hoře." Ale velmi rozumné jest, co znázorňuje obraz nebeských. Tedy obřady posvátných měly rozumnou příčinu.

Odpovídám: Musí se říci, že celá vnější bohopocta je zařízena hlavně k tomu, aby lidé měli Boha v úctě. To pak je lidský cit, že méně ctí ta, která jsou obecná a nevýznačná nad jiná: ta však, která mají nějaké výrazné vynikání, více obdivuje a ctí. A odtud také zavládl zvyk lidí, že králové a vládci, které mají míti. poddaní v úctě, zdobí se i dražším oděvem a také mají rozsáhlejší a krásnější příbytky. A proto bylo třeba, aby k uctívání Boha byly zařízeny nějaké zvláštní doby, a zvláštní stánek a zvláštní nádoby i zvláštní služebníci, aby tím duch lidí byl veden k větší úctě Boha. Podobně také stav Starého zákona, jak bylo řečeno, byl ustanoven na zobrazování tajemství Krista. Je však třeba, aby to, čím má býti něco zobrazeno, bylo něco určitého, aby totiž znázorňovalo nějakou jeho podobu. A proto bylo třeba zachovávati něco zvláštního v těch, která patří k bohopoctě.

K prvnímu se tedy musí říci, že bohopocta přihlíží ke dvojímu, totiž k Bohu, který je uctíván, a k lidem uctívajícím. Sám pak Bůh, který je uctíván, není uzavřen žádným tělesným místem; pročež k vůli němu nebylo třeba stavěti zvláštní stánek nebo chrám. Ale lidé jej uctívající jsou tělesní; a pro ně bylo třeba zříditi zvláštní stánek nebo chrám k bohoslužbě, pro dvojí. A to, nejprve, aby, scházejíce se na takovém místě s tou myšlenkou, že jest určeno k uctívání Boha, přistupovali s větší uctivostí. Za druhé, aby úpravou takového chrámu nebo stánku byla naznačována některá, patřící ke vznešenosti božství nebo člověčenství Kristova. A to jest, co praví Šalomoun, III. Král. 8: "Jestliže nebe a nebesa nebes tě nemohou

lignis setim, vestiesque illud auro purissimo.

I-II q. 102 a. 4 arg. 8

Praeterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturae aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo, vel domui, sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet cortinae, saga cilicina, pelles arietum rubricatae, et pelles hyacintinae.

I-II q. 102 a. 4 arg. 9

Praeterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cuius subiectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et eius vasa consecrabantur, cum essent quaedam corpora inanimata.

I-II q. 102 a. 4 arg. 10

Praeterea, in Psalmo XXXIII dicitur, *benedicam dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo*. Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod caeremoniae sacrorum convenientes causas non haberent.

I-II q. 102 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VIII, quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbrae deserviunt caelestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum, vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est*. Sed valde rationabile est quod imaginem caelestium repraesentat. Ergo caeremoniae sacrorum rationabilem causam habebant.

I-II q. 102 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quae communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quae habent aliquam excellentiae discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale habitaculum, et specialia vasa, et speciales ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad maiorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est, institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliud figurari debet, ut scilicet eius aliquam similitudinem repraesentet. Et ideo etiam oportuit aliqua specialia observari in his quae pertinent ad cultum Dei.

I-II q. 102 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum, qui colitur; et homines colentes. Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur, unde propter ipsum non oportuit tabernaculum fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt, et propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum, institui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi, vel tabernaculi, significarentur aliqua pertinentia ad

pojmouti, čím méně tento dům, který jsem ti vystavěl?" a pak dodává: "Oči tvé buďtež otevřeny nad tímto domem, o kterém jsi řekl: Bude tam jméno mé; abys vyslyšel prosbu svého služebníka, i národa svého israelského." Z čehož je patrné, že dům svatyně nebyl zřízen na to, aby pojal Boha, jakoby místně přebývajícího, nýbrž na to, aby tam přebývalo jméno Boží, to jest, aby znalost Boha tam byla zjevována z toho, co se tam konalo nebo mluvilo; a aby pro úctyhodnost místa modlitby se tam staly spíše vyslyšitelnými pro zbožnost modlících se.

K druhému se musí říci, že stav Starého zákona nebyl změněn před Kristem co do vyplnění zákona, které se stalo pouze skrze Krista; byl však změněn co do postavení národa, který byl pod zákonem. Neboť nejprve byl národ na poušti, nemaje jistého bydliště; potom však měli různé války se sousedními kmeny; naposled pak, v době krále Davida a Šalomouna, onen národ měl velmi klidný stav. A teprve tehdy byl postaven chrám na místě, které z Božího zjevení označil Abraham na obětování. Praví se totiž, Genes. 22, že Pán přikázal Abrahamovi, aby obětoval svého syna v celopal "na místě, které ti ukáži"; a potom praví, že "nazval jméno onoho místa: Pán vidí"; jako by z Božího předvídání ono místo bylo vyvoleno k bohopoctě Proto se praví Deuter. 12: "Na místo, které vyvolí Pán Bůh váš, přijdete, a budete obětovati své celopaly a oběti."

Avšak ono místo nemělo býti označeno pro vystavění chrámu před zmíněnou dobou, pro tři důvody, které uvádí Rabbi Mojžíš; první jest, aby si pohané nepřivlastnili ono místo; druhý jest, aby jej pohané nezničili; třetí důvod pak jest, aby každý kmen nechtěl míti ono místo za svůj úděl, a aby proto nevznikaly spory a sváry. A proto chrám nebyl postaven, dokud neměli krále, jímž by takový spor mohl býti srovnán. Dříve však byl k bohopoctě zařízen stánek přenosný na různá místa, jako by nebylo ještě určitého místa bohopocty. A toto je doslovný důvod rozdílu stánku a chrámu. Obrazným důvodem pak může býti, že je tím naznačen dvojí stav. Stánkem totiž, který jest proměnný, je naznačen stav přítomného proměnlivého života; chrámem však, který byl pevný a stálý, je naznačen stav budoucího života, který je zcela nezměnitelný; a proto při stavění chrámu se praví, III. Král. 6., že "nebylo slyšeti zvuku kladiva nebo sekery", znamení, že všechen rušivý shon bude dalek budoucího stavu. Nebo stánkem je naznačen stav Starého zákona, chrámem však, Šalomounem postaveným, stav Nového zákona; pročež při stavbě stánku pracovali pouze Židé, při stavbě chrámu však spolupracovali také pohané, totiž Tyrští a Sidonští.

K třetímu se musí říci, že důvod jednoty stánku nebo chrámu může býti i doslovný i obrazný. Doslovný pak důvod je na vyloučení modloslužby, protože pohané různým bohům zřizovali různé chrámy. A proto, aby v duších lidí byla upevňována víra v jednoho Boha, chtěl Bůh, aby mu byla přinášena oběť pouze na jednom místě; a opět, aby tím ukázal, že tělesná pocta mu není přijatelná sama o sobě; a tak byli zdržováni, aby nepřinášeli oběti kdykoli a všude. Ale pocta Nového zákona, v jejíž oběti je

excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit, III Reg. VIII, *si caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi tibi? Et* postea subdit, *sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti, erit nomen meum ibi; ut exaudias deprecationem servi tui et populi tui Israel*. Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei habitet ibi, idest ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quae ibi fiebant vel dicebantur; et quod, propter reverentiam loci, orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

I-II q. 102 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quae facta est solum per Christum, est tamen immutatus quantum ad conditionem populi qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto, non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo aedificatum fuit templum, in loco quem designaverat Abraham, ex divina demonstratione, ad immolandum. Dicitur enim Gen. XXII, quod dominus mandavit Abrahae ut offerret filium suum *in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi*. Et postea dicit quod appellavit nomen illius loci, *dominus videt*, quasi secundum Dei praevisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut. XII, *ad locum quem elegerit dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras*. Locus autem ille designari non debuit per aedificationem templi ante tempus praedictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat. Prima est ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et iurgia. Et ideo non fuit aedificatum templum donec haberent regem, per quem posset huiusmodi iurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et haec est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest quia per haec duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status praesentis vitae mutabilis. Per templum vero, quod erat fixum et stans, significatur status futurae vitae, quae omnino invariabilis est. Et propter hoc in aedificatione templi dicitur quod non est auditus sonitus mallei vel securis, ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis, per templum autem a Salomone constructum, status novae legis. Unde ad constructionem tabernaculi soli Iudaei sunt operati, ad aedificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

I-II q. 102 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi, potest esse et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriae. Quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant, et ideo, ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur. Et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non

obsažena duchovní milost, jest o sobě Bohu milá; a proto rozmnožení oltářů a chrámů je přijato v Novém zákoně Avšak na to, co patřilo k duchovní poctě Boha, která spočívá v nauce zákona a proroků, také ve Starém zákoně byla určena různá místa. na kterých se scházeli ke chvále Boží, a slula synagogy; jakož i nyní slují chrámy, kde se shromažďuje křesťanský lid k chvále Boží. A tak naše Církev nastupuje i na místo chrámu i synagogy, protože sama oběť Církve je duchovní. Pročež u nás se nerozlišuje místo oběti od místa nauky. Obrazným pak důvodem může býti, že je tím naznačena jednota Církve, buď bojující nebo vítězně

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako v jednotě chrámu nebo stánku byla znázorňována jednota Boha nebo jednota Církve, tak také v dělení stánku nebo chrámu byla znázorňována rozdílnost těch, která jsou poddána Bohu, z nichž se povznášíme k uctívání Boha. Stánek pak se dělil na dvě části: na jednu, která slula Svatyně nejsvětější, jež byla západně; a druhou, která slula Svatyně, která byla na východ. A opět před stánkem byla předsíň. Tudíž toto rozlišení má dvojí důvod. A to jeden, pokud stánek je zařízen k bohopoctě; tak totiž v rozlišení stánku jsou zobrazeny různé části světa. Neboť ona část, která sluje Svatyně svatyň, zobrazovala vyšší svět, to jest svět duchových podstat; ona část však, která sluje Svatyně, vyjadřovala tělesný svět; a proto Svatyně a Svatyně svatyň byly odděleny nějakou oponou, která se dělila ve čtyři barvy, jimiž jsou označeny čtyři prvky; totiž kmentu, kterým je naznačena země, protože kment, to jest len, se rodí ze země; červeným purpurem, jímž je naznačena voda; purpurová barva červená se totiž vyráběla z jakýchsi mušlí, které se nacházejí v moři; modrým purpurem, kterým je naznačen vzduch, ‚protože má vzdušnou barvu; a šarlatem dvakrát barveným, jímž jest naznačen oheň: a to proto, že láska čtyř prvků je překážkou, jíž jsou nám zahaleny neviditelné podstaty. A proto do vnitřku stánku, to jest do Svatyně svatyň, vcházel pouze velekněz, a jednou do roka, aby bylo naznačeno, že to je konečná dokonalost člověka, aby byl přiveden do onoho světa: do vnějšího stánku však, to jest do Svatyně, vcházeli kněží každodenně, ne však lid, který přicházel pouze do předsíně; protože tělesná lid může vnímati; avšak k jejich vnitřním důvodům mohou dojíti pouze moudří v úvaze. Podle obrazného smyslu však vnějším stánkem, který sluje Svatyně, je naznačen stav Starého zákona, jak praví Apoštol, Žid. 9; protože do toho stánku vždy vcházeli kněží, vykonávající obětní služby. Vnitřním pak stánkem, který sluje Svatyně svatyň, je naznačena buď nebeská sláva, nebo také duchovní stav Nového zákona, který jest jakýmsi začátkem budoucí slávy, do kteréhožto stavu nás uvedl Kristus; a to bylo zobrazeno tím, že velekněz jednou do roka sám vcházel do Svatyně svatyň. Opona pak zobrazovala skrytost duchovních obětí ve starých obětech; a ta opona byla ozdobena čtyřmi barvami: kmentem, na označení čistoty těla; červeným purpurem pak na zobrazení utrpení, která snášeli světci pro Boha; šarlatem dvakrát barveným, na označení dvojí lásky k Bohu a bližnímu; modrým purpurem pak bylo naznačeno nebeské rozjímání. Ke stavu Starého zákona však jinak se měl lid a jinak kněží: neboť lid pozoroval samy tělesné oběti, které

propter se erat ei acceptus. Et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novae legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus. Et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur synagogae, sicut et nunc dicuntur Ecclesiae, in quibus populus Christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogae, quia ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae. Ratio autem figuralis esse potest quia per hoc significatur unitas Ecclesiae, vel militantis vel triumphantis.

I-II q. 102 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut in unitate templi, vel tabernaculi, repraesentabatur unitas Dei, vel unitas Ecclesiae; ita etiam in distinctione tabernaculi, vel templi, repraesentabatur distinctio eorum quae Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes, in unam quae vocabatur sancta sanctorum, quae erat Occidentalis; et aliam quae vocabatur sancta, quae erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Haec igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei. Sic enim diversae partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quae sancta sanctorum dicitur, figurabat saeculum altius, quod est spiritualium substantiarum, pars vero illa quae dicitur sancta, exprimebat mundum corporalem. Et ideo sancta a sanctis sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur, scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, idest linum, de terra nascitur; purpura, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis quae inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis. Et hoc ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis incorporales substantiae. Et ideo in interius tabernaculum, idest in sancta sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno, introibat, ut designaretur quod haec est finalis perfectio hominis, ut ad illud saeculum introducatur. In tabernaculum vero exterius, idest in sancta, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat, quia ipsa corpora populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur sancta, significatur status veteris legis, ut apostolus dicit, ad Heb. IX, quia ad illud tabernaculum *semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes*. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur sancta sanctorum, significatur vel caelestis gloria, vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae. In quem statum nos Christus introduxit, quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos, semel in anno, solus in sancta sanctorum intrabat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis. Quod velum quatuor coloribus erat ornatum, bysso quidem, ad designandam

byly přinášeny v předsíni; kněží však uvažovali důvod obětí, majíce více rozvinutou víru o tajemstvích Krista. A proto vcházeli do vnějšího stánku, který také nějakou oponou byl oddělen od předsíně, protože bylo lidu zahaleno něco z tajemství Krista, co bylo kněžím známo, nebylo jim však plně zjeveno, jako potom v Novém zákoně, jak máme Efes. 3.

K pátému se musí říci, že klanění k západu bylo zavedeno v zákoně na vyloučení modloslužby; neboť všichni pohané k uctění slunce se klaněli k východu. Pročež se praví Ezech. 8, že někteří "měli záda k chrámu Páně a tvář k východu, a klaněli se k východu slunce". Pročež na vyloučení toho stánek měl Svatyni svatyň k západu, aby se klaněli k západu. Může býti také obrazný důvod, že celý stav prvního stánku byl zařízen k naznačení smrti Kristovy, která je zobrazena západem, podle onoho žalmu 67: "Který vystupuje nad západem, Pán jeho jméno."

K šestému se musí říci, že lze dáti i slovný i obrazný důvod těch, která obsahoval stánek: a to slovný ze vztahu k bohopoctě; a protože bylo řečeno, že vnitřním stánkem. který slul Svatyně svatyň, byl naznačen vyšší svět duchových podstat, proto v onom stánku byla obsažena tři: totiž archa úmluvy, v níž byla zlatá nádoba, obsahující mannu, a hůl Aaronova, která vypučela, a desky, na nichž bylo napsáno deset přikázání zákona. Tato archa pak byla postavena mezi dvěma cheruby, kteří si navzájem hleděli do tváří; a nad archou byla jakási deska, která slula slitovnice, pod křídly cherubů, jako by držena samými cheruby, jako výraz představy, jako by ona deska byla sídlem Boha; pročež též slula slitovnice, jako místo slitování s lidem na prosby velekněžovy; a proto byla jako nesena cheruby, jakožto Bohu sloužícími. Archa úmluvy pak byla jako podnoží sedícího na slitovnici. Těmito třemi pak bylo naznačeno trojí, které jest v onom vyšším světě: totiž Bůh, který jest nade vším a nepochopitelný každému tvoru; a proto žádná jeho podoba nebyla postavena, na znázornění jeho neviditelnosti, nýbrž byl postaven jakýsi obraz jeho stolce; protože totiž příroda, která je Bohu podřízena, jako sedadlo sedícímu, je pochopitelná. V onom vyšším světě pak jsou také duchové podstaty, které slují andělé; a ti jsou naznačeni dvěma cheruby, vzájemně na sebe patřícími: na naznačení jejich vzájemné svornosti, podle onoho Job. 25: "Jenž činí svornost na výsostech." A proto také nebyl toliko jeden cherub, aby bylo naznačeno množství nebeských duchů, a vyloučilo se uctívání jich u těch, kterým bylo přikázáno, aby ctili pouze jednoho Boha. Jsou také v onom duchovním světě jaksi obsaženy pojmy všech těch, která se dokonávají v tomto světě; jako pojmy účinků jsou obsaženy ve svých příčinách, a pojmy umělých v umělci; a to bylo naznačeno archou, v níž trojím tam obsaženým bylo znázorňováno trojí, které je hlavní ve věcech lidských: totiž moudrost, která byla znázorněna deskami úmluvy ; moc řízení, která byla znázorněna holí Aaronovou; život, který byl znázorněn

carnis puritatem; purpura autem, ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; cocco bis tincto, ad significandum caritatem geminam Dei et proximi; hyacintho autem significabatur caelestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes. Nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quae in atrio offerebantur. Sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum. Quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio, quia quaedam erant velata populo circa mysterium Christi, quae sacerdotibus erant nota. Non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo testamento, ut habetur Ephes. III.

I-II q. 102 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam, nam omnes gentiles, in reverentiam solis, adorabant ad orientem; unde dicitur Ezech. VIII, quod *quidam habebant dorsa contra templum domini et facies ad orientem, et adorabant ad ortum solis*. Unde ad hoc excludendum, tabernaculum habebat sancta sanctorum ad occidentem, ut versus occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad figurandum mortem Christi, quae significatur per occasum; secundum illud Psalmi LXVII, *qui ascendit super occasum, dominus nomen illi*.

I-II q. 102 a. 4 ad 6

Ad sextum dicendum quod eorum quae in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis. Litteralis quidem, per relationem ad cultum divinum. Et quia dictum est quod per tabernaculum interius, quod dicebatur sancta sanctorum, significabatur saeculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur. Scilicet arca testamenti, in qua erat urna aurea habens manna, et virga Aaron quae frondauerat, et tabulae in quibus erant scripta decem praecepta legis. Haec autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant. Et super arcam erat quaedam tabula, quae dicebatur propitiatorium, super alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur quod illa tabula esset sedes Dei. Unde et propitiatorium dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur, ad preces summi sacerdotis. Et ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequentibus, arca vero testamenti erat quasi scabellum sedentis supra propitiatorium. Per haec autem tria designantur tria quae sunt in illo altiori saeculo. Scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturae. Et propter hoc nulla similitudo eius ponebatur, ad repraesentandam eius invisibilitatem. Sed ponebatur quaedam figura sedis eius, quia scilicet creatura comprehensibilis est, quae est subiecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae Angeli dicuntur. Et hi significantur per duos Cherubim; mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Iob XXV, qui facit concordiam in sublimibus. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo caelestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus praeceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili saeculo rationes omnium eorum quae in hoc saeculo perficiuntur quodammodo clausae, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis,

mannou, která udržovala život. Nebo tím trojím byly naznačeny tři Boží vlastnosti, totiž moudrost deskami, moc holí, dobrota mannou, jak pro sladkost, tak, že z Božího milosrdenství byla dána jeho lidu; a proto byla chována na památku Božího milosrdenství. A to trojí bylo také zobrazeno ve vidění Isaiášově, hl. 6: Viděl totiž "Pána, sedícího na trůně vysokém a vyvýšeném, a serafy kolem a dům plný slávy Boží". Pročež i serafové říkali: "Veškerá země jest plna jeho slávy." A tak podoby serafů nebyly postaveny k uctívání, což bylo zakázáno prvním přikázáním zákona, nýbrž na znamení služby , jak bylo řečeno.

Ve vnějším pak stánku, který znamenal přítomný svět, bylo obsaženo také trojí: totiž oltář kuřidel, který byl přímo proti arše; pak stůl předkladných chlebů, na nějž bylo kladeno dvanáct chlebů, byl postaven na straně severní; svícen pak na straně jižní. Zdá se pak, že to trojí odpovídá trojímu, co bylo zavřeno v arše; ale zjevněji to představovala. Je totiž třeba pojmy věcí přivésti ke zjevnějšímu ukázání, než jsou v mysli Boha a andělů, proto, aby je mohli poznati lidé moudří, kteří jsou naznačeni kněžími, vcházejícími do stánku. Ve svícnu tudíž, jako ve viditelném znamení, byla naznačena moudrost, která v deskách byla vyjádřena rozumu slovy. Oltářem kuřidlovým pak byla naznačena služba kněží, kteří měli uváděti lid k Bohu; a to bylo také naznačeno holí; neboť na onom oltáři bylo zapalováno kuřidlo libé vůně, jímž byla naznačena svatost lidu, Bohu příjemného. Praví se totiž Zjev. 7, že "kouřem vonným je naznačeno ospravedlňování svatých". Kněžská důstojnost pak byla vhodně naznačena holí v arše, ve vnějším stánku pak kuřidlovým oltářem; protože kněz je prostředník mezi Bohem a lidem, řídě lid z moci Boží, již značila hůl; a plod svého řízení, totiž svatost lidu, obětuje Bohu, jako na kuřidlovém oltáři. Stolem pak je naznačena časná výživa života, jakož i mannou; ale toto je pokrm obecnější a hrubší, onen však lahodnější a jemnější. Svícen pak byl vhodně položen na straně jižní, stůl však na straně severní; protože jižní část je pravá část světa, severní však levá, jak se praví v II. O nebi. Moudrost pak patří na pravici, jakož i ostatní duchovní dobra; časný pokrm však na levici, podle onoho Přísl. 3: "Po levici jeho bohatství a sláva." Kněžská pak moc je prostřed mezi časnými a moudrostí duchovní, protože jí se rozděluje i duchovní moudrost i časné věci. Lze však označiti též jiný, více slovný, důvod těchto. V arše totiž byly obsaženy desky zákona na vyloučení zapomenutí zákona; pročež se praví Exod. 29: "Dám ti dvě kamenné desky a zákon i rozkazy, které jsem napsal, abys učil syny israelské." Hůl Aaronova pak tam byla položena k potlačení sporu lidu o kněžství Aaronově. Pročež se praví Num. 17: "Zanes hůl Aaronovu do stánku svědectví, ať je tam chována na znamení odbojným synům Israele." Manna však byla uchovávána v arše jako připomínka dobrodiní, které Hospodin prokázal synům Israele na poušti; pročež se praví Exod. 16: "Naplň jím gomor, a budiž uchovávána budoucím pokolením, aby znali chleby, jimiž jsem vás živil na poušti." Svícen pak byl ustanoven na úctyhodnost stánku; k velkoleposti domu totiž patří, aby byl dobře osvětlen. Svícen však měl sedm ramen, jak praví Josef, Starožitn. 3, k naznačení sedmi oběžnic, jimiž je osvětlován celý svět. A proto byl svícen postaven na jižní straně, protože s té strany máme běh oběžnic. Kuřidlový oltář pak byl ustanoven, aby ve chrámě byl stále kouř libé vůně, jak pro uctění stánku, tak

et rationes artificiatorum in artifice. Et hoc significabatur per arcam, in qua repraesentabantur, per tria ibi contenta, tria quae sunt potissima in rebus humanis, scilicet sapientia, quae repraesentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quae repraesentabatur per virgam Aaron; vita, quae repraesentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitae. Vel per haec tria significabantur tria Dei attributa, scilicet sapientia, in tabulis; potentia, in virga; bonitas, in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo datum, et ideo in memoriam divinae misericordiae conservabatur. Et haec tria etiam figurata sunt in visione Isaiae. Vidit enim dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et Seraphim assistentes; et domum impleri a gloria Dei. Unde et Seraphim dicebant, plena est omnis terra gloria eius. Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis praecepto, sed in signum ministerii, ut dictum est. In exteriori vero tabernaculo, quod significat praesens saeculum, continebantur etiam tria, scilicet altare thymiamatis, quod erat directe contra arcam; mensa propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; candelabrum vero ex parte Australi. Quae tria videntur respondere tribus quae erant in arca clausa, sed magis manifeste eadem repraesentabant, oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci quam sint in mente divina et Angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia quae intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare vero thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere, et hoc etiam significabatur per virgam. Nam in illo altari incedebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo, dicitur enim Apoc. VIII, quod per fumum aromatum significantur iustificationes sanctorum. Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis, quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert, quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur nutrimentum vitae, sicut et per manna. Sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte Australi, mensa autem ex parte aquilonari, quia Australis pars est dextera pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II de caelo et mundo; sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cetera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. III, in sinistra illius divitiae et gloria. Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam, quia per eam et spiritualis sapientia et temporalia dispensantur. Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulae legis, ad tollendam legis oblivionem, unde dicitur Exod. XXIV, *dabo tibi duas tabulas lapideas et legem ac mandata quae scripsi, ut doceas filios Israel*. Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron, unde dicitur Num. XVII, *refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut servetur in signum rebellium filiorum Israel*. Manna autem conservabatur in arca, ad

také jako prostředek proti zápachu, který musil nastati z prolévání krve a zabíjení zvířat. Těmi totiž, která páchnou, se pohrdá jako bezcennými; ta však, která jsou libé vůně, lidé více oceňují. Stůl pak byl postaven k naznačení, že kněží chrámu sloužící měli míti živobytí v chrámě Pročež dvanáct chlebů, položených na stůl na památku dvanácti kmenů, bylo dovoleno jísti pouze kněžím, jak máme Mat. 12. Stůl však nebyl postaven přímo uprostřed před slitovnicí, na zamezení obřadu modloslužebného. Neboť pohané, obětujíce měsíci, postavili stůl před obrazem měsíce; pročež se praví Jerem. 7: "Ženy kropí tukem, aby udělaly koláče královně nebe." V předsíni pak mimo stánek byl obětní oltář, na němž byly přinášeny Bohu oběti z těch, která byla vlastnictvím lidu. A proto v předsíni mohl býti lid, který taková obětoval Bohu rukama kněží, ale k vnitřnímu oltáři, na němž byla obětována sama zbožnost a svatost lidu, nemohli přistoupiti než kněží, jimž náleželo obětovati Bohu lid. Tento oltář je pak postaven mimo stánek v předsíni na zamezení uctívání modloslužebného; neboť pohané stavěli oltáře uvnitř chrámu pro oběti modlám.

Obrazný pak důvod všech těchto lze označiti ze vztahu stánku ke Kristu, který byl zobrazován. Avšak jest uvážiti, že k označení nedokonalosti zákonných obrazů různé obrazy byly ustanoveny v chrámě na naznačení Krista. Sám je totiž naznačen slitovnicí, protože "on je slitování za hříchy naše", jak se praví I. Jan 2. A vhodně tato slitovnice byla nesena cheruby, protože o něm jest psáno: "klaňte se mu všichni andělé Boží", jak máme Žid. 1. On také je naznačen archou, protože, jako archa byla zhotovena ze setimového dřeva, tak tělo Kristovo sestávalo z nejčistších údů. Byla pak pozlacena, protože Kristus byl pln moudrosti a lásky, která je naznačena zlatem. V arše pak byla zlatá nádoba, to jest svatá duše, mající mannu, to jest, všechnu plnost svatosti a božství. V arše byla také hůl, to jest moc kněžská, protože on se stal knězem na věky. Byly tam také desky zákona k naznačení, že sám Kristus je zákonodárce. Kristus také byl naznačen svícnem, protože sám praví: "Já jsem světlo světa"; sedmi svítilnami sedm darů Ducha Svatého. On je také naznačen stolem, protože on je duchovním pokrmem, podle onoho Jan. 6: "Já jsem chléb živý." Dvanáct chlebů značilo také dvanáct apoštolů, nebo jejich nauku. Nebo svícnem a stolem lze naznačiti nauku a víru Církve, která také osvěcuje a duchovně občerstvuje. Také sám Kristus je naznačen dvojím oltářem, totiž obětním a kuřidlovým, protože skrze něho máme obětovati Bohu všechny skutky ctností; jak ty, jimiž krotíme tělo, které jsou obětovány jako na oltáři celopalů, tak ty, které větší dokonalostí mysli skrze duchovní tužby dokonalých jsou Bohu obětovány v Kristu jako na oltáři kuřidlovém, podle onoho Žid. posled.: "Skrze něj tedy obětujeme vždy oběť chvály Bohu."

commemorandum beneficium quod dominus praestitit filiis Israel in deserto, unde dicitur Exod. XVI, *imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut noverint panes de quibus alui vos in solitudine*. Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi, pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Iosephus dicit, ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte Australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum ut iugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi; tum etiam in remedium fetoris quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quae sunt fetida, despiciuntur quasi vilia, quae vero sunt boni odoris, homines magis appretiant. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes, in templo victum habere debebant, unde duodecim panes superpositos mensae, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. XII. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriae, nam gentiles in sacris lunae proponebant mensam coram idolo lunae; unde dicitur Ierem. VII, *mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginae caeli*. In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quae erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui huiusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum. Sed ad altare interius, in quo ipsa devotio et sanctitas populi Deo offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum, ad removendum cultum idololatriae, nam gentiles infra templa altaria constituebant ad immolandum idolis. Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur. Est autem considerandum quod ad designandum imperfectionem legalium figurarum, diversae figurae fuerunt institutae in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia ipse est propitiatio pro peccatis nostris, ut dicitur I Ioan. II. Et convenienter hoc propitiatorium a Cherubim portatur, quia de eo scriptum est, adorent eum omnes Angeli Dei, ut habetur Heb. I. Ipse etiam significatur per arcam, quia sicut arca erat constructa de lignis setim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia et caritate, quae per aurum significantur. Intra arcam autem erat urna aurea, idest sancta anima; habens manna, idest omnem plenitudinem divinitatis. Erat etiam in arca virga, idest potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in aeternum. Erant etiam ibi tabulae testamenti, ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit, ego sum lux mundi, per septem lucernas, septem dona spiritus sancti. Ipse est spiritualis cibus, secundum illud Ioan. VI, ego sum panis vivus, duodecim autem panes significant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiae, quae etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare holocaustorum et thymiamatis. Quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera, sive illa quibus carnem affligimus,

K sedmému se musí říci, že Pán přikázal zhotoviti oltář na přinášení obětí a darů na počest Bohu a výživu služebníků, kteří sloužili oltáři. O stavbě oltáře pak byl od Pána dán dvojí příkaz; a to, jeden na začátku zákona, kde Pán přikázal, aby učinili oltář ze země, nebo aspoň z netesaných kamenů.; a opět, aby nečinili oltář vysoký, k němuž by se musilo stoupati po schodech; a to na odmítnutí uctívání modloslužebného. Pohané totiž modlám stavěli oltáře ozdobné a vysoké a věřili, že je v nich něco svatosti a božství. Proto také Pán rozkázal, Deut. 16: "Neštěpíš háje a žádného stromu vedle oltáře Pána Boha svého." Modlosluţebníci totiž obvykle obětovali pod stromy k vůli půvabu a stínu.

Byl také obrazný důvod těchto příkazů, že v Kristu, který jest náš oltář, máme vyznávati pravou přirozenost těla co do člověčenství, což jest učiniti oltář ze země; a co do božství máme v něm vyznávati rovnost Otci, což jest nestoupati k oltáři po schodech. Ani také vedle Krista nemáme připustiti nauku pohanů, vyzývající k rozpustilosti. Ale když byl učiněn stánek ke cti Boží, nebylo obavy takových příležitostí modloslužby. A proto Pán rozkázal, aby udělali oltář celopalů z mědi, aby byl viditelný všemu lidu; a kuřidlový oltář ze zlata, jejž viděli pouze kněží. Ani nebyla taková cena mědi, aby její zásobou lid byl vyzýván k modloslužbě. Ale protože Exod. 20. za důvod tohoto příkazu se udává: "Nebudeš stoupati po schodech k mému oltáři", to co se dodává: "Aby se neodkryla tvá hanba", jest také považovati za ustanovené na vyloučení modloslužby; neboť při uctívání Priapa pohané obnažovali lidu svá stydká. Později však bylo kněžím přikázáno užívání spodků k zakrytí stydkých. A proto bez nebezpečí mohla býti ustanovena taková výška oltáře, že v hodině oběti kněží, přinášející oběti, vystupovali k oltáři po několika dřevěných schodech, ne stálých, nýbrž přenosných.

K osmému se musí říci, že kostra stánku sestávala z nějakých desek, kolmo vztyčených; a ty uvnitř byly pokryty jakýmisi povlaky, střídajícími čtyři barvy, totiž přesoukaný bílý kment a modrý a červený purpur a šarlat dvakrát barvený. Ale takové povlaky kryly pouze boky stánku. Na střeše pak stánku byla jedna pokrývka z koží modravých, a na ní jiná z rudých koží beraních, a navrch třetí z nějakých plstěných plachet, které nejen pokrývaly střechu stánku, nýbrž také splývaly až na zem a zevně pokrývaly desky stánku. Slovný pak důvod těchto pokrývek obecně byla ozdoba a ochrana stánku, aby byl ve vážnosti. Podrobně pak, podle některých, povlaky bylo naznačeno hvězdné nebe, které má rozmanité hvězdy; plstí voda, která jest nad oblohou; rudými kožemi nebe ohňové, v němž jsou andělé; kožemi modravými nebe Nejsvětější Trojice.

Obrazný pak důvod těchto jest, že deskami, z nichž byl sestaven stánek, ;jsou naznačeni věrní Kristovi, z nichž

quae offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quae, maiore mentis perfectione, per spiritualia perfectorum desideria, Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Heb. ult., *per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo*.

I-II q. 102 a. 4 ad 7

Ad septimum dicendum quod dominus praecepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda, in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a domino duplex praeceptum. Unum quidem in principio legis, Exod. XX, ubi dominus mandavit quod facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis; et iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere. Et hoc, ad detestandum idololatriae cultum, gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam dominus mandavit, Deut. XVI, *non plantabis lucum, et omnem arborem, iuxta altare domini Dei tui*, idololatrae enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem et umbrositatem. Quorum etiam praeceptorum ratio figuralis fuit. Quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam, quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere, et quantum ad divinitatem, debemus in eo confiteri patris aequalitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium, ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendae huiusmodi occasiones idololatriae. Et ideo dominus mandavit quod fieret altare holocaustorum de aere, quod esset omni populo conspicuum; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas aeris ut per hoc populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia Exod. XX ponitur pro ratione huius praecepti, *non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur, ne reveletur turpitudo tua; considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam, nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegimen pudendorum. Et ideo sine periculo institui potuit tanta altaris altitudo ut per aliquos gradus ligneos, non stantes sed portatiles, in hora sacrificii, sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

I-II q. 102 a. 4 ad 8

Ad octavum dicendum quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis, quae quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto. Sed huiusmodi cortinae tegebant solum latera tabernaculi, in tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis; et super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis; et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quae non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero, secundum quosdam, per cortinas designabatur caelum sydereum, quod est diversis stellis variatum; per saga, aquae quae sunt supra firmamentum; per pelles rubricatas, caelum Empyreum, in

sestává Církev. Desky však byly uvnitř pokrývány čtyřbarevnými povlaky, protože věřící jsou uvnitř zdobeni čtyřmi ctnostmi; neboť přesoukaným bílým kmentem, jak praví glossa, "je naznačeno tělo, čistotou zářící; modří mysl toužící po výšinách; purpurem tělo podléhající trpnostem; šarlatem dvakrát barveným mysl, v utrpení vynikající láskou k Bohu a bližnímu". Pokrývkami střechy však jsou naznačeni představení a učitelé, v nichž se má udržovati nebeské obcování, jež je naznačeno kožemi modravými; ochota k mučednictví, již značí kože rudé; přísnost života a snášení protivenství, která jsou naznačena plachtami plstěnými, které byly vystaveny větrům a dešťům, jak praví glossa.

K devátému se musí říci, že svěcení stánku a nádob jeho mělo slovní příčinu, aby bylo chováno ve větší úctě, jakožto tímto posvěcením určené k uctívání Boha. Obrazný důvod pak jest, že takovým posvěcením jest naznačeno duchovní posvěcení živého stánku, totiž věřících, z nichž sestává Církev Kristova.

K desátému se musí říci, že ve Starém zákoně bylo sedm občasných slavností a jedna ustavičná, jak lze poznati Num. 28 a 29. Bylo totiž jako ustavičná slavnost, že každodenně ráno a večer byl obětován beránek: a tím trvajícím slavením stálé oběti byla znázorňována věčnost božské blaženosti. Avšak z občasných svátků první byl, který se opětoval každý týden; a to bylo slavení soboty, které se konalo na památku stvoření věcí, jak bylo shora řečeno. Jiná pak slavnost se opětovala každý měsíc, totiž svátek novoluní, který se slavil na připomínku díla božského řízení; neboť tato dolejší se mění hlavně ; podle pohybu měsíce; a proto tento svátek se slavil při novém měsíci, ne však při jeho úplňku, k vystříhání úcty modloslužebníků, kteří v takové době obětovali měsíci. Tato pak dvě dobrodiní jsou společná celému lidskému pokolení; a proto častěji byly opětovány. Jiných pět slavností však bylo konáno jednou v roce; a byla při nich připomínána dobrodiní zvlášť onomu lidu prokázaná. Byl totiž první měsíc slaven svátek fase, na připomenutí dobrodiní vysvobození z Egypta. Byl pak slaven po padesáti dnech svátek pentekostes, na připomenutí dobrodiní daného zákona. Jiné tři svátky pak byly slaveny v sedmém měsíci, který skoro celý byl u nich slavností, jakož i sedmý den. Neboť první den sedmého měsíce byl svátek trub, na památku vysvobození Isáka, když Abraham našel berana, zachyceného rohy, jejž představovali skrze rohy, na něž troubili. Svátek trub pak byl jako jakási výzva, aby se připravili na následující svátek, který se slavil desátého dne; a to byl svátek očištění, na památku onoho dobrodiní, jímž Bůh byl usmířen na prosby Mojžíšovy za hřích lidu klanění teleti. Po tom se pak slavil sedm dní svátek scenopegie, to jest Stánků, na připomenutí dobrodiní božské ochrany a vedení po poušti, kde bydleli ve stáncích. Pročež v ten svátek měli míti "plod nejkrásnějšího stromu", to jest citron, a "větvičky hustolistých stromů", to jest myrtu, které jsou vonné, a ,.palmové ratolesti", a "vrby od potoka", které dlouho podrží svou svěžest (a jež se nacházejí v zemi zaslíbené), k naznačení, že přes

quo sunt Angeli; per pelles hyacinthinas, caelum sanctae Trinitatis. Figuralis autem ratio horum est quia per tabulas ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulae cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; *nam in bysso retorta*, ut Glossa dicit, *significatur caro castitate renitens; in hyacintho, mens superna cupiens; in purpura, caro passionibus subiacens; in cocco bis tincto, mens inter passiones Dei et proximi dilectione praefulgens*. Per operimenta vero tecti designantur praelati et doctores, in quibus debet renitere caelestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles rubricatae; austeritas vitae et tolerantia adversorum, quae significantur per saga cilicina, quae erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit.

I-II q. 102 a. 4 ad 9

Ad nonum dicendum quod sanctificatio tabernaculi et vasorum eius habebat causam litteralem ut in maiori reverentia haberetur, quasi per huiusmodi consecrationem divino cultui deputatum. Figuralis autem ratio est quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

I-II q. 102 a. 4 ad 10

Ad decimum dicendum quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi Num. XXVIII et XXIX. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus. Et per illud continuum festum iugis sacrificii repraesentabatur perpetuitas divinae beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana. Et haec erat solemnitas sabbati, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est. Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum Neomeniae, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinae gubernationis. Nam haec inferiora praecipue variantur secundum motum lunae, et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunae. Non autem in eius plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunae sacrificabant. Haec autem duo beneficia sunt communia toti humano generi, et ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno, et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim festum phase primo mense, ad commemorandum beneficium liberationis ex Aegypto. Celebrabatur autem festum Pentecostes post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datae. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat festum tubarum, in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem haerentem cornibus, quem repraesentabant per cornua quibus buccinabant. Erat autem festum tubarum quasi quaedam invitatio ut praepararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die. Et hoc erat festum expiationis, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli, ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur festum Scenopegiae, idest tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinae protectionis et deductionis per desertum, ubi in

vyprahlou zem pouště je Bůh dovedl do rozkošné země. Osmého pak dne se slavil jiný svátek, totiž shromáždění a sbírky, v němž se od lidu vybíralo to, co bylo nutné na výdaje bohopocty; a bylo naznačeno sjednocení lidu a mír poskytnutý v zemi zaslíbené.

Obrazný pak důvod těchto svátků jest, že stálým obětováním beránka je zobrazena věčnost Krista, který je beránek Boží, podle onoho Žid. posled. "Ježíš Kristus včera i dnes, on i na věky." Sobotou pak je naznačen duchovní odpočinek, daný nám skrze Krista, jak máme Žid. 4. Novoluním pak, které jest začátek nového měsíce, je naznačeno osvícení prvotní Církve od Krista kázáním a konáním zázraků. Svátkem pak pentekostes je naznačeno sestoupení Ducha Svatého na apoštoly. Svátkem pak trub je naznačeno kázání apoštolů. Svátkem pak očištění je naznačeno očištění křesťanského lidu od hříchu. Svátkem pak stánků jejich putování na tomto světě, na němž chodí, prospívajíce ve ctnostech. Svátkem pak shromáždění a sbírky je naznačeno shromáždění věřících v království nebes; a proto se říkalo, že tento svátek je přesvatý. A tyto tři svátky spolu souvisely, protože očištění od neřestí mají prospívati ve ctnosti, až dojdou k vidění Boha, jak se praví v žalmu 83.

tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimae, idest citrum, et lignum densarum frondium, idest myrtum, quae sunt odorifera; et spatulas palmarum, et salices de torrente, quae diu retinent suum virorem; et haec inveniuntur in terra promissionis; ad significandum quod per aridam terram deserti eos duxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet coetus atque collectae, in quo colligebantur a populo ea quae erant necessaria ad expensas cultus divini. Et significabatur adunatio populi et pax praestita in terra promissionis. Figuralis autem ratio horum festorum est quia per iuge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei; secundum illud Heb. ult., *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*. Per sabbatum autem significatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Heb. IV. Per Neomeniam autem, quae est incoeptio novae lunae, significatur illuminatio primitivae Ecclesiae per Christum, eo praedicante et miracula faciente. Per festum autem Pentecostes significatur descensus spiritus sancti in apostolos. Per festum autem tubarum significatur praedicatio apostolorum. Per festum autem expiationis significatur emundatio a peccatis populi Christiani. Per festum autem tabernaculorum, peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per festum autem coetus atque collectae significatur congregatio fidelium in regno caelorum, et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et haec tria festa erant continua ad invicem, quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo LXXXIII.

CII.5. Zda může býti vhodný důvod svátostí Starého zákona.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nemůže býti vhodný důvod svátostí Starého zákona. Ta totiž, která se konají k uctění Boha, nemají býti podobná těm, která zachovávali modloslužebníci; pročež se praví Deut. 12: "Neučiníš podobně Pánu Bohu svému. Neboť všechny ohavnosti, které nenávidí Pán, činili bohům svým." Ale ctitelé model při uctívání jich se řezali meči až do prolití krve: praví se totiž III. Král. 18, že "se řezali podle svého obřadu meči a oštěpy, až byli zaliti krví"; pročež Pán přikázal: "Nebudete se řezati, ani neučiníte lysinu nad zemřelým; poněvadž jsi lid zasvěcený Pánu Bohu svému, a tebe vyvolil, abys mu byl lidem zvláštním mezi všemi národy, které jsou na zemi." Nevhodně tudíž byla ve Starém zákoně ustanovena obřízka.

Mimo to, co se děje na uctění Boha, to má míti počestnost a vážnost, podle onoho žalm. 34: "Ve vážném lidu tě budu chváliti." Ale zdá se patřiti k jakési lehkosti, když lidé jedí chvatně Nevhodně tudíž bylo přikázáno, Exod. 12, aby chvatně jedli beránka velikonočního; a o požívání ho byla ustanovena také jiná, která se zdají vůbec nerozumná.

Mimo to svátosti Starého zákona byly obrazy svátostí Nového zákona. Ale beránkem velikonočním je naznačena svátost Eucharistie, podle onoho I. Kor. 5: "Byl obětován Kristus, naše Velikonoce." Tedy ve Starém zákoně měly býti také nějaké svátosti, které by předobrazovaly jiné svátosti Nového zákona, jako biřmování a poslední

5. De causis sacrorum.

I-II q. 102 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quae ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quae idololatrae observabant, dicitur enim Deut. XII, *non facies similiter domino Deo tuo, omnes enim abominationes quas aversatur dominus, fecerunt diis suis*. Sed cultores idolorum in eorum cultu se incidebant usque ad effusionem sanguinis, dicitur enim III Reg. XVIII, quod *incidebant se, iuxta ritum suum, cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine*. Propter quod dominus mandavit, Deut. XIV, *non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo*. Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

I-II q. 102 a. 5 arg. 2

Praeterea, ea quae in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere; secundum illud Psalmi XXXIV, *in populo gravi laudabo te*. Sed ad levitatem quandam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur praeceptum est, Exod. XII, ut comederent festinanter agnum paschalem. Et alia etiam circa eius comestionem sunt instituta, quae videntur omnino irrationabilia esse.

I-II q. 102 a. 5 arg. 3

Praeterea, sacramenta veteris legis figurae fuerunt sacramentorum novae legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiae; secundum illud I ad Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quae

pomazání a manželství a jiné svátosti.

Mimo to očišťovati nelze vhodně, leč od nějakých nečistot. Ale vzhledem k Bohu nic tělesného se nepovažuje za nečisté, protože každé těleso jest tvor Boží a "každý Boží tvor je dobrý, a nic zavržitelno, co se přijímá s díkůčiněním", jak se praví I. Tim. 4. Nevhodně tudíž se očišťovali pro dotyk mrtvého člověka, nebo něčeho tak tělesně nakaženého.

Mimo to, Eccli. 34, se praví: "Nečistým co bude očištěno?" Ale popel červené krávy, která byla spálena, byl nečistý, protože činil nečistým; praví se totiž Num. 19, že "kněz, který ji obětoval, byl poskvrněn až do večera"; podobně i ten, kdo ji spaloval, a také ten, kdo sbíral její popel. Tedy nevhodně tam bylo přikázáno, aby nečistí byli očišťováni takovým popelem tam vysypaným.

Mimo to hříchy nejsou něco tělesného, co by se mohlo přenášeti s místa na místo; ani také něčím nečistým nemůže býti člověk očištěn od hříchu. Nevhodně tudíž na očištění hříchů lidu kněz vyznával hříchy synů israelských nad jedním kozlem, aby je zanesl na poušť; od jiného však, jehož užívali k očišťování, pálíce jej zároveň s teletem mimo tábor, získávali nečistotu, takže si musili vodou umýti oděv a tělo.

Mimo to, co jest již čisté, nepotřebuje opětného čištění. Nevhodně tudíž po očištění malomocenství člověka, nebo také jeho domu, se užívalo nového očišťování, jak máme Lev. 14.

Mimo to duchovní nečistotu nelze vyčistiti hmotnou vodou nebo oholením vlasů. Zdá se tudíž nerozumné, co Pán přikázal, "aby udělali hubatku měděnou se svým podstavcem, na umývání rukou a nohou kněží, kteří měli vstoupiti do stánku"; a co se přikazuje Num. 8, aby "Levité se obmyli vodou očistnou, a oholili všechny chlupy svého těla."

Mimo to, co jest větší, nemůže býti posvěceno tím, co jest menší. Nevhodně tudíž se konalo v zákoně posvěcení větších a menších kněží jakýmsi tělesným pomazáním a tělesnými žertvami a tělesnými obětmi, jak máme Levit. 8; a Levitů, jak máme Num. 8.

Mimo to, jak se praví I. Král. 16: "Lidé vidí ta, která jsou zjevná, Bůh však prohlíží srdce." Ale to, co je zevně patrné na člověku, jest tělesné uzpůsobení a také oděv. Nevhodně tudíž větším a menším kněžím byly určovány nějaké zvláštní šaty, o nichž máme Exod. 28. A zdá se bez důvodu, aby se někomu odpíralo kněžství pro tělesné vady, což se praví Lev. 21: "Člověk v rodech z tvého semene, který bude míti poskvrnu, nebude obětovati chleby Bohu svému, bude-li slepý nebo kulhavý," atd. Tak se tudíž zdá, že svátosti Starého zákona byly nerozumné.

praefigurarent alia sacramenta novae legis, sicut confirmationem et extremam unctionem et matrimonium, et alia sacramenta.

I-II q. 102 a. 5 arg. 4

Praeterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum, nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; *et omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur I ad Tim. IV. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicuius huiusmodi corporalis infectionis.

I-II q. 102 a. 5 arg. 5

Praeterea, Eccli. XXXIV dicitur, *ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vitulae rufae quae comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebat, dicitur enim Num. XIX, quod sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum; similiter et ille qui eam comburebat; et etiam ille qui eius cineres colligebat. Ergo inconvenienter praeceptum ibi fuit ut per huiusmodi cinerem aspersum immundi purificarentur.

I-II q. 102 a. 5 arg. 6

Praeterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum, neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi, sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum, per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua.

I-II q. 102 a. 5 arg. 7

Praeterea, illud quod iam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur, mundata lepra hominis, vel etiam domus, alia purificatio adhibebatur; ut habetur Levit. XIV.

I-II q. 102 a. 5 arg. 8

Praeterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram, emundari. Irrationabile igitur videtur quod dominus praecepit Exod. XXX, ut fieret labium aeneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum qui ingressuri erant tabernaculum; et quod praecipitur Num. VIII, quod Levitae abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suae.

I-II q. 102 a. 5 arg. 9

Praeterea, quod maius est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quandam unctionem corporalem, et corporalia sacrificia, et oblationes corporales, fiebat in lege consecratio maiorum et minorum sacerdotum, ut habetur Levit. VIII; et Levitarum, ut habetur Num. VIII.

I-II q. 102 a. 5 arg. 10

Praeterea, sicut dicitur I Reg. XVI, *homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor*. Sed ea quae exterius parent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus maioribus et minoribus quaedam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. XXVIII. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. XXI, *homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret*

Avšak proti jest, co se praví Lev. 20: "Já jsem Pán, jenž vás posvěcuje." Ale od Boha se neděje nic bez důvodu; praví se totiž žalm. 103: "Všechno jsi učinil v moudrosti." Tedy ve svátostech Starého zákona, které byly zařízeny na posvěcení lidí, nebylo nic bez rozumné příčiny.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, svátosti slují vlastně ta, která se poskytovala ctitelům Boha na nějaké posvěcení, jimiž totiž byli jaksi určení k uctívání Boha. Uctívati Boha pak povšechným způsobem patřilo sice všemu lidu, ale zvláštním způsobem patřilo kněžím a levitům, kteří byli služebníky bohopocty. A proto v těchto svátostech Starého zákona některé patřily obecně celému lidu, některé pak zvláště přisluhujícím. A oběma bylo třeba trojího. Z nichž první jest ustanovení ve stavu bohopocty; a toto ustanovení obecně u všech nastávalo obřízkou, bez níž nikdo nebyl připuštěn k ;něčemu zákonnému, u kněží pak skrze kněžské posvěcení. Za druhé se vyžadovalo užívání těch. která patří k bohopoctě a tak pro lid bylo požívání velikonoční hostiny, k níž nebyl připouštěn nikdo neobřezaný, jak je patrné Exod. 12; a pro kněze obětování žertev, a požívání předkladných chlebů a jiných, která byla určena k použití kněžími. Za třetí se vyžadovalo odstranění těch, která některým bránila uctívati Boha, totiž nečistot; a tak pro lid byla ustanovena některá očišťování od některých vnějších nečistot, a také očišťování od hříchů; pro kněze pak a levity bylo ustanoveno umývání rukou a nohou a holení chlupů. A tato všechna měla rozumné příčiny, i slovné, podle toho, jak byla zařízena k bohopoctě pro onu dobu, i obrazné, podle toho, jak byla zařízena k zobrazení Krista, jak bude patrné sledujícímu jednotlivá.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovní důvod obřízky hlavně bylo vyznání víry v jednoho Boha. A protože Abraham byl první, který se odloučil od nevěřících, "vyšed z domu svého a ze svého příbuzenstva", proto sám nejprve přijal obřízku; a tuto příčinu označuje Apoštol, Řím. 4: "Přijal znamení obřízky, známku spravedlnosti z víry, která jest v předkožce"; protože se totiž čte, že v tom "byla Abrahamovi víra přičtena ke spravedlnosti, protože proti naději uvěřil v naději", totiž proti naději přirozenosti v naději milosti, "že bude otcem mnoha národů", ač sám byl stařec a jeho žena stařena a neplodná. A aby toto vyznání a následování víry Abrahamovy bylo upevněno v srdcích Židů, přijali znamení na svém těle, na které by nemohli zapomenouti; pročež se praví Genes. 17: "Bude má smlouva na vašem těle na věčnou úmluvu." Proto pak se konala osmého dne, že chlapec byl velmi útlý, a mohlo se mu tím těžce ublížiti, a ještě se považuje za cosi nehotového; pročež také ani zvířata nebyla obětována před osmým dnem. Více však se neodkládala, aby se někteří pro bolest nevyhýbali znamení obřízky, a aby nebránili jejich obřízce také rodiče, jejichž láska k synům roste po častém styku a jejich vývojem. Druhý důvod mohl býti k vůli oslabení dychtivosti v onom údě. Třetí důvod jest na

panes Deo suo, si caecus fuerit, vel claudus, et cetera. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

I-II q. 102 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Levit. XX, *ego sum dominus, qui sanctifico vos*. Sed a Deo nihil sine ratione fit, dicitur enim in Psalmo CIII, *omnia in sapientia fecisti*. Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

I-II q. 102 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quandam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum; sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quaedam pertinebant communiter ad totum populum; quaedam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum. Et haec quidem institutio communiter quantum ad omnes, fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium, quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et sic quantum ad populum, erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod. XII, et quantum ad sacerdotes, oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum quae erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quae aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum. Et sic quantum ad populum, erant institutae quaedam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis, quantum vero ad sacerdotes et Levitas, erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum. Et haec omnia habebant rationabiles causas et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo; et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula.

I-II q. 102 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, exiens de domo sua et de cognatione sua, ideo ipse primus circumcisionem accepit. Et hanc causam assignat apostolus, ad Rom. IV, *signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiae fidei quae est in praeputio*, quia scilicet in hoc legitur Abrahae fides reputata ad iustitiam, quod contra spem in spem credidit, scilicet contra spem naturae in spem gratiae, ut fieret pater multarum gentium, cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus et sterilis. Et ut haec protestatio, et imitatio fidei Abrahae, firmaretur in cordibus Iudaeorum, acceperunt signum in carne sua, cuius oblivisci non possent, unde dicitur Gen. XVII, *erit pactum meum in carne vestra in foedus aeternum*. Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter laedi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum, unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios post frequentem conversationem et

výsměch uctívání Venuše a Priapa, v němž ona část těla byla ctěna. Pán však nezakázal, leč zářezy, které se konaly při uctívání model, jimž nebyla podobná řečená obřízka.

Obrazný pak důvod obřízky byl, že zobrazovala odnětí porušení, jež vykoná Kristus, a které bude dokonale naplněno v osmém věku, jenž jest věk vzkříšených. A protože všechno porušení vinou a trestem na nás přechází tělesným původem z hříchu prvního rodiče, proto taková obřízka se konala na údu plození; pročež Apoštol, Kolos. 2, praví: "Byli jste obřezáni v Kristu obřízkou ne rukou učiněnou, svlečením masového tělesa, nýbrž v obřízce Pána našeho Ježíše Krista."

K druhému se musí říci, že slovný důvod velikonoční hostiny byla připomínka dobrodiní, jímž Bůh je vyvedl z Egypta; pročež slavením takové hostiny vyznávali, že patří k tomu národu, jejž si Bůh vzal z Egypta. Když totiž byli vysvobozeni z Egypta, bylo jim přikázáno, aby krví beránka pomazali horní podvoje domů, jako vyznání, že opouštějí obřady Egypťanů, kteří ctili berana; a tak pokropením krví beránka, nebo natřením veřejí domů byli osvobozeni od nebezpečí vyhubení, které hrozilo Egypťanům. V tom pak jejich východu z Egypta bylo dvojí: totiž chvatné vycházení, "pobízeli je totiž Egypťané, aby vyšli rychle", jak máme Exod. 12; a hrozilo nebezpečí tomu, kdo by nespěchal vyjíti s množstvím, že bude zabit od Egypťanů, zůstane-li. Spěch pak byl naznačen dvojmo. A to, jedním způsobem tím, co jedli; bylo jim totiž přikázáno, aby jedli nekvašené chleby, na znamení toho, že "nemohly zkynouti, protože Egypťané naléhali na odchod"; a aby "jedli upečené ohněm", tak totiž bylo připraveno rychleji; a aby "kost z toho nelámali", protože při spěchu není kdy lámati kosti. Jiným způsobem, co do způsobu požívání; praví se totiž: "Přepášete svá bedra, obuv budete míti na nohou, držíce hole v rukou, a budete jísti chvatně"; což zjevně naznačuje lidi pohotové k cestě K témuž také patří, co se jim přikazuje: "V jednom domě budete jísti, ani nevynesete z masa jeho ven"; protože totiž pro spěch nebylo kdy posílati si navzájem dary. Hořkost pak, kterou trpěli v Egyptě, byla naznačena polním salátem.

Obrazný pak důvod je patrný, protože obětováním beránka velikonočního bylo naznačeno obětování Krista, podle onoho I. Kor. 5: "Byl obětován Kristus, naše Velikonoce". Krev pak beránka, osvobozující od vyhubení potřením horních podvojí domů, značí víru v utrpení Kristovo v srdci a ústech věřících, kterou jsme osvobozováni od hříchu a smrti, podle onoho I. Petr. l: "Jste vykoupeni drahocernou krví Beránka neposkvrněného." Ono maso pak bylo jedeno na naznačení požívání těla Kristova ve svátosti. Bylo pak upečené na ohni na naznačení Kristova utrpení nebo lásky. Bylo pak požíváno s nekvašenými chleby na naznačení čistého žití věřících, požívajících tělo Kristovo, podle onoho I. Kor. 5: "Hodujme s přesnicemi upřímnosti a pravdy." Polní salát pak byl přidáván na znamení pokání za hříchy, které je nutné přijímajícím tělo Kristovo. Bedra pak jest přepásati opaskem čistoty. Obutí pak nohou jsou příklady zemřelých otců. Hole pak rukama držené značí zase pastýřskou ostražitost. Přikazuje se pak, aby beránek velikonoční byl požíván v jednom domě, to jest v Církvi

eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiae in membro illo. Tertia ratio, in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quae in cultum idolorum fiebat, cui non erat similis praedicta circumcisio. Figuralis vero ratio circumcisionis erat quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quae perfecte complebitur in octava aetate, quae est aetas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpae et poenae provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis. Unde apostolus dicit, ad Colos. II, *circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione domini nostri Iesu Christi*.

I-II q. 102 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod litteralis ratio paschalis convivii fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Aegypto. Unde per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto. Quando enim sunt ex Aegypto liberati, praeceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Aegyptiorum, qui arietem colebant. Unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii quod imminebat Aegyptiis. In illo autem exitu eorum de Aegypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum, impellebant enim eos Aegyptii ut exirent velociter, ut habetur Exod. XII; imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Aegyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quae comedebant. Praeceptum enim erat eis quod comederent panes azymos, in huius signum, quod non poterant fermentari, cogentibus exire Aegyptiis; et quod comederent assum igni, sic enim velocius praeparabatur; et quod os non comminuerent ex eo, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo, quantum ad modum comedendi. Dicitur enim, *renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter*, quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis praecipitur, *in una domo comedetis, neque feretis de carnibus eius foras*, quia scilicet, propter festinantiam, non vacabat invicem mittere exennia. Amaritudo autem quam passi fuerant in Aegypto, significabatur per lactucas agrestes. Figuralis autem ratio patet. Quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi; secundum illud I ad Cor. V, *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur a peccato et a morte; secundum illud I Petr. I, *redempti estis pretioso sanguine agni immaculati*. Comedebantur autem carnes illae, ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assae igni, ad significandum passionem, vel caritatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus, ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud I ad Cor. V, *epulemur in azymis sinceritatis et veritatis*. Lactucae autem agrestes addebantur, in signum poenitentiae peccatorum, quae necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem

katolíků, ne ve schůzkách bludařů.

K třetímu se musí říci, že některé svátosti Nového zákona měly ve Starém zákoně obrazné svátosti, sobě odpovídající. Neboť obřízce odpovídá křest, jenž je svátost víry. Pročež se praví Kol. 2: "Obřezáni jste v obřízce Pána našeho Ježíše Krista, pohřbeni s ním ve křtu." Hostině velikonočního beránka pak v Novém zákoně odpovídá svátost Eucharistie. Všem pak očišťováním Starého zákona odpovídá v Novém zákoně svátost pokání. Svěcení velekněze a kněží pak odpovídá svátost svěcení kněží. Avšak svátosti biřmování, která je svátost plnosti milosti, nemůže ve Starém zákoně odpovídati nějaká svátost, protože ještě nepřišel čas plnosti, poněvadž "zákon nepřivedl nikoho k dokonalému". Podobně pak i svátosti posledního pomazání, jež jest jakási bezprostřední příprava na vstup do slávy, k níž ještě nebyl přístup ve Starém zákoně, když výkupné dosud nebylo zaplaceno. Manželství pak sice ve Starém zákoně bylo, pokud je službou přírodě, ne však, pokud jest svátostí spojení Krista a Církve, které ještě nebylo vytvořeno. Pročež se též ve Starém zákoně dával zápudný lístek, což jest proti pojmu svátosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, očišťování Starého zákona byla zařízena k odstranění překážek bohopocty; ta však je dvojí: totiž duchovní, která spočívá v pobožnosti mysli k Bohu; a tělesná, která spočívá v žertvách a obětech a jiných takových. Avšak od duchovní pocty jsou lidé zdržováni hříchy, které sluly poskvrnami lidí, jako modloslužba a vražda, cizoložství a krvesmilstva. A od těchto poskvrn byli lidé očišťováni nějakými obětmi, buď obecně přinášenými za celé množství, nebo také za hříchy jednotlivců; ne že by ony tělesné žertvy měly ze sebe sílu očistiti hříchy; nýbrž, že značily budoucí očištění hříchů skrze Krista, jehož byli účastni také staří, vyznávajíce víru ve Vykupitele v obrazech obětí. Od vnější pocty pak byli zdržováni lidé jakýmisi nečistotami tělesnými; ty pak prvotně byly určovány na lidech, a potom také na jiných živočiších a na šatech a v domech a nádobách. Na lidech pak nečistota byla určována částečně z lidí samých, částečně pak z dotyku nečistých věcí. Ze samých pak lidí za nečisté bylo považováno vše to, co bylo již nějak porušeno, nebo bylo vystaveno porušení. A proto, že smrt jest nějaké porušení, lidská mrtvola byla považována za nečistou. Podobně také, protože malomocenství se přihází z porušení šťav, které se provalí také ven a jiné nakazí, malomocní byli také považováni za nečisté; podobně také ženy, trpící krvotokem, ať z nemoci, nebo od přirozenosti, buď v obdobích měsíčních nebo také v době početí; a z téhož důvodu byli považováni za nečisté muži, trpící výtokem semene, ať z nemoci, nebo z nočního poskvrnění, nebo také ze soulože; neboť každá vlhkost, vycházející z člověka řečenými způsoby, má jakousi nečistou nákazu. Vešla také do lidí jakási nečistota z dotyku jakýchkoli nečistých věcí.

accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus, significant pastoralem custodiam. Praecipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, idest in Ecclesia Catholicorum, non in conventiculis haereticorum.

I-II q. 102 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaedam sacramenta novae legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet Baptismus, qui est fidei sacramentum, unde dicitur ad Col. II, *circumcisi estis in circumcisione domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in Baptismo*. Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiae. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum poenitentiae. Consecrationi autem pontificum et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiae, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod neminem ad perfectum adduxit lex. Similiter autem et sacramento extremae unctionis, quod est quaedam immediata praeparatio ad introitum gloriae, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege prout erat in officium naturae; non autem prout est sacramentum coniunctionis Christi et Ecclesiae, quae nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

I-II q. 102 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini. Qui quidem est duplex, scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis et oblationibus et aliis huiusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum. Non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum, sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cuius participes erant etiam antiqui, protestantes fidem redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales, quae quidem primo considerabantur in hominibus; consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis et domibus et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus; partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam iam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo, quia mors est corruptio quaedam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam, quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstruis vel etiam tempore conceptionis. Et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes, vel per infirmitatem, vel per

Důvod pak těchto nečistot byl i slovný i obrazný. A to, slovný, pro úctu k těm, která patří k bohopoctě: jednak proto, že lidé nemají ve zvyku dotýkati se drahocenných věcí, když jsou nečistí; jednak také, aby posvátnosti tím více byly ctěny pro řídký přístup k nim. Ježto totiž zřídka se může někdo varovati všech takových nečistot, stávalo se, že zřídka mohli lidé přijíti do styku s těmi, která patřila k bohopoctě; a tak, když přistupovali, přistupovali s větší uctivost; a pokorou mysli. U některých z těchto byl také slovný důvod, aby se lidé nebáli přistupovati k bohopoctě, ježto uhýbali společnosti malomocných :i podobných nemocných, jejichž nemoc byla odpuzující a nakažlivá. U některých bylo také důvodem vystříhání pocty modlosluţebné, protože pohané v obřadu svých obětí užívali někdy i lidské krve, i semene. Všechny pak takové nečistoty tělesné byly očišťovány buď pouhým pokropením vodou, nebo, které byly větší, nějakou obětí na očištění hříchu, z něhož povstávaly takové nemoci.

Obrazný pak důvod těchto nečistot byl, že těmito vnějšími nečistotami byly zobrazeny různé hříchy. Neboť nečistota jakékoliv mrtvoly značí nečistotu hříchu, který jest smrtí duše. Nečistota malomocenství pak značí nečistotu kacířské nauky; jednak, protože kacířská nauka je nakažlivá, jako též malomocenství, jednak, protože "není také žádná nesprávná nauka, která by nemíchala správné s nesprávným", jak praví Augustin, III. Otáz. evangel.; jako také na povrchu těla malomocného se jeví nějaké odlišení skvrn od ostatního neporušeného masa. Nečistotou pak ženy krvotoké je naznačena nečistota modlosluţby, pro krev obětní. Nečistotou pak muže semenotokého je naznačena nečistota planého mluvení, protože "sémě je slovo Boží". Nečistotou pak soulože a rodící ženy je naznačena nečistota prvotního hříchu. Nečistotou pak měsíčků ženy je naznačena nečistota mysli, od rozkoší změkčilé Všeobecně však nečistotou dotyku věci nečisté je naznačena nečistota souhlasu s hříchem druhého, podle onoho II. Kor. 6: "Vyjděte z jejich středu, a oddělte se, a nečistého se nedotýkejte." Taková pak nečistota dotykem také plynula na věci neživé; neboť čehokoli jakýmkoli způsobem se dotekl nečistý, bylo nečistě V čemž zákon zmírnil pověru pohanů, kteří říkali, že nečistoty se nabývá nejen dotykem nečistého, nýbrž také rozmluvou nebo pohledem, jak praví Rabbi Mojžíš o měsíčkující ženě. Tím pak bylo mysticky naznačeno to, co se praví Moudr. 14: "Podobně jsou nenáviděni Bohem bezbožný a jeho. bezbožnost." - Avšak byla i jakási nečistota samých věcí neživých o sobě, jako byla nečistota malomocenství v domě a v oděvu. Jako totiž nemoc malomocenství se přihází u lidí z porušené šťávy, rozhnisávající a porušující maso, tak také pro nějakou poruchu a nadbytek vlhkosti nebo suchosti někdy nastává nějaké porušení v cihlách domu, nebo také v šatech. A proto zákon toto porušení nazýval malomocenstvím, dům pak nebo šat byl z něho považován za nečistý: jednak, protože každé porušení patřilo k nečistotě, jak bylo řečeno, jednak také, protože proti takovým porušením pohané ctili domovní bohy. A proto zákon přikázal zbořiti takové domy, v nichž bylo takové porušení trvalé, a šaty spáliti, na odnětí příležitosti modlosluţby. Byla také i jakási nečistota nádob, o níž se mluví Num. 19: "Nádoba, která nebude přikryta a svrchu zavázána, bude nečistá." A příčinou té nečistoty jest, že do takových nádob mohlo snadno spadnouti něco nečistého, čímž mohly býti znečištěny. Tento příkaz byl také na vyhnutí modlosluţbě Modlosluţebníci totiž věřili, že,

pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum. Nam omnis humiditas praedictis modis ab homine egrediens, quandam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quaedam ex contactu quarumcumque rerum immundarum. Istarum autem immunditiarum ratio erat et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem, propter reverentiam eorum quae ad divinum cultum pertinent. Tum quia homines pretiosas res contingere non solent cum fuerint immundi. Tum etiam ut ex raro accessu ad sacra, ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quae pertinebant ad divinum cultum, et sic quando accedebant, cum maiori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat autem in quibusdam horum ratio litteralis ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriae cultum, quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque humano sanguine et semine. Omnes autem huiusmodi immunditiae corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquae, vel quae maiores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant. Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animae. Immunditia autem leprae significat immunditiam haereticae doctrinae, tum quia haeretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum etiam quia nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat, sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quaedam distinctio quarundam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam vero mulieris sanguinifluae, designatur immunditia idololatriae, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui, designatur immunditia vanae locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus, et mulieris parientis, designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatae, designatur immunditia mentis per voluptates emollitae. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundae designatur immunditia consensus in peccatum alterius; secundum illud II ad Cor. VI, *exite de medio eorum et separamini, et immundum ne tetigeritis*. Huiusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas, quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. XIV, *similiter odio sunt Deo impius et impietas eius*. Erat autem et immunditia quaedam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia leprae in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus leprae accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente, ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corrosio in lapidibus domus, vel etiam in vestimento. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda iudicaretur. Tum quia omnis corruptio ad

padnou-li do nádob nebo do vody myši nebo ještěrky nebo nějaká taková, která obětovali modlám, jsou bohům milejší. Ještě také některé ženky nechávají nádoby nepokryté k poctě nočních božstev, kterým říkají Jany. - Obrazný pak důvod těchto nečistot jest,že malomocenstvím domu je naznačena nečistota shromáždění kacířů, malomocenstvím pak ve lněném šatu je naznačena zvrhlost mravů z hořkosti mysli; malomocenstvím pak vlněného šatu je naznačena zvrhlost lichotníků; malomocenstvím pak útku jsou naznačeny neřesti duše; malomocenstvím pak v osnově jsou naznačeny tělesné hříchy; jako totiž útek je v osnově, tak duše v těle. Avšak nádobou, která není přikryta ani zavázána, je naznačen člověk, který nemá jakýsi závoj mlčelivosti, a který není poután nějakou kázní.

K pátému se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, v zákoně byla dvojí nečistota: a to, jedna z nějakého porušení mysli nebo těla, a tato nečistota byla také větší; jiná nečistota pak byla z pouhého. dotyku nečisté věci, a ta byla menší, a byla očišťována snadnějším obřadem. Neboť první nečistota byla očišťována obětmi za hřích, protože všechno porušení pochází z hříchu a značí hřích; ale druhá nečistota byla očišťována pouhým pokropením nějakou vodou, o kterézto očistné vodě jest Num. 19. Přikazuje se tam totiž od Pána, aby vzali červenou krávu, na připomenutí hříchu, který spáchali klaněním teleti. A spíše se praví kráva než tele, protože Pán obvykle tak nazýval synagogu, podle onoho Osea 4: "Jako zbujná kráva uchýlil se Israel." A to snad proto, že ctili krávy po mravu egyptském, podle onoho Ose. 10: ".Krávy Bethavenu ctili;" a na odmítání hříchu modloslužby obětovala se mimo tábor; a kdekoli se konala oběť na očištění hříchů množství, byla celá spálena mimo tábor. A aby se naznačilo, že touto obětí je lid očišťován od hříchů, "kněz namočil prst do její krve, a kropil proti vchodu svatyně sedmkrát", protože číslo sedm značí všeobecnost. A také samo kropení krví patřilo k odmítání modloslužby, v níž obětní krev nebyla vylévána, nýbrž zachycována, a kolem ní lidé jedli na počest model. Byla pak spálena v ohni, buď, protože Bůh se zjevil Mojžíšovi v ohni, a v ohni byl dán zákon; nebo proto, že tím bylo naznačeno, že modloslužba měla býti zcela vymýcena, i vše, co patřilo k modloslužbě; jako kráva byla spálena s kožÍ i masem, krví i mrvou, hozenými do ohně Při spalování bylo také přidáváno "cedrové dřevo, yzop, dvakrát barvený červec", na znamení, že, jako cedrové dřevo nesnadno hnije, a dvakrát barvený červec neztrácí barvu, a yzop také podrží vůni, když byl usušen, tak i tato obět byla na zachování toho lidu a jeho počestnosti a pobožnosti. Pročež se praví o popelu krávy, aby byl na ochranu množství synů Israelových". Nebo, podle Josefa, v 3. Starožitn., byly naznačeny čtyři živly. Ohni totiž byl přidán cedr, značící immunditiam pertinebat, ut dictum est. Tum etiam quia contra huiusmodi corruptionem gentiles deos Penates colebant, et ideo lex praecepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendam idololatriae occasionem. Erat etiam et quaedam immunditia vasorum, de qua dicitur Num. XIX, vas quod *non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit*. Cuius immunditiae causa est quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc praeceptum ad declinandam idololatriam, credebant enim idololatrae quod, si mures aut lacertae, vel aliquid huiusmodi, quae immolabant idolis, cito caderent in vasa vel in aquas, quod essent diis gratiosa. Adhuc etiam aliquae mulierculae vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quae ianas vocant. Harum autem immunditiarum ratio est figuralis quia per lepram domus significatur immunditia congregationis haereticorum. Per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis. Per lepram vero vestis laneae significatur perversitas adulatorum. Per lepram in stamine significantur vitia animae, per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia, sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet operculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinae.

I-II q. 102 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut dictum est, duplex erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis, et haec immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundae, et haec minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur sacrificio pro peccato, quia omnis corruptio ex peccato procedit et peccatum significat, sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquae cuiusdam, de qua quidem aqua expiationis habetur Num. XIX. Mandatur enim ibi a domino quod accipiant vaccam rufam, in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic dominus synagogam vocare consuevit; secundum illud Osee IV, sicut vacca lasciviens declinavit Israel. Et hoc forte ideo quia vaccas in morem Aegyptii, coluerunt; secundum illud Osee X, vaccas Bethaven coluerunt. Et in detestationem peccati idololatriae, immolabatur extra castra. Et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, intingebat sacerdos digitum in sanguine eius, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus, quia septenarius universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriae, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. Comburebatur autem in igne. Vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex. Vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat, sicut vacca cremabatur, tam pelle et carnibus, quam sanguine et fimo, flammae traditis. Adiungebatur etiam in combustione lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus, ad significandum quod, sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet odorem etiam postquam fuerit desiccatus;

zemi pro svou zemitost; yzop, značící vzduch pro vůni; dvakrát barvený červec, značící vodu, z téhož důvodu, jako i purpur, pro barviva, která jsou brána z vody; aby tím bylo vyjádřeno, že ta obět se přinášela stvořiteli čtyř živlů. A protože taková žertva byla obětována za hřích modloslužby, aby byla odmítána, i spalující a sběrač popela, i ten, který kropí vodou, do níž byl vložen popel, byli považováni za nečisté; aby se tím projevilo, že, cokoli jakýmkoli způsobem patří k modloslužbě, má býti odhozeno jako nečistě. Od této pak nečistoty byli očišťováni pouhým vypráním šatů, a nepotřebovali pokropení vodou pro takovou nečistotu, protože tak by byl postup do nekonečna; ten totiž, kdo kropil vodou, stával se nečistým; a tak, kdyby sám sebe kropil, zůstal by nečistý; kdyby však ho kropil jiný, ten by byl nečistý, a podobně ten, kdo toho kropil, a tak do nekonečna.

Obrazný pak důvod této oběti jest, že červenou krávou je naznačen Kristus, podle přijaté slabosti, kterou značí ženský rod; barva pak krávy značí krev utrpení jeho. Byla pak "kráva červená plného věku", protože každý skutek Kristův je dokonalý; "na níž nebylo žádné poskvrny, ani nenosila jho", protože Kristus byl nevinný a nenesl jho hříchu. Jest pak rozkázáno přivésti ji k Mojžíšovi, protože mu (Kristu) vytýkali přestoupení mojžíšského zákona v znesvěcení soboty. Je pak rozkázáno, aby byla odevzdána knězi Eleazarovi, protože Kristus byl vydán v ruce kněží na zabití. Je pak obětována mimo tábor, protože "mimo bránu Kristus trpěl". Smočil však kněz prst v její krvi, protože s rozvážností, kterou prst značí, tajemství utrpení Kristova jest pozorovati a následovati. Kropí se pak proti stánku, jímž je naznačena synagoga, buď na odsouzení nevěřících Židů nebo na očištění věřících; a to sedmkrát, buď k vůli sedmi darům Ducha Svatého, nebo k vůli sedmi dnům, jimiž se rozumí všechen čas. Všechno, pak, co se týká vtělení Kristova, má býti ohněm spáleno, to jest, duchovně rozuměno; neboť koží a masem jsou naznačeny vnější skutky Kristovy; krví pak jemná a vnitřní síla, oživující vnější- skutky, mrvou pak únava, žízeň a všechna taková, patřící k slabosti. Je pak přidáno trojí, totiž cedr, který značí výši naděje nebo nazírání; yzop, který značí pokoru nebo víru; dvakrát barvený červec, který značí dvojitou lásku: těmi totiž máme přilnouti k umučenému Kristu. Tento pak vypálený popel je sbírán mužem čistým, protože ostatky utrpení přišly k pohanům, kteří nebyli vinni smrtí Kristovou. Popel je pak vložen do vody na očišťování, protože z utrpení Kristova dostává křest sílu očišťovati hříchy. Kněz pak, který obětoval a pálil krávu, i ten, kdo spaloval a sbíral popel, byl nečistý, a také, kdo kropil vodou; buď proto, že Židé se stali nečistými zavražděním Krista, jenž naše hříchy očistil. A to, až do večera, to jest až do konce světa, kdy se obrátí zbytky Israele; nebo protože ti, kteří se dotýkají posvátností, zamýšlejíce očistiti jiné, také sami dostanou nějaké nečistoty, jak praví Řehoř, v Pastýřském. A to, až do večera, to jest až do konce přítomného života.

ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccae, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam*. Vel, secundum Iosephum, quatuor elementa significata sunt, igni enim apponebatur cedrus, significans terram, propter sui terrestreitatem; hyssopus, significans aerem, propter odorem; coccus, significans aquam, eadem ratione qua et purpura, propter tincturas, quae ex aquis sumuntur, ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia huiusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriae, in eius detestationem et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur, ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abiiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam ablutionem vestimentorum, nec indigebant aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum. Ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat, et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset; et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum. Figuralis autem ratio huius sacrificii est quia per vaccam rufam significatur Christus secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat. Sanguinem passionis eius designat vaccae color. Erat autem vacca rufa aetatis integrae, quia omnis operatio Christi est perfecta. In qua nulla erat macula, nec portavit iugum, quia non portavit iugum peccati. Praecipitur autem adduci ad Moysen, quia imputabant ei transgressionem Mosaicae legis in violatione sabbati. Praecipitur etiam tradi Eleazaro sacerdoti, quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. Immolatur autem extra castra, quia extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine eius, quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. Aspergitur autem contra tabernaculum, per quod synagoga designatur, vel ad condemnationem Iudaeorum non credentium; vel ad purificationem credentium. Et hoc septem vicibus, vel propter septem dona spiritus sancti; vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quae ad Christi incarnationem pertinent, igne cremanda, idest spiritualiter intelligenda, nam per pellem et carnem exterior Christi operatio significatur; per sanguinem, subtilis et interna virtus exteriora vivificans; per fimum, lassitudo, sitis, et omnia huiusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, cedrus, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; hyssopus, quod significat humilitatem, vel fidem; coccus bis tinctus, quod significat geminam caritatem; per haec enim debemus Christo passo adhaerere. Iste autem cinis combustionis colligitur a viro mundo, quia reliquiae passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum, quia ex passione Christi Baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. Sacerdos autem qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam, vel quia Iudaei facti sunt immundi ex occisione Christi, per quam nostra peccata expiantur; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem mundi, quando reliquiae Israel convertentur. Vel quia illi qui tractant sancta intendentes ad emundationem aliorum, ipsi

K šestému se musí říci, že, jak bylo řečeno, nečistota, která pocházela z porušení, buď mysli nebo těla, byla očišťována obětmi za hříchy. Byly pak přinášeny zvláštní oběti za hříchy jednotlivců. Ale protože někteří byli nedbalí v očišťování takových hříchů a nečistot, nebo také z nevědomosti upouštěli od takového očišťování, bylo ustanoveno, aby jednou do roka, desátého dne sedmého měsíce, byla konána očistná oběť za celý národ. A protože, jak praví Apoštol, Žid. 7, "zákon ustanovil kněžími lidi, mající slabost", bylo třeba, aby "kněz nejprve obětoval tele za sebe za hřích" na připomínku hříchu, jejž učinil Aron ulitím zlatého telete; a "berana v celopal", čímž bylo naznačeno, že vůdcovství knězovo, které značí beran, který je vůdcem stáda, mělo býti zařízeno ke cti Boží. Potom pak obětoval za lid dva kozly, z nichž jeden byl obětován na očištění hříchu lidu. Kozel je totiž zvíře páchnoucí, a z jeho chlupů se dělají pichlavé šaty; aby tím byl naznačen zápach a nečistota a ostny hříchů. Krev pak tohoto obětovaného kozla zároveň s krví telete byla vnášena do Svatyně svatyň, a byla jí pokropena celá svatyně, na znamení, že stánek byl očišťován od nečistot synů Israele. Tělo však kozla a telete, obětovaných za hřích, musili spáliti, jako projev zaniknutí hříchů; ne však na oltáři, protože tam nebyly zcela spalovány, leč celopaly. Pročež bylo rozkázáno, aby byly spáleny mimo tábor, nu odmítání hříchu; to se totiž konalo, kdykoli byla přinášena oběť za nějaký těžký hřích, nebo za množství hříšníků. Druhý pak kozel byl vyhnán do pouště, ne sice jako oběť démonům, které uctívali pohané v poušti, protože těm nebylo nic dovoleno obětovati; nýbrž na značení účinku oné obětované žertvy; a proto "kněz položil ruku na jeho hlavu, vyznávaje hříchy synů Israele", jako by onen kozel je odnášel do pouště, aby tam byl pozřen od šelem, jakožto nesoucí trest za hříchy lidu. Říkalo se pak, že nese hříchy lidu, buď proto, že jeho vypuštěním bylo naznačeno odpuštění hříchů lidu, nebo mu byl na hlavu přivázán nějaký lístek, kde byly napsány hříchy.

Obrazný pak důvod těchto byl, že Kristus je naznačen i teletem, pro moc, i beranem, protože on jest vůdce věřících; i kozlem, pro "podobu těla hříchu"; i sám Kristus byl obětován za hříchy i kněží, i lidu; protože jeho utrpením i vyšší i nižší jsou očišťováni od hříchu. Krev pak telete a kozla je vnášena do svatyně velekněžem, protože skrze krev umučení Kristova máme otevřen vstup do království nebes. Jejich pak těla byla pálena mimo tábor, protože mimo bránu Kristus trpěl, jak praví Apoštol, Žid. posled. Kozlem pak, který byl vyhnán, lze naznačiti buď samo božství Kristovo, které odešlo do samoty, když člověk Kristus trpěl, neměníc sice místo, ale zadržujíc sílu; nebo je naznačena špatná dychtivost, kterou máme od sebe odhoditi, ctnostná hnutí pak obětovati Pánu. O nečistotě pak těch, kteří takové oběti spalovali, je týž důvod, který byl řečen u obětování červené krávy.

etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit, in pastorali; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem praesentis vitae.

I-II q. 102 a. 5 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est, immunditia quae ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum, sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem huiusmodi peccatorum et immunditiarum; vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiusmodi desistebant; institutum fuit ut semel in anno, decima die septimi mensis, fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut apostolus dicit, ad Heb. VII, *lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato, in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et arietem in holocaustum, per quod significabatur quod sacerdotis praelatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem offerebat pro populo duos hircos. Quorum unus immolabatur, ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fetidum est, et de pilis eius fiunt vestimenta pungentia, ut per hoc significaretur fetor et immunditia et aculei peccatorum. Huius autem hirci immolati sanguis inferebatur, simul etiam cum sanguine vituli, in sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum sanctuarium, ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. Corpus vero hirci et vituli quae immolata sunt pro peccato, oportebat comburi, ad ostendendum consumptionem peccatorum. Non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta. Unde mandatum erat ut comburerentur extra castra, in detestationem peccati, hoc enim fiebat quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. Alter vero hircus emittebatur in desertum, non quidem ut offerretur Daemonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari; sed ad designandum effectum illius sacrificii immolati. Et ideo sacerdos imponebat manum super caput eius, confitens peccata filiorum Israel, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis populi. Dicebatur autem portare peccata populi, vel quia in eius emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput eius aliqua schedula ubi erant scripta peccata. Ratio autem figuralis horum erat quia Christus significatur et per vitulum, propter virtutem; et per arietem, quia ipse est dux fidelium; et per hircum, propter similitudinem carnis peccati. Et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum et populi, quia per eius passionem et maiores et minores a peccato mundantur. Sanguis autem vituli et hirci infertur in sancta per pontificem, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum caelorum. Comburuntur autem eorum corpora extra castra, quia extra portam Christus passus est, ut apostolus dicit, ad Heb. ult. Per hircum autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quae in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens, vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abiicere, virtuosos autem motus domino immolare. De immunditia vero eorum qui huiusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quae in sacrificio vitulae

K sedmému se musí říci, že obřadem zákona malomocný nebyl očišťován od poskvrny malomocenství, nýbrž bylo ukazováno očištění; a to je naznačeno Levit. 14, když se praví o knězi: "Když shledá, že malomocenství je vyčištěno, rozkáže tomu, kdo se očišťuje." Tedy malomocenství bylo již vyčištěno, ale říkalo se, že jest očišťován, pokud rozsudkem knězovým byl vrácen společnosti lidí a bohopoctě. Někdy se však přiházelo, že Božím zázrakem skrze obřad zákona bylo očištěno tělesné malomocenství, když kněz mylně soudil. Takové pak očištění malomocného se dálo dvojmo; neboť nejprve se usoudilo, že je čistý; za druhé pak jako čistý byl vrácen společnosti lidí a bohopoctě, totiž po sedmi dnech. Při prvním pak očišťování malomocný za sebe obětoval dva živé vrabce a cedrové dřevo: a nitku a yzop, tím způsobem, že červcovou nití byly svázány vrabec i yzop spolu s cedrovým dřevem; tak totiž, že cedrové dřevo bylo jakoby rukojetí kropidla; yzop a vrabec pak to byli, co se z kropidla namáčelo v krvi druhého vrabce, obětovaného nad živou vodou. To čtveré pak obětoval proti čtyřem nedostatkům malomocenství. Neboť proti hnilobě byl obětován cedr, který je strom nehnijící; proti zápachu yzop, který je rostlina vonná; proti necitlivosti živý vrabec; proti ohavnosti barvy červcová nitka, která má jasnou barvu. Živému vrabci pak bylo volno odletěti do polí, protože malomocnému byla vrácena původní svoboda. Osmého dne pak byl připuštěn k bohopoctě a byl uveden do společnosti lidí; dříve však oholil chlupy celého těla a vypral oděv, poněvadž malomocenství ničí chlupy, oděv poskvrňuje a činí páchnoucím; a potom byla přinesena oběť za jeho provinění, protože malomocenství někdy přichází za hřích. Krví oběti pak byl potřen okraj boltce ucha toho, jenž byl očišťován, a palce pravé ruky a nohy: protože na těchto částech se malomocenství nejdříve pozná a pocítí. Při tomto obřadu se také užívalo tří tekutin, totiž krve proti porušení krve, oleje na označení uzdravení nemoci, živé vody k očištění špíny.

Obrazný pak důvod byl, že dvěma vrabci bylo naznačeno božství a člověčenství Kristovo: z nichž jeden, totiž člověčenství, jest obětován v hliněné nádobě nad živou vodou, protože utrpením Kristovým křestní vody jsou posvěceny; druhý pak, totiž netrpné božství, zůstával živý, protože božství nemůže zemříti; pročež i odletěl, protože utrpením nemohlo býti spoutáno. Tento pak vrabec živý, zároveň s cedrovým dřevem a červcovou nití a yzopem, to jest, věrou, nadějí a láskou, jak bylo řečeno shora, jest vložen do vody na kropení, protože jsme křtěni ve víře v Boha a člověka. Člověk pak vodou křtu a slzí umývá své šaty, to jest skutky, a všechny chlupy, to jest myšlenky. Okraj pravého boltce toho, jenž jest očišťován, je pak potřen krví a olejem, aby jeho sluch ohradil proti porušujícím slovům; palce pak pravé ruky a nohy jsou potřeny, aby jeho jednání bylo svaté. Jiná pak, která patří k tomuto očišťování, nebo také k očišťování jiných nečistot, nemají nic zvláštního vedle jiných obětí za hříchy a provinění.

K osmému a devátému se musí říci, že, jako lid byl určován k bohopoctě obřízkou, tak přisluhující nějakým zvláštním očišťováním nebo posvěcením. Pročež se přikazuje oddělení jich od jiných, jakožto před jinými

rufae dicta est.

I-II q. 102 a. 5 ad 7

Ad septimum dicendum quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula leprae, sed emundatus ostendebatur. Et hoc significatur Lev. XIV, cum dicitur de sacerdote, *cum invenerit lepram esse emundatam, praecipiet ei qui purificatur*. Iam ergo lepra mundata erat, sed purificari dicebatur, inquantum iudicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in iudicio. Huiusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat, nam primo, iudicabatur esse mundus; secundo autem, restituebatur tanquam mundus consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum; hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino, ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii. Hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Haec autem quatuor offerebat contra quatuor defectus leprae, nam contra putredinem, offerebatur cedrus, quae est arbor imputribilis; contra fetorem, hyssopus, quae est herba odorifera; contra insensibilitatem, passer vivus; contra turpitudinem coloris, vermiculus, qui habet vivum colorem. Passer vero vivus avolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinae libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum. Primo tamen rasis pilis totius corporis et vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, et vestimenta inquinat et fetida reddit. Et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto eius, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculae eius qui erat mundandus, et pollices manus dextrae et pedis, quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet sanguis, contra sanguinis corruptionem; oleum, ad designandam sanationem morbi; aqua viva, ad emundandum spurcitiem. Figuralis autem ratio erat quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi. Quorum unus, scilicet humanitas, immolatur in vase fictili super aquas viventes, quia per passionem Christi aquae Baptismi consecrantur. Alius autem, scilicet impassibilis divinitas, vivus remanebat, quia divinitas mori non potest. Unde et avolabat, quia passione astringi non poterat. Hic autem passer vivus, simul cum ligno cedrino et cocco, vel vermiculo, et hyssopo, idest fide, spe et caritate, ut supra dictum est, mittitur in aquam ad aspergendum, quia in fide Dei et hominis baptizamur. Lavat autem homo, per aquam Baptismi vel lacrymarum, vestimenta sua, idest opera, et omnes pilos, idest cogitationes. Tingitur autem extremum auriculae dextrae eius qui mundatur, de sanguine et de oleo, ut eius auditum muniat contra corrumpentia verba, pollices autem manus dextrae et pedis tinguntur, ut sit eius actio sancta. Alia vero quae ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid speciale praeter alia sacrificia pro peccatis vel pro delictis.

I-II q. 102 a. 5 ad 8

Ad octavum et nonum dicendum quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita

zvlášť ustanovených k službě bohopocty; a vše, co se na nich konalo při svěcení nebo ustanovení jich, směřovalo k tomu, aby bylo ukázáno, že mají jakousi přednost čistoty a ctnosti a důstojnosti. A proto při ustanovení přisluhujících se konalo trojí: nejprve totiž byli očišťováni; za druhé byli pověřeni a posvěceni; byli uvedeni do konání služby. Byli sice očišťováni obecně všichni obmytím vodou a nějakými obětmi; levité však zvláště oholili všechny chlupy svého těla, jak máme Levit. 8. a Num. 8. Svěcení pak u velekněží a kněží se konala tímto pořadem: nejprve totiž, když byli obmyti, oblékli nějaká roucha, zvláště mající naznačiti jejich důstojnosti. Zvláště pak velekněz byl mazán na hlavě olejem pomazání, aby bylo naznačeno, že od něho plyne moc světiti jiné, jak olej s hlavy plyne dolů, jak máme žalm 132: "Jako olej na hlavě, který plyne na vous, vous Aronův." Levité však neměli jiného svěcení, leč že byli obětováni Pánu od synů Israele rukama velekněze, který se za ně modlil. U nižších pak kněží byly svěceny pouze ruce, kterých měli užívati při obětech; a krví obětního zvířete byl potřen okraj jejich pravého boltce, a palce pravé nohy a ruky, aby totiž byli poslušni zákona Božího při podávání obětí, což je naznačeno v potření pravého ucha, a aby byli pečliví a pohotoví při provádění obětí, což je naznačeno v potření pravé nohy a ruky. Byli také kropeni krví obětovaného zvířete oni i jejich oděv, na památku krve beránkovy , kterou byli vysvobozeni z Egypta. Při jejich pak svěcení byly přinášeny takové oběti: tele za hřích, na památku odpuštění hříchu Aaronova při lití telete; beran v celopal, na památku oběti Abrahamovy, jehož poslušnost měl velekněz následovat; také beran svěcení, který byl jako oběť pokojná, na památku vysvobození z Egypta skrze krev beránka; košík chlebů však na památku many dané lidu. K uvedení do služby patřilo, že se jim na ruce kladl tuk berana, a jeden přesný chléb a pravé plecko, aby se ukázalo, že přijímají moc obětovati Pánu taková. Levité pak byli uváděni do služby tím, že byli vpuštěni do stánku úmluvy, jakožto ke službě u nádob svatyně.

Obrazný důvod těchto však byl, že ti, kteří jsou svěceni k duchovní službě Kristově, nejprve mají býti očištěni vodou křtu a slzí ve víře v utrpení Kristovo; což je oběť smírná a očistná; a mají oholiti všechny chlupy těla, to jest všechny špatné myšlenky; mají býti také ozdobeni ctnostmi, a posvěceni olejem Ducha Svatého, a pokropením krví Kristovou; a tak mají býti pohotovi k vykonávání duchovních služeb.

K desátému se musí říci, že, jak bylo již řečeno, úmysl zákona byl zavésti úctyhodnou bohoslužbu, a to dvojmo: jedním způsobem vyloučením z bohoslužby všeho toho, čím se mohlo pohrdati; jiným způsobem zavedením do bohoslužby všeho toho, co se zdálo patřiti k úctyhodnosti. A jestliže to bylo zachováváno ve stánku a jeho nádobách, a při obětování zvířat, tím spíše. to mělo býti zachováváno

ministri per aliquam specialem purificationem vel consecrationem, unde et separari ab aliis praecipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini prae aliis deputati. Et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quandam praerogativam puritatis et virtutis et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant, primo enim, purificabantur; secundo, ornabantur et consecrabantur; tertio, applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquae, et per quaedam sacrificia; specialiter autem Levitae radebant omnes pilos carnis suae; ut habetur Lev. VIII. Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim, postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialibus pertinentibus ad designandum dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora; ut habetur in Psalmo CXXXII, *sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron*. Levitae vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur domino a filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solae manus consecrabantur, quae erant applicandae ad sacrificia. Et de sanguine animalis immolatitii tingebatur extremum auriculae dextrae ipsorum, et pollices pedis ac manus dextrae, ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione auris dextrae; et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione pedis et manus dextrae. Aspergebantur etiam ipsi, et vestimenta eorum, sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati in Aegypto. Offerebantur autem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia, vitulus pro peccato, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; aries in holocaustum, in memoriam oblationis Abrahae, cuius obedientiam pontifex imitari debebat; aries etiam consecrationis, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Aegypto per sanguinem agni; canistrum panum, in memoriam mannae praestiti populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebantur super manus eorum adeps arietis, et torta panis unius, et armus dexter, ut ostenderetur quod accipiebant potestatem huiusmodi offerendi domino. Levitae vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum foederis, quasi ad ministrandum circa vasa sanctuarii. Figuralis vero horum ratio erat quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo purificari per aquam Baptismi et lacrymarum in fide passionis Christi, quod est expiativum et purgativum sacrificium. Et debent radere omnes pilos carnis, idest omnes pravas cogitationes. Debent etiam ornari virtutibus; et consecrari oleo spiritus sancti; et aspersione sanguinis Christi. Et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

I-II q. 102 a. 5 ad 10

Ad decimum dicendum quod, sicut iam dictum est, intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus. Et hoc dupliciter, uno modo, excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo, apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur

u samých přisluhujících. A proto na zabránění pohrdání přisluhujícími bylo přikázáno, aby neměli tělesné poskvrny nebo vady, protože takové lidi mívají druzí v pohrdání. Proto bylo také ustanoveno, aby k službě Boží nebyli bráni napořád z kteréhokoli rodu, nýbrž z určitého pokolení podle rodové posloupnosti, aby z toho platili za slavnější a vznešenější. Na to pak, aby požívali úcty, dávala se jim zvláštní úprava šatu a zvláštní posvěcení. A to jest povšechně příčina úpravy oděvu.

V podrobnostech pak jest věděti, že velekněz měl osm ozdob; nejprve totiž měl lněný šat; za druhé měl modrý kabátec, na jehož okraji u nohou byly kladeny jakési zvonečky a granátová jablka, zhotovená z modrého a červeného purpuru a šarlatu dvakrát barveného; za třetí měl nárameník, který pokrýval ramena a přední část až k opasku, který byl ze zlata a modrého a červeného purpuru a šarlatu dvakrát barveného a přesoukaného kmentu; a na ramenou měl dva onyxy, na nichž byla vyryta jména. synů Israele. Čtvrtý byl náprsník z téže hmoty, který byl čtverhranný a kladl se na prsa, a byl spojen s náramenníkem; a na tomto náprsníku dvanáct drahých kamenů, rozdělených na čtyři řady, na nichž také byla vyryta jména synů Israele; jako na označení, že nese břímě celého národa, tím, že jejich jména měl na ramenou a že stále měl přemýšleti o jejich spáse, tím, že je nosil na prsou, jako maje v srdci. Pán také přikázal, aby do toho náprsníku byla vložena také nauka a pravda, protože v onom náprsníku bylo něco psaného, patřící k pravdě spravedlnosti a nauky. Židé však bájí, že v náprsníku byl kámen, který se měnil do různých barev podle různých budoucích příhod synů Israele; a to nazývají pravdou a naukou. Pátá byla tkanice, to jest jakýsi opasek, zhotovený ze čtyř řečených barev. Šestá byla tiara, to jest jakási čepice z kmentu. Sedmá pak byla zlatá čelenka, visící na jeho čele, na níž bylo napsáno jméno Hospodinovo. Osmé pak byly lněné spodky, aby zakryly stydkost těla jeho, když přicházel do svatyně nebo k oltáři. Z těchto ozdob však nižší kněží měli čtyři, totiž lněnou řízu, spodky, tkanici a tiaru.

Slovný důvod těchto ozdob někteří označují, pravíce, že v těchto ozdobách bylo naznačeno uspořádání okrsku zemského, jako by kněz projevoval, že je služebníkem Tvůrce světa. Pročež i Moudr. 18. se praví, že v šatě Aronově byl popsán okrsek zemský. Neboť lněné spodky zobrazovaly zemi, z níž vyrůstá len; ovinutá tkanice značila oceán, který obkličuje zemi; modrý kabátec svou barvou značil vzduch a jeho zvonečky bylo naznačeno hřmění; granátovými jablky blesky; náramenník pak svou různobarevnosti značil hvězdné nebe; dva onyxy dvě polokoule, nebo slunce a měsíc; dvanáct drahokamů na prsou, dvanáct znamení ve zvířetníku, která prý byla uložena v náprsníku, protože v nebeských jsou důvody pozemských, podle onoho Job. 38: "Zda znáš. řád nebe a položíš jeho důvod na zemi?" Cidar pak nebo tiara značila ohňové nebe; čelenka zlatá Boha všem vládnoucího.

Obrazný důvod pak je zjevný: neboť tělesné poskvrny a vady, jichž měli býti kněží prosti, značí různé neřesti a hříchy, jež nemají míti. Nesmí totiž býti slepý, to jest aby nebyl nevědomý; nesmí býti kulhavý, to jest nestálý a k různým kolísaje; nesměl míti malý nebo velký nebo křivý nos, to jest, aby nedostatkem rozvážnosti neupřílišoval ani ve více, ani v méně, nebo aby také nekonal nějaké špatnosti; nosem je totiž naznačena rozvážnost, protože rozlišuje vůně; nesmí míti zlomenou nohu nebo ruku, to

in tabernaculo et vasis eius, et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, praeceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, et specialis consecratio. Et haec est in communi causa ornatus vestium. In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta. Primo enim, habebat vestem lineam. Secundo, habebat tunicam hyacinthinam; in cuius extremitate versus pedes, ponebantur per circuitum tintinabula quaedam, et mala Punica facta ex hyacintho et purpura coccoque bis tincto. Tertio, habebat superhumerale, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum; quod erat ex auro et hyacintho et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta. Et super humeros habebat duos onychinos, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat rationale, ex eadem materia factum; quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et coniungebatur superhumerali. Et in hoc rationali erant duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; et quod iugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit dominus poni doctrinam et veritatem, quia quaedam pertinentia ad veritatem iustitiae et doctrinae, scribebantur in illo rationali. Iudaei tamen fabulantur quod in rationali erat lapis qui secundum diversos colores mutabatur, secundum diversa quae debebant accidere filiis Israel, et hoc vocant veritatem et doctrinam. Quintum erat balteus, idest cingulus quidam, factus ex praedictis quatuor coloribus. Sextum erat tiara, idest mitra quaedam, de bysso. Septimum autem erat lamina aurea, pendens in fronte eius, in qua erat nomen domini. Octavum autem erant femoralia linea, ut operirent carnem turpitudinis suae, quando accederent ad sanctuarium vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet tunicam lineam, femoralia, balteum et tiaram. Horum autem ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur se esse ministrum creatoris mundi, unde etiam Sap. XVIII dicitur quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam femoralia linea figurabant terram, ex qua linum nascitur. Baltei circumvolutio significabat Oceanum, qui circumcingit terram. Tunica hyacinthina suo colore significabat aerem, per cuius tintinabula significabantur tonitrua; per mala granata, coruscationes. Superhumerale vero significabat sua varietate caelum sidereum, duo onychini, duo hemisphaeria, vel solem et lunam. Duodecim gemmae in pectore, duodecim signa in zodiaco, quae dicebantur posita in rationali, quia in caelestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Iob XXXVIII, *numquid nosti ordinem caeli, et ponis rationem eius in terra?* Cidaris autem, vel tiara, significabat caelum Empyreum. Lamina aurea, Deum omnibus praesidentem. Figuralis vero ratio manifesta est. Nam maculae vel

jest, aby neztratil sílu dobře jednati nebo pokračovati ve ctnostech. Je také zapuzen, má-li zkřiveninu buď vpředu nebo vzadu, jímž je naznačeno nadbytečné milování pozemských; je-li krhavý, to jest, jeho nadání je zatemněno tělesným citem; krhavost se totiž přihází z výronu šťávy. Je také zapuzen, má-li bělmo na oku, to jest opovážlivé myšlenky o čistotě své spravedlnosti. Je také zapuzen, má-li stálý svrab, to jest těkavost těla; a má-li lišej, který bez bolesti pokryje tělo a kazí vzhlednost údů, a jím jest naznačena lakota; a také má-li kýlu nebo zvětšený šourek, totiž nosí tíži mrzkosti v srdci, ač ji neprovádí skutkem. Ozdobami pak jsou naznačeny ctnosti služebníků Božích. Jsou pak čtyři, které jsou nutné všem služebníkům: totiž čistota, která je naznačena spodky; bezúhonnost pak života, která je naznačena lněnou řízou; řízení rozvážností, které je naznačeno opaskem; a správnost úmyslu, která je naznačena čepicí, kryjící hlavu. Ale nad to velekněží mají míti čtyři: a to, nejprve stálé pamatování na Boha v rozjímání, a to značí na čele zlatá destička se jménem Božím; za druhé, aby snášeli slabosti lidu, což značí nárameník; za třetí, aby měli lid v srdci a v nitru starostlivou láskou, což je naznačeno náprsníkem; za čtvrté, aby měli nebeské žití skrze skutky dokonalosti, což je naznačeno modrým kabátcem. Proto též k modrému kabátci jsou na okraji připojeny zlaté zvonečky, jimiž je naznačeno učení božským, které má býti spojeno s nebeským žitím velekněze: Jsou připojena také granátová jablka, jimiž je naznačena jednota víry a svornost v dobrých mravech; protože jeho nauka má býti spojena tak, aby jí nebyla přerušena jednota víry a pokoje.

CII.6. Zda byl nějaký rozumný důvod obřadních zvyklostí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nebyl žádný rozumný důvod obřadních zvyklostí. Protože, jak praví Apoštol, I. Tim. 4, "každý tvor Boží jest dobrý, a nic zavržitelno, co je přijímáno s díkůčiněním". Nevhodně jim tedy bylo zakázáno jísti některé pokrmy jako nečisté, jak je patrné Lev. 11.

Mimo to, jako zvířata jsou dána člověku za pokrm, tak také i rostliny; pročež se praví Genes. 9: "Dal jsem vám všechno maso tak jako zelené rostliny." Ale u rostlin zákon neoznačil některé za nečisté, ačkoli některé z nich jsou nejvýše škodlivé, třebas jedovaté. Zdá se tedy, že ani ze zvířat neměla býti některá zakázána jako nečistá.

Mimo to, když látka, ze které se něco rodí, je nečistá, z téhož důvodu se zdá, že je nečisté i to, co se z ní rodí. Ale z krve se rodí tělo. Ježto tudíž nebylo zakázáno každé maso jako nečisté, z téhož důvodu neměla býti zakázána

defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse caecus, idest, ne sit ignorans. Ne sit claudus, idest instabilis, et ad diversa se inclinans. Ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso, idest ne per defectum discretionis, vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris. Ne sit fracto pede vel manus, idest ne amittat virtutem bene operandi, vel procedendi in virtutem. Repudiatur etiam si habeat gibbum vel ante vel retro, per quem significatur superfluus amor terrenorum. Si est lippus, idest per carnalem affectum eius ingenium obscuratur, contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam si habeat albuginem in oculo, idest praesumptionem candoris iustitiae in sua cogitatione. Repudiatur etiam si habuerit iugem scabiem, idest petulantiam carnis. Et si habuerit impetiginem, quae sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem foedat, per quam avaritia designatur. Et etiam si sit herniosus vel ponderosus, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor quae sunt necessariae omnibus ministris, scilicet castitas, quae significatur per femoralia; puritas vero vitae, quae significatur per lineam tunicam; moderatio discretionis quae significatur per cingulum; rectitudo intentionis, quae significatur per tiaram protegentem caput. Sed prae his pontifices debent quatuor habere. Primo quidem, iugem Dei memoriam in contemplatione, et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei, in fronte. Secundo, quod supportent infirmitates populi, quod significat superhumerale. Tertio, quod habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem caritatis, quod significatur per rationale. Quarto, quod habeant conversationem caelestem per opera perfectionis, quod significatur per tunicam hyacinthinam. Unde et tunicae hyacinthinae adiunguntur in extremitate tintinabula aurea, per quae significatur doctrina divinorum, quae debet coniungi caelesti conversationi pontificis. Adiunguntur autem mala Punica, per quae significatur unitas fidei et concordia in bonis moribus, quia sic coniuncta debet esse eius doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

6. De causis observantiarum.

I-II q. 102 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod observantiarum caeremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia ut apostolus dicit, I ad Tim. IV, *omnis creatura Dei est bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*. Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorundam ciborum tanquam immundorum, ut patet Lev. XI.

I-II q. 102 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbae, unde dicitur Gen. IX, *quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*. Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquae illarum sint maxime nocivae, ut puta venenosae. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

I-II q. 102 a. 6 arg. 3

Praeterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit

ani krev jako nečistá, nebo tuk, který vzniká z krve.

Mimo to Pán praví, Mat. 10, se není co báti těch, kteří zabíjejí tělo, protože po smrti nemohou nic udělati; což by nebylo pravdivé, kdyby člověku škodilo, co z něho povstává. Tudíž mnohem méně znamená pro zvíře už zabité, jak jest jeho maso uvařeno. Zdá se tudíž, že je nerozumné, co se praví Exod. 23: "Nebudeš vařiti kůzle v mléku jeho matky,"

Mimo to přikazuje se obětovati Hospodinu ta, která jsou první u lidí i u zvířat. Nevhodně se tudíž přikazuje Lev. 19: "Když vstoupíte do země a zasadíte v ní ovocné stromy, odejmete jejich předkožky, to jest první výhonky, a budou vám nečisté, a nebudete z nich jísti."

Mimo to šat je mimo tělo člověka. Neměly tudíž býti Židům zakázány některé zvláštní šaty, třebas, když se praví Lev. 20: "Nebudeš se odívati šatem, který je utkán ze dvojího;" a Deut. 22: "Žena ať se neodívá mužským šatem, a muž ať se neodívá ženským šatem;" a níže: "Neoděješ se šatem, který je utkán z vlny a lnu."

Mimo to pamatovati na dobrodiní Boží nepatří tělu, nýbrž srdci. Nevhodně se tudíž přikazuje, aby si přikázání Boží přivázali na ruku jako znamení, a aby je napsali na práh dveří, a aby udělali na cípech plášťů třapce a na ně upevní prýmky z modrého purpuru na památku rozkazů Božích, jak máme Num. 15.

Mimo to Apoštol praví, I. Kor. 9., že "Bůh se nestará o voly", a v důsledku ani o jiné nerozumové živočichy. Nevhodně se tudíž přikazuje Deut. 22: "Půjdeš-li po cestě a najdeš ptačí hnízdo, nechytneš matku s dětmi": a Deut.: "Nezavážeš úst volu vyšlapávajícímu obilí"; a Levit. 19: "Svému dobytku nedovolíš páření se zvířaty jiného druhu".

Mimo to v rostlinách se nedělal rozdíl čistých od nečistých. Tedy mnohem méně se mělo užívati nějakého rozlišování pro pěstění rostlin. Tedy nevhodně se přikazuje Levit. 19: "Pole neoseješ různým semenem"; a Deut. 22: "Neoseješ své vinice jiným semenem, a nebudeš orati zároveň volem a oslem.

Mimo to se zdá, že ta, která jsou neživá, nejvíce jsou poddána moci lidí. Nevhodně je tedy člověku příkazem zákona odpíráno stříbro a zlato, z nichž byly zhotoveny modly, a jiná, která se nacházejí v domech model, který máme Deut. 7. Směšné se také zdá přikázání, které máme Deut. 23, aby výměty zakopali do země a přikryli prstí.

Mimo to zbožnost se nejvíce vyžaduje u kněží. Ale zdá se, že ke zbožnosti patří, aby někdo byl na pohřbu přátel; pročež také Tobiáš je za to chválen, jak máme Tob. 1.

immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundae, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus; aut adeps, qui ex sanguine generatur.

I-II q. 102 a. 6 arg. 4

Praeterea, dominus dicit, Matth. X, eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant, quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal iam occisum qualiter eius carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. XXIII, *non coques haedum in lacte matris suae*.

I-II q. 102 a. 6 arg. 5

Praeterea, ea quae sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora, praecipiuntur domino offerri. Inconvenienter igitur praecipitur Lev. XIX, *quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis praeputia eorum*, idest prima germina, et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.

I-II q. 102 a. 6 arg. 6

Praeterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quaedam specialia vestimenta Iudaeis interdici, puta quod dicitur Lev. XIX, *vestem quae ex duobus texta est, non indueris*; et Deut. XXII, *non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminea*; et infra, *non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est*.

I-II q. 102 a. 6 arg. 7

Praeterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur praecipitur Deut. VI, quod *ligarent praecepta Dei quasi signum in manu sua, et quod scriberentur in limine ostiorum; et quod per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei*, ut habetur Num. XV.

I-II q. 102 a. 6 arg. 8

Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. IX, quod non est cura Deo de bobus, et per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur praecipitur Deut. XXII, *si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis*; et Deut. XXV, *non alligabis os bovis triturantis*; et Lev. XIX, *iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus*.

I-II q. 102 a. 6 arg. 9

Praeterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter praecipitur Lev. XIX, *agrum non seres diverso semine*; et Deut. XXII, *non seres vineam tuam altero semine; et, non arabis in bove simul et asino*.

I-II q. 102 a. 6 arg. 10

Praeterea, ea quae sunt inanimata, maxime videmus hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quae in idolorum domibus inveniuntur, praecepto legis quod habetur Deut. VII. Ridiculum etiam videtur esse praeceptum quod habetur Deut. XXIII, ut *egestiones humo operirent, fodientes in terra*.

I-II q. 102 a. 6 arg. 11

Praeterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad

Podobně také patří ke zbožnosti, aby někdo si vzal za manželku nevěstku, protože tím ji vysvobodí z hříchu a bezectnosti. Zdá se tedy, že tato jsou kněžím nevhodně zakázána.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 18: "Ty však od Pána Boha svého jinak jsi byl naučen." Z čehož lze vzíti, že takové zvyky byly Bohem ustanoveny na jaksi zvláštní přednost onoho lidu. Nejsou tedy nerozumné nebo bez příčiny.

Odpovídám: Musí se říci, že lid židovský, jak bylo shora řečeno, byl zvláště určen k bohopoctě, a v něm zvláště kněží; a jako jiné věci, kterých se užívá k bohoslužbě, mají míti něco zvláštního, což patří úctyhodnosti bohoslužby: tak také i v životě onoho lidu, a zvláště kněží, měla býti nějaká zvláštní, příhodná bohopoctě buď duchovní nebo tělesně Avšak pocta zákonná zobrazovala tajemství Kristovo. Pročež všechny jejich činy zobrazovaly ta, která patří ke Kristu, podle onoho I. Kor. 10: "Všechno se jim přiházelo jako obraz." A proto důvody těchto zvyklostí lze označiti dvojmo: jedním způsobem podle vhodnosti k bohopoctě; jiným způsobem podle toho, jak zobrazují něco ze života křesťanů.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno shora, dvojí poskvrnění nebo znečištění bylo zachováváno v zákoně: a to jedno vinou, kterou byla poskvrněná duše; jiné však jakéhosi porušení, kterým je jaksi poskvrněno tělo. Mluvíme-li tudíž o první nečistotě, žádné druhy pokrmů nejsou nečisté a nemohou člověka poskvrniti podle své přirozenosti; pročež se praví Mat. 15: "Ne, co vchází do úst, poskvrňuje člověka, nýbrž, co vychází z úst, to poskvrňuje člověka," a vykládá se to o hříších. Některé pokrmy však mohou případkově poskvrniti duši, pokud jsou totiž požívány proti poslušnosti nebo slibu, nebo z přílišné dychtivosti nebo pokud podněcují prostopášnost; proto se někteří zdržují vína a masa. Avšak podle tělesné nečistoty, která jest jakési porušení, některé maso zvířat má nečistotu; buď protože se živí z nečistých věcí, jako vepř, nebo nečistě žijí, jako některá zvířata bydlící pod zemí, jako krtci a myši a jiná taková; z čehož také mají nějaký zápach; nebo protože jejich maso pro přebytečnou vlhkost nebo suchost tvoří v lidském těle porušené šťávy: a proto jim bylo zakázáno maso zvířat majících chodidla, to jest, souvislé kopyto, nerozpoltěné, pro jejich zemitost; a podobně jim bylo zakázáno maso zvířat, majících mnohá rozpoltění na nohách, protože jsou příliš žlučivá a vyprahlá, jako maso lva a jiná taková; a z téhož důvodu jim byli zakázáni někteří draví ptáci, kteří jsou příliš suší, nebo někteří vodní ptáci pro nadmíru vlhkosti; podobně také některé ryby nemající ploutve a šupiny, jako úhoři a taková, pro přemíru vlhkosti. Bylo jim však dovoleno jísti přežvýkavce a zvířata rozpoltěného kopyta, protože mají šťávy dobře vytrávené a jsou středního složení: protože ani nejsou příliš vlhká, což značí kopyta; ani nejsou příliš zemitá, ježto nemají kopyto souvislé, nýbrž rozpoltěné Z ryb jim byly také dovoleny ryby sušší, což je naznačeno tím, že mají šupiny a ploutve; tím se totiž vytvoří mírně vlhké složení ryb. Z

pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit, unde etiam de hac Tobias laudatur, ut habetur Tob. I. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod haec inconvenienter prohibeantur sacerdotibus, Lev. XXI.

I-II q. 102 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. XVIII, *tu autem a domino Deo tuo aliter institutus es*, ex quo potest accipi quod huiusmodi observantiae sunt institutae a Deo ad quandam specialem illius populi praerogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

I-II q. 102 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod populus Iudaeorum, ut supra dictum est, specialiter erat deputatus ad cultum divinum; et inter eos, specialiter sacerdotes. Et sicut aliae res quae applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et in conversatione illius populi, et praecipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum, vel spiritualem vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi, unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent; secundum illud I Cor. X, *omnia in figuram contingebant illis*. Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt, uno modo, secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo, secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

I-II q. 102 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, duplex pollutio, vel immunditia, observabatur in lege, una quidem culpae, per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cuiusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt, secundum suam naturam, unde dicitur Matth. XV, *non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem*; et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel nimia concupiscentia comeduntur; vel inquantum praebent fomentum luxuriae, propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quae est corruptionis cuiusdam, aliquae animalium carnes immunditiam habent, vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immunde conversantur, sicut quaedam animalia sub terra habitantia, sicut talpae et mures et alia huiusmodi, unde etiam quendam fetorem contrahunt; vel quia eorum carnes, propter superfluam umiditatem vel siccitatem, corruptos humores in corporibus humanis generant. Et ideo prohibitae sunt eis carnes animalium habentium soleas, idest ungulam unam non fissam, propter eorum terrestreitatem. Et similiter sunt eis prohibitae carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica et adusta, sicut carnes leonis et huiusmodi. Et eadem ratione prohibitae sunt eis aves quaedam rapaces, quae sunt nimiae siccitatis; et quaedam aves aquaticae, propter excessum humiditatis. Similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squamas, ut anguillae et huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt

ptáků jim byli také povoleni více mírní: jako slepice, koroptve a jiní takoví. Jiný důvod byl na odmítnutí modlářství. Neboť pohané, a hlavně Egypťané, mezi nimiž byli vychováni, taková zakázaná zvířata obětovali modlám, nebo jich používali k čarování; avšak zvířat, z nichž bylo Židům dovoleno jísti, nepožívali, nýbrž je ctili jako bohy, nebo pro jinou příčinu se jich zdržovali, jak bylo řečeno shora. Třetí důvod jest k zamezení přílišné péče o pokrm; a proto jsou jim povolena ta zvířata, která lze míti snadno a všude. Všeobecně však jim bylo zakázáno požívání veškeré krve a tuku kteréhokoli zvířete. Krve pak jak na vystříhání krutosti, aby si ošklivili prolíti lidskou krev, jak bylo řečeno shora; tak také na vystříhání obřadu modloslužby; protože jejich zvyk byl, že se kolem sebrané krve shromáždili k jídlu na počest model, jimž za nejpříjemnější považovali krev, a proto Pán rozkázal, aby krev byla vylita, a aby byla zasypána prachem; a proto také bylo jim zakázáno požívati zvířata udušená nebo uškrcená, protože jejich krev se neoddělí od těla, nebo protože při takové smrti jsou velmi trápena; a Pán chtěl je odvrátiti od krutosti také vůči zvířatům, aby tím spíše se varovali týrání člověka, prokazujíce šetrnost také zvířatům. Také požívání tuku jim bylo zakázáno, jak proto, že modláři ho požívali na počest svých bohů, tak také protože byl spálen na počest Boha; tak také protože krev a tuk netvoří dobré výživy, což za příčinu uvádí rabbi Mojžíš. Příčina pak zákazu požívání šlach je vyjádřena v Genes. 32., kde se praví, že "synové Israele nejedí šlachy, poněvadž anděl se dotekl šlachy stehna Jakobova, a ochrnula".

Obrazný pak důvod těchto jest, že všemi těmi zakázanými zvířaty jsou naznačeny některé hříchy, na jichž zobrazení ona zvířata byla zakázána. Pročež Augustin, v 6. kn. Proti Faustovi, praví: "Hledá-li se o vepři a beránku, obojí přirozeností jest čisté, protože každé stvoření Boží je dobré; jakýmsi však významem beránek je čistý, vepř nečistý; jako kdybys řekl hloupý a moudrý; obojí toto, slovo přirozeností zvuku i písmen i slabik, z nichž sestává, je čisté; významem však jedno je čisté a druhé nečisté" Neboť živočich, který přežvykuje a rozpoltuje kopyto, je čistý významem, protože rozpoltění kopyta značí různost dvou zákonů, nebo Syna a Otce, nebo dvou přirozeností v Kristu, nebo rozlišení dobra a zla; přežvykovaní pak značí rozjímání Písma, a zdravé rozumění jemu. Komukoli pak chybí jedno z těchto, jest duchovně nečistý. Podobně také u ryb ty, které mají šupiny a ploutve, významem jsou čisté, protože ploutvemi je naznačen život hluboký čili nazírání; šupinami pak je naznačen drsný život; což obojí je nutné k duchovní čistotě Z ptáků pak jsou zakázány některé zvláštní druhy. V orlu totiž, který létá vysoko, je zakázána pýcha; v nohu pak, který je nepřátelský koním i lidem, je zakázána krutost mocných; v supu pak, který se živí malými ptáčky, jsou naznačeni ti, kteří jsou chudým obtížní; v luňáku pak; který nejvíce užívá lsti, jsou naznačeni podvodníci; v supu však, který následuje vojsko, čekaje požívání těl zemřelých, jsou naznačeni ti, kteří snují zabíjení a vzpoury lidí, aby odtud těžili; zvířaty krkavčího rodu jsou naznačeni ti, kteří jsou zčernalí rozkošemi, nebo kteří jsou prosti dobrého cítění, protože krkavec, jednou vypuštěn z archy, nevrátil se; pštrosem, který, ač je pták, nemůže létati, nýbrž vždy jest u země, jsou naznačeni bojovníci Boží, oddávající se světským záležitostem; sova, která v noci má bystrý zrak, ve dne však nevidí, značí ty, kteří v časných jsou vychytralí, v

medie complexionata, quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulae; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quod habent squamas et pinnulas, per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessae magis temperatae, sicut gallinae, perdices, et aliae huiusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriae. Nam gentiles, et praecipue Aegyptii, inter quos erant nutriti, huiusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur. Animalia vero quae Iudaeis sunt concessa ad esum non comedebant, sed ea tanquam deos colebant; vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est. Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria. Et ideo conceduntur illa animalia quae de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus sanguinis et adipis cuiuslibet animalis. Sanguinis quidem tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est. Tum etiam ad vitandum idololatriae ritum, quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse. Et ideo dominus mandavit quod sanguis effunderetur, et quod pulvere operiretur. Et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separaretur a carne. Vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatrae comedebant illum in honorem deorum suorum. Tum etiam quia cremabatur in honorem Dei. Tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit Rabbi Moyses. Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Gen. XXXII, ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit nervum femoris Iacob, et obstupuerit*. Figuralis autem ratio horum est quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibentur. Unde dicit Augustinus, in libro contra Faustum, *si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est, quadam vero significatione, agnus mundus, porcus immundus est. Tanquam, si stultum et sapientem diceres, utrumque hoc verbum natura vocis et litterarum et syllabarum ex quibus constat, mundum est, significatione autem unum est mundum, et aliud immundum*. Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione. Quia fissio ungulae significat distinctionem duorum testamentorum; vel patris et filii; vel duarum naturarum in Christo; vel discretionem boni et mali. Ruminatio autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squamas et pinnulas, significatione mundi sunt. Quia per pinnulas significatur vita sublimis, vel contemplatio; per squamas autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quaedam genera prohibentur. In aquila enim, quae alte volat, prohibetur superbia. In gryphe autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur. In

duchovních hloupí; racek, který i létá ve vzduchu i pluje po vodě, značí ty, kteří ctí obřízku i křest; nebo značí ty, kteří nazíráním chtějí létati, a přece žijí ve vodách rozkoší; jestřáb však, který slouží lidem ke kořisti, značí ty, kteří slouží mocným k vykořisťování chudých; sýčkem, který v noci hledá potravu, ve dne však se skrývá, jsou naznačeni zhýřilci, kteří hledají utajení při nočních skutcích, které konají; kormoran však, jehož přirozeností jest, že dlouho vydrží pod vlnami, značí nestřídmé, kteří se potápějí ve vodách rozkoší; ibis však je pták v Africe, mající dlouhý zobák, který se živí hady, a snad je totéž, co čáp; a značí závistivé, kterým je dobře ze zla jiných, jakožto z hadů: labuť však je bílé barvy a má dlouhý krk, jímž z hlubin země nebo vody vytahuje potravu; a může značiti lidi, kteří z vnějšího záření spravedlností hledají pozemské zisky; pelikán pak je pták ve východních končinách, dlouhého zobáku, a má v hltanu jakési váčky, v nichž nejprve pokrm ukládá a za hodinu jej pouští do břicha; a značí lakomce, kteří s nezřízenou starostí hromadí životní potřeby; volavka pak má proti způsobu jiných ptáků jednu nohu širokou k plování, druhou rozpoltěnou k chůzi; protože i plove ve vodě jako kachny, i chodí po zemi jako koroptve; a pouze při klování pije, smáčejíc každý pokrm vodou; a značí ty, kteří nechtějí nic konati dle rozhodnutí druhého, nýbrž pouze, co bylo smočeno vodou vlastní vůle; čápem jest asi míněn sokol, a jsou naznačeni ti, jejichž nohy jsou rychlé k prolévání krve, Žalm. 13., čejka pak, která je pták žvatlavý, značí mluvky; dudek však, který hnízdí v lejnech a živí se páchnoucím trusem, a ve zpěvu předstírá lkání, značí smutek světa, jenž v lidech nečistých působí smrt; netopýrem však, který létá při zemi, jsou naznačeni ti, kteří světským věděním opatřeni, vychutnávají pouze pozemská. Z létavců pak a čtvernožců pouze ti jsou jim dovoleni, kteří mají zadní nohy delší, aby mohli skákati; jiní však, kteří více lnou k zemi, jsou zakázáni; protože ti, kteří zneužívají nauky čtyř evangelistů, aby je nepozvedla do výše, jsou považováni za nečisté. V krvi však a tuku a šlachách se rozumí zakázána krutost a rozkoš a statečnost ke hřešení.

haliaeeto autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti. In milvo autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti. In vulture autem, qui sequitur exercitum expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant ut inde lucrentur. Per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonae affectionis, quia corvus, semel emissus ab arca, non est reversus. Per struthionem, qui, cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes et se negotiis saecularibus implicantes. Nycticorax, quae in nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes. Larus autem, qui et volat in aere et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et Baptismum venerantur, vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum. Accipiter vero, qui deservit hominibus ad praedam, significat eos qui ministrant potentibus ad depraedandum pauperes. Per bubonem, qui in nocte pastum quaerit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quaerunt in nocturnis operibus quae agunt. Mergulus autem, cuius natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui aquis deliciarum se immergunt. Ibis vero avis est in Africa habens longum rostrum, quae serpentibus pascitur, et forte est idem quod ciconia, et significat invidos, qui de malis aliorum, quasi de serpentibus, reficiuntur. Cygnus autem est coloris candidi, et longo collo quod habet, ex profunditate terrae vel aquae cibum trahit, et potest significare homines qui per exteriorem iustitiae candorem lucra terrena quaerunt. Onocrotalus autem avis est in partibus orientis, longo rostro, quae in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit, et significat avaros, qui immoderata sollicitudine vitae necessaria congregant. Porphyrio autem, praeter modum aliarum avium, habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum, quia et in aqua natat ut anates, et in terra ambulat ut perdices, solo morsu bibit, omnem cibum aqua tingens, et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriae voluntatis. Per Herodionem qui vulgariter falco dicitur, significantur illi quorum pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem. Charadrius autem, quae est avis garrula, significat loquaces. Upupa autem, quae nidificat in stercoribus et fetenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam saeculi, quae in hominibus immundis mortem operatur. Per vespertilionem autem, quae circa terram volitat, significantur illi qui, saeculari scientia praediti, sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia, illa sola conceduntur eis quae posteriora crura habent longiora, ut salire possint. Alia vero, quae terrae magis adhaerent, prohibentur, quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In sanguine vero et adipe et nervo, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

K druhému se musí říci, že požívání rostlin a jiných plodin země bylo u lidí také před potopou; ale zdá se, že požívání masa bylo zavedeno po potopě; praví se totiž Genes. 9: "Jako byliny zelené dal jsem vám všechno maso"; a to proto, že požívání plodin země patří spíše k

I-II q. 102 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod esus plantarum et aliorum terrae nascentium adfuit apud homines etiam ante diluvium, sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Gen. IX, *quasi olera virentia dedi*

jakési prostotě života, požívání masa však k jakési lahodě a vybranosti žití; země totiž sama plodí rostlinu, nebo s malým přičiněním se opatří takové plodiny země ve velké hojnosti; živočichy však je třeba s velkou přičinlivostí živiti nebo také chytati. A proto Pán, chtěje svůj lid přivésti k prostšímu životu, zakázal jim mnohá v rodu zvířat, nikoli však v rodu plodin země; nebo také, protože zvířata byla obětována modlám, ne však plody země.

K třetímu je odpověď patrná z řečeného.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač zabité kůzle necítí, jak jest jeho maso vařeno, přece se zdá, že v duchu vyvařujícího to patří k jakési krutosti, jestliže mléka matky, které mu bylo dáno za pokrm, jest použito k požívání jeho masa. Nebo lze říci, že pohané při slavnostech model tak vařili maso kůzlete k obětování nebo k požívání. A proto Exod. 23, když bylo řečeno o konání slavností v zákoně, je připojeno: "Nebudeš vařiti kůzle v mléku jeho matky." - Obrazný důvod tohoto zákazu pak jest, že bylo předobrazeno, že Kristus, kterého značí kozelec, pro podobnost těla hříchu, Řím. 8, neměl býti od židů vařen, to jest zabit, v mléku matky, to jest v době dětství. Nebo jest naznačeno, že kozel, to jest hříšník, nemá býti vařen v mléku matky, to jest nemá býti lichocením zhýčkáván.

K pátému se musí říci, že pohané první plody, které považovali za šťastné, obětovali svým bohům; nebo také je spalovali ke konání nějakých magií. A proto jim bylo přikázáno, aby plody tří prvních let považovali za nečistě Ve třech letech totiž přinášejí plody téměř všechny stromy oné země, které se totiž pěstují buď semeny, nebo štěpováním nebo sázením. Zřídka se totiž přihází, že se sejí pecky plodů stromů, nebo obalena semena; ta by totiž později přinášela plody; ale zákon přihlížel k tomu, co se děje častěji. Jablka pak čtvrtého roku, jakožto prvotiny čistých plodů, byla obětována Bohu; pátého roku však a potom byla požívána. - Obrazný důvod pak jest, že tím bylo předobrazeno, že po třech stavech zákona, z nichž jeden jest od Abrahama až k Davidovi, druhý až k zajetí babylonskému, třetí až ke Kristu, měl býti Bohu obětován Kristus, který je plodem zákona; nebo, že naše počáteční skutky mají nám býti podezřelé pro nedokonalost.

K šestému se musí říci, že, jak se praví Eccli. 19, "oděv těla vypravuje o člověku", a proto chtěl Pán, aby se jeho lid lišil od jiných národů nejen znamením obřízky, které bylo na těle, nýbrž i jistou odlišností šatu. A proto jim bylo zakázáno, aby se odívali šaty utkanými z vlny a lnu a ženy se odívaly šatem mužským, nebo obráceně, pro dvojí: a to, nejprve na vyhnutí modloslužebnému uctívání. Neboť pohané při uctívání svých bohů užívali takových rouch, utkaných z různých, a také při uctívání Marta ženy užívaly mužských zbraní, kdežto při uctívání Venuše obráceně muži užívali šatů ženských. Jiný důvod jest vyhýbání prostopášnosti, neboť v různých směsích v šatech se vylučuje všechno nezřízené směšování

vobis omnem carnem. Et hoc ideo, quia esus terrae nascentium magis pertinet ad quandam simplicitatem vitae; esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi. Sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio huiusmodi terrae nascentia in magna copia procurantur, oportet autem cum magno studio animalia vel nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terrae nascentium. Vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terrae nascentia.

I-II q. 102 a. 6 ad 3

Ad tertium patet responsio ex dictis.

I-II q. 102 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod, etsi haedus occisus non sentiat qualiter carnes eius coquantur, tamen in animo decoquentis ad quandam crudelitatem pertinere videtur si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes haedi coquebant, ad immolandum vel ad comedendum. Et ideo Exod. XXIII, postquam praedictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur, *non coques haedum in lacte matris suae*. Figuralis autem ratio huius prohibitionis est quia praefigurabatur quod Christus, qui est haedus propter similitudinem carnis peccati, non erat a Iudaeis coquendus, idest occidendus, in lacte matris, idest tempore infantiae. Vel significatur quod haedus idest peccator, non est coquendus in lacte matris, idest non est blanditiis deliniendus.

I-II q. 102 a. 6 ad 5

Ad quintum dicendum quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quaedam magica facienda. Et ideo praeceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terrae illius fructum producunt, quae scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia, seminentur, haec enim tardius facerent fructum, sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiae mundorum fructuum, Deo offerebantur, a quinto autem anno, et deinceps, comedebantur. Figuralis autem ratio est quia per hoc praefiguratur quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis. Vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta, propter imperfectionem.

I-II q. 102 a. 6 ad 6

Ad sextum dicendum quod sicut dicitur Eccli. XIX, *amictus corporis enuntiat de homine*. Et ideo voluit dominus ut populus eius distingueretur ab aliis populis non solum signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur vestimento ex lana et lino contexto, et ne mulier indueretur veste virili, aut e converso, propter duo. Primo quidem, ad vitandum idololatriae cultum. Huiusmodi enim variis vestibus ex diversis confectis gentiles in cultu suorum deorum utebantur. Et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu

spojením. Že pak žena obleče mužský šat, nebo obráceně, podněcuje dychtivost a poskytuje příležitost smilstvu.

Obrazný pak důvod jest, že v šatu utkaném z vlny a lnu se zakazuje spojování prostoty a nevinnosti, jež je naznačena vlnou, a záludnosti a špatnosti, jež je naznačena lnem. Zakazuje se také, aby si žena osobovala vyučování, nebo jiné úkoly mužské, nebo muž se oddával změkčilosti ženské.

K sedmému se musí říci, že, jak praví Jeronym, K Mat.: "Pán nařídil, aby ve čtyrech cípech plášťů udělali si modré obruby, na rozeznání israelského lidu od jiných národů," pročež tím vyznávali, že jsou Židé A proto pohledem na toto znamení byl jim přiváděn na pamět jejich zákon. Co pak se praví, "přivážeš je na ruce své a budou vždy před očima tvýma", Fariseové špatně vykládali, píšíce na blány Mojžíšovo desatero, a vázali je na čelo jako korunu, aby se pohybovaly před očima; kdežto úmyslem nařizujícího Pána bylo, aby se vázalo na ruce, to jest ve skutcích, a aby bylo na očích, to jest v rozjímaní. V modrých pak páskách, které byly přišívány na pláště, naznačuje se nebeský úmysl, který se má pojiti se všemi našimi skutky. Lze však říci, že, protože onen lid byl tělesný a tvrdé šíje, musil býti povzbuzován k zachovávání zákona také takovými viditelnostmi.

K osmému se musí říci, že cit člověka je dvojí. A to, jeden podle rozumu, jiný však podle vášně Tudíž, podle citu rozumného nezáleží, co člověk dělá s pouhými živočichy, protože od Boha bylo vše podrobeno jeho moci, podle onoho Žalmu: "Vše jsi položil pod jeho nohy;" a podle toho praví Apoštol, že se Bůh nestará o voly, protože Bůh se neptá člověka, co dělá s voly nebo s jinými živočichy. Avšak v citu vášnivém je cit člověka pohnut také od jiných živočichů. Protože totiž vášeň milosrdenství povstává z utrpení jiných, bolesti pak cítí také pouzí živočichové, může v člověku povstati cit milosrdenství z utrpení živočichů. Nasnadě pak jest, že, kdo se cvičí v citu milosrdenství s živočichy, je tím více uzpůsobován k citu milosrdenství s lidmi; pročež se praví Přísl. 12: "Spravedlivý zná duše svých spřežení, nitro však bezbožných kruté" A proto, aby Pán přivedl k milosrdenství lid židovský, náchylný ke krutosti, chtěl je cvičiti v milosrdenství také na pouhých živočiších, zakazuje konati na zvířatech něco, co se zdálo patřiti k nějaké krutosti. A proto zakázal, aby se vařilo kůzle v mléce své matky, a aby se zavazovala ústa volu, vyšlapávajícímu obilí, a aby se nezabíjela matka s mláďaty. Ač také by se mohlo říci, že to bylo zakázáno na odmítání bohoslužby. Neboť Egypťané považovali za nedovolené, aby voli, vyšlapávající obilí, pojídali obilí. Také někteří kouzelníci slehší ovčí samice a zároveň schytaných všech jejích mláďat používali na výživu dětí, pro plodnost a štěstí; a protože také při věštbách to bylo považováno za šťastné, nalezla-li se slehší samice s mláďaty.

Při směšování živočichů různého druhu pak mohl býti trojí slovný důvod. A to, jeden, na odmítání egyptské modloslužby, která různorodých směšování užívala v

autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam. Nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiae, et occasionem libidini praestat. Figuralis autem ratio est quia in vestimento contexto ex lana et lino interdicitur coniunctio simplicitatis innocentiae, quae figuratur per lanam, et subtilitatis malitiae, quae figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel vir declinet ad mollities mulierum.

I-II q. 102 a. 6 ad 7

Ad septimum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., *dominus iussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis*. Unde per hoc se esse Iudaeos profitebantur, et ideo per aspectum huius signi inducebantur in memoriam suae legis. Quod autem dicitur, *ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos, Pharisaei male interpretabantur, scribentes in membranis Decalogum Moysi, et ligabant in fronte, quasi coronam, ut ante oculos moverentur*, cum tamen intentio domini mandantis fuerit ut ligarentur in manu, idest in operatione; et essent ante oculos, idest in meditatione. In hyacinthinis etiam vittis, quae palliis inserebantur, significatur caelestis intentio, quae omnibus operibus nostris debet adiungi. Potest tamen dici quod, quia populus ille carnalis erat et durae cervicis, oportuit etiam per huiusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

I-II q. 102 a. 6 ad 8

Ad octavum dicendum quod affectus hominis est duplex, unus quidem secundum rationem; alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis, non refert quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo, secundum illud Psalmi VIII, *omnia subiecisti sub pedibus eius*. Et secundum hoc apostolus dicit quod non est cura Deo de bobus, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia, quia enim passio misericordiae consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia poenas sentire, potest in homine consurgere misericordiae affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiae circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiae circa homines, unde dicitur Prov. XII, *novit iustus animas iumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia*. Et ideo ut dominus populum Iudaicum, ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exerceri ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quaedam circa animalia fieri quae ad crudelitatem quandam pertinere videntur. Et ideo prohibuit ne coqueretur haedus in lacte matris; et quod non alligaretur os bovi trituranti; et quod non occideretur mater cum filiis. Quamvis etiam dici possit quod haec prohibita sunt eis in detestationem idololatriae. Nam Aegyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre avis incubante et pullis eius simul captis, ad fecunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum. Et etiam quia in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum, quod inveniretur mater incubans

uctívání oběžnic, jež podle rozličných sestav mají rozličné účinky a na různé druhy věcí. Jiný důvod jest na vyloučení soulože proti přirozenosti. Třetí důvod jest na všeobecné odklízení příležitosti dychtivosti. Neboť různorodí živočichové se zřídka směšují navzájem, nepostarají-li se o to lidé; a při pohledu na spojování živočichů se probouzí člověku hnutí dychtivosti. Pročež se v židovském podání shledává příkaz, jak praví rabbi Mojžíš, aby lidé odvrátili zrak od páření živočichů.

Obrazný pak důvod toho jest, že volovi, vyšlapávajícímu obilí, to jest, kazateli, přinášejícímu obilí nauky, nelze odpírati nutnou výživu, jak praví Apoštol, I. Kor. 9. Také nemáme zároveň chytati samici s mláďaty, protože při něčem jest podržeti duchovní smysly, jako mladé, a jest propustiti zachovávání písmeny, jakožto matku, jako při všech obřadech zákona. Zakazuje se také, abychom dobytek, to jest obecný lid, nenechávali pářiti se s živočichy jiného druhu, to jest s pohany nebo židy.

K devátému se musí říci, že všechna ona směšování v zemědělství jsou zakázána doslovně, na odmítání modloslužby. Protože Egypťané na uctívání hvězd dělali rozličná směšování i u semen, i u živočichů, i v šatech, znázorňujíce rozličné sestavy hvězd. Nebo všechna ta rozmanitá směšování jsou zakázána na odmítání spojení proti přirozenosti. Mají však obrazný důvod. Protože, co se praví, "Neoseješ své vinice jiným semenem", jest duchovně rozuměti, že v Církvi, jež je duchovní vinice, nemá se zasévati cizí nauka; a podobně "pole", to jest Církev, nemá se "osévati rozličným semenem", to jest, naukou katolickou a kacířskou. Nemá se také zároveň orati s volem a oslem, protože při kazatelství se nemá bláhovec spojovati s moudrým, protože jeden překáží druhému.

K desátému se musí říci, že Deut. 7. se rozumně zakazuje stříbro a zlato, ne proto, že by nebylo podřízeno lidské moci, nýbrž protože jako samy modly, tak i všechno, z čeho byly zhotoveny, bylo stiženo klatbou, jakožto Bohu nanejvýš ohavné. A je to patrné z uvedené hlavy, kde se dodává: "Nevneseš nic z modly do svého domu, abys nebyl proklet, jako jest i ona." Tak také, aby přijavše zlato a stříbro- ze chtivosti, neupadli snadno do modloslužby, k níž byli Židé náchylni. Avšak druhý příkaz Deut. 23, o zakrývání výmětů zemí byl spravedlivý a počestný, jak pro tělesnou čistotu,tak pro uchování zdravého vzduchu, tak pro úctu, která byla povinna stánku úmluvy, jsoucímu v táboře, v němž říkali, že přebývá Pán; jak se otevřeně ukazuje tam, kde po uvedení onoho příkazu ihned se připojuje jeho důvod, totiž: "Pán Bůh prochází prostřed tábora, aby tě vysvobodil", atd, a "aby tvůj tábor byl svatý", to jest čistý, "a nic ošklivého se v něm neobjevilo". - Avšak obrazný důvod tohoto příkazu jest z Řehoře, aby bylo naznačeno, že hříchy, které "vycházejí z břicha naší mysli jako páchnoucí výměty", pokáním mají býti zakryty, abychom byli Bohu milí, podle onoho Žalmu 31: "Blahoslavení, jejichž neřesti jsou odpuštěny, a jejichž hříchy jsou zakryty"; nebo, podle glosy, aby po poznání ubohosti lidského postavení, špína mysli povýšené a

filiis. Circa commixtionem vero animalium diversae speciei, ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem, ad detestationem idololatriae Aegyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas coniunctiones habent diversos effectus, et super diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiae. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiae motus. Unde etiam in traditionibus Iudaeorum praeceptum invenitur, ut Rabbi Moyses dicit, ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus. Figuralis autem horum ratio est quia bovi trituranti, idest praedicatori deferenti segetes doctrinae, non sunt necessaria victus subtrahenda; ut apostolus dicit, I ad Cor. IX. Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis, quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii, et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus caeremoniis legis. Prohibetur etiam quod iumenta, idest populares homines, non faciamus coire, idest coniunctionem habere, cum alterius generis animantibus, idest cum gentilibus vel Iudaeis.

I-II q. 102 a. 6 ad 9

Ad nonum dicendum quod omnes illae commixtiones in agricultura sunt prohibitae, ad litteram, in detestationem idololatriae. Quia Aegyptii, in venerationem stellarum, diversas commixtiones faciebant et in seminibus et in animalibus et in vestibus, repraesentantes diversas coniunctiones stellarum. Vel omnes huiusmodi commixtiones variae prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem. Quia quod dicitur, non seres vineam tuam altero semine, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quae est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina. Et similiter ager, idest Ecclesia, non est seminandus diverso semine, idest Catholica doctrina et haeretica. Non est etiam simul arandum in bove et asino, quia fatuus sapienti in praedicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

I-II q. 102 a. 6 ad 10

Ad decimum *(in codicibus et in veteribus editionibus deest solutio* ad decimum; *nos textum Francisci Garcia adoptavimus a Nicolaio etiam aoptatum)* dicendum Deuter. 7. rationabiliter prohiberi argentum, et aurum; non ex eo quod hominum potestati subjecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita ed omnia illa, ex quibus conflata erant anathemati subjiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex praedicto capite, ubi subditur: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est:* tuam etiam ne accepto auro, et argento ex cupiditate facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Judaei. *Secundum* autem praeceptum Deuteronomii 23. de egestionibus humo operiendis justum, atque honestum fuit, tum ob reverentiam, quae debebatur tabernaculo foederis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur; sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo praecepto, statim subjungitur ejus ratio, scilicet: *Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat te,* ect., *ut sint castra tua sancta* (idest munda) *et nihil in eis appareat foeditatis.* Ratio autem figuralis hujus praecepti ex Gregorio *(lib. 31. Moral. cap. 13. a med.)* est, ut significaretur, peccata, quae a mentis nostrae utero

pyšné byla zakryta a očištěna v jámě hluboké úvahy pokorou.

K jedenáctému se musí říci, že zaklínači a kněží model užívali při svých obřadech kostí nebo masa lidí zemřelých; a proto k vykořenění pocty modloslužebné přikázal Pán, aby nižší kněží, kteří po určité doby přisluhovali v chrámě, "neznečišťovali se mrtvolami", leč velmi blízkých, totiž otce a matky a takových příbuzných osob. Velekněz však vždy měl býti připraven ke službě svatyně; a proto mu byl zcela zakázán přístup k mrtvým, jakkoli blízkým. Bylo jim také přikázáno, aby nepojali za manželku nevěstku a zapuzenou, nýbrž pannu, jak pro čest kněží, jejichž důstojnost se zdála zmenšena z takového manželství, tak také pro děti, jimž by byla pohanou hanba matčina; čehož se bylo nejvíce vystříhati tehdy, když důstojnost kněžská byla udělována podle posloupnosti rodově Bylo jim také přikázáno, aby si neholili hlavu ani vous, ani na svém těle nečinili zářezů, na odstranění obřadu modloslužby; neboť kněží pohanů si holili hlavu i vous. Pročež se praví Baruch 6: "Kněží sedí v roztržených řízách, a s oholenými hlavami a vousem." A také při úctě model se řezali meči a oštěpy, jak se praví III. Král, 18, pročež opak byl přikázán kněžím Starého zákona. - Duchovní význam těchto pak jest, že kněží mají býti zcela prosti mrtvých skutků, což jsou skutky hříchu: a také nemají holiti hlavu, to jest odložiti moudrost: ani odložiti vous, to jest dokonalou moudrost; ani také roztrhávati šat nebo nařezávati tělo, aby totiž neupadli do neřesti rozkolu.

CIII. O trvání obřadních příkazů.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o trvání obřadních příkazů; a o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda obřadní příkazy byly před zákonem.
2. Zda v zákoně měly nějakou sílu ospravedlniti.
3. Zda přestaly příchodem Krista.
4. Zda je smrtelný hřích zachovávati je po Kristu.

CIII.1. Zda obřady zákona byly před zákonem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že obřady zákona byly před zákonem. Oběti a celopaly totiž patří k obřadům Starého zákona, jak bylo řečeno shora. Ale oběti a celopaly byly před zákonem. Praví se totiž Genes. 4, že Kain obětoval z plodů země dary Pánu; Abel pak obětoval z prvorozených stáda svého a z jejich tuku. Noe také obětoval celopaly Pánu, jak se praví Genes 8, a Abraham podobně, jak se praví Genes. 22. Tedy obřady Starého zákona byly před zákonem.

tamquam excrementa foetida egeruntur, per poenitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus justa illud Psal. 31: *Beati, quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata:* vel juxta Glossam*(ord. implic.)*, ut cognita miseria cognitionis humanae, sordes mentis elatae, ac superbae sub fossa profundae considerationis per humilitatem tegerentur, et purgarentur.

I-II q. 102 a. 6 ad 11

Ad undecimum dicendum quod malefici et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum. Et ideo, ad extirpandum idololatriae cultum, praecepit dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in sanctuario, non inquinarentur in mortibus nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris et huiusmodi coniunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium sanctuarii, et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Praeceptum etiam est eis ne ducerent uxorem meretricem ac repudiatam, sed virginem. Tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali coniugio diminui videretur. Tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris, quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Praeceptum etiam erat eis ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram, ad removendum idololatriae ritum. Nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam, unde dicitur Baruch VI, *sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam*. Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris et lanceolis, ut dicitur III regum XVIII. Unde contraria praecepta sunt sacerdotibus veteris legis. Spiritualis autem ratio horum est quia sacerdotes omnino debent esse immunes ab operibus mortuis, quae sunt opera peccati. Et etiam non debent radere caput, idest deponere sapientiam; neque deponere barbam, idest sapientiae perfectionem; neque etiam scindere vestimenta aut incidere carnes, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

103. De praeceptis caeremonialibus quantum ad eorum durationem.

Prooemium

I-II q. 103 pr.

Deinde considerandum est de duratione caeremonialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum praecepta caeremonialia fuerint ante legem. Secundo, utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi. Tertio, utrum cessaverint Christo veniente. Quarto, utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

1. Utrum praecepta caeremol:ialia fuerint ante legem.

I-II q. 103 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad caeremonias veteris legis, ut supra dictum est. Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem. Dicitur enim Gen. IV, quod *Cain obtulit de fructibus terrae munera domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum*. Noe etiam obtulit holocausta domino, ut dicitur Gen. VIII; et Abraham similiter, ut dicitur Gen.

Mimo to k obřadům posvátností patří zřízení a pomazání oltáře. Ale to bylo před zákonem; čte se totiž Genes. 13, že Abraham postavil oltář Pánu; a o Jakubovi se praví Genes. 28, že vzal kámen a postavil na památku, poliv svrchu olejem. Tedy zákonné obřady byly před zákonem.

Mimo to se praví, že mezi zákonnými svátostmi první byla obřízka. Ale obřízka byla před zákonem, jak je patrné Genes. 17. Podobně také kněžství bylo před zákonem; praví se totiž Genes. 14, že Melchisedech byl knězem Boha nejvyššího. Tedy obřady svátostí byly před zákonem.

Mimo to rozlišení čistých zvířat od nečistých patří k obřadům zvyklostí, jak bylo shora řečeno. Ale takové rozlišování bylo před zákonem; praví se totiž Genes. 7: "Ze všech čistých zvířat vezmi sedm a sedm, z nečistých zvířat však dvě a dvě" Tedy zákonné obřady byly před zákonem.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "To jsou příkazy a obřady, kterým vyučovati vás přikázal mi Pán Bůh váš." Avšak nepotřebovali by poučování o nich, kdyby dříve bývaly zmíněné obřady. Tedy obřady zákona nebyly před zákonem.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je z řečeného patrné, obřady zákona byly zařízeny ke dvojímu: totiž k bohopoctě a k zobrazení Krista. Kdokoli však ctí Boha, musí jej ctíti něčím určitým, co náleží k zevnějšímu uctívání. Avšak určení bohopocty patří k obřadům; jako také určení těch, jimiž jsme zařízeni k bližnímu, patří k soudním příkazům, jak bylo řečeno shora. A proto, jako mezi lidmi byla povšechně nějaká soudní, avšak neustanovená z moci božského zákona, nýbrž zařízená rozumem lidí, tak také byly jakési obřady, nevymezené sice z moci nějakého zákona, nýbrž pouze podle vůle a zbožnosti lidí Boha uctívajících.

Ale protože také před zákonem byli někteří vynikající muži, mocní ducha prorockého, lze věřiti, že z božského vnuknutí, jako z jakéhosi soukromého zákona, byli přivedeni k nějakému jistému způsobu uctívání Boha, který byl vhodný i vnitřnímu uctívání, i také příhodně naznačoval tajemství Kristova, která byla zobrazována také jinými jejich úkony, podle onoho I. Kor. 10: "Všechno se jim dálo v obraze." - Byly tudíž před zákonem jakési obřady, ne však obřady zákona, protože nebyly ustanoveny nějakým vynesením zákona.

K prvnímu se tedy musí říci, že takové oběti a žertvy a celopaly obětovali staří před zákonem z jakési zbožnosti vlastní vůle, jak se jim zdálo vhodné, aby ve věcech, které přijali od Boha, a které obětovali z úcty k Bohu, prohlásili, že ctí Boha, který je původ a cíl všeho.

K druhému se musí říci, že ustanovili také jakési

XXII. Ergo caeremoniae veteris legis fuerunt ante legem.

I-II q. 103 a. 1 arg. 2

Praeterea, ad caeremonias sacrorum pertinet constructio altaris, et eius inunctio. Sed ista fuerunt ante legem. Legitur enim Gen. XIII, quod Abraham aedificavit altare domino; et de Iacob dicitur Gen. XXVIII, quod *tulit lapidem et erexit in titulum fundens oleum desuper*. Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

I-II q. 103 a. 1 arg. 3

Praeterea, inter sacramenta legalia primum videtur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Gen. XVII. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem, dicitur enim Gen. XIV, quod Melchisedech erat sacerdos Dei summi. Ergo caeremoniae sacramentorum fuerunt ante legem.

I-II q. 103 a. 1 arg. 4

Praeterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad caeremonias observantiarum, ut supra dictum est. Sed talis discretio fuit ante legem, dicitur enim Gen. VII, *ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena; de animantibus vero immundis, duo et duo*. Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

I-II q. 103 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *haec sunt praecepta et caeremoniae quae mandavit dominus Deus vester ut docerem vos*. Non autem indiguissent super his doceri, si prius praedictae caeremoniae fuissent. Ergo caeremoniae legis non fuerunt ante legem.

I-II q. 103 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, caeremoniae legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quae ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus ad caeremonias pertinet; sicut etiam determinatio eorum per quae ordinamur ad proximum, pertinet ad praecepta iudicialia; ut supra dictum est. Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis divinae instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quaedam caeremoniae, non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatae, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quae figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I ad Cor. X, *omnia in figuram contingebant illis*. Fuerunt igitur ante legem quaedam caeremoniae, non tamen caeremoniae legis, quia non erant per aliquam legislationem institutae.

I-II q. 103 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi oblationes et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriae voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens ut in rebus quas a Deo acceperant, quas in reverentiam divinam offerrent, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

I-II q. 103 a. 1 ad 2

posvátnosti, protože se jim zdálo vhodné, aby k poctě Boží byla nějaká místa, od jiných odlišná, bohopoctě určená.

K třetímu se musí říci, že svátost obřízky byla ustanovena příkazem Božím před zákonem; pročež nemůže slouti svátost zákona, jakožto v zákoně ustanovená, nýbrž pouze jako v zákoně zachovávaná; a to jest, co praví Pán: "Obřízka není od Mojžíše, nýbrž od Otců." Kněžství bylo také před zákonem u ctitelů Boha podle vymezení lidí, kteří tuto důstojnost přidělovali prvorozeným.

Ke čtvrtému se musí říci, že rozlišení zvířat čistých a nečistých nebylo před zákonem co do požívání, ježto bylo řečeno Genes. 9: "Všechno, co se hýbe a žije, bude vám za pokrm;" nýbrž pouze co do přinášení obětí, protože přinášeli oběti z některých určených živočichů. Jestliže však co do požívání bylo nějaké rozlišování zvířat, to nebylo proto, že jejich požívání bylo považováno za nedovolené, ježto nebylo zakázáno žádným zákonem, nýbrž pro ošklivění nebo zvyk; jako i nyní vidíme, že nějaká jídla jsou v některých zemích ošklivena, která v jiných se požívají.

CIII.2. Zda obřady Starého zákona měly sílu ospravedlňovati v době zákona.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že obřady Starého zákona měly sílu ospravedlňovati v době zákona. Usmíření totiž za hříchy a posvěcení člověka patří k ospravedlnění. Ale Exod. 29. se praví, že pokropením krví a pomazáním olejem byli posvěceni kněží a jejich šaty; a Levit. 16. se praví, že kněz pokropením telecí krví očišťoval svatyni od nečistot synů israelských, a od jejich přečinů a hříchů. Tedy obřady Starého zákona měly sílu ospravedlňovati.

Mimo to, že se člověk líbí Bohu, to patří ke spravedlnosti, podle onoho Žalmu: "Spravedlivý Pán a spravedlnosti miloval." Ale skrze obřady se někteří líbili Bohu, podle onoho Levit. 10: "Jak jsem se mohl líbiti Pánu v obřadech s myslí smutnou?" Tedy obřady Starého zákona měly sílu ospravedlňovati.

Mimo to, co jest uctíváním Boha, to více patří k duši než k tělu, podle onoho Žalmu: "Zákon Páně neposkvrněný, obracející duše." Ale obřady Starého zákona byl očištěn malomocný, jak se praví Levit. 14. Tedy mnohem spíše obřady Starého zákona mohly očistiti duši ospravedlněním.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Galat. 2: "Kdyby byl dán zákon, který by mohl ospravedlniti, Kristus byl by zemřel nadarmo," to jest, bez příčiny. Ale to je nevhodně. Tedy obřady Starého zákona neospravedlňovaly.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, ve Starém zákoně uznávali dvojí nečistotu; a to, jednu duchovní, to jest nečistotu viny; jinou pak tělesnou, která

Ad secundum dicendum quod etiam sacra quaedam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis discreta, divino cultui mancipata.

I-II q. 103 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sacramentum circumcisionis praecepto divino fuit statutum ante legem. Unde non potest dici sacramentum legis quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum. Et hoc est quod dominus dicit, Ioan. VII, *circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus eius*. Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum, secundum humanam determinationem, quia hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

I-II q. 103 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Gen. IX, *omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum*, sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua discretio animalium, hoc non erat quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem vel consuetudinem, sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quae in aliis comeduntur.

2. Utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi.

I-II q. 103 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis, ad iustificationem pertinent, sed Exod. XXIX, dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit. XVI, dicitur quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli *expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a praevaricationibus eorum atque peccatis*. Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

I-II q. 103 a. 2 arg. 2

Praeterea, id per quod homo placet Deo, ad iustitiam pertinet; secundum illud Psalmi X, *iustus dominus, et iustitias dilexit*, sed per caeremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. X, *quomodo potui placere domino in caeremoniis mente lugubri?* Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

I-II q. 103 a. 2 arg. 3

Praeterea, ea quae sunt divini cultus magis pertinent ad animam quam ad corpus; secundum illud Psalmi XVIII, *lex domini immaculata, convertens animas*. Sed per caeremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. XIV. Ergo multo magis caeremoniae veteris legis poterant mundare animam, iustificando.

I-II q. 103 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Galat. II, *si data esset lex quae posset iustificare, Christus gratis mortuus esset*, idest sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo caeremoniae veteris legis non iustificabant.

I-II q. 103 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in veteri lege duplex immunditia observabatur. Una quidem

odnímala schopnost k bohopoctě; jako malomocný slul nečistý, nebo ten, kdo se dotýkal nějaké mrtvoly; a tak nečistota nebylo nic jiného, než jakási závada. - Od této nečistoty tudíž obřady Starého zákona měly sílu očišťovati, protože takové obřady byly jakési prostředky, užívané z nařízení zákona, na odstranění zmíněných nečistot, zavedených z ustanovení zákona. A proto Apoštol praví, Žid. 9, že "pokropení krví kozlů a býků a popelem krávy posvěcuje poskvrněné na očištění těla". A jako tato nečistota, která byla očišťována takovými obřady, byla spíše těla než mysli, tak také samy obřady "spravedlností těla" nazývá sám Apoštol málo výše, řka: "spravedlnostmi těla, až do doby nápravy uloženými".

Od nečistoty mysli však, která jest nečistotou viny, neměly síly očišťovati; a to proto, že očištění od hříchu nemohlo nikdy nastati, leč skrze Krista, "který snímá hříchy světa", jak se praví Jan. 1. A protože tajemství vtělení a utrpení Kristova nebylo ještě věcně vykonáno, obřady Starého zákona nemohly v sobě věcně obsahovati sílu, plynoucí z Krista vtěleného a umučeného, jako obsahují svátosti Nového zákona; a proto nemohly očistiti od hříchu, jak praví Apoštol, Žid. 10, že "je nemožné, aby krví býků nebo kozlů byly odňaty hříchy". A to jest, co Apoštol, Gal. 4, nazývá těmi nuznými a slabými živly": a to, slabými, protože nemohou očistiti od hříchu; ale tato slabost pochází z toho, že jsou nuzné, to jest, že v sobě neobsahují milosti. Mohla se však mysl věřících v době zákona skrze víru spojiti s Kristem vtěleným a umučeným; a tak z víry v Krista byli ospravedlňováni; a jakýmsi projevem této víry bylo zachovávání takových obřadů, pokud byly obrazem Krista. A proto za hříchy byly přinášeny některé oběti ve Starém zákoně, ne že samy oběti očišťovaly od hříchu, nýbrž že byly jakési projevy víry, která očišťovala od hříchu. A to také napovídá sám zákon ve způsobu vyjadřování. Praví se totiž Lev. 4. a 5, že při oběti žertev za hřích se za něj pomodlí kněz, a bude mu odpuštěn"; jako že " hřích není odpouštěn silou obětí, nýbrž z víry a zbožnosti obětujících. Je však věděti, že právě to, že obřady Starého zákona očišťovaly od tělesných nečistot, bylo obrazem očištění od hříchů, které se děje skrze Krista. Tak tudíž je patrné, že obřady ve stavu Starého zákona neměly síly ospravedlňovati.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono posvěcení kněze a jeho synů a jejich šatů nebo čehokoli jiného skrze pokropení krví nebylo nic jiného, než určení k bohopoctě a odstranění překážek v očištění těla, jak praví Apoštol, Žid. 13, předobraz onoho posvěcení, kterým Ježíš posvětil lid svou krví. Také očištění je vztahovati k odstranění takových tělesných ne- i čistot, ne k odstranění viny; pročež se také mluví o očištění svatyně, která nemohla býti podmětem viny.

K druhému se musí říci, že kněží se líbili Bohu v obřadech pro poslušnost a zbožnost, a víru ve věc předobrazenou, ne však pro samy věci o sobě vzaté.

spiritualis, quae est immunditia culpae. Alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum, et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi, quia huiusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo apostolus dicit, ad Heb. IX, quod *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus, inquinatos sanctificat ad emundationem carnis*. Et sicut ista immunditia quae per huiusmodi caeremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis; ita etiam ipsae caeremoniae iustitiae carnis dicuntur ab ipso apostolo, parum supra, *iustitiis, inquit, carnis usque ad tempus correctionis impositis*. Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi. Et hoc ideo quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, qui tollit peccata mundi, ut dicitur Ioan. I, et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, illae veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis. Et ideo non poterant a peccato mundare, sicut apostolus dicit, ad Heb. X, quod *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata*. Et hoc est quod, Gal. IV, apostolus vocat ea egena et infirma elementa, infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, idest eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi iustificabantur. Cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi, dicitur enim Levit. IV et V, quod in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei; quasi peccatum dimittatur non ex vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen quod hoc ipsum quod veteris legis caeremoniae a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis quae fit per Christum. Sic igitur patet quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

I-II q. 103 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa sanctificatio sacerdotum et filiorum eius, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut apostolus dicit; in praefigurationem illius sanctificationis qua Iesus per suum sanguinem sanctificavit populum. Expiatio etiam ad remotionem huiusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpae. Unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpae subiectum esse non poterat.

I-II q. 103 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sacerdotes placebant Deo in caeremoniis propter obedientiam et devotionem et fidem rei praefiguratae, non autem propter ipsas res secundum se

K třetímu se musí říci, že ony obřady, které byly ustanoveny při očišťování malomocného, nebyly zařízeny k odstranění nečistoty malomocenství; což je patrné z toho, že takových obřadů se neužívalo, leč až po očištění. Pročež se praví, Levit. 14, že, když kněz, vyšed z tábora, shledá malomocenství očištěným, přikáže tomu, kdo je očištěn, "aby obětoval", atd. Z čehož je patrné, že kněz byl ustanoven za soudce malomocenství očištěného, ne však potřebujícího očištění. Užívalo se pak takových obřadů k odstranění nečistoty závady.

Říkají však, že, když se někdy knězi přihodil omyl v posudku, malomocný byl zázračně od Boha očištěn silou Boží, ne však silou obětí; jako také zázračně zhnisalo stehno ženy cizoložné, když vypila vodu, do níž kněz shrnul zlořečení", jak máme Num: 5.

CIII.3. Zda obřady Starého zákona přestaly při příchodu Krista.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že obřady Starého zákona nepřestaly při příchodu Krista. Praví se totiž Baruch. 4: "To je kniha příkazů Božích, a zákon, který je na věky." Ale k zákonu patřily obřady zákona. Tedy obřady zákona měly trvati na věky.

Mimo to obět očištěného malomocného patřila k obřadům zákona. Ale také v evangeliu se přikazuje malomocnému očištěnému, aby přinesl takové oběti. Tedy obřady Starého zákona nepřestaly příchodem Krista.

Mimo to, zůstává-li příčina, zůstává účinek. Ale obřady Starého zákona měly nějaké rozumné příčiny, pokud byly zařízeny k bohopoctě; také mimo to, že byly zařízeny za obraz Krista. Tedy obřady Starého zákona nemusily přestati.

Mimo to obřízka byla ustanovena za znamení víry Abrahamovy; zachovávání pak soboty na připomenutí dobrodiní stvoření; a jiné slavnosti zákona na připomenutí jiných dobrodiní Božích, jak bylo řečeno shora. Ale víra Abrahamova má býti vždy následována také od nás, a dobrodiní stvoření a jiná Boží dobrodiní mají býti vždy připomínána. Tedy aspoň obřízka a slavnosti zákona neměly přestati.

Avšak proti jest, co praví Apoštol: "Nikdo vás nesuď pro pokrm nebo nápoj, nebo v příčině svátku, nebo novoluní, nebo sobot, které jsou stínem budoucích;" a Žid. 8. se praví, že "praví-li Nový zákon, zvetšel první; co však vetší a stárne, je blízko zániku".

Odpovídám: Musí se říci, že všechny obřadní příkazy Starého zákona jsou zařízeny k bohopoctě, jak bylo řečeno shora; vnější pocta však má býti přiměřena vnitřní poctě, která záleží ve víře, naději a lásce. Pročež podle různosti vnitřní pocty se měla různiti vnější pocta. Lze však consideratas.

I-II q. 103 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod caeremoniae illae quae erant institutae in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis leprae. Quod patet ex hoc quod non adhibebantur huiusmodi caeremoniae nisi iam emundato, unde dicitur Levit. XIV, quod *sacerdos, egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, praecipiet ei qui purificatur ut offerat*, etc.; ex quo patet quod sacerdos constituebatur iudex leprae emundatae, non autem emundandae. Adhibebantur autem huiusmodi caeremoniae ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quod quandoque, si contingeret sacerdotem errare in iudicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum. Sicut etiam miraculose mulieris adulterae computrescebat femur, bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. V.

3. Utrum cessaverint Christo veniente.

I-II q. 103 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch IV, *hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum*. Sed ad legem pertinebant legis caeremoniae. Ergo legis caeremoniae in aeternum duraturae erant.

I-II q. 103 a. 3 arg. 2

Praeterea, oblatio leprosi mundati ad legis caeremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio praecipitur leproso emundato ut huiusmodi oblationes offerat. Ergo caeremoniae veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

I-II q. 103 a. 3 arg. 3

Praeterea, manente causa, manet effectus. Sed caeremoniae veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum; etiam praeter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo caeremoniae veteris legis cessare non debuerunt.

I-II q. 103 a. 3 arg. 4

Praeterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahae; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliae solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei; ut supra dictum est. Sed fides Abrahae est semper imitanda etiam a nobis; et beneficium creationis, et alia Dei beneficia, semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

I-II q. 103 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Coloss. II, *nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut Neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum*. Et ad Heb. VIII dicitur quod, *dicendo novum testamentum, veteravit prius, quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est*.

I-II q. 103 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omnia praecepta caeremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est. Exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et caritate. Unde secundum

rozlišovati trojí stav vnitřní pocty: a to, jeden, podle něhož jest víra a naděje v nebeská dobra, a v ta, jimiž jsme uváděni do nebeských: v obojí pak, jako v nějaká budoucí; a takový byl stav víry a naděje ve Starém zákoně Jiný však je stav vnitřní pocty, v němž je víra a naděje v nebeská dobra, jako v nějaká budoucí, ale v ta, jimiž jsme uváděni do nebeských, jako v přítomná nebo minulá; a to je stav Nového zákona. Třetí pak stav je, v němž obojí máme jako přítomná, a nic se nevěří jako nepřítomné, ani se nedoufá jako budoucí; a to je stav blažených.

Tedy v onom stavu blažených nebude nic obrazného, patřícího k bohopoctě, nýbrž pouze díkůčinění a hlas chvály; a proto se praví Zjev. 21. o obci blažených: "Chrámu jsem v ní neviděl; neboť Pán Bůh všemohoucí jest je jí chrám a Beránek." Ze stejného důvodu tudíž obřady prvního stavu, jimiž byl zobrazován i druhý i třetí, měly přestati, když přišel druhý, a zavedeny jiné obřady, které by se shodovaly se stavem bohopocty pro onu dobu, v níž nebeská dobra jsou budoucí; avšak dobrodiní Boží, jimiž jsme uváděni k nebeským, jsou přítomná.

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví, že Starý zákon je na věky, a to, podle mravních jednoduše a naprostě, podle obřadních však co do pravdy jimi zobrazeně

K druhému se musí říci, že tajemství vykoupení lidského pokolení bylo dokonáno v utrpení Kristově Pročež tehdy Pán řekl: "Dokonáno jest," jak máme Jan. 19; a proto tehdy měla zcela přestati zákonná, že již jejich pravda byla naplněna. A na znamení toho se čte, že při utrpení Kristově opona chrámová se roztrhla. A proto před utrpením Kristovým, když Kristus kázal a konal zázraky, šly spolu zákon i evangelium, protože tajemství Kristovo už bylo začato, ale ještě nedokonáno. A proto před utrpením rozkázal Kristus Pán malomocnému, aby zachoval zákonné obřady.

K třetímu se musí říci, že slovné významy obřadů shora naznačené se vztahují k bohopoctě, kterážto pocta byla ve víře v toho, který měl přijíti; a proto když už přišel ten který měl přijíti, přestala i ona pocta i všechny významy k této poctě zařízené.

Ke čtvrtému se musí říci, že víra Abrahamova byla doporučena v tom, že uvěřil božskému přislíbení o budoucím semeni, v němž budou požehnány všechny národy. A proto,

dokud toto bylo budoucí, bylo třeba projevovati víru Abrahamovu v obřízce; ale když již to bylo dokonáno, je třeba totéž prohlásiti jiným znamením, totiž křtem, který v tom nastupuje za obřízku, podle onoho Apoštolova, Kolos. 2: "Jste obřezáni obřízkou ne rukou učiněnou svlečením údu těla, nýbrž v obřízce Pána našeho Ježíše Krista, pohřbeni s ním ve křtu." Sobota pak, která značila první stvoření, mění se v den Páně, v němž se připomíná nové stvoření, začaté při zmrtvýchvstání Kristově A podobně za jiné slavnosti Starého zákona nastupují nové slavnosti; protože dobrodiní onomu národu prokázaná diversitatem interioris cultus, debuit diversificari cultus exterior. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem secundum quem habetur fides et spes et de bonis caelestibus, et de his per quae in caelestia introducimur, de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris. Et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis. Et iste est status novae legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut praesentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum. Et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum gratiarum actio et vox laudis. Et ideo dicitur Apoc. XXI, de civitate beatorum, *templum non vidi in ea, dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et agnus*. Pari igitur ratione, caeremoniae primi status, per quas figurabatur et secundus et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt; et aliae caeremoniae induci, quae convenirent statui cultus divini pro tempore illo, in quo bona caelestia sunt futura, beneficia autem Dei per quae ad caelestia introducimur, sunt praesentia.

I-II q. 103 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem, simpliciter et absolute, secundum caeremonialia vero, quantum ad veritatem per ea figuratam.

I-II q. 103 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi, unde tunc dominus *dixit, consummatum est*, ut habetur Ioan. XIX. Et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum, in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. XXVII. Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium, quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit dominus, ante passionem suam, leproso, ut legales caeremonias observaret.

I-II q. 103 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod rationes litterales caeremoniarum supra assignatae referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi. Et ideo, iam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessat, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatae.

I-II q. 103 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod fides Abrahae fuit commendata in hoc quod credidit divinae promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quandiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahae in circumcisione. Sed postquam iam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet Baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit; secundum illud apostoli, ad Coloss. II, *circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in Baptismo*. Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae

značí dobrodiní nám udělená Kristem. Pročež za svátek Fase nastupuje svátek utrpení Kristova a Zmrtvýchvstání; za svátek Letnic, v němž byl dán Starý zákon, nastupuje svátek Svatodušní, v němž byl dán zákon ducha života; za svátek Novoluní nastupuje svátek blahoslavené Panny, v níž se nejprve objevilo osvícení sluncem, to jest Kristem skrze hojnost milosti; za svátek Trub nastupují svátky apoštolů; za svátek Smíření nastupují svátky mučedníků a vyznavačů; za svátek Stánků nastupuje svátek posvěcení chrámu; za svátek Shromáždění a Sboru nastupuje svátek andělů nebo také svátek Všech svatých.

CIII.4. Zda po utrpení Kristově zákonná lze zachovávati bez hříchu smrtelného.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že po utrpení Kristově lze zákonná zachovávati bez smrtelného hříchu. Neboť nelze věřiti, že by apoštolové po přijetí Ducha Svatého smrtelně hřešili; neboť jeho plností byli přioděni silou shůry, jak se praví Luk. posled. Ale apoštolé po seslání Ducha Svatého zachovávali zákonná; praví se totiž Skut. 16, že Pavel obřezal Timotea. A Skut. 21. se praví, že Pavel, podle rady Jakubovy, "vzav muže . . . , očištěn s nimi vstoupil do chrámu, zvěstuje ukončení dní očišťování, až se obětuje za každého z nich oběť". Tedy bez smrtelného hříchu lze zákonná zachovávati po utrpení Kristově.

Mimo to varovati se společenství s pohany patřilo k obřadům zákona. Ale to zachovával první Pastýř Církve; praví se totiž Gal. 2, že "když přišli kteřísi do Antiochie, Petr se vzdaloval a odlučoval od pohanů". Tedy bez hříchu po utrpení Kristově lze zachovávati obřady zákona.

Mimo to příkazy apoštolů neuvedly lidi ve hřích. Ale z rozhodnutí apoštolů bylo ustanoveno, aby pohané zachovávali některé z obřadů zákona; praví se totiž Skut. 15: "Vidělo se Duchu Svatému a nám, žádné další břemeno vám neukládati, než tato nutná, abyste se totiž zdržovali obětovaného modlám, i krve a zadušeného, a smilstva." Tedy bez hříchu lze obřady zákona zachovávati po utrpení Kristově.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Gal. 5: "Budete-li se obřezávati, Kristus vám nic neprospěje." Ale nic nevylučuje užitku Kristova, leč smrtelný hřích. Tedy je smrtelný hřích, Zachovávati obřízku a jiné obřady po utrpení Kristově,

Odpovídám: Musí se říci, že všechny obřady jsou jakési projevy víry, v níž záleží vnitřní bohopocta. Avšak vnitřní víru může člověk projeviti tak skutky, jako i slovy; a v obojím projevu, projevuje-li člověk něco nesprávného, hřeší smrtelně. Ačkoli pak je táž víra, kterou máme o Kristu a kterou měli staří Otcové, přece, protože oni předcházeli Kristu, my však následujeme, táž víra je naznačována různými slovy od nás a od nich; neboť oni říkali: "Ejhle, panna počne a porodí syna," což jsou slovesa budoucího času; my však totéž znázorňujeme

solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita, significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo phase succedit festum passionis Christi et resurrectionis. Festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus vitae. Festo Neomeniae succedit festum beatae virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, idest Christi, per copiam gratiae. Festo tubarum succedunt festa apostolorum. Festo expiationis succedunt festa martyrum et confessorum. Festo tabernaculorum succedit festum consecrationis Ecclesiae. Festo coetus atque collectae succedit festum Angelorum; vel etiam festum omnium sanctorum.

4. Utrum sit peccatum mortale ea observare post Christum.

I-II q. 103 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post passionem Christi legalia possint sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod apostoli, post acceptum spiritum sanctum, mortaliter peccaverint, eius enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Lucae ult. Sed apostoli post adventum spiritus sancti legalia observaverunt, dicitur enim Act. XVI, quod Paulus circumcidit Timotheum; et Act. XXI, dicitur quod Paulus, secundum consilium Iacobi, *assumptis viris, purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio*. Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

I-II q. 103 a. 4 arg. 2

Praeterea, vitare consortia gentilium ad caeremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiae, dicitur enim ad Gal. II, quod, cum venissent quidam Antiochiam, *subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus*. Ergo absque peccato post passionem Christi legis caeremoniae observari possunt.

I-II q. 103 a. 4 arg. 3

Praeterea, praecepta apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto apostolorum statutum fuit quod gentiles quaedam de caeremoniis legis observarent, dicitur enim Act. XV, *visum est spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione*. Ergo absque peccato caeremoniae legales possunt post Christi passionem observari.

I-II q. 103 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. V, *si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit*. Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi, et alias caeremonias observare, post passionem Christi est peccatum mortale.

I-II q. 103 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod omnes caeremoniae sunt quaedam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis, et in utraque protestatione, si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui patres habuerunt; tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis et ab eis. Nam ab eis dicebatur, ecce

slovy minulého času, říkouce, že počala a porodila. A podobně obřady Starého zákona značily Krista, jako budoucně narozeného a trpícího; naše svátosti však jej značí jako zrozeného a umučeného.

Jako by tudíž smrtelně hřešil, kdo by nyní, projevuje svou víru, řekl, že Kristus se narodí, což staří zbožně a pravdivě říkali, tak také by smrtelně hřešil, kdo by nyní zachovával obřady, které staří zbožně a věrně zachovávali. A to jest, co praví Augustin, Proti Faustovi: "Už není přislibováno jeho narození, utrpení a zmrtvýchvstání, což ony svátosti nějak představovaly, nýbrž je zvěstováno, že se narodil, trpěl, vstal z mrtvých, což tyto svátosti, které jsou od křesťanů konány, již představují."

K prvnímu se tedy musí říci, že o tom zdá se lišiti smýšlení Jeronymovo a Augustinovo. Jeronym totiž rozlišil dvě doby: jednu dobu před utrpením Kristovým, v níž zákonná nebyla mrtvá, jako by neměla síly závazné nebo očistné na svůj způsob; ani také smrtící, protože nehřešili zachovávající je;

avšak hned po utrpení Kristově začala býti nejen mrtvá, to ; jest, nemající síly a závaznosti, nýbrž smrtící, tak totiž, že hřešili smrtelně, kdokoli je zachovávali. Pročež pravil, že po utrpení apoštolé nikdy zákonná nezachovávali podle pravdy, nýbrž jakousi zbožnou přetvářkou, aby totiž nepohoršili Židy, a nepřekáželi jejich obrácení. Tu přetvářku není pak rozuměti tak, že ony skutky nekonali podle pravdy věci, nýbrž že je nečinili jakožto zachovávajíce obřady zákona; jako kdyby někdo odřízl předkožku mužského údu pro zdraví, ne za příčinou zachovávání zákonné obřízky.

Ale protože se zdá neslušné, aby apoštolé pro pohoršení skrývali ta, která patří k pravdivosti života a nauky, a že by užívali přetvářky v těch, která patří ke spáse věřících; proto vhodněji Augustin rozlišil tři doby: a to, jednu před utrpením Kristovým, v níž zákonná nebyla smrtící, ani mrtvá; jinou pak po době rozhlášeného evangelia, v níž zákonná jsou mrtvá a smrtící; třetí pak je střední doba, totiž od utrpení Kristova až k rozhlášení evangelia, v níž zákonná byla sice mrtvá, protože neměla ani nějaké síly, ani nebyl nikdo vázán je zachovávati; nebyla však smrtící, protože ti, kteří se od Židů obrátili ke Kristu, mohli ona zákonná zachovávati dovolené, jestliže v. ně neskládali tak naději, že by je považovali za nutné ke své spáse, jako by bez zákonných víra Kristova nemohla ospravedlniti. A proto Pavel obřezal Timotea, který se narodil z matky židovské; Tita však, který se narodil z pohanů, nechtěl obřezati. Proto pak nechtěl Duch Svatý, aby těm, kteří se obraceli z Židů, hned se zabránilo zachovávati zákonná, jako bylo zabraňováno v pohanském obřadu těm, kteří se obraceli z pohanů, aby byl nějak ukázán rozdíl mezi těmito obřady. Neboť pohanský obřad byl odmítán jako vůbec nedovolený a Bohem vždy zakázaný; obřad zákona však přestal, jako vyplněný utrpením Kristovým, byv Bohem ustanoven za obraz Krista.

virgo concipiet et pariet filium, quae sunt verba futuri temporis, nos autem idem repraesentamus per verba praeteriti temporis, dicentes quod concepit et peperit. Et similiter caeremoniae veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum, nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc, suam fidem protestando, diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc caeremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit, contra Faustum, *iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant, sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit; quod haec sacramenta quae a Christianis aguntur, iam personant*.

I-II q. 103 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim distinxit duo tempora. Unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia nec erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes. Statim autem post passionem Christi incoeperunt esse non solum mortua, idest non habentia virtutem et obligationem; sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem; sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Iudaeos et eorum conversionem impedirent. Quae quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis caeremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandae. Sed quia indecens videtur quod apostoli ea occultarent propter scandalum quae pertinent ad veritatem vitae et doctrinae, et quod simulatione uterentur in his quae pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus distinxit tria tempora. Unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia non erant neque mortifera neque mortua. Aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt et mortua et mortifera. Tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia fuerunt quidem mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Iudaeis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi iustificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Iudaea genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit spiritus sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Iudaeis convertebantur observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur gentilitatis ritus, ut quaedam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus, et a Deo semper prohibitus, ritus autem legis cessabat tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

K druhému se musí říci, že podle Jeronyma Petr se přetvařoval, vyhýbaje pohanům, aby se varoval pohoršení Židů, jejichž apoštolem byl; pročež v tom nezhřešil žádným způsobem. Ale Pavel ho podobně s přetvářkou kárá, aby se vyhnul pohoršení pohanů, jejichž apoštolem byl. Ale Augustin to neschvaluje, protože v kanonickém Písmě, totiž Gal. 2, v němž není dovoleno věřiti, že jest něco nesprávného, Pavel praví, že Petr zasluhoval domluvy, pročež je pravda, že Petr zhřešil, a Pavel jej kárá opravdově, ne přetvářkou. Nezhřešil však Petr v tom, že na čas zachovával zákonná, protože to mu bylo dovoleno, jakožto obrácenému od Židů; ale zhřešil v tom, že na zachovávání zákonných vynakládal přílišnou péči, aby nepohoršil Židy, takže z toho následovalo pohoršení pohanů.

K třetímu se musí říci, že někteří řekli, že onen zákaz apoštolů se nerozumí doslova, nýbrž dle duchovního rozumění; že se totiž v zákazu krve rozumí zákaz vraždy; v zákazu zadušeného rozumí se zákaz násilí a loupeže; v zákazu obětovaných rozumí se zákaz modloslužby; smilstvo pak je zakazováno, jakožto zlo o sobě A toto mínění berou z jakýchsi glos, které takové příkazy vykládají mysticky. Ale protože vražda a loupež byly považovány za nedovolené také u pohanů, nebývalo by třeba dávati o tom zvláštní rozkaz těm, kteří byli od pohanstva obráceni ke Kristu.

Pročež jiní praví, že doslova ony poživatiny byly zakázány, nikoli na zachovávání zákonných, nýbrž na potlačování nestřídmosti. Pročež praví Jeronym, k onomu Ezech. 44, ‚Žádná zdechlina`, atd.: "Odsuzuje kněze, kteří v pokrmech a ostatních takových z chtivé nestřídmosti toho nezachovávají." Ale protože některé pokrmy jsou více vybrané a dráždící nestřídmost, nezdá se to důvodem, proč byly zakázány spíše tyto než jiné.

A proto se musí říci podle třetího mínění, že tato byla zakázána doslova, ne na zachovávání obřadů zákona, nýbrž na to, aby mohla splynouti jednota pohanů a Židů, spolu bydlících. Židé totiž ze starého zvyku si ošklivili krev a zadušené; požívání pak obětovaných modlám mohlo u Židů vzbuditi o pohanech podezření návratu k modloslužbě A proto tato byla zakázána pro onu dobu, v níž znovu bylo třeba spojení v jedno pohanů i Židů. Avšak postupem času zánikem příčiny zanikl i účinek, zjevením pravdy evangelijní nauky, v níž Pán učí, že "nic, co vchází ústy, neposkvrňuje člověka", jak se praví Mat. 15, a že "nic zavržitelno, co se přijímá s díkůčiněním", jak se praví I. Tim. 4. Smilstvo pak je zakázáno zvláště, protože pohané je nepovažovali za hřích.

CIV. O soudních příkazech.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Následuje úvaha o soudních příkazech; a nejprve jest o nich uvažovati všeobecně; za druhé o jejich obsahu.

I-II q. 103 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum Hieronymum, Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret Iudaeorum scandalum, quorum erat apostolus. Unde in hoc nullo modo peccavit, sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat apostolus. Sed Augustinus hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. II, in qua nefas est credere aliquid esse falsum, dicit quod Petrus reprehensibilis erat. Unde verum est quod Petrus peccavit, et Paulus vere eum, non simulatorie, reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat, tanquam ex Iudaeis converso. Sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat ne scandalizaret Iudaeos, ita quod ex hoc sequebatur gentilium scandalum.

I-II q. 103 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod illa prohibitio apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum, ut scilicet in prohibitione sanguinis, intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati, intelligatur prohibitio violentiae et rapinae; in prohibitione immolatorum, intelligatur prohibitio idololatriae; fornicatio autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam Glossis, quae huiusmodi praecepta mystice exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus, super illud Ezech. XLIV, *omne morticinum etc., condemnat sacerdotes qui in turdis et ceteris huiusmodi, haec, cupiditate gulae, non custodiunt.* Sed quia sunt quaedam cibaria magis delicata et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt haec magis quam alia prohibita. Et ideo dicendum, secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum caeremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Iudaeorum insimul habitantium. Iudaeis enim, propter antiquam consuetudinem, sanguis et suffocatum erant abominabilia, comestio autem immolatorum simulacris, poterat in Iudaeis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Iudaeos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessat effectus; manifestata evangelicae doctrinae veritate, in qua dominus docet quod nihil quod per os intrat, coinquinat hominem, ut dicitur Matth. XV; *et quod nihil est reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut I ad Tim. IV dicitur. Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles eam non reputabant esse peccatum.

104. De praeceptis indicialibus in communi.

Prooemium

I-II q. 104 pr.

Consequenter considerandum est de praeceptis iudicialibus. Et primo, considerandum est de ipsis in communi; secundo, de rationibus eorum. Circa primum

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Které jsou soudní příkazy.

2. Zda jsou obrazné.

3. O trvání jich.

4. O rozlišení jich.

CIV.1. Zda pojem soudních příkazů spočívá v tom, že zařizují k bližnímu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pojem soudních příkazů nespočívá v tom, že zařizují k bližnímu. Neboť soudní příkazy slují od soudu. Ale jsou mnohá jiná, jimiž je člověk zařízen k bližnímu, která nepatří k řízení soudnímu. Tedy soudní příkazy neslují ty, jimiž je člověk zařízen k bližnímu.

Mimo to soudní příkazy se rozlišují od mravních, jak bylo řečeno shora. Ale jsou mnohé mravní příkazy, jimiž je člověk zařízen k bližnímu, jak je patrné u sedmi příkazů druhé desky. Tedy soudními příkazy neslují z toho, že zařizují k bližnímu.

Mimo to, jako se mají obřadní příkazy k Bohu, tak se mají soudní příkazy k bližnímu, jak bylo řečeno shora. Ale mezi obřadními příkazy jsou některé, které se týkají pouze jedince, jako zvyklosti pokrmů a šatu, o nichž bylo řečeno shora. Tedy příkazy neslují soudní z toho, že zařizují - člověka k bližnímu.

Avšak proti jest, co se praví Ezech. 18 při ostatních dobrých skutcích muže spravedlivého: "Učiní-li správný soud mezi mužem a mužem." Ale soudní příkazy slují od soudu. Zdá se tedy, že soudními příkazy slují ty, které patří k zařizování lidí navzájem.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze shora řečeného, některé příkazy kteréhokoli zákona mají závaznou sílu ze samého rozkazu rozumu, protože přirozený rozum velí, že je povinno vykonati to nebo opominouti; a takové příkazy slují mravní, poněvadž od rozumu se odvozují lidské mravy. Jsou však jiné příkazy, které nemají závaznou sílu ze samého rozkazu rozumu; protože totiž v sobě uvažované nemají naprosto ráz povinného nebo nepovinného; ale mají závaznou sílu z nějakého ustanovení božského nebo lidského; a takové jsou jakási vymezení mravních příkazů. Vymezí-li se tudíž mravní příkazy ustanovením božským v těch, jimiž je člověk zařízen k Bohu, takové slují obřadní příkazy; jestliže pak v těch, která patří k zařízení lidí navzájem, takové slují příkazy soudní. Tedy pojem soudních příkazů spočívá ve dvojím: totiž aby patřily k zařizování lidí navzájem; a aby neměly závazné síly pouze z rozumu, nýbrž z ustanovení.

K prvnímu se tedy musí říci, že soudy se konají úřadem nějakých vládců, kteří mají moc souditi. Vládci však náleží nejen zařizovati o těch, která přicházejí ve spor, nýbrž také o dobrovolných smlouvách, které se dějí mezi lidmi, a o všech, patřících ke společenství lidu a správě

quaeruntur quatuor. Primo, quae sint iudicialia praecepta. Secundo, utrum sint figuralia. Tertio, de duratione eorum. Quarto, de distinctione eorum.

1. Quae sint iudicialia praecepta.

I-II q. 104 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio praeceptorum iudicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Iudicialia enim praecepta a iudicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quae non pertinent ad ordinem iudiciorum. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

I-II q. 104 a. 1 arg. 2

Praeterea, praecepta iudicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est. Sed multa praecepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem praeceptis secundae tabulae. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

I-II q. 104 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut se habent praecepta caeremonialia ad Deum, ita se habent iudicialia praecepta ad proximum, ut supra dictum est. Sed inter praecepta caeremonialia sunt quaedam quae pertinent ad seipsum, sicut observantiae ciborum et vestimentorum, de quibus supra dictum est. Ergo praecepta iudicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

I-II q. 104 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, inter cetera bona opera viri iusti, *si iudicium verum fecerit inter virum et virum*. Sed iudicialia praecepta a iudicio dicuntur. Ergo praecepta iudicialia videntur dici illa quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

I-II q. 104 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huiusmodi praecepta dicuntur moralia, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero praecepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana. Et huiusmodi sunt determinationes quaedam moralium praeceptorum. Si igitur determinentur moralia praecepta per institutionem divinam in his per quae ordinatur homo ad Deum, talia dicentur praecepta caeremonialia. Si autem in his quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur praecepta iudicialia. In duobus ergo consistit ratio iudicialium praeceptorum, scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

I-II q. 104 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem iudicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quae veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus

Pročež soudní příkazy nejsou jen ty, které patří k soudním sporům, nýbrž také kterékoli patří k zařizování lidí navzájem, jež podléhá řízení vládce, jako nejvyššího soudce.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o příkazech, zařizujících k bližnímu, které mají sílu závaznou z pouhého požadavku rozumu.

K třetímu se musí říci, že také v těch, které zařizují k Bohu, některé jsou mravní, které velí sám rozum, věrou utvářený, jako že jest Boha milovati a ctíti; některé však jsou obřadní, které nemají závazné síly, leč z ustanovení božského. Bohu však náleží nejen oběti přinášené Bohu, nýbrž také, cokoli se týká způsobilosti obětujících a uctívajících Boha; lidé jsou totiž zařízeni k Bohu jako k cíli. A proto patří k bohopoctě, a v důsledku k obřadním příkazům, aby člověk měl jakousi způsobilost k bohopoctě Ale člověk není zařízen k bližnímu jako k cíli, takže potřebuje vlastní uzpůsobenosti v zařízení k bližnímu; to je totiž poměr otroků k pánům, kteří to, co jsou, pánů jsou, podle Filosofa, v I. Polit. A proto nejsou nějaké soudní příkazy, zařizující člověka, v něm samém; ale všechny takové jsou mravní; protože rozum, který je původem mravních, má se v člověku vůči těm, která se jeho týkají, jako vládce nebo soudce v obci. Jest však věděti, že, poněvadž poměr člověka k bližnímu více podléhá rozumu než poměr člověka k Bohu, shledává se více mravních příkazů, jimiž je člověk zařizován k bližnímu, než kterými je člověk zařizován k Bohu; a proto také bylo třeba, aby v zákoně bylo více obřadních než soudních.

qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen. Unde praecepta iudicialia non solum sunt illa quae pertinent ad lites iudiciorum; sed etiam quaecumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quae subest ordinationi principis tanquam supremi iudicis.

I-II q. 104 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de illis praeceptis ordinantibus ad proximum, quae habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

I-II q. 104 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in his quae ordinant ad Deum, quaedam sunt moralia, quae ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum. Quaedam vero sunt caeremonialia, quae non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quaecumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium. Homines enim ordinantur in Deum sicut in finem, et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad caeremonialia praecepta, quod homo habeat quandam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum, haec enim est comparatio servorum ad dominos, *qui id quod sunt, dominorum sunt*, secundum philosophum, in I Polit. Et ideo non sunt aliqua praecepta iudicialia ordinantia hominem in seipso, sed omnia talia sunt moralia, quia ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate. Sciendum tamen quod, quia ordo hominis ad proximum magis subiacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura praecepta moralia inveniuntur per quae ordinatur homo ad proximum, quam per quae ordinatur ad Deum. Et propter hoc etiam oportuit plura esse caeremonialia in lege quam iudicialia.

CIV.2. Zda soudní příkazy něco zobrazují.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že soudní příkazy nezobrazují něco. To se totiž zdá býti vlastní obřadním příkazům, že jsou ustanoveny za obraz nějaké věci. Kdyby tudíž také soudní příkazy něco zobrazovaly, nebude rozdílu mezi soudními a obřadními příkazy.

Mimo to; jako národu židovskému byly dány nějaké soudní příkazy, tak také jiným národům pohanským. Ale soudní příkazy jiných národů nezobrazují něco, nýbrž nařizují, co se má státi. Tedy se zdá, že ani soudní příkazy Starého zákona nezobrazovaly něco.

Mimo to, co patří k bohopoctě, to bylo třeba podávati nějakými obrazy, protože ta, která jsou Boží, jsou nad náš rozum, jak bylo řečeno shora. Ale ta, která jsou bližních, nepřesahují našeho rozumu. Tedy nebylo třeba něco zobrazovati soudními, která nás zařizují k bližnímu.

Avšak proti jest, že soudní příkazy jsou vykládány alegoricky a mravně.

2. Utrum sint figuralia.

I-II q. 104 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium caeremonialium praeceptorum, quod sint in figuram alicuius rei instituta. Si igitur etiam praecepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia et caeremonialia praecepta.

I-II q. 104 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicuti illi populo Iudaeorum data sunt quaedam iudicialia praecepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed iudicialia praecepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque praecepta iudicialia veteris legis aliquid figurarent.

I-II q. 104 a. 2 arg. 3

Praeterea, ea quae ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit, quia ea quae Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est. Sed ea quae sunt proximorum, non excedunt nostram rationem. Ergo per iudicialia, quae ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

I-II q. 104 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Exod. XXI iudicialia praecepta allegorice et moraliter exponuntur.

Odpovídám: Musí se říci, že se dvojmo přihází, že nějaký příkaz je obrazný: jedním způsobem prvotně a o sobě, protože totiž hlavně byl ustanoven na zobrazování něčeho; a tímto způsobem obřadní příkazy jsou obrazné; neboť na to byly ustanoveny, aby zobrazovaly něco patřícího k bohopoctě a k tajemství Kristovu. Některé příkazy však jsou obrazné ne prvotně a o sobě, nýbrž v důsledku; a tímto způsobem soudní příkazy Starého zákona jsou obrazné; nejsou totiž ustanoveny na zobrazování něčeho, nýbrž na zařízení stavu onoho národa podle spravedlnosti a rovnosti; ale v důsledku něco zobrazovaly, pokud totiž celý stav onoho národa, který byl uzpůsobován takovými příkazy, byl obrazný, podle onoho I. Kor.: "Všechno se jim dálo v obraze."

K prvnímu se tedy musí říci, že obřadné příkazy jsou obrazné jiným způsobem než soudní, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že národ židovský byl od Boha vyvolen k tomu, aby se z něho narodil Kristus; a proto celý stav onoho národa musil býti prorocký a obrazný, jak praví Augustin, Proti Faustovi. A proto také soudní, dané onomu národu, jsou spíše obrazné, než soudní dané jiným národům; jako také války a činy onoho národa jsou vykládány mysticky, ne však války a činy Asyřanů nebo Římanů, ačkoliv dle lidí byly daleko slavnější.

K třetímu se musí říci, že řád k bližnímu v onom národě, o sobě uvažovaný, byl rozumu průhledný; ale pokud se vztahoval k bohopoctě, přesahoval rozum; a z této stránky byl obrazný.

CIV.3. Zda soudní příkazy Starého zákona mají ustavičnou závaznost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že soudní příkazy Starého zákona mají ustavičnou závaznost. Soudní příkazy totiž patří ke ctnosti spravedlnosti; neboť soud sluje provedení spravedlnosti. Spravedlnost však je ustavičná a nesmrtelná, jak se praví Moudr. 1. Tedy závaznost soudních příkazů je ustavičná.

Mimo to ustanovení božské je stálejší než ustanovení lidské.

Ale soudní příkazy lidských zákonů mají ustavičnou závaznost. Tedy mnohem více soudní příkazy božského zákona.

Mimo to Apoštol praví, Žid. 7, že "zavržení předešlého rozkazu se děje pro jeho slabost a neužitečnost"; což je sice pravdivé o obřadním rozkazu, který "nemohl učiniti dokonalým podle svědomí sloužícího- pouze v pokrmech a v nápojích a různých umýváních a spravedlnostech těla", jak praví Apoštol, Žid. 9. Ale soudní příkazy byly užitečné a účinné na to, k čemu byly zařízeny, totiž na ustanovení spravedlnosti a rovnosti mezi lidmi. Tedy soudní příkazy Starého zákona nejsou zavrženy, nýbrž dosud mají účinnost.

I-II q. 104 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod dupliciter contingit aliquod praeceptum esse figurale. Uno modo, primo et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum. Et hoc modo praecepta caeremonialia sunt figuralia, ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi. Quaedam vero praecepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti. Et hoc modo praecepta iudicialia veteris legis sunt figuralia. Non enim sunt instituta ad aliquid figurandum; sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam et aequitatem. Sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per huiusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat; secundum illud I ad Cor. X, *omnia in figuram contingebant illis*.

I-II q. 104 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praecepta caeremonialia alio modo sunt figuralia quam iudicialia, ut dictum est.

I-II q. 104 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Et propter hoc etiam iudicialia illi populo tradita, magis sunt figuralia quam iudicialia aliis populis tradita. Sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice; non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines.

I-II q. 104 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ordo ad proximum in populo illo, secundum se consideratus, pervius erat rationi. Sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem. Et ex hac parte erat figuralis.

3. De duratione eorum scilicet utrum obligent in perpetuum.

I-II q. 104 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Praecepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iustitiae, nam iudicium dicitur iustitiae executio. Iustitia autem est perpetua et immortalis, ut dicitur Sap. I. Ergo obligatio praeceptorum iudicialium est perpetua.

I-II q. 104 a. 3 arg. 2

Praeterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed praecepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis praecepta iudicialia legis divinae.

I-II q. 104 a. 3 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, ad Heb. VII, quod *reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem*. Quod quidem verum est de mandato caeremoniali quod *non poterat facere perfectum iuxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus et variis Baptismatibus et iustitiis carnis*, ut apostolus dicit, ad Heb. IX. Sed praecepta iudicialia utilia erant et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam et aequitatem inter homines constituendam. Ergo praecepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 7, že "přenesením kněžství se stalo nutným přenesení zákona". Avšak kněžství bylo přeneseno od Aarona na Krista. Tedy také i celý zákon byl přenesen. Tedy soudní příkazy již nemají závaznosti.

Odpovídám: Musí se říci, že soudní příkazy neměly ustavičné závaznosti, nýbrž byly zrušeny příchodem Kristovým; jinak však než obřadní: neboť obřadní byly tak zrušeny, že jsou nejen mrtvé, nýbrž také smrtící těm, kteří je zachovávají po Kristu, hlavně po rozhlášení evangelia. Avšak soudní příkazy jsou sice mrtvé, protože nemají závazné síly, nejsou však smrtící; protože, kdyby nějaký vládce nařídil, aby ony soudní byly zachovávány v jeho království, nehřešil by, leda by snad byly zachovávány, nebo bylo rozkázáno zachovávati je tím způsobem, jakožto mající závaznou sílu z ustanovení Starého zákona; neboť takový úmysl zachovávati by byl smrtící. A důvod tohoto rozdílu lze vzíti z předchozího. Bylo totiž řečeno, že obřadní příkazy jsou obrazné prvotně a o sobě, jako ustanovené hlavně na zobrazení tajemství Kristových, jakožto budoucích; a proto samo zachovávání jich škodí pravdivosti víry, podle níž vyznáváme, že ona tajemství jsou již vyplněna. Avšak soudní příkazy nejsou ustanoveny na zobrazování, nýbrž na uzpůsobení stavu onoho národa, který byl zařízen ke Kristu; a proto když již byl změněn stav onoho národa příchodem Kristovým, soudní příkazy ztratily závaznost; zákon totiž byl vychovatelem, vedoucím ke Kristu, jak se praví Gal. 3.

Protože však takové soudní příkazy nejsou zařízeny na zobrazování, nýbrž na konání něčeho, samo jejich zachovávání naprostě neškodí pravdivosti víry; ale úmysl zachovávati je jako ze závazku zákona škodí pravdivosti víry; protože z toho bychom měli, že stav dřívějšího národa ještě trvá, a že Kristus dosud nepřišel.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost sice musí býti ustavičně zachovávána; ale vymezení těch, která jsou spravedlivá podle ustanovení božského nebo lidského, musí se měniti podle různého stavu lidí.

K druhému se musí říci, že soudní příkazy, od lidí ustanovené, mají ustavičnou závaznost, zůstává-li onen stav správy; ale jestliže obec nebo kmen přejde do jiné správy, je třeba zákony změniti; nejsou totiž tytéž vhodné zákony demokracii, což je moc lidu, a oligarchii, která je moc boháčů, jak je patrné z Filosofa, v jeho Politice. A proto změnou stavu onoho národa bylo třeba změniti soudní příkazy.

K třetímu se musí říci, že ony soudní příkazy uzpůsobovaly národ ke spravedlnosti a rovnosti, jak se hodilo onomu stavu. Ale po Kristu bylo třeba stav onoho národa změniti, aby již v Kristu nebylo rozlišování pohana a Žida, jako bylo napřed; a proto bylo třeba také soudní příkazy změniti.

CIV.4. Zda soudní příkazy mohou míti nějaké jisté rozdělení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že soudní příkazy

I-II q. 104 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, quod *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo iudicialia praecepta adhuc obligationem habent.

I-II q. 104 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod iudicialia praecepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi, aliter tamen quam caeremonialia. Nam caeremonialia adeo sunt evacuata ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Praecepta autem iudicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera. Quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa iudicialia observari, non peccaret, nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione. Talis enim intentio observandi esset mortifera. Et huius differentiae ratio potest accipi ex praemissis. Dictum est enim quod praecepta caeremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figurandum Christi mysteria ut futura. Et ideo ipsa observatio eorum praeiudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria iam esse completa. Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum. Et ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, iudicialia praecepta obligationem amiserunt, lex enim fuit paedagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. III. Quia tamen huiusmodi iudicialia praecepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid fiendum, ipsa eorum observatio absolute non praeiudicat fidei veritati. Sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis, praeiudicat veritati fidei, quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

I-II q. 104 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitia quidem perpetuo est observanda. Sed determinatio eorum quae sunt iusta secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

I-II q. 104 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod praecepta iudicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis. Sed si civitas vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari. Non enim eaedem leges conveniunt in democratia, quae est potestas populi, et in oligarchia, quae est potestas divitum; ut patet per philosophum, in sua politica. Et ideo etiam, mutato statu illius populi, oportuit praecepta iudicialia mutari.

I-II q. 104 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa praecepta iudicialia disponebant populum ad iustitiam et aequitatem secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum, statum illius populi oportuit mutari, ut iam in Christo non esset discretio gentilis et Iudaei, sicut antea erat. Et propter hoc oportuit etiam praecepta iudicialia mutari.

4. De distinctione ipsorum.

I-II q. 104 a. 4 arg. 1

nemohou míti nějaké jisté rozdělení. Soudní příkazy totiž zařizují lidi navzájem. Ale ta, která je třeba zaříditi mezi lidmi, která přicházejí v jejich užívání, nespadají pod jisté rozlišení, ježto nemají konce. Tedy soudní příkazy nemohou míti jisté rozlišení.

Mimo to soudní příkazy jsou vymezení mravních. Ale mravní příkazy nezdají se míti nějaké rozlišení, leč pokud se uvádějí na přikázání desatera. Tedy soudní příkazy nemají nějaké jisté rozlišení.

Mimo to, protože obřadní příkazy mají jisté rozlišení, rozlišení jich je naznačeno v zákoně, když některé slují obětmi, některé zvyklostmi. Ale žádné rozlišení soudních příkazů není naznačeno v zákoně Tedy se zdá, že nemají jistého rozlišení.

Avšak proti, kde je řád, musí býti rozlišení. Ale pojem řádu nejvíce patří k soudním příkazům, jimiž byl zařizován onen národ. Tedy nejvíce mají míti- jisté rozlišení.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto zákon jest nějaké umění začíti a zařizovati lidský život, jako v každém umění jest jisté rozlišení pravidel umění, tak musí v každém zákoně býti jisté rozlišení příkazů; jinak totiž by ten zmatek odňal zákonu užitečnost. A proto se musí říci, že soudní příkazy Starého zákona, jimiž byli lidé zařizováni navzájem, mají rozlišení podle rozlišování lidského zařízení. Lze pak u nějakého národa shledati čtverý řád: a to, jeden vládců k poddaným; druhý pak poddaných navzájem; třetí pak těch, kteří jsou z národa, k cizím; čtvrtý pak k domácím, jako otce k synu, manželky k muži, a pána k otroku; a podle těchto čtyř řádů lze rozlišiti soudní příkazy Starého zákona.

Jsou pak některé příkazy o ustanovení vládců a jejich úřadu, a prokazování úcty jim. A to jest jedna část soudních příkazů. Jsou také některé příkazy, týkající se spoluobčanů navzájem, třebas o koupích a prodejích a soudech a trestech. A to je druhá část soudních příkazů. Jsou také některé příkazy, týkající se cizinců, třebas o válkách proti nepřátelům a o přijímání poutníků a příchozích. A to je třetí část soudních příkazů. Jsou také v zákoně některé příkazy, týkající se domácího života, jako o otrocích a manželkách a dětech. A to je čtvrtá část soudních příkazů.

K prvnímu se tedy musí říci, že ta, která patří k zařízení lidí navzájem, jsou sice počtem bez konce, ale mohou býti uvedena na několika jistých podle rozlišování lidského nařizování, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že přikázání desatera jsou první v rodu mravních, jak bylo shora řečeno; a proto vhodně se

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praecepta iudicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Praecepta enim iudicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quae inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo praecepta iudicialia non possunt habere certam distinctionem.

I-II q. 104 a. 4 arg. 2

Praeterea, praecepta iudicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia praecepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad praecepta Decalogi. Ergo praecepta iudicialia non habent aliquam certam distinctionem.

I-II q. 104 a. 4 arg. 3

Praeterea, praecepta caeremonialia quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quaedam vocantur sacrificia, quaedam observantiae. Sed nulla distinctio innuitur in lege praeceptorum iudicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

I-II q. 104 a. 4 s. c.

Sed contra, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad praecepta iudicialia, per quae populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

I-II q. 104 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum lex sit quasi quaedam ars humanae vitae instituendae vel ordinandae, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem praeceptorum, aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quod praecepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest, unus quidem, principum populi ad subditos; alius autem, subditorum ad invicem; tertius autem, eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem, ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum. Et secundum istos quatuor ordines distingui possunt praecepta iudicialia veteris legis. Dantur enim quaedam praecepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda, et haec est una pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones et venditiones, et iudicia et poenas. Et haec est secunda pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum. Et haec est tertia pars iudicialium praeceptorum. Dantur etiam in lege quaedam praecepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis. Et haec est quarta pars iudicialium praeceptorum.

I-II q. 104 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa, secundum differentiam ordinationis humanae, ut dictum est.

I-II q. 104 a. 4 ad 2

dle nich rozlišují jiné mravní příkazy. Ale soudní a obřadní příkazy mají jiný důvod závaznosti, ne sice z přirozeného rozumu, nýbrž z pouhého ustanovení; a proto jiný je důvod rozlišení jich.

K třetímu se musí říci, že ze samých věcí, které jsou soudními příkazy nařizovány v zákoně, zákon naznačuje rozlišení soudních příkazů.

CV. O obsahu soudních příkazů.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o obsahu soudních příkazů.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. O obsahu soudních příkazů, které se týkají vládců.
2. O těch, které se týkají soužití lidí navzájem.
3. O těch, které se týkají cizinců.
4. O těch, které se týkají domácího života.

CV.1. Zda Starý zákon vhodně zařídil o vládcích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Starý zákon nevhodně zařídil o vládcích. Protože, jak praví Filosof, III. Polit., "zařízení národa především závisí na nejvyšší vládě". Ale v zákoně se nenalézá, jak má býti ustanoven nejvyšší vládce; nalézá se však o nižších vládcích: a to nejprve Exod. 18: "Opatř všemu lidu muže moudré" atd.; a Num.11.: "Shromáždi mně sedmdesát mužů ze starších Israele"; a Deut. 1.: "Dejte z vás muže moudré a znalé", atd. Tedy Starý zákon nedostatečně zařídil vládce národa.

Mimo to "nejlepšího jest uváděti nejlepší", jak praví Plato, Tim. Ale nejlepší zařízení kterékoli obce nebo národa jest, aby byl spravován králem; protože takové království nejvíce představuje božskou vládu, jíž jeden Bůh řídí svět od počátku. Tudíž zákon měl lidu ustanoviti krále, a nesvěřovati to jejich rozhodnutí; jako se dovozuje Deut. 17: "Když řekneš: Ustanovím nad sebou krále . . . ustanovíš jej," atd.

Mimo to; jak se praví Mat. 12: "Každé království proti sobě rozdělené zpustne:" což také zkušenost ukázala v národě židovském, v němž rozdělení království bylo příčinou zničení. Ale zákon má zamýšleti hlavně ta, která patří k obecné ochraně národa. Tedy v zákoně mělo býti zakázáno rozdělení království mezi dva krále; ani to také nemělo býti zaváděno Boží mocí, jak čteme, že bylo zavedení mocí Páně skrze proroka Ahiáše Silana.

Mimo to; jako kněží jsou ustanoveni k užitku lidu v těch, která patří k Bohu, jak je patrné Žid. 5, tak také vládci jsou ustanoveni k užitku lidu ve věcech lidských. Ale kněžím a levitům, kteří jsou v zákoně, jsou určena ně jaká, z nichž mají žíti, jako desátky a prvotiny a mnohá jiná

Ad secundum dicendum quod praecepta Decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est, et ideo convenienter alia praecepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed praecepta iudicialia et caeremonialia habent aliam rationem obligationis non quidem ex ratione naturali sed ex sola institutione. Et ideo distinctionis eorum est alia ratio.

I-II q. 104 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex ipsis rebus quae per praecepta iudicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem iudicialium praeceptorum.

105. De praeceptis iudicialibus quantum ad ipsorum rationem.

Prooemium

I-II q. 105 pr.

Deinde considerandum est de ratione iudicialium praeceptorum. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, de ratione praeceptorum iudicialium quae pertinent ad principes. Secundo, de his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem. Tertio, de his quae pertinent ad extraneos. Quarto, de his quae pertinent ad domesticam conversationem.

1. De ratione praeceptorum iudicialium quae pertinent ad principes.

I-II q. 105 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut philosophus dicit, in III Polit., *ordinatio populi praecipue dependet ex maximo principatu*. Sed in lege non invenitur qualiter debeat institui supremus princeps. Invenitur autem de inferioribus principibus, primo quidem, Exod. XVIII, provide de omni plebe viros sapientes, etc.; et Num. XI, congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel; et Deut. I, date ex vobis viros sapientes et gnaros, et cetera. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

I-II q. 105 a. 1 arg. 2

Praeterea, optimi est optima adducere, ut Plato dicit. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per regem, quia huiusmodi regimen maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat. A principio igitur lex debuit regem populo instituere; et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deut. XVII, *cum dixeris, constituam super me regem, eum constitues,* et cetera.

I-II q. 105 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut dicitur Matth. XII, omne regnum in se divisum desolabitur, quod etiam experimento patuit in populo Iudaeorum, in quo divisio regni fuit destructionis causa. Sed lex praecipue debet intendere ea quae pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges. Nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci; sicut legitur introductum auctoritate domini per Ahiam Silonitem prophetam, III Reg. XI.

I-II q. 105 a. 1 arg. 4

Praeterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quae ad Deum pertinent, ut patet Heb. V; ita etiam principes instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis qui sunt in lege,

taková. Podobně tedy vládcům lidu měla býti zařízena nějaká na obživu, a zvláště, když jim bylo zakázáno přijímati dary, jak je patrné Exod. 23: "Nepřijmete darů, které zaslepují také moudré, a podvracejí slova spravedlivých."

Mimo to, jako království jest nejlepší vláda, tak tyranie jest nejhorší porucha vlády. Ale Pán ustanovením krále, ustanovil tyranské právo; praví se totiž I. Král. 8: „Toto bude právo krále, který vám bude vládnouti: vezme vaše syny", atd. Tedy nevhodně bylo zákonem opatřeno zařízení vládců.

Avšak proti jest, že národ israelský pro krásné zařízení jest doporučován, Num. 24: "Jak krásné jsou tvé stánky, Jakube, a tvé stany Israeli!" Ale krása zařízení národa závisí na dobrém ustanovování vládců. Tedy zákonem byl národ stran vládců dobře poučen.

Odpovídám: Musí se říci, že stran dobrého zařízení vládců v nějaké obci nebo národě jest dbáti dvojího: z nichž jedno jest, aby všichni měli nějakou účast na vládě; tím je totiž zachován klid národa, a všichni takové zařízení milují a chrání, jak se praví II. Polit. Jiné jest, čeho se dbá podle druhu vlády nebo zařízení vlád; ačkoli pak druhy její jsou různé, jak uvádí Filosof, III. Polit., přece hlavní jsou království, v němž jeden vládne podle ctnosti; a aristokracie, to jest moc urozených, v níž několik málo vládne podle ctnosti. Pročež nejlepší zařízení vládců jest v nějaké obci nebo království, v němž jeden jest určen podle ctnosti, který všem vládne; a pod ním jsou někteří vládnoucí podle ctnosti; a přece taková vláda patří všem, jak proto, že ze všech mohou býti vyvoleni, tak také proto, že ode všech jsou voleni. Taková však je každá ústava dobře složená z království, pokud jeden předsedá, z aristokracie, pokud mnozí vládnou podle ctnosti, a z demokracie, to jest z vlády lidu, pokud z lidu lze voliti vládce a lidu náleží volba vládců. A to bylo ustanoveno podle božského zákona: neboť Mojžíš a jeho nástupci řídili lid, jako jednotlivci všem vládnouce, což jest jakýsi druh království. Bylo však voleno dvaasedmdesát starších podle ctnosti; praví se totiž Deut. 1: "Vzal jsem z vašich kmenů muže moudré a ušlechtilé a ustanovil jsem je vládci"; a to bylo aristokratické. Ale demokratické bylo, že oni byli voleni ze všeho lidu; praví se totiž Exod. 18: "Opatř ze všeho lidu muže moudré", atd., a také že lid je volil; pročež se praví Deut. 1: "Dejte z vás muže moudré", atd. Z čehož je patrné, že nejlepší bylo zařízení vládců, jež ustanovil zákon.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen národ byl řízen pod zvláštní péčí Boží; pročež se praví Deut. 7: „Tebe vyvolil Pán Bůh tvůj, abys mu byl lidem zvláštním." A proto ustanovování nejvyššího vládce si vyhradil Pán; a to jest, co žádal Mojžíš Num. 27: "Ať opatří Pán, Bůh duchů všeho těla, člověka, který by byl nad tímto lidem"; a tak z Božího zařízení byl ustanoven Josue vládcem po

deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimae et primitiae, et multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari unde sustentarentur, et praecipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. XXIII, *non accipietis munera, quae excaecant etiam prudentes, et subvertunt verba iustorum*.

I-II q. 105 a. 1 arg. 5

Praeterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed dominus regi instituendo instituit ius tyrannicum, dicitur enim I Reg. VIII, *hoc erit ius regis qui imperaturus est vobis, filios vestros tollet*, et cetera. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

I-II q. 105 a. 1 s. c.

Sed contra est quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur, Num. XXIV, *quam pulchra tabernacula tua, Iacob; et tentoria tua, Israel*. Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

I-II q. 105 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II Polit. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum. Cuius cum sint diversae species, ut philosophus tradit, in III Polit., praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem, dicitur enim Deut. I, *tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes*, et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod. XVIII, *provide de omni plebe viros sapientes,* etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deut. I, date ex vobis viros sapientes, et cetera. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

I-II q. 105 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur, unde dicitur Deut. VII, *te elegit dominus Deus tuus ut sis ei populus peculiaris*. Et ideo institutionem summi principis dominus sibi reservavit. Et hoc est quod Moyses petivit, Num. XXVII, *provideat*

Mojžíšovi; a o jednotlivých soudcích, kteří byli po Josuovi, se čte, že Bůh "vzbudil lidu ochránce"; a že "duch Páně byl v nich", jak je patrné Soudc. 2. a 3. A proto také Pán volbu krále nesvěřil lidu, nýbrž vyhradil si ji, jak je patrné Deut. 17: "Toho ustanovíš králem, koho vyvolí Pán Bůh tvůj."

K druhému se musí říci, že království je nejlepší řízení lidu, neporuší- li se. Ale pro velkou moc, která se povoluje králi, království se snadno zvrhne v tyranství, není-li dokonale ctnostný ten, jemuž je dána taková moc: protože "jen ctnostný dobře nese dobré statky", jak praví Filosof, X. Ethic. Avšak dokonalá ctnost se shledává u nemnohých; a hlavně Židé byli krutí a nakloněni k lakotě, kterýmižto neřestmi lidé nejspíše upadají v tyranskost. A proto Pán jim od počátku neustanovil krále s úplnou mocí, nýbrž soudce a správce na jejich ochranu; ale potom povolil krále na žádost lidu, jako rozhořčen, jak je patrné z toho, co řekl Samuelovi, I. Král. 7:"Nezavrhli tebe, nýbrž mne, abych nevládl nad nimi." Zařídil však od počátku o ustanovování krále: a to, nejprve způsob volby, o němž vymezil dvojí, aby totiž při jeho volbě vyčkali soudu Páně a nečinili krále jiné národnosti: protože takoví králové obyčejně málo cítí s národem, jemuž předsedají, a v důsledku o něj nepečují. Za druhé o ustanovených králích zařídil, jak se mají míti sami k sobě, aby totiž nerozmnožovali vozy a koně, ani manželky, ani také nesmírné bohatství; protože z chtivosti jich vládci se přikloní k tyranství a opouštějí spravedlnost. Ustanovil také, jak se mají míti k Bohu; aby totiž vždy četli a přemýšleli o zákoně Božím, a vždy byli v Boží bázni a poslušnosti. Ustanovil také, jak se mají míti ke svým poddaným, aby totiž jimi pyšně nepohrdali, nebo jich neutlačovali, ani také se neodklonili od spravedlnosti.

K třetímu se musí říci, že rozdělení království a množství králů spíše než na prospěch bylo dáno onomu národu za trest pro mnohé jejich vzpoury, které vedli proti spravedlivému králi Davidovi. Pročež se praví, Ose. 13: "Dám ti krále ve hněvu svém"; a Ose. 8: "Sami vládli, a ne ze mne; povstali vládci, a nepoznal jsem."

Ke čtvrtému se musí říci, že kněží byli k posvátnostem určováni dle rodové příslušnosti; a to proto, aby měli větší vážnost, když se nemohl státi knězem kdokoli z lidu, a jejich čest přistupovala k vážnosti bohopocty. A proto bylo třeba, aby se jim určilo něco zvláštního, jak v desátcích, tak v prvotinách, tak také v obětech a žertvách, aby z nich žili. Ale vládci, jak bylo řečeno, byli bráni z celého národa, a proto měli jistý vlastní majetek, z něhož mohli žíti; a hlavně když Pán jim také v zákoně zakázal nadbytečné bohatství nebo velkolepý dvůr; též proto nebylo snadné, aby z něho se zvedali k pýše a tyranství; rovněž také, protože bylo pracné a strastiplné vládnouti, jestliže vládci nebyli velmi bohatí, lidé po tom valně neprahli, a tak byla odnímána látka vzpouře.

dominus Deus spirituum omnis carnis, hominem qui sit super multitudinem hanc. Et sic ex Dei ordinatione institutus est Iosue in principatu post Moysen, et de singulis iudicibus qui post Iosue fuerunt, legitur quod Deus suscitavit populo salvatorem, et quod spiritus domini fuit in eis, ut patet Iudic. III. Et ideo etiam electionem regis non commisit dominus populo, sed sibi reservavit; ut patet Deut. XVII, *eum constitues regem, quem dominus Deus tuus elegerit*.

I-II q. 105 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Perfecta autem virtus in paucis invenitur, et praecipue Iudaei crudeles erant et ad avaritiam proni, per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam. Sed postea regem ad petitionem populi, quasi indignatus, concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuelem, I Reg. VIII, *non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem, modum eligendi. In quo duo determinavit, ut scilicet in eius electione expectarent iudicium domini; et ut non facerent regem alterius gentis, quia tales reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, et per consequens non curare de eis. Secundo, ordinavit circa reges institutos qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et iustitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.

I-II q. 105 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod divisio regni, et multitudo regum, magis est populo illi data in poenam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regnum David iustum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Osee XIII, *dabo tibi regem in furore meo*; et Osee VIII, *ipsi regnaverunt, et non ex me, principes extiterunt, et non cognovi*.

I-II q. 105 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur. Et hoc ideo ut in maiori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quaedam deputarentur, tam in decimis quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est, assumebantur ex toto populo, et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant. Et praecipue cum dominus prohiberet etiam in rege ne superabundaret divitiis aut magnifico apparatu, tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigeretur; tum etiam quia, si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus et

K pátému se musí říci, že ono právo nenáleželo králi z božského ustanovení, nýbrž spíše se předpovídalo osobování králů, kteří si stanoví nespravedlivé právo, zabředše do tyranství, a vykořisťujíce poddané; a to je patrné z toho, co dodává na konci: "A vy budete jeho otroky"; což vlastně patří k tyranství; protože tyrani svým poddaným vládnou jako otrokům; pročež to pravil Samuel na odstrašení jich, aby nežádali krále; následuje totiž: "Nechtěl však lid slyšeti hlasu Samuelova." Může se však přihoditi, že dobrý král bez tyranství béře syny, a ustanovuje přednosty a setníky, a mnoho požaduje od svých poddaných na opatření obecného dobra.

CV.2.Zda byly vhodně dány soudní příkazy co do soužití lidu.

Při druhé sepostupuje takto: Zdá se, že nevhodně byly dány soudní příkazy co do soužití lidu. Lidé totiž nemohou navzájem klidně žíti, béře-li jeden to, co je druhého. Ale to se zdá zavedeno v zákoně; praví se totiž, Deut. 23: "Vstoupiv na vinici bližního svého, požívej hrozny, kolik ti libo." Tedy Starý zákon neopatřil vhodně pokoj lidí.

Mimo to nejvíce obcí a království tím se ničí, že vlastnictví přechází na ženy, jak praví Filosof, II. Polit. Ale to bylo zavedeno ve Starém zákoně; praví se totiž, Num. 27: "Když člověk zemřel bez syna, dědictví přejde na jeho dceru." Tedy zákon neopatřil vhodně blaho lidu.

Mimo to společnost lidí se nejvíce zachovává tím, že lidé kupujíce a prodávajíce navzájem si poskytují své věci, jichž potřebují, jak se praví I. Polit. Ale Starý zákon vzal prodeji sílu; rozkázal totiž, aby prodaný majetek se v padesátém roce jubilea vracel k prodavšímu, jak je patrné Levit. 25. Nevhodně tudíž zákon v tom zařídil onen lid.

Mimo to potřebám lidí velmi prospívá, aby lidé byli ochotni poskytnouti půjčku; tato však ochota je ničena tím, že dlužníci přijatá nevracejí; pročež se praví Eccli. 29: ;,Mnozí nepůjčili, ne ze špatnosti, nýbrž z obavy ztráty půjčky." Toto však zavedl zákon; a to nejprve, protože rozkázal Deut. 15: "Komu něco dluží jeho přítel nebo bližní a bratr, nemůže požadovati zpět, protože jest rok odpuštění Páně;" a Exod. 22 se praví, že "zdechne-li dobytče vlastníkem svěřené není povinen náhradou". Za druhé, protože se mu odnímá bezpečnost, která je ze zástavy; praví se totiž Deut. 24: "Když budeš žádati od svého bližního nějakou věc, kterou ti dluží, nevejdeš do jeho domu, abys odnesl zástavu;" a opět: "Nepřenocuje u tebe zástava, nýbrž ihned ji vrátíš." Tedy nedostatečně bylo v zákoně zařízeno o půjčkách.

Mimo to ze zpronevěry uschovaného hrozí největší nebezpečí; a proto jest užívati největší ostražitosti; pročež se také praví, II. Machab. 3, že kněží vzývali toho v nebi,

sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus, et sic tollebatur seditionis materia.

I-II q. 105 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod illud ius non dabatur regi ex institutione divina; sed magis praenuntiatur usurpatio regum, qui sibi ius iniquum constituunt in tyrannidem degenerantes, et subditos depraedantes. Et hoc patet per hoc quod in fine subdit, *vosque eritis ei servi*, quod proprie pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur ut servis. Unde hoc dicebat Samuel ad deterrendum eos ne regem peterent, sequitur enim, *noluit autem audire populus vocem Samuelis*. Potest tamen contingere quod etiam bonus rex, absque tyrannide, filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis, propter commune bonum procurandum.

2. De his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem.

I-II q. 105 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quae sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege, dicitur enim Deut. XXIII, *ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit*. Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

I-II q. 105 a. 2 arg. 2

Praeterea, ex hoc maxime multae civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut philosophus dicit, in II Polit. Sed hoc fuit introductum in veteri lege, dicitur enim Num. XXVII, *homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam eius transibit hereditas*. Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

I-II q. 105 a. 2 arg. 3

Praeterea, societas hominum maxime per hoc conservatur, quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas commutant quibus indigent, ut dicitur in I Polit. Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis, mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno iubilaei, ut patet Levit. XXV. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

I-II q. 105 a. 2 arg. 4

Praeterea, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum. Quae quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt, unde dicitur Eccli. XXIX, *multi non causa nequitiae non faenerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt*. Hoc autem induxit lex. Primo quidem, quia mandavit Deut. XV, *cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est domini*; et Exod. XXII dicitur quod si praesente domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo, quia aufertur ei securitas quae habetur per pignus, dicitur enim Deut. XXIV, *cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum eius ut pignus auferas*; et iterum, *non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei*. Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

I-II q. 105 a. 2 arg. 5

Praeterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet, et ideo est maxima cautela adhibenda, unde etiam

který o úschovách dal zákon, aby těm, kteří je uschovali, chránil neporušené". Ale v příkazech Starého zákona se užívá málo ostražitosti při úschovách; praví se totiž Exod. 22, že při ztrátě uschovaného rozhodne přísaha toho, u něho bylo uschováno. Tedy v tom nebylo vhodné zařízení zákona.

Mimo to, jako- nějaký dělník pronajímá svou práci, tak také někteří pronajímají dům, nebo kterákoli jiná taková. Ale není nutné, aby nájemce ihned odevzdal cenu najatého domu. Tedy také bylo příliš tvrdé, co se přikazuje Levit. 19: "Nezadržíš mzdy svému dělníku až do rána."

Mimo to, ježto často naléhá nezbytnost soudů, má býti snadný přístup k soudci. Nevhodně tudíž stanovil zákon, Deut. 17, aby chodili na jediné místo žádati rozsouzení svých pochybností.

Mimo to je možná shoda ve lži nejen dvou, nýbrž také tří nebo více. Nevhodně se tudíž praví Deut. 19: "Z úst dvou nebo tří svědků bude rozhodnuta každá věc."

Mimo to trest se má vyměřiti podle velikosti viny; pročež se také praví Deut. 25: "Dle míry hříchu bude i počet ran." Ale některým stejným vinám zákon stanovil nestejné tresty; praví se totiž Exod. 22, že "zloděj nahradí pět volů za jednoho vola, a čtyři ovce za jednu ovci". Také některé ne příliš těžké hříchy jsou trestány těžkým trestem, jako, Num. 15, byl ukamenován, kdo sbíral dříví v sobotu; také bylo rozkázáno, aby byl ukamenován syn vzpurný pro malé přestupky, že totiž byl oddán hodování a pití. Tudíž nevhodně byly v zákoně stanoveny tresty.

Mimo to, jak praví Augustin, XXI. O Městě Bož., Tullius píše, že v zákonech jest osm druhů trestů: "pokuta, okovy, bití, oplátka, hanba, vyhnanství, smrt, otroctví". A z těch některé jsou ustanoveny v zákoně A to pokuta, jako když zloděj je odsouzen k pateronásobnému nebo čtyřnásobnému; okovy pak, jako Num. 25. se přikazuje o kterémsi, aby byl zavřen do žaláře; bití pak, jako Deut. 25: "Naleznou- li, že vinník jest hoden bití, dají je položiti a před sebou bíti;" také hanbou poznamenal toho, kdo nechtěl pojmouti manželku svého zemřelého bratra; sezula mu totiž střevíc a plivla mu do obličeje; také smrt určoval, jak je také patrné Levit. 20: "Kdo bude zlořečiti otci svému nebo matce, smrtí ať zemře;" také trest oplátky zavedl zákon, řka, Exod. 21, 40: "Oko za oko, zub za zub." Zdá se tudíž nevhodné, že jiné dva tresty, totiž vyhnanství a otroctví, Starý zákon neuvaloval.

Mimo to trest náleží pouze vině Ale pouzí živočichové nemohou míti viny. Tedy nevhodně jsou stíháni tresty, Exod. 21, 29: "Vůl, který zabije muže nebo ženu, bude zasypán kamením;" a Levit. 20. se praví: "Žena, která se podložila kterémukoli zvířeti, budiž zabita zároveň s ním." Tak se tudíž zdá, že nevhodně byla ve Starém zákoně dicitur II Mach. III, quod *sacerdotes invocabant de caelo eum qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret*. Sed in praeceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur, dicitur enim Exod. XXII quod in amissione depositi statur iuramento eius apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

I-II q. 105 a. 2 arg. 6

Praeterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quaecumque alia huiusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatae domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod praecipitur Levit. XIX, *non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*.

I-II q. 105 a. 2 arg. 7

Praeterea, cum frequenter immineat iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem. Inconvenienter igitur statuit lex, Deut. XVII, ut irent ad unum locum expetituri iudicium de suis dubiis.

I-II q. 105 a. 2 arg. 8

Praeterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deut. XIX, *in ore duorum vel trium testium stabit omne verbum*.

I-II q. 105 a. 2 arg. 9

Praeterea, poena debet taxari secundum quantitatem culpae, unde dicitur etiam Deut. XXV, *pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed quibusdam aequalibus culpis lex statuit inaequales poenas, dicitur enim Exod. XXII, quod restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove. Quaedam etiam non multum gravia peccata gravi poena puniuntur, sicut Num. XV, lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato. Filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet comessationibus vacabat et conviviis, mandatur lapidari, Deut. XXI. Igitur inconvenienter in lege sunt institutae poenae.

I-II q. 105 a. 2 arg. 10

Praeterea, sicut Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei, *octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem*. Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. Damnum quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum. Vincula vero, sicut Num. XV, mandatur de quodam quod in carcerem includatur. Verbera vero, sicut Deut. XXV, *si eum qui peccavit dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari*. Ignominiam etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quae tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius. Mortem etiam inferebat, ut patet Levit. XX, *qui maledixerit patri suo aut matri, morte moriatur*. Poenam etiam talionis lex induxit, dicens Exod. XXI, *oculum pro oculo, dentem pro dente*. Inconveniens igitur videtur quod alias duas poenas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non inflixit.

I-II q. 105 a. 2 arg. 11

Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur poena, Exod. XXI, *bos lapidibus obruetur qui occiderit virum aut mulierem*. Et Levit. XX dicitur, *mulier quae succubuerit cuilibet iumento, simul interficiatur cum*

zařízena, která patří k soužití lidí navzájem.

Mimo to Pán přikázal, Exod. 21, aby vražda byla potrestána smrtí člověka. Ale smrt zvířete se považuje za mnohem menší než zabití člověka. Tedy nelze dostatečně nahraditi trest vraždy zabitím zvířete. Nevhodně se tudíž přikazuje, Deut. 21, že když bude nalezena mrtvola zabitého člověka, a nebude znám vinník vraždy, starší bližní obce vezmou jalovici ze stáda, která netáhla za jho, ani nebrázdila půdy pluhem, a zavedou ji do drsného a kamenného údolí, které nebylo nikdy zoráno, ani oseto; a tam jalovici zlomí vaz".

Avšak proti jest, že se připomíná jako zvláštní dobrodiní v žalmu 147: "Neučinil tak žádnému národu, a soudů svých jim nezjevil."

Odpovídám: Musí se říci, že jak Augustin, v II. O Městě Bož., uvedl, co řekl Tullius, "národ je seskupené množství, spolčené souhlasem v právo a užitkovým stykem". Pročež k pojmu národa patří, aby obcování lidí navzájem bylo pořádáno spravedlivými příkazy zákona. Je pak dvojí obcování lidí navzájem: a to jedno, které se děje mocí vládců; jiné pak, které se děje vlastní vůlí soukromých osob. A protože vůlí jednoho každého může býti upravováno, co je poddáno jeho moci, proto soudy mezi lidmi musí býti vykonávány mocí vládců, jimž jsou lidé poddáni, a zločincům ukládány tresty. Moci pak soukromých osob jsou poddány věci držené, a proto vlastní mocí si mohou tyto věci poskytovati, třebas koupí, prodejem, darováním, a jinými takovými způsoby. A stran obojího sdílen: však zákon zařídil dostatečně Ustanovil totiž soudce, jak je patrné Deut. 16: "Soudce a učitele postavíš ve všech jeho branách, aby soudili lid spravedlivým soudem." Ustanovil také spravedlivý řád soudu: pročež se praví Deut. 1: "Co jest spravedlivé, suďte, ať je to občan nebo cizinec, nebude rozdílu v osobách." Odstranil také příležitost nespravedlivého soudu, zakazuje soudcům přijímání darů, jak je patrné Exod. 23. a Deut. 16. Stanovil také počet dvou nebo tří svědků, jak je patrné Deut. 17. a 19. Stanovil také pevné tresty pro různá provinění, jak bude později řečeno. Ale stran vlastních věcí je nejlepší, jak praví Filosof, II. Polit., aby vlastnictví bylo rozděleno, a užívání bylo částečně obecné, částečně však bylo vyměňováno vůlí majitelů. A toto trojí bylo stanoveno v zákoně: nejprve totiž samo vlastnictví bylo rozděleno mezi jednotlivce; praví se totiž Num. 32: "Já jsem vám dal zemi ve vlastnictví, kterou si rozdělíte losem." A protože z neuspořádanosti vlastnictví bývá ničeno mnoho obcí, jak praví Filosof, II. Polit., proto na uspořádání vlastnictví zákon užil trojího prostředku: a to jednoho, aby bylo rovně rozděleno podle počtu lidí; pročež se praví Num. 33: "Četnějším dáte větší, méně četným menší." Jiný prostředek jest, aby majetek nebyl zcizen navždy, nýbrž v jisté době aby se vrátil ke svým majitelům, aby se nezmátly podíly majetkové. Třetí prostředek jest na odstranění tohoto zmatku, aby po zemřelých nastupovali nejbližší, a to v prvním stupni syn, v druhém však dcera, ve třetím bratři, ve čtvrtém strýcové, v pátém kteříkoli příbuzní. A na zachování rozlišení podílů zákon dále stanovil, aby ženy, které jsou dědičky, *eo*. Sic igitur videtur quod inconvenienter ea quae pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

I-II q. 105 a. 2 arg. 12

Praeterea, dominus mandavit Exod. XXI, quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXI quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur caedis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quae non traxit iugum nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam quae numquam arata est nec sementa recepit, et caedent in ea cervices vitulae*.

I-II q. 105 a. 2 s. c.

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psalmo CXLVII, *non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis*.

I-II q. 105 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus in II de Civ. Dei introducit a Tullio dictum, *populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*. Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis praeceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem, una quidem quae fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscuiusque disponi potest quod eius subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subiecti sunt homines, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, et poenae malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae, et ideo propria voluntate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis huiusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim iudices, ut patet Deut. XVI, *iudices et magistros constitues in omnibus portis eius, ut iudicent populum iusto iudicio*. Instituit etiam iustum iudicii ordinem, ut dicitur Deut. I, *quod iustum est iudicate, sive civis ille sit sive peregrinus, nulla erit personarum distantia*. Sustulit etiam occasionem iniusti iudicii, acceptionem munerum iudicibus prohibendo; ut patet Exod. XXIII, et Deut. XVI. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium; ut patet Deut. XVII, et XIX. Instituit etiam certas poenas pro diversis delictis, ut post dicetur. Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit philosophus, in II Polit., quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et haec tria fuerunt in lege statuta. Primo enim, ipsae possessiones divisae erant in singulos, dicitur enim Num. XXXIII, *ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis*. Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut philosophus dicit, in II Polit.; ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum aequaliter dividerentur, unde dicitur Num. XXXIII, *pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem*. Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi

vdávaly se za muže svého kmene, jak máme Num. 36. - Za druhé pak zákon stanovil, aby v něčem užívání věcí bylo společné: a nejprve co do opatrování; bylo totiž přikázáno, Deut. 22: "Uvidíš-li zaběhlého vola a ovci bratra svého, nepomineš, nýbrž zavedeš ke svému bratru;" a podobně o jiných; za druhé co do plodu; dovolovalo se totiž obecně všem, aby, vkročiv do vinice přítele, mohl dovoleně jísti, jen když nic nevynáší; ohledně chudých pak zvláště, aby jim byly nechány zapomenuté snopy, a plody a paběrky hroznů, jak máme Lev. 19. a Deut. 24; a také jim byla ponechávána ta, která se rodila v sedmém roku, jak máme Exod. 23. a Lev. 25. Za třetí pak stanovil zákon udílení, konané těmi, kteří jsou pány věcí: jedno zcela zdarma; pročež se praví Deut. 14: "Třetího roku oddělíš jiný desátek; a přijdou levité a cizinci a sirotek a vdova, a pojí a nasytí se;" jiné pak se zaplacením užitečnosti, jako při prodeji a koupi, a nájmu a zjednání a při půjčce a též při úschově; o nichž všech se nacházejí v zákoně jistá nařízení. Z čehož je patrné, že Starý zákon dostatečně zařídil soužití onoho národa.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Apoštol, Řím. 13, "kdo miluje bližního, vyplnil zákon"; protože totiž všechny příkazy zákona, hlavně zařízené k bližnímu, se zdají zařízeny k tomu cíli, aby se lidé navzájem milovali. Z milování však pochází, že lidé si navzájem vyměňovali statky; protože se praví, I. Jan. 3: "Kdo uvidí bratra svého trpěti nouzi, a uzavře své nitro před ním, jak v něm zůstává láska Boží?" A proto zamýšlel zákon navyknouti lidi, aby si snadno vyměňovali svá dobra, jak i Apoštol, I. Tim. 6, káže bohatým snadno udělovati a vyměňovati. Nesděluje však snadno, kdo nesnese, aby bližní dostal něco málo z jeho, když tím mnoho neztrácí. A proto zákon nařídil, aby bylo dovoleno vstupujícímu do vinice bližního jísti tam hrozny, ne však vynášeti, aby tím nebyla dána příležitost způsobení velké škody, čímž by byl porušen mír, který mezi ukázněnými není porušen braním maličkostí, nýbrž spíše přátelství se utvrzuje a lidé navyknou snadnému sdílení něčeho.

K druhému se musí říci, že zákon stanovil, aby ženy nastupovaly v otcovském majetku pouze, nebylo-li mužských potomků. Tehdy však bylo nutné, aby nástupnictví bylo dáno ženám, na útěchu otci, jemuž by bylo těžké, kdyby jeho dědictví přešlo vůbec na cizí. Při tom však použil zákon náležité ostražitosti, přikazuje, aby ženy, nastupující v dědictví otcovo, pojaly manžely ze svého kmene, aby se tak podíly kmenů nezmátly, jak máme Num. posl.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof, II. Polit., "úprava vlastnictví velmi přispívá k zachování obce nebo národa". Pročež, jak sám praví, v některých obcích pohanských bylo stanoveno, že nikdo nesmí prodati majetek, leč při zjevné pohromě Kdyby se totiž statky

succedant morientibus, primo quidem gradu, filius; secundo autem, filia; tertio, fratres; quarto, patrui; quinto, quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam, ulterius lex statuit ut mulieres quae sunt haeredes, nuberent suae tribus hominibus, ut habetur Num. XXXVI. Secundo vero, instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis. Et primo, quantum ad curam, praeceptum est enim Deut. XXII, *non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo*; et similiter de aliis. Secundo, quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici posset licite comedere, dum tamen extra non auferret. Quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus et racemi remanentes, ut habetur Lev. XIX, et Deut. XXIV. Et etiam communicabantur ea quae nascebantur in septimo anno; ut habetur Exod. XXIII, et Lev. XXV. Tertio vero, statuit lex communicationem factam per eos qui sunt domini rerum. Unam pure gratuitam, unde dicitur Deut. XIV, *anno tertio separabis aliam decimam, venientque Levites et peregrinus et pupillus et vidua, et comedent et saturabuntur*. Aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum, de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certae in lege. Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

I-II q. 105 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut apostolus dicit, Rom. XIII, *qui diligit proximum, legem implevit*, quia scilicet omnia praecepta legis, praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona sua communicent, quia ut dicitur I Ioan. III, *qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem sua communicarent, sicut et apostolus, I ad Tim. VI, divitibus mandat facile tribuere et communicare. Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat, absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi, racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur. Quae inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad facile communicandum.

I-II q. 105 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi in defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si eius hereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, praecipiens ut mulieres succedentes in haereditate paterna, nuberent suae tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

I-II q. 105 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Polit., regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. Unde, sicut ipse dicit, apud quasdam gentilium civitates statutum fuit *ut nullus*

napořád prodávaly, může se přihoditi, že všechny statky přejdou na několik, a tak bude nutné, aby obec nebo krajina pozbyla obyvatel. A proto Starý zákon na zamezení toho nebezpečí tak nařídil, aby se pomohlo nouzi lidí povolením prodeje pozemků až v určité době; a přece odstranil nebezpečí, přikazuje, aby v jisté době prodaný pozemek se vrátil k prodavšímu; a to stanovil, aby se podíly nemátly, nýbrž stále zůstávalo v kmenech totéž vymezené rozdělení. Protože však městské domy nebyly rozděleny losem, proto povolil, aby navždy mohly býti prodávány, jakož i movité statky. Nebyl totiž stanoven počet domů obce, jako byla jistá míra půdy, k níž se nepřidávalo. Mohlo však býti něco přidáno k počtu domů obce. Avšak domy, které nebyly ve městě, nýbrž v obci, nemající zdí, nemohly býti prodány navždy; protože takové domy se nestaví, leč k obdělávání a k ochraně pozemků. A proto zákon shodně stanovil totéž právo stran obého.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo řečeno, úmysl zákona byl navyknouti lidi svým příkazům, aby si tak navzájem snadno pomáhali v potřebách, protože tím se nejvíce upevňuje přátelství; a tuto snadnost pomáhati stanovil nejen v těch, která jsou darována zdarma a naprostě, nýbrž také v těch, která jsou zapůjčována, protože toto přispění je častější, a četnějším potřebné. Snadnost tohoto přispívání pak stanovil mnohonásobně A to nejprve, aby projevovali ochotu poskytnouti půjčku, a nedali se od toho odvrátiti blízkostí roku poshovění, jak máme Deut. 15. Za druhé, aby toho, jemuž povolovali půjčku, nezatěžovali buď úroky nebo také braním nějakých zástav, životu zcela nutných; a byly-li vzaty, aby byly ihned vráceny. Praví se totiž Deut. 23: "Nebudeš půjčovati bratru svému na úrok;" a 24: "Nevezmeš do zástavy spodku ani běhouna mlýnku, neboť by ti zastavoval svůj život;" a Exod. 22: "Vezmeš-li zástavou od bližního svého šat, před západem slunce jej vrátíš." Za třetí, aby nepožadovali urputně; pročež se praví Exod. 22: "Půjčíš-li peníze mému chudému lidu, který přebývá s tebou, nebudeš nastupovati jako vydřiduch;" a proto se také přikazuje: "Když budeš upomínati svého bližního o nějakou věc, kterou ti dluží, nevejdeš do jeho domu, abys odnesl zástavu; nýbrž zůstaneš venku, a on ti. vynese, co bude míti;" jednak, protože dům je nejbezpečnější útulek každému, pročež člověka obtěžuje, když je ve svém domě napaden; jednak také, protože nedovoluje věřiteli, aby bral zástavou, cokoli chce, nýbrž spíše dlužníkovi, aby dal, čeho méně potřebuje. Za čtvrté stanovil, aby v sedmém roce dluhy byly zcela odpuštěny. Bylo totiž pravděpodobné, že ti, kteří mohou pohodlně vrátit, vrátí před sedmým rokem, a bezdůvodně neošidí půjčujícího. Kdyby však vůbec nemohli, z téhož důvodu jim měl býti dluh odpuštěn z té lásky, z které také jim mělo býti znovu dáno pro potřebnost. Stran půjčených zvířat pak tento zákon stanovil, kdyby z nedbalosti toho, jemuž byla půjčena, zahynula v jeho nepřítomnosti, nebo zeslábla, aby byl přinucen to nahraditi. Kdyby však zahynula nebo zeslábla za jeho přítomnosti a pečlivého opatrování, nebyl nucen nahrazovati; a hlavně, byla-li najata za plat; protože tak by také mohla zahynouti nebo zeslábnouti u půjčujícího; a tak, kdyby dosáhl zachování zvířete, již by nabýval z půjčky nějakého zisku, a nebyla by půjčka

possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant, et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus, ad huiusmodi periculum amovendum, sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret. Et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanae non erant sorte distinctae, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur, poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quae non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant, quia huiusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum; et ideo lex congrue statuit idem ius circa utrumque.

I-II q. 105 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, intentio legis erat assuefacere homines suis praeceptis ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiae fomentum. Et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quae gratis et absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur, quia huiusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Huiusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem, ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. XV. Secundo, ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitae necessaria accipiendo, et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. XXIII, *non faeneraberis fratri tuo ad usuram*; et XXIV, *non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi*; et Exod. XXII dicitur, *si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei*. Tertio, ut non importune exigerent. Unde dicitur Exod. XXII, *si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor*. Et propter hoc etiam mandatur Deut. XXIV, *cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris in domum eius ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit*, tum quia domus est tutissimum uniuscuiusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. Quarto, instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ex dilectione, qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata haec lex statuit, ut propter negligentiam eius cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero eo praesente et diligenter custodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur restituere, et maxime si erant mercede conducta, quia ita etiam potuissent mori et

zadarmo. A hlavně to měli zachovávati, když zvířata byla najata za plat, protože tehdy měl jistou cenu za použití zvířat, pročež nic nesmělo přirůsti nahrazením zvířat, leč při nedbalosti opatrujícího. Nebyla-li však najata za plat, mohlo nastati jakési vyrovnání, aby aspoň tolik nahradil, zač by se mohlo najmouti užívání zahynuvšího nebo zeslabeného zvířete.

K pátému se musí říci, že mezi půjčkou a úschovou je ten rozdíl, že půjčka se dává v užitek toho, jemuž se odevzdává, kdežto úschova se odevzdává na účinek ukládajícího a proto více byl někdo přidržován v některých případech nahraditi půjčku než nahraditi úschovu. Úschova mohla totiž býti zničena dvojmo: jedním způsobem z příčiny nevyhnutelné nebo vrozené, třebas kdyby zhynulo nebo zesláblo zvíře uschované; nebo vnější, třebas kdyby bylo chyceno od nepřátel, nebo kdyby bylo pozřeno od šelmy; v tom případě pak musil donésti pánovi zvířete to, co zbylo ze zabitého zvířete; v jiných však shora uvedených případech nebyl vázán nic nahrazovati, nýbrž pouze na očištění podezřelosti podvodem byl vázán vykonati přísahu. Jiným způsobem mohlo býti zničeno z příčiny vyhnutelné, třebas z krádeže; a tehdy, pro nedbalost strážce, byl vázán nahraditi. Ale, jak bylo řečeno, ten, kdo přijímal zvíře půjčkou, byl vázán nahraditi, i když zesláblo nebo zhynulo za jeho nepřítomnosti: měl totiž závazek při menší nedbalosti než schovatel, který neměl závazku, leč při krádeži.

K šestému se musí říci, že dělníci, kteří pronajímají své práce, jsou chudí, hledajíce ze svých prací denní živobytí; a proto zákon prozíravě nařídil, aby jim byla hned vyplácena mzda, aby jim nechybělo živobytí. Ale ti, kteří pronajímají jiné věci, bývají bohatí, a nepotřebují tak nájemného ke svému dennímu živobytí; a proto není týž důvod v obojím.

K sedmému se musí říci, že soudci jsou mezi lidmi ustanoveni na to, aby vymezili, co by mohlo býti obojakého mezi lidmi stran spravedlnosti. Dvojmo však může býti něco obojaké: jedním způsobem u prostých; a na odstranění této pochybnosti se přikazuje, aby soudci a učitelé byli ustanoveni v jednotlivých kmenech, aby soudili lid spravedlivým soudem. Jiným způsobem se přihází, že něco je pochybné také u znalců; a proto na odstranění této pochybnosti ustanovil zákon, aby všichni se utekli na hlavní místo Bohem vyvolené, kde byl i velekněz, který vymezoval pochybnosti stran obřadů bohopocty, i nejvyšší soudce lidu, který by vymezoval, co se týká souzení lidí; jako také nyní odvoláním nebo raděním jsou záležitosti přenášeny od nižších soudů k vyšším. Pročež se praví Deut. 17: "Shledáš-li svůj soud nesnadný a obojaký, a uvidíš-li, že názory soudců ve tvých branách se různí, jdi na místo, které vyvolí Hospodin, a přijdeš ke kněžím levitského rodu, a k soudci, který bude v oné době". Takové obojaké soudy se však nevyskytovaly často; pročež tím nebyl lid obtěžován.

debilitari apud mutuantem; et ita, si conservationem animalis consequeretur, iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam aequitatem ut saltem tantum restitueret quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

I-II q. 105 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod haec differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem eius cui traditur; sed depositum traditur in utilitatem deponentis. Et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter. Uno modo, ex causa inevitabili, vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat. In aliis autem praedictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum, ad expurgandam suspicionem fraudis, tenebatur iuramentum praestare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum. Et tunc, propter negligentiam custodis, reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiam si debilitatum aut mortuum fuisset in eius absentia. De minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

I-II q. 105 a. 2 ad 6

Ad sextum dicendum quod mercenarii qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quaerentes quotidianum, et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum. Et ideo non est eadem ratio in utroque.

I-II q. 105 a. 2 ad 7

Ad septimum dicendum quod iudices ad hoc inter homines constituuntur, quod determinent quod ambiguum inter homines circa iustitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo, apud simplices. Et ad hoc dubium tollendum, mandatur Deut. XVI, ut *iudices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut iudicarent populum iusto iudicio*. Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos. Et ideo ad hoc dubium tollendum, constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa caeremonias divini cultus; et summus iudex populi, qui determinaret quae pertinent ad iudicia hominum, sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem, causae ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. XVII, *si difficile et ambiguum apud te iudicium perspexeris, et iudicum intra portas tuas videris verba variari; ascende ad locum quem elegerit dominus, veniesque ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit illo tempore*. Huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant. Unde ex hoc populus non gravabatur.

K osmému se musí říci, že v lidských záležitostech nelze míti usvědčení průkazné a neklamné; ale stačí nějaký důvodný dohad, podle něhož přesvědčuje rhetor. A proto, ačkoli je možná shoda dvou nebo tří svědků ve lži, přece není snadné ani pravděpodobné, že se shodnou; a proto se jejich svědectví bere za pravdivé, a hlavně, jestliže ve svém svědectví nekolísají, nebo jinak nejsou podezřelí. A na to, aby se svědci snadno neodklonili od pravdy, zákon také ustanovil, aby svědci byli velmi pečlivě vyslýcháni, a těžce potrestáni, kdo byli shledáni lháři, jak máme Deut. 19. Byl však nějaký důvod vymezení takového počtu, na znamení neklamné pravdy božských osob, které se někdy počítají dvě, protože Duch Svatý je pojítkem dvou, někdy se vyjadřují tři, jak praví Augustin, k onomu Jan. 8, ‚Ve vašem zákoně je napsáno, že svědectví dvou lidí je pravdivé`.

K devátému se musí říci, že těžký trest bývá uložen nejen za těžkou vinu, nýbrž také z jiných příčin: a to nejprve k vůli velikosti hříchu, protože většímu hříchu, při ostatním stejném, patří větší trest; za druhé pro návyk hříchu, protože od navyklých hříchů nebývají lidé snadno odváděni leč těžkými tresty; za třetí pro velkou dychtivost nebo potěšení ve hříchu; od těchto totiž lidé nebývají snadno odvedeni, leč těžkými tresty; za čtvrté pro snadnost spáchati hřích, a uváznouti v něm; takové totiž hříchy, když se prozradí, jest více trestati na odstrašení jiných. Také při velikosti hříchu je dbáti čtverého stupně, i u jednoho a téhož činu: z nichž první jest, když nedobrovolnost páše hřích; tehdy totiž, je-li to úplná nedobrovolnost, zcela omlouvá od trestu; praví se totiž Deut. 22; že dívka, která podlehla na poli, není hodna smrti; protože křičela, a nebylo nikoho, kdo by ji vysvobodil. Byla-li však nějak dobrovolnost, hřích však ze slabosti, třebas když někdo hřeší z vášně, hřích zmenšuje; a tu trest podle pravdivého soudu jest umenšiti; leda by snad obecný prospěch žádal těžší trest k vůli odvrácení lidí od takových hříchů, jak bylo řečeno. Druhý stupeň jest, když někdo zhřešil z nevědomosti; a tu byl považován za provinilého pro zanedbání poučení; avšak nebyl trestán soudci, nýbrž usmiřoval svůj hřích obětmi; pročež se praví Levit. 4: "Duše, která zhřešila nevědomostí . . . obětuj bezúhonnou kozu." To však jest rozuměti o neznalosti skutku, ne však o neznalosti božského příkazu, jejž všichni měli znáti. Třetí stupeň jest, když hřešil z pýchy, to jest, z jisté volby nebo z jisté zloby; a pak byl trestán podle velikosti přestupku. Čtvrtý stupeň však jest, když hřešil z urputnosti a zatvrzelosti; a tehdy, jako odbojník a ničitel zařízení zákona vůbec propadal smrti. A podle toho se musí říci, že při trestání krádeže zákon mínil to, co se mohlo často přihoditi; a proto za krádež jiných věcí, které mohli snadno chrániti před zloději, nevracel zloděj než dvojnásob. Avšak ovce nelze snadno chrániti před krádeží, protože se pasou na polích; a proto se častěji přiházelo, že ovce byly odňaty krádeží; pročež zákon uložil větší trest, aby totiž byly nahrazeny čtyři ovce za jednu ovci: Avšak ještě nesnadněji se chrání voli, protože jsou na polích a nepasou se tak houfně jako ovce; a proto zde uložil ještě větší trest, aby totiž bylo vráceno pět volů za jednoho vola; a to pravím, nebylo-li snad totéž zvíře nalezeno u něho živé, protože pak nahrazoval pouze dvojnásob, jakož i při

I-II q. 105 a. 2 ad 8

Ad octavum dicendum quod in negotiis humanis non potest haberi probatio demonstrativa et infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas, secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum; et praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deut. XIX. Fuit tamen aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi, ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum, quae quandoque numerantur duae, quia spiritus sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres; ut Augustinus dicit, super illud Ioan. VIII, *in lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est*.

I-II q. 105 a. 2 ad 9

Ad nonum dicendum quod non solum propter gravitatem culpae, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur. Primo quidem, propter quantitatem peccati, quia maiori peccato, ceteris paribus, gravior poena debetur. Secundo, propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non faciliter homines abstrahuntur nisi per graves poenas. Tertio, propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato, ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi per graves poenas. Quarto, propter facilitatem committendi peccatum, et latendi in ipso, huiusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda, ad terrorem aliorum. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus, etiam circa unum et idem factum. Quorum primus est quando involuntarius peccatum committit. Tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a poena, dicitur enim Deut. XXII, quod puella quae opprimitur in agro, *non est rea mortis, quia clamavit, et nullus affuit qui liberaret eam*. Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum, et poena, secundum veritatem iudicii, diminui debet; nisi forte, propter communem utilitatem, poena aggravetur, ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis, sicut dictum est. Secundus gradus est quando quis per ignorantiam peccavit. Et tunc aliquo modo reus reputabatur, propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia. Unde dicitur Levit. IV, *anima quae peccaverit per ignorantiam*, et cetera. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia praecepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est quando aliquis ex superbia peccabat, idest ex certa electione vel ex certa malitia. Et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est quando peccabat per proterviam et pertinaciam. Et tunc, quasi rebellis et destructor ordinationis legis, omnino occidendus erat. Secundum hoc, dicendum est quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat. Et ideo pro furto aliarum rerum, quae de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris, et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur. Unde lex maiorem poenam apposuit, ut scilicet quatuor

ostatních krádežích; byl totiž možný předpoklad, že pomýšlel vrátiti, když je nechal živé. Nebo lze říci, podle Glossy, že z hovězího je paterý užitek: jest obětován, oře, živí masem, dává mléko a poskytuje také kůži, různě používanou. Také ovce má čtverý užitek; protože je obětována, živí, dává mléko a poskytuje vlnu. Avšak nepoddajný syn byl zabit, ne že jedl a pil, nýbrž pro nepoddajnost a odboj, což bylo vždy trestáno smrtí, jak bylo řečeno. Ten však, kdo sbíral dříví v sobotu, byl ukamenován jako rušitel zákona, který přikazoval zachovávati sobotu na památku víry v nový svět, jak bylo řečeno shora; pročež byl zabit jakožto nevěřící.

K desátému se musí říci, že Starý zákon ukládá trest smrti při těžších zločinech, totiž při těch, které jsou páchány proti Bohu, a při vraždě, a při ukradení lidí, a při neúctě k rodičům, a při cizoložství, a při krvesmilstvech. Při krádeži jiných věcí však zavedl trest pokuty; při zraněních pak a zmrzačeních zavedl trest oplátky, a podobně při hříchu křivého svědectví; v menších proviněních však zavedl trest bičování nebo hanby. Trest otroctví však zavedl ve dvou případech: a to v jednom, když sedmého roku poshovění, ten, kdo byl otrokem, nechtěl použíti dobrodiní zákona, aby dosáhl svobody: pročež za trest mu bylo uloženo, aby zůstal otrokem navždy. Za druhé byl ukládán zloději, když neměl, čím nahraditi, jak máme Exod. 22. Trest úplného vyhnanství však zákon nestanovil, protože pouze v onom národě byl Bůh ctěn, kdežto všechny ostatní národy byly porušeny modloslužbou; pročež kdyby byl někdo úplně vyloučen z onoho :národa, byla by mu dána příležitost modloslužby; a proto I. Král. 26. se praví, že David řekl Saulovi: "Zlořečeni jsou, kteří mne dnes zapudili, abych nebydlel v dědictví Páně, říkouce: Jdi, služ cizím bohům." Bylo však jakési částečné vyhnanství; praví se totiž Deut. 19, že, kdo zabil svého bližního nechtě, a nedokázala se mu žádná nenávist proti němu, utekl se do některého města útočištného, a zůstal tam až do úmrtí velekněze; tehdy se totiž směl vrátiti do svého domu, protože v oné všeobecné ztrátě národní nedbávalo se jednotlivých pohněvání, a tak příbuzní nebožtíkovi nebyli tak náchylni zabíti jej.

K jedenáctému se musí říci, že zabíjení zvířat se nenařizovalo pro nějakou jejich vinu, nýbrž na potrestání pánů, kteří takovým zvířatům nezabránili v takových škodách; a proto spíše byl trestán pán, jestliže vůl byl trkavý od včerejška a předvčerejška, v kterémžto případě mohlo býti zabráněno nebezpečí, než kdyby se stal náhle trkavým. Nebo zvířata byla zabíjena na odsouzení poškozování, a aby pohled na ně nenaháněl lidem hrůzu.

K dvanáctému se musí říci, že slovný důvod onoho rozkazu byl, jak praví Rabbi Mojžíš, že často vrah bývá z

oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim sicut oves. Et ideo adhuc hic maiorem poenam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur. Et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in ceteris furtis; poterat enim haberi praesumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam, quod *bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lactat, et corium etiam diversis usibus ministrat*, et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis autem habet quatuor utilitates, quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat, occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quae semper morte puniebatur, ut dictum est. Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quae sabbatum observari praecipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est. Unde occisus fuit tanquam infidelis.

I-II q. 105 a. 2 ad 10

Ad decimum dicendum quod lex vetus poenam mortis inflixit in gravioribus criminibus, scilicet in his quae contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit poenam damni. In percussuris autem et mutilationibus induxit poenam talionis; et similiter in peccato falsi testimonii. In aliis autem minoribus culpis induxit poenam flagellationis vel ignominiae. Poenam autem servitutis induxit in duobus casibus. In uno quidem, quando, septimo anno remissionis, ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti ut liber exiret. Unde pro poena ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo, infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. XXII. Poenam autem exilii universaliter lex non statuit. Quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis, unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriae. Et ideo I Reg. XXVI dicitur quod David dixit ad Saul, *maledicti sunt qui eiecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate domini, dicentes, vade, servi diis alienis*. Erat tamen aliquod particulare exilium. Dicitur enim Deut. XIX quod *qui percusserit proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobatur*, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis. Tunc enim licebat ei redire ad domum suam, quia in universali damno populi consueverunt particulares irae sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad eius occisionem.

I-II q. 105 a. 2 ad 11

Ad undecimum dicendum quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam; sed in poenam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis. Et ideo magis puniebatur dominus si bos cornupeta fuerat ab heri et nudiustertius, in quo casu poterat occurri periculo; quam si subito cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in detestationem peccati; et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

I-II q. 105 a. 2 ad 12

Ad duodecimum dicendum quod ratio litteralis illius

bližší obce. Pročež zabíjení jalovice bylo na vypátrání neznámého vraha. A to se dálo skrze trojí: z nichž jedno jest, že starší obce přísahali, že nic neopominuli v ochraně cest; jiné jest, že ten, čí byla jalovice, byl pokutován zabitím zvířete, jestliže se však dříve objasnila vražda, zvíře nebylo zabito; třetí jest, že místo, na němž byla jalovice zabita, zůstávalo neobdělané. A proto, aby lidé obce unikli obojí škodě, snadno by prozradili vraha, kdyby ho znali; a zřídka mohlo býti, že by nebyla o tom učiněna nějaká slova nebo náznaky. Nebo se to dělo na zastrašení a na zavržení vraždy. Neboť zabitím jalovice, která jest užitečné zvíře a plné síly, hlavně dříve než pracuje pod jhem, bylo naznačeno, že kdokoli učiní vraždu, ačkoli byl užitečný a silný, měl býti zabit, a krutou smrtí. což značilo zlomení vazu; a že jako bezcenný a vyvrhel má býti vyloučen ze společenství lidí, což bylo naznačeno tím, že zabitá jalovice zůstala na drsném a neobdělávaném místě, ponechána v hnilobě. Mysticky však jalovicí ze stáda bylo naznačeno tělo Kristovo, které netáhlo za jho, protože neučinilo hříchu, ani nebrázdilo zemi pluhem, to jest nepřipustilo poskvrny vzpoury. Tím však, že byla zabita v neobdělaném údolí, byla naznačena opovržená smrt Kristova, jíž jsou očišťovány všechny hříchy, a ukazuje se, že ďábel je původcem vraždy.

CV.3.Zda soudní příkazy jsou dány vhodně co do cizinců.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že soudní příkazy nejsou vhodně podány co do cizinců. Praví totiž Petr, Skut. 10: "Vpravdě jsem zvěděl, že Bůh není přijímač osob; ale v každém národě, kdo se bojí Boha a koná spravedlnost, jest mu milý." Ale ti, kteří jsou Bohu milí, nemají býti vyloučeni z Církve Boží. Nevhodně se tudíž rozkazuje Deut. 23, že Amonité a Moabité také po desátém pokolení nevstoupí do Církve Páně na věky"; naopak tamtéž se přikazuje o některých národech: "Nebudeš nenáviděn Idumejce, protože je tvůj bratr; ani Egypťana, protože jsi byl přistěhovalcem v jeho zemi."

Mimo to, co není v naší moci, to nezasluhuje nějakého trestu. Ale že je člověk kleštěncem, nebo narozen z nevěstky, není v jeho moci. Tedy nevhodně se rozkazuje, "aby kleštěnec a narozený z nevěstky, nevstupoval do chrámu Božího".

Mimo to Starý zákon milosrdně přikázal, aby příchozí nebyli trápeni; praví se totiž Exod. 22: "Příchozího nebudeš zarmucovati, ani ho trápiti; neboť i vy jste byli přistěhovalci v zemi egyptské;" a 23: "Cestujícímu nebudeš obtížný; znáte totiž duše přistěhovalců, protože vy sami jste byli poutníky v zemi egyptské" Ale k trápení někoho patří, že je utlačován úroky. Nevhodně tudíž zákon dovolil, aby cizím půjčovali peníze na úrok.

Mimo to mnohem jsou nám bližší lidé než stromy. Ale těm, která jsou nám bližší, více jsme povinni prokazovati

mandati fuit, ut Rabbi Moyses dicit, quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulae fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria. Quorum unum est quod seniores civitatis iurabant nihil se praetermisisse in custodia viarum. Aliud est quia ille cuius erat vitula damnificabatur in occisione animalis, et si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur. Tertium est quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo, ad evitandum utrumque damnum, homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent, et raro poterat esse quin aliqua verba vel iudicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulae, quae est animal utile et fortitudine plenum, praecipue antequam laboret sub iugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat; et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tanquam vilis et abiectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur, in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi; quae non traxit iugum, quia non fecit peccatum; nec terram scidit vomere, idest seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi; per quam purgantur omnia peccata, et Diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

3. De iis quae pertinent ad domesticam conversationem.

I-II q. 105 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicialia praecepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus, Act. X, *in veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum et operatur iustitiam, acceptus est illi*. Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXIII, quod *Ammonites et Moabites, etiam post decimam generationem, non intrabunt Ecclesiam domini in aeternum*; e contrario autem ibidem praecipitur de quibusdam gentibus, *non abominaberis Idumaeum, quia frater tuus est; nec Aegyptium, quia advena fuisti in terra eius*.

I-II q. 105 a. 3 arg. 2

Praeterea, ea quae non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate eius. Ergo inconvenienter mandatur Deut. XXIII, quod *eunuchus, et ex scorto natus, non ingrediatur Ecclesiam domini*.

I-II q. 105 a. 3 arg. 3

Praeterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenae non affligantur, dicitur enim Exod. XXII, *advenam non contristabis, neque affliges eum, advenae enim et ipsi fuistis in terra Aegypti*; et XXIII, *peregrino molestus non eris, scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti*. Sed ad afflictionem alicuius pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit, Deut. XXIII, ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

I-II q. 105 a. 3 arg. 4

Praeterea, multo magis appropinquant nobis homines quam

lásku a účinky milování, podle onoho Eccli. 13: "Každý živočich miluje sobě podobného, tak i každý člověk svého bližního." Nevhodně tudíž Pán rozkázal, aby z dobytých obcí nepřátel všechny pobili, avšak ovocné stromy nepokáceli.

Mimo to podle ctnosti má býti každým dávána přednost obecnému dobru. Ale ve válce, která jest vedena proti nepřátelům, jest hledáno obecné dobro. Nevhodně se tudíž rozkazuje, aby hrozí-li boj, někteří byli odesláni domů, třebas kdo postavil nový dům, kdo založil vinici, nebo kdo pojal ženu.

Mimo to z viny nemá někdo míti výhodu. Ale, že člověk je bázlivý a srdce bojácného, jest zaviněné; je totiž protivou ctnosti statečnosti. Nevhodně tudíž byli od námahy boje omlouváni bázliví a mající srdce bojácné.

Avšak proti jest, co praví božská Moudrost, Přísl. 8: "Spravedlivé jsou všechny mé řeči, není v nich nic křivého ani zkrouceného."

Odpovídám: Musí se říci, že s cizími může býti styk lidí dvojmo: jedním způsobem pokojně, jiným způsobem nepřátelsky; a co do zařízení obého způsobu zákon obsahoval vhodné příkazy. Trojmo se totiž naskytovala Židům příležitost, s cizinci se stýkati pokojně A to nejprve, když cizinci procházeli je jich zemí jako poutníci. Jiným způsobem, když přicházeli bydliti do jejich země jako přistěhovalci; co do obého zákon dal příkazy milosrdenství; neboť Exod. 22. se praví: "Přistěhovalce nezarmoutíš;" a 23. se praví: "Poutníku nebudeš obtížný." Za třetí však, když cizinci chtěli býti zcela připuštěni do jejich společnosti a obřadu; a v těchto sice byl zachováván jakýsi řád; nebyli totiž ihned přijímáni jako občané; jako také u některých pohanů bylo stanoveno, aby za občany nebyli považováni, leč kteří byli občany z děda nebo praděda, jak praví Filosof, III. Polit. A to proto, že, kdyby přicházející cizinci byli ihned přijímáni k projednávání těch, která jsou národa, mohla by se přihoditi mnohá nebezpečí, když by cizinci, nemajíce ještě upevněné lásky k veřejnému dobru, zosnovali něco proti národu. A proto zákon stanovil, aby z některých národů, majících nějakou příbuznost se Židy, totiž z Egypťanů, u nichž byli narozeni a vychováni, a z idumejských synů Esaua, bratra Jakubova, ve třetím pokolení byli přijímáni ve společenství národa; někteří však, protože se k nim měli nepřátelsky, jako Ammonité a Moabité, aby nikdy nebyli připuštěni do společenství národa. Amalekité však, protože jim spíše odporovali, a neměli s nimi žádného společenství příbuznosti, byli považováni za ustavičné nepřátele; praví se totiž Exod. 17: "Válka Boží bude proti Amalekovi od pokolení do pokolení."

Podobně také co do nepřátelských styků s cizinci zákon dal vhodné příkazy. Neboť nejprve ustanovil, aby válka byla zahájena spravedlivě: přikazuje se totiž Deut. 20, aby, když nastupují k dobývání obce, nejprve jí nabídli mír; za druhé ustanovil, aby začatou válku vedli statečně, majíce důvěru v Boha; a k lepšímu zachovávání toho

arbores. Sed his quae sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum et effectum dilectionis impendere; secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi*. Inconvenienter igitur dominus, Deut. XX, mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

I-II q. 105 a. 3 arg. 5

Praeterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XX, quod, imminente proelio, aliqui domum remittantur, puta qui aedificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

I-II q. 105 a. 3 arg. 6

Praeterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus et corde pavido, culpabile est, contrariatur enim virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore proelii excusabantur formidolosi et pavidum cor habentes.

I-II q. 105 a. 3 s. c.

Sed contra est quod sapientia divina dicit, Prov. VIII, *recti sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid neque perversum*.

I-II q. 105 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter, uno modo, pacifice; alio modo, hostiliter. Et quantum ad utrumque modum ordinandum, lex convenientia praecepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Iudaeis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem, quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo, quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenae. Et quantum ad utrumque, lex misericordiae praecepta proposuit, nam Exod. XXII dicitur, *advenam non contristabis*; et XXIII dicitur, *peregrino molestus non eris*. Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur. Non enim statim recipiebantur quasi cives, sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives nisi qui ex avo, vel abavo, cives existerent, ut philosophus dicit, in III Polit. Et hoc ideo quia, si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quae sunt populi, possent multa pericula contingere; dum extranei, non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Iudaeos, scilicet de Aegyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumaeis, filiis Esau fratris Iacob, in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitae et Moabitae, nunquam in consortium populi admitterentur; Amalecitae autem, qui magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim Exod. XVII, *bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem*. Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis, lex convenientia praecepta tradidit. Nam primo quidem, instituit ut bellum iuste iniretur, mandatur enim Deut. XX, quod quando accederent ad expugnandum

ustanovil, aby, hrozí-li boj, posiloval je kněz, slibuje pomoc Boží; za třetí rozkázal, aby překážky boje byly odstraněny, posílaje některé domů, kteří by mohli býti překážkou; za -čtvrté ustanovil, aby užívali vítězství umírněně, šetříce žen a dětí, a také nekácejíce ovocných stromů kraje.

K prvnímu se tedy musí říci, že z bohopocty a z těch, která patří ke spáse duše, zákon nevyloučil lidi žádného národa; praví se totiž Exod. 12: "Jestliže někdo z poutníků bude chtíti přejíti do vašeho sboru, a konati Fase Páně, buďtež napřed obřezáni všichni jeho mužští; a pak bude slaviti řádně a bude jako domorodec." Ale v časných, pokud totiž patřila k celku národa, nebyl připuštěn kdokoIi ihned, z důvodu shora uvedeného, nýbrž někteří ve třetím pokolení totiž Egypťané a Idumejci; jiní však byli vyloučeni ustavičně na zavržení minulé viny, jako Moabité, Ammonité a Amalekité. Jako totiž je trestán jeden člověk za hřích, jejž spáchal, aby jiní vidouce báli se a přestali hřešiti, tak také za nějaký hřích může býti trestán nějaký národ nebo obec, aby jiní se zdrželi od podobného hříchu. Mohl však někdo býti připuštěn do společenství národa výjimečně za nějaký úkon ctnosti; jako Judit. 14. se praví, že Achior, vůdce synů Ammonových, připojen byl k národu Israelskému, i všechno potomstvo rodu jeho"; a podobně Rut Moabitka; která byla žena ctnostná. Ačkoli lze říci, že onen zákon se vztahoval na muže, ne na ženy, jimž nenáleží jednoduše býti občany.

K druhému se musí říci, že jak praví. Filosof, III. Polit., někdo sluje občanem dvojmo: jedním způsobem jednoduše, jiným způsobem z části. Jednoduše pak jest občanem, kdo může konati ta, která jsou občanů, třebas dáti radu nebo soud v lidu. Z části však může býti zván občanem, kdokoli obývá obec, byť prostí lidé a děti a starci, kteří nejsou schopni moci v těch, která patří k obecnému. Proto tedy děti nevěstek, pro nízkost původu, bývaly vylučovány z Církve, to jest ze shromáždění lidu, až do desátého pokolení; a podobně také kleštěnci, jimž nemohla náležeti čest, která patřila otcům, a hlavně v národě židovském, v němž bohopocta byla zachovávána tělesným množením. Neboť také u pohanů, kdo zplodili mnoho dětí, byli obdařeni nějakou zvláštní poctou, jak praví Filosof II. Polit. Avšak co do těch, která patřila k milosti Boží, kleštěnci nebyli odděleni od jiných, jakož ani přistěhovalci, jak bylo řečeno. Praví se totiž Isai. 56: "Ať syn neřekne přistěhovalci, který lne k Hospodinu, řka: Oddělením mne odloučí Hospodin od lidu svého. A kleštěnec ať neřekne: Hle, já suché dřevo."

K třetímu se musí říci, že bráti úroky od cizinců nebylo podle úmyslu zákona, nýbrž z jakéhosi dovolení, pro sklon Židů k lakotě, a aby se měli pokojněji k cizincům, od nichž získávali.

civitatem, offerrent ei primum pacem. Secundo, instituit ut fortiter bellum susceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam. Et ad hoc melius observandum, instituit quod, imminente proelio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei. Tertio, mandavit ut impedimenta proelii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta praestare. Quarto, instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

I-II q. 105 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei et ab his quae pertinent ad animae salutem, dicitur enim Exod. XII, *si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase domini; circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque simul sicut indigena terrae*. Sed in temporalibus, quantum ad ea quae pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta, sed quidam in tertia generatione, scilicet Aegyptii et Idumaei; alii vero perpetuo excludebantur, in detestationem culpae praeteritae, sicut Moabitae et Ammonitae et Amalecitae. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum, sicut Iudith XIV dicitur quod Achior, dux filiorum Ammon, *appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis eius*. Et similiter Ruth Moabitis, quae mulier virtutis erat. Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

I-II q. 105 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III Polit., dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo, simpliciter; et alio modo, secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium, puta dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personae et pueri et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quae pertinent ad commune. Ideo ergo spurii, propter vilitatem originis, excludebantur ab Ecclesia, idest a collegio populi, usque ad decimam generationem. Et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et praecipue in populo Iudaeorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem, nam etiam apud gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut philosophus dicit, in II Polit. Tamen quantum ad ea quae ad gratiam Dei pertinent, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenae, ut dictum est, dicitur enim Isaiae LVI, *non dicat filius advenae qui adhaeret domino, dicens, separatione dividet me dominus a populo suo. Et non dicat eunuchus, ecce ego lignum aridum*.

I-II q. 105 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Iudaeorum ad avaritiam; et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

Ke čtvrtému se musí říci, že stran obcí nepřátel se užívalo nějakého rozlišení. Některé totiž byly vzdálené, ne z počtu těch měst, která jim byla přislíbena; a při dobytí takových měst byli zabíjeni muži, kteří bojovali proti lidu Božímu; žen však a dětí bylo ušetřeno. Ale v blízkých obcích, které jim byly přislíbeny, bylo přikázáno pobíti všechny pro jejich dřívější nepravosti; na jichž potrestání Pán posílal národ izraelský jako vykonavatele Boží spravedlnosti; praví se totiž Deut. 9: "Poněvadž jednaly bezbožně, byly zničeny, když jsi vešel." Bylo však rozkázáno ovocné stromy zachovati pro užitek národa samého, jehož panství měla býti podřízena obec i její území.

K pátému se musí říci, že nový budovatel domu, nebo zakladatel vinice nebo pojavší manželku byli vylučováni z boje pro dvojí: a to nejprve, protože ta, která má člověk nová, nebo se právě chystá míti, obyčejně více miluje, a v důsledku se bojí ztráty jich; pročež bylo pravděpodobné, že z takové lásky se budou více báti smrti, a tak budou méně stateční k bojování. Za druhé proto, že, jak praví Filosof II. Polit.: "Neštěstím se zdá, když se někdo blíží k dosažení nějakého dobra, jestliže pak se mu překazí." A proto, aby pozůstalí příbuzní neměli větší zármutek ze smrti takových, kteří nedosáhli dober jim připravených, a také, aby se neděsil lid, vidoucí to, takoví lidé byli zbaveni nebezpečí smrti vyloučením z boje.

K šestému se musí říci, že bázliví byli posíláni domů, ne aby sami z toho měli výhodu, nýbrž, aby lid z jejich přítomnosti neměl nesnáze, kdyby jejich strach a útěk také jiné strhoval ke strachu a útěku.

CV.4.Zda Starý zákon vhodně vydal příkazy stran domácích osob

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Starý zákon nevhodně vydal příkazy stran domácích osob. Otrok totiž, co jest, pánův jest, jak praví Filosof, I. Polit. Ale to, co jest něčí, navždy má býti jeho. ledy zákon nevhodně rozkázal, Exod. 21, aby otroci sedmého roku odešli svobodni.

Mimo to, jako jest majetek pánův nějaké zvíře, jako osel nebo vůl: tak také otrok. Ale o zvířatech se přikazuje, Deuter. 22, aby byla vrácena svým pánům, najdou-li se zabloudilá. Nevhodně se tedy přikazuje Deut. 23: "Nevydáš jeho pánu otroka, který k tobě uteče."

Mimo to božský zákon má více nabádati k milosrdenství než sám zákon lidský. Ale podle lidských zákonů těžce jsou trestáni, kteří příliš krutě trápí otroky nebo služebnice; zdá se však nejkrutějším trápením, ze kterého následuje smrt. Nevhodně je tedy stanoveno Exod. 21" že "kdo udeří svého otroka nebo otrokyni holí, přežije-li jeden den, :nebude podléhati trestu, protože jsou jeho peníze".

I-II q. 105 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod circa civitates hostium quaedam distinctio adhibebatur. Quaedam enim erant remotae, non de numero illarum urbium quae eis erant repromissae, et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quae erant eis repromissae omnes mandabantur interfici, propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas dominus populum Israel quasi divinae iustitiae executorem mittebat, dicitur enim Deut. IX, *quia illae egerunt impie, introeunte te deletae sunt*. Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cuius ditioni civitas et eius territorium erat subiiciendum.

I-II q. 105 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod novus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris, excludebatur a proelio propter duo. Primo quidem, quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere. Unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo quia, sicut philosophus dicit, in II Physic., *infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo*. Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt; et etiam populus, considerans hoc, horreret; huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a proelio.

I-II q. 105 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur; sed ne populus ex eorum praesentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

4. De iis quae pertinent ad extraneos.

I-II q. 105 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lex vetus praecepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim id quod est, domini est, ut philosophus dicit, in I Polit. Sed id quod est alicuius, perpetuo eius esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit Exod. XXI, quod servi septimo anno liberi abscederent.

I-II q. 105 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini, ita etiam servus. Sed de animalibus praecipitur Deut. XXII, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. XXIII, *non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit*.

I-II q. 105 a. 4 arg. 3

Praeterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos aut ancillas. Asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod. XXI, quod *qui percusserit servum suum vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subiacebit poenae, quia pecunia illius est*.

Mimo to jiná jest vláda pána otroku, a otce synovi, jak se praví I. Polit. Ale to patří k vládě pána otrokovi, aby někdo mohl prodati otroka nebo služebníka. Nevhodně tedy zákon dovolil, aby někdo prodal svou dceru za službu nebo otrokyni.

Mimo to otec má moc nad svým synem. Ale toho jest trestati přestupky, kdo má moc nad hřešícím. Nevhodně se tedy přikazuje Deut. 21., aby otec vedl svého syna ke starším obce na potrestání.

Mimo to Pán zakázal, aby s cizinci uzavírali manželství, a uzavřená aby také rozloučili, jak je patrné I. Esdr. 10. Nevhodně se jim tudíž dovoluje, aby zajatkyně cizinců mohli pojmouti za manželky.

Mimo to Pán přikázal, při pojímání manželek vystříhati se některých stupňů pokrevnosti a příbuznosti, jak je patrné Lev. 18. Nevhodně se tedy přikazuje Deuter. 25, aby, zemřeli někdo bez dětí, jeho manželku pojal jeho bratr.

Mimo to, jako je mezi mužem a ženou největší důvěrnost, tak má býti nejpevnější věrnost. Ale to nemůže býti, bude-li manželství rozlučitelné. Nevhodně tudíž Pán dovolil Deuter. 24, aby někdo mohl propustiti manželku, napsav zápudný lístek, a aby jí také více nemohl získati.

Mimo to, jako manželka může porušiti věrnost manželi, tak také služebník pánu, a syn otci. Ale na zjištění bezpráví služebníka proti pánu nebo syna proti otci není v zákoně ustanovena nějaká oběť. Zdá se tedy, že zbytečně jest ustanovena oběť řevnivosti na zjištění cizoložství manželčina. Tak se tudíž zdají v zákoně nevhodně dány soudní příkazy stran domácích osob.

Avšak proti jest, co se praví Žalm 18: "Soudy Páně pravdivé, ospravedlněné samy sebou."

Odpovídám: Musí se říci, že styk domácích osob mezi sebou, jak praví Filosof, I. Polit., je v denních úkonech, které jsou zařízeny k životním potřebám. Avšak život člověka se zachovává dvojmo: jedním způsobem co do jedince, jak totiž žije člověk jeden číselně; a k takovému zachování života přispívají člověku vnější statky, v nichž má člověk živobytí, oděv a jiné takové životní potřeby, k jichž spravování člověk potřebuje služebníků. Jiným způsobem se zachovává život člověka podle druhu skrze rození, k němuž člověk potřebuje manželky, aby z ní zplodil syna. Tak tudíž jsou v domácím styku trojí spojení, totiž pána a sluhy, muže a manželky, otce a syna.

A stran všech těchto Starý zákon dal vhodné příkazy. Neboť stran otroků nařídil mírně s nimi zacházeti i stran prací, aby totiž nebyli trápeni nadměrnými pracemi; pročež Deuter. 5 Pán rozkázal, aby "v den sobotní odpočíval otrok i služebnice tvá, jakož i ty". Rovněž stran uvalování trestů; neboť zmrzačivším otroky uložil, aby je propustili svobodné, jak máme Exod. 21; a podobné také

I-II q. 105 a. 4 arg. 4

Praeterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in I et III Polit. Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel ancillam.

I-II q. 105 a. 4 arg. 5

Praeterea, pater habet sui filii potestatem. Sed eius est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXI, quod pater ducat filium ad seniores civitatis puniendum.

I-II q. 105 a. 4 arg. 6

Praeterea, dominus prohibuit, Deut. VII, ut cum alienigenis non sociarent coniugia; et coniuncta etiam separarentur, ut patet I Esdrae X. Inconvenienter igitur Deut. XXI conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

I-II q. 105 a. 4 arg. 7

Praeterea, dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus praecepit esse vitandos, ut patet Lev. XVIII. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXV, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater eius acciperet.

I-II q. 105 a. 4 arg. 8

Praeterea, inter virum et uxorem, sicut est maxima familiaritas, ita debet esse firmissima fides. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur dominus permisit, Deut. XXIV, quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii; et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

I-II q. 105 a. 4 arg. 9

Praeterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam iniuriam servi in dominum, vel filii in patrem, non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiae ad investigandum uxoris adulterium, Num. V. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege praecepta iudicialia circa personas domesticas.

I-II q. 105 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XVIII, *iudicia domini vera, iustificata in semetipsa*.

I-II q. 105 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut philosophus dicit, in I Polit., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit, et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia praecepta tradidit. Nam quantum ad servos, instituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur, unde Deut. V, dominus mandavit ut in die sabbati requiesceret servus et ancilla tua sicut et tu,

stanovil o služebnici, kterou kdo pojal za manželku. Ustanovil také zvláště stran otroků, kteří byli z národa, aby sedmého roku odešli svobod ni se vším, co přinesli, také s oděvem, jak máme Exod. 21. Nadto se také přikazuje, aby jim bylo dáno cestovné.

Stran manželek se pak ustanovuje v zákoně ohledně pojímání manželek, aby totiž brali manželky svého kmene, jak máme Num. posl., a to proto, aby úděly kmenů nebyly pomíchány; a aby někdo si za manželku vzal manželku bratra zemřelého, bez dětí, jak máme Deut. 25, a to proto, aby ten, který nemohl míti potomky podle tělesného původu, měl je aspoň jakýmsi přivlastněním, a tak aby památka zemřelého zcela nezanikla. Zakázal bráti v manželství některé osoby, totiž cizince, pro nebezpečí svedení, a příbuzné, pro přirozenou úctu, která jim náleží. Ustanovil také, jak zacházeti s manželkami již pojatými, aby totiž nebyly lehkovážně rozkřikovány; pročež se přikazuje potrestati toho, kdo neprávem přičítá manželce zločin, jak máme Deut. 22; a také, aby pro nenávist k manželce netrpěl škodu syn, jak máme Deut. 21; a také aby z nenávisti netrápil manželky, nýbrž spíše ji propustil psaným listem, jak je patrné Deut. 24. A také, aby nastalo od začátku větší milování mezi manžely, přikazuje se, když někdo právě pojal manželku, aby mu neukládali žádnou veřejnou povinnost, aby se mohl svobodně těšiti ze své manželky.

Stran synů však ustanovil, aby je otcové drželi v kázni, poučujíce je ve víře; pročež se praví Exod. 12: "Když vám řeknou synové vaši: Jaká je to bohoslužba? řeknete jim: Je to oběť přejití Hospodinova. A také, aby je vzdělávali v mravech; pročež se praví Deut. 21., že otcové mají říci: "Nechce slyšeti naše napomenutí, oddává se hodování a smilstvu a pití."

K prvnímu se tedy musí říci, že, protože synové izraelští byli od Pána vysvobozeni z otroctví, a tím přiřčeni službě Boží, nechtěl Pán, aby navždy byli otroky; pročež se praví Lev. 25: "Jestliže tvůj bratr, chudobou dohnán, se ti prodá, nebudeš ho utlačovati službami otrockými, nýbrž bude jako dělník a nájemník. Jsouť moji služebníci, a já je vyvedl ze země egyptské; ať nejsou prodáváni jako obyčejní otroci." A proto, že nebyli otroky jednoduše, nýbrž částečně, po uplynutí doby byli propouštěni svobodni.

K druhému se musí říci, že onen příkaz se rozumí o otroku, který je pánem hledán na zabití, nebo na nějakou hříšnou službu.

K třetímu se musí říci, že stran poranění, otrokům způsobených, zákon zdá se rozeznávati, zda jest jisté či nejisté. Bylo-li totiž poranění jisté, zákon užil trestu; a to za zkomolení ztrátu otroka, když mu přikázal dáti svobodu; za smrt pak trest vraždy, když otrok zemřel v rukou bičujícího pána. Nebylo-li však poranění jisté, nýbrž bylo nějaké domnělé, zákon neukládal žádného trestu za vlastního otroka, třebas když zbitý otrok neumřel ihned, nýbrž po několika dnech; bylo totiž nejisté, zda zemřel z bití; protože kdyby zbil svobodného člověka, tak však, že by nezemřel hned, nýbrž chodil o své holi, nebyl vinen vraždou, kdo ho udeřil, byť potom zemřel; byl však zavázán zaplatiti výdaje, které udeřený měl u lékařů. Ale et iterum quantum ad poenas infligendas, imposuit enim poenam mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. XXI. Et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quae apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. XXI. Mandatur etiam insuper Deut. XV, ut ei detur viaticum. Circa uxores vero, statuitur in lege quantum ad uxores ducendas. Ut scilicet ducant uxores suae tribus, sicut habetur Num. ult., et hoc ideo, ne sortes tribuum confundantur. Et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. XXV, et hoc ideo, ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quandam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleretur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in coniugium ducerentur, scilicet alienigenas, propter periculum seductionis; et propinquas, propter reverentiam naturalem quae eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores iam ductae tractari deberent. Ut scilicet non leviter infamarentur, unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deut. XXII. Et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. XXI. Et etiam quod, propter odium uxorem non affligeret, sed potius, scripto libello, eam dimitteret, ut patet Deut. XXIV. Et ut etiam maior dilectio inter coniuges a principio contrahatur, praecipitur quod, cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicae necessitatis iniungatur, ut libere possit laetari cum uxore sua. Circa filios autem, instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide, unde habetur Exod. XII, *cum dixerint vobis filii vestri, quae est ista religio? Dicetis eis, victima transitus domini est*. Et quod etiam instruerent eos in moribus, unde dicitur Deut. XXI, quod patres dicere debent, *monita nostra audire contemnit, commessationibus vacat et luxuriae atque conviviis*.

I-II q. 105 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia filii Israel erant a domino de servitute liberati, et per hoc divinae servituti addicti, noluit dominus ut in perpetuum servi essent. Unde dicitur Lev. XXV, *si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit. Mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Aegypti, non veneant conditione servorum*. Et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore, dimittebantur liberi.

I-II q. 105 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quaeritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

I-II q. 105 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod circa laesiones servis illatas, lex considerasse videtur utrum sit certa vel incerta. Si enim laesio certa esset, lex poenam adhibuit, pro mutilatione quidem, amissionem servi qui mandabatur libertati donandus; pro morte autem, homicidii poenam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero laesio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam poenam infligebat in proprio servo, puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies. Incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset. Quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet,

to nemělo místa u vlastního otroka; protože cokoli otrok měl, a také sama osoba otroka, bal nějaký majetek pána; a proto za příčinu, proč nepodléhá peněžité pokutě, se označuje, že "jsou jeho peníze".

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo řečeno, žádný Žid nemohl vlastniti Žida jako otroka jednoduše, nýbrž byl otrokem částečně, jako dělník, až do času; a na tento způsob dovoloval zákon, aby někdo, donucen chudobou, prodal syna nebo dceru; a to také ukazují slova samého zákona; praví totiž: "Prodá-li někdo svou dceru za otrokyni, nevyjde jako obvykle vycházejí otrokyně" Tímto způsobem mohl někdo prodati nejen svého syna, nýbrž také sám sebe, spíše jako nádeníka než jako otroka, podle onoho Lev. 25: "Jestliže chudobou dohnán prodá se ti bratr tvůj, neutlačíš ho službami otrockými, nýbrž bude jako dělník a nájemník."

K pátému se musí říci, že, jak praví Filosof X. Ethic., vláda otcovská má pouze moc napomínati, nemá však donucovací moci, kterou lze potlačiti odbojné a vzdorovité. A proto v tomto případě zákon přikazoval, aby vzdorovitý syn byl potrestán od vládců obce.

K šestému se musí říci, že Pán zakázal bráti v manželství cizince pro nebezpečí svodu, aby nebyli přivedeni k modlářství; a zvláště to zakázal z těch národů, kteří bydleli v blízkosti, o nichž bylo více důvodné, že podrží své obřady. Kdyby však některá chtěla zanechati modloslužby a přejíti k bohoslužbě zákonité, mohla býti pojata za manželku, jak je patrné o Ruth, kterou Booz pojal za manželku; pročež sama řekla své tchýni: "Národ tvůj národ můj; Bůh tvůj, Bůh můj," jak máme Ruth 1. A proto nebylo dovoleno pojmouti zajatkyni za manželku jinak, leč si napřed ostříhala vlasy a ořezala nehty a odložila šat, v němž byla zajata, a když oplakala otce i matku, čímž je naznačeno trvalé zavržení modloslužby.

K sedmému se musí říci, že, jak praví Zlatoústý, "protože neútěšné zlo byla smrt u Židů, kteří všechno činili pro přítomný život, bylo stanoveno, aby zemřelému se narodil syn z bratra, což byla jakási útěcha při smrti." Nepřikazovalo se však pojmouti manželku zemřelého jinému než bratru nebo příbuznému, protože kdo se narodí z takového spojení, nebyl by tak považován za syna toho, jenž zemřel; a rovněž cizinci nebylo tak nutné budovati dům toho, jenž zemřel, jako bratr, jenž také to měl právem učiniti pro příbuznost. Z čehož je patrné, že bratr, pojav manželku svého bratra, zastupoval osobu svého zemřelého bratra.

K osmému se musí říci, že zákon dovolil zapuzení manželky, ne že bylo jednoduše spravedlivé, nýbrž pro tvrdost Židů, jak praví Pán, Mat. 19; ale o tom třeba úplněji jednati při pojednání o manželství.

non erat homicidii reus qui percusserat, etiam si postea moreretur. Tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat, quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi, erat quaedam possessio domini. Et ideo pro causa assignatur quare non subiaceat poenae pecuniariae, quia pecunia illius est.

I-II q. 105 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est, nullus Iudaeus poterat possidere Iudaeum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius, usque ad tempus. Et per hunc modum permittebat lex quod, paupertate cogente, aliquis filium aut filiam venderet. Et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt, dicit enim, *si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut ancillae exire consueverunt*. Per hunc etiam modum non solum filium, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat, magis quasi mercenarium quam quasi servum; secundum illud Levit. XXV, *si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit*.

I-II q. 105 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut philosophus dicit, in X Ethic., principatus paternus habet solam admonendi potestatem; non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt. Et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

I-II q. 105 a. 4 ad 6

Ad sextum dicendum quod dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam. Et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quae in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriae cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem. Unde ipsa dixerat socrui suae, *populus tuus populus meus, Deus tuus Deus meus*, ut habetur Ruth I. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci nisi prius rasa caesarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste in qua capta est, et fleret patrem et matrem, per quae significatur idololatriae perpetua abiectio.

I-II q. 105 a. 4 ad 7

Ad septimum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., *quia immitigabile malum mors erat apud Iudaeos, qui omnia pro praesenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quaedam mortis mitigatio. Non autem alius quam frater vel propinquus iubebatur accipere uxorem defuncti, quia non ita crederetur* (qui ex tali coniunctione erat nasciturus) *esse filius eius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum eius qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iustum erat*. Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris defuncti fungebatur.

I-II q. 105 a. 4 ad 8

Ad octavum dicendum quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter iustum esset, sed propter duritiam Iudaeorum; ut dominus dicit, Matth. XIX. Sed de hoc oportet plenius tractari cum de matrimonio agetur.

K devátému se musí říci, že manželky porušují věrnost manželskou cizoložstvím, i snadno pro potěšení, i tajně, protože "oko cizoložníka pozoruje mrak", jak se praví Job. 24. Není však podobný důvod o synu vůči otci, nebo 0 otroku vůči pánu, protože taková nevěrnost nevychází z takové dychtivosti potěšení, nýbrž spíše ze špatnosti, které nelze tak skrývati, jako nevěrnost ženy cizoložné.

CVI. O evangelijním zákoně, jenž sluje Nový zákon, o sobě.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o zákoně. evangelia, jenž sluje Nový zákon. A nejprve o něm o sobě; za druhé o srovnání jeho se Starým zákonem; za třetí o těch, která jsou obsažena v Novém zákoně.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Jaký je, zda totiž je psaný či vrozený.

2. O jeho síle, zda ospravedlňuje.

3. O jeho počátku, zda měl býti dán od počátku světa.

4. O jeho konci, zda totiž bude trvati až do konce, či má po něm nastoupiti jiný zákon.

CVI.1. Zda Nový zákon je zákon psaný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon je zákon psaný. Neboť Nový zákon je právě evangelium. Ale evangelium je napsané; Jan 20: "Tato však jsou napsána, abyste věřili." Tedy Nový zákon je zákon psaný.

Mimo to vrozený zákon je zákon přirozený, podle onoho Řím. 2: "Přirozeně činí, co zákon předpisuje, kteří mají dílo zákona zapsáno v srdcích svých." Kdyby tudíž zákon evangelia byl zákon vrozený, nelišil by se od přirozeného zákona.

Mimo to zákon evangelia je vlastní těm, kteří jsou ve stavu Nové úmluvy. Ale vrozený zákon je společný i těm, kteří jsou v Nové úmluvě, i těm, kteří jsou ve Staré úmluvě; praví se totiž Moudr. 7, že "Moudrost Boží přes národy se přenáší do duší svatých; přátele Boží a proroky ustanovuje". Tedy Nový zákon není zákon vrozený.

Avšak proti jest, že Nový zákon jest zákon nové úmluvy. Ale zákon nové úmluvy je vrozen do srdce; Apoštol totiž, Žid. 8, uváděje výrok, který máme Jerem. 31, ‚Hle, přijdu dny, praví Pán, a dokonám novou úmluvu nad domem Izraele a nad domem Judy`, a vykládaje, co je ta úmluva, praví: "Toto jest úmluva, kterou ujednám s domem izraelským: Dám své zákony v mysl jejich a napíši je v srdce ‚jejich." Tedy Nový zákon je zákon vrozený.

Odpovídám: Musí se říci, že se zdá každá věc to, co je v ní nejmocnější, jak praví Filosof, IX. Ethic. To však, co je nejmocnější v zákoně nové úmluvy, a v čem spočívá celá jeho síla, je milost Ducha Svatého, která je dána skrze víru Kristovu. A proto Nový zákon je hlavně sama milost Ducha Svatého, která je dána věřícím Kristovým. A to je zjevně patrné skrze Apoštola, Řím. 3 jenž praví: "Kde je

I-II q. 105 a. 4 ad 9

Ad nonum dicendum quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium et de facili, propter delectationem; et latenter, *quia oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Iob XXIV. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum, quia talis infidelitas non procedit ex concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia; nec potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulterae.

106. De lege nova scilicet Evangelii secundum se.

Prooemium

I-II q. 106 pr.

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quod dicitur lex nova. Et primo, de ipsa secundum se; secundo, de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertio, de his quae in lege nova continentur. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, qualis sit, utrum scilicet scripta vel indita. Secundo, de virtute eius, utrum iustificet. Tertio, de principio eius, utrum debuerit dari a principio mundi. Quarto, de termino eius utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

1. Utrum lex nova sit scripta vel indita.

I-II q. 106 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum, Ioan. XX, *haec autem scripta sunt ut credatis*. Ergo lex nova est lex scripta.

I-II q. 106 a. 1 arg. 2

Praeterea, lex indita est lex naturae; secundum illud Rom. II, *naturaliter ea quae legis sunt faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis*. Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturae.

I-II q. 106 a. 1 arg. 3

Praeterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo testamento, et eis qui sunt in veteri testamento, dicitur enim Sap. VII, quod *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit*. Ergo lex nova non est lex indita.

I-II q. 106 a. 1 s. c.

Sed contra est quod lex nova est lex novi testamenti. Sed lex novi testamenti est indita in corde. Apostolus enim, ad Heb. VIII, dicit, inducens auctoritatem quae habetur Ierem. XXXI, *ecce dies venient, dicit dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Iuda testamentum novum*, et exponens quid sit hoc testamentum, dicit, *quia hoc est testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mentem eorum, et in corde eorum superscribam eas*. Ergo lex nova est lex indita.

I-II q. 106 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod *unaquaeque res illud videtur esse quod in ea est potissimum*, ut philosophus dicit, in IX Ethic. Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia spiritus sancti, quae

tedy chlouba tvá? Jest vyloučena. Kterým zákonem? Skutků- li? Nikoli, nýbrž zákonem víry". samu totiž milost víry nazývá zákonem. A výrazněji se praví Řím. 8: "Zákon ducha oživujícího osvobodil mně v Kristu Ježíši od zákona hříchu a smrti." Pročež i. Augustin praví, v knize O Duchu a písm., že "jako zákon skutků byl psán v kamenných deskách, tak zákon víry je psán v srdcích věřících"; a jinde praví: "Co jsou zákony Boží, samým Bohem napsané v srdcích, než sama přítomnost Ducha Svatého?" Avšak Nový zákon má některá jako uzpůsobující k milosti Ducha Svatého, a patřící k užívání této milosti, a ta jsou jako druhotná v Novém zákoně; o těch pak bylo třeba věřící Kristovy poučiti i slovy i písmem, jak ve věření, tak v jednání. A proto se musí říci, že Nový zákon je hlavně vrozený, druhotně však je zákon psaný.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve psaném evangeliu nejsou obsažena než ta, která patří k milosti Ducha Svatého, buď jako uzpůsobující, nebo jako zařizující k užívání této milosti. A to, jako uzpůsobující co do rozumu věrou, skrze kterou se dává milost Ducha Svatého, jsou v evangeliu obsažena ta, která se týkají zjevení božství nebo člověčenství Kristova; pro cit jsou však v evangeliu obsažena ta, která patří k pohrdání světem, jímž se člověk stává vnímavým milosti Ducha Svatého. Svět totiž, to jest milovníci světa, nemůže přijmouti Ducha Svatého, jak máme Jan 14. Užívání pak duchovní milosti je ve ctnostných skutcích, k nimž Písmo nové úmluvy lidi mnohonásobně vybízí.

K druhému se musí říci, že člověku jest něco vrozeno dvojmo. Jedním způsobem jakožto patřící k lidské přirozenosti; a tak jest přirozený zákon vrozen člověku. Jiným způsobem je něco člověku vrozeno, jakožto přidané darem milosti; a tímto způsobem je člověku vrozen nový zákon, nejen ukazuje, co jest konati, nýbrž také pomáhaje vyplniti.

K třetímu se musí říci, že nikdy nikdo neměl milost Ducha Svatého, leč výslovnou nebo zahalenou věrou v Krista. Avšak skrze víru Kristovu patří člověk do Nového zákona. Pročež kterýmkoli byl vložen zákon milosti, tím patřili k Nové úmluvě.

CVI.2. Zda Nový zákon ospravedlňuje.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon neospravedlňuje. Neboť nikdo není ospravedlněn, leč poslouchá-li zákona Božího, podle onoho Žid. 5: "Stal se," totiž Kristus, "všem, kteří ho poslouchají, příčinou věčné spásy." Ale evangelium vždy nezpůsobí, aby ho lidé poslouchali; praví se totiž Řím. 10: "Neposlouchají všichni evangelia." Tedy Nový zákon neospravedlňuje.

Mimo to Apoštol dokazuje, že Starý zákon neospravedlňoval, protože jeho příchodem vzrostlo přestupování; praví se totiž Řím. 4: "Zákon působí hněv. Kde totiž není zákona, není ani přestoupení." Ale mnohem více přestupování přidal Nový zákon; většího trestu totiž zasluhuje ten, kdo po sdělení Nového zákona ještě hřeší, podle onoho Žid. 10: "Porušil-li kdo zákon Mojžíšův, bez

datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per apostolum, qui, ad Rom. III, dicit, *ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non, sed per legem fidei*, ipsam enim fidei gratiam legem appellat. Et expressius ad Rom. VIII dicitur, *lex spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis*. Unde et Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, quod *sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium*. Et alibi dicit in eodem libro, *quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia spiritus sancti?* Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam spiritus sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta.

I-II q. 106 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam spiritus sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae spiritus sancti, mundus enim, idest amatores mundi, non potest capere spiritum sanctum, ut habetur Ioan. XIV. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi testamenti homines exhortatur.

I-II q. 106 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.

I-II q. 106 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nullus unquam habuit gratiam spiritus sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.

2. De virtute eius utrum iustificet.

I-II q. 106 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova non iustificet. Nullus enim iustificatur nisi legi Dei obediat; secundum illud ad Heb. V, *factus est*, scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae*. Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant, dicitur enim Rom. X, non omnes obediunt Evangelio. Ergo lex nova non iustificat.

I-II q. 106 a. 2 arg. 2

Praeterea, apostolus probat, ad Rom., quod lex vetus non iustificabat, quia ea adveniente praevaricatio crevit, habetur enim ad Rom. IV, *lex iram operatur, ubi enim non est lex, nec praevaricatio*. Sed multo magis lex nova praevaricationem addidit, maiori enim poena est dignus qui

veškerého milosrdenství, svědectvím dvou nebo tří, zemře; čím spíše, myslíte, horších trestů zasluhuje, kdo Syna Božího pošlape?" atd. Tedy Nový zákon neospravedlňuje, jako ani Starý.

Mimo to ospravedlňovati jest vlastní účinek Bohu, podle onoho Řím 8: "Bůh jest, jenž ospravedlňuje." Ale Starý zákon byl od Boha, jako též Nový zákon. Tedy zákon evangelia neospravedlňuje více než Starý zákon.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. l: "Nestydím se za evangelium; vždyť je silou Boží ke spáse každému věřícímu." Není však spásy než ospravedlněných. Tedy zákon evangelia ospravedlňuje.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, k zákonu evangelia patří dvojí. A to jedno hlavně, totiž sama milost Ducha Svatého vnitřně daná; a tak Nový zákon ospravedlňuje. Pročež Augustin, v knize O Duchu a písm., praví: "Tam," totiž ve Staré úmluvě, "zákon byl dán zevně, aby nespravedliví byli zastrašováni; zde," totiž v Nové úmluvě, "byl dán vniterně, aby byli ospravedlňováni."

Jiné patří k zákonu evangelia druhotně, totiž poučky víry a příkazy, pořádající lidský cit a lidské úkony; a tak Nový zákon neospravedlňuje. Pročež Apoštol, II. Kor. 3, praví: "Písmeno zabíjí, duch však oživuje;" a Augustin, v knize O Duchu a písm., vykládá, že písmenem se rozumí cokoli napsaného zevně mimo lidi, také mravní příkazy, ‚jaké jsou obsaženy v evangeliu; pročež také písmo evangelia by zabíjelo, kdyby uvnitř nebyla uzdravující milost víry.

K prvnímu se tedy musí- říci, že ta námitka platí o Novém zákoně, ne o tom, co jest v něm hlavní, nýbrž o tom, co je v něm druhotné; totiž stran pouček a příkazů zevně člověku uložených buď písmem nebo slovem.

K druhému se musí říci, že milost Nové úmluvy, ač pomáhá člověku, aby nehřešil, přece neutvrzuje v dobru tak, že by , člověk nemohl hřešiti, neboť patří do stavu slávy. A proto, kdo zhřeší po přijetí milosti Nové úmluvy, je hoden většího trestu, jakožto nevděčný za větší dobrodiní, a neužívající pomoci jemu dané. Avšak proto se nepraví, že Nový zákon působí hněv, protože, co na něm jest, dává dostatečnou pomoc k nehřešení.

K třetímu se musí říci, že Nový i Starý zákon dal jeden Bůh, ale jinak a jinak. Neboť Starý zákon dal napsaný na kamenných deskách, kdežto Nový zákon dal napsaný na tělových deskách srdce, jak praví Apoštol II. Kor. 3. Proto, jak praví Augustin, v knize O Duchu a písm., "toto písmeno, napsané mimo člověka, nazývá i přísluhou smrtí, i přísluhou zavržením; toto však," totiž zákon Nové úmluvy, "nazývá přísluhou duchem a přísluhou spravedlností, protože skrze dar Ducha činíme spravedlnost, a jsme vysvobozeni od zavržení zpronevěřilých."

post legem novam datam adhuc peccat; secundum illud Heb. X, *irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione, duobus vel tribus testibus, moritur. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, et cetera?* Ergo lex nova non iustificat, sicut nec vetus.

I-II q. 106 a. 2 arg. 3

Praeterea, iustificare est proprius effectus Dei; secundum illud ad Rom. VIII, Deus qui iustificat. Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis iustificat quam lex vetus.

I-II q. 106 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. I, *non erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti*. Non autem est salus nisi iustificatis. Ergo lex Evangelii iustificat.

I-II q. 106 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia spiritus sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, ibi, scilicet in veteri testamento, lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrerentur, hic, scilicet in novo testamento, intrinsecus data est, qua iustificarentur. Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat. Unde apostolus dicit, II ad Cor. III, *littera occidit, spiritus autem vivificat*. Et Augustinus exponit, in libro de spiritu et littera, quod per litteram intelligitur quaelibet Scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

I-II q. 106 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa obiectio procedit de lege nova non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa, scilicet quantum ad documenta et praecepta exterius homini proposita vel verbo vel scripto.

I-II q. 106 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia novi testamenti, etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccare non possit, hoc enim pertinet ad statum gloriae. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, maiori poena est dignus, tanquam maioribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens. Nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur, quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

I-II q. 106 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut apostolus dicit, II ad Cor. III. Proinde sicut Augustinus dicit, in libro de spiritu et littera, *litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis et ministrationem damnationis apostolus appellat. Hanc autem, scilicet novi testamenti legem, ministrationem spiritus et ministrationem iustitiae dicit, quia per donum spiritus operamur iustitiam, et a praevaricationis damnatione liberamur*.

CVI.3. Zda Nový zákon měl býti dán od počátku světa.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon měl býti dán od počátku světa. "Neboť u Boha není přijímání osob," jak se praví Řím. 2. Ale "všichni lidé zhřešili a potřebují slávy Boží", jak se praví Řím. 3. Tedy zákon evangelia měl býti dán od počátku světa, aby se jím pomohlo všem.

Mimo to, jako jsou různí lidé na různých místech, tak také v různých dobách. Ale Bůh, "který chce spasu všech lidí", jak se praví I. Tim. 2, rozkázal hlásati evangelium na všech místech, jak je patrné Mat. posl. a Mark. posl. Tedy všechny doby měly míti zákon evangelia, tak aby byl dán od počátku světa.

Mimo to více je člověku nutná záchrana duchovní, která je věčná, než tělesná záchrana, která je časná. Ale Bůh od počátku světa opatřil člověka těmi, která jsou nutná k tělesné záchraně, odevzdávaje moci jeho vše, ježto bylo stvořeno pro člověka, jak je patrné Gen. 1. Tedy Nový zákon, který je nejvíce nutný k duchovní spase, měl býti lidem dán od počátku světa.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 15: "Není dříve to, co je duchovní, nýbrž to, co jest živočišně" Ale Nový zákon je nejvíce duchovní. Tedy Nový zákon neměl býti dán od počátku světa.

Odpovídám: Musí se říci, že lze označiti trojí důvod, proč Nový zákon neměl býti dán od počátku světa. A první jest, že Nový zákon, jak bylo řečeno, je hlavně milost Ducha Svatého, která neměla býti dána přebytečně dříve, než lidskému pokolení bude odňata překážka hříchu dokonáním vykoupení skrze Krista. Pročež se praví Jan. %: "Ještě nebyl dán Duch, protože Ježíš ještě nebyl oslaven." A tento důvod zjevně označuje Apoštol, Řím. 8, kde, když předeslal o zákoně ducha života, dodává: "Bůh, poslav Syna svého v podobě těla hříchu a pro hřích, za hřích odsoudil hřích na. těle, aby se v nás naplnilo ospravedlněni zákonem." -- Druhý důvod lze označiti z dokonalosti Nového zákona. Neboť nic není dovedeno k dokonalosti hned na počátku, nýbrž nějakým časovým postupným řádem; ‚jako někdo napřed je hoch, a potom muž. A tento důvod označuje Apoštol, Gal. 3: "Zákon byl naším vychovatelem na Krista., abychom byli ospravedlněni z víry; když však přišla víra, již nejsme pod vychovatelem." --- Třetí důvod se bere z toho, že Nový zákon je zákon milosti. A nejprve bylo třeba, aby člověk byl ponechán sobě ve stavu Starého zákona, aby, padaje do hříchu, a poznávaje svou slabost, uznal, že potřebuje milosti. A tento důvod označuje Apoštol, Řím. 5, řka: "Zákon přistoupil, aby překypěl hřích. Když pak překypěl hřích, ještě více překypěla milost."

K prvnímu se tedy musí říci, že lidské pokolení pro hřích prvního rodiče zasloužilo zbaveni pomoci milosti; a proto, "kterýmkoli není dána, je to ze spravedlnosti; kterýmkoli však dána je, je to z milosti", jak praví Augustin, v knize

3. Utrum debuerit dari in principio mundi.

I-II q. 106 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. Non enim est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur ad Rom. II. Sed omnes homines peccaverunt, et egent gloria Dei, ut dicitur ad Rom. III. Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

I-II q. 106 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I ad Tim. II, mandavit Evangelium praedicari in omnibus locis; ut patet Matth. ult., et Marc. ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

I-II q. 106 a. 3 arg. 3

Praeterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quae est aeterna, quam salus corporalis, quae est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quae sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens eius potestati omnia quae erant propter hominem creata, ut patet Gen. I. Ergo etiam lex nova, quae maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

I-II q. 106 a. 3 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XV, *non prius quod spirituale est, sed quod animale*. Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit dari a principio mundi.

I-II q. 106 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est quia lex nova, sicut dictum est, principaliter est gratia spiritus sancti; quae abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum; unde dicitur Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus*. Et hanc rationem manifeste assignat apostolus ad Rom. VIII, ubi, postquam praemiserat de lege spiritus vitae, subiungit, *Deus, filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis*. Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novae. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat apostolus ad Gal. III, *lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo*. Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiae, et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut, in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat apostolus ad Rom. V, dicens, *lex subintravit ut abundaret delictum, ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia*.

I-II q. 106 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiae. *Et ideo quibuscumque non datur, hoc est ex iustitia,*

O dokonalé spravedlnosti. Pročež není u Boha přijímání osob v tom, že ne všem od počátku světa dal zákon milosti, jenž měl býti dán v náležitém pořadu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že různost míst nemění různého stavu lidského pokolení, jenž se mění za postupu času; a proto všem místům se předkládá Nový zákon, ne však všem dobám, třebaže každého času byli někteří, patřící k Nové úmluvě, jak bylo řečeno shora.

K třetímu se musí říci, že ta, která patří k tělesné záchraně, slouží člověku co do přirozenosti, kterážto není zničena hříchem. Ale ta, která patří k duchovní záchraně, jsou zařízena k milosti, která se ztrácí hříchem; a proto není stejný důvod o obou.

CVI.4. Zda Nový zákon potrvá až do konce světa.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon nepotrvá až do konce světa. Protože, jak praví Apoštol, I. Kor. 13, "až přijde, co je dokonalé, přestane, co je z části". Ale Nový zákon je z části. Praví totiž Apoštol tamt.: "Z části poznáváme a z části prorokujeme." Tedy Nový zákon musí přestati a nastoupí jiný, dokonalejší stav.

Mimo to Pán, Jan. 16, slíbil svým učedníkům při příchodu Svatého Ducha Utěšitele poznání veškeré pravdy. Ale Církev nezná všechnu pravdu ve stavu Nové úmluvy. Tedy třeba očekávati jiný stav, v němž bude Duchem Svatým zjevena všechna pravda.

Mimo to, jako Otec jest jiný než Syn, a Syn než Otec, tak Duch Svatý než Otec a Syn. Ale byl nějaký stav, příhodný osobě Otce, totiž stav Starého zákona, v němž lidé dbali plození. Podobně je také jiný stav, příhodný osobě Syna, totiž stav Nového zákona, v němž vládnou duchovní, dbajíce moudrosti, která se přivlastňuje Synu. Tedy bude třetí stav Ducha Svatého, v němž budou vládnouti omilostnění muži.

Mimo to praví Pán, Mat. 24: "Toto Evangelium království bude hlásáno v celém světě, a tehdy přijde dokonání." Ale evangelium Kristovo dávno je hlásáno v celém světě, a přece ještě nepřišlo dokonání. Tedy evangelium Kristovo není evangelium království, nýbrž bude jiné evangelium Ducha Svatého, jakožto jiný zákon.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 24: "Pravím vám, že nepomine toto pokolení, než všechno nastane;" což Zlatoústý vykládá o pokolení věřících Kristových. Tedy stav věřících Kristových zůstane až do skonaní světa.

Odpovídám: Musí se říci, že stav světa se může měniti dvojmo: jedním způsobem podle různosti zákona: a tak po

quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia, ut Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit. Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit, quae erat debito ordine proponenda, ut dictum est.

I-II q. 106 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes, ut supra dictum est.

I-II q. 106 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quae non tollitur per peccatum. Sed ea quae pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quae amittitur per peccatum. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

4. Utrum sit duratura usque ad finem mundi an debeat ei alia lex succedere.

I-II q. 106 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia ut apostolus dicit, I ad Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed lex nova ex parte est, dicit enim apostolus ibidem, *ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus*. Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

I-II q. 106 a. 4 arg. 2

Praeterea, dominus, Ioan. XVI, promisit discipulis suis in adventu spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit, in statu novi testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

I-II q. 106 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut pater est alius a filio et filius a patre, ita spiritus sanctus a patre et filio. Sed fuit quidam status conveniens personae patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant. Similiter etiam est alius status conveniens personae filii, scilicet status novae legis, in quo clerici, intendentes sapientiae, quae appropriatur filio, principantur. Ergo erit status tertius spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

I-II q. 106 a. 4 arg. 4

Praeterea, dominus dicit, Matth. XXIV, praedicabitur hoc *Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio*. Sed Evangelium Christi iamdiu est praedicatum in universo orbe; nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium spiritus sancti, quasi alia lex.

I-II q. 106 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXIV, *dico vobis quia non praeteribit generatio haec donec omnia fiant*, quod Chrysostomus exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem saeculi.

I-II q. 106 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod status mundi variari potest

tomto stavu Nového zákona nenastoupí žádný jiný stav. Stav Nového zákona totiž nastoupil po stavu Starého zákona, jako dokonalejší po nedokonalejším. Avšak žádný stav přítomného života nemůže býti dokonalejší než stav Nového zákona; nic totiž nemůže býti poslednímu cíli bližšího, než co bezprostředně uvádí k poslednímu cíli. To však činí Nový zákon, pročež Apoštol praví, Žid. 10: "Majíce tedy, bratři, důvěru ve vstup do svatyně v krvi Kristově, vejděme na novou cestu, kterou nám zasvětila." Pročež nemůže býti nějaký dokonalejší stav přítomného života, než stav Nového zákona: protože tím jest každé dokonalejší, čím je bližší poslednímu cíli.

Jiným způsobem stav lidí se může měniti, pokud lidé se mají různě k témuž zákonu; buď dokonaleji nebo méně dokonale; a tak stav Starého zákona byl často měněn, ježto někdy zákony byly zachovávány dobře, někdy však zcela pomíjeny. Jako také stav Nového zákona se odlišuje podle různých míst a dob a osob, pokud někteří mají milost Ducha Svatého dokonaleji nebo méně dokonale. Nelze však čekati, že bude nějaký stav, který by měl milost Ducha Svatého dokonaleji, než byla dosud, a hlavně u apoštolů, kteří "obdrželi prvotiny Ducha Svatého", to jest, "i časově dříve, a hojněji než ostatní", jak praví mezířád. Glossa.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Diviš, v knize Církv. Hierar., trojí je stav lidí. A to, první Starého zákona, druhý Nového zákona, třetí stav nastoupí ne v tomto životě, nýbrž v budoucím, totiž ve vlasti. Ale jako první stav jest obrazný a nedokonalý vůči stavu evangelia, tak tento stav jest obrazný a nedokonalý vůči stavu vlasti, jehož příchodem tento stav zanikne, jak se praví I. Kor. 13: "Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, tehdy však tváří v tvář."

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, Proti Faustovi, Montanus a Priscilla tvrdili, že přislíbení Páně o udělení Ducha Svatého se nevyplnilo na apoštolech, nýbrž na nich. A podobně Manicheové tvrdili, že se vyplnilo na Manicheovi, kterého vydávali za Ducha Utěšitele. A proto obojí nepřijímali Skutky apoštolské, v nichž se zjevně ukazuje, že ono přislíbení se vyplnilo na apoštolech, jak jim Pán opětovně slíbil, Skut. 1: "Budete pokřtěni Duchem Svatým po dnech nemnohých;" čehož vyplnění čteme Skut. 2. Ale tyto marnosti jsou vyloučeny tím, co se praví Jan 7: "Ještě nebyl dán Duch Svatý, protože Ježíš ještě nebyl oslaven." Čímž se dává rozuměti, že hned po oslavení Krista zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením byl dán Duch Svatý. A tím je také vyloučena marnost všech, kteří by říkali, že jest očekávati jinou dobu Ducha Svatého. Duch Svatý pak naučil apoštoly veškeré pravdě o těch, která patří nutně ke spáse, totiž těm, která jest věřiti a konati; nepoučil je však o všech budoucích událostech. To jim totiž nepatřilo, podle onoho Skut. l: "Nenáleží vám znáti časy neb chvíle, které Otec ustanovil ze své moci."

K třetímu se musí říci, že Starý zákon byl nejen Otcův, nýbrž také Synův, protože Kristus byl ve Starém zákoně. předobrazen; pročež Pán praví, Jan. 5: "Kdybyste věřili

dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem legis. Et sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Successit enim status novae legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex, unde apostolus dicit, ad Heb. X, *habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus ad eum*. Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis, quia tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest secundum quod homines diversimode se habent ad eandem legem, vel perfectius vel minus perfecte. Et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus, cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque omnino praetermitterentur. Sic etiam status novae legis diversificatur, secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia spiritus sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia spiritus sancti habeatur quam hactenus habita fuerit, maxime ab apostolis, qui primitias spiritus acceperunt, *idest et tempore prius et ceteris abundantius*, ut Glossa dicit Rom. VIII.

I-II q. 106 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in Eccl. Hier., triplex est hominum status, primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae; quo veniente, iste status evacuatur, sicut ibi dicitur, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*.

I-II q. 106 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro contra Faustum, Montanus et Priscilla posuerunt quod promissio domini de spiritu sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant actus apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in apostolis completa, sicut dominus iterato eis promisit, Act. I, *baptizamini in spiritu sancto non post multos hos dies*; quod impletum legitur Act. II. Sed istae vanitates excluduntur per hoc quod dicitur Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus*, ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus spiritus sancti. Docuit autem spiritus sanctus apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et agendis. Non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus, hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. I, *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate*.

I-II q. 106 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex vetus non solum fuit patris, sed etiam filii, quia Christus in veteri lege figurabatur.

Mojžíšovi, věřili byste snad i mně; on totiž psal o mně" Podobně také Nový zákon jest nejen Kristův, nýbrž také Ducha Svatého, podle onoho Řím. 8: "Zákon života v Kristu Ježíši," atd., pročež nelze čekati jiný zákon, který by byl Ducha Svatého.

Ke čtvrtému se musí říci, že ježto Kristus hned na začátku hlásání evangelia řekl, Mat. 8: "Přiblížilo se království nebeské," přepošetilé je říci, že evangelium Kristovo není evangelium království. Ale hlásání evangelia Kristova lze rozuměti dvojmo; jedním způsobem co do rozšíření poznání Krista. A tak bylo ohlášeno evangelium po veškerém světě, také v době apoštolů, jak praví Zlatoústý; a podle toho, co se dodává. "A pak bude dokonání," rozumí se o zničení Jerusalema, o němž tehdy slovně mluvil. Jiným způsobem lze rozuměti hlásání evangelia po veškerém světě s plným účinkem, tak totiž, aby v každém národě byla založena Církev; a tak, jak praví Augustin, v Listě Hesych., "ještě nebylo ohlášeno evangelium po celém světě"; ale až bude, přijde konec světa.

CVII. O srovnání Nového zákona se Starým.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o, srovnání Nového zákona se Starým zákonem.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda Nový zákon jest jiný než Starý zákon.
2. Zda Nový zákon naplňuje Starý.
3. Zda Nový zákon jest obsažen ve Starém.
4. Který zákon je těžší, zda Nový či Starý.

CVII.1. Zda Nový zákon jest jiný než Starý zákon.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon není jiný než Starý zákon. Obojí zákon je totiž dán majícím víru v Boha, protože "bez víry je nemožné líbiti se Bohu", jak se praví Žid. 11. Ale táž je víra starých i nynějších, jak se praví v Glosse, Mat. 21. Tedy týž je také zákon.

Mimo to Augustin praví, v knize Proti Adamantiovi, žáku Manicheovu, že "krátce rozdíl zákona a evangelia jest bázeň a láska". Ale podle toho Starý a Nový zákon se nemohou lišiti; protože také ve Starém zákoně se předkládají příkazy lásky, Levit. 19: "Milovati budeš bližního svého"; a Deuter. 6: "Milovati budeš Pána Boha svého." Podobně také se nemohou lišiti jinou odlišností, kterou naznačuje Augustin, Proti Faustovi, že "Stará úmluva měla přislíbena časná, Nová úmluva má přislíbena duchovní a věčná", protože také v Nové úmluvě se přislibují nějaká časná přislíbení, podle onoho Mar. 10: "Obdržíte stokrát tolik v tomto čase, domy a bratry", atd.; a ve Staré úmluvě se doufala přislíbená duchovní a věčná, podle onoho Žid. 11: "Nyní však žádají lepší (vlasti), to jest nebeské"; což se praví o starých Otcích. Tedy se zdá, že Nový zákon není jiný než Starý.

Unde dominus dicit, Ioan. V, *si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit*. Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam spiritus sancti; secundum illud Rom. VIII, *lex spiritus vitae in Christo Iesu,* et cetera. Unde non est expectanda alia lex, quae sit spiritus sancti.

I-II q. 106 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum Christus statim in principio evangelicae praedicationis dixerit, appropinquavit regnum caelorum, stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed praedicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad divulgationem notitiae Christi, et sic praedicatum fuit Evangelium in universo orbe etiam tempore apostolorum, ut Chrysostomus dicit. Et secundum hoc, quod additur, et tunc erit consummatio, intelligitur de destructione Ierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia. Et ita, sicut dicit Augustinus, in epistola ad Hesych., nondum est praedicatum Evangelium in universo orbe, sed, hoc facto, veniet consummatio mundi.

107. De comparatione legis novae ad veterem.

Prooemium

I-II q. 107 pr.

Deinde considerandum est de comparatione legis novae ad legem veterem. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex nova sit alia lex a lege veteri. Secundo, utrum lex nova impleat veterem. Tertio, utrum lex nova contineatur in veteri. Quarto, quae sit gravior, utrum lex nova vel vetus.

1. Utrum lex nova sit alia lex a lege veteri.

I-II q. 107 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, ut dicitur Heb. XI. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. XXI. Ergo etiam est eadem lex.

I-II q. 107 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro contra Adamantum Manich. Discip., quod *brevis differentia legis et Evangelii est timor et amor*. Sed secundum haec duo nova lex et vetus diversificari non possunt, quia etiam in veteri lege proponuntur praecepta caritatis; Lev. XIX, *diliges proximum tuum*; et Deut. VI, *diliges dominum Deum tuum*. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat, contra Faustum, quod *vetus testamentum habuit promissa temporalia, novum testamentum habet promissa spiritualia et aeterna*. Quia etiam in novo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia; secundum illud Marc. X, *accipiet centies tantum in tempore hoc, domos et fratres,* et cetera. Et in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia et aeterna; secundum illud ad Heb. XI, *nunc autem meliorem patriam appetunt, idest caelestem*, quod dicitur de antiquis patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

Mimo to se zdá Apoštol, Řím. 3, rozlišovati oba zákony, Starý zákon nazývaje "zákonem skutků", Nový zákon však nazývaje "zákonem víry". Ale Starý zákon byl také víry, podle onoho Žid. 11: "Všichni svědectvím víry byli vyzkoušeni"; což praví o Otcích Staré úmluvy. Podobně také Nový zákon je zákon skutků; praví se totiž Mat. 5: "Dobře čiňte těm, kteří vás nenávidí"; a Luk. 22: "To čiňte na mou památku." Tedy Nový zákon není jiný než Starý zákon.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Žid. 7: "Přenesením kněžství nutně musí nastati též přenesení zákona." Ale jiné jest kněžství Nové a Staré úmluvy, jak Apoštol tamtéž dokazuje. Tedy je také jiný zákon.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, každý zákon nařizuje lidské obcování v zařízení k nějakému cíli. Ta však, která jsou zařízena k cíli, lze podle pojmu cíle rozlišovati dvojmo: jedním způsobem, protože jsou zařízena k různým cílům; a to, jest různost druhu, hlavně je-li cíl nejbližší. Jiným způsobem podle blízkosti k cíli, nebo vzdálenosti od něho; jako je patrné, že pohyby se liší druhem, pokud jsou zařízeny k různým koncům; pokud však jedna část pohybu jest konci bližší než jiná, pozoruje se rozlišnost v pohybu podle dokonalého a nedokonalého.

Tak tedy lze rozlišovati dva zákony dvojmo. Jedním způsobem, jako vůbec různé, jakožto zařízené k různým cílům; jako zákon obce, jenž by byl zařízen k tomu, aby vládl lid, druhem by se lišil od onoho zákona, jenž by byl zařízen k tomu, aby vládli urození obce. Jiným způsobem dva zákony lze rozlišovati, pokud jeden zařizuje k cíli zblízka, druhý však vzdáleněji; třebas v jedné a téže obci se dává jiný zákon, jenž se ukládá mužům dokonalým, kteří mohou ihned provésti ta, která patří k obecnému dobru; a jiný zákon se dává o kázni hochů, kteří mají býti poučováni, jak mají potom prováděti díla mužů. Musí se tedy říci, že podle prvního způsobu Nový zákon není jiný než Starý: protože oba mají týž cíl, totiž aby lidé byli poddáni Bohu. Jest však jeden Bůh i Nové i Staré úmluvy, podle onoho Řím. 3: "Jeden jest Bůh, jenž ospravedlňuje obřezané z víry, i neobřezané skrze víru." Jiným způsobem Nový zákon jest jiný než Starý zákon, protože Starý zákon jest jako vychovatel hochů, jak praví Apoštol, Gal. 3, kdežto Nový zákon je zákon dokonalosti, protože je zákon lásky, o níž Apoštol praví, že je "svazkem dokonalosti".

K prvnímu se tedy musí říci, že jednota víry obojí úmluvy dosvědčuje jednotu cíle. Bylo totiž shora řečeno, že předmět božských ctností, mezi nimiž jest víra, jest poslední cíl. Přece však víra má jiný stav ve Starém zákoně a jiný v Novém. Neboť, co oni věřili budoucí, my věříme uskutečněné.

K druhému se musí říci, že všechny rozdíly, které se označují mezi Novým a Starým zákonem, se berou podle dokonalého a nedokonalého. Neboť příkazy kteréhokoli zákona jsou dány o úkonech ctností. Ke konání ctnostných

I-II q. 107 a. 1 arg. 3

Praeterea, apostolus videtur distinguere utramque legem, ad Rom. III, veterem legem appellans legem factorum, legem vero novam appellans legem fidei. Sed lex vetus fuit etiam fidei; secundum illud Heb. XI, *omnes testimonio fidei probati sunt*, quod dicit de patribus veteris testamenti. Similiter etiam lex nova est lex factorum, dicitur enim Matth. V, *benefacite his qui oderunt vos*; et Luc. XXII, *hoc facite in meam commemorationem*. Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

I-II q. 107 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Heb. VII, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium novi et veteris testamenti, ut ibidem apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

I-II q. 107 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quae ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo, quia ordinantur ad diversos fines, et haec est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo, secundum propinquitatem ad finem vel distantiam ab ipso. Sicut patet quod motus differunt specie secundum quod ordinantur ad diversos terminos, secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum. Sic ergo duae leges distingui possunt dupliciter. Uno modo, quasi omnino diversae, utpote ordinatae ad diversos fines, sicut lex civitatis quae esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quae esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur. Alio modo duae leges distingui possunt secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius. Puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quae imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quae pertinent ad bonum commune; et alia lex de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo quod secundum primum modum, lex nova non est alia a lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo; est autem unus Deus et novi et veteris testamenti, secundum illud Rom. III, *unus Deus est qui iustificat circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem*. Alio modo, lex nova est alia a veteri. Quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut apostolus dicit, ad Gal. III, lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua apostolus dicit, ad Colos. III, quod est vinculum perfectionis.

I-II q. 107 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitati finis, dictum est enim supra quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habuit alium statum in veteri et in nova lege, nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

I-II q. 107 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes differentiae quae assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Praecepta enim legis

skutků jsou však jinak nakláněni nedokonalí, kteří ještě nemají zběhlosti ctnosti, a jinak ti, kteří jsou skrze zběhlost ctnosti dokonalí. Ti totiž, kteří ještě nemají zběhlosti ctnosti, jsou nakláněni ke konání ctnostných skutků z nějaké vnější příčiny, třebas z vyhrožování trestem, nebo z přislíbení nějakých vnějších odměn, třebas cti; nebo bohatství, nebo něčeho takového. A proto Starý zákon, který byl dán nedokonalým, to jest, ještě nedosáhnuvším duchovní milosti, slul zákon bázně, pokud naváděl k zachovávání příkazů vyhrůžkou některých trestů; a praví se, že měl přislíbena nějaká časná. Ti však, kteří mají ctnost, jsou nakláněni ke konání ctnostných skutků pro milování ctnosti, ne pro nějaký trest nebo vnější odměnu. A proto Nový zákon, jehož přednost záleží v duchovní milosti, vštípené do srdcí, sluje zákon lásky; a praví se, že má přislíbena duchovní a věčná, jež jsou předměty ctnosti, hlavně lásky; a tak jsou nakláněni k nim o sobě, ne jako k vnějším, nýbrž jako k vlastním. A proto se také praví, že Starý zákon krotí ruku, nikoli ducha; protože, koho zdržuje od nějakého hříchu bázeň trestu, toho vůle neodstupuje jednoduše od hříchu, jako odstupuje vůle toho, koho zdržuje hříchu milování spravedlnosti. A proto se praví, že Nový zákon, jenž jest zákon lásky, krotí ducha. Byli však někteří ve stavu Staré úmluvy, mající lásky a milost Ducha svatého, kteří hlavně očekávali přislíbená duchovní a věčná; a podle toho patřili k Novému zákonu. Podobně také v Nové úmluvě jsou někteří tělesní, ještě nedosáhnuvší dokonalosti Nového zákona, a ty musí také v Nové úmluvě naváděti ke skutkům ctnosti bázeň před trestem, a nějaká časná přislíbená. Avšak Starý zákon, ač dával příkazy lásky, přece skrze něj nebyl dáván Duch Svatý, skrze něhož "rozlévá se láska v našich srdcích", jak se praví Řím. 5.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, Nový zákon sluje zákon víry, pokud jeho přednost spočívá v samé milostí, která jest uvnitř dána věřícím; pročež sluje milost víry. Má však druhotně nějaké skutky, i mravní i svátostné; ale v těchto nespočívá přednost Nového zákona, jako v nich spočívala přednost Starého zákona. Ti pak, kteří ve Staré úmluvě byli Bohu milí skrze víru, podle toho patřili k Nové úmluvě; neboť nebyli ospravedlněni leč věrou v Krista, jenž jest původcem Nové úmluvy. Pročež též o Mojžíšovi Apoštol praví, Žid. 11, že "za větší bohatství považoval pohanu Kristovu nežli poklady Egypťanů".

CVII.2. Zda Nový zákon naplňuje Starý zákon.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon nenaplňuje Starého zákona. Naplnění je totiž protivou vyprázdnění. Ale Nový zákon vyprazdňuje čili vylučuje zvyklosti Starého zákona. Apoštol totiž praví, Gal. 5: "Budete-li obřezáni, Kristus Vám nic neprospěje." Tedy Nový zákon není naplněním Starého zákona.

Mimo to protiva není naplněním své protivy. Ale Pán v Novém zákoně předložil některé příkazy protivně příkazům Starého zákona; praví se totiž Mat. 5: "Slyšeli jste, že bylo řečeno starým: Kdokoli propustí manželku svou, dej jí zápudný lístek. Já však pravím vám: Kdokoli propustí manželku svou, uvádí ji v cizoložství, a totéž je důsledně patrné při zákazu přísahy, a také u zákazu oplátky, a u nenávisti nepřátel. Podobně se také zdá, že Pán vyloučil příkazy Starého zákona o rozlišování pokrmů, řka: "Neposkvrňuje člověka, co vchází do úst." Tedy Nový zákon není naplněním Starého.

Mimo to kdokoli jedná proti zákonu, nenaplňuje zákona. Ale Kristus v některých činil proti zákonu: dotekl se totiž malomocného, jak se praví Mat. 8, což bylo proti zákonu. Podobně se také zdá, že vícekráte porušil sobotu, pročež o něm Židé pravili: "Není od Boha ten člověk, jenž nešetří soboty." Tedy Kristus nenaplnil zákona; a tak Nový zákon, daný Kristem, není naplněním Starého.

Mimo to ve Starém zákoně byly obsaženy příkazy mravní, obřadní a soudní, jak bylo řečeno shora. Ale Pán. Mat. 5, kde co do některých naplnil zákon, nezdá se činiti zmínku o soudních a obřadních. Tedy se zdá, že Nový zákon není zcela naplněním Starého.

Avšak proti jest, co Pán praví, Mat. 5: "Nepřišel jsem zrušiti zákon, nýbrž naplniti"; a potom dodává: "Jediné i, ani jediná tečka nepomine ze zákona, až vše nastane."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, Nový zákon se přirovnává ke Starému, jako dokonalé k nedokonalému. Každé však dokonalé naplňuje to. co chybí nedokonalému. A podle toho Nový zákon naplňuje Starý zákon, pokud doplňuje to, co chybělo Starému zákonu.

Ve Starém zákoně pak lze pozorovati dvojí, totiž cíl, a příkazy obsažené v zákoně Cílem pak kteréhokoli zákona jest, aby učinil lidi spravedlivými a ctnostnými, jak bylo řečeno. Pročež i cílem Starého zákona bylo ospravedlnění lidí, jež sice zákon nemohl vykonati, ale zobrazoval nějakými obřadními výkony a sliboval slovy: a v tom Nový zákon naplňuje Starý zákon, ospravedlňuje silou utrpení Kristova; a to jest, co praví Apoštol, Řím. 8: "Co bylo nemožné zákonu, Bůh, poslav Syna svého v podobě těla hříchu a pro hřích, odsoudil hřích na těle, aby ospravedlnění zákonem se na nás naplnilo." A v tom Nový zákon poskytuje, co Starý zákon přisliboval, podle onoho II. Kor. 1: "Kolik je přislíbení Božích, v něm jsou", to jest v Kristu. A rovněž v tom vyplňuje, co Starý zákon zobrazoval: pročež se týká Krista Kolos. 2. se praví o obřadních, že byly "stínem budoucích; avšak Kristovo jest tělo", to jest, pravda. Pročež Nový zákon sluje zákon pravdy, Starý zákon však stín a obraz. Příkazy Starého zákona však Kristus naplnil skutky i naukou. A to skutky, protože podstoupil obřízku a jiná zachovával, která v té době bylo zachovávati', podle onoho Gal. 4: "Učiněného pod zákonem." Svou naukou pak naplnil příkazy zákona trojmo. A to, nejprve vyjádřením pravého smyslu zákona, jak je patrné o vraždě a cizoložství, v jichž zákazu zákoníci a farizeové nerozuměli než zákaz vnějšího skutku. Pročež Pán naplnil zákon, ukazuje, že také vnitřní hříšné úkony spadají pod zákaz. Za druhé Pán naplnil příkazy zákona, stanoviv, jak se bezpečněji zachová, co

cuiuslibet dantur de actibus virtutum. Ad operanda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum; et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris vel divitiarum vel alicuius huiusmodi. Et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, idest nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris, inquantum inducebat ad observantiam praeceptorum per comminationem quarundam poenarum. Et dicitur habere temporalia quaedam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris. Et dicitur habere promissa spiritualia et aeterna, quae sunt obiecta virtutis, praecipue caritatis. Et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum, quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius qui amore iustitiae abstinet a peccato. Et propter hoc lex nova, quae est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem et gratiam spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas. Et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novae legis, quos oportuit etiam in novo testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus etsi praecepta caritatis daret, non tamen per eam dabatur spiritus sanctus, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut dicitur Rom. V.

I-II q. 107 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, lex nova dicitur lex fidei, inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus, unde dicitur gratia fidei. Habet autem secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia, sed in his non consistit principalitas legis novae, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant, non enim iustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti. Unde et de Moyse dicit apostolus, ad Heb. XI, quod *maiores divitias aestimabat thesauro Aegyptiorum, improperium Christi*.

2. Utrum lex nova impleat veterem.

I-II q. 107 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris, dicit enim apostolus, ad Gal. V, *si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit*. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

I-II q. 107 a. 2 arg. 2

Praeterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed dominus in lege nova proposuit quaedam praecepta contraria praeceptis veteris legis. Dicitur enim Matth. V, *audistis quia dictum est antiquis, quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis, quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam moechari*. Et idem consequenter patet in prohibitione iuramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur dominus exclusisse praecepta veteris legis de discretione ciborum, Matth. XV, *non quod intrat in os, coinquinat hominem*. Ergo lex nova non est impletiva veteris.

I-II q. 107 a. 2 arg. 3

Praeterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit. Tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth. VIII, quod erat contra legem. Similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Iudaei, Ioan. IX, *non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit*. Ergo Christus non implevit legem. Et ita lex nova data a Christo, non est veteris impletiva.

I-II q. 107 a. 2 arg. 4

Praeterea, in veteri lege continebantur praecepta moralia, caeremonialia et iudicialia, ut supra dictum est. Sed dominus, Matth. V, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de iudicialibus et caeremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

I-II q. 107 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. V, *non veni solvere legem, sed adimplere*. Et postea, subdit, *iota unum, aut unus apex, non praeteribit a lege, donec omnia fiant.*

I-II q. 107 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest. Et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo possunt considerari, scilicet finis; et praecepta contenta in lege. Finis vero cuiuslibet legis est ut homines efficiantur iusti et virtuosi, ut supra dictum est. Unde et finis veteris legis erat iustificatio hominum. Quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam caeremonialibus factis, et promittebat verbis. Et quantum ad hoc, lex nova implet veterem legem iustificando virtute passionis Christi. Et hoc est quod apostolus dicit, ad Rom. VIII, *quod impossibile erat legi, Deus, filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis*. Et quantum ad hoc, lex nova exhibet quod lex vetus promittebat; secundum illud II ad Cor. I, quotquot promissiones Dei sunt, in illo est, idest in Christo. Et iterum quantum ad hoc etiam complet quod vetus lex figurabat. Unde ad Colos. II dicitur de caeremonialibus quod erant umbra futurorum, corpus autem Christi, idest, veritas pertinet ad Christum. Unde lex nova dicitur lex veritatis, lex autem vetus umbrae vel figurae. Praecepta vero veteris legis adimplevit Christus et opere, et doctrina. Opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia legalia observare, quae erant illo tempore observanda; secundum illud Gal. IV, *factum sub lege*. Sua autem doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter. Primo quidem, verum intellectum legis exprimendo. Sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribae et Pharisaei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum, unde dominus legem

ustanovil Starý zákon: jako Starý zákon stanovil, aby člověk nepřísahal křivě, a to se zachová bezpečněji, zdržuje-li se vůbec přísahy, leč v případě nutnosti. Za třetí Pán naplnil příkazy zákona, přidav některé rady dokonalosti, jak je patrné Mat. 19, kde řkoucímu, že zachovával příkazy Starého zákona, praví:

"Jedno ti chybí: Chceš-li býti dokonalý, jdi, a prodej vše, co máš", atd.

K prvnímu se tedy musí říci, že Nový zákon nezrušil zvyklosti Starého zákona, leč co do obřadních, jak bylo shora řečeno. Tyto však byly na obraz budoucího. Pročež právě z toho, že obřadní příkazy byly naplněny, ježto bylo dokonáno to, co bylo zobrazováno, nelze jich déle zachovávati, protože, kdyby byly zachovávány, ještě by se označovalo něco jako budoucí a nevyplněně Jako také přislíbení budoucího daru nemá již místa .po splnění přislíbení poskytnutím daru. A tím způsobem obřady zákona přestaly, by vše naplněny.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, Proti Faustovi, "ony příkazy Páně nejsou protivné příkazům Starého zákona. Co totiž Pán přikázal o nepropouštění manželky, není protivné tomu, co přikázal zákon; zákon totiž nepraví: 'Kdo chceš, propust manželku', čemuž by bylo protivné "nepropouštěti"; ale zajisté nechtěl propouštění manželky od muže, kdo ukládal tento průtah, aby duch, kvapící do roztržky, ustal, odvrácen sepisováním lístku." Pročež Pán na potvrzení toho, že nelze manželku lehce propouštěti, vyňal pouze důvod smilstva. A totéž se také musí říci o zákazu přísahy, jak bylo řečeno. A totéž je také patrné u zákazu oplátky ; zákon totiž odměřil způsob msty, aby se nezašlo k nadměrné mstě, od níž Pán dokonaleji odváděl toho, jehož napomenul, aby vůbec zanechal msty. Stran nenávisti nepřátel však odstranil nesprávné chápání farizeů, napomínaje nás, abychom neměli v nenávisti osobu, nýbrž vinu. Stran rozlišování pokrmů, jež bylo obřadní, Pán nepřikázal, aby se tehdy nezachovávalo; nýbrž ukázal, že žádné pokrmy nebyly nečisté podle své přirozenosti, nýbrž pouze jakožto obrazy, jak bylo řečeno shora.

K třetímu se musí říci, že dotyk malomocného byl zakázán ve Starém zákoně, protože z něho člověk nabýval jakési vyřazující nečistoty, jako též z dotyku mrtvoly, jak bylo řečeno shora. Ale Pán, jenž očistil malomocného, nemohl nabýti nečistoty. Tím však, co konal v sobotu, nerušil sobot« podle pravdy věci, jak sám ukazuje v evangeliu, Mat. 12: jak proto, že činil zázraky božskou silou, jež vždy pracuje ve věcech; tak proto, že činil díla záchrany lidí, kdežto farizeové v den sobotní obstarávali také záchranu zvířat; tak také proto, že důvodem nezbytnosti omluvil učedníky, trhající klasy v sobotu. Ale zdál se rušiti podle pověrčivého chápání farizeů, kteří mysleli, že v den sobotní jest zanechati také záchranných skutků: což bylo proti úmyslu zákona.

Ke čtvrtému se musí říci, že obřadní příkazy zákona se nepřipomínají Mat. 5, protože zachovávání jich je zcela adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo, adimplevit dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat. Sicut lex vetus statuerat ut homo non peiuraret, et hoc tutius observatur si omnino a iuramento abstineat, nisi in casu necessitatis. Tertio, adimplevit dominus praecepta legis, superaddendo quaedam perfectionis consilia, ut patet Matth. XIX, ubi dominus dicenti se observasse praecepta veteris legis, dicit, unum tibi deest. *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes,* et cetera.

I-II q. 107 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis nisi quantum ad caeremonialia, ut supra habitum est. Haec autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod caeremonialia praecepta sunt impleta, perfectis his quae figurabantur, non sunt ulterius observanda, quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum et non impletum. Sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissione iam impleta per doni exhibitionem et per hunc modum, caeremoniae legis tolluntur cum implentur.

I-II q. 107 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faustum, praecepta illa domini non sunt contraria praeceptis veteris legis *quod enim dominus praecepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex praecepit. Neque enim ait lex, qui voluerit, dimittat uxorem; cui esset contrarium non dimittere. Sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps libelli conscriptione refractus absisteret. Unde dominus, ad hoc confirmandum ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit*. Et idem etiam dicendum est in prohibitione iuramenti, sicut dictum est. Et idem etiam patet in prohibitione talionis. Taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam, a qua dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum, removit falsum Pharisaeorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quae caeremonialis erat, dominus non mandavit ut tunc non observaretur, sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est.

I-II q. 107 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod tactus leprosi erat prohibitus in lege, quia ex hoc incurrebat homo quandam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est. Sed dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quae fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem, sicut ipse magister in Evangelio ostendit, tum quia operabatur miracula virtute divina, quae semper operatur in rebus; tum quia salutis humanae opera faciebat, cum Pharisaei etiam saluti animalium in die sabbati providerent; tum quia etiam ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisaeorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum, quod erat contra intentionem legis.

I-II q. 107 a. 2 ad 4

vyloučeno naplněním, jak bylo řečeno. Ze soudních příkazů však připomenul příkaz oplátky, aby, co o něm řekl, rozumělo se o všech jiných. A v tom příkazu pak nás poučil, že úmyslem zákona není toto, aby trest oplátky byl vyhledáván z vášnivé mstivosti', kterou sám vyloučil, napomínaje, že člověk má býti ochoten snésti také větší bezpráví, nýbrž pouze z milování spravedlnosti; což zůstává dále v Novém zákoně.

CVII.3. Zda Nový zákon jest obsažen ve Starém zákoně.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon není obsažen ve Starém zákoně. Neboť Nový zákon záleží především ve víře, pročež sluje zákon víry, jak je patrné Řím. 3. Ale v Novém zákoně se ukládá věřiti mnohé, co není obsaženo ve Starém zákoně. Tedy Nový zákon není obsažen ve Starém.

Mimo to kterási glossa, Mat. 5, k onomu, ‚Kdo poruší jedno z těchto nejmenších přikázání', praví, že "přikázání zákona jsou menší, v evangeliu však jsou přikázání větší". Větší však nemůže býti obsaženo v menším. Tedy Nový zákon není obsažen ve Starém.

Mimo to, co druhé obsahuje, to zároveň má. Kdyby tudíž Nový zákon byl obsažen ve Starém, následovalo by, že mající Starý zákon, má i Nový. Bylo tudíž zbytečné, majícím Starý zákon zase dávati Nový. Nový zákon tedy není obsažen ve Starém.

Avšak proti jest, co se praví- Ezech. 1: "Kolo bylo v kole," to jest, "nová úmluva ve Staré", jak vykládá Řehoř.

Odpovídám: Musí se říci, že něco jest obsaženo v jiném dvojmo: jedním způsobem v uskutečnění, jako umístěné v místě; jiným způsobem silou, jako účinek v příčině, nebo úplné v neúplném, jako rod obsahuje druhy mohoucností, a jako celý strom jest obsažen v semeni; a tím způsobem Nový zákon jest obsažen ve Starém. Bylo totiž řečeno, že Nový zákon se přirovnává ke Starému, jako dokonalé k nedokonalému. Pročež Zlatoústý, vykládaje to, co máme Mar. 4: ‚Země sama plodí, nejprve rostlinu, pak klas, pak plné zrno v klasu', takto praví: "Nejprve plodí rostlinu v přirozeném zákoně, pak klasy v zákoně Mojžíšově, potom plné zrno v evangeliu." Tak tudíž jest Nový zákon ve Starém, jako zrní v klasu.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechno, co se ukládá věřiti v Nové úmluvě výslovně a otevřené, ukládá se věřiti ve Staré úmluvě, ale zahaleně a v obraze; a podle toho také co do věřených Nový zákon jest obsažen ve Starém.

K druhému se musí říci, že příkazy Nového zákona slují větší než příkazy Starého zákona, co do výslovného zjevení; ale co do samé podstaty příkazů Nové úmluvy, všechny jsou obsaženy ve Staré úmluvě Pročež Augustin

Ad quartum dicendum quod caeremonialia praecepta legis non commemorantur Matth. V, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est. De iudicialibus vero praeceptis commemoravit praeceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem praecepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod poena talionis quaereretur propter livorem vindictae, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam maiores iniurias sufferre, sed solum propter amorem iustitiae. Quod adhuc in nova lege remanet.

3. Utrum contineatur in veteri.

I-II q. 107 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur. Lex enim nova praecipue in fide consistit, unde dicitur lex fidei, ut patet Rom. III. Sed multa credenda traduntur in nova lege quae in veteri non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

I-II q. 107 a. 3 arg. 2

Praeterea, quaedam Glossa dicit, Matth. V, super illud, qui solverit unum de mandatis istis minimis, quod mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata maiora. Maius autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

I-II q. 107 a. 3 arg. 3

Praeterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod, habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

I-II q. 107 a. 3 s. c.

Sed contra est quod, sicut dicitur Ezech. I, *rota erat in rota*, idest novum testamentum in veteri, ut Gregorius exponit.

I-II q. 107 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliquid continetur in alio dupliciter. Uno modo, in actu, sicut locatum in loco. Alio modo, virtute, sicut effectus in causa, vel complementum in incompleto, sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine. Et per hunc modum nova lex continetur in veteri, dictum est enim quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde Chrysostomus exponens illud quod habetur Marc. IV, *ultro terra fructificat primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit, *primo herbam fructificat in lege naturae; postmodum spicas in lege Moysi; postea plenum frumentum, in Evangelio*. Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica.

I-II q. 107 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae credenda traduntur in novo testamento explicite et aperte, traduntur credenda in veteri testamento, sed implicite sub figura. Et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

I-II q. 107 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod praecepta novae legis dicuntur esse maiora quam praecepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem. Sed quantum ad

praví, Proti Faustovi, že "téměř vše, co připomněl nebo přikázal Pán, kde dodával ‚Já však pravím vám', nalezneme také v oněch starých knihách. Ale, protože vraždou nerozuměli než zahubení lidského těla, Pán zjevil, že každé nešlechetné hnutí k uškození bratru je zařazeno do rodu vraždy." A vzhledem k takovým zjevením příkazy Nového zákona slují větší než příkazy Starého zákona; nic však nebrání obsažení většího v síle menšího, jako strom je obsažen v semeni.

K třetímu se musí říci, že co bylo dáno zahaleně, třeba rozvinouti; a proto po ustanovení Starého zákona bylo třeba dáti také Nový zákon.

CVII.4. Zda Nový zákon je těžší než Starý.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon je těžší než Starý. Praví totiž Zlatoústý, k onomu Mat. 5: ‚Kdo poruší jeden z těchto nejmenších příkazů.' "Přikázání Mojžíšova jsou na konání snadnější, jako: ‚Nezabiješ', ‚Nesesmilníš'; příkazy však Kristovy, totiž: ‚Nebuď hněvivý', ‚Nepožádáš', na konání jsou nesnadné." Tedy Nový zákon je těžší než Starý.

Mimo to snazší jest užívati pozemského zdaru, nežli snášeti útrapy. Ale ve Staré úmluvě zachovávání Starého zákona sledoval časný zdar, jak je patrné Deut. 28; zachovavatele Nového zákona však sleduje mnohonásobné protivenství, jak se praví II. Kor. 6: "Prokazujme se jako služebníci Boží v mnohé trpělivosti, v soužení, v nesnázích, v úzkostech," atd. Tedy Nový zákon je těžší než Starý zákon.

Mimo to, co jest jako přidání k jinému, jest těžší. Ale Nový zákon jest jako přidání ke Starému; neboť Starý zákon zakázal křivou přísahu, Nový zákon: také přísahu; Starý zákon zakázal odchod manželky bez zápudného lístku, Nový zákon však vůbec zakázal odchod, jak je patrné Mat. 5, podle výkladu Augustinova. Tedy Nový zákon je těžší než Starý.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 11: "Pojďte ke mně všichni, kteří se lopotíte a obtíženi jste;" což vykládaje Hilarius, praví: "Volá k sobě lopotící se obtížemi zákona, a obtížené hříchy světa;" a pak o jhu evangelia dodává: "Neboť jho mé je měkké, a břímě mé je lehké." Tedy Nový zákon je lehčí než Starý.

Odpovídám: Musí se říci, že v dílech ctnosti, o nichž jsou dány příkazy zákona, lze pozorovati dvojí nesnadnost. A to, jednu se strany vnějších skutků, které ze sebe mají nějakou nesnadnost a těžkost; a v tom Starý zákon je mnohem těžší než Nový: protože k četnějším vnějším úkonům v mnohonásobných obřadech zavazoval Starý zákon, než Nový zákon, jenž kromě příkazů přirozeného zákona pramálo přidal v nauce Kristově i Apoštolů. Ačkoli některá byla potom přidaná z ustanovení svatých Otců; Augustin praví, že také v těch třeba dbáti míry, aby život věřících nebyl učiněn obtížný. Praví totiž, k dotazům ipsam substantiam praeceptorum novi testamenti, omnia continentur in veteri testamento. Unde Augustinus dicit, contra Faustum, quod *pene omnia quae monuit vel praecepit dominus, ubi adiungebat, ego autem dico vobis, inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidii genere deputari*. Et quantum ad huiusmodi manifestationes, praecepta novae legis dicuntur maiora praeceptis veteris legis. Nihil tamen prohibet maius in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

I-II q. 107 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod implicite datum est, oportet explicari. Et ideo post veterem legem latam, oportuit etiam novam legem dari.

4. Quae sit gravior utrum lex nova vetus.

I-II q. 107 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim V, super illud, qui solverit unum de mandatis his minimis, dicit Chrysostomus, *mandata Moysi in actu facilia sunt, non occides, non adulterabis. Mandata autem Christi, idest, non irascaris, non concupiscas, in actu difficilia sunt*. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

I-II q. 107 a. 4 arg. 2

Praeterea, facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes perpeti. Sed in veteri testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut. XXVIII. Observatores autem novae legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II ad Cor. VI, *exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis,* et cetera. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

I-II q. 107 a. 4 arg. 3

Praeterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem. Nam lex vetus prohibuit periurium, lex nova etiam iuramentum, lex vetus prohibuit discidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino discidium prohibuit, ut patet Matth. V, secundum expositionem Augustini. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

I-II q. 107 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. XI, *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis*. Quod exponens Hilarius dicit, *legis difficultatibus laborantes, et peccatis saeculi oneratos, ad se advocat*. Et postmodum de iugo Evangelii subdit, *iugum enim meum suave est, et onus meum leve*. Ergo lex nova est levior quam vetus.

I-II q. 107 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod circa opera virtutis, de quibus praecepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quae ex seipsis quandam difficultatem habent et gravitatem. Et quantum ad hoc, lex vetus est multo gravior quam nova, quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddidit in doctrina Christi et apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum patrum. In quibus etiam Augustinus

Januarovým, o některých, že "samo naše náboženství, jež v nejzjevnějších a nečetných úkonech svátostných milosrdenství Boží chtělo míti svobodné, utlačují otrockými břemeny; takže snesitelnější je stav Židů, kteří jsou poddáni břemenům zákona, nikoli lidským opovážlivostem." - Jiná pak nesnáz v dílech ctností jest ve vnitřních

úkonech, třebas, aby někdo konal ctnostný skutek ochotně a radostně. A na tuto nesnáz je ctnost: neboť nemajícímu ctnost je to velmi nesnadné, ale skrze ctnost se stává snadným. A v tom příkazy Nového zákona jsou těžší než příkazy Starého zákona: protože v Novém zákoně jsou zakázána vnitřní hnutí ducha, jež nebyla ve Starém zákoně výslovně zakazována ve všech, ač v některých byla zakázána; avšak k zákazu jich nebyl připojen trest. To však je velmi nesnadné nemajícímu ctnost, jak praví také Filosof, V. kn. Ethic., že "konati ta, jež koná spravedlivý, snadné jest; ale konati je tím způsobem, jakým koná spravedlivý", totiž radostně a ochotně, "jest nesnadné nemajícímu spravedlnosti". A tak se také praví I. Jan. 5, že "jeho příkazy nejsou těžké"; což Augustin vykládaje, praví, že "nejsou těžké milujícímu, ale nemilujícímu jsou těžké".

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok mluví výslovně o nesnadnosti Nového zákona co do výslovného zakazování vnitřních hnutí.

K druhému se musí říci, že protivenství, jež trpí zachovavatelé Nového zákona, nejsou uložena od samého zákona; ale přece pro lásku, v níž záleží sám zákon, snadno se nesou; protože, jak praví Augustin:, v knize O slov. Páně, "všechny krutosti a hrůzy činí láska i snadnými, i téměř žádnými."

K třetímu se musí říci, že ony dodatky k příkazům Starého zákona jsou zařízeny k tomu, aby se snáze vyplnilo, co přikazoval Starý zákon, jak praví Augustin, v I. kn. O řeč. Pána na hoře, a proto tím se nedokazuje, že Nový zákon je těžší, nýbrž spíše, že jest snazší.

CVIII. O těch, která jsou obsažena v Novém zákoně.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o těch, která jsou obsažena v Novém zákoně.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda Nový zákon má nějaké vnější skutky přikazovati nebo zakazovati.

2. Zda dostačuje v přikazování nebo zakazování vnějších úkonů.

3. Zda vhodně poučuje lidi co do vnitřních úkonů.

4. Zda vhodně přidává rady k přikázáním.

CVIII.1.Zda Nový zákon má nějaké vnější skutky přikazovati nebo zakazovati.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon nemá přikazovati nebo zakazovati žádné vnější skutky. Neboť dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim, ad inquisitiones Ianuarii, de quibusdam, quod *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus, adeo ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum, qui legalibus sacramentis, non humanis praesumptionibus subiiciuntur*. Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter. Et circa hoc difficile est virtus, hoc enim non habenti virtutem est valde difficile; sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc, praecepta novae legis sunt graviora praeceptis veteris legis, quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur; in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem, sicut etiam philosophus dicit, in V Ethic., quod operari ea quae iustus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo iustus operatur, scilicet delectabiliter et prompte, est difficile non habenti iustitiam. Et sic etiam dicitur I Ioan. V, quod mandata eius gravia non sunt, quod exponens Augustinus dicit quod *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia*.

I-II q. 107 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de difficultate novae legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

I-II q. 107 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod adversitates quas patiuntur observatores novae legis, non sunt ab ipsa lege impositae. Sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tollerantur, quia sicut Augustinus dicit, in libro de verbis domini, *omnia saeva et immania facilia et prope nulla efficit amor*.

I-II q. 107 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod illae additiones ad praecepta veteris legis, ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit. Et ideo per hoc non ostenditur quod lex nova sit gravior, sed magis quod sit facilior.

108. De his quae continentur in lege nova.

Prooemium

I-II q. 108 pr.

Deinde considerandum est de his quae continentur in lege nova. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere vel prohibere. Secundo, utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praecipiendis vel prohibendis. Tertio, utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores. Quarto, utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

1. Utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere vel prohibere.

I-II q. 108 a. 1 arg. 1

Nový zákon jest evangelium království, podle onoho Mat. 24: "Toto evangelium království bude hlásáno po celém světě" Ale království Boží nezáleží ve vnějších úkonech, nýbrž pouze ve vnitřních, podle onoho Luk. 17: "Království Boží jest ve vás;" a Řím. 14: "Království Boží není jídlo a nápoj, nýbrž spravedlnost a pokoj a radost v Duchu Svatém." Tedy Nový zákon nemá přikazovati nebo zakazovati nějaké vnější úkony.

Mimo to Nový zákon je zákon Ducha, jak se praví Řím. 8. Ale kde Duch Páně, tam svoboda, jak se praví II. Kor. 3. Není však svobody, kde je člověk zavázán konati nebo nekonati nějaké vnější skutky. Tedy Nový zákon neobsahuje nějaké příkazy nebo zákazy vnějších úkonů.

Mimo to dílem ruky rozumějí se všechny vnější úkony, jako dílem ducha jsou vnitřní úkony . Ale mezi Novým zákonem a Starým se udává ten rozdíl, že Starý zákon krotí ruku, ale Nový zákon krotí ducha. Tedy v Novém zákoně se nemají uváděti příkazy a zákazy vnějších úkonů, nýbrž pouze vnitřních.

Avšak proti jest, že skrze Nový zákon se lidé stávají syny světla; pročež se praví Jan 12: "Věřte ve světlo, abyste byli syny světla." Ale synům světla sluší činiti skutky světla, a odhoditi skutky temnosti, podle onoho Efes. 5: ,.Byli jste kdysi temností, nyní však světlem v Pánu; jako synové světla choďte." Tedy Nový zákon musil některé vnější skutky zakázati a některé přikázati.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, předností Nového zákona je milost Ducha Svatého, jež se projevuje ve víře, pracující skrze lásku. Této milosti však lidé dosáhnou skrze Syna Božího, člověkem učiněného, jehož člověčenství Bůh naplnil milostí, a odtud vyplynula na nás. Pročež se praví Jan. l: "Slovo tělem učiněno jest;" a potom se dodává: "Plné milosti a pravdy;" a níže: "Z jeho plnosti jsme všichni přijali, i milost za milostí;" pročež se dodává, že "milost a pravda učiněna jest skrze Ježíše Krista." A proto je vhodné, aby milost, od vtěleného Slova vytékající, byla na nás převedena nějakými vnějšími smyslovými, a aby z vnitřní milosti, skrze kterou se tělo podřizuje duchu, byly konány nějaké vnější skutky. Tak tedy vnější díla mohou náležeti k milosti dvojmo. Jedním způsobem, jako nějak uvádějící do milosti; a taková jsou díla svátostí, jež byla ustanovena v Novém zákoně, jako křest, Eucharistie a jiná taková. Jsou však jiné vnější skutky, jež jsou působeny puzením milosti; a v těchto je dbáti nějakého rozlišení. Některé totiž mají nutnou shodnost nebo protivnost s vnitřní milostí. která záleží ve víře, jednající skrze lásku; a takové vnější skutky jsou přikázány nebo zakázány v Novém zákoně, jako je přikázáno vyznání víry a zakázáno zapření; praví se totiž Mat. 10: "Kdo mne vyzná před lidmi, toho i já vyznám před Otcem svým; kdo však mne zapře před lidmi, toho i já zapru před Otcem svým." Jsou pak jiné skutky, jež nemají nutné protivnosti nebo shodnosti s věrou, pracující láskou; a takové skutky nejsou v Novém zákoně přikázány nebo zakázány z prvního ustanovení zákona, nýbrž jsou od zákonodárce (totiž Krista) ponechány každému, pokud se má někdo o

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni; secundum illud Matth. XXIV, *praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe*. Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus; secundum illud Luc. XVII, *regnum Dei intra vos est*; et Rom. XIV, *non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto*. Ergo lex nova non debet praecipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

I-II q. 108 a. 1 arg. 2

Praeterea, lex nova est lex spiritus, ut dicitur Rom. VIII. Sed ubi spiritus domini, ibi libertas, ut dicitur II ad Cor. III. Non est autem libertas ubi homo obligatur ad aliqua exteriora opera facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua praecepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

I-II q. 108 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed haec ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod *vetus lex cohibet manum, sed lex nova cohibet animum*. Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et praecepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

I-II q. 108 a. 1 s. c.

Sed contra est quod per legem novam efficiuntur homines filii lucis, unde dicitur Ioan. XII, *credite in lucem, ut filii lucis sitis*. Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abiicere; secundum illud Ephes. V, *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino. Ut filii lucis ambulate*. Ergo lex nova quaedam exteriora opera debuit prohibere, et quaedam praecipere.

I-II q. 108 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, principalitas legis novae est gratia spiritus sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Ioan. I, *verbum caro factum est*; et postea subditur, *plenum gratiae et veritatis*; et infra, *de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*. Unde subditur quod gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a verbo incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta, sicut Baptismus, Eucharistia, et alia huiusmodi. Alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit. Et huiusmodi exteriora opera sunt praecepta vel prohibita in lege nova, sicut praecepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth. X, *qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram patre meo*. Alia vero sunt opera quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem

někoho starati; a tak je každému volné v takových určiti, co se mu hodí konati nebo opominouti, a kterémukoli představenému v takových nařiditi svým poddaným, co jest v takových činiti nebo opomíjeti. Pročež i v tom zákon evangelia sluje zákon svobody; neboť Starý zákon mnoho určoval a málo ponechával určiti svobodě lidí.

K prvnímu se tedy musí říci, že království Boží záleží hlavně ve vnitřních úkonech; ale v důsledku ke království Božímu patří také všechna ta, bez nichž nemohou býti vnitřní úkony; jako, jestliže království Boží jest vnitřní spravedlnost a pokoj a duchovní radost, je nutné, aby všechny vnější úkony, jež odporují spravedlnosti nebo pokoji nebo duchovní radosti, odporovaly také království Božímu; a proto se musejí zakazovati v evangeliu království. Ta však, která se vůči nim mají nelišně, třebas jísti ty neb ony pokrmy, v těch není království Boží. Pročež Apoštol předesílá: "Není království Boží jídlo nebo nápoj."

K druhému se musí říci, že podle Filosofa, v I. Metafys., "svobodný jest, kdo je příčinou sebe"; ten tedy něco koná svobodně, kdo jedná ze sebe. Co však člověk koná z pohotovosti, příhodné jeho přirozenosti, koná ze sebe; protože pohotovost nakloňuje na způsob přirozenosti. Kdyby však pohotovost odporovala přirozenosti, člověk by nejednal, jak je sám, nýbrž z nějaké přistoupivší poruchy. Protože tudíž milost Ducha Svatého je jako vnitřní pohotovost, nám vlitá, nakloňující nás ke správnému jednání, působí, že konáme svobodně ta, jež se hodí k milosti, a varujeme se těch, jež odporují milosti. Tak tudíž Nový zákon sluje zákon svobody dvojmo. Jedním způsobem, protože nás neomezuje na konání nebo opomíjení některých, leč která o sobě jsou buď nutná nebo odporující spáse, a ta spadají pod příkaz nebo zákaz zákona. Za druhé, protože působí, že takové příkazy neb zákazy vyplníme svobodně, pokud je plníme z vnitřního puzení milosti. A pro tato dvě Nový zákon sluje zákon dokonalé svobody, Jak. 1.

K třetímu se musí říci, že, brání-li Novy zákon nezřízeným hnutím ducha, musí zadržovati také ruku od nezřízených úkonů, jež jsou účinky vnitřních hnutí.

CVIII.2.Zda Nový zákon dostatečně zařídil vnější úkony.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Nový zákon nedostatečně

zařídil vnější úkony. Neboť k Novému zákonu zdá se hlavně patřiti víra, jednající skrze lásku, podle onoho Galat. 5: "V Kristu Ježíši nic neplatí, ani obřízka, ani neobřízka, nýbrž víra, která jedná skrze lásku." Ale Nový zákon rozvinul některá věřená, jež ve Starém zákoně nebyla rozvinuta, jako o věření Trojice. Tedy také měl přidati některé vnější mravní skutky, jež nebyly určeny ve Starém zákoně

Mimo to ve Starém zákoně byly ustanoveny nejen

per dilectionem operantem. Et talia opera non sunt in nova lege praecepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione; sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare; et cuicumque praesidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii lex libertatis, nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

I-II q. 108 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod regnum Dei in interioribus actibus principaliter consistit, sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt. Sicut si regnum Dei est interior iustitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant iustitiae aut paci aut gaudio spirituali, repugnent regno Dei, et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi. Illa vero quae indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei, unde apostolus praemittit, *non est regnum Dei esca et potus*.

I-II q. 108 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in I Metaphys., *liber est qui sui causa est*. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinat in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Iac. I.

I-II q. 108 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod lex nova, cohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet quod etiam cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

2. Utrum sufficienter exteriores actus ordinaverit.

I-II q. 108 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam praecipue pertinere videtur fides per dilectionem operans; secundum illud ad Gal. V, *in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur*. Sed lex nova explicavit quaedam credenda quae non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in veteri lege determinata.

I-II q. 108 a. 2 arg. 2

svátosti, nýbrž také nějaká posvátná, jak bylo shora řečeno. Ale. ačkoli v Novém zákoně byly ustanoveny některé svátosti, přece se nezdají od Boha ustanovena žádná posvátná; třebas, která patří buď k posvěcení nějakého chrámu nebo nádob nebo také ke konání nějaké slavnosti. Tedy Nový zákon nedostatečně zařídil vnější skutky.

Mimo to, jako byly ve Starém zákoně nějaké zvyklosti, náležející služebníkům Božím, tak také byly nějaké zvyklosti, náležející lidu, jak bylo řečeno shora, když se jednalo 0 obřadných Starého zákona. Ale v Novém zákoně se zdají dány nějaké zvyklosti služebníkům Božím, jak je patrné Mat. 10: "Nedržte zlato, ani stříbro, ani peníze ve svých opascích," a ostatní, jež tam následují, a které praví Luk. 9. a 10. Tedy v Novém zákoně měly býti ustanoveny nějaké zvyklosti, náležející věřícímu lidu.

Mimo to ve Starém zákoně kromě příkazů mravních a obřadních byly nějaké soudní. Ale v Novém zákoně se nedávají nějaké soudní příkazy. Tedy Nový zákon nedostatečně zařídil vnější skutky.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 7: "Každý, kdo slyší tato má slova a činí je, bude připodobněn muži moudrému, jenž postavil svůj dům na skále." Ale moudrý stavebník nic neopomíjí z těch, která jsou nutná pro budovu. Tedy ve slovech Kristových jsou dostatečně uvedena všechna, jež patří k lidské spáse.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, Nový zákon ve vnějších měl přikázati nebo zakázati pouze ta, jimiž jsme uváděni do milosti, nebo jež jsou nutná ke správnému užívání milosti. A protože milosti nemůžeme dosáhnouti ze sebe, nýbrž pouze skrze Krista, proto svátosti, jimiž dosahujeme milosti, ustanovil si sám Pán, totiž křest, Eucharistii, svěcení služebníků Nového zákona, ustanoviv apoštoly a dvaasedmdesát učedníků, a pokání a nerozlučné manželství; přislíbil také biřmování skrze seslání Ducha Svatého; čteme také, že z jeho nařízení apoštolové mazali nemocné olejem a uzdravovali je, jak máme Mark. 6, což jsou svátosti Nového zákona. Správné užívání milosti pak je ve skutcích lásky, a ty, pokud jsou nutné ke ctnosti, patří k mravním příkazům, jež byly dávány také ve Starém zákoně Pročež v tom Nový zákon neměl přidávati ke Starému o vnějších skutcích. Určení pak řečených skutků ve vztahu k bohopoctě patří k obřadním příkazům zákona; ve vztahu pak k bližnímu k soudním, jak bylo řečeno shora. A proto, poněvadž tato určení nejsou o sobě nutná pro vnitřní milost, v níž záleží zákon, proto nespadají pod příkaz Nového zákona, nýbrž jsou ponechána lidskému rozhodování; a to, některá pro poddané, jež totiž se týkají jednotlivě každého; některá pak pro časné nebo duchovní představené, jež totiž patří k obecnému užitku. Tak tudíž Nový zákon neměl určovati žádné jiné vnější skutky přikazováním nebo zakazováním, leč svátosti a mravní příkazy, jež o sobě patří k pojmu ctnosti, třebas, aby se nezabíjelo, aby se nekradlo, a jiná taková.

Praeterea, in veteri lege non solum instituta sunt sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est. Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a domino videntur, puta quae pertineant vel ad sanctificationem alicuius templi aut vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora ordinavit.

I-II q. 108 a. 2 arg. 3

Praeterea, in veteri lege, sicut erant quaedam observantiae pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quaedam observantiae pertinentes ad populum; ut supra dictum est, cum de caeremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquae observantiae esse datae ministris Dei, ut patet Matth. X, *nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris*, et cetera quae ibi sequuntur, et quae dicuntur Luc. IX et X. Ergo etiam debuerunt aliquae observantiae institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

I-II q. 108 a. 2 arg. 4

Praeterea, in veteri lege, praeter moralia et caeremonialia, fuerunt quaedam iudicialia praecepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua iudicialia praecepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

I-II q. 108 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. VII, *omnis qui audit verba mea haec et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram*. Sed sapiens aedificator nihil omittit eorum quae sunt necessaria ad aedificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quae pertinent ad salutem humanam.

I-II q. 108 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, ordinem ministrorum novae legis, instituendo apostolos et septuaginta duos discipulos, et poenitentiam, et matrimonium indivisibile. Confirmationem etiam promisit per spiritus sancti missionem. Ex eius etiam institutione apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. VI. Quae sunt novae legis sacramenta. Rectus autem gratiae usus est per opera caritatis. Quae quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc, lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem praedictorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad praecepta caeremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad iudicialia; ut supra dictum est. Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quaedam vero ad praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta, et moralia praecepta quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse

K prvnímu se tedy musí říci, že ta, která jsou víry, jsou nad lidský rozum; pročež k nim nemůžeme přijíti, leč milostí. A proto, když přišel nadbytek milosti; musilo se rozvinouti více věřených. Ale ke skutkům ctností jsme řízeni rozumem přirozeným, jenž jest jakýmsi pravidlem lidského jednání, jak bylo shora řečeno; a proto v těchto nebylo třeba dávati nějaké příkazy mimo mravní příkazy zákona, jež jsou z povelu rozumu.

K druhému se musí říci, že ve svátostech Nového zákona se dává milost, jež není než od Krista. A proto bylo třeba, aby měly ustanovení od něho. Ale v posvátných se nedává nějaká milost, třebas při posvěcení chrámu nebo oltáře nebo jiných takových, nebo také při samém konání slavností. A proto, že taková o sobě nejsou nutná k vnitřní milosti, Pán ponechal ustanovení věřícím podle jejich rozhodnutí.

K třetímu se musí říci, že ony příkazy dal Pán apoštolům ne jako obřadní zvyklosti, nýbrž jako mravní ustanovení. A lze je rozuměti dvojmo. Jedním způsobem podle Augustina, v II. kn. O souhlase evangel., že nejsou příkazy, nýbrž dovolení. Dovolil jim totiž, aby mohli choditi za kazatelským úřadem bez mošny a hole a jiných takových, jako mající moc .přijímati životní potřeby od těch, jimž kázali; pročež dodává: "Hoden je totiž dělník pokrmu svého." Avšak nehřeší, nýbrž více činí, kdo si nosí své, z něhož žije při úřadě kazatelském, nepřijímaje dávek od těch, jimž káže evangelium, jako činil Pavel. Jiným způsobem lze rozuměti podle výkladu jiných svatých, že jsou nějaká dočasná zařízení, daná apoštolům pro onu dobu, kdy byli posíláni kázati do Judska před utrpením Kristovým. Učedníci, jako ještě maličtí pod péčí Kristovou, potřebovali totiž nějakých zvláštních zařízení od Krista, jako kteříkoli poddaní od svých představených, zvláště když měli býti ponenáhlu vycvičeni, aby se zřekli časných starostí; čímž se stávali schopni toho, aby kázali evangelium po veškerém světě. A není divné, jestliže ještě za platnosti Starého zákona a dosud nedosáhnuvším dokonalé svobody Ducha, ustanovil některé určitě životní způsoby; a ta ustanovení nastupuje utrpení zrušil, poněvadž učedníci jimi byli již dostatečně vycvičeni. Pročež řekl: "Když jsem vás poslal bez mošny a hole a obuvi, zdali vám něco chybělo? A oni řekli: Nic. Řekl jim tedy: Ale nyní, kdo má mošnu, vezmi podobně i hůl." Již totiž nadcházela doba dokonalé svobody, aby byli zcela ponecháni svému rozhodování v těch, která o sobě nepatří nutně ke ctnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že soudní, také o sobě uvažované, nejsou nutné ke ctnosti co do takového vymezení, nýbrž pouze co do obecného rázu spravedlnosti; a proto úpravu soudních příkazů ponechal Pán těm, kteří měli míti buď duchovní nebo časnou péči o druhé. Ale ze soudních příkazů Starého zákona některé vyložil, pro špatné chápání farizeů, jak bude níže řečeno.

occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi.

I-II q. 108 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam, unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam. Et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae, ut supra dictum est. Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.

I-II q. 108 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo, et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent. Sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris vel aliorum huiusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo talia, quia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

I-II q. 108 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa praecepta dominus dedit apostolis non tanquam caeremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta. Et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum, in libro de consensu Evangelist., ut non sint praecepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad praedicationis officium sine pera et baculo et aliis huiusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitae accipiendi ab illis quibus praedicabant, unde subdit, dignus enim est operarius cibo suo. Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in praedicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium praedicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quaedam statuta temporalia apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad praedicandum in Iudaea ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut et quilibet subditi a suis praelatis, et praecipue quia erant paulatim exercitandi ut temporalium sollicitudinem abdicarent, per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem praedicarent. Nec est mirum si, adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit. Quae quidem statuta, imminente passione, removit, tanquam discipulis iam per ea sufficienter exercitatis. Unde Luc. XXII, dixit, *quando misi vos sine sacculo et pera et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? At illi dixerunt, nihil. Dixit ergo eis, sed nunc qui habet sacculum, tollat; similiter et peram.* Iam enim imminebat tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quae secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

I-II q. 108 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod iudicialia etiam, secundum se considerata, non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem sed solum quantum ad communem rationem iustitiae. Et ideo iudicialia praecepta reliquit dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem vel temporalem. Sed circa iudicialia praecepta veteris legis quaedam explanavit, propter malum intellectum Pharisaeorum, ut infra dicetur.

CVIII.3. Zda Nový zákon dostatečně člověka zařídil stran vnitřních úkonů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že stran vnitřních úkonů Nový zákon zařídil člověka nedostatečně Neboť je deset přikázání desatera, zařizujících člověka k Bohu a bližnímu. Ale Pán něco doplnil pouze stran tří z nich, totiž stran zákazu vraždy, a stran zákazu cizoložství, a stran zákazu křivé přísahy. Zdá se tedy, že nedostatečně zařídil člověka, opominuv doplnění jiných přikázání.

Mimo to Pán nic nezařídil v evangeliu o soudních příkazech, leč stran zapuzení manželky, a stran trestu oplátky, a stran pronásledování nepřátel. Ale jest mnoho jiných soudních příkazů Starého zákona, jak bylo shora řečeno. Tedy v tom nedostatečně zařídil život lidí.

Mimo to ve Starém zákoně kromě mravních a. soudních příkazů byly nějaké obřadní, o nichž Pán nic nezařídil. Zdá se tedy nedostatečné zařízení.

Mimo to k vnitřnímu dobrému uzpůsobení mysli náleží, aby člověk žádný dobrý skutek nečinil pro jakýkoli časný cíl. Ale jsou mnohá jiná časná dobra než lidská přízeň; jsou také mnohé jiné dobré skutky než půst, almužna a modlitba. Tedy bylo nevhodné, že Pán učil pouze stran těchto tří skutků vyhýbání slávě lidské přízně, a žádnému jinému z pozemských dober.

Mimo to člověku je přírodně vrozeno, aby pečoval o ta, jež jsou mu nutná v žití, v kteréžto péči se s člověkem shodují také jiní živočichové; pročež se praví Přísl. 6: "Jdi k mravenci, lenochu, a pozoruj jeho cesty; ačkoli nemá velitele nebo vůdce, připravuje si v létě pokrm, a shromažďuje ve žně, co by požíval." Ale každý příkaz, který se dává proti přírodnímu sklonu, je nepravost, protože je proti přirozenému zákonu. Zdá se tedy, že Pán nevhodně zakázal péči o pokrm a šat.

Mimo to žádný úkon ctnosti nemá býti zakazován. Ale soud jest úkon spravedlnosti, podle onoho Žalm. 93: "Až se spravedlnost obrátí v soud." Zdá se tedy, že Pán nevhodně zakázal soud. A tak se zdá, že Nový zákon nedostatečně člověka zařídil stran vnitřních úkonů.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. kn. O řeči Páně na hoře: "Jest uvážiti, že, když řekl: ‚Kdo slyší tato má slova,' dosti značí, že tato řeč Páně jest úplná všemi přikázáními, jimiž je lidský život utvářen."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z uvedené autority Augustinovy, řeč, kterou Pán předložil na hoře, obsahuje celé utváření lidského života, a v ní jsou

3. Utrum convenienter instituat homines quantum ad actus exteriores.

I-II q. 108 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem praecepta Decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit, scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem periurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum praeceptorum praetermittens.

I-II q. 108 a. 3 arg. 2

Praeterea, dominus nihil ordinavit in Evangelio de iudicialibus praeceptis nisi circa repudium uxoris, et circa poenam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia iudicialia praecepta veteris legis, ut supra dictum est. Ergo quantum ad hoc, insufficienter vitam hominum ordinavit.

I-II q. 108 a. 3 arg. 3

Praeterea, in veteri lege, praeter praecepta moralia et iudicialia, erant quaedam caeremonialia. Circa quae dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

I-II q. 108 a. 3 arg. 4

Praeterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus, multa etiam alia sunt bona opera quam ieiunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod dominus docuit solum circa haec tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

I-II q. 108 a. 3 arg. 5

Praeterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quae sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt, unde dicitur Prov. VI, *vade ad formicam, o piger, et considera vias eius. Parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat*. Sed omne praeceptum quod datur contra inclinationem naturae, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

I-II q. 108 a. 3 arg. 6

Praeterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed iudicium est actus iustitiae; secundum illud Psalmi XCIII, *quousque iustitia convertatur in iudicium*. Ergo inconvenienter videtur dominus iudicium prohibuisse. Et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

I-II q. 108 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Serm. Dom. in monte, *considerandum est quia, cum dixit, qui audit verba mea haec, satis significat sermonem istum domini omnibus praeceptis quibus Christiana vita formatur, esse perfectum*.

I-II q. 108 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem dominus in monte

dokonale pořádána vnitřní hnutí člověka. Neboť po objasnění cíle blaženosti, doporučiv důstojnost apoštolů, od nichž měla býti vyhlášena nauka evangelijní, pořádá vnitřní hnutí člověka; a to nejprve k sobě a pak k bližnímu. K sobě pak dvojmo, podle dvou vnitřních hnutí člověka ve skutcích, kteráž jsou vůle k činům a úmysl o cíli. Pročež nejprve pořádá vůli člověka podle různých příkazů zákona, aby se totiž každý zdržoval nejen vnějších skutků, jež jsou o sobě špatné, nýbrž také vnitřních, a příležitostí ke zlému. Pak pořádá úmysl člověka, řka, bychom v dobrých, jež konáme, nehledali ani lidskou slávu, ani světské bohatství, což jest shromažďovati na zemi. Potom zase pořádá vnitřní hnutí člověka k bližnímu, abychom ho totiž neposuzovali ukvapeně nebo nespravedlivě, nebo opovážlivě; bychom však také nebyli k bližnímu tak chabí, že bychom jim svěřili svatá, jsou-li nehodní. Posléze pak učí způsobu vyplnění evangelijní nauky, totiž vzývati Boží pomoc, a vynakládati úsilí na vejití těsnou branou dokonalé ctnosti, a používati ostražitosti, abychom nebyli pokaženi od svůdců; a že zachovávati jeho přikázání jest nutné ke ctnosti; nedostačuje však pouhé vyznávání víry nebo konání zázraků nebo pouhé naslouchání.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán přidal doplněk stran oněch přikázání zákona, v nichž zákoníci a farizeové neměli správného chápání; a to se přiházelo hlavně stran tří přikázání desatera; neboť stran zákazu cizoložství a vraždy, mínili zákaz pouze vnějšího úkonu, ne však vnitřní žádosti; a to spíše mysleli o vraždě a cizoložství než o krádeži a křivém svědectví, protože hnutí hněvu, směřující k vraždě, a hnutí žádostivosti, směřující k cizoložství, zdáme se míti od přírody, ne však žádosti krásti nebo říkati křivé svědectví. Stran křivé přísahy pak měli nesprávné chápání, myslíce, že křivá přísaha je sice hřích, přísaha jest o sobě žádoucí a povinná, protože se zdá náležeti k uctění Boha. A proto Pán ukázal, že přísaha není žádoucí jako dobro, nýbrž lépe je mluviti bez přísahy, nenutí-li nezbytnost.

K druhému se musí říci, že stran soudních příkazů zákoníci a farizeové pobloudili dvojmo. A to nejprve, protože některé, jež byly v zákoně Mojžíšově dány jako povolení, považovali za spravedlivé o sobě; totiž zapuzovati manželku, a bráti úroky od cizinců; a proto Pán zakázal zapuzovati manželku, Mat. 5, a bráti úroky Luk. 6, řka: "Dejte půjčku, nic odtud nedoufajíce." Jiným způsobem pobloudili, myslíce, že některá, jichž vykonání Starý zákon ustanovil pro spravedlnost, jest prováděti ze žádosti msty, nebo ze chtivosti časných věcí, nebo z nenávisti k nepřátelům. A to ve třech přikázáních. Mysleli totiž, že žádost msty je dovolena pro příkaz daný o trestu oplátky; jenž sice byl dán, aby byla zachována spravedlnost, ne aby člověk hledal mstu. A proto Pán na odstranění toho učí, že duch člověka má býti tak připraven, aby, je-li třeba, byl hotov snášeti více. Hnutí chtivosti pak považovali za dovolené pro soudní příkazy,

proposuit, totam informationem Christianae vitae continet. In quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem; et commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda; ordinat interiores hominis motus, primo quidem quantum ad seipsum; et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum, dupliciter; secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis praecepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quae sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, docens quod in bonis quae agimus, neque quaeramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie aut iniuste iudicemus, aut praesumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium; et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectae virtutis; et cautelam adhibendo ne a seductoribus corrumpamur. Et quod observatio mandatorum eius est necessaria ad virtutem, non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

I-II q. 108 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus circa illa legis praecepta adimpletionem apposuit, in quibus Scribae et Pharisaei non rectum intellectum habebant. Et hoc contingebat praecipue circa tria praecepta Decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii et homicidii, aestimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum. Quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus irae in homicidium tendens, et concupiscentiae motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse; non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa periurium vero habebant falsum intellectum, credentes periurium quidem esse peccatum; iuramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere. Et ideo dominus ostendit iuramentum non esse appetendum tanquam bonum; sed melius esse absque iuramento loqui, nisi necessitas cogat.

I-II q. 108 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod circa iudicialia praecepta dupliciter Scribae et Pharisaei errabant. Primo quidem, quia quaedam quae in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, aestimabant esse per se iusta, scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis. Et ideo dominus prohibuit uxoris repudium, Matth. V; et usurarum acceptionem, Luc. VI, dicens, *date mutuum nihil inde sperantes*. Alio modo errabant credentes quaedam quae lex vetus instituerat facienda propter iustitiam, esse exequenda ex appetitu vindictae; vel ex cupiditate temporalium rerum; vel ex odio inimicorum. Et hoc in tribus praeceptis. Appetitum enim vindictae credebant esse licitum, propter praeceptum datum de poena talionis. Quod quidem fuit datum ut iustitia servaretur, non ut homo vindictam quaereret. Et ideo dominus, ad hoc removendum, docet

v nichž se nařizovalo navrácení odňaté věci ještě s nějakým přídavkem, jak bylo shora řečeno; a to zákon sice přikazoval na zachování spravedlnosti, ne aby dal místo chtivosti. A proto Pán učí, abychom z chtivosti nevymáhali své, nýbrž byli hotovi bude-li nutné, dáti ještě více. Hnutí hněvu pak považovali za dovolené pro příkazy zákona, dané o zabíjení nepřátel; to sice zákon stanovil na vyplnění spravedlnosti, jak bylo řečeno shora, ne pro ukojení nenávisti. A proto Pán učí, abychom měli lásku k nepřátelům, a byli hotovi, bude-li nutné, také dobře činiti. Tyto příkazy totiž jest bráti podle přípravy ducha, jak vykládá Augustin.

K třetímu se musí říci, že mravní příkazy' musely zůstati všechny v Novém zákoně, protože o sobě patří k pojmu ctnosti; soudní příkazy však nezůstávaly z nutnosti podle způsobu, jejž vymezil zákon, nýbrž bylo ponecháno rozhodnutí lidí, zda se vymezí tak či jinak; a proto vhodně nás Pán uspořádal stran těchto dvou rodů příkazů. Zachovávání obřadních příkazů však bylo vyplněním zcela zrušeno; a proto stran takových příkazů se v oné obecné nauce nic nezařizuje. Avšak jinde ukázal, že celé tělesné uctívání, jež bylo vymezeno v zákoně, jest zaměniti za duchovní, jak je patrné Jan. 4, kde se praví: "Přijde hodina, kdy se nebudete klaněti Otci ani na této hoře, ani v Jerusalemě; ale praví ctitelé se budou klaněti Otci v duchu a pravdě"

Ke čtvrtému se musí říci, že všechny věci světské se uvedou na tři, totiž na pocty, bohatství a rozkoše, podle onoho I. Jan. 2: "Všechno, co jest ve světě, je dychtivost těla," což patří k rozkošem těla, "a dychtivost očí", což patří k bohatství, "a pýcha života", což patří do dosahu slávy a pocty. Avšak zbytečné rozkoše těla zákon nesliboval, nýbrž spíše zakazoval. Avšak přislíbil povýšení poctou a hojnost bohatství; praví se totiž Deut. 28: "Budeš-li poslouchati hlasu Pána Boha svého, učiní tě vyšším nad všechny národy," co do prvního; a zakrátko dodává: "Učiní tě oplývajícím všemi statky," co do druhého. A tato přislíbení Židé chápali křivě tak, že se pro ně má sloužiti Bohu, jakožto pro cíl. A proto Pán to odstranil, ukazuje nejprve, že ctnostné skutky se nemají konati pro lidskou slávu. A udává tři skutky, na něž se uvedou všechny jiné; neboť vše, co kdo koná na krocení sebe ve svém dychtění, uvede se na půst; co pak činí z milování bližního, uvede se na almužnu; co pak koná na uctívání Boha, uvede se na modlitbu. Udává pak tyto tři zvláště, jakožto přední a kterými lidé nejvíce shánívají slávu. Za druhé učil, že nemáme klásti cíl do bohatství, když řekl: "Neshromažďujte si poklady na zemi."

K pátému se musí říci, že Pán nezakázal nezbytnou péči, animum hominis sic debere esse praeparatum ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis aestimabant esse licitum, propter praecepta iudicialia in quibus mandabatur restitutio rei ablatae fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est. Et hoc quidem lex mandavit propter iustitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum, propter praecepta legis data de hostium interfectione. Quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam, ut supra dictum est, non propter odia exsaturanda. Et ideo dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si opus fuerit, etiam benefacere. Haec enim praecepta secundum praeparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit.

I-II q. 108 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod praecepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis. Praecepta autem iudicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit; sed relinquebatur arbitrio hominum utrum sic vel aliter esset determinandum. Et ideo convenienter dominus circa haec duo genera praeceptorum nos ordinavit. Praeceptorum autem caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur. Et ideo circa huiusmodi praecepta, in illa communi doctrina, nihil ordinavit. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Ioan. IV, ubi dixit, *venit hora quando neque in monte hoc neque in Ierosolymis adorabitis patrem; sed veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate*.

I-II q. 108 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod omnes res mundanae ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias; secundum illud I Ioan. II, omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, quod pertinet ad delicias carnis; et concupiscentia oculorum, quod pertinet ad divitias; et superbia vitae, quod pertinet ad ambitum gloriae et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non repromisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris, et abundantiam divitiarum, dicitur enim Deut. XXVIII, *si audieris vocem domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, quantum ad primum; et post pauca subdit, *abundare te faciet omnibus bonis*, quantum ad secundum. Quae quidem promissa sic prave intelligebant Iudaei, ut propter ea esset Deo serviendum, sicut propter finem. Et ideo dominus hoc removit, docens primo, quod opera virtutis non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quae omnia alia reducuntur, nam omnia quae aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium; quaecumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quaecumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem haec tria specialiter quasi praecipua, et per quae homines maxime solent gloriam venari. Secundo, docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit, *nolite thesaurizare vobis thesauros in terra*.

I-II q. 108 a. 3 ad 5

nýbrž nezřízenou. Jest pak varovati se čtveré nezřízenosti stran časných. A to nejprve, abychom do nich nekladli cíl, ani abychom Bohu nesloužili za životní potřeby a oděv; pročež se praví: "Neshromažďujte si," atd. Za druhé, abychom tak nepečovali se zoufáním nad Boží pomocí; pročež Pán praví: "Ví otec váš, že toho všeho potřebujete." Za třetí, aby to nebyla péče opovážlivá, že by totiž člověk doufal, že svou péčí může opatřiti životní potřeby bez Boží pomoci; a to Pán odstraňuje tím, že člověk nemůže něco přidati ke své postavě Za čtvrté tím, že člověk předbíhá čas péče; nyní totiž pečuje o to, co nenáleží do péče přítomné doby, nýbrž do péče budoucnosti; pročež praví: "Nepečujte úzkostlivě o zítřek."

K šestému se musí říci, že Pán nezakazuje soud spravedlnosti, bez něhož nelze odníti svatá nehodným; ale zakazuje nezřízený soud, jak bylo řečeno.

CVIII.4.Zda byly v Novém zákoně vhodně předloženy některé určité rady.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v Novém zákoně byly nevhodně předloženy některé vymezené rady. Rady se totiž dávají o věcech prospívajících k cíli, jak bylo shora řečeno, když se jednalo o radě. Ale všem neprospívají táž. Tedy nemají býti všem předkládány nějaké vymezené rady.

Mimo to rady se dávají o lepším dobru. Ale nejsou vymezené stupně lepšího dobra. Tedy nemají se dávati nějaké vymezené rady.

Mimo to rady patří k dokonalosti života. Ale poslušnost patří k dokonalosti života. Tedy nevhodně se o ní nedává rada v evangeliu.

Mimo to mnohá, patřící k dokonalosti života, uvádějí se mezi příkazy, jako to, co se praví: "Milujte nepřátele své"; a také přikázání, jež dal Pán apoštolům Mat. 10. Tedy nevhodně se v Novém zákoně dávají rady, jak protože se neuvádějí všechny, tak také protože se nerozlišují od přikázání.

Avšak proti, rady moudrého přítele přinášejí veliký užitek, podle onoho Přísl. 27: "Mastí a různými vůněmi se těší srdce, a dobré rady přítelovy sladkost duše." Ale Kristus je nejvíce moudrý i přítel. Tedy jeho rady obsahují největší užitek a jsou vhodně.

Odpovídám: Musí se říci, že ten je rozdíl mezi radou a příkazem, že příkaz obnáší nutnost, rada však se ponechává na vůli tomu, jemuž je dávána; a proto v Novém zákoně, jenž je zákon svobody, nad příkazy byly vhodně přidány rady; ne však ve Starém zákoně, jenž byl zákon služebnosti. Je tudíž třeba, aby se příkazy Nového zákona rozuměly dány o těch, jež jsou nutná k dosažení cíle věčné blaženosti, do něhož Nový zákon uvádí

Ad quintum dicendum quod dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus. Unde dicit, *nolite thesaurizare vobis* et cetera. Secundo, ut non sic sollicitemur de temporalibus, cum desperatione divini auxilii. Unde dominus dicit, *scit pater vester quia his omnibus indigetis*. Tertio, ne sit sollicitudo praesumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitae per suam sollicitudinem posse procurare, absque divino auxilio. Quod dominus removet per hoc quod *homo non potest aliquid adiicere ad staturam suam*. Quarto, per hoc quod homo sollicitudinis tempus praeoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam praesentis temporis, sed ad curam futuri. Unde dicit, nolite solliciti esse in crastinum.

I-II q. 108 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod dominus non prohibet iudicium iustitiae, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis. Sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est.

4. Utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

I-II q. 108 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem; ut supra dictum est, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

I-II q. 108 a. 4 arg. 2

Praeterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

I-II q. 108 a. 4 arg. 3

Praeterea, consilia pertinent ad perfectionem vitae. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitae. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

I-II q. 108 a. 4 arg. 4

Praeterea, multa ad perfectionem vitae pertinentia inter praecepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur, diligite inimicos vestros; et praecepta etiam quae dedit dominus apostolis, Matth. X. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege, tum quia non omnia ponuntur; tum etiam quia a praeceptis non distinguuntur.

I-II q. 108 a. 4 s. c.

Sed contra, consilia sapientis amici magnam utilitatem afferunt; secundum illud Prov. XXVII, *unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur*. Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo eius consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

I-II q. 108 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae

bezprostředně; rady však musejí býti o těch, skrze něž lépe a snáze může člověk dosíci řečeného cíle. Jest však člověk tak postaven mezi věcmi tohoto světa a duchovními statky, v nichž spočívá věčná blaženost, že čím více lne k jednomu z nich, tím více se vzdaluje od druhého, a naopak. Kdo tedy zcela přilne k věcem tohoto světa, že do nich klade cíl, maje je jako důvody a pravidla svých skutků, zcela vypadl z duchovních statků: a proto taková nezřízenost jest odstraněna přikázáními. Ale aby člověk zcela odvrhl ta, jež jsou světa, není nutné k dosažení řečeného cíle, protože člověk, užívající věcí tohoto světa, může dojíti blaženosti, jen když do nich neklade cíl; ale snáze dojde, zřekne-li se zcela statků tohoto světa, a proto o tom jsou dány rady evangelia.

Statky pak tohoto světa, jichž se užívá v lidském životě, záleží ve třech: totiž v bohatství vnějších statků, jež patří k žádosti očí; a v rozkoších těla, jež patří k žádosti očí, a v poctách, jež patří k pýše života, jak je patrné I. Jan 2. Tato tři pak zcela opustiti, pokud je možné, patří k evangelijním radám. Na těch třech se také zakládá každá řehole, jež slibuje stav dokonalosti: neboť bohatství se zříká chudobou, rozkoši těla ustavičnou čistotou, pýchy života služebnictvím poslušnosti.

Tato pak, jednoduše zachovávána, patří k radám jednoduše daným; ale zachovávání čehokoli z nich ve zvláštním případě patří k radě částečně, totiž v onom případě; třebas, když člověk dá nějakou almužnu chudému, když není zavázán dáti, zachovává radu co do onoho případu; podobně když v nějaké vymezené době se zdržuje potěšení těla, aby se věnoval modlitbám, zachovává radu po onu dobu; podobně také, když někdo nenásleduje své vůle v některém skutku, jejž by mohl dovoleně učiniti, v onom případě zachovává radu; třebas, činí-li dobře svým nepřátelům, když není zavázán, nebo odpustí-li urážku, za niž by mohl spravedlivě vymáhati mstu. A tak také všechny zvláštní rady se uvedou na ony tři všeobecné.

K prvnímu se tedy musí říci, že řečené rady samy o sobě jsou všem prospěšné, ale z neuzpůsobení některých se přihází, že někomu nejsou prospěšné, protože jejich čit k nim není nakloněn. A proto Pán, předkládaje evangelijní rady, vždy činí zmínku o způsobilosti lidí k zachovávání rad. Dávaje totiž radu ustavičné chudoby, Mat. 19, předesílá: "Chceš-li býti dokonalý"; a potom dodává: „Jdi, a prodej všechno, co máš." Podobně dávaje radu ustavičné čistoty, když řekl tamt. 12: "Jsou kleštěnci, kteří se sami vykleštili pro království nebeské", hned dodává: "Kdo můžeš chápati, chápej." Podobně Apoštol, I. Kor. 7, předeslav radu panenství, praví: "To však pravím k vašemu užitku, nikoli abych na vás vrhl osidlo."

K druhému se musí říci, že lepší dobra jednotlivostně v jednotlivých nejsou vymezena; ale ta, jež jsou jednoduše a naprosto lepší dobra všeobecně, jsou vymezena; a na ně se uvedou také všechna ona jednotlivostní, jak bylo řečeno.

sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit. Consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Est autem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus beatitudo aeterna consistit, ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis. Et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi abiiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum, quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire. Sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando. Et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Bona autem huius mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad concupiscentiam oculorum; in deliciis carnis, quae pertinent ad concupiscentiam carnis; et in honoribus, quae pertinent ad superbiam vitae; sicut patet I Ioan. II. Haec autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum perfectionis profitetur, nam divitiae abdicantur per paupertatem; deliciae carnis per perpetuam castitatem; superbia vitae per obedientiae servitutem. Haec autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita. Sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu, pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo. Puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quam dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo. Similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto quod licite posset facere, consilium sequitur in casu illo, puta si benefaciat inimicis quando non tenetur, vel si offensam remittat cuius iuste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

I-II q. 108 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praedicta consilia, quantum est de se sunt omnibus expedientia, sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad haec non inclinatur. Et ideo dominus, consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuae paupertatis, Matth. XIX, praemittit, *si vis perfectus esse*; et postea subdit, *vade et vende omnia quae habes*. Similiter, dans consilium perpetuae castitatis, cum dixit, *sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum*, statim subdit, *qui potest capere, capiat*. Et similiter apostolus, I ad Cor. VII, praemisso consilio virginitatis, dicit, *porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniiciam*.

I-II q. 108 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata. Sed illa quae sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata. Ad quae etiam omnia illa particularia

K třetímu se musí říci, že také rada poslušnosti se rozumí od Pána daná v tom, co řekl: "A následuj mne"; neboť ho následujeme nejen podobnými skutky, nýbrž také poslušností jeho příkazů, podle onoho Jan. 10: "Ovce mé slyší můj hlas, a následují mne."

Ke čtvrtému se musí říci, že to, co Pán praví o pravém milování nepřátel a podobně, týká-li se přípravy ducha, jest nutné ke spáse; aby totiž člověk byl hotov dobře činiti nepřátelům, a činiti jiná taková, když toho vyžaduje nutnost; a proto se uvádějí mezi přikázáními. Ale aby to někdo prokazoval nepřátelům ochotně v uskutečnění, kde se nenaskytne zvláštní nutnost, to náleží do jednotlivostních rad, jak bylo řečeno. To pak, co se uvádí Mat. 10. a Luk. 9. a 10:, byly nějaké příkazy kázeňské pro onu dobu, nebo nějaká dovolení, jak bylo shora řečeno, a proto se neuvádějí jako rady.

CIX. O vnějším původu lidských úkonů, totiž o milosti Boží

Předmluva

Dělí se na deset článků.

Potom jest uvažovati o vnějším původu lidských úkonů, totiž o Bohu, pokud v milosti máme od něho pomoc ke správnému jednání: a nejprve jest uvažovati o milosti' Boží; za druhé o jejích příčinách; za třetí o jejích účincích. První úvaha pak bude trojdílná; neboť nejprve se bude uvažovati nutnost milosti; za druhé o milosti samé, co do její bytnosti; za třetí o jejím rozdělení.

O prvním je deset otázek:

1. Zda bez milosti může člověk poznati nějakou pravdu.

2. Zda bez milosti Boží může člověk něco dobrého konati nebo chtíti.

3. Zda člověk bez milosti může milovati Boha nadevše.

4. Zda bez milosti svými přirozenými silami může zachovávati příkazy zákona.

5. Zda bez milosti může zasloužiti život věčný.

6. Zda člověk se může k milosti připraviti bez milosti.

7. Zda bez milosti může povstati z hříchu.

8. Zda bez milosti se může člověk varovati hříchu.

9. Zda člověk, dosáhnuv milosti, může bez jiné Boží pomoci konati dobro a varovati se zla.

10. Zda může vytrvati v dobrém od sebe.

CIX.1. Zda člověk bez milosti může poznati nějakou pravdu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk bez milosti nemůže poznati žádnou pravdu. Protože k onomu I. Kor. 12, ‚Nikdo nemůže říci: Pán Ježíš, leč v Duchu Svatém', praví Glossa Ambrožova: "Všechna pravda, ať je řečena kýmkoli, jest od Ducha Svatého." Ale Duch Svatý přebývá v nás milostí. Tedy pravdu nemůžeme poznati bez milosti.

reducuntur, ut dictum est.

I-II q. 108 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam consilium obedientiae dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit, et sequatur me; quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius; secundum illud Ioan. X. *Oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me*.

I-II q. 108 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod ea quae de vera dilectione inimicorum, et similibus, dominus dicit Matth. V et Luc. VI, si referantur ad praeparationem animi, sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requirat. Et ideo inter praecepta ponuntur. Sed ut aliquis hoc inimicis exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est. Illa autem quae ponuntur Matth. X, et Luc. IX, et X, fuerunt quaedam praecepta disciplinae pro tempore illo, vel concessiones quaedam, ut supra dictum est. Et ideo non inducuntur tanquam consilia.

109. De principio exteriori humanorum actuum per quod iuvamur ad recte agendum scilicet de gratia quantum ad eius necessitatem.

Prooemium

I-II q. 109 pr.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum. Et primo, considerandum est de gratia Dei; secundo, de causa eius; tertio, de eius effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita, nam primo considerabimus de necessitate gratiae; secundo, de ipsa gratia quantum ad eius essentiam; tertio, de eius divisione. Circa primum quaeruntur decem. Primo, utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. Secundo, utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle. Tertio, utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. Quarto, utrum absque gratia possit praecepta legis observare. Quinto, utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam. Sexto, utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia. Septimo, utrum homo sine gratia possit resurgere a peccato. Octavo, utrum absque gratia possit homo vitare peccatum. Nono, utrum homo gratiam consecutus possit, absque alio divino auxilio, bonum facere et vitare peccatum. Decimo, utrum possit perseverare in bono per seipsum.

1. Utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.

I-II q. 109 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I Cor. XII, *nemo potest dicere, dominus Iesus, nisi in spiritu sancto*, dicit Glossa Ambrosii, *omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est*. Sed spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non

Mimo to Augustin praví, v 1. Samomluv., že "z věd nejjistější jsou taková, jež jsou osvěcována sluncem, aby mohla býti viděna; Bůh však sám jest, jenž osvěcuje; rozum pak jest myslím to, co očím jest pohled; oči mysli však jsou smysly duše". Ale smysl těla, jakkoli jest čistý, nemůže viděti něco viditelného bez osvícení sluncem. Tedy lidská mysl, jakkoli je dokonalá, nemůže rozumem poznati pravdu bez Božího osvícení, jež patří k pomoci milosti.

Mimo to lidská mysl nemůže pochopiti pravdu, leč přemýšlením, jak je patrné z Augustina, ve XIV. O Troj. Ale Apoštol praví, II. Kor. 3: "Nejsme dostatečni něco mysleti ze sebe, jakožto ze sebe." Tedy člověk nemůže poznati pravdu sám bez pomoci milosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. Odvol.: "Neschvaluji, co jsem řekl v modlitbě: Bože, jenž jsi chtěl, aby jen čistí znali pravdu; lze totiž odpověděti, že také mnozí nečistí znají mnohé -pravdy." Ale člověk se stává čistým milostí, podle Žalmu 50: "Srdce čisté stvoř ve mně, Bože, a ducha správného obnov v útrobách mých." Tedy bez milosti může člověk sám od sebe pravdu poznati.

Odpovídám: Musí se říci, že poznávati pravdu jest nějaké užití či úkon rozumového světla; protože podle Apoštola, Efes. 5, "Všecko, co se vyjevuje, jest světlo". Jakékoli však užití obnáší nějaký pohyb, v širokém smyslu pohybu, v jakém se říká, že rozuměti a chtíti jsou jakési pohyby, jak je patrné u Filosofa, v III. O duši. Vidíme však u těles, že k pohybu se vyžaduje nejen sám tvar, jenž jest původ pohybu či jednání, nýbrž také se vyžaduje hýbání prvním hybatelem. První pak hýbající v řádě těles je nebeské těleso. Pročež, ať má oheň teplo jakkoliv dokonalé, nejinačil by, leč hýbán nebeským tělesem. Je pak zřejmé, že, jako všechny pohyby těles jsou uváděny na pohyb nebeského tělesa, jakožto na prvního hybatele tělesného, tak všechny pohyby jak tělesné, tak duchové se uvedou na jednoduše prvního hybatele, jímž jest Bůh. A proto, ať se myslí přirozenost hmotná či duchová jakkoli dokonalá, nemůže přejíti do svého úkonu, leč hýbána od Boha, ten pak pohyb je podle pojmu jeho prozřetelnosti, nikoliv z nutnosti přírodní, jako hýbání nebeským tělesem. Od Boha je však všecko hýbání nejenom jakožto od prvního hybatele, nýbrž od něho je i všecka tvarová dokonalost jakožto od prvního uskutečnění. Tak tedy činnost rozumu a kteréhokoli stvořeného jsoucna závisí na Bohu co do dvou: jedním způsobem, pokud od něho má dokonalost nebo tvar, jímž jedná; jiným způsobem; pokud má od něho pohyb k činnosti Avšak každý tvar, daný stvořeným věcem od Boha; má účinnost na nějaký vymezený úkon, jejž zmůže podle své vlastnosti; dále však nemůže, leč skrze nějaký tvar přidaný - jako voda nemůže ohřívati, leč ohřátá od ohně. Tak také lidský rozum má nějaký tvar, totiž samo rozumové světlo, je ze sebe dostatečné k poznání nějakých rozumových, těch totiž, jichž poznání můžeme dosíci skrze smyslová. Vyšší rozumová však rozum lidský poznati nemůže, leč zdokonalen silnějším světlem, jako světlem víry nebo proroctví, jež sluje světlo

possumus sine gratia.

I-II q. 109 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in I Soliloq., quod *disciplinarum certissima talia sunt qualia illa quae a sole illustrantur ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animae*. Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina. Quae ad auxilium gratiae pertinet.

I-II q. 109 a. 1 arg. 3

Praeterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando; ut patet per Augustinum XIV de Trin. Sed apostolus dicit, II ad Cor. III, *non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis*. Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiae.

I-II q. 109 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I Retract., *non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera*. Sed per gratiam homo mundus efficitur; secundum illud Psalmi l, *cor mundum crea in me, Deus; et spiritum rectum innova in visceribus meis*. Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

I-II q. 109 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus, intellectualis luminis, quia secundum apostolum, ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est*. Usus autem quilibet quendam motum importat, large accipiendo motum secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per philosophum in III de anima. Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma quae est principium motus vel actionis; sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem caelestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem; non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo, uno modo, inquantum ab ipso habet formam per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem, ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet

milosti, pokud je přirozenosti přidáno.

Tak tedy se musí říci, že k poznání jakékoli pravdy potřebuje člověk pomoci Boží, aby rozum byl od Boha hýbám ke svému úkonu. Nepotřebuje však na poznávání pravdy při každé nové osvícení, přidaného přirozenému osvícení, nýbrž při některých, které přesahují přirozené poznání; a přece někdy Bůh zázračně svou milostí některé poučí o těch, která lze poznati též přirozeným rozumem, jako též někdy zázračně činí některá, jež může učiniti příroda.

K prvnímu se tedy musí říci, že všecko pravdivé, co kdokoliv řekne, jest od Ducha Svatého, jakožto od vlévajícího přirozené světlo a hýbajícího k poznání a mluvení pravdy, nikoli však jako od přebývajícího skrze milost činící milým, nebo jako uštědřujícího nějaký pohotovostní dar, přirozenosti přidaný. Ale to jest jen při poznávání a mluvení některých pravdivých, zvláště při těch, která náleží k víře, a o těch Apoštol mluvil.

K druhému se musí říci, že slunce hmotné osvěcuje zevně; ale světlo rozumové, jímž jest Bůh, osvěcuje uvnitř; pročež samo světlo přirozené, dané duši, jest osvícení Boží, jímž jsme od něho osvěcováni k poznávání těch, která náleží k přirozenému poznání; a k tomu není potřeba jiného osvětlení, nýbrž pouze k těm, jež přesahují přirozené poznání.

K třetímu se musí říci, že vždycky potřebujeme Boží pomoci k myšlení čehokoli, pokud ona hýbe rozum k jednání; skutečně totiž rozuměti něco jest mysliti, jak je zřejmé z Augustina.

CIX.2. Zda člověk může dobro chtíti a konati bez milosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že člověk může dobro chtíti a konati bez milosti. To totiž jest v moci člověka* čeho je sám pánem. Ale je pánem svých skutků a nejvíce toho, jenž jest chtění, jak shora bylo řečeno. Tedy člověk může dobro chtíti a konati sám ze sebe bez pomoci milosti,

Mimo to jednokaždé může více v tom, co je podle jeho přirozenosti, než v tom, co je mimo jeho přirozenost. Ale hřích jest proti přirozenosti, jak praví Damašský, v 2. kn. Pravověr., kdežto úkon ctnosti je podle přirozenosti člověka jak shora bylo řečeno. Ježto tudíž člověk sám ze sebe může hřešiti, zdá se, že mnohem spíše může sám ze sebe chtíti a konati dobro.

Mimo to "dobrem rozumu je pravdivo", jak praví Filosof, v VI. Ethic. Ale rozum může poznati pravdivé sám od sebe, jako i každá jiná věc může svou přirozenou činnost konati od sebe. Tedy tím spíše člověk může sám od sebe chtíti a konati dobro.

aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem. Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quaedam quae natura facere potest.

I-II q. 109 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut a largiente aliquod habituale donum naturae superadditum, sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis; et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus apostolus loquebatur.

I-II q. 109 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt.

I-II q. 109 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipse movet intellectum ad agendum, actu enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV de Trin.

2. Utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere velvelle.

I-II q. 109 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate cuius ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime eius quod est velle, ut supra dictum est. Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiae.

I-II q. 109 a. 2 arg. 2

Praeterea, unumquodque magis potest in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi praeter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro, opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est. Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

I-II q. 109 a. 2 arg. 3

Praeterea, bonum intellectus est verum, ut philosophus dicit, in VI Ethic. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quaelibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 9: "Není chtějícího," totiž chtíti, "ani běžícího," totiž běžeti, "nýbrž Boha jenž se smilovává." A Augustin praví, v 2. hl. O kárání a milosti, že "bez milosti neučiní lidé vůbec nic dobrého, ať myšlením, nebo chtěním a milováním, nebo jednáním".

Odpovídám: Musí se říci, že přirozenost člověka lze uvažovati dvojmo. Jedním způsobem ve své nedotčenosti, jako byla v prvním rodiči před hříchem; jiným způsobem, pokud je porušena v nás po hříchu prvního rodiče. Pro obojí stav pak ke konání či chtění čehokoli dobrého potřebuje lidská přirozenost pomoci Boha, jakožto prvního hybatele, jak bylo řečeno. Ale ve stavu nedotčené přirozenosti, co do dostatečnosti výkonné síly, mohl člověk ze své přirozenosti chtíti a konati dobro úměrné své přirozenosti, jako je dobro ctnosti získané; nikoli však dobro převyšující, jako je dobro ctnosti vlitě Ale ve stavu porušené přirozenosti chybí člověku v tom. co podle své přirozenosti může, takže nemůže vykonati celé takové dobro ze své přirozenosti. Protože však lidská přirozenost není porušena zcela, že by totiž byla zbavena celého dobra přirozenosti, může sice ve stavu porušené přirozenosti silou, své -přirozenosti konati nějaké dobro jednotlivé jako stavěti- domy,- štípiti vinice a jiná taková; nikoli však celé dobro sobě sourodé, takže by jí nikde nechybělo; jako churavý člověk může míti sám ze sebe nějaký pohyb, nemůže se však hýbati dokonale pohybem člověka zdravého, neuzdraví-li se přispěním lékařským.

Tak tudíž síly milosti přidané síle přirozenosti potřeboval člověk ve stavu přirozenosti nedotčené vzhledem k jednomu, totiž ke konání a chtění nadpřirozeného dobra; ale ve stavu porušené přirozenosti vzhledem ke dvěma: totiž aby byl uzdraven, a nadto, aby konal dobro nadpřirozené ctnosti, jež je záslužné. Dále pak v obojím stavu potřebuje člověk pomoci Boha, aby byl od něho hýbán k dobrému jednání.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk je pánem svých skutků, i chtění i nechtění, pro rozvahu rozumu, který se může přichýliti na jednu stranu nebo na druhou. Ale, aby rozvažoval .nebo nerozvažoval, ačkoliv i toho je pánem, musí toto býti z úvahy předchozí; a ježto to nepostupuje do nekonečna, je nutné, aby se nakonec dospělo k tomu, že svobodné rozhodování člověka bylo hýbáno od nějakého vnějšího původu, který je nad lidskou myslí, totiž od Boha, jak také dokazuje Filosof. Pročež mysl i zdravého člověka není tak pánem svého skutku, že by nepotřebovala hýbání od Boha; a mnohem více svobodné rozhodování člověka nemocného po hříchu, z něhož má překážku dobra z porušenosti přirozenosti.

K druhému se musí říci, že hřešiti není nic jiného, než odvrácen, od dobra, které komu přísluší podle jeho přirozenosti. Jako pak každá věc stvořená bytí nemá, leč od jiného. a o sobě uvažovaná nic není, tak potřebuje od jiného zachovávání v dobru, své přirozenosti příslušném, může totiž sama ze sebe odpadnouti od dobrého, jako sama ze sebe mohla zapadnouti do nebytí, bez Božího zachovávání.

homo potest per seipsum facere et velle bonum.

I-II q. 109 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. IX, non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis Dei. Et Augustinus dicit, in libro de Corrept. et gratia, quod *sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum*.

I-II q. 109 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod natura hominis dupliciter potest considerari, uno modo, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est. Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

I-II q. 109 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, si huius etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem. Et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo; ut etiam philosophus probat in cap. de bona fortuna. Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. Et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod impeditur a bono per corruptionem naturae.

I-II q. 109 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio. Potest autem per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

K třetímu se musí říci, že ani pravdu nemůže člověk poznati bez pomoci Boží, jak bylo shora řečeno, a přece více je lidská přirozenost porušena hříchem co do žádosti dobra, než co do poznání pravdy.

CIX.3. Zda může člověk milovati Boha nade všechno z pouhých sil přirozených bez milosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk bez milosti nemůže milovati Boha nade všecko z pouhých přirozených sil. Milovati totiž Boha nade všecko je vlastní a hlavní úkon lásky. Ale lásku nemůže člověk míti sám ze sebe, protože "láska Boží jest rozlita v našich srdcích skrze Ducha Svaté= ho, který nám byl dán", jak se praví Řím. 5. Tedy člověk z pouhých přirozených sil nemůže milovati Boha nade všecko.

Mimo to žádná přirozenost nemůže sama nad sebe. Ale milovati něco více než sebe jest tíhnouti k něčemu nad sebe. Tedy žádná stvořená přirozenost nemůže Boha milovati nad sebe bez pomoci milosti.

Mimo to, Bohu, ježto jest nejvyšší dobro, náleží nejvyšší láska; jež jest, aby byl nade všecko milován. Ale k věnování nejvyšší lásky Bohu, jakou jsme mu povinni, nestačí člověk bez milosti; jinak by se milost přidávala nadarmo. Tedy člověk nemůže bez milosti z pouhých přirozených sil milovati Boha nade všecko.

Avšak proti, první člověk by 1 stvořen v pouhé přirozenosti, jak někteří tvrdí; a je zjevné, že v tom stavu nějak Boha miloval: Ale nemiloval Boha jako sebe nebo méně než sebe, protože by tím byl hřešil. Tedy miloval Boha nad sebe. Tedy člověk z pouhé přirozenosti může Boha milovati více než sebe a nade všecko.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, v První Části', v níž byla uvedena rozličná mínění také o přirozené oblibě andělů, člověk ve stavu nedotčené přirozenosti mohl konati silou své přirozenosti dobro, které je mu sourodé, bez přidaného daru milosti, byť ne bez pomoci Boha hybatele: Milovati pak Boha nade všecko je něco sourodého člověku, a také kterémukoli tvoru, nejen rozumovému, nýbrž i nerozumovému, ba i neživému, podle způsobu lásky, jaký kterému tvoru může příslušeti. Čehož důvod jest, že každému je přirozené, aby něco žádalo a milovalo něco, pokud je mu přirozeně příhodné, jak se praví v II. Fysic. Jest pak zjevné, že dobro části je pro dobro celku; pročež přírodní žádostí či láskou miluje každá věc jednotlivá své dobro vlastní pro společné dobro celému vesmíru, kteréž je Bůh. Pročež i Diviš praví, v kn. o Bož. Jmén., že "Bůh obrací všecko k milování sebe samého". Pročež člověk ve stavu nedotčené přirozenosti milování sebe samého odnášel k milování Boha, jakožto k cíli, a podobně milování všech jiných věcí; a tak miloval Boha více než sebe a nade všecko. Ale ve stavu porušené přirozenosti člověk se od toho odvrátil v žádosti rozumové vůle, jež pro porušenost přirozenosti sleduje dobro soukromé, není-li uzdravena milostí Boží.

A proto se musí říci, že člověk ve stavu nedotčené

I-II q. 109 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est. Et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

3. Utrum homo absque gratia possit Deum super omnia diligere.

I-II q. 109 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis caritatis actus. Sed caritatem homo non potest habere per seipsum, quia *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. V. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

I-II q. 109 a. 3 arg. 2

Praeterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiae.

I-II q. 109 a. 3 arg. 3

Praeterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia, alioquin frustra gratia adderetur. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

I-II q. 109 a. 3 s. c.

Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur. In quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se, quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus potest Deum diligere plus quam se, et super omnia.

I-II q. 109 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est in primo, in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversae opiniones sunt positae; homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse, *sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est*, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro de Div. Nom., quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae

přirozenosti nepotřeboval daru milosti, přidané přirozeným dobrům; aby miloval Boha nade všecko, byť potřeboval pomoci Boha hýbajícího jej k tomu; ale ve stavu porušené přirozenosti také k tomu potřebuje člověk pomoci milosti, uzdravující přirozenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že milování Boha láskou nade všecko přesahuje nad přirozenost. Přirozenost totiž miluje Boha nade všecko, pokud je původem i cílem přirozeného dobra; láska však, pokud jest předmětem blaženosti, a pokud člověk má nějaké duchovní společenství s Bohem. Láska také nad přirozenou oblibu Boha přidává nějakou hbitost a potěšení, jako každá zběhlost ve ctnosti přidává nad dobrý skutek, který se děje z pouhého přirozeného rozumu člověka; zběhlosti ctnosti nemajícího.

K druhému se musí říci, že, když se praví, že žádná přirozenost nemůže nad sebe, nelze rozumět, že se nemůže vznésti k nějakému předmětu, který jest nad ní. Je totiž zjevné, že náš rozum přirozeným poznáním může poznati některá, která jsou nad něj, jak je patrné v přirozeném poznávání Boha. Ale má se to rozuměti, že přirozenost se nemůže vznésti k úkonu, přesahujícím úměrnost její síly. Takovým však úkonem není milovati Boha nade všecko; to je totiž přirozené každé přirozenosti stvořené, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že milování sluje nejvyšší nejen co do stupně obliby, nýbrž také co do důvodu oblíbení a způsobu obliby; a podle toho nejvyšší stupeň obliby je ten, kterým láska miluje Boha, jakožto oblažujícího, jak bylo řečeno.

CIX.4. Zda člověk bez milosti ze své přirozenosti může plniti příkazy zákona.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že člověk bez milosti ze své přirozenosti může plniti příkazy zákona. Praví totiž Apoštol, Řím. 2, že "pohané, kteří nemají zákona, činí přirozeně to, co je zákon". Ale to, co člověk přirozeně činí, může sám ze sebe činiti bez milosti. Tedy člověk může příkazy zákona konati i bez milosti.

Mimo to Jeronym praví, ve Výkladu katolické víry, že zasluhují zlořečení ti, kteří "říkají, že Bůh nařídil člověku něco nemožného". Ale nemožné je člověku, co sám ze sebe nemůže vyplniti. Tedy člověk může vyplniti všechny příkazy zákona sám ze sebe.

Mimo to, mezi všemi příkazy zákona je největší příkaz: "Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého," jak je patrné Mat. 23. Ale tento příkaz může člověk vyplniti z pouhé přirozenosti, miluje Boha nade všecko, jak bylo shora řečeno. Tedy všechny příkazy zákona může člověk vyplniti i bez milosti.

corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.

I-II q. 109 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni, caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quandam et delectationem, sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

I-II q. 109 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se, manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quae sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed intelligendum est quod natura non potest in actum excedentem proportionem suae virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia, hoc enim est naturale cuilibet naturae creatae, ut dictum est.

I-II q. 109 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum. Et secundum hoc, supremus gradus dilectionis est quo caritas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est.

4. Utrum homo absque gratia per sua naturalia possit praecepta legis observare.

I-II q. 109 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit praecepta legis implere. Dicit enim apostolus, ad Rom. II, quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt*. Sed illud quod naturaliter homo facit, potest per seipsum facere absque gratia. Ergo homo potest legis praecepta facere absque gratia.

I-II q. 109 a. 4 arg. 2

Praeterea, Hieronymus dicit, in expositione Catholicae fidei, *illos esse maledicendos qui Deum praecepisse homini aliquid impossibile dicunt*. Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia praecepta legis per seipsum.

I-II q. 109 a. 4 arg. 3

Praeterea, inter omnia praecepta legis maximum est illud, *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; ut patet Matth. XXII. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Avšak proti jest, co Augustin praví, v kn. O kacířstvech, že "to patří ke kacířství pelagiánů, že věřili, že bez milosti může člověk konati všecka Boží přikázání",

Odpovídám: Musí se říci, že vyplniti přikázání zákona se přihází dvojmo: jedním způsobem, co do podstaty skutků, že totiž člověk činí spravedlivé a statečné a jiné úkony ctnosti; a tímto způsobem člověk ve stavu nedotčené přirozenosti mohl vyplniti všecka přikázání zákona; jinak by mohl v onom stavu hřešiti, ježto hřešiti není nic jiného, než přestupovati Boží přikázání; ale ve stavu porušené přirozenosti nemůže člověk vyplniti všecka přikázání Boží bez uzdravující milosti. Jiným způsobem lze vyplniti přikázání zákona nejen co do podstaty skutku, nýbrž i co do způsobu jednání, aby totiž byly z lásky; a tak ani ve stavu přirozenosti nedotčené, ani ve stavu přirozenosti porušeně nemůže člověk bez milosti vyplniti přikázání zákona. Pročež Augustin, v kn. O kárání a milosti, když řekl, že bez milosti nekonají lidé vůbec žádné dohro, dodává: "Nejen, aby věděli, co činiti, což ukáže, nýbrž také aby její mocí vykonali s láskou, co vědí." A nadto potřebují v obou stavech pomoci Boha, hýbajícího k vyplnění přikázání, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak .Augustin praví, v kn. O duchu a písmeně, "nepozastavuj se, že řekl, že konají přirozeně, co je zákonem; to totiž činí duch milosti, aby obnovil v nás obraz Boží, k němuž jsme byli přirozeně učiněni".

K druhému se musí říci, že to, co můžeme s pomocí Boží, není nám zcela nemožné, podle onoho Filosofova, v III. Ethic.: "Co skrze přátele můžeme, můžeme jaksi ze sebe." Pročež Jeronym tamtéž vyznává, že "tak je naše rozhodování svobodné, že musíme říci, že vždy potřebujeme Boží pomocí."

K třetímu se musí říci, že příkaz o milování Boha nemůže člověk vyplniti z pouhé přirozenosti tak, jak je vyplněn z lásky, jak je patrné ze shora řečených.

CIX.5. Zda si může člověk zasloužiti věčný život bez milosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že člověk si může zasloužiti život věčný bez milosti. Praví totiž Pán, Mat. 19: "Chceš-li vejíti do života, zachovávej přikázání;" z čehož se zdá, že vejití do života věčného stojí na vůli člověka. Ale to, co stojí na naší vůli, můžeme sami ze sebe. Tedy se zdá, že člověk sám ze sebe může zasloužiti věčný život.

Mimo to věčný život je mzda či odměna, která jest udílena od Boha Iidem, podle onoho Mat. 5: "Mzda vaše je hojná v nebesích." Ale mzda či odměna je člověku udílena od Boha podle jeho skutků, podle onoho Žalm. 61: ,;Ty odplatíš každému podle jeho skutků." Ježto tedy je člověk pánem svých skutků, zdá se, že je postaveno do jeho moc', přijíti k věčnému životu.

I-II q. 109 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de haeresibus, hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, ut credant *sine gratia posse hominem facere omnia divina mandata*.

I-II q. 109 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere, alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae, potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus, in libro de Corrept. et Grat., cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit, *non solum ut, monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant; verum etiam ut, praestante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt*. Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est.

I-II q. 109 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Spir. et Litt., *non moveat quod naturaliter eos dixit quae legis sunt facere, hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis*.

I-II q. 109 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile; secundum illud philosophi, in III Ethic., *quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*. Unde et Hieronymus ibidem *confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio*.

I-II q. 109 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod praeceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus secundum quod ex caritate impletur, ut ex supradictis patet.

5. Utrum homo absque gratia possit mereri vitam aeternam.

I-II q. 109 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit mereri vitam aeternam sine gratia. Dicit enim dominus, Matth. XIX, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, ex quo videtur quod ingredi in vitam aeternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam aeternam mereri.

I-II q. 109 a. 5 arg. 2

Praeterea, vita aeterna est praemium vel merces quae hominibus redditur a Deo; secundum illud Matth. V, *merces vestra multa est in caelis*. Sed merces vel praemium redditur a Deo homini secundum opera eius; secundum illud Psalmi LXI, *tu reddes unicuique secundum opera eius*. Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam

Mimo to věčný život je poslední cíl lidského života. Ale kterákoliv věc přirozená může svou přirozeností dosáhnouti svého cíle. Tedy mnohem více člověk, jenž jest vyšší přirozenosti, svou přirozeností může přijíti k věčnému životu bez nějaké milosti.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 6: "Milost Boží život věčný;" což se proto praví, jak dí tamtéž Augustin, "abychom chápali že Bůh nás přivádí k věčnému životu ve svém milosrdenství".

Odpovídám: Musí se říci, že skutky, přivádějící k cíli, musí býti cíli přiměřené. Žádný skutek však nepřesahuje úměrnost činného původu; a tak vidíme u věcí přírodních, že žádná věc nemůže vykonati svou činností účinek, který přesahuje činnou sílu, nýbrž může svou činností provésti toliko účinek své síle přiměřený. Život věčný však je cíl přesahující úměrnost lidské přirozenosti, jak je ze shora řečeného patrné; a proto člověk svou přirozeností nemůže konati skutky záslužné, úměrné věčnému životu, nýbrž vyžaduje se k tomu vyšší síla, což je síla milosti. A proto bez milosti si nemůže člověk zasloužiti věčný život; může však konati skutky, vedoucí k nějakému dobru sourodému člověku, jako pracovati na poli, píti, jísti a míti přítele, a jiná taková, jak praví Augustin, v 3. Odp. proti pelagiánům.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk svou vůlí koná skutky zasluhující věčný život; avšak, jak Augustin v téže knize praví, vyžaduje se k tomu, aby vůle člověka byla připravena od Boha skrze milost.

K druhému se musí říci, že, jak praví Glossa k onomu Řím. 6, ‚Milost Boží život věčný': "Jisté je, že věčný život se udílí za dobré skutky; avšak samy skutky, za které se udílí, náležejí milosti Boží;" jako též výše bylo řečeno, že se vyžaduje milost k vyplnění příkazů zákona náležitým způsobem, ze kterého jest jejich vyplnění záslužné.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o cíli sourodém člověku. Přirozenost lidská však právě proto, že je ušlechtilejší, může býti přivedena aspoň pomocí milosti k vyššímu cíli, k němuž nižší přirozenosti žádným způsobem nemohou dospět; jako je lépe uzpůsoben ke zdraví člověk, který může dosáhnouti zdraví pomocí nějakých léků, než ten, který žádným způsobem, jak uvádí Filosof, v II. O nebi.

CIX.6. Zda se může člověk připraviti na milost sám ze sebe, bez vnější pomoci milosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že člověk může se připraviti na milost sám ze sebe, bez vnější pomoci milosti. Nic totiž se neukládá člověku, co je mu nemožné, jak shora bylo řečeno. Ale Zach. 1 se praví: "Obraťte se ke mně, a já se obrátím k vám." Připraviti se však na milost, nic není jiného, než obrátiti se k Bohu. Tedy zdá se, že člověk sám ze sebe se může na milost připraviti, bez

aeternam pervenire.

I-II q. 109 a. 5 arg. 3

Praeterea, vita aeterna est ultimus finis humanae vitae. Sed quaelibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturae, per sua naturalia potest pervenire ad vitam aeternam absque aliqua gratia.

I-II q. 109 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*. Quod ideo dicitur, sicut Glossa ibidem dicit, *ut intelligeremus Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere*.

I-II q. 109 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam. Potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia huiusmodi; ut Augustinus dicit, in tertia responsione contra Pelagianos.

I-II q. 109 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae, sed, sicut Augustinus in eodem libro dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam.

I-II q. 109 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Glossa dicit Rom. VI, super illud, *gratia Dei vita aeterna, certum est vitam aeternam bonis operibus reddi, sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent*, cum etiam supra dictum sit quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

I-II q. 109 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana, ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt. Sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinae potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo; ut philosophus introducit in II de caelo.

6. Utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia.

I-II q. 109 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est. Sed Zach. I dicitur, *convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, nihil autem est aliud se ad gratiam praeparare quam ad Deum converti.

pomoci milosti.

Mimo to člověk se na milost připravuje, konaje, co na něm jest; protože, koná-li člověk, co na něm jest, Bůh mu neodepře milosti; praví se totiž Mat. 7, že "Bůh dá ducha dobrého žádajícím ho". Ale říká se, že to na nás jest, co je v naší moci. Tedy zdá se, že na naši moc je postaveno, abychom se na milosti připravili.

Mimo to, jestliže člověk potřebuje milosti na to, aby se připravil na milost, z téhož důvodu bude potřebovati milosti na to, aby se připravil na onu milost, a tak by se postupovalo do nekonečna, což je nevhodně. Tedy se zdá platiti první, že totiž se může člověk bez milosti na milost připraviti.

Mimo to Přísl. 16, se praví že "člověk má připraviti ducha". Ale říká se, že člověk má to, co může sám ze sebe. Tedy zdá se, že se člověk sám ze sebe může na milost připraviti.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 6: "Nikdo nemůže přijíti ke mně, nepřitáhne-li ho Otec, jenž mne poslal." Kdyby se však člověk mohl připraviti sám, nemusil by býti přitažen od jiného. Tedy člověk bez pomoci milosti se nemůže na milost připraviti.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí příprava lidské vůle na dobro: a to jedna, kterou se připravuje na dobré jednání a na požívání Boha; a taková příprava vůle nemůže se státi původem záslužného díla bez pohotovostního daru milosti, jak bylo řečeno. Druhým způsobem lze rozuměti přípravu lidské vůle na dosažení samého daru pohotovostní milosti. K tomu však, aby se člověk připravil na přijetí tohoto daru, netřeba předpokládati nějaký jiný pohotovostní dar v duši, protože tak by se postupovalo do nekonečna; avšak třeba předpokládati nějakou pomoc milosti Boha, uvnitř hýbajícího duší; nebo vnukajícího dobré předsevzetí. Těmi dvěma způsoby totiž potřebujeme Boží pomoci, jak shora bylo řečeno. Že pak k tomu potřebujeme pomoci Boha hýbajícího, je zřejmé. Je totiž nutné, ježto každý jednající jedná pro cíl, aby každá příčina obracela své účinky k svému cíli; a proto, ježto podle řádu jednajících či hybatelů jest řád cílů, je nutné, aby k poslednímu cíli byl člověk obrácen hýbáním prvního hybatele, kdežto k nejbližšímu cíli hýbáním nějakého nižšího hybatele; jako duch vojína jest obrácen k hledání vítězství z hýbání vůdcem vojska, kdežto k sledování praporu některého šiku z hýbání plukovníkem. Tak tedy, ježto Bůh je první hybatel jednoduše, jest z hýbání jím, že všecko obrací se k němu v obecném zamýšlení dobra, jímž všecko tíhne k podobnosti s Bohem podle svého způsobu. Pročež Diviš praví, v kn. o Bož. Jmén., že "Bůh obrací všecko k sobě". Ale spravedlivé lidi obrací k sobě, jakožto ke zvláštnímu cíli, jejž zamýšlejí a k němuž dychtí přilnouti jako k vlastnímu dobru, podle onoho Žalm. 72: "Mně je dobrem přilnouti k Bohu;" a proto, že se člověk obrací k Bohu, to nemůže býti, než že ho Bůh obrací. To pak jest připraviti se na milost, co obrácení k Bohu; jako ten, kdo má oko odvráceno od světla slunce, připraví se na vnímání světla slunce tím, že

Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam praeparare absque auxilio gratiae.

I-II q. 109 a. 6 arg. 2

Praeterea, homo se ad gratiam praeparat faciendo quod in se est, quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Matth. VII, quod Deus dat spiritum bonum petentibus se. Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum ut nos ad gratiam praeparemus.

I-II q. 109 a. 6 arg. 3

Praeterea, si homo indiget gratia ad hoc quod praeparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod praeparet se ad illam gratiam, et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare.

I-II q. 109 a. 6 arg. 4

Praeterea, Prov. XVI dicitur, hominis est praeparare animum. Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam praeparare.

I-II q. 109 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, *nemo potest venire ad me, nisi pater, qui misit me, traxerit eum*. Si autem homo seipsum praeparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se praeparare ad gratiam absque auxilio gratiae.

I-II q. 109 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum. Una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum. Et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est. Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem. Et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium, sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde et Dionysius, in libro de Div. Nom., dicit quod Deus convertit omnia ad seipsum. Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio; secundum illud Psalmi LXXII, mihi adhaerere Deo bonum

obrátí oči ke slunci. Z čehož je patrné, že člověk se nemůže připraviti na přijetí světla milosti, leč pomocí milosti Boha, uvnitř hýbajícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že obrácení člověka k Bohu se sice děje svobodným rozhodováním, a tak se člověku přikazuje, aby se obrátil k Bohu. Ale svobodné rozhodování se nemůže obrátiti k Bohu, leč obrátí-li je Bůh k sobě podle onoho Jerem. 31: "Obrať mně, a obrátím se, neboť ty jsi Pán Bůh můj," a Nářků posl.: "Obrať nás k sobě, Pane, a obrátíme se."

K druhému se musí říci, že nic nemůže člověk konati, není-li od Boha hýbán, podle onoho Jan. 15: "Beze mne nemůžete činiti nic." A proto když se říká, že člověk dělá, co na něm jest, říká se, že je to v moci člověka, pokud jest hýbán od Boha.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o pohotovostní milosti, k níž se vyžaduje nějaká příprava, protože každý tvar vyžaduje uzpůsobené přijímající. Ale aby byl člověk hýbán od Boha, to nevyžaduje nějakého jiného hýbání, ježto Bůh je první hybatel: pročež není třeba zacházeti do nekonečna.

Ke čtvrtému se musí říci, že má člověk připraviti ducha, protože to činí ze svobodného rozhodování; ale přece to nečiní bez pomoci Boha, hýbajícího a přitahujícího k sobě, jak bylo řečeno.

CIX.7. Zda člověk může povstati ze hříchu bez pomoci milosti.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že člověk může povstati ze hříchu bez pomoci milosti. Neboť to, co se vyžaduje k milosti, děje se bez milosti. Avšak povstání ze hříchu se vyžaduje k osvícení milostí: praví se totiž Efes. 5: "Vstaň z mrtvých, a osvítí tě .Kristus." Tedy může člověk povstati ze hříchu bez milosti.

Mimo to hřích je protilehlý hříchu, jako nemoc zdraví, jak bylo shora řečeno. Ale člověk může povstati z choroby ke zdraví silou přirozenosti, bez pomoci vnějšího léčení, poněvadž uvnitř zůstává původ života, od něhož vychází přirozená činnost. Tedy se zdá, že z podobného důvodu člověk se může napraviti sám ze sebe, návratem do stavu spravedlnosti ze stavu hříchu, bez pomoci vnější milosti.

Mimo to jakákoli přírodní věc může se navrátiti sama ze sebe k úkonu, vhodného její přirozenosti, jako ohřátá voda se sama vrací do přirozené studenosti a kámen vržený vzhůru se vrací sám k přirozenému pohybu. Ale hřích jest nějaký úkon proti přirozenosti, jak je patrné z Damašského, v II. kn. O pravé víře. Tedy se zdá, že člověk sám ze sebe může se navrátiti ze hříchu do stavu spravedlnosti.

est. Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti, sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

I-II q. 109 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest nisi Deo ipsum ad se convertente; secundum illud Ierem. XXXI, *converte me, et convertar, quia tu dominus Deus meus*; et Thren. ult., *converte nos, domine, ad te, et convertemur*.

I-II q. 109 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur; secundum illud Ioan. XV, sine me nihil potestis facere. Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo.

I-II q. 109 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua praeparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo non praeexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens. Unde non oportet abire in infinitum.

I-II q. 109 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est.

7. Utrum absque gratia possit homo resurgere a peccato.

I-II q. 109 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Illud enim quod praeexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato praeexigitur ad illuminationem gratiae, dicitur enim ad Ephes. V, *exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*. Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

I-II q. 109 a. 7 arg. 2

Praeterea, peccatum virtuti opponitur sicut morbus sanitati, ut supra dictum est. Sed homo per virtutem naturae potest resurgere de aegritudine ad sanitatem sine auxilio exterioris medicinae, propter hoc quod intus manet principium vitae, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod, simili ratione, homo possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiae, absque auxilio exterioris gratiae.

I-II q. 109 a. 7 arg. 3

Praeterea, quaelibet res naturalis potest redire ad actum convenientem suae naturae, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum proiectus per seipsum redit ad suum naturalem motum. Sed peccatum est quidam actus contra naturam; ut patet per Damascenus, in II libro. Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiae.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Galat. 2: "Byl-li dán zákon, který může ospravedlniti, tedy Kristus nadarmo zemřel," to jest bez příčiny. Tedy ze stejného důvodu, má-li člověk přirozenost, skrze kterou se může ospravedlniti, zemřel

Kristus nadarmo, to jest, bez příčiny. Avšak to se nevhodně říká. Tedy nemůže se ospravedlniti sám ze sebe, to jest navrátiti se ze stavu viny do stavu spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že člověk žádným způsobem nemůže povstati ze hříchu sám ze sebe, bez pomoci milosti: Ježto totiž hřích pominuvší skutkem, zůstává provinou, jak bylo shora řečeno, není totéž povstati ze hříchu a ustati od hříšného skutku, nýbrž povstati ze hříchu jest navrátiti člověku ta, která hříchem ztratil. Trojí pak pohroma člověku nastala hříchem, jak je patrné ze shora řečeného, totiž poskvrna, porušení přirozeného dobra a provina trestu. A to; poskvrny nabývá pokud je zbaven ozdoby milostí pro znetvoření hříchem. Dobro pak přirozenosti se porušuje, pokud se lidská přirozenost stává nezřízenou nepodrobeností vůle Bohu; důsledkem totiž přerušení této podřízenosti vůle Bohů je, že celá přirozenost zhřešivšího člověka zůstává nezřízená. Provina trestu pak je to, že člověk smrtelným hříchem zasluhuje věčné zavržení. Jest však zjevné o každém z těch= to tří, že nemohou býti napravena než od Boha. Ježto totiž ozdoba milostí pochází z ozáření božským světlem, nelze takovou ozdobu v duši obnoviti, leč obnovením ozáření Bohem; pročež se vyžaduje pohotovostní dar, což je světlo milosti. Podobně řád přirozenosti nelze napraviti, aby se totiž vůle člověka podrobila Bohu, leč Bůh vůli člověka k sobě přitáhne, jak bylo řečeno. Podobně také provina trestu věčného nemůže býti odpuštěna než od Boha, proti němuž byla urážka spáchána, a jenž jest soudcem lidí. A proto se vyžaduje pomoc milosti k tomu, aby člověk povstal z hříchu, i co do pohotovostního daru, i co do vnitřního hýbání Bohem.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověku se ukládá to, co náleží k úkonu svobodného rozhodování, jenž se vyžaduje k tomu, aby člověk povstal z hříchu. A proto; když se praví: "Vstaň, a osvítí tě Kristus," nelze rozuměti, že celé povstání z hříchu je před osvícením milostí; nýbrž tak, že člověk, když ze svobodného rozhodování, hýbaného od Boha, snaží se povstati z hříchu, dostává světlo ospravedlňující milosti.

K druhému se musí říci, že přirozený rozum není dostatečný původ tohoto uzdravení, které je v člověku skrze ospravedlňující milost; nýbrž jeho původem je milost, které zbavuje hřích. A proto se nemůže člověk ze sebe obnoviti; nýbrž potřebuje, aby mu bylo znovu vlito světlo milosti, jako kdyby mrtvému tělu byla vzkříšením znovu vlita duše.

K třetímu se musí říci, že, když jest přirozenost nedotčená, může se sama sebou obnoviti k tomu, co je jí vhodné a úměrné; ale k tomu, co převyšuje její poměry, nemůže se obnoviti bez vnější pomoci. Tak tedy lidská přirozenost, klesnuvši úkonem hříchu, ježto nezůstává nedotčená, nýbrž porušená jak bylo shora řečeno, nemůže se ze sebe obnoviti ani také k dobru sobě sourodému, a mnohem méně k nadpřirozenému dobru spravedlnosti.

I-II q. 109 a. 7 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Gal. II, *si data est lex quae potest iustificare, ergo Christus gratis mortuus est*, idest sine causa. Pari ergo ratione, si homo habet naturam per quam potest iustificari, Christus gratis, idest sine causa, mortuus est. Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest homo per seipsum iustificari, idest redire de statu culpae ad statum iustitiae.

I-II q. 109 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae. Cum enim peccatum transiens actu remaneat reatu, ut supra dictum est; non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati. Sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supradictis patet, scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta, hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante, unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est. Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

I-II q. 109 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur, exsurge, et illuminabit te Christus, non est intelligendum quod tota exurrectio a peccato praecedat illuminationem gratiae, sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis.

I-II q. 109 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis quae est in homine per gratiam iustificantem; sed huius principium est gratia, quae tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari, sed indiget ut denuo ei lumen gratiae infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

I-II q. 109 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum, sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra sed corrumpitur, ut supra dictum est, non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi

CIX.8. Zda člověk bez milosti může nehřešiti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že člověk bez milosti může nehřešiti. "Nikdo totiž nehřeší v tom, čeho se nemůže uvarovati," jak praví Augustin, O dvou duších. Jestliže tedy člověk, jsoucí ve hříchu smrtelném, nemůže uniknouti hříchu, zdá se, že hřešením nehřeší; což je nevhodně.

Mimo to bývá člověk kárán na to, aby nehřešil. Jestliže tedy člověk, jsoucí ve smrtelném hříchu, nemůže nehřešiti, zdá se, že se kárání užívá nadarmo; což je nevhodně.

Mimo to Eccli. :15 se praví: "Před člověkem je život i smrt, dobro i zlo; co se mu zalíbí, bude mu dáno." Avšak nikdo hřešením nepřestává býti člověkem. Tedy je dosud v jeho moci zvoliti dobro či zlo; a tak může člověk bez milosti unikati hříchu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v kn. O dokonalosti spravedlnosti: "Kdokoli popírá naši povinnost modlitby, abychom nevešli v pokušení (tu pak popírá každý, kdo tvrdí, že není člověku nutné přispění milosti Boží k nehřešení, nýbrž že, pouze zákon obdrževši, lidská vůle dostačí), nepochybuji, že má býti vzdálen z doslechu všech a ústy všech zavržen."

Odpovídám: Musí se říci, že lze o člověku mluviti dvojmo; jedním způsobem podle stavu nedotčené přirozenosti, druhým způsobem podle stavu porušené přirozenosti. A to, podle stavu nedotčené přirozenosti, také bez pohotovostní milosti, mohl člověk nehřešiti, jak smrtelně, tak všedně; protože hřešiti není nic jiného, než ustoupiti od toho, co je podle přirozenosti; a toho se mohl člověk ve stavu nedotčené přirozenosti vystříhati; nemohl to však bez pomoci Boží, zachovávající v dobrém, jejímž odnětím by také sama přirozenost upadla v nic. Ve stavu však porušené přirozenosti potřebuje člověk pohotovostní milosti, uzdravující přirozenost, k tomu, aby se úplně zdržel hříchu. A to uzdravení se děje nejprve v přítomném životě podle mysli, ježto tělesná žádost ještě není zcela napravena. Pročež praví Apoštol, Řím. 7, v osobě obnoveného člověka: "Já sám myslí sloužím zákonu Božímu, tělem však zákonu hříchu." V tom stavu se sice člověk může zdržeti každého smrtelného hříchu, jenž záleží na rozumu, jak jsme shora měli; nemůže se však člověk zdržeti každého všedního hříchu pro porušenost nižší žádosti smyslovosti, jejíž jednotlivá hnutí může sice rozum potlačiti, a z toho mají ráz hříchu a dobrovolnosti; nikoli však všecka, protože zatím co usiluje odolati jednomu, povstane snad jiné; a také proto, že rozum nemůže býti stále bdělý na unikání takovým hnutím, jak bylo shora řečeno. Podobně též rozum člověka, na němž jest smrtelný hřích, než je napraven ospravedlňující milostí, může se vystříhati jednotlivých smrtelných hříchů a po nějakou dobu, protože není nutné, aby souvisle hřešil skutkově. Ale nemůže býti, aby zůstal dlouho bez smrtelného hříchu. Pročež i Řehoř praví, v 2. hom. z

connaturale; et multo minus ad bonum supernaturalis iustitiae.

8. Utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.

I-II q. 109 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. *Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest*; ut Augustinus dicit, in libro de Duab. Animab., et de Lib. Arb. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet. Quod est inconveniens.

I-II q. 109 a. 8 arg. 2

Praeterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur. Quod est inconveniens.

I-II q. 109 a. 8 arg. 3

Praeterea, Eccli. XV dicitur, *ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi*. Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in eius potestate est eligere bonum vel malum. Et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

I-II q. 109 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Perfect. Iustit., *quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed, sola lege accepta, humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito*.

I-II q. 109 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum statum naturae integrae; alio modo, secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturae. Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato, unde apostolus, ad Rom. VII, in persona hominis reparati, dicit, *ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*. In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali quod in ratione consistit, ut supra habitum est. Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii), non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos; ut supra dictum est. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit,

Ezech., že "hřích, který není brzo zničen pokáním, svou tíhou táhne k jinému". A důvod toho jest, že jako nižší žádost má býti poddána rozumu, tak také rozum má býti poddán Bohu a v něm stanoviti cíl své vůli. Cílem však musí býti řízeny všecky lidské skutky, jako soudem rozumu mají býti řízena hnutí nižší žádosti. Jako tedy nemůže býti při neúplném podrobení nižší žádosti rozumu, aby nepovstávala nezřízená hnutí ve smyslové žádosti, tak také důsledkem neúplného podrobení rozumu člověka Bohu jest, že povstávají četné nezřízenosti v samých úkonech rozumu.

Když totiž člověk nemá srdce upevněno v Bohu aby se nechtěl od něho odloučiti k vůli dosažení jakéhokoli dobra nebo uniknutí jakémukoli zlu, naskytne se mnohé, pro čeho dosažení nebo uvarování člověk odstoupí od Boha, pohrdnuv jeho přikázáními; a tak smrtelně hřeší, zvláště proto, že "v nenadálých jedná člověk podle cíle předpojatého a podle zběhlosti v něm jsoucí", jak praví Filosof, v III. Ethic. Ačkoli z prozíravosti rozumu může člověk dělati něco mimo řád předpojatého cíle. Ale protože člověk nemůže stále býti v takovém prozírání, nemůže nastati, že vydrží dlouho bez jednání podle požadavků vůle nezařízené k Bohu, není-li rychle skrze milost vrácen do náležitého řádu.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk může unikati jednotlivým hříšným skutkům, ne však všem, leč skrze milost, jak bylo řečeno. A přece, protože z jeho chyby jest, že se člověk nepřipraví, aby milost dostal, není proto z hříchu omluven, že se bez milosti nemůže hříchu uvarovat.

K druhému se musí říci, že "kárání je užitečné, aby z bolesti pokárání vzniklo chtění obrození; je-li totiž ten, kdo je kárán, synem přislíbení, aby za zevnějšího kárání mocným hlasem nebo bičováním, Bůh v něm uvnitř skrytým vnuknutím způsobil i chtění", jak praví Augustin, v kn. O kárání a milosti. Proto tedy je kárání nezbytné, že se vyžaduje vůle člověka k tomu, aby se zdržel hříchu; přece však kárání není dostatečné bez Boží pomoci. Pročež Eccle. 7: ,;Pozoruj skutky Boží, že nikdo nemůže napraviti, kým on pohrdne."

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, ten výrok se rozumí o člověku ve stavu nedotčené přirozenosti, když ještě nebyl otrokem hříchu; pročež mohl hřešiti i nehřešiti. Neboť nyní dáno je člověku chtíti cokoli; ale to, aby chtěl dobro, má z pomoci milosti.

CIX.9. Zda ten kdo již dosáhl milosti, může sám sebou konati dobro a chrániti se hříchu bez pomoci milosti.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že ten, kdo již dosáhl milosti, může sám sebou konati dobro a chrániti se hříchu bez jiné pomoci milosti. Je totiž buď nadarmo; nebo nedokonalé, cokoli nesplní toho, nač je dáno. Ale milost se nám dává na to, abychom mohli konati dobro a unikati hříchu. Jestliže tudíž skrze milost to člověk nemůže, zdá se, že milost je buď dána nadarmo, nebo je nedokonalá.

super Ezech., quod *peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit*. Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter, praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem, ut philosophus dicit, in III Ethic.; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

I-II q. 109 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est. Et tamen quia ex eius defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, per hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

I-II q. 109 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod correptio utilis est *ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur. Si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut, strepitu correptionis forinsecus insonante ac flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle*; ut Augustinus dicit, in libro de Corrept. et Grat. Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat. Sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio, unde dicitur Eccle. VII, *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit*.

I-II q. 109 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in Hypognost., verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturae integrae, quando nondum erat servus peccati, unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam quodcumque vult homo, datur ei. Sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiae.

9. Utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere et vitare peccatum.

I-II q. 109 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel

Mimo to skrze milost přebývá v nás sám Duch Svatý, podle onoho I. Kor. 3: "Nevíte, že jste chrám Boží, a Duch Svatý že přebývá ve vás?" Ale Duch Svatý ježto je všemohoucí, dostačí, aby nás vedl k dobrému jednání, a aby nás ostříhal od hříchu. Tedy člověk, dosáhnuv milosti, může obojí řečené bez jiné pomoci milosti.

Mimo to, jestliže člověk, dosáhnuv milosti, potřebuje ještě další milosti k tomu, aby správně žil a zdržel se hříchu, z téhož důvodu, byť dosáhl oné jiné pomoci milosti, ještě bude potřebovati nové pomoci milosti. Postupovalo by se tedy do nekonečna, což je nevhodné. Tedy ten, kdo je v milosti, nepotřebuje jiné pomoci milosti na to, aby dobře jednal a zdržel se hříchu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, O přirozenosti a milosti, že "jako tělesné oko nejúplněji zdravé, bez pomoci jasu světla nemůže viděti, tak ani člověk, také nejdokonaleji ospravedlněný, nemůže správně žíti, leč pomocí božskou věčného světla spravedlnosti". Ale ospravedlnění nastává skrze milost, podle onoho Řím. 3: "Ospravedlněni darmo skrze jeho milost." Tedy také člověk, mající již milost, potřebuje jiné pomoci milosti na to, aby správně žil.

Odpovídám: Musí se říci, že jak shora bylo řečeno, potřebuje člověk ke správnému žití pomoci Boží dvojmo: a to,. jedním způsobem, nějakým pohotovostním darem, aby jím byla porušená lidská přirozenost uzdravena a uzdravená také pozdvižena ke konání skutků, zasluhujících život věčný, které přesahují poměry přirozenosti. Jiným způsobem potřebuje člověk pomocí milosti, aby byl od Boha hýbán k jednání.

Tedy, co do prvního způsobu pomoci, člověk jsoucí v milosti nepotřebuje jiné pomoci milosti, jakožto vlití nějaké jiné pohotovosti. Potřebuje však pomoci milosti podle jiného způsobu, aby totiž byl od Boha hýbán ke správnému jednání, a to pro dvojí: nejprve totiž ze všeobecného důvodu, protože, jak bylo shora řečeno, žádná stvořená věc nemůže přijíti do jakéhokoliv úkonu, leč silou Božího hýbání. Za druhé ze zvláštního důvodu pro povahu stavu lidské přirozenosti; ta totiž, ačkoliv je milostí uzdravena co do mysli, zůstává v ní přece porušenost a nákaza co do těla, jíž "slouží zákonu hříchu", jak se praví Řím. 7. Zůstává také jakási temnost nevědomosti v rozumu, pro kterou, jak se též praví Řím. 8; "nevíme, oč se modliti, jak třeba"; neboť pro rozmanité výsledky věcí, a také proto, že ani sami sebe dokonale neznáme, nemůžeme úplně věděti, co nám prospívá, podle onoho Moudr. 9: "Myšlenky smrtelníků bázlivé, a nejistá naše prozírání." A proto je nám nezbytné, abychom byli řízeni a chráněni od Boha, jenž všecko ví a všecko může. A proto také obrozeným na syny Boží skrze milost přísluší říkati: "A neuvoď nás v pokušení", a "Buď vůle tvá, jako v nebi; tak i na zemi", a ostatní, co je obsaženo v modlitbě Páně vztahujícího se na to.

K prvnímu se tedy musí říci, že dar pohotovostní milosti se nám nedává na to, abychom skrze něj nepotřebovali další Boží pomoci; potřebuje totiž kterýkoliv tvor, aby byl od Boha zachováván v dobru, které od něho dostal. A

gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

I-II q. 109 a. 9 arg. 2

Praeterea, per gratiam ipse spiritus sanctus in nobis habitat; secundum illud I ad Cor. III, *nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis?* Sed spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque praedictorum absque alio auxilio gratiae.

I-II q. 109 a. 9 arg. 3

Praeterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiae indiget ad hoc quod recte vivat et a peccato abstineat, pari ratione et si illud aliud auxilium gratiae consecutus fuerit, adhuc alio auxilio indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

I-II q. 109 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, quod *sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere*. Sed iustificatio fit per gratiam; secundum illud Rom. III. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo etiam homo iam habens gratiam indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod recte vivat.

I-II q. 109 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. Secundo, ratione speciali, propter conditionem status humanae naturae. Quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Rom. VII. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII, *quid oremus sicut oportet, nescimus*. Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat; secundum illud Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*. Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere, *et ne nos inducas in tentationem, et, fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*, et cetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia.

I-II q. 109 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio, indiget enim quaelibet creatura ut a

proto z toho, že po přijetí milosti člověk ještě potřebuje Boží pomoci, nelze uzavírati, že milost byla dána nadarmo, nebo že je nedokonalá; protože i ve stavu slávy, kdy bude milost zcela dokonalá, bude člověk Boží pomoci potřebovati. Zde však je milost poněkud nedokonalá, pokud neuzdravuje člověka zcela, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že působení Ducha Svatého, jež nás hýbe a chrání, není omezeno na účinek pohotovostního daru, jejž v nás působí, nýbrž mimo tento účinek nás hýbe a chrání spolu s Otcem a Synem.

K třetímu se musí říci, že onen důvod dokazuje, že člověk nepotřebuje jiné milosti pohotovostní.

CIX.10. Zda člověk postavený v milosti potřebuje pomoci milosti k vytrvalosti.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že člověk postavený v milosti nepotřebuje pomoci milosti k setrvání. Vytrvalost je totiž nějaká menší ctnost, jako i zdrželivost, jak je patrné z Filosofa, v VII. Ethic. Ale člověk nepotřebuje jiné pomoci milosti na to, aby měl ctnosti, jakmile jest ospravedlněn milostí: Tedy mnohem méně potřebuje pomoci milosti na to, aby měl vytrvalost.

Mimo to všecky ctnosti jsou vlity zároveň. Ale vytrvalost se udává za nějakou ctnost. Tedy se zdá, že zároveň s vlitím jiných ctností milostí dává se i vytrvalost.

Mimo to, jak praví Apoštol, Řím. 5, více je navráceno člověku Kristovým darem, než pozbyl Adamovým hříchem.

Ale Adam dostal to, čím mohl vy trvati. Tedy mnohem více se navrací nám Kristovou milostí, abychom mohli vytrvati; a tak člověk nepotřebuje milosti k vytrvání.

Avšak proti jest, co praví Augustin, O vytrv.: "Proč se vytrvalost žádá od Boha, není-li od Boha dávána? Či snad je to žádost posměšná, když se od něho žádá to, co víme, že on nedává, nýbrž bez jeho dávání je v moci člověka?" Ale vytrvalost žádají také ti, kdo jsou posvěceni milostí; což se rozumí, když říkáme: "Posvěť se jméno tvé," jak potvrzuje Augustin slovy Cypriánovými. Tedy i člověk postavený v milosti potřebuje, aby mu byla dána vytrvalost od Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že vytrvalost se říká trojmo. A to, někdy znamená pohotovost mysli, kterou člověk pevně stojí, aby návalem smutků nebyl odveden od toho, co .je podle ctnosti; takže se má vytrvalost k smutkům tak, jako zdrželivost k dychtivostem a potěšením ,jak praví Filosof, v VII. Ethic. Jiným způsobem může vytrvalost slouti nějaká pohotovost, podle níž má člověk předsevzetí vytrvati v dobrém až do konce. A obojím tím způsobem se vytrvalost vlévá zároveň s milostí, jakož i zdrželivost i ostatní ctnosti. Jiným způsobem sluje vytrvalost jakési pokračování dobra až do konce života. A k nabytí takové vytrvalosti člověk postavený v milosti nepotřebuje sice

Deo conservetur in bono quod ab ipso accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vacuum data, vel quod sit imperfecta. Quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est.

I-II q. 109 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod operatio spiritus sancti qua nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit, simul cum patre et filio.

I-II q. 109 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

10. Utrum possit perseverare in bono per seipsum.

I-II q. 109 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiae ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per philosophum in VII Ethic. Sed homo non indiget alio auxilio gratiae ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiae ad habendum perseverantiam.

I-II q. 109 a. 10 arg. 2

Praeterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quaedam virtus. Ergo videtur quod, simul cum gratia infusis aliis virtutibus, perseverantia detur.

I-II q. 109 a. 10 arg. 3

Praeterea, sicut apostolus dicit, ad Rom. V, plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adae. Sed Adam accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus. Et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

I-II q. 109 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de perseverantia, *cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed, ipso non dante, esse in hominis potestate?* Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati, quod intelligitur cum dicimus, sanctificetur nomen tuum, ut ibidem Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus, indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

I-II q. 109 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes, ut sic se habeat perseverantia ad tristitias sicut continentia ad concupiscentias et delectationes ut philosophus dicit, in VII Ethic. Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam secundum quem habet homo propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum, perseverantia simul cum gratia infunditur sicut et continentia et ceterae virtutes. Alio modo dicitur

jiné pohotovostní milosti, nýbrž Boží pomoci, řídící a chránící jej proti útokům pokušení, jak je patrné z předchozí otázky. A proto, když byl někdo ospravedlněn milostí, nutně musí žádati od Boha řečený dar vytrvalosti, aby totiž byl ostříhán od zlého až do konce života.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí o prvním způsobu vytrvalosti, jako též druhá námitka platí o druhém.

Odtud je patrné řešení k druhému.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, O přiroz. a mil., "člověk v prvním stavu dostal dar, skrze nějž mohl vytrvati, nedostal však, že vytrvá", nyní však skrze milost Kristovu dostávají mnozí i dar milosti, jímž mohou vytrvati, a nadto jest jim dáno, že vytrvají; a tak Kristův dar je větší než Adamův hřích. A přece snáze mohl člověk vytrvati skrze dar milosti ve stavu nevinnosti, v němž nebylo žádného odboje těla proti duchu, než můžeme nyní, kdy náprava Kristovou milostí, ač je počáteční co do mysli, není přece ještě dokonána co do těla; což bude ve vlasti, kde nejenom bude člověk moci vytrvati, nýbrž ani nebude moci hřešiti.

CX.O Boží milosti co do její bytnosti.

Předmluva

Potom jest uvažovati o Boží milosti co do její bytnosti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda milost jest něco v duši.

2. Zda milost je jakost.

3. Zda se milost liší od vlité ctnosti.

4. O podmětu milosti.

CX.1.Zda milost jest něco v duši.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že milost není nic v duši. Jako totiž se praví, že člověk .:má milost Boží, tak také milost člověka; pročež se praví Genes. 39, že "Pán dal Josefovi milost v očích náčelníka vězení". Ale z toho, co se říká, že člověk má milost člověkovu, není nic v tom, kdo má tu milost druhého, nýbrž v tom, čí milost má, jest nějaká záliba. Tedy z toho, co se říká, že člověk má Boží milost, není nic v duši, nýbrž jenom se označuje Boží zalíbení.

Mimo to, jako duše oživuje tělo, tak Bůh oživuje duši; pročež se praví Deut. 30: "On je tvůj život." Ale duše oživuje tělo bezprostředně. Tedy nepřipadá nic prostředního mezi Bohem a duší. Milost tedy není něco stvořeného v duši.

Mimo to, Řím. L, k onomu, ‚Milost vám a pokoj', praví

perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex praecedenti quaestione apparet. Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

I-II q. 109 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantiae, sicut et secunda obiectio procedit de secundo.

I-II q. 109 a. 10 ad 2

Unde patet solutio ad secundum.

I-II q. 109 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, *homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent*. Et sic donum Christi est maius quam delictum Adae. Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. Quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

110. De gratia Dei quantum ad eius essentiam.

Prooemium

I-II q. 110 pr.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum gratia ponat aliquid in anima. Secundo, utrum gratia sit qualitas. Tertio, utrum gratia differat a virtute infusa. Quarto, de subiecto gratiae.

1. Utrum gratia ponat aliquid in anima.

I-II q. 110 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis, unde dicitur Gen. XXXIX, quod *dominus dedit Ioseph gratiam in conspectu principis carceris*. Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet; sed in eo cuius gratiam habet, ponitur acceptatio quaedam. Ergo per hoc quod homo dicitur gratiam Dei habere, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

I-II q. 110 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam, unde dicitur Deut. XXX, ipse est vita tua. Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

I-II q. 110 a. 1 arg. 3

meziř. Glossa: "Milost, to jest odpuštění hříchů." Ale odpuštění hříchů není nic v duši, nýbrž pouze. v Bohu, nepřičítajícím hřích, podle onoho žalm. 31: "Blažený člověk, kterému nepřičetl Pán hřích." Tedy ani milost není něco v duši.

Avšak proti, světlo jest něco v osvětleném. Ale milost jest nějaké světlo duše; pročež Augustin praví, O přiroz. a mil.: "Přestupníka zákona zaslouženě opouští světlo pravdy, jímž opuštěný ovšem oslepne. Tedy milost je něco v duši.

Odpovídám: Musí se říci, že podle obecného způsobu mluvení brává se milost trojmo: Jedním způsobem jako oblíbení někým, jako říkáme, že tento voják má královu milost, to jest, je králi milý. Za druhé se bere za nějaký dar darmo daný, jako říkáme: "Prokazuji ti tuto milost." Třetím způsobem se bere za odplatu dobrodiní darmo daného, a podle toho se říká, že vděk dáváme za dobrodiní. Druhé pak z těch tří závisí na prvním; z milování totiž, jímž někomu druhý je milý, pochází, že mu něco zadarmo uštědří; z druhého pak pochází třetí, protože z dobrodiní darmo prokázaných povstává děkování. Co tedy do dvou posledních je zřejmé, že milost jest něco v tom; kdo milost dostává: a to předně sám dar darmo daný, za druhé uznání toho daru. Ale co do prvního je dbáti rozdílu mezi milostí Boží a milostí lidskou; protože totiž dobro tvora pochází z Boží vůle, proto z obliby Boží, jíž chce tvoru dobro, plyne nějaké dobro v tvoru. Vůle člověka však je hýbána od dobra předem jsoucího ve věcech; a odtud jest, že záliba člověka nepůsobí cele dobrotu věci, !nýbrž předpokládá ji buď v části nebo v celku. Je tedy patrné, že jakoukoliv Boží zálibu sleduje nějaké dobro působené v tvoru, i když ne vždycky souvěčné s věčnou zálibou. A podle toho rozdílu dobra se uvažuje rozdílná záliba Boží ve tvoru; jedna totiž obecná, podle níž "miluje všecko, co jest"; jak se praví Moudr. 11, podle níž stvořeným věcem uštědřuje přírodní bytí; jiná pak jest záliba zvláštní, podle níž táhne rozumného tvora nad povahu přirozenosti k účasti božského dobra; a podle této záliby se říká, že někoho miluje jednoduše, protože podle této záliby chce Bůh jednoduše tvoru věčné dobro, jímž jest sám. Tak tedy, když se říká, že člověk má Boží milost, označuje se tím nějaké nadpřirozené v člověku, pocházející od Boha. Někdy však se Boží milost nazývá i sama věčná záliba Boží, podle čehož se říkává i milost předurčení, pokud Bůh zdarma a nikoliv ze zásluh některé předurčí či vyvolí. Neboť se praví Efes. 1: "Předurčil nás k přijetí za syny . . . k slavné chvále své milosti."

K prvnímu se tedy musí říci, že také v tom, když se o někom řekne, že má milost člověka, rozumí se, že je v něm cosi, co je člověku milé, jako též v tom, když se říká, že někdo má milost Boží; přece však rozdílně Neboť to, co je člověku milé v jiném člověku, předpokládá se jeho zálibě; kdežto co je v člověku milé Bohu, je z Boží záliby působeno, jak bylo řečeno.

Praeterea, ad Rom. I, super illud, *gratia vobis et pax*, dicit Glossa. Gratia, idest remissio peccatorum, sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo, non imputando peccatum; secundum illud Psalmi XXXI, *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum*. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

I-II q. 110 a. 1 s. c.

Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quaedam lux animae, unde Augustinus dicit, in libro de natura et gratia, *praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit caecus*. Ergo gratia ponit aliquid in anima.

I-II q. 110 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere, hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo, ex amore enim quo aliquis alium gratum habet, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit, primo quidem, ipsum donum gratis datum; secundo, huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus, et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. XI; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos praedestinavit sive elegit; dicitur enim ad Ephes. I, *praedestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae*.

I-II q. 110 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed differenter. Nam illud quod est homini gratum in alio homine, praesupponitur eius dilectioni, causatur autem ex dilectione divina quod est in

K druhému se musí říci, že Bůh je životem duše na způsob příčiny účinné; kdežto duše jest životem těla na způsob příčiny tvarové. Mezi tvar a látku nevstupuje však něco prostředního, protože tvar sám ze sebe utváří látku čili podmět, kdežto činitel utváří podmět nikoliv skrze svou podstatu, nýbrž skrze tvar, jejž působí v látce.

K třetímu se musí říci, že praví Augustin, Odvol. 1: "Kde jsem řekl že milost je na odpuštění hříchů, kdežto pokoj na usmíření Boha, nesmí se chápati tak, jako by pokoj sám a smíření nepatřily k všeobecné milosti, nýbrž že výrazem milost zvláště označil odpuštění hříchů." Nepatří tedy k milosti jedině odpuštění hříchů, nýbrž i mnoho jiných Božích darů. A proto odpuštění hříchů se neděje bez jakéhosi účinku způsobeného v nás Bohem, jak bude patrné níže.

CX.2.Zda milost jest jakost duše.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že milost není jakost duše. Žádná jakost totiž nepůsobí na svůj podmět, protože činnost jakosti není bez činnosti podmětu; a tak by bylo nutno, aby podmět působil sám na sebe. Ale milost působí na duši, ospravedlňujíc ji. Tedy milost není jakost.

Mimo to podstata je vznešenější než jakost. Ale milost jest vznešenější než přirozenost duše; mnohé totiž můžeme skrze milost, nač přirozenost nestačí, jak bylo shora řečeno. Tedy milost není jakost.

Mimo to žádná jakost netrvá, když přestává býti v podmětu. Ale milost trvá; neporušuje se totiž, protože tak by byla uvedena v nicotu, jako je z ničeho stvořena, protože též Galat. 6 sluje "nové stvoření". Tedy milost není jakost.

Avšak proti jest, co praví Glossa k onomu Ž. 103: "Aby rozveselil tvář olejem," že "milost je záře duše, zjednávající svaté milování". Avšak záře duše je nějaká jakost, jako i tělesná krása. Tedy milost jest jakási jakost.

Odpovídám: Musí se říci, jak bylo již řečeno, že, když se řekne, že někdo má Boží milost, vyjadřuje se tím, že je v něm jakýsi účinek obdařující Boží vůle. Bylo však řečeno výše, že dvojmo se člověku prospívá z obdaření Boží vůlí; jedním způsobem, pokud je duše člověka hýbána k poznání něčeho nebo chtění nebo konání; a tím způsobem není ten darovaný účinek v člověku jakost, nýbrž jakýsi pohyb duše; "výkon totiž hybatele v hýbaném jest pohyb", jak se praví v III. Fysic. - Druhým způsobem se člověku prospívá z obdařující Boží vůle, pokud je duši od Boha vléván nějaký pohotovostní dar; a to proto, že není vhodné, aby Bůh méně obstaral těm, které miluje, aby měli nadpřirozené dobro, než tvorům, které miluje, aby měli přirozené dobro. Přírodním tvorům však nejen to obstarává, že je nejen hýbe k přirozeným úkonům, nýbrž jim také uštědřuje jakési tvary a síly, které jsou počátky úkonů, aby ze sebe byli nakloněni k takovým hnutím; a homine Deo gratum, ut dictum est.

I-II q. 110 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus est vita animae per modum causae efficientis, sed anima est vita corporis per modum causae formalis inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed agens informat subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam in materia causat.

I-II q. 110 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Augustinus dicit, in libro Retract., *ubi dixi gratiam esse remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliatione Dei, non sic accipiendum est ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem; sed quod specialiter nomine gratiae remissionem significaverit peccatorum*. Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit.

2. Utrum gratia sit qualitas.

I-II q. 110 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit qualitas animae. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum, quia actio qualitatis non est absque actione subiecti, et sic oporteret quod subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, iustificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

I-II q. 110 a. 2 arg. 2

Praeterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animae, multa enim possumus per gratiam ad quae natura non sufficit, ut supra dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

I-II q. 110 a. 2 arg. 3

Praeterea, nulla qualitas remanet postquam desinit esse in subiecto. Sed gratia remanet. Non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur, unde et dicitur nova creatura, ad Gal. ult. Ergo gratia non est qualitas.

I-II q. 110 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, super illud Psalmi CIII, *ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa quod *gratia est nitor animae, sanctum concilians amorem*. Sed nitor animae est quaedam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quaedam qualitas.

I-II q. 110 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis. Dictum est autem supra quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae, actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in III Physic. Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum

tak hnutí, kterými jsou od Boha hýbáni, stávají se tvorům sourodými a snadnými, podle onoho

Moudr. 8: "A řídí všecko líbezně" Tedy mnohem více těm, které hýbe k dosažení nadpřirozeného věčného dobra, vlévá nějaké tvary či jakosti nadpřirozené, podle nichž by od něho byli líbezně a hbitě hýbáni k dosažení věčného dobra; a tak dar milosti jest jakási jakost.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká, že milost, pokud jest jakost, působí na duši nikoliv na způsob příčiny účinné, nýbrž na způsob příčiny tvarové, jako bělost činí bílým a spravedlnost spravedlivo.

K druhému se musí říci, že každá podstata jest buď sama přirozenost věci, jejíž je podstatou, nebo je částí přirozenosti; a podle toho způsobu látka nebo tvar sluje podstata. A protože milost jest nad lidskou přirozenost, není možné, aby byla podstata nebo podstatný tvar; nýbrž jest případkový tvar duše. To totiž, co v Bohu jest podstatné, nastává případkově v duši sdílející božskou dobrotu jak je patrné o vědění. Podle toho tedy, protože duše sdílí Boží dobrotu nedokonale, má i samo sdílení Boží dobroty, jež jest milost, v duši nedokonalejším způsobem bytí, než duše sama je svébytná. Je však vznešenější než přirozenost duše, pokud jest výrazem či podílem Boží dobrot-, nikoli však co do způsobu bytí.

K třetímu se musí říci, jak praví Boetius, Isag. Porfyr., "bytí případku jest tkvíti". Pročež každý případek sluje jsoucno, ne jako by měl sám bytí, nýbrž protože jím něco jest; proto sluje spíše jsoucnostní než jsoucno, jak se praví VII. Metafys. A protože to vzniká nebo porušuje se, co má bytí, proto vlastně řečeno žádný případek ani nevzniká, ani se neruší, nýbrž říká se vznikání či zrušení, pokud podmět začíná či přestává býti v uskutečnění podle toho případku. A podle toho se také říká, že milost je tvořena, poněvadž lidé jsou jí stvořeni, to jest, jsou postaveni do nového bytí z ničeho, t. j. ne ze zásluh, podle onoho Efes. 2: „Stvořeni v Kristu Ježíši v dobrých skutcích."

CX.3.Zda milost je totéž co ctnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že milost je totéž, co ctnost. Praví totiž Augustin, že "působící milost jest víra, jež působí skrze lásku", jak máme v kn. O duchu a písm. Ale víra, jež působí skrze lásku, je ctnost. Tedy milost je ctnost.

Mimo to, komukoliv se hodí výměr, hodí se i vymezené. Ale výměry, o ctnosti dané, ať od světců, ať od filosofů, hodí se milosti; neboť ona "činí majícího dobrým a jeho dílo činí dobrým"; ona také "je dobrá jakost mysli, jíž se správně žije", atd. Tedy milost je ctnost.

Mimo to milost jest jakási jakost. Ale je zjevné, že není ve čtvrtém druhu jakosti, jenž jest "tvar, a v něčem stálý útvar", protože nenáleží tělu: a ani v třetí není, protože moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles; secundum illud Sap. VIII, et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

I-II q. 110 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, sicut albedo facit album, et iustitia iustum.

I-II q. 110 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia, vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

I-II q. 110 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Boetius, accidentis esse est inesse. Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est, unde et magis dicitur esse entis quam ens, ut dicitur in VII Metaphys. Et quia eius est fieri vel corrumpi cuius est esse, ideo, proprie loquendo, nullum accidens neque fit neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud ad Ephes. II, *creati in Christo Iesu in operibus bonis*.

3. Utrum gratia differat a virtute infusa.

I-II q. 110 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus quod *gratia operans est fides quae per dilectionem operatur*; ut habetur in libro de spiritu et littera. Sed fides quae per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

I-II q. 110 a. 3 arg. 2

Praeterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitiones de virtute datae sive a sanctis sive a philosophis, conveniunt gratiae, ipsa enim bonum facit habentem et opus eius bonum reddit; ipsa etiam est bona qualitas mentis qua recte vivitur, et cetera. Ergo gratia est virtus.

I-II q. 110 a. 3 arg. 3

Praeterea, gratia est qualitas quaedam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quae est forma et

není trpnost nebo trpnostní jakost, jež jest ve smyslové části duše, jak se dokazuje v VII. Fysic.: kdežto milost sama jest hlavně v mysli: rovněž není ani ve druhém druhu, jenž jest přirozená mohoucnost a nemohoucnost; protože milost jest nad přirozeností. Tedy zbývá, že jest v prvním druhu, jenž jest pohotovost nebo uzpůsobení. Avšak pohotovosti mysli jsou ctnosti; protože také sama věda jaksi je ctnost, jak bylo shora řečeno. Tedy milost je totéž, co ctnost.

Avšak proti, jestliže milost je ctnost, nejspíše se zdá, že jest jedna ze tří božských ctností. Ale milost není víra nebo naděje, protože ty mohou býti bez milosti milým činící; také ani láska, protože "milost předchází lásce", jak praví Augustin v knize O předurč. svat. Tedy milost není ctnost.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že milost a ctnost je totéž podle bytnosti, že se však liší jenom v rozumu; takže se říká, milost pokud činí člověka milým Bohu, nebo pokud je darmo daná; ctnost pak, pokud zdokonaluje k dobrému jednání. A to zdá se mysliti Magister v II. Sentencí. Ale, uvažuje-li kdo správně pojem ctnosti, neobstojí to: protože, jak praví Filosof, v VII. Fysic., "ctnost jest jakési uzpůsobení dokonalého; nazývám pak dokonalým, co jest uzpůsobeno podle přirozenosti". Z čehož je patrné, že ctnost jakékoli věci se říká v zařízení k nějaké předem jsoucí přirozenosti, když totiž je cokoliv uzpůsobeno tak, 'jak přísluší jeho přirozenosti. Je však zjevné, že ctnosti, získané lidskými úkony, o nichž byla řeč výše, jsou uzpůsobení, kterými jest člověk náležitě uzpůsoben v zařízení k přirozenosti, jíž jest člověkem. Kdežto vlité ctnosti uzpůsobují člověka vyšším způsobem a k vyššímu cíli; proto také je třeba zařízení k nějaké vyšší přirozenosti, to jest, zařízení k podílu Boží přirozenosti, jež sluje "světlo milosti", jako se praví II. Petr.1: "Převeliká a drahocenná přislíbení vám dal, abyste se skrze ně stali účastnými božské přirozenosti." A podle obdržení takovéto přirozenosti slujeme obrozeni na syny Boží. Jako tedy přirozené světlo rozumu je něco mimo získané ctnosti, které jmenujeme v zařízení k tomu přirozenému světlu; tak také samo světlo milosti, jež jest podíl božské přirozenosti, jest něco mimo vlité ctnosti, jež od toho světla plynou a jsou k tomu světlu zařízeny; pročež praví Apoštol,

Efes. 5: "Byli jste kdysi tma, kdežto nyní světlo v Pánu; jako synové světla žijte." Jako totiž získané ctnosti zdokonalují člověka k životu, jaký přísluší přirozenému světlu rozumu, tak vlité ctnosti zdokonalují člověka k životu, jaký přísluší světlu milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin víru jednající skrze lásku nazývá milostí, protože úkon víry, jednající skrze lásku, je první úkon, ve kterém se projevuje milost milým činící.

K druhému se musí říci, že dobro, udané ve výměru ctnosti se míní podlé vhodnosti pro nějakou předem jsoucí přirozenost, buď bytnostní, nebo sdělenou; tak se však dobro nepřiděluje milosti, nýbrž jakožto kořeni dobroty v

circa aliquid constans figura, quia non pertinet ad corpus. Neque etiam in tertia est, quia non est passio vel passibilis qualitas, quae est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physic.; ipsa autem gratia principaliter est in mente. Neque iterum est in secunda specie, quae est potentia vel impotentia naturalis, quia gratia est supra naturam; et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie, quae est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes, quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est. Ergo gratia est idem quod virtus.

I-II q. 110 a. 3 s. c.

Sed contra, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia haec possunt esse sine gratia gratum faciente. Neque etiam caritas, quia gratia praevenit caritatem, ut Augustinus dicit, in libro de Praedest. sanctorum. Ergo gratia non est virtus.

I-II q. 110 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister, in II Sent. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest. Quia ut philosophus dicit, in VII Physic., *virtus est quaedam dispositio perfecti, dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam*. Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Petr. I, *maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*. Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. V, *eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino, ut filii lucis ambulate*. Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

I-II q. 110 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat fidem per dilectionem operantem gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

I-II q. 110 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum positum in definitione virtutis, dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praeexistentem, vel essentialem vel

člověku, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že milost se uvádí na první druh jakosti; přesto však není totéž co ctnost nýbrž jakýsi stav, jenž se předpokládá vlitým ctnostem, jakožto jejich počátek a kořen.

CX.4.Zda milost jest jakožto v podmětu v duši, či v některé z mohutností.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že milost není v bytnosti duše jakožto v podmětu, nýbrž v 'některé mohutnosti. Praví totiž Augustin, Hypognostic. 3, že "milost se přirovnává k vůli či ke svobodnému rozhodování, jako jezdec ke koni". Ale vůle, či svobodné rozhodování, jest nějaká mohutnost; jak bylo řečeno. Tedy milost jest v mohutnosti duše jakožto v podmětu.

Mimo to "z milosti začínají zásluhy člověka", jak praví Augustin, O mil. a svob. rozh.; ale zásluha záleží v úkonu, který vychází z nějaké mohutnosti. Zdá se tedy, že milost je dokonalost některé mohutnosti duše.

Mimo to, jestliže je duše vlastním podmětem milosti, musí býti duše schopna milosti, pokud má bytnost. Ale to je nesprávné; protože by z toho plynulo, že každá duše je schopná milosti. Není tedy bytnost duše vlastní podmět milosti.

Mimo to bytnost duše je před jejími mohutnostmi. Dřívější však lze rozuměti bez pozdějšího. Následuje tedy, že milost lze v duši rozuměti, aniž se rozumí nějaká část či mohutnost duše, totiž, ani vůle, ani rozum, ani nějaké takové; což je nevhodné.

Avšak proti ‚jest, že skrze milost jsme obrozeni v syny

Boží. Avšak rození směřuje dříve k bytnosti než k mohutnostem. Tedy milost je dříve v bytnosti duše než v mohutnostech.

Odpovídám: Musí se říci, že tato otázka závisí na předchozí. Jestliže totiž milost je totéž, co ctnost, nutně musí býti v mohutnosti duše, jakožto v podmětu; neboť vlastní podmět ctnosti jest mohutnost duše, jak bylo shora řečeno. Jestliže se však milost od ctnosti liší, nelze říci, že je mohutnost duše podmětem milosti, protože každá dokonalost mohutnosti duše má ráz ctnosti, jak bylo shora řečeno. Pročež zbývá, že, jako jest milost dříve než ctnost, tak má i podmět dřívější mohutností duše, totiž tak, že je v bytnosti duše. Jako totiž mohutností rozumovou člověk má podíl Božího poznání skrze ctnost víry, a podle mohutnosti vůle Boží lásky skrze ctnost lásky; tak také skrze přirozenost duše sdílí podle jakési podobnosti Boží přirozenost jakýmsi obrozením či znovustvořením.

K prvnímu se musí říci, že jako z přirozenosti duše plynou její mohutnosti, jež jsou původy skutků, tak také z milosti samé plynou ctnosti do mohutností duše, jimiž mohutnosti

participatam. Sic autem bonum non attribuitur gratiae, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est.

I-II q. 110 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

4. De subiecto gratiae, utrum scilicet gratia sit in essentia animae sicut in subiecto.

I-II q. 110 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus, in Hypognost., quod gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. Sed voluntas, sive liberum arbitrium, est potentia quaedam, ut in primo dictum est. Ergo gratia est in potentia animae sicut in subiecto.

I-II q. 110 a. 4 arg. 2

Praeterea, ex gratia incipiunt merita hominis, ut Augustinus dicit. Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicuius potentiae animae.

I-II q. 110 a. 4 arg. 3

Praeterea, si essentia animae sit proprium subiectum gratiae, oportet quod anima inquantum habet essentiam, sit capax gratiae. Sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiae capax. Non ergo essentia animae est proprium subiectum gratiae.

I-II q. 110 a. 4 arg. 4

Praeterea, essentia animae est prior potentiis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequetur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animae intellecta, scilicet neque voluntate neque intellectu neque aliquo huiusmodi. Quod est inconveniens.

I-II q. 110 a. 4 s. c.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animae quam in potentiis.

I-II q. 110 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ista quaestio ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subiecto, nam potentia animae est proprium subiectum virtutis, ut supra dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subiectum, quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem.

I-II q. 110 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita

jsou hýbány k úkonům: A podle toho se milost přirovnává k vůli, jako hýbající k hýbanému, což jest přirovnání jezdce ke koni, nikoli však, jako případek k podmětu.

A z toho je též patrné řešení k druhému. Milost je totiž původ záslužného skutku prostřednictvím ctností, jako bytnost duše je původ životních úkonů prostřednictvím mohutností.

K třetímu se musí říci, že duše jest podmětem milosti, pokud je v druhu rozumové či umové přirozenosti. Duše se však neustavuje v druhu skrze nějakou mohutnost, ježto mohutnosti jsou přirozené vlastnosti duše, sledující druh. A proto se duše podle své bytnosti liší druhem od jiných duší, totiž nerozumových živočichů a rostlin. A proto nenásleduje, že každá duše může býti podmětem milosti, je-li bytnost lidské duše podmětem milosti; neboť to přísluší bytnosti duše, pokud je takového druhu.

K čtvrtému se musí říci, že, ježto mohutnosti duše jsou přirozené vlastnosti, důsledky druhu, nemůže duše býti bez nich; kdyby' však skutečně byla bez nich, ještě by přesto duše slula podle svého druhu rozumová či umová, nikoli, že má ty mohutnosti v uskutečnění, nýbrž pro druh takové bytnosti, z níž přirozeně takové mohutnosti plynou.

CXI. O rozdělení milosti.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest uvažovati o rozdělení milosti.

A o tom jest pět otázek:

1. Zda se milost vhodně dělí na milost zdarma danou a milost činící milým.

2. O dělení milosti činící milým na působící a spolupůsobící.

3. O dělení téže na milost předchozí a následnou.

4. O rozdělení milosti zdarma dané.

5. O srovnání milosti činící milým a zdarma dané.

CXI.1. Zda se milost vhodně dělí na milost činící milým a milost zdarma danou.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že milost se nedělí vhodně na milost činící milým a milost zdarma danou. Milost je totiž jakýsi dar Boží, jak je ze shora řečeného patrné. Člověk však není Bohu milý proto, že je mu něco od Boha dáno, nýbrž spíše naopak; proto totiž Bůh někomu něco zdarma dává, že je člověk jemu milý. Tedy není milosti činící milým.

Mimo to, cokoliv se nedává z předchozích zásluh, dává se zdarma. Ale také samo dobro přirozenosti se člověku dává bez předchozí zásluhy, protože zásluha předpokládá přirozenost. Tedy sama přirozenost je rovněž zdarma daná od Boha. Milost se však odděluje od milosti. Nevhodně se tedy udává jako odlišnost milosti to, co je zdarma dané,

etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subiectum.

I-II q. 110 a. 4 ad 2

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis.

I-II q. 110 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima est subiectum gratiae secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturae. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiae sint proprietates naturales animae speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc, non sequitur, si essentia animae humanae sit subiectum gratiae, quod quaelibet anima possit esse gratiae subiectum, hoc enim convenit essentiae animae inquantum est talis speciei.

I-II q. 110 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum potentiae animae sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias; sed propter speciem talis essentiae ex qua natae sunt huiusmodi potentiae effluere.

111. De divisione gratiae.

Prooemium

I-II q. 111 pr.

Deinde considerandum est de divisione gratiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem. Secundo, de divisione gratiae gratum facientis per operantem et cooperantem. Tertio, de divisione eiusdem per gratiam praevenientem et subsequentem. Quarto, de divisione gratiae gratis datae. Quinto, de comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae.

1. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratis datam et gratum facientem.

I-II q. 111 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam Dei donum, ut ex supradictis patet. Homo autem ideo non est Deo gratus quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso, ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

I-II q. 111 a. 1 arg. 2

Praeterea, quaecumque non dantur ex meritis praecedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturae datur homini absque merito praecedenti, quia natura praesupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra

protože se to shledává i mimo rod milosti.

Mimo to, každé rozdělení má býti podle protilehlých. Avšak též sama milost činící milým, jíž jsme ospravedlňováni, je nám poskytována od Boha zdarma, podle onoho Řím. 3: "Ospravedlněni zdarma jeho milostí." Tedy milost činící milým se nemá oddělovati od milosti zdarma dané.

Avšak proti jest, že Apoštol přiděluje milosti obojí, totiž i činiti milým, i býti zdarma dané. Praví totiž co do prvního, Efes. 1: "Omilostnil nás v mileném Synu svém." Co do druhého pak se praví, Řím. 11: "Jestliže však z milosti, již ne ze skutků; jinak milost již není milost." Lze tedy rozlišovati milost, která buď má toliko jedno, nebo obojí.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Apoštol, Řím. 13: "Co jest od Boha, je uspořádáno." V tom však záleží uspořádanost věcí, že některá jsou vedena zpět k Bohu skrze jiná, jak praví Diviš, v Neb. Hier. Ježto tudíž milost je zařízena k tomu, aby člověk byl přiveden zpět k Bohu, děje se to jakýmsi uspořádáním, že totiž jsou jedni vedeni k Bohu skrze jiné. Podle 'toho je tudíž dvojí milost: a to jedna, kterou je spojován s Bohem člověk sám, a ta sluje milost činící milým; jiná pak, kterou jeden člověk spolupůsobí s druhým k tomu, aby' byl uveden k Bohu; takový dar pak sluje milost zdarma daná, protože se poskytuje člověku nad schopnost přirozenosti a nad zásluhu osobní. Avšak, protože není dávána na to, aby byl člověk sám skrze ni ospravedlněn, nýbrž spíše, aby spolupůsobil k ospravedlnění druhého proto se nenazývá činící milým. A o té praví Apoštol, 1. Kor. 13: "Každému se dává zjevení Ducha k užitku," totiž jiných.

K prvnímu se tedy musí říci, že milost nesluje činící milým účinně, nýbrž tvarově; že totiž skrze ni je člověk ospravedlněn a je činěn hodným slouti Bohu milý, jak se praví Kolos 1: "Učinil nás hodnými účasti na podílu svatých ve světle."

K druhému se musí říci, že milost pokud se dává zdarma, vylučuje ráz povinného. Lze však mysliti dvojí povinné: a to jedno, pocházející ze zásluhy, a to se vztahuje na osobu, jež má konati záslužné skutky, podle onoho Řím 4: "Tomu, kdo pracuje, nepočítá se mzda podle milosti, nýbrž podle povinnosti." Jiné jest povinné podle stavu přirozenosti; jako třeba říkáme, že člověku je povinné, aby měl rozum a ostatní, co náleží k lidské přirozenosti. Žádným však tím způsobem se neříká povinné proto, že by Bůh byl zavázán tvoru, nýbrž spíše, pokud tvor má býti podroben Bohu, aby se v něm naplnilo Boží zařízení; a to jest, aby taková přirozenost měla takové podmínky' nebo vlastnosti, a aby, konajíc taková, dosáhla takových. Tudíž přirozené dary postrádají prvního povinného, nepostrádají však druhého povinného. Ale napřirozené dary postrádají obojího povinného; a proto si zvláštněji osobují název milosti.

K třetímu se musí říci, že milost činící milým přidává něco nad pojem milosti zdarma dané, což také patří k pojmu milosti, že totiž činí člověka milým Bohu: a proto

gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiae differentia, quia invenitur etiam extra gratiae genus.

I-II q. 111 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam iustificamur, gratis nobis a Deo conceditur; secundum illud Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

I-II q. 111 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus utrumque attribuit gratiae, scilicet et gratum facere, et esse gratis datum. Dicit enim quantum ad primum, ad Ephes. I, *gratificavit nos in dilecto filio suo*. Quantum vero ad secundum, dicitur ad Rom. XI, *si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia*. Potest ergo distingui gratia quae vel habet unum tantum, vel utrumque.

I-II q. 111 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur; ut Dionysius dicit, in Cael. Hier. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit apostolus, I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

I-II q. 111 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo iustificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus; secundum quod dicitur ad Coloss. I, *dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine*.

I-II q. 111 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera; secundum illud ad Rom. IV, *ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam*. Aliud est debitum ex conditione naturae, puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligatur, sed potius inquantum creatura debet subiici Deo ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

I-II q. 111 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod gratia gratum faciens addit

milost zdarma daná, poněvadž to nečiní, podržuje si obecné jméno, jak se přihází u četných jiných; a tak jsou protilehlé dvě části rozdělení, jakožto činící milým a nečinící milým.

CXI.2. Zda se milost vhodně dělí na působící a spolupůsobící.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že milost se nevhodně dělí na působící a spolupůsobící. Milost je totiž jakýsi případek, jak bylo shora řečeno. Avšak případek nemůže působiti na podmět. Tedy žádná, milost se nemá nazývati působící.

Mimo to, jestliže v nás milost něco působí, nejvíce v nás působí ospravedlnění. Avšak to v nás nepůsobí pouze milost; praví totiž Augustin, k onomu Jan. 14, Skutky, jaké já konám, bude dělati i on: "Jenž tě stvořil bez tebe, neospravedlní tě bez tebe." Tedy žádná milost se nemá nazývati jednoduše působící.

Mimo to spolupůsobiti s někým zdá se náležeti nižšímu činiteli, a nikoliv hlavnějšímu. Ale milost působí v nás hlavněji než svobodné rozhodování, podle onoho Řím. 9: "Není na závodícím, ani na chtějícím, nýbrž na slitovném Bohu." Tedy milost se nemá nazývati spolupůsobící.

Mimo to dělení se má díti z protilehlých. Ale působiti a spolupůsobiti nejsou protilehlá; neboť totéž může působiti a spolupůsobiti. Tedy nevhodně se milost dělí na působící a spolupůsobící.

Avšak proti jest, co praví Augustin, O mil. a svob. rozh.: "Spolupůsobě Bůh v nás dokonává, co působením začal; ježto sám začínaje působí, že chceme, protože to s chtějícími spolupůsobí dokonávaje." Ale působení Boží, kterými nás hýbe k dobru, náleží k milosti. Tedy vhodně se milost dělí na působící a spolupůsobící.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, milost lze rozuměti dvojmo: jedním způsobem Boží pomoc, jíž nás hýbe ke chtění a konání dobra; druhým způsobem pohotovostní dar, vložený nám od Boha. Obojím pak způsobem se řečená milost dělí na působící a spolupůsobící. Neboť působení nějakého účinku se nepřiděluje hybnému nýbrž hybateli. V onom účinku tedy, ve kterém naše mysl je hýbána a nikoli hýbající, hýbajícím pak sám Bůh, přičítá se působení Bohu: a podle toho se říká milost působící. V onom pak účinku, ve kterém naše mysl i hýbe i je hýbána, přičítá se činnost nejen Bohu, nýbrž také duši: a podle toho se říká milost spolupůsobící. Jest pak v nás dvojí úkon: první totiž vnitřní úkon vůle; a v tom úkonu se má vůle jako hýbaná, Bůh pak jako hybatel; a zvláště, když chtíti dobro začíná vůle, která dříve chtěla zlo; a proto, čím Bůh hýbe lidskou mysl k tomuto úkonů, nazývá se milost působící. Jiný pak úkon je vnější, a ježto ten je poručen ód vůle, jak jsme shora měli, důsledek jest, že v tomto úkonu se působení přičítá vůli. A protože i k tomuto úkonu nám Bůh pomáhá, i vnitřně utvrzuje vůli, aby k úkonu dospěla, i zevně aliquid supra rationem gratiae gratis datae quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo. Et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit. Et sic opponuntur duae partes divisionis sicut gratum faciens et non faciens gratum.

2. De divisione gratiae gratum facientis per operantem et cooperantem.

I-II q. 111 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est. Sed accidens non potest agere in subiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

I-II q. 111 a. 2 arg. 2

Praeterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis, dicit enim Augustinus, super illud Ioan. XIV, *opera quae ego facio, et ipse faciet, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

I-II q. 111 a. 2 arg. 3

Praeterea, cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium; secundum illud Rom. IX, *non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei*. Ergo gratia non debet dici cooperans.

I-II q. 111 a. 2 arg. 4

Praeterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita, idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

I-II q. 111 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de Grat. et Lib. Arb., *cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*. Sed operationes Dei quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

I-II q. 111 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter potest intelligi, uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur gratia cooperans. Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem, interior voluntatis. Et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle quae prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. Alius autem actus est exterior; qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est, consequens est ut ad hunc actum operatio attribuatur

poskytuje schopnosti jednati; vzhledem k takovému úkonu sluje milost spolupůsobící. Pročež po uvedených slovech praví Augustin: "Abychom chtěli, působí; když pak chceme, spolupůsobí s námi, abychom dokonali." Tak tedy, vezme-li se milost za zdarma dávané Boží hýbání, jímž nás hýbe k záslužnému dobru, vhodně se milost dělí na působící a spolupůsobící. Vezme-li se však milost za pohotovostní dar, tak je účinek milosti dvojí, jako též jakéhokoliv jiného tvaru; z nichž první je bytí, druhý je působnost; jako působnost tepla jest činiti teplým a vnější. oteplení. Tak tedy pohotovostní milost, pokud uzdravuje či ospravedlňuje duši, neboli činí milou Bohu, sluje milost působící; pokud však jest původem záslužného skutku, který vychází ze svobodného rozhodování, sluje spolupůsobící.

K prvnímu se tedy musí říci, že pokud milost jest jakási případková jakost, nepůsobí na duši účinně, nýbrž tvarově; jako o bělosti se praví, že činí povrch bílým.

K druhému se musí říci, že Bůh nás neospravedlňuje bez nás; protože pohybem svobodného rozhodnutí, když jsme ospravedlňováni, dáme Boží spravedlnosti souhlas. Onen pohyb však není příčinou milosti, nýbrž účinkem; pročež celá působnost patří milosti.

K třetímu se musí říci, že někdo sluje .spolupůsobící s někým nejenom jakožto druhotný činitel s hlavním činitelem, nýbrž i jako pomocník k předloženému cíli. Člověk pak jest od Boha podporován milostí působící, aby chtěl dobro. A proto, když je cíl již předložen, důsledek jest, že milost s námi spolupůsobí.

Ke čtvrtému se musí říci, že milost působící a spolupůsobící je táž, milost; ale rozlišuje se podle rozdílných účinků, jak je ze shora řečeného patrné.

CXI.3. Zda se milost vhodně dělí na předchozí a následnou.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že milost se nevhodně dělí na předchozí a následnou. Milost je totiž účinek Boží obliby. Ale Boží obliba není nikdy následná, nýbrž vždycky předchozí, podle onoho I. Jan. 4: "Ne, že my jsme milovali

Boha, nýbrž že on sám si dříve oblíbil nás." Tedy nelze stanoviti milost předchozí a následnou.

Mimo to milost činící milým je v člověku toliko jedna, ježto je dostatečná, podle onoho II. Kor. 12: "Dostačí ti moje milost." Ale totéž nemůže býti dřívější i pozdější. Tedy milost se nevhodně dělí na předchozí a následnou.

Mimo to milost se poznává po účincích. Ale nesčetné jsou účinky milosti, z nichž jeden předchází druhému. Tedy, kdyby se 'podle těch měla milost děliti na předchozí a následnou, zdálo by se nekonečně druhů milosti. Ale nekonečnost opomíjí každé umění. Nedělí se tedy milost voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo; respectu huius actus dicitur gratia cooperans. Unde post praemissa verba subdit Augustinus, *ut autem velimus operatur, cum autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur*. Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic etiam duplex est gratiae effectus, sicut et cuiuslibet alterius formae, quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel iustificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans, inquantum vero est principium operis meritorii, quod etiam ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans.

I-II q. 111 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in animam effective; sed formaliter, sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

I-II q. 111 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam.

I-II q. 111 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod cooperari dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo ut bonum velit. Et ideo, praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

I-II q. 111 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex dictis patet.

3. De divisione gratiae per gratiam praevenientem et subsequentem.

I-II q. 111 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in praevenientem et subsequentem. Gratia enim est divinae dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper praeveniens; secundum illud I Ioan. IV, *non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos*. Ergo gratia non debet poni praeveniens et subsequens.

I-II q. 111 a. 3 arg. 2

Praeterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud II ad Cor. XII, *sufficit tibi gratia mea*. Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

I-II q. 111 a. 3 arg. 3

Praeterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiae, quorum unus praecedit alium. Ergo si penes hoc gratia deberet dividi in praevenientem et subsequentem, videtur quod infinitae essent species

vhodně na předchozí a následnou.

Avšak proti jest, že milost Boha pochází z jeho milosrdenství. Avšak obojí se čte v žalm. 58: "Milosrdenství jeho mne předchází;" a opět Žalm. 22: "Milosrdenství jeho mne bude následovati." Tedy vhodně se milost dělí na předchozí a následnou.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako se milost dělí na působící a spolupůsobící podle rozdílných účinků, tak také na předchozí a následnou, ať se milost pojme jakkoliv. Jest pak pět účinků milosti v nás; z nichž první je, aby duše byla uzdravena; druhý, aby chtěla dobro; třetí jest, že dobro, které chce, účinně koná; čtvrtý jest, aby v dobrém vytrvala; pátý jest, aby došla slávy. A proto milost, pokud v nás působí první účinek, sluje předchozí vzhledem ke druhému účinku; a pokud v nás působí druhý, sluje následná vzhledem k prvnímu účinku. A jako jest jeden účinek pozdější než druhý účinek i dřívější než jiný, tak může i milost slouti předchozí i následná podle téhož účinku vůči různým; a to právě Augustin praví v kn. O přiroz. a mil.: "Předchází, abychom byli uzdraveni, následuje, abychom uzdraveni rostli; předchází, abychom byli povoláni, následuje, abychom byli oslaveni."

K prvnímu se tedy musí říci, že Boží obliba znamená něco věčného; a proto nikdy nemůže slouti než předchozí. Avšak milost znamená časný účinek, který může něčemu předcházeti a po něčem následovati; a proto milost může slouti předchozí a následná.

K druhému se musí říci, že milost se nerozlišuje na předchozí a následnou podle bytnosti, nýbrž pouze podle účinků, jak bylo též řečeno o působící a spolupůsobící; protože také následná milost, pokud patří ke slávě, není číselně jiná než milost předchozí, skrze niž jsme nyní ospravedlněni. Jako totiž láska cesty ve vlasti nevymizí, nýbrž se zdokonalí, tak

také se musí říci o světle milosti, protože obojí neobsahuje ve svém pojmu nedokonalost.

K třetímu se musí říci, že, ač účinky milosti mohou býti číselně nekonečné, jako jsou nekonečné lidské úkony; přece všechny se uvedou na několik vymezených v druhu; a mimo to se všechny shodují v tom, že jeden předchází druhému.

CXI.4. Zda milost zdarma daná je vhodně dělena od Apoštola.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že od Apoštola je milost zdarma daná dělena nevhodně. Neboť každý dar, který je nám od Boha zdarma dán, lze nazvati milostí zdarma danou. Ale nekonečně jest darů, které jsou nám od Boha zadarmo poskytovány, jak v dobrech duše, tak v dobrech těla, a přece nás nečiní Bohu milými. Tedy milosti zdarma dávané nelze obsáhnouti pod nějakým jistým rozdělením.

Mimo to milost zdarma daná se dělí od milosti činící

gratiae. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

I-II q. 111 a. 3 s. c.

Sed contra est quod gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque in Psalmo legitur, *misericordia eius praeveniet me*; et iterum, *misericordia eius subsequetur me*. Ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

I-II q. 111 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis, quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum velit; tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu et prior alio, ita gratia potest dici et praeveniens et subsequens secundum eundem effectum, respectu diversorum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro de Nat. et Grat., *praevenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur, praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur*.

I-II q. 111 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dilectio Dei nominat aliquid aeternum, et ideo nunquam potest dici nisi praeveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest praecedere aliquid et ad aliquid subsequi. Et ideo gratia potest dici praeveniens et subsequens.

I-II q. 111 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectum, sicut et de operante et cooperante dictum est. Quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viae non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiae est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

I-II q. 111 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis effectus gratiae possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie. Et praeterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium praecedit.

4. De divisione gratiae gratis datae.

I-II q. 111 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quae nobis gratis a Deo conceduntur, tam in bonis animae quam in bonis corporis, quae tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiae gratis datae non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

I-II q. 111 a. 4 arg. 2

milým. Ale víra patří k milosti činící milým, protože právě jí jsme ospravedlněni, podle onoho Řím. 5: "Ospravedlněni tedy z víry," atd. Tedy nevhodně se víra klade mezi milosti zdarma dané, zvláště když se tam nekladou jiné ctnosti, ,jako naděje a láska.

Mimo to moc uzdravovati a mluviti rozličnými druhy jazyků jsou nějaké zázraky; rovněž vykládání řečí patří k moudrosti či vědění podle onoho Dan. 1: "A Bůh dal těm jinochům vědění a vyučenost v každém písmě a moudrosti." Tedy nevhodně se dělí milost uzdravování a druhy jazyků od konání zázraků, a vykládání řečí od řeči moudrosti a vědění.

Mimo to, jako moudrost a umění jsou jisté dary Ducha Svatého, tak také rozum, rada, pobožnost a statečnost a bázeň, jak bylo shora řečeno. Tedy i tyto se mají klásti mezi milosti zdarma dané. .

Avšak proti jest, co praví Apoštol I. Kor. 12: "Jednomu se dává skrze Ducha řeč moudrosti, jinému řeč vědění podle téhož Ducha, jinému víra v témž Duchu, jinému pak dar uzdravování, jinému konání zázraků, jinému prorokování, jinému rozeznávání duchů, jinému druhy jazyků, jinému vykládání řečí."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, milost zdarma daná je zařízena k tomu; aby člověk pomáhal druhému, aby byl přiveden k Bohu. Člověk však při tom nemůže pracovati vnitřním hýbáním (to totiž může pouze Bůh), nýbrž jen vnějším poučováním či přesvědčováním. A proto milost zdarma daná zahrnuje v sobě to, čeho člověk potřebuje na to; aby druhého vzdělával v božských věcech, které jsou nad rozum. K tomu pak se vyžaduje trojí: a to, nejprve, aby člověk dosáhl plnosti poznání božských, aby odtud mohl učiti jiné; za druhé, aby dovedl dotvrditi či dokázati to, co praví, jinak by jeho učení nebylo účinné; za třetí, aby dovedl vhodně podati posluchačům to, co myslí.

Tudíž co do prvního, je nezbytné trojí, jak jest jasné i při lidském učitelství. Má-li totiž někdo vzdělávati druhého v nějaké vědě, musí mu býti především zásady oné vědy nejjistější: a vzhledem k tomu se klade víra; jež jest jistota o :neviditelných věcech; jež' se v katolické nauce předpokládají jakožto zásady. Za druhé musí učitel správně se míti k hlav= ním závěrům vědy; a tak se klade řeč moudrosti, což jest znalost božských. Za třetí také musí oplývati příklady a znalostí účinků, kterými bývá leckdy třeba objasniti příčiny; a stran toho se klade řeč vědění, což jest znalost lidských věcí; protože "neviditelná Boží se spatřují vyrozuměná z těch, jež byla učiněna", Řím. 1. Dotvrzení pak v těch, která podléhají rozumu, je z důkazů; kdežto v těch, která jsou nad rozum od Boha zjevena, dotvrzení je z těch, která jsou vlastní božské síle, a to dvojmo: jedním způsobem totiž, aby sám učitel posvátné nauky konal, co může činiti pouze Bůh sám v zázračných skutcích, ať jsou na uzdravení těla, a stran toho se klade milost uzdravování; nebo ať jsou zařízeny k pouhému projevení Boží moci, jako, že se slunce zastaví nebo se. zatmí; nebo se moře rozestoupí; a stran toho se

Praeterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam iustificamur, secundum illud Rom. V, *iustificati ergo ex fide,* et cetera. Ergo inconvenienter fides ponitur inter gratias gratis datas, praesertim cum aliae virtutes ibi non ponantur, ut spes et caritas.

I-II q. 111 a. 4 arg. 3

Praeterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quaedam sunt. Interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet; secundum illud Dan. I, *pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*. Ergo inconvenienter dividitur gratia sanitatum, et genera linguarum, contra operationem virtutum; et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiae et scientiae.

I-II q. 111 a. 4 arg. 4

Praeterea, sicut sapientia et scientia sunt quaedam dona spiritus sancti, ita etiam intellectus et consilium, pietas, fortitudo et timor, ut supra dictum est. Ergo haec etiam deberent poni inter gratias gratis datas.

I-II q. 111 a. 4 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XII, *alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem spiritum, alteri fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum*.

I-II q. 111 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est; sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur. Primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc possit alios instruere. Secundo, ut possit confirmare vel probare ea quae dicit, alias non esset efficax eius doctrina. Tertio, ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia illius scientiae sint ei certissima. Et quantum ad hoc ponitur fides, quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in Catholica doctrina. Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae. Et sic ponitur sermo sapientiae, quae est cognitio divinorum. Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas. Et quantum ad hoc ponitur sermo scientiae, quae est cognitio rerum humanarum, quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur. Confirmatio autem in his quae subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest, in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur gratia sanitatum; sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem,

klade konání zázraků. Za druhé, aby dovedl vyjeviti ta, jichž vědění má pouze Bůh, a to jsou budoucí nahodilá, a stran toho se klade prorokování; a také tajnosti srdcí, a stran toho se klade rozeznávání

duchů. Schopnost pak vyjadřování lze chápati buď co do jazyka; v němž by byl někdo srozumitelný, a stran toho se kladou druhy jazyků; nebo co do smyslu toho, co se říká, a stran toho se klade vykládání řečí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo shora řečeno, ne všechna dobrodiní, která jsou nám poskytována od Boha; slují milosti zdarma dané, nýbrž jenom ta, která přesahují schopnost přirozenosti, jako když rybář oplýval řečí moudrosti a vědění a jinými takovými; a taková se zde uvádějí pod milostí zdarma danou.

K druhému se musí říci, že víra se zde nepočítá mezi milosti zdarma dané, pokud jest nějaká ctnost, ospravedlňující člověka samého, nýbrž vzhledem k tomu, že působí jakousi vynikající jistotu víry, z níž .je člověk schopen poučovati jiné o tom, co náleží k víře. Kdežto naděje a láska se vztahují k žádostivé síle, pokud je člověk skrze ni zařízen k Bohu.

K třetímu se musí říci, že milost uzdravování se rozlišuje od povšechného konání zázraků, protože zvláště účinně přivádí k víře, k níž se stává člověk více ochotným skrze dobrodiní tělesného uzdravení, jehož dosáhne z moci víry. Podobně také mluviti rozličnými jazyky a vykládati řeči mají jakési zvláštní důvody přiváděti k víře; a tak se uvádějí jako zvláštní milosti zdarma dané.

Ke čtvrtému se musí říci, že moudrost a věda se nečítají mezi milosti zdarma dané, jak se vypočítávají mezi dary Ducha Svatého, pokud totiž mysl člověka je dobře hybná od Ducha Svatého k tomu, co je moudrosti a umění; tak totiž jsou to dary Ducha Svatého, jak bylo shora řečeno. Avšak počítají se mezi milosti zdarma dané, pokud působí jakou si hojnost vědění a moudrosti, aby člověk mohl nejenom sám v sobě správně pronikati do božských, nýbrž také druhé vzdělávati a překonávati odpůrce. A proto se mezi milostmi zdarma danými významně klade nejprve řeč moudrosti a řeč vědění, že, jak praví Augustin, XIV. O Trojici, "jiné je věděti toliko, co musí člověk věřiti, aby dosáhl blaženého života; jiné jest věděti, jak to podávati zbožným a obhájiti proti bezbožným".

CXI.5. Zda milost zdarma daná je hodnotnější než milost činící milým.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že milost zdarma daná je hodnotnější než milost činící milým. "Dobro národa je totiž lepší než dobro jednoho," jak praví Filosof, v I. Ethic. Ale milost činící milým jest zařízena pouze .k dobru jednoho člověka, kdežto milost zdarma daná je zařízena k obecnému dobru celé Církve, jak bylo shora řečeno. Tedy milost zdarma daná je hodnotnější než milost činící milým.

sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur operatio virtutum. Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire. Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur prophetia; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur discretio spirituum. Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis intelligi possit, et secundum hoc ponuntur genera linguarum, vel quantum ad sensum eorum quae sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur interpretatio sermonum.

I-II q. 111 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, non omnia beneficia quae nobis divinitus conceduntur, gratiae gratis datae dicuntur, sed solum illa quae excedunt facultatem naturae, sicut quod piscator abundet sermone sapientiae et scientiae et aliis huiusmodi. Et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

I-II q. 111 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas secundum quod est quaedam virtus iustificans hominem in seipso, sed secundum quod importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo sit idoneus ad instruendum alios de his quae ad fidem pertinent. Spes autem et caritas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

I-II q. 111 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod gratia sanitatum distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem; ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, et interpretari sermones, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem, et ideo ponuntur speciales gratiae gratis datae.

I-II q. 111 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas secundum quod enumerantur inter dona spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per spiritum sanctum ad ea quae sunt sapientiae vel scientiae, sic enim sunt dona spiritus sancti, ut supra dictum est. Sed computantur inter gratias gratis datas secundum quod important quandam abundantiam scientiae et sapientiae, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas signanter ponitur sermo sapientiae, et sermo scientiae, quia ut Augustinus dicit, XIV de Trin., *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud, scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur*.

5. De comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae.

I-II q. 111 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. *Bonum enim gentis est melius quam bonum unius*; ut philosophus dicit, in I Ethic. Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis, gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiae, ut supra dictum est. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Mimo to jest větší síla, že něco může působiti na jiné, než že se jen samo v sobě zdokonaluje; jako větší jest světelnost tělesa, které může osvětlovati také jiná tělesa, než toho, které tak svítí v sobě, že nemůže osvětlovati jiné. Proto též Filosof praví v V. Ethic., že "spravedlnost jest nejznamenitější ctnost", jíž se člověk má správně i k jiným. Avšak milostí činící milým je člověk zdokonalován sám v sobě; kdežto milostí zdarma danou působí dokonalosti v jiných. Tedy milost zdarma daná jest hodnotnější než milost činící milým.

Mimo to, co jest vlastní lepším, to jest hodnotnější, než co jest společné všem; jako usuzovati, což jest vlastní člověku, jest hodnotnější než cítiti, což je společné všem živočichům.

Avšak milost činící milým je společná všem údům Církve, kdežto milost zdarma daná je zvláštní dar hodnotnějších údů Církve. Tedy milost zdarma daná je hodnotnější než milost činící milým.

Avšak proti jest, že Apoštol, I. Kor. 12, vypočítav milosti zdarma dané, dodává: "A ještě vyšší cestu vám ukáži;" a, jak je patrné z následujícího, mluví o lásce, jež patří k milosti činící milým. Tedy milost činící milým je hodnotnější, než milost zdarma daná.

Odpovídám: Musí se říci, že kterákoliv ctnost je tím hodnotnější, čím k vyššímu dobru je zařízena. Vždy však více je cíl než ta, která jsou k cíli. Avšak milost činící milým zařizuje člověka bezprostředně ke spojení s posledním cílem; kdežto milosti zdarma dané zařizují člověka k nějakým přípravným na poslední cíl, jako skrze prorokování, zázraky' a jiná taková jsou lidé vedeni k tomu, aby se spojili s posledním cílem. A proto milost činící milým jest mnohem vyšší než milost zdarma daná.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Filosof, XII. Metafys., dobro množství, jako vojska, je dvojí: a to, jedno, které jest v samém množství, třebas řád vojska; jiné pak jest, které jest oddělené od množství, jako dobro vůdcovo; a toto je lepší, protože k němu je zařízeno také ono druhé. Milost pak zdarma daná je zařízena k obecnému dobru Církve, jež jest církevní řád; avšak milost činící milým je zařízena k obecnému dobru oddělenému, jež je sám Bůh. A proto milost činící milým je ušlechtilejší.

K druhému se musí říci, že, kdyby milost zdarma daná mohla učiniti v druhém to, čeho dosahuje člověk milostí činící milým, následovalo by, že milost zdarma daná jest ušlechtilejší; jako vyšší jest jasnost osvětlujícího slunce než osvětleného tělesa. Avšak milostí zdarma danou nemůže člověk působiti v jiném spojení, s Bohem, jaké má sám skrze milost činící milým; nýbrž působí jakási uzpůsobení k tomu. A proto netřeba, aby milost zdarma daná byla vyšší; jako ani v ohni teplo, projevující jeho druh, skrze něž působí uvádění tepla do jiných, není ušlechtilejší než jeho podstatný tvar.

I-II q. 111 a. 5 arg. 2

Praeterea, maioris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur, sicut maior est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam eius quod ita in se lucet quod alia illuminare non potest. Propter quod etiam philosophus dicit, in V Ethic., quod iustitia est praeclarissima virtutum, per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso, per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

I-II q. 111 a. 5 arg. 3

Praeterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium, sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiae, gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiae. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

I-II q. 111 a. 5 s. c.

Sed contra est quod apostolus, I ad Cor. XII, enumeratis gratiis gratis datis, subdit, *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, et sicut per subsequentia patet, loquitur de caritate, quae pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

I-II q. 111 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

I-II q. 111 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in XII Metaphys., bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus. Aliud autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis, et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae quod est ordo ecclesiasticus, sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

I-II q. 111 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior, sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio coniunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior, sicut nec in igne calor manifestativus speciei eius, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est

K třetímu se musí říci, že cítění jest zařízeno k usuzování jakožto k cíli; a proto usuzovati jest ušlechtilejší. Zde však jest obráceně; protože to, co je vlastní, je zařízeno jako k cíli k tomu, co je společné. Pročež není podobnosti.

CXII. O příčině milosti.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest uvažovati o příčině milosti: A o tom je pět otázek:

1. Zda pouze Bůh jest účinnou příčinou milosti.

2. Zda se vyžaduje nějaké uzpůsobení k milosti úkonem svobodného rozhodování.

3. Zda takové uzpůsobení může býti donucením k milosti se strany přijímajícího ji.

4. Zda milost je ve všech .stejná.

5. Zda může někdo věděti, že má milost.

CXII.1. Zda příčinou milosti je pouze Bůh.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že příčina milosti není jenom Bůh. Praví se totiž Jan. 1: "Milost a pravda skrze Ježíše Krista byla učiněna." Ale ve jméně Ježíše Krista se rozumí nejenom přijímající božská přirozenost, nýbrž také přijatá přirozenost stvořená. Tedy některý tvor může. býti příčinou milosti.

Mimo to mezi svátostmi Nového zákona a Starého se stanoví ten rozdíl, že svátosti Nového zákona působí milost, kterou svátosti Starého zákona jenom naznačovaly. Ale svátosti Nového zákona jsou nějaké viditelné prvky. Tedy není příčinou milosti sám Bůh.

Mimo to podle Diviše, v knize Nebes. Hier., "Andělé. očišťují a osvěcují a zdokonalují i nižší anděly, i také lidi". Ale rozumový tvor je očišťován, osvěcován a zdokonalován milostí. Tedy není příčinou milosti pouze Bůh.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 83: "Milost a slávu dá Pán."

Odpovídám: Musí se říci, že žádná věc nemůže působiti nad svůj druh, protože vždycky je třeba, aby příčina byla silnější než účinek. Dar milosti však přesahuje veškerou schopnost stvořené přirozenosti, ježto není nic jiného než jakési sdílení božské přirozenosti, která převyšuje každou jinou přirozenost. A proto je nemožné, aby nějaký tvor působil milost. Tak totiž jest nutné, aby pouze Bůh obožil, dávaje účast na božské přirozenosti jakýmsi sdílením podobnosti, jako je nemožné, aby rozohnilo něco jiného než oheň sám.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristovo člověčenství jest jako "jakýsi nástroj jeho božství", jak praví Damašský, III. kn. O pravé víře. Nástroj však nekoná činnost hlavního činitele vlastní silou, nýbrž silou hlavního činitele. A proto Kristovo člověčenství nepůsobí milost vlastní silou, nýbrž silou spojeného božství, z něhož jsou skutky nobilior quam forma substantialis ipsius.

I-II q. 111 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem, et ideo ratiocinari est nobilius. Hic autem est e converso, quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

112. De gratia quantum ad eius causam.

Prooemium

I-II q. 112 pr.

Deinde considerandum est de causa gratiae. Et circa hoc quaeruntur quinque. Primo, utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae. Secundo, utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam, per actum liberi arbitrii. Tertio, utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. Quarto, utrum gratia sit aequalis in omnibus. Quinto, utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

1. Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae.

I-II q. 112 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiae. Dicitur enim Ioan. I, *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiae.

I-II q. 112 a. 1 arg. 2

Praeterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novae legis et veteris, quod sacramenta novae legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta novae legis sunt quaedam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

I-II q. 112 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum Dionysium, in libro Cael. Hier., Angeli purgant et illuminant et perficiunt et Angelos inferiores et etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

I-II q. 112 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo LXXXIII dicitur, *gratiam et gloriam dabit dominus*.

I-II q. 112 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

I-II q. 112 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi est sicut quoddam organum divinitatis eius; ut Damascenus dicit, in III libro. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis

Kristova člověčenství spasné.

K druhému se musí říci, že, jako v samé osobě Kristově působí člověčenství naši spásu skrze milost hlavním působením božské síly, tak také ve svátostech Nového zákona, jež plynou od Krista, je působena milost nástrojově sice samými svátostmi, ale hlavně silou Ducha Svatého, působícího ve svátostech, podle onoho Jan. 3: "Nenarodí-li se kdo znovu z vody a Ducha Svatého, nemůže vejíti do království Božího."

K třetímu se musí říci, že anděl očišťuje, osvěcuje a zdokonaluje anděla nebo člověka na způsob jakéhosi poučování, nikoli však ospravedlňováním skrze milost. Pročež Diviš praví, VII. hl. Nebes. Hier., že takové "očišťování a osvěcování a zdokonalování není nic jiného než přijetí božského vědění".

CXII.2. Zda se vyžaduje nějaká příprava a uzpůsobení k milosti se strany člověka.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevyžaduje nijaká příprava či uzpůsobení k milosti se strany člověka. Protože, jak praví Apoštol, Řím. 4, "tomu, kdo pracuje, nepočítá se mzda podle milosti, nýbrž podle povinnosti". Ale příprava člověka svobodným rozhodováním není než nějakou činností. Tedy rušil by se pojem milosti.

Mimo to, kdo ve hříchu pokračuje, ten se nepřipravuje na milost. Ale některým ve hříchu pokračujícím byla dána milost; jak je patrné u Pavla, jenž dostal milost, když "soptil hrozbami a vražděním proti mučedníkům Páně", jak se praví Skut. 9. Tedy na milost se nevyžaduje žádná příprava se strany člověka.

Mimo to činitel nekonečné síly nevyžaduje uzpůsobení v látce, ježto nevyžaduje ani látku samu, jak je zjevné u stvoření, k němuž se přirovnává udělení milosti, která sluje nové stvoření, Gal. posl. Ale pouze Bůh, jenž má nekonečnou moc, působí milost, jak bylo řečeno. Tedy nijaká příprava se nevyžaduje se strany člověka k dosažení milosti.

Avšak proti jest, co se praví Amos. 4: "Připravuj se vstříc Bohu svému, Israeli;" a I. Král. 7 se praví: "Připravte srdce svá Pánu."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, milost se říká dvojmo: a to, někdy sám pohotovostní dar Boží někdy pak pomoc Boha, hýbajícího duši k dobru. První tedy způsob pojetí milosti vyžaduje k milosti předem jisté připravení milosti protože žádný tvar nemůže býti než v látce uzpůsobeně Ale mluvíme-li o milosti, pokud znamená pomoc Boha hýbajícího k dobru, tak se nevyžaduje se strany člověka žádná příprava jako předcházející božské pomoci, nýbrž spíše jakákoli může býti v člověku příprava, je z pomoci Boha hýbajícího duši k dobru. A podle toho samo dobré hnutí svobodného agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

I-II q. 112 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem spiritus sancti in sacramentis operantis; secundum illud Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto,* et cetera.

I-II q. 112 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus purgat, illuminat et perficit Angelum vel hominem, per modum instructionis cuiusdam, non autem iustificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *huiusmodi purgatio, illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinae scientiae assumptio*.

2. Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii.

I-II q. 112 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia ut apostolus dicit, Rom. IV, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Sed praeparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiae.

I-II q. 112 a. 2 arg. 2

Praeterea, ille qui in peccato progreditur, non se praeparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est *dum esset spirans minarum et caedis in discipulos domini*, ut dicitur Act. IX. Ergo nulla praeparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

I-II q. 112 a. 2 arg. 3

Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet; cui collatio gratiae comparatur, quae dicitur nova creatura, ad Gal. ult. Sed solus Deus, qui est infinitae virtutis, gratiam causat, ut dictum est. Ergo nulla praeparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

I-II q. 112 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Amos IV, *praeparare in occursum Dei tui, Israel*. Et I Reg. VII dicitur, *praeparate corda vestra domino*.

I-II q. 112 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, gratia dupliciter dicitur, quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem ipsum auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium, sed potius quaecumque praeparatio in

rozhodování, kterým se kdo připravuje na přijetí daru milosti, jest úkon svobodného rozhodování hnutého od Boha. A vzhledem k tomuto se říká, že se člověk připravuje, podle onoho Přísl. 16: "Člověku náleží, připraviti duši;" a je hlavně od Boha hýbajícího svobodné rozhodování. A podle toho se říká, že Bohem jest připravována vůle člověka, a Pánem jsou řízeny kroky člověka.

K prvnímu se tedy musí říci, že jakási příprava člověka na obdržení milosti je zároveň se samým vlitím milosti; a taková činnost je sice zásložná, ne sice milosti, kterou již má, nýbrž slávy, kterou ještě nemá. Jest pak jiná, nedokonalá, příprava na milost, která někdy předchází daru milosti činící milým, jež však jest od Boha hýbajícího. Avšak ta nestačí na zásluhu, ježto ještě není člověk ospravedlněn milostí, protože nemůže býti žádná zásluha, leč z milosti, jak bude řečeno níže.

K druhému se musí říci, že, ježto se člověk nemůže na milost připravit, leč předejde-li ho Bůh a pohne k dobrému, nezáleží na tom, zda 'kdo dospěje k dokonalé připravenosti náhle či pozvolna. Praví se totiž Eccli. 11: "Snadné jest v očích Božích náhle pocítiti chudého." Přihází se však někdy, že Bůh hýbe člověka k nějakému dobru, ne však dokonalému; a taková příprava předchází milosti. Avšak někdy ho ihned pohne dokonale k dobru, a člověk dostane milost náhle, podle onoho Jan: 6: "Každý, kdo slyšel od Otce a naučil se přichází ke mně" A tak se přihodilo Pavlovi, protože náhle, když byl v postupu hříchu, bylo dokonale pohnuto jeho srdce od Boha: uslyšel, poslechl a přišel; a proto náhle dosáhl milosti.

K třetímu se musí říci, že činitel nekonečné síly nevyžaduje látku či uzpůsobení látky jakožto předpokládané z činnosti jiné příčiny; avšak přece je třeba, aby podle povahy věci tvořené způsobil v té věci i látku i náležité uzpůsobení ke tvaru; a podobně k tomu, aby Bůh vlil duši milost, nevyžaduje se žádná příprava, kterou by nečinil sám.

CXII.3. Zda se nutně dá milost připravivšímu se na milost, čili vykonavšímu, co je na něm.

Při třetí se postupuje takto: Zdá. se, že není dávána z nutnosti milost na milost se připravivšímu, nebo vykonavšímu, co na něm jest. Protože k onomu Řím. 3, "Spravedlnost Boží se ukázala', praví glossa: "Bůh přijme toho, kdo se k němu utíká; jinak by v něm byla nepravost." Ale v Bohu není možná nepravost, tedy není možné, aby Bůh nepřijal toho, kdo se k němu utíká. Z nutnosti tedy dosáhne milosti.

Mimo to Anselm praví v kn. O pádu ďábl., že "toto jest příčina, proč Bůh nedává ďáblu milost, že ji sám nechtěl přijmouti. ani nebyl připraven. "Ale odstraněním příčiny nutně se odstraní účinek. Tedy, jestliže někdo chce přijmouti milost, nutně mu bude dána.

Mimo to "dobro je sdílné sebe", jak je patrné z Diviše, ve IV. hl. O Bož. Jmén. Ale dobro milosti je lepší než dobro přirozenosti. Ježto tedy i přírodní tvar z nutnosti přichází k homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo, et quantum ad hoc, dicitur homo se praeparare, secundum illud Prov. XVI, *hominis est praeparare animum*. Et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium, et secundum hoc, dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a domino gressus hominis dirigi.

I-II q. 112 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praeparatio hominis ad gratiam habendam, quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae. Et talis operatio est quidem meritoria; sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur.

I-II q. 112 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum homo ad gratiam se praeparare non possit nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat, dicitur enim Eccli. XI, quod *facile est in oculis Dei subito honestare pauperem*. Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum, et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito homo gratiam accipit; secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*. Et ita contigit Paulo, quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo et addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

I-II q. 112 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod agens infinitae virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiae, quasi praesuppositam ex alterius causae actione. Sed tamen oportet quod, secundum conditionem rei causandae, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat.

3. Utrum ex necessitate detur gratia se praeparanti ad gratiam.

I-II q. 112 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex necessitate detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Rom. V, *iustificati ex fide pacem habeamus* etc., dicit Glossa, *Deus recipit eum qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas*. Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo impossibile est quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

I-II q. 112 a. 3 arg. 2

Praeterea, Anselmus dicit, in libro de casu Diaboli, quod ista est causa quare Deus non concedit Diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. Sed remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

I-II q. 112 a. 3 arg. 3

Praeterea, bonum est communicativum sui; ut patet per Dionysium, in IV cap. de Div. Nom. Sed bonum gratiae est

uzpůsobené látce, zdá se, že mnohem více z nutnosti se dá milost připravivšímu se na milost.

Avšak proti jest, že člověk se přirovnává k Bohu jako hlína k hrnčíři, podle onoho Jerem. 18: "Jako hlína v ruce hrnčířově, tak jste vy v ruce mě" Avšak hlína nedostává z nutnosti tvar od hrnčíře, jakkoli připravena. Tedy ani člověk nedostává z nutnosti milost od Boha, jakkoli se připraví.

Odpovídám: Musí se říci, že jak bylo shora řečeno, příprava člověka na milost jest od Boha, jakožto od hybatele, kdežto od svobodného rozhodování jako od hýbaného. Lze tedy přípravu pozorovati dvojmo: a to, jedním způsobem, pokud jest od svobodného rozhodování; a podle toho není žádné nutnosti k dosažení milosti, protože dar milosti přesahuje jakoukoliv přípravu lidské síly. Jiným způsobem lze pozorovati, pokud jest od Boha hýbajícího; a pak je nutnost k tomu, k čemu je od Boha zařízena, ne sice donucením, nýbrž neomylností, protože úmysl Boží nemůže selhati, jak Augustin praví, v kn. O předurč, svat., že " z dobrodiní Božích jsou vysvobozováni jistě, kdokoliv jsou vysvobozováni". Pročež, jestliže je v úmyslu Boha hýbajícího, aby dosáhl milosti člověk, jehož srdcem hýbe, neomylně jí dosahuje. podle onoho Jan. 6: "Každý, kdo uslyšel od Otce a naučil se, přijde ke mně"

K prvnímu se tedy musí říci, že ona glossa mluví o tom, kdo se utíká k Bohu záslužným úkonem svobodného rozhodování již utvářeného milostí; a kdyby toho nepřijal, bylo by proti spravedlnosti, kterou sám ustanovil. Nebo, vztahuje-li se na hnutí svobodného rozhodnutí před milostí, mluví, pokud samo uchýlení člověka k Bohu je skrze Boží hýbání, a je spravedlivé, aby ono neselhalo.

K druhému se musí říci, že první příčina postrádání milosti je z nás; avšak první příčina poskytnutí milosti jest od Boha podle onoho Ose. 13: "Záhuba tvá z tebe, Israeli; toliko ve mně pomoc tvá."

K třetímu se musí říci, že ani v přírodních věcech uzpůsobení látky nutně nedosahuje tvaru, leč silou činitele, který působí uzpůsobení.

CXII.4. Zda milost jest větší v jednom než v druhém.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že milost není větší v jednom než v druhém. Neboť milost je působena v nás z Boží obliby, jak bylo řečeno. Ale Moudr. 6 se praví: "Malého i velikého on učinil, a stejně má péči o všecky." Tedy všichni stejně dostávají od něho milost.

Mimo to ta, která slují vrcholná, nepřijímají více a méně Ale milost sluje vrcholná, protože spojuje s posledním cílem. Tedy nepřijímá více a méně Není tedy větší v jednom než v druhém.

melius quam bonum naturae. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiae dispositae, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur praeparanti se ad gratiam.

I-II q. 112 a. 3 s. c.

Sed contra est quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum; secundum illud Ierem. XVIII, *sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea*. Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit praeparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se praeparet.

I-II q. 112 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro de Praedest. Sanct., *quod per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me*.

I-II q. 112 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii iam per gratiam informati, quem si non reciperet, esset contra iustitiam quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam iustum est non deficere.

I-II q. 112 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo; secundum illud Osee XIII, *perditio tua, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum*.

I-II q. 112 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiae non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis qui dispositionem causat.

4. Utrum gratia sit aequalis in omnibus.

I-II q. 112 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit maior in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est. Sed Sap. VI dicitur, *pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter est illi cura de omnibus*. Ergo omnes aequaliter gratiam ab eo consequuntur.

I-II q. 112 a. 4 arg. 2

Praeterea, ea quae in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur, quia coniungit ultimo fini. Ergo non recipit magis et minus. Non ergo est maior in uno quam in alio.

Mimo to milost je život duše, jak bylo řečeno shora. Ale žití se neříká podle více a méně. Tedy ani milost.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 4: "Každému byla dána milost podle míry daru Kristova." Co se však dává odměřené, nedává se všem stejně. Tedy nemají všichni stejnou milost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, pohotovost může míti dvojí velikost: jednou se strany cíle či předmětu, podle čehož jedna ctnost jest nazývána ušlechtilejší než jiná, pokud je zařízena k většímu dobru. Jinou pak se strany podmětu, který má větší nebo menší podíl tkvící pohotovosti. Tudíž podle první velikosti milost činící milým nemůže býti větší a menší, protože milost podle svého pojmu spojuje člověka s největším dobrem, jež jest Bůh. Ale se strany podmětu může milost přijímati více či méně,

pokud totiž jeden je dokonaleji osvícen světlem milosti než druhý. Nějaký pak důvod této rozdílnosti je se strany připravujícího se na milost; kdo se totiž více na milost připraví, dostává plnější milost. Ale s této stránky nelze bráti první důvod této rozdílnosti; protože příprava na milost není člověkova leč pokud jeho svobodné rozhodování jest připraveno od Boha. Pročež první příčinu této rozdílnosti jest bráti se strany Boha samého jenž rozmanitě rozdílí dary své milosti proto, aby z rozličných stupňů povstala krása a dokonalost Církve; jako také stanovil rozmanité stupně věcí, aby byl vesmír dokonalý. Pročež Apoštol, když Efes. 4 řekl: "Každému je dána milost podle míry daru Kristova," vypočítav rozličné milosti dodává: "K dokonání svatých k vybudování těla Kristova."

K prvnímu se tedy musí říci, že Boží péči lze pozorovati dvojmo; jedním způsobem co do samého božského úkonu, jenž jest jednoduchý a jednoho tvaru; A podle toho jest jeho péče stejná ke všem, protože totiž jedním jednoduchým úkonem rozdílí i větší i menší. Jiným způsobem lze pozorovati se strany těch, která z Boží péče povstávají ve tvorech; a podle toho se shledává nestejnost, pokud totiž Bůh -svou péčí přidílí některým větší dary, některým menší.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o prvním způsobu velikosti milosti; milost totiž nemůže býti větší podle toho, že by zařizovala k většímu dobru, nýbrž z toho, že více či méně zařizuje k většímu či menšímu podílu téhož dobra. Může totiž býti rozdílnost napětí a chabosti, podle podílu podmětu i na milosti samé, i na konečné slávě

K třetímu se musí říci, že přirozený život náleží k podstatě člověka, a proto nepřijímá více a méně; ale život milosti má člověk případkově, a proto jej může člověk míti více či méně.

I-II q. 112 a. 4 arg. 3

Praeterea, gratia est vita animae, ut supra dictum est. Sed vivere non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

I-II q. 112 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. IV, *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Quod autem mensurate datur, non omnibus aequaliter datur. Ergo non omnes aequalem gratiam habent.

I-II q. 112 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus duplicem magnitudinem habere potest, unam ex parte finis vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad maius bonum ordinatur; aliam vero ex parte subiecti, quod magis vel minus participat habitum inhaerentem. Secundum igitur primam magnitudinem, gratia gratum faciens non potest esse maior et minor, quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius. Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam, qui enim se magis ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis, quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde apostolus, ad Ephes. IV, postquam dixerat, *unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, enumeratis diversis gratiis, subiungit, *ad consummationem sanctorum, in aedificationem corporis Christi*.

I-II q. 112 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo, quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis. Et secundum hoc, aequaliter se habet eius cura ad omnes, quia scilicet uno actu et simplici et maiora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt. Et secundum hoc invenitur inaequalitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora, quibusdam minora providet dona.

I-II q. 112 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiae. Non enim potest gratia secundum hoc maior esse, quod ad maius bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis secundum participationem subiecti, et in ipsa gratia et in finali gloria.

I-II q. 112 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis et minus. Sed vitam gratiae participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

CXII.5. Zda může člověk věděti, že má milost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že člověk může věděti, že má milost. Milost je totiž v duši svou bytností. Ale duše má jisté poznání těch, která jsou v duši svou bytností, jak je patrné z Augustina, Ke Genesi Slov. 12. Tedy může býti milost poznána jistě od toho, kdo milost má.

Mimo to, jako vědění je dar Boží, tak i milost. Ale kdo dostane od Boha vědění, ví, že má vědění, podle onoho Moudr. 7: "Pán mi dal pravé vědění těch, která jsou." Tedy ze stejného důvodu, kdo dostane od Boha milost, ví, že má milost.

Mimo to světlo je více poznatelné než tma, protože podle Apoštola, Efes. 5, "všecko, co se vyjevuje, světlo jest". Avšak o hříchu, jenž jest duchovní tma, s jistotou může věděti ten, kdo má hřích. Tedy mnohem spíše o milosti, jež jest duchovní světlo.

Mimo to Apoštol praví, I. Kor. 2: "My však jsme nedostali ducha tohoto světa, nýbrž ducha, který jest od Boha, abychom věděli, co je nám od Boha dáno." Ale milost je první dar Boží. Tedy člověk, který dostává milost od Ducha Svatého, skrze téhož Ducha ví, že mu byla dána milost.

Mimo to Genes. 22 jménem Páně praví se Abrahamovi: "Nyní jsem poznal, že se bojíš Pána", t. j. dal jsem ti poznati. Mluví se tam však o čisté bázni, která není bez milosti. Tedy člověk může poznati, že má milost.

Avšak proti jest, co se praví Eccle. 9, že "nikdo neví, zda je hoden nenávisti či lásky". Avšak milost činící milým činí člověka hodným Boží lásky. Tedy nikdo nemůže věděti, zda má milost činící milým.

Odpovídám: Musí se říci, že něco lze poznati trojmo: jedním způsobem ze zjevení; a tímto způsobem může někdo věděti, že má milost; zjevuje to totiž Bůh někdy některým ze zvláštní výsady, aby radostná jistota začala v nich již v tomto životě, a aby důvěřivěji a statečněji konali velkorysé skutky a snášeli zla přítomného života, jako bylo řečeno Pavlovi, II. Kor. 12: "Dostačí ti milost má."

Jiným způsobem poznává člověk něco sám ze sebe, a to jistotně; a tak nemůže nikdo věděti, že má milost. Nelze totiž míti jistotu o něčem, leč lze-li to posouditi skrze vlastní zásadu. Tak totiž jest jistota o důkazových závěrech z nedokazatelných všeobecných zásad. Nikdo by však nemohl věděti, že má vědění nějakého závěru, kdyby neznal zásadu. Původ však milosti a její předmět je sám Bůh, jenž je nám neznámý pro svou výsostnost, podle onoho Job. 3b: "Hle, Bůh veliký, překonávající naše vědění." A proto jeho přítomnost a nepřítomnost v nás nelze poznati s jistotou, podle onoho Job. 9: "Přijde-li ke mně, neuvidím ho, odejde-li nepoznám." A proto nemůže člověk s jistotou posouditi, zda sám má milost, podle

5. Utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

I-II q. 112 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animae est eorum quae sunt in anima per sui essentiam; ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt. Ergo gratia certissime potest cognosci a Deo qui gratiam habet.

I-II q. 112 a. 5 arg. 2

Praeterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere; secundum illud Sap. VII, *dominus dedit mihi horum quae sunt veram scientiam*. Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

I-II q. 112 a. 5 arg. 3

Praeterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra, quia secundum apostolum, ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est*. Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quae est spirituale lumen.

I-II q. 112 a. 5 arg. 4

Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. II, *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis*. Sed gratia est praecipuum donum Dei. Ergo homo qui accepit gratiam per spiritum sanctum, per eundem spiritum scit gratiam esse sibi datam.

I-II q. 112 a. 5 arg. 5

Praeterea, Gen. XXII, ex persona domini dicitur ad Abraham, *nunc cognovi quod timeas dominum, idest, cognoscere te feci*. Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

I-II q. 112 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. IX, *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore*. Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

I-II q. 112 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo, per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant, sicut Paulo dictum est, II ad Cor. XII, *sufficit tibi gratia mea*. Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium, sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus; secundum illud Iob XXXVI, *ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram*. Et ideo eius praesentia in nobis vel absentia per

onoho I. Kor. 4: "Ale ani sám sebe nesoudím . . . Kdo však mne soudí, jest Pán."

Třetím způsobem se něco pozná dohadově, z nějakých známek. A tím způsobem může někdo poznati, že má milost, pokud totiž cítí, že má potěšení v Bohu a pohrdá světský mi věcmi, a pokud si člověk není vědom nějakého smrtelného hříchu. A podle tohoto způsobu lze rozuměti tomu, co máme Zjev. 2: "Vítězi dám skrytou manu . . ., což nezná nikdo, leč ten, kdo dostává;" protože totiž ten, kdo dostane, ví to z jakéhosi zakoušení sladkosti, které nezakouší ten, kdo nedostává. Avšak to poznání je nedokonalé; pročež Apoštol praví I. Kor. 4: "Ničeho si nejsem vědom, ale tím nejsem ospravedlněn;" protože, jak se praví Žalm. 18, "Hříchy kdo pozná? Od mých tajných mne očisť a za cizí ušetři svého sluhy!"

K prvnímu se tedy musí říci, že ta, která jsou v duši svou bytností, jsou poznávána zkušenostním poznáním, pokud člověk podle úkonů si uvědomuje vnitřní složky; jako vůli poznáváme chtějíce, a život z úkonů života.

K druhému se musí říci, že v pojmu vědění jest, aby člověk měl jistotu o těch, jichž má vědění; a podobně v pojmu víry jest, aby si člověk byl jist těmi, jichž má víru; a to proto, že jistota patří k dokonalosti rozumu, v němž jsou řečené dary. A proto, kdokoliv má vědění nebo víru, je si jist, že má. Není však podobný důvod o milosti a lásce a jiných takových, která zdokonalují dychtivou sílu.

K třetímu se musí říci, že hřích má za původ a předmět proměnné dobro, které je nám známě Předmět však nebo cíl milosti je nám neznám pro nesmírnost svého světla, podle onoho I. Tim. 6: "Bydlí ve světle nedostupném."

Ke čtvrtému se musí říci, že Apoštol tam mluví o darech slávy, jež jsou nám dány v naději; a ty jistotně poznáváme věrou, ač nepoznáváme s jistotou, že máme milost, skrze kterou si je můžeme zasloužiti. Nebo lze říci, že mluví o výsadní znalosti, jež je ze zjevení. Pročež dodává: "Nám však zjevil Bůh skrze Ducha Svatého."

K pátému se musí říci, že ono slovo, řečené Abrahamovi, :ze vztahovati na zkušenostní poznání, jaké jest z vykonání díla. Z onoho totiž skutku, který vykonal Abraham, mohl zkušenostně poznati, že má bázeň Boží. - Nebo to lze také vztahovati na zjevení.

CXIII. O účincích milosti.

Předmluva

Dělí se na deset článků.

certitudinem cognosci non potest; secundum illud Iob IX, *si venerit ad me, non videbo eum, si autem abierit, non intelligam*. Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare utrum ipse habeat gratiam; secundum illud I ad Cor. IV, *sed neque meipsum iudico, qui autem iudicat me, dominus est*. Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas; et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apoc. II, *vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit*, quia scilicet ille qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde apostolus dicit, I ad Cor. IV, *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*. Quia ut dicitur in Psalmo XVIII, *delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me, domine*.

I-II q. 112 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.

I-II q. 112 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod de ratione scientiae est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam, et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo praedicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et caritate et aliis huiusmodi, quae perficiunt vim appetitivam.

I-II q. 112 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod peccatum habet pro principio et pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum autem vel finis gratiae est nobis ignotum, propter sui luminis immensitatem; secundum illud I ad Tim. ult., *lucem habitat inaccessibilem*.

I-II q. 112 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod apostolus ibi loquitur de donis gloriae, quae sunt nobis data in spe, quae certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri. Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quae est per revelationem. Unde subdit, *nobis autem revelavit Deus per spiritum sanctum*.

I-II q. 112 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod illud etiam verbum Abrahae dictum, potest referri ad notitiam experimentalem, quae est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. Vel potest etiam ad revelationem referri.

113. De gratia quantum ad eius effectus. Et primo de iustificatione impii quae est effectus gratiae operantis.

Prooemium

I-II q. 113 pr.

Potom jest uvažovati o účincích milosti; a nejprve o ospravedlnění bezbožného, což jest účinek milosti působící; za druhé o zásluze, což jest účinek milosti spolupůsobící.

O prvním jest deset otázek:

1. Co jest ospravedlnění bezbožného.

2. Zda se k němu vyžaduje vlití milosti.

3. Zda se k němu vyžaduje nějaké hnutí svobodného rozhodování.

4. Zda se k ospravedlnění bezbožného vyžaduje hnutí víry.

5. Zda se k němu vyžaduje hnutí svobodného rozhodování proti hříchu.

6. Zda jest k uvedeným připočísti odpuštění hříchů.

7. Zda jest v ospravedlnění bezbožného řád času či jest náhle.

8. O přirozeném pořadí těch, která se při ospravedlnění sbíhají.

9. Zda ospravedlnění bezbožného jest největší dílo Boží.

10. Zda ospravedlnění bezbožného je zázračné.

CXIII.1.Zda ospravedlnění bezbožného jest odpuštění hříchů.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ospravedlnění bezbožného není odpuštění hříchů. Hřích totiž je protilehlý nejen spravedlnosti, nýbrž všem ctnostem, jak je patrné ze shora řečeného. Avšak ospravedlnění značí nějaký pohyb ke spravedlnosti. Není tedy každé odpuštění hříchů ospravedlnění, ježto každý pohyb jest od protivného k protivnému.

Mimo to každé se má jmenovati po tom, co je v něm největší, jak se praví v II. O duši. Ale odpuštění hříchů se děje zvláště věrou, podle onoho Skut. 15: "Věrou očišťuje jejich srdce," a láskou, podle onoho Přísl. 10: "Veškeré hříchy přikryje láska." Spíše se tedy odpuštění hříchů mělo pojmenovati po víře nebo lásce, než po spravedlnosti.

Mimo to odpuštění hříchů zdá se býti totéž co povolaní; povolá se totiž, kdo je vzdálen; někdo pak jest od Boha vzdálen hříchem. Ale povolání je před ospravedlněním, podle onoho Řím. 8: "Které povolal, ty i ospravedlnil." Tedy ospravedlnění není odpuštění hříchů.

Avšak proti jest, co k onomu Řím. 8: ‚Které povolal, ty i ospravedlnil,' praví Glossa: "odpuštěním hříchů". Tedy odpuštění hříchů jest ospravedlnění.

Odpovídám: Musí se říci, že ospravedlnění, vzato trpně, obnáší pohyb ke spravedlnosti, jako též oteplování pohyb k teplu. Ježto pak spravedlnost ve svém pojmu obnáší nějakou správnost řádu, může se bráti dvojmo; jedním způsobem, pokud značí správný řád v samém skutku člověka; a podle toho se spravedlnost stanoví za nějakou ctnost, ať je to zvláštní spravedlnost, jež pořádá skutek člověka podle správnosti v poměru k jinému jednotlivému člověku, nebo je spravedlnost zákonná, která pořádá podle správnosti skutky člověka v poměru k obecnému dobru množství. Jiným způsobem se říká spravedlnost, pokud

Deinde considerandum est de effectibus gratiae. Et primo, de iustificatione impii, quae est effectus gratiae operantis; secundo, de merito, quod est effectus gratiae cooperantis. Circa primum quaeruntur decem. Primo, quid sit iustificatio impii. Secundo, utrum ad eam requiratur gratiae infusio. Tertio, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. Quarto, utrum ad eam requiratur motus fidei. Quinto, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. Sexto, utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum. Septimo, utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito. Octavo, de naturali ordine eorum quae ad iustificationem concurrunt. Nono, utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei. Decimo, utrum iustificatio impii sit miraculosa.

1. Quid sit iustificatio impii.

I-II q. 113 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum iustitiae opponitur, sed omnibus virtutibus; ut ex supradictis patet. Sed iustificatio significat motum quendam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est iustificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

I-II q. 113 a. 1 arg. 2

Praeterea, unumquodque debet denominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II de anima. Sed remissio peccatorum praecipue fit per fidem, secundum illud Act. XV, *fide purificans corda eorum*; et per caritatem, secundum illud Prov. X, *universa delicta operit caritas*. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide vel a caritate, quam a iustitia.

I-II q. 113 a. 1 arg. 3

Praeterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio, vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio iustificationem praecedit; secundum illud Rom. VIII, *quos vocavit, hos et iustificavit*. Ergo iustificatio non est remissio peccatorum.

I-II q. 113 a. 1 s. c.

Sed contra est quod, Rom. VIII super illud, *quos vocavit, hos et iustificavit*, dicit Glossa, remissione peccatorum. Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

I-II q. 113 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam; sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam, sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quae ordinat

obnáší nějakou správnost řádu v samém vnitřním uzpůsobení člověka, pokud totiž nejvyšší člověkovo je poddáno Bohu, a nižší síly duše jsou poddány nejvyšší, totiž rozumu; a toto uzpůsobení též jmenuje Filosof v V. Ethic. spravedlností přeneseně řečenou.

Tato spravedlnost pak může v člověku nastati dvojmo; a to, jedním způsobem na způsob jednoduchého zrození, jež jest z postrádání do tvaru. A tímto způsobem by ospravedlnění mohlo náležeti tomu, kdo není ve hříchu, kdyby takovouto spravedlnost od Boha dostal, jak se praví, že dostal Adam prvotní spravedlnost. Jiným způsobem může nastati taková spravedlnost v člověku podle pojmu pohybu, který jest z protivného k protivnému; a podle toho ospravedlnění obnáší nějakou přeměnu ze stavu nespravedlnosti do stavu zmíněné spravedlnosti. A tímto způsobem mluvíme zde 0 ospravedlnění bezbožného, podle onoho Apoštolova, Řím. 4: "Tomu, kdo nepracuje, avšak věřícímu v toho, jenž ospravedlňuje bezbožného, počítá se jeho víra ke spravedlnosti, podle záměru milosti Boží." A protože pohyb se pojmenovává spíše podle konce k němuž než podle konce od něhož, proto taková přeměna, kterou je někdo přeměněn ze stavu nespravedlnosti do stavu spravedlnosti odpuštěním hříchu, dostává jméno od konce k němuž a sluje ospravedlnění bezbožného.

K prvnímu se tedy musí říci, že každý hřích, pokud obnáší nějakou nezřízenost mysli nepoddané Bohu, může slouti nespravedlnost, protivná řečené spravedlnosti, podle onoho I. Jan. 3: "Každý, kdo činí hřích, činí nepravost, a hřích jest nepravost," a podle toho odstranění jakéhokoli hříchu sluje ospravedlnění.

K druhému se musí říci, že víra a láska jsou zvláštní zařízení lidské mysli k Bohu podle rozumu nebo citu; avšak spravedlnost obnáší povšechně celou správnost zařízení; a proto spíše se pojmenovává takováto přeměna po spravedlnosti než po lásce nebo víře.

K třetímu se musí říci, že povolání se vztahuje na pomoc Boha vnitřně hýbajícího a burcujícího mysl k opuštění hříchu: a toto Boží hnutí není samo odpuštění hříchu, nýbrž jeho příčina.

CXIII.2.Zda k odpuštění viny, jež jest ospravedlnění bezbožného, vyžaduje se vlití milosti

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že k odpuštění viny, což jest ospravedlnění bezbožného, nevyžaduje se vlití milosti. Může totiž býti někdo .oddálen od jedné protivy, aniž je přiveden k druhému, jestliže protivy mají prostřední. Ale stav viny a stav milosti jsou protivy mající prostřední; je totiž střední stav nevinnosti, ve kterém člověk nemá ani milost, ani vinu. Tedy může někomu býti odpuštěna vina, aniž je přiveden do milosti.

Mimo to odpuštění viny záleží v nepřičítání Božím, podle onoho Žalm. 31: „Blažený člověk, jemuž Pán nepřičítal hříchu." Ale vlití milosti také něco působí v nás, jak jsme měli shora. Tedy vlití milosti se nevyžaduje k odpuštění viny.

secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis; ut patet in V Ethic. Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat philosophus, in V Ethic., iustitiam metaphorice dictam. Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum simplicis generationis, quae est ex privatione ad formam. Et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam. Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium. Et secundum hoc, iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiae ad statum iustitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii; secundum illud apostoli, ad Rom. IV, *ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium*, et cetera. Et quia motus magis denominatur a termino ad quem quam a termino a quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino ad quem, et vocatur iustificatio impii.

I-II q. 113 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum, secundum quod importat quandam inordinationem mentis non subditae Deo, iniustitia potest dici praedictae iustitiae contraria; secundum illud I Ioan. III, *omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas*. Et secundum hoc, remotio cuiuslibet peccati dicitur iustificatio.

I-II q. 113 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod fides et caritas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum vel affectum. Sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio a iustitia quam a caritate vel fide.

I-II q. 113 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum. Quae quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

2. Utrum ad eam requiratur gratiae infusio.

I-II q. 113 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, non requiratur gratiae infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpae et status gratiae sunt contraria mediata, est enim medius status innocentiae, in quo homo nec gratiam habet nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

I-II q. 113 a. 2 arg. 2

Praeterea, remissio culpae consistit in reputatione divina; secundum illud Psalmi XXXI, *beatus vir cui non imputavit dominus peccatum*. Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est. Ergo infusio gratiae non

Mimo to nikdo není podroben dvěma protivám zároveň. Ale některé hříchy jsou protivami, jako marnotratnost a neštědrost. Tedy, kdo podléhá hříchu marnotratnosti, neoddává se zároveň hříchu neštědrosti. Může se však přihoditi, že dříve mu podléhal. Tedy, zhřešiv neřestí marnostratnosti, osvobozuje se od hříchu neštědrosti; a tak se odpouští nějaký hřích bez milosti.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 3: "Ospravedlněni zdarma jeho milostí."

Odpovídám: Musí se říci, že hřešením člověk uráží Boha, jak je patrné ze shora řečeného. Urážka se však neodpouští nikomu, leč tím, že duch uraženého se smíří s uraživším. A proto podle toho se říká odpuštění našeho hříchu, že Bůh se s námi smíří; a ten mír záleží v oblibě, kterou nás Bůh miluje. Boží obliba však, pokud jest se strany úkonu Božího, jest věcná a neměnná; ale co do účinku, který nám vtiskuje, někdy se přeruší, pokud totiž ho někdy opouštíme a někdy znovu získáme. Avšak účinek Boží obliby v nás. který hříchem zaniká, je milost, kterou se člověk stává hoden věčného života, z něhož smrtelný hřích vylučuje. A proto by nebylo myslitelné odpuštění viny, kdyby nebylo s vlitím milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že více se vyžaduje k tomu, aby uraživšímu byla urážka odpuštěna, než k tomu, aby jednoduše někdo neurážející nebyl v nenávisti. Může se totiž u lidí přihoditi; že jeden člověk někoho jiného ani nemiluje, ani nemá v nenávisti. Ale jestliže ho urazí, nemůže nastati odpuštění urážky bez zvláštní blahovůle. Avšak říká se obnovení blahovůle Boží k člověku skrze dar milosti. A proto, ačkoli dříve než člověk zhřešil, mohl býti bez milosti i bez viny, přece po hříchu nemůže býti bez viny, leč má-li milost.

K druhému se musí říci, že, jako Boží obliba nezáleží jen v úkonu Boží vůle, nýbrž také obnáší nějaký účinek milosti, jak bylo .hora řečeno; tak také i to, že Bůh nepřičítá člověku hřích obnáší nějaký účinek v tom komu se hřích nepřičítá; že totiž není někomu hřích od Boha přičítán, pochází z Boží obliby.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, v 1. knize O sňatku a dychtiv., "kdyby ustati od hříchu znamenalo již nemíti hřích, stačilo by, aby Písmo napomínalo takto: "Synu, hřešil jsi, nepřidávej opět." To však nestačí, nýbrž se přidává: "A za dřívější 'pros, aby ti byly odpuštěny." Úkon totiž hříchu přejde, a zůstává provina, jak bylo shora řečeno. A proto když někdo od hříchu jedné neřesti přejde do hříchu protivné neřesti, přestává sice míti úkon minulého hříchu, ale nepřestává míti provinu. Pročež má zároveň provinu obojího hříchu: nejsou sobě totiž hříchy protivami se strany odvratu od Boha, a s této stránky má hřích provinu.

requiritur ad remissionem culpae.

I-II q. 113 a. 2 arg. 3

Praeterea, nullus subiicitur simul duobus contrariis. Sed quaedam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subiicitur peccato prodigalitatis, non simul subiicitur peccato illiberalitatis. Potest tamen contingere quod prius ei subiiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis, liberatur a peccato illiberalitatis. Et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

I-II q. 113 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. III, *iustificati gratis per gratiam ipsius*.

I-II q. 113 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus nos diligit. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis, sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinae dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, nisi adesset infusio gratiae.

I-II q. 113 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiae. Et ideo licet, antequam homo peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa; tamen post peccatum, non potest esse sine culpa nisi gratiam habeat.

I-II q. 113 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quendam gratiae effectum, ut supra dictum est; ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso cuius peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

I-II q. 113 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de nuptiis et Concup., *si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura, fili, peccasti, non adiicias iterum. Non autem sufficit, sed additur, et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur*. Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut supra dictum est. Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum praeteriti, sed non desinit habere reatum, unde simul habet reatum utriusque peccati. Non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

CXIII.3. Zda se k ospravedlnění bezbožného vyžaduje hnutí svobodného rozhodování.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že k ospravedlnění bezbožného se nevyžaduje hnutí svobodného rozhodování. Vidíme totiž, že svátostí křtu jsou děti ospravedlněny bez hnutí svobodného rozhodování, a někdy též dospělí. Praví totiž Augustin ve IV. Vyznání, že, když jistý jeho přítel trpěl zimnicí, "ležel dlouho bez vědomí ve smrtelném potu, a když nebylo naděje, byl pokřtěn nevěda, a byl obrozen"; což se děje ospravedlňující milostí. Ale Bůh svou moc neupoutal na svátosti. Tedy také může ospravedlniti člověka bez svátostí bez jakéhokoli hnutí svobodného rozhodování.

Mimo to ve spánku nemá člověk užívání rozumu, bez něhož nemůže býti hnutí svobodného rozhodování. Ale Šalomoun dosáhl ve spánku od Boha dar moudrosti, jak máme III. Král. 3 a II. Paral. 1. Tedy z téhož důvodu také dar ospravedlňující milosti je někdy dán člověku od Boha bez hnutí svobodného rozhodování.

Mimo to od téže příčiny je milost uvedena v bytí i zachovávána. Praví totiž Augustin, 8 Ke Gen. Slov., že "tak se má člověk obrátiti k Bohu, aby od něho vždycky stal se spravedlivým". Ale bez hnutí svobodného rozhodování je milost v člověku zachovávána. Tedy bez hnutí svobodného rozhodování může 'býti i na začátku vlita.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 6: "Každý, kdo uslyšel od Otce a naučil se, přichází ke mně" Ale naučení není bez hnutí svobodného rozhodování; učící se totiž přisvědčuje učiteli. Tedy nikdo nepřijde k Bohu skrze ospravedlňující milost bez hnutí svobodného rozhodování.

Odpovídám: Musí se říci, že ospravedlnění bezbožného činí Bůh, hýbaje duši ke spravedlnosti. Neboť on jest, jenž ospravedlňuje bezbožného, jak se praví Řím. 3. Bůh však hýbe každé podle povahy každého; jako u přírodních vidíme, že jinak jsou od něho hýbána těžká, a jinak lehká, pro rozdílnou přirozenost obojího. Pročež i člověka ke spravedlnosti hýbe podle povahy lidské přirozenosti. Člověk však má podle vlastní přirozenosti, že se svobodně rozhoduje. A proto v tom, kdo má užívání svobodného rozhodování, neděje se od Boha hýbání ke spravedlnosti bez hnutí svobodného rozhodování, nýbrž tak vlévá dar ospravedlňující milosti, že též zároveň s tím pohne svobodné rozhodování k přijetí darů milosti, v těch, kdo jsou toho pohnutí schopni.

K prvnímu se tedy musí říci, že děti nejsou schopny svobodného rozhodování; a proto jsou od Boha hýbány ke spravedlnosti pouhým utvářením jejich duše. To však nenastává bez svátosti: protože, jako dědičný hřích, z něhož jsou ospravedlňováni, nepřešel na ně vlastní vůlí, nýbrž skrze tělesný vznik, tak také na ně plyne milost skrze duchovní obrození od Krista. A týž důvod jest u šílených a pomatených, kteří nikdy neměli užívání svobodného rozhodování. Ale, jestliže kdo někdy měl užívání svobodného rozhodování, a potom ho postrádá, ať pro nemoc, ať pro spánek. nedosáhne ospravedlňující milosti zevním udělením křtu nebo jiné svátosti, leč měl-li dříve svátost v úmyslu; což se nepřihází bez užití

3. Utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

I-II q. 113 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum Baptismi iustificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti, dicit enim Augustinus, in IV Confess., quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *iacuit diu sine sensu in sudore letali; et dum desperaretur, baptizatus est nesciens, et recreatus est*; quod fit per gratiam iustificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest iustificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

I-II q. 113 a. 3 arg. 2

Praeterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiae; ut habetur III Reg. III, et II Paral. I. Ergo etiam, pari ratione, donum gratiae iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

I-II q. 113 a. 3 arg. 3

Praeterea, per eandem causam gratia producitur in esse et conservatur, dicit enim Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat iustus*. Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

I-II q. 113 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VI, *omnis qui audit a patre et didicit, venit ad me*. Sed discere non est sine motu liberi arbitrii, addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque motu liberi arbitrii.

I-II q. 113 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam, ipse enim est qui iustificat impium, ut dicitur Rom. IV. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque, sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces.

I-II q. 113 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii, et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animae ipsorum. Non autem hoc fit sine sacramento, quia sicut peccatum originale, a quo iustificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuerit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum; non consequitur gratiam iustificantem per Baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud

svobodného rozhodování: A tímto způsobem byl obrozen ten, o němž mluví Augustin; protože i předtím i potom křest schválil.

K druhému se musí říci, že také Šalomoun spící si moudrost nezasloužil, ani nedostal; nýbrž ve snu mu bylo oznámeno, že pro předchozí touhu se mu vlévá moudrost od Boha; pročež v jeho osobě se praví Moudr. 7: "Přál jsem si, a byla mi dána moudrost."

Nebo lze říci, že onen spánek nebyl přirozený, nýbrž spánek prorocký, jak se praví Num. 12: "Bude-li kdo mezi vámi prorok Páně, ve vidění se mu zjevím, nebo ve snu k němu promluvím"; a v tom případě člověk má užívání svobodného rozhodování. A přece jest věděti, že to není týž důvod při daru moudrosti a při daru ospravedlňující milosti. Neboť dar ospravedlňující milosti zvláště zařizuje člověka k dobru, jež je předmětem vůle; a proto je k němu člověk hýbán hnutím vůle, což jest hnutí svobodného rozhodování. Ale moudrost zdokonaluje rozum, jenž předchází vůli; pročež může býti rozum osvícen světlem moudrosti bez úplného hnutí svobodného rozhodování, jako také vidíme, že bývá ve snách něco lidem zjeveno, jak se praví Job. 33: "Když padne na lidi spánek a spí na lůžku, tehdy otvírá uši lidem a je vzdělává, uče kázni."

K třetímu se musí říci, že ve vlití ospravedlňující milosti jest nějaká přeměna lidské duše; a proto se vyžaduje vlastní hnutí duše lidské, aby byla duše hýbána podle svého způsobu. Ale zachovávání milosti je bez přeměny; pročež se nevyžaduje nějaké hnutí se strany duše, nýbrž pouhé pokračování Božího vlivu.

CXIII.4. Zda se k ospravedlnění bezbožného vyžaduje hnutí víry.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že k ospravedlnění bezbožného nevyžaduje se hnutí víry. Jako totiž věrou je člověk ospravedlňován, tak také některými jinými, totiž bázní, o níž se praví Eccli. 1: "Bázeň Pána vyhání hřích; neboť kdo je bez bázně, nemůže býti ospravedlněn;" a rovněž láskou, podle onoho Luk. 7: "Byly jí odpuštěny mnohé hříchy, poněvadž mnoho milovala;" a rovněž pokorou, podle onoho Jak. 4: "Bůh se pyšným protiví, pokorným však dává milost;" a rovněž skrze milosrdenství, podle onoho Přísl. 15: "Skrze milosrdenství a víru se očišťují hříchy." Nevyžaduje se tedy více hnutí víry k ospravedlnění bezbožného, než hnutí řečených ctností.

Mimo to úkon víry se nevyžaduje k ospravedlnění, leč pokud člověk věrou poznává Boha. Ale též jinými způsoby může člověk Boha poznati, totiž přirozeným poznáním a darem moudrosti. Tedy nevyžaduje se k ospravedlnění bezbožného úkon víry.

Mimo to je více článků víry. Kdyby se tedy vyžadoval úkon víry k ospravedlnění bezbožného; zdá se, že by člověk musil při prvém ospravedlnění mysleti na všechny články víry, Ale to se zdá nevhodné, ježto takové myšlení vyžaduje dlouhou dobu. Zdá se tedy, že se nevyžaduje úkon víry k ospravedlnění bezbožného.

sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, recreatus fuit, quia et prius et postea Baptismum acceptavit.

I-II q. 113 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit. Sed in somno declaratum est ei quod, propter praecedens desiderium, ei a Deo sapientia infunderetur, unde ex eius persona dicitur, Sap. VII, optavi, et datus est mihi sensus. Vel potest dici quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiae; secundum quod dicitur Num. XII, *si quis fuerit inter vos propheta domini, per somnium aut in visione loquar ad eum*. In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiae et de dono gratiae iustificantis. Nam donum gratiae iustificantis praecipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis, et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui praecedit voluntatem, unde absque completo motu liberi arbitrii, potest intellectus dono sapientiae illuminari. Sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Iob XXXIII, *quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina*.

I-II q. 113 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in infusione gratiae iustificantis est quaedam transmutatio animae, et ideo requiritur motus proprius animae humanae, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiae est absque transmutatione, unde non requiritur aliquis motus ex parte animae, sed sola continuatio influxus divini.

4. Utrum ad eam requiratur motus fidei.

I-II q. 113 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam et per quaedam alia. Scilicet per timorem; de quo dicitur Eccli. I, *timor domini expellit peccatum, nam qui sine timore est, non poterit iustificari*. Et iterum per caritatem; secundum illud Luc. VII, *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Et iterum per humilitatem; secundum illud Iac. IV, *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Et iterum per misericordiam; secundum illud Prov. XV, *per misericordiam et fidem purgantur peccata*. Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem quam motus praedictarum virtutum.

I-II q. 113 a. 4 arg. 2

Praeterea, actus fidei non requiritur ad iustificationem nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiae. Ergo non requiritur actus fidei ad iustificationem impii.

I-II q. 113 a. 4 arg. 3

Praeterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad iustificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo iustificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur

Avšak proti jest, co se praví Řím. 5: "Ospravedlněni tedy z víry, pokoj mějme s Bohem."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, vyžaduje se hnutí víry k ospravedlnění bezbožného, pokud je mysl člověka hýbána od Boha. Bůh pak hýbe duši člověka, obraceje ji k sobě, jak se praví Žalm 84 podle jiného písma: "Bože, ty obraceje, oživíš nás." A proto se k ospravedlnění bezbožného vyžaduje hnutí mysli, jímž, se obrací k Bohu. První pak obrácení k Bohu nastává věrou, podle onoho Žid. 11: "Přistupující k Bohu musí věřiti, že jest." A proto se hnutí víry vyžaduje k ospravedlnění bezbožného.

K prvnímu se tedy musí říci, že hnutí víry není dokonalé, není-li utvářeno láskou; pročež při ospravedlnění bezbožného zároveň s hnutím víry jest také hnutí lásky. Hýbe se však svobodné rozhodování k Bohu na to, aby se mu podrobilo; pročež přichází také úkon synovské bázně a úkon pokory. Přihází se totiž, že jeden a týž úkon svobodného rozhodování jest rozličných ctností, pokud jedna nařizuje, a jiným je nařizováno; pokud totiž úkon je zařiditelný k různým cílům. Úkon pak milosrdenství působí buď u hříchu na způsob zadostučinění, a tak sleduje ospravedlnění; nebo na způsob přípravy, pokud milosrdní dosahují milosrdenství; a tak může také předcházeti ospravedlnění, nebo též při ospravedlnění sejíti se s uvedenými ctnostmi, pokud milosrdenství jest obsaženo v milování bližního.

K druhému se musí říci, že přirozeným poznáním se člověk neobrací k Bohu, pokud jest předmětem blaženosti a příčnou ospravedlnění. Pročež takové poznání nedostačí na ospravedlnění. Dar moudrosti však předpokládá poznání víry, jak je patrné z řečeného shora.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Apoštol, Řím. 4, "Věřícímu v toho; jenž ospravedlňuje bezbožného, bude přičítána jeho víra ke spravedlnosti podle záměru milosti Boží." Z čehož je patrné, že při ospravedlnění bezbožného se vyžaduje úkon víry vzhledem k tomu, aby člověk věřil, že Bůh jest ospravedlňovatel lidí skrze tajemství Kristovo.

CXIII.5.Zda se k ospravedlnění bezbožného vyžaduje hnutí svobodného rozhodování proti hříchu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že k ospravedlnění bezbožného nevyžaduje se hnutí svobodného rozhodování proti hříchu. Láska totiž sama stačí zničiti hřích, podle onoho Přísl. 10: "Všechny hříchy přikrývá láska." Ale předmětem lásky není hřích. Tedy k ospravedlnění bezbožného se nevyžaduje hnutí svobodného rozhodování proti hříchu.

Mimo to, kdo směřuje vpřed, nemá se ohlížeti nazad, podle onoho Apoštolova, Filip. 3: "Zapomínaje, co je vzadu, a napínaje se po těch, která jsou napřed, spěji k určené ceně povolání vzhůru." Ale tíhnoucímu ke spravedlnosti jsou minulé hříchy vzadu. Tedy je má

quod actus fidei non requiratur ad iustificationem.

I-II q. 113 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. V, *iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum*.

I-II q. 113 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum; ut dicitur in Psalmo LXXXIV, secundum aliam litteram, *Deus, tu convertens vivificabis nos*. Et ideo ad iustificationem impii requiritur motus mentis quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem; secundum illud ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est*. Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii.

I-II q. 113 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus, unde simul in iustificatione impii cum motu fidei, est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiiciat, unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat et alia imperatur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiae operatur contra peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur iustificationem, vel per modum praeparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur, et sic etiam potest praecedere iustificationem; vel etiam ad iustificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

I-II q. 113 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum inquantum est obiectum beatitudinis et iustificationis causa, unde talis cognitio non sufficit ad iustificationem. Donum autem sapientiae praesupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis patet.

I-II q. 113 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut apostolus dicit, ad Rom. IV, *credenti in eum qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiae Dei*. Ex quo patet quod in iustificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc, quod homo credat Deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.

5. Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

I-II q. 113 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim caritas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Prov. X, *universa delicta operit caritas*. Sed caritatis obiectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad iustificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

I-II q. 113 a. 5 arg. 2

Praeterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet; secundum illud apostoli, ad Philipp. III, *quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor bravium*

zapomenouti a nenapínati se proti nim hnutím svobodného rozhodování.

Mimo to při ospravedlnění bezbožného se neodpouští jeden hřích bez druhého; "bezbožné je totiž od Boha doufati poloviční odpuštění". Kdyby tudíž bylo třeba pohybu svobodného rozhodování proti hříchu při ospravedlnění bezbožného, musil by mysliti na všechny své hříchy, což se zdá nevhodné; jednak, že by se vyžadovala veliká doba na takové myšlení; jednak také, že člověk by nemohl míti odpuštění hříchů, jež zapomněl. Tedy hnutí svobodného rozhodování proti hříchu se nevyžaduje k ospravedlnění bezbožného.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 31: "Řekl jsem: Vyznám proti sobě nespravedlnost svou Pánu; a ty odpustils bezbožnost hříchu mého."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak shora bylo řečeno, ospravedlnění bezbožného jest jakési hýbání, jímž jest lidská mysl hýbána od Boha od stavu hříchu do stavu spravedlnosti. Musí se tudíž lidská mysl míti k oběma krajnostem z hnutí svobodného rozhodování, jako se má těleso místně hýbané nějakým hybatelem ke dvěma koncům pohybu. Je pak zjevné při místním pohybu těles, že těleso hýbané odstupuje od konce od něhož, a přistupuje ke konci k němuž. Pročež je třeba, aby lidská mysl při ospravedlňování odstupovala od hříchu hnutím svobodného rozhodování a přistupovala ke spravedlnosti. Odstup pak a přístup hnutí svobodného rozhodování se bere podle odmítání a touhy. Praví totiž Augustin, K Jan. 10, vykládaje ono: ‚Nájemník však utíká:' "Naše city jsou hnutí duší: radost rozšíření ducha; bázeň jest útěk ducha; postupuješ duchem, když žádáš; utíkáš duchem, když se strachuješ." Musí tudíž v ospravedlnění bezbožného býti dvojí hnutí svobodného rozhodování; a to, aby jedním skrze touhu tíhlo ke spravedlnosti Boží, a jiným by odmítalo hřích.

K prvnímu se tedy musí říci, že k téže ctnosti patří sledovati jedno protilehlé, a unikati jinému. A proto. jako lásce patří milovati Boha, tak také odmítati hříchy. jimiž jest duše odlučována od Boha.

K druhému se musí říci, že k zadním se nemá člověk navraceti láskou. nýbrž v tom má je zapomenouti,. že k nim nelne. Má však jich vzpomínati skrze úvahu, že je odmítá, neboť tak od nich odstupuje.

K třetímu se musí říci, že v době předcházející ospravedlnění musí člověk odmítati každý hřích, jejž spáchal, který si pamatuje; a z takové předchozí úvahy následuje v duši nějaké hnutí odmítajícího všeobecně všechny spáchané hříchy, v nichž jsou také uzavřeny hříchy zapomenuté, protože člověk v onom stavu je tak uzpůsoben, že by byl zkrušen také z těch, jež si nepamatuje, kdyby byly na paměti; a to hnutí spolupůsobí k ospravedlnění.

supernae vocationis. Sed tendenti in iustitiam retrorsum sunt peccata praeterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

I-II q. 113 a. 5 arg. 3

Praeterea, in iustificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio, impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam. Si igitur in iustificatione impii oporteat liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret. Quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad huiusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad iustificationem impii.

I-II q. 113 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXI, *dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam domino, et tu remisisti impietatem peccati mei*.

I-II q. 113 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium, dicit enim Augustinus, super Ioan. exponens illud, *mercenarius autem fugit, affectiones nostrae motus animorum sunt, laetitia animi diffusio, timor animi fuga est; progrederis animo cum appetis, fugis animo cum metuis*. Oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex, unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius quo detestetur peccatum.

I-II q. 113 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud. Et ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo.

I-II q. 113 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem ut ea detestetur, sic enim ab eis recedit.

I-II q. 113 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod in tempore praecedente iustificationem, oportet quod homo singula peccata quae commisit detestetur, quorum memoriam habet. Et ex tali consideratione praecedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quae etiam includuntur peccata oblivioni tradita, quia homo in statu illo est sic dispositus ut etiam de his quae non meminit, contereretur, si memoriae adessent. Et iste motus concurrit ad iustificationem.

CXIII.6.Zda odpuštění hříchů se má počítati mezi ta, která se vyžadují k ospravedlnění bezbožného.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že odpuštění hříchů se nemá počítati mezi ta, která se vyžadují k ospravedlnění bezbožného. Podstata věci se totiž nepočítá k těm, jež se vyžadují k věci, jako člověka nelze vypočítávati vedle duše a těla. Ale ospravedlnění bezbožného samo jest odpuštění hříchů, jak bylo řečeno. Tedy odpuštění hříchů se nemá počítati mezi ta, která se vyžadují k ospravedlnění bezbožného.

Mimo to vlití milosti a odpuštění viny je totéž, jako totéž jest osvětlení a zapuzení tmy. Ale totéž se nemá počítati samo vedle sebe, neboť jedno je protilehlé množství. Tedy odpuštění viny se nemá počítati vedle vlití milosti.

Mimo to odpuštění hříchů následuje po hnutí svobodného rozhodování k Bohu a proti hříchu, jako účinek po příčině; neboť věrou a zkrušeností se odpouštějí hříchy. Ale účinek nemá býti počítán vedle své příčiny; protože ta, která se počítávají jako navzájem oddělená, jsou přirozeností zároveň. Tedy odpuštění viny se nemá připočítávati k jiným, jež se vyžadují k ospravedlnění bezbožného.

Avšak proti jest, že ve výčtu těch, jež se vyžadují k věci, nemá býti opominut cíl, jenž je v každém nejpřednější. Ale odpuštění hříchů je cíl v ospravedlnění bezbožného; praví se totiž Isai. 27: "To jest všechen užitek, aby byl odňat jeho hřích." Tedy odpuštění hříchů se má počítati mezi ta, jež se vyžadují k ospravedlnění bezbožného.

Odpovídám: Musí se říci, že se vypočítávají čtyři, jež se vyžadují k ospravedlnění bezbožného, totiž vlití milosti, hnutí svobodného rozhodování k Bohu' věrou, a hnutí svobodného rozhodování proti hříchu a odpuštění viny. A důvod toho jest, že, jak bylo řečeno, ospravedlnění jest nějaký pohyb, jímž jest duše od Boha hýbána od stavu viny do stavu spravedlnosti. Avšak v jakémkoli pohybu, jímž jest něco od druhého hýbáno, se vyžaduje trojí. A to, nejprve hýbání samým hybatelem; za druhé pohyb hybného; za třetí dokonaní pohybu čili příchod k cíli. Tudíž se strany Božího hýbání se bere vlití milosti; se strany pak hýbaného svobodného rozhodování se berou dvě jeho hnutí, podle odstupu od konce od něhož a přístupu ke konci k němuž. Dokonání pak, čili příchod ke konci tohoto pohybu je dáno odpuštěním viny; v tom se totiž dokonává ospravedlnění.

K prvnímu se musí říci, že ospravedlnění bezbožného sluje samo odpuštění hříchů, pokud každý pohyb dostává druh od cíle. Avšak k dosažení cíle se vyžaduje mnoho jiných, jak je patrné se shora řečeného.

K druhému se musí říci, že vlití milosti a odpuštění viny lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem podle samé

6. Utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum.

I-II q. 113 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quae ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animae et corpori. Sed ipsa iustificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est. Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quae ad iustificationem impii requiruntur.

I-II q. 113 a. 6 arg. 2

Praeterea, idem est gratiae infusio et culpae remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi, unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpae remissio connumerari infusioni gratiae.

I-II q. 113 a. 6 arg. 3

Praeterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam, per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suae causae, quia ea quae connumerantur quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpae non debet connumerari aliis quae requiruntur ad iustificationem impii.

I-II q. 113 a. 6 s. c.

Sed contra est quod in enumeratione eorum quae requiruntur ad rem, non debet praetermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in iustificatione impii, dicitur enim Isaiae XXVII, *iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum eius*. Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

I-II q. 113 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod quatuor enumerantur quae requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiae infusio; motus liberi arbitrii in Deum per fidem; et motus liberi arbitrii in peccatum; et remissio culpae. Cuius ratio est quia, sicut dictum est, iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae. In quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur, primo quidem, motio ipsius moventis; secundo, motus mobilis; et tertio, consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae, accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem; consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae, in hoc enim iustificatio consummatur.

I-II q. 113 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Et tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet.

I-II q. 113 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratiae infusio et remissio

podstaty úkonu; a tak jsou totéž. Týmž úkonem totiž Bůh i uděluje milost, i odpouští vinu. Jiným způsobem lze pozorovati se strany předmětů; a tak se liší podle odlišnosti viny, jež jest odstraněna, a milosti, jež jest vlévána; jako také v přirozených věcech zrození a zrušení se liší, ačkoli zrození jednoho je zrušení druhého.

K třetímu se musí říci, že ono připočítání není podle dělení rodu na druhy, v němž připočítávaná musí býti zároveň, nýbrž podle odlišnosti těch, jež se vyžadují k úplnosti něčeho; a v tom výčtu může býti něco dřívější a něco pozdější; protože původy a části věci složené mohou býti jedno dřívější jiného.

CXIII.7.Zda ospravedlnění bezbožného nastává ve mžiku nebo postupně.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že ospravedlnění bezbožného nenastává ve mžiku, nýbrž postupně Protože, jak bylo řečeno, k ospravedlnění bezbožného se vyžaduje hnutí svobodného rozhodování. Avšak úkon svobodného rozhodování jest voliti, protože předem vyžaduje rozvahu rady, jak bylo řečeno. Ježto tudíž rozvažování obnáší jakési usuzování, jež jest jakési postupování, zdá se, že ospravedlnění bezbožného je postupné.

Mimo to hnutí svobodného rozhodování není bez skutkové úvahy. Ale jest nemožné zároveň mnohá rozuměti v uskutečnění, jak bylo řečeno v První části. Ježto tudíž k ospravedlnění bezbožného se vyžaduje hnutí svobodného rozhodování k různým, totiž k Bohu a proti hříchu, zdá se, že ospravedlnění bezbožného nemůže. býti ve mžiku.

Mimo to tvar, jenž přijímá více a méně, jest přijímán v podmětu postupně, jak je patrné u bělosti a černosti. Ale milost přijímá více a méně, jak bylo shora řečeno. Tedy není přijímána v podmětu naraz. Ježto tudíž k ospravedlnění bezbožného se vyžaduje vlití milosti, zdá se, že ospravedlnění bezbožného nemůže býti ve mžiku.

Mimo to hnutí svobodného rozhodování, jež spolupůsobí k ospravedlnění bezbožného, jest záslužné; a tak musí vycházeti z milosti, bez níž není zásluhy, .jak bude níže řečeno. Ale dříve jest něčí dosažení tvaru, než jednání dle tvaru. Tedy napřed je vlita milost, a potom svobodné rozhodování jest hýbáno k Bohu a k odmítání hříchu. Tedy ospravedlnění nenastává celé zároveň.

Mimo to, vlévá-li se milost duši, musí býti nějaký mžik, v němž prvně je v duši; podobně, odpouští-li se vina, musí býti poslední mžik, v němž člověk podléhá vině Ale nemůže to býti týž mžik, protože tak by protilehlá byla zároveň v témž. Tedy musí býti dva mžiky po sobě následující, mezi nimiž, podle Filosofa VI. Fysic., musí býti střední doba. Tedy ospravedlnění nenastává celé zároveň, nýbrž postupně.

Avšak proti jest, že ospravedlnění bezbožného se děje milostí Ducha Svatého ospravedlňujícího. Ale Duch Svatý

culpae dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus. Et sic idem sunt, eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum. Et sic differunt, secundum differentiam culpae quae tollitur, et gratiae quae infunditur. Sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

I-II q. 113 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul, sed secundum differentiam eorum quae requiruntur ad completionem alicuius. In qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositae potest esse aliquid alio prius.

7. Utrum in iustificatione impii sit ordo temporis aut fiat subito.

I-II q. 113 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia ut dictum est, ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui praeexigit deliberationem consilii, ut supra habitum est. Cum igitur deliberatio discursum quendam importet, qui successionem quandam habet, videtur quod iustificatio impii sit successiva.

I-II q. 113 a. 7 arg. 2

Praeterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in primo dictum est. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

I-II q. 113 a. 7 arg. 3

Praeterea, forma quae suscipit magis et minus, successive recipitur in subiecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra dictum est. Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur gratiae infusio, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

I-II q. 113 a. 7 arg. 4

Praeterea, motus liberi arbitrii qui ad iustificationem impii concurrit, est meritorius, et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur. Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est tota simul.

I-II q. 113 a. 7 arg. 5

Praeterea, si gratia infundatur animae, oportet dare aliquod instans in quo primo animae insit. Similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpae subiaceat. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quae, secundum philosophum, in VI Physic., oportet esse tempus medium. Non ergo iustificatio fit tota simul, sed successive.

I-II q. 113 a. 7 s. c.

Sed contra est quod iustificatio impii fit per gratiam

přichází do myslí lidí naráz, podle onoho Skut. 2: "Povstal náhle s nebe hukot, jako přicházejícího prudkého větru;" kdež Glossa praví, že "milost Ducha Svatého nezná zdlouhavého úsilí". Tedy ospravedlnění bezbožného není postupné, nýbrž mžikem.

Odpovídám: Musí se říci, že celé ospravedlnění původově záleží ve vlití milosti. Jí je totiž i svobodné rozhodování hýbáno i vina odpouštěna. Avšak vlití milosti se děje ve mžiku bez postupu. A důvod toho jest, že z toho se přihází, že nějaký tvar není vtisknut podmětu naráz, že podmět není uzpůsoben, a jednající potřebuje času na to, aby podmět uzpůsobil. A proto vidíme, že hned, když je látka uzpůsobena předchozím zjinačením, látka nabývá podstatného tvaru; a z téhož důvodu, protože průhledné jest o sobě uzpůsobeno k přijímání světla, naráz jest osvíceno tělesem svítivým v uskutečnění. Bylo však řečeno shora, že Bůh na to, aby vlil duši milost, nevyžaduje nějakého uzpůsobení, leč které činí sám. Činí však takové uzpůsobení dostačujícím k přijetí milosti; a to někdy naráz, někdy však pozvolna a postupně, jak bylo řečeno shora. Že totiž přirozený činitel nemůže naráz uzpůsobiti látku, přihází se z toho, že jest jakýsi nepoměr toho, co odporuje v látce, k síle činitelově; a proto vidíme, že čím mocnější jest síla činitelova, tím rychleji se látka uzpůsobuje.

Ježto tudíž síla Boží jest nekonečná, může kteroukoli stvořenou látku naráz uzpůsobiti k tvaru, a mnohem spíše svobodné rozhodování člověka, jehož hnutí může býti mžikové podle přirozenosti. Tak tudíž ospravedlnění bezbožného se děje od Boha ve mžiku.

K prvnímu se tedy musí říci, že hnutí svobodného rozhodování, jež spolupůsobí k ospravedlnění bezbožného, jest souhlas k zošklivení hříchu a k přistoupení k Bohu, a ten souhlas se děje naráz. Přihází se však někdy, že předchází nějaká úvaha, jež není z podstaty ospravedlnění, nýbrž cesta k ospravedlnění; jako místní pohyb je cesta k osvětlení, a zjinačení ke zrození.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, nic nebrání rozuměti v uskutečnění dvě zároveň, pokud jsou nějak jedno: jako zároveň rozumíme podmět a přísudek, pokud jsou spojeny v řádu jednoho tvrzení. A týmž způsobem se může svobodné rozhodování hýbati ke dvěma zároveň, pokud jedno jest zařízeno k druhému. Avšak hnutí svobodného rozhodování proti hříchu je zařízeno ke hnutí svobodného rozhodování k Bohu; proto totiž člověk odmítá hřích, že je proti Bohu, k němuž chce lnouti. A proto svobodné rozhodování v ospravedlnění bezbožného zároveň odmítá hřích a obrací se k Bohu; jako také těleso, odcházející z jednoho místa, zároveň přichází na jiné.

K třetímu se musí říci, že není důvodu, proč by tvar nebyl přijat v látce naráz, protože v ní může býti více a méně; tak totiž by nebylo přijato světlo naráz ve vzduchu, jenž může býti osvícen více a méně. Ale důvod jest bráti se strany uzpůsobení látky nebo podmětu, jak bylo řečeno.

spiritus sancti iustificantis. Sed spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum; secundum illud Act. II, *factus est repente de caelo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis*; ubi dicit Glossa quod *nescit tarda molimina spiritus sancti gratia*. Ergo iustificatio impii non est successiva, sed instantanea.

I-II q. 113 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione, per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione. Cuius ratio est quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae, et eadem ratione, quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae, quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua disproportio eius quod in materia resistit, ad virtutem agentis, et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti.

I-II q. 113 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus liberi arbitrii qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum, qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem, sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

I-II q. 113 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in primo dictum est, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum, sicut simul intelligimus subiectum et praedicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum, propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhaerere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impii simul detestatur peccatum et convertit se ad Deum, sicut etiam corpus simul, recedendo ab uno loco, accedit ad alium.

I-II q. 113 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus inesse potest, sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiae vel subiecti, ut dictum est.

Ke čtvrtému se musí říci, že v témž mžiku, v němž jest přijat tvar, začíná věc jednati podle tvaru; jako oheň hned když vznikl, hýbe se vzhůru; a kdyby jeho pohyb byl mžikový; v témž mžiku by byl dokonán. Hnutí však svobodného rozhodování, jež jest chtíti, není postupné, nýbrž mžikové. A proto není třeba, aby ospravedlnění bezbožného bylo postupné.

K pátému se musí říci, že postup dvou protilehlých v témž podmětu jinak jest uvažovati v těch, jež podléhají času, a jinak v těch, jež jsou nad časem. V těch totiž, jež podléhají času, nelze udati poslední mžik, v němž dřívější tvar je v podmětu; lze však udati poslední dobu a první okamžik, v němž následující tvar je v látce nebo podmětu. A důvod toho jest, že v čase nelze pojmouti jeden mžik bezprostředně předcházející jinému mžiku, poněvadž mžiky se nemají v čase následně, jakož ani body v čáře, jak se dokazuje ve VI.

Fysic., nýbrž čas končí u mžiku. A proto v celém předešlém čase, v němž jest něco hýbáno k jednomu tvaru. podléhá protilehlému tvaru; a v posledním mžiku onoho času, jenž jest prvním mžikem následujícího času, má tvar, jenž jest koncem pohybu. Ale v těch, jež jsou nad časem, má se to jinak. Je-li tam totiž nějaký postup citů nebo rozumových pojmů (třebas u andělů), takový postup se neměří souvislým časem. nýbrž děleným; jako i ta, jež jsou měřena, nejsou souvislá, jak jsme měli v První Části. Pročež v takových musí býti poslední mžik, v němž bylo první, a první mžik, v němž je to, co následuje. Ani nemusí býti střední čas; protože tam není souvislost času, jež to vyžadovala. Lidská mysl však, která je ospravedlňována, o sobě jest sice nad časem, ale případkově podléhá času, pokud totiž rozumí se souvisle a časem podle představ, v nichž pozoruje rozumové podoby jak bylo řečeno. A proto podle toho o její změně jest souditi podle povahy časových pohybů, že totiž řekneme, že nelze udati poslední mžik, v němž byla vina, nýbrž poslední čas; lze však udati první mžik, v němž přišla milost; v celém však předešlém čase zůstávala vina.

CXIII.8.Zda vlití milosti jest pořadem přirozenosti první mezi těmi, jež se vyžadují k ospravedlnění bezbožného.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že vlití milosti není první pořadem přirozenosti mezi těmi, jež se vyžadují k ospravedlnění bezbožného. Dříve totiž jest odstoupiti od zla, než přistoupiti k dobru, podle onoho Žalm. 33: "Odstup od zla, a čiň dobro." Ale odpuštění viny patří k odstupu od zla. vlití milosti však patří k sledování dobra. Tedy přirozeně dříve jest odpuštění viny než vlití milosti.

Mimo to uzpůsobení přirozeně předchází tvar, k němuž uzpůsobuje. Ale hnutí svobodného rozhodování jest nějaké uzpůsobení na přijetí milosti. Tedy přirozeně předchází vlití milosti.

Mimo to hřích brání duši, aby svobodně směřovala k Bohu. Ale dříve, než následuje pohyb; jest odstraniti to, co

I-II q. 113 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod iustificatio impii sit successiva.

I-II q. 113 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quae subiacent tempori, et aliter in his quae sunt supra tempus. In his enim quae subiacent tempori, non est dare ultimum instans in quo forma prior subiecto inest, est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma sequens inest materiae vel subiecto. Cuius ratio est quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans praecedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI Physic. Sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore praecedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formae oppositae, et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quae est terminus motus. Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum, puta in Angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quae mensurantur non sunt continua, ut in primo habitum est. Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans in quo est id quod sequitur, nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quae hoc requirebat. Mens autem humana quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in primo dictum est. Et ideo iudicandum est, secundum hoc, de eius mutatione secundum conditionem temporalium motuum, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest, in toto autem tempore praecedenti inerat culpa.

8. De naturali ordine eorum quae ad iustificationem concurrunt.

I-II q. 113 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gratiae infusio non sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Prius enim est recedere a malo quam accedere ad bonum; secundum illud Psalmi XXXVI, *declina a malo, et fac bonum*. Sed remissio culpae pertinet ad recessum a malo, infusio autem gratiae pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

I-II q. 113 a. 8 arg. 2

Praeterea, dispositio praecedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quaedam dispositio ad susceptionem gratiae. Ergo naturaliter praecedit infusionem gratiae.

I-II q. 113 a. 8 arg. 3

brání pohybu. Tedy přirozeně dříve jest odpuštění viny, a hnutí svobodného rozhodování proti hříchu, než hnutí svobodného rozhodování k Bohu, a než vlití milosti.

Avšak proti, příčina jest přirozeně dříve než její účinek. Ale vlití milosti je příčinou všech jiných, jež se vyžadují k ospravedlnění bezbožného, jak bylo shora řečeno. Tedy je přirozeně dříve.

Odpovídám: Musí se říci, že čtyři uvedená, jež se vyžadují k ospravedlnění bezbožného, časově jsou sice zároveň, protože ospravedlnění bezbožného není postupné, jak bylo řečeno; ale pořadem přirozenosti jedno z nich jest dříve než druhé; a mezi nimi přirozeným pořadem první jest vlití milosti; druhé svobodné rozhodování k Bohu; třetí jest pohyb svobodného rozhodování proti hříchu; čtvrté pak jest odpuštění viny. A důvod toho jest, že v jakémkoli pohybu přirozeně první jest pohyb samého hybatele; druhé pak jest uzpůsobení látky, čili pohyb samého hybného; poslední pak jest cíl nebo konec, k němuž končí pohyb hýbajícího. Tudíž onen pohyb Boha hýbajícího jest vlití milosti, jak bylo řečeno shora; pohyb pak čili uzpůsobení hybného je dvojí hnutí; konec pak čili cíl pohybu jest odpuštění viny, jak je patrné ze shora řečeného. A proto přirozeným pořadem první v ospravedlnění bezbožného jest vlití milosti; druhé jest hnutí svobodného rozhodování k Bohu; třetí pak jest hnutí svobodného rozhodování proti hříchu. Proto totiž ten, jenž je ospravedlňován, odmítá hřích, že je proti Bohu; pročež hnutí svobodného rozhodování k Bohu přirozeně předchází hnutí svobodného rozhodování proti hříchu, protože jest jeho příčinou a důvodem; čtvrté pak a poslední jest odpuštění viny, k němuž celá tato přeměna je zařízena jako k cíli, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že odstup od konce a přístup ke konci lze uvažovati dvojmo: jedním způsobem se strany hybného; a tak přirozeně odstup od konce předchází přístupu ke konci; dříve totiž jest v hybném podmětu protilehlé, jež se odvrhuje, a potom je to, čeho hybné dosáhne pohybem. Ale se strany jednajícího jest naopak: jednající totiž, tvarem, jenž jest v něm napřed, jedná k odstranění protivného; jako slunce svým světlem jedná k odstranění tmy; a proto se strany slunce dříve jest osvěcovati než odstraniti tmu; avšak se strany vzduchu, jenž má býti osvícen pořadem přirozenosti, dříve jest očišťování od tmy než dosažení světla, ačkoliv obojí jest časově zároveň. A protože vlití milosti a odpuštění viny se říká se strany Boha ospravedlňujícího, proto pořadem přirozenosti dříve jest vlití milosti než odpuštění viny. Ale vezmou-li se ta, jež jsou se strany ospravedlněného člověka, je to obráceně; neboť pořadem přirozenosti dříve jest osvobození od viny, než dosažení ospravedlňující milosti. Nebo lze říci, že konce jako od něhož ospravedlnění jsou viny, a spravedlnost jako k němuž; milost však ‚je příčina odpuštění viny a dosažení spravedlnosti.

K druhému se musí říci, že uzpůsobení podmětu předchází přijetí tvaru pořadem přirozenosti; následuje však činnost jednajícího, jíž jest uzpůsoben také sán podmět; a proto hnutí svobodného rozhodování pořadem přirozenosti předchází dosažení milosti; následuje však vlití milosti.

Praeterea, peccatum impedit animam ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpae et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiae.

I-II q. 113 a. 8 s. c.

Sed contra, causa naturaliter est prior effectu. Sed gratiae infusio causa est omnium aliorum quae requiruntur ad iustificationem impii, ut supra dictum est. Ergo est naturaliter prior.

I-II q. 113 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est, sed ordine naturae unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum, motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae. Cuius ratio est quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio, ut dictum est supra; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem vel finis motus est remissio culpae, ut ex supradictis patet. Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiae infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum (propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum, unde motus liberi arbitrii in Deum, praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius); quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est.

I-II q. 113 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo, ex parte mobilis. Et sic naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum, prius enim est in subiecto mobili oppositum quod abiicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis, est e converso. Agens enim per formam quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturae; licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso, nam prius est naturae ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis. Vel potest dici quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem, gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptionis iustitiae.

I-II q. 113 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine

K třetímu se musí říci, že, jak praví Filosof, II. Fysic., "v pohybech duše naprosto předchází pohyb k počátku úvahy, nebo k cíli jednání"; ale ve vnějších pohybech odstranění překážky předchází dosažení cíle. A protože pohyb svobodného rozhodování je pohyb duše, dříve pořadem přirozenosti se hýbe k Bohu jako k cíli než k odstranění překážky hříchu.

CXIII.9.Zda ospravedlnění bezbožného jest největší dílo Boží.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že ospravedlnění bezbožného není největší dílo Boží. Ospravedlněním bezbožného totiž dosáhne někdo milosti cesty. Ale oslavením dosáhne někdo milosti vlasti, která je větší. Tedy oslavení andělů nebo lidí je větší dílo než ospravedlnění bezbožného.

Mimo to ospravedlnění bezbožného je zařízeno k jednotlivostnímu dobru jednoho člověka. Ale dobro vesmíru je větší než dobro jednoho člověka. Tedy větší dílo je stvoření nebe a země, než ospravedlnění bezbožného.

Mimo to větší jest učiniti něco z ničeho, a kde nic nepřispívá činiteli, než z něčeho učiniti něco s nějakým spolupůsobením trpného. Ale v díle stvoření se děje něco z ničeho, pročež nic nemůže spolupůsobiti s činitelem; ale v ospravedlnění bezbožného Bůh z něčeho koná něco, to jest, z bezbožného spravedlivého; a je tam nějaké spolupůsobení se strany člověka, protože je tam hnutí svobodného rozhodování, jak bylo řečeno. Tedy ospravedlnění bezbožného není největší dílo Boží.

Avšak proti jest, co se praví Žalm. 144: "Slitování jeho nade všemi jeho činy"; a v kolektě se praví: "Bože, jenž všemohoucnost svou nejvíce projevuješ slitováním a smilováním", a Augustin praví, vykládaje ono Jan. 14, ‚Bude činiti větší než tato', že "větší dílo jest, aby se z bezbožného stal spravedlivý, než stvořiti nebe a zemi".

Odpovídám: Musí se říci, že nějaké dílo lze zváti velkým dvojmo: jedním způsobem se strany způsobu jednání; a tak největší dílo je dílo stvoření, v němž z ničeho stává se něco; jiným způsobem lze dílo zváti velkým pro velikost toho, co se děje; a podle toho větší dílo jest ospravedlnění bezbožného, jež končí k věčnému dobru podílu božství, než stvoření nebe a země, jež končí k dobru proměnné přirozenosti. A proto Augustin, když řekl, že větší je, že z bezbožného se stává spravedlivý, než stvořiti nebe a zemi, dodává: "Nebe a země totiž pomine, kdežto spása a ospravedlnění předurčených zůstane." Ale jest věděti, že něco sluje velké dvojmo: jedním způsobem podle naprosté velikosti; a tímto způsobem dar slávy je větší než dar milosti, ospravedlňující bezbožného: a podle toho oslavení spravedlivých je větší dílo než ospravedlnění bezbožného. Jiným způsobem sluje něco veliké velikostí poměru, jako se řekne malá hora a velké proso: a tímto způsobem dar milosti ospravedlňující bezbožného je větší než dar slávy oblažující spravedlivého; protože dar milosti více převyšuje hodnost bezbožného, jenž byl hoden trestu, než dar slávy hodnost spravedlivého, jenž z toho, že jest

praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.

I-II q. 113 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in II Physic., in motibus animi omnino praecedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis, sed in exterioribus motibus remotio impedimenti praecedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturae ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

9. Utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei.

I-II q. 113 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii non sit maximum opus Dei. Per iustificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viae. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriae, quae maior est. Ergo glorificatio Angelorum vel hominum est maius opus quam iustificatio impii.

I-II q. 113 a. 9 arg. 2

Praeterea, iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius quam bonum unius hominis; ut patet in I Ethic. Ergo maius opus est creatio caeli et terrae quam iustificatio impii.

I-II q. 113 a. 9 arg. 3

Praeterea, maius est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti. Sed in iustificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, idest ex impio iustum, et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est. Ergo iustificatio impii non est maximum opus Dei.

I-II q. 113 a. 9 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo CXLIV, dicitur, *miserationes eius super omnia opera eius*. Et in collecta dicitur, *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*. Et Augustinus dicit exponens illud Ioan. XIV, maiora horum faciet, *quod maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram.*

I-II q. 113 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod *maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum et terram*, subiungit, *caelum enim et terra transibit, praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit*. Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et hoc modo donum gloriae est maius quam donum gratiae iustificantis impium. Et secundum hoc, glorificatio iustorum est maius opus quam iustificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus, et milium magnum. Et hoc modo donum gratiae impium iustificantis est maius quam donum gloriae beatificantis

ospravedlněn, jest hoden slávy. A proto Augustin praví tamtéž: "Suď, kdo můžeš, zda je větší stvořiti spravedlivé anděly, než ospravedlniti bezbožné. Jistě, je-li obojí stejné moci, toto je větší milosrdenství."

A tím je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že dobro vesmíru je větší než částečné dobro jednoho, bere-li se obě v témž rodu. Ale dobro milosti jednoho je větší než přirozené dobro celého vesmíru.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí se strany způsobu jednání, podle něhož stvoření je největší dílo Boží.

CXIII.10. Zda ospravedlnění bezbožného je dílo zázračné.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že ospravedlnění bezbožného je dílo zázračné. Zázračná díla jsou totiž větší než nezázračná. Ale ospravedlnění bezbožného je větší dílo než jiná zázračná díla, jak je patrné z Augustina v uvedeném výroku. Tedy ospravedlnění bezbožného je dílo zázračně

Mimo to hnutí vůle je v duši tak, jako přirozený sklon v přirozených věcech. Ale když Bůh něco činí v přirozených věcech proti sklonu přirozenosti, je to dílo zázračné; jako když osvítí slepého nebo vzkřísí mrtvého. Vůle bezbožného však směřuje k zlému. Ježto tudíž Bůh ospravedlňuje člověka, hýbaje ho k dobru, zdá se, že ospravedlnění bezbožného je zázračně

Mimo to, jako moudrost je dar Boží, tak i spravedlnost. Ale zázračné jest, že někdo náhle bez učení dosáhne moudrosti od Boha. Tedy zázračné jest, že nějaký bezbožník je ospravedlněn od Boha.

Avšak proti, zázračná díla jsou nad přirozenou mohoucnost. Ale ospravedlnění bezbožného není nad přirozenou mohoucnost; praví totiž Augustin, O předurč. svat. 5 že "moci míti víru, jako moci míti lásku, jest přirozenost lidí: avšak míti víru, jako míti lásku, jest milost věřících". Tedy ospravedlnění bezbožného není zázračné.

Odpovídám: Musí se říci, že v zázračných dílech se obyčejně shledává trojí: z nichž jedno jest se strany mohoucnosti jednajícího, protože mohou nastati pouze božskou mocí; a proto jsou jednoduše divy, jakožto majíce skrytou příčinu, jak bylo řečeno. A podle tohoto jak ospravedlnění bezbožného, tak stvoření světa, a všeobecně každé dílo, jež se může státi pouze od Boha, lze zváti zázračným. - Za druhé v některých zázračných dílech se shledává, že uvedený tvar je nad přirozenou mohoucnost takové látky: jako ve vzkříšení mrtvého život je nad přirozenou mohoucnost takového těla; a v tom ospravedlnění bezbožného není zázračné, protože přirozeně duše je schopna milosti; tím samým totiž, že byla učiněna k obrazu Božímu, je schopna Boha skrze

iustum, quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iustificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem, *iudicet qui potest, utrum maius sit iustos Angelos creare quam impios iustificare. Certe, si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae*.

I-II q. 113 a. 9 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I-II q. 113 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.

I-II q. 113 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

10. Utrum iustificatio impii sit miraculosa.

I-II q. 113 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod iustificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosis. Sed iustificatio impii est maius opus quam alia opera miraculosa; ut patet per Augustinum in auctoritate inducta. Ergo iustificatio impii est opus miraculosum.

I-II q. 113 a. 10 arg. 2

Praeterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturae, est opus miraculosum, sicut cum illuminat caecum, vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus, iustificando hominem, moveat eum in bonum, videtur quod iustificatio impii sit miraculosa.

I-II q. 113 a. 10 arg. 3

Praeterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et iustitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius iustificetur a Deo.

I-II q. 113 a. 10 s. c.

Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed iustificatio impii non est supra potentiam naturalem, dicit enim Augustinus, in libro de Praedest. Sanct., quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum, habere autem gratiae est fidelium*. Ergo iustificatio impii non est miraculosa.

I-II q. 113 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri. Quorum unum est ex parte potentiae agentis, quia sola divina virtute fieri possunt. Et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in primo dictum est. Et secundum hoc, tam iustificatio impii quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; *eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei*

milost, jak praví Augustin. - Třetím způsobem se v zázračných dílech shledává něco mimo obvyklý a obyčejný řád způsobení účinku; jako když některý nemocný dosáhne dokonalého zdraví náhle, mimo obvyklý běh uzdravování, jež se děje přirozeností nebo uměním; a co do tohoto ospravedlnění bezbožného někdy je zázračné a někdy ne. Je totiž obecný a obvyklý běh ospravedlnění takový, že, když Bůh hýbá uvnitř duši, člověk se obrací k Bohu; a to, nejprve nedokonalým obrácením, aby potom přišel k dokonalému; protože "začatá láska zasluhuje zvětšení, aby zvětšená zasloužila dokonalost", jak praví Augustin, K Jan. Někdy však Bůh hýbá duši tak prudce, že hned dosáhne jakési dokonalosti spravedlnosti, jako bylo v obrácení Pavla, také použitím zázračného povalení: a proto obrácení Pavlovo se v Církvi připomíná jako zázračné.

K prvnímu se musí říci, že některá zázračná díla, třebaže jsou menší než ospravedlnění bezbožného, co do dobra, jež nastává, přece jsou mimo obvyklý řád takových účinků: a proto více mají z pojmu zázraku.

K druhému se musí říci, že není dílo zázračné, kdykoli přirozená věc je hýbána proti svém usklonu; jinak by bylo zázračné,-že voda se ohřívá, nebo že kámen je hozen vzhůru; nýbrž když se to děje mimo řád vlastní příčiny, které je vrozeno činiti to. Avšak ospravedlniti bezbožného nemůže žádná jiná příčina než Bůh, jako ani ohřívati vodu leč oheň; a proto ospravedlnění bezbožného od Boha co do tohoto není zázračně

K třetímu se musí říci, že člověku je Bohem vrozeno získávati moudrost a vědu vlastním nadáním a úsilím; a proto, když se člověk stane moudrým a učeným mimo tento způsob, je zázračné. Ale není člověku vrozeno získati svou prací milost ospravedlňující, nýbrž prací Boží. Pročež to není podobně.

CXIV. O zásluze, jež jest účinek milosti spolupůsobící.

Předmluva

Dělí se na deset článku.

Potom jest uvažovati o zásluze, jež jest účinek milosti spolupůsobící.

A o tom je deset otázek.

1. Zda člověk může něco zasloužiti od Boha.
2. Zda někdo bez milosti může zasloužiti život věčný.
3. Zda někdo milostí může zasloužiti život věčný.
4. Zda milost je původ zásluhy, hlavně prostřednictvím lásky.
5. Zda si člověk může zasloužiti první milost.
6. Zda ji člověk může zasloužiti jinému.
7. Zda si někdo může zasloužiti nápravu po pádu.
8. Zda si někdo může zasloužiti rozmnožení milosti nebo lásky.
9. Zda si může zasloužiti konečnou vy trvalost.
10. Zda časné statky spadají pod zásluhu.

per gratiam, ut Augustinus dicit. Tertio modo, in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum, sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, praeter solitum cursum sanationis quae fit a natura vel arte. Et quantum ad hoc, iustificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste consuetus et communis cursus iustificationis, ut, Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat, quia *caritas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet ut statim quandam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione. Et ideo conversio Pauli, tanquam miraculosa, in Ecclesia commemoratur celebriter.

I-II q. 113 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam iustificatio impii quantum ad bonum quod fit, sunt tamen praeter consuetum ordinem talium effectuum. Et ideo plus habent de ratione miraculi.

I-II q. 113 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum, alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum proiiceretur, sed quando hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est hoc facere. Iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis. Et ideo iustificatio impii a Deo, quantum ad hoc, non est miraculosa.

I-II q. 113 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium, et ideo quando praeter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam iustificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

114. De merito quod est effectus gratiae cooperantis.

Prooemium

I-II q. 114 pr.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis. Et circa hoc quaeruntur decem. Primo, utrum homo possit aliquid mereri a Deo. Secundo, utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Tertio, utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno. Quarto, utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter. Quinto, utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. Sexto, utrum homo possit eam mereri alii. Septimo, utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. Octavo, utrum possit sibi mereri augmentum gratiae vel caritatis. Nono, utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam. Decimo, utrum bona temporalia cadant sub merito.

CXIV.1. Zda člověk může něco zasloužiti od Boha.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemůže zasloužiti něco od Boha. Zdá se, že nikdo nezasluhuje mzdu za to, že dává druhému, co má. Ale všemi dobry, jež činíme, nemůžeme dostatečně nahraditi Bohu, co máme, aniž bychom neměli vždy více, jak praví také Filosof, VIII. Etic. Pročež i Luk. 17. se praví: "Když učiníte všechno, co je přikázáno, řekněte: služebníci neužiteční jsme; učinili jsme, co jsme měli učiniti." Tedy člověk nemůže něco zasloužiti od Boha.

Mimo to se zdá, že za to, že někdo sobě prospívá, nic nezasluhuje u Boha, jemuž nic neprospívá. Ale člověk dobrým jednáním prospívá sobě nebo jinému člověku, ne však Bohu; praví se totiž Job. 35: "Budeš-li spravedlivě jednati, co mu dáš, nebo co obdrží z ruky tvé?" Tedy člověk nemůže něco zasloužiti od Boha.

Mimo to, kdokoli u někoho něco zasluhuje, činí si ho dlužníkem; povinnost je totiž, aby někdo zasloužilému mzdu zaplatil. Ale Bůh není nikomu dlužníkem; pročež se praví Řím. 11: "Kdo prve dal jemu, a bude mu odplaceno?" Tedy nikdo nemůže od Boha něco zasloužiti.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 31: , Je mzda za tvé dílo." Ale mzdou sluje, co se dává zásluze. Zdá se tedy, že člověk může u Boha zasloužiti.

Odpovídám: Musí se říci, že zásluha a mzda se vztahují k témuž. To totiž sluje mzdou, co se někomu hradí za odměnu díla nebo práce, jakoby jakási její cena. Pročež, jako dáti spravedlivou mzdu za věc od někoho přijatou, jest úkon spravedlnosti, tak také hraditi mzdu díla nebo námahy, jest úkon spravedlnosti. Spravedlnost však jest nějaká rovnost, jak je patrné z Filosofa, V. Ethic.; ta však, jež nemají jednoduše rovnost, nemají jednoduše spravedlnost, ale může býti jakýsi způsob spravedlnosti; jako se říká jakési právo otcovské čili vládnoucí, jak praví Filosof v téže knize. A proto v těch, v nichž jest spravedlivo jednoduše. je také jednoduše ráz zásluhy a mzdy; v kterých však je spravedlivo z části a ne jednoduše, v těch také není ráz zásluhy jednoduše, nýbrž z části, pokud je tam zachován ráz spravedlnosti; tak totiž i syn zasluhuje něco od otce. a sluha od pána. Jest však zjevné, že mezi Bohem a lidmi je největší nerovnost (do nekonečna jsou totiž vzdáleni), a celé dobro, jež jest člověkovo, jest od Boha. Pročež nemůže býti spravedlnost člověka k Bohu podle naprosté rovnosti, nýbrž podle jakési úměrnosti. pokud totiž oba jednají podle svého způsobu. Avšak způsob a míru Iidské síly má člověk od Boha. A proto zásluha člověka u Boha nemůže býti, leč za předpokladu božského zařízení; tak totiž, že člověk dosáhne od Boha svou prací jakoby mzdu, k čemuž mu Bůh dal sílu pracovati; jako také přirozené věci svými vlastními pohyby a činnostmi dosáhnou toho, k čemu jsou od Boha zařízeny; avšak různě; protože rozumový tvor hýbá sám sebe k jednání svobodným rozhodováním, pročež jeho jednání má ráz zásluhy, což není u jiných tvorů.

1. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo.

I-II q. 114 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed *per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus*; ut etiam philosophus dicit, in VIII Ethic. Unde et Luc. XVII, dicitur, *cum omnia quae praecepta sunt, feceritis, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus*. Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

I-II q. 114 a. 1 arg. 2

Praeterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo, dicitur enim Iob XXXV, *si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

I-II q. 114 a. 1 arg. 3

Praeterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem, debitum enim est ut aliquis merendi mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor, unde dicitur Rom. XI, *quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

I-II q. 114 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XXXI, *est merces operi tuo*. Sed merces dicitur quod pro merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

I-II q. 114 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod meritum et merces ad idem referuntur, id enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus iustitiae. Iustitia autem aequalitas quaedam est; ut patet per philosophum, in V Ethic. Et ideo simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas, eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiae modus potest esse, sicut dicitur quoddam ius paternum vel dominativum, ut in eodem libro philosophus dicit. Et propter hoc, in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis. In quibus autem est secundum quid iustum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi iustitiae ratio, sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc

K prvnímu se tedy musí říci, že, pokud člověk vlastní vůlí činí, co náleží, zasluhuje; jinak by nebyl záslužný úkon spravedlnosti, jímž někdo splácí dluh.

K druhému se musí říci, že Bůh z našich dober nehledá užitek, nýbrž slávu, to jest, zjevení své dobroty, což hledá také ze svých děl. Z toho však, že ho ctíme, nic mu nepřibývá, nýbrž nám; a proto zasluhujeme něco u Boha, ne jako by mu něco přibylo z našich zásluh, nýbrž, pokud jednáme pro jeho slávu.

K třetímu se musí říci, že, protože naše činnost nemá rázu zásluhy leč za předpokladu božského zařízení, nenásleduje, že Bůh se stává jednoduše naším dlužníkem, nýbrž sám sobě, pokud je dlužno, aby se jeho zařízení vyplnilo.

CXIV.2. Zda někdo bez milosti může zasloužiti život věčný.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že někdo bez milosti může zasloužiti život věčný. To totiž člověk zasluhuje od Boha, k čemu je Bohem zařízen, jak bylo řečeno. Ale člověk podle své přirozenosti je zařízen k blaženosti jakožto k cíli; pročež také přirozeně touží býti blažený. Tedy člověk svými přirozenými bez milosti může zasloužiti blaženost, jež jest život věčný.

Mimo to totéž dílo čím méně je povinné, tím více je záslužné. Ale méně povinné je dobro, jež se dělá od toho, který je předcházen většími dobrodiními. Ježto tudíž ten, jenž má pouze přirozená dobra, dosáhl menších dober od Boha než ten, jenž s přirozenými má zdarma daná, zdá se, že jeho díla jsou u Boha záslužnější; a tak jestliže ten, jenž má milost, může nějakým způsobem zasloužiti život věčný, mnohem více ten, jenž nemá.

Mimo to milosrdenství a štědrost Boží do nekonečna přesahuje lidské milosrdenství a štědrost. Ale jeden člověk může u jiného zasloužiti, třebas nikdy dříve neměl jeho milost. Zdá se tedy, že mnohem spíše může člověk bez milosti zasloužiti od Boha život věčný.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 6: "Milost Boží život věčný."

Odpovídám: Musí se říci, že lze uvažovati dvojí stav člověka bez milosti, jak bylo shora řečeno: a to, jeden neporušené přirozenosti, jaký byl v Adamovi před hříchem; jiný pak porušené přirozenosti, jak jest v nás před nápravou milostí. Mluvíme-li tedy o člověku co do prvního stavu, tak z jednoho důvodu nemůže člověk zasloužiti bez milosti život věčný pouhými přirozenými; protože totiž zásluha člověka závisí na předřízení Božím. consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

I-II q. 114 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur. Alioquin actus iustitiae quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

I-II q. 114 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis, quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis. Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur.

I-II q. 114 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam.

I-II q. 114 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Illud enim homo a Deo meretur ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem, unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia, absque gratia, mereri potest beatitudinem, quae est vita aeterna.

I-II q. 114 a. 2 arg. 2

Praeterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita; videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria. Et ita, si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis ille qui non habet.

I-II q. 114 a. 2 arg. 3

Praeterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam aeternam possit a Deo mereri.

I-II q. 114 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*.

I-II q. 114 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod hominis sine gratia duplex status considerari potest sicut supra dictum est, unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae. Si ergo loquamur de homine quantum ad primum statum, sic una ratione non potest mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia.

Avšak úkon kterékoli věci není Bohem zařízen k něčemu přesahujícímu úměrnost síly, jež jest původem úkonu; a to je totiž z ustanovení božské prozřetelnosti, aby nic nejednalo nad svou sílu. Avšak život věčný jest nějaké dobro, přesahující úměrnost stvořené přirozenosti, protože také přesahuje jeho poznání a touhu, podle onoho I. Kor. 2: "Ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo." A odtud jest, že žádná stvořená přirozenost není dostatečným původem zásluhy života věčného, leč přidá-li se nějaký nadpřirozený dar, jenž sluje milost. Mluvíme-li však o člověku, který je pod hříchem, tím se přidává druhý důvod z překážky hříchu. Ježto totiž hřích jest nějaká urážka Boha, vylučující z života věčného, jak je patrné ze shora řečeného, nikdo jsoucí ve stavu hříchu nemůže zasloužiti život věčný, nesmíří-li se napřed s Bohem, zanechav hříchu, což se děje milostí. Hříšníku totiž nebude dán život, nýbrž smrt, podle onoho Řím. 6: "Odplata hříchu smrt."

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh zařídil lidskou přirozenost k dosažení cíle života věčného ne vlastní silou, nýbrž pomocí milosti; a čím způsobem může její úkon býti záslužný života věčného.

K druhému se musí říci, že člověk bez milosti nemůže míti dílo stejné s dílem, jež vychází z milosti; protože čím dokonalejší je původ činnosti, tím dokonalejší je činnost. Platil by však důvod, kdyby se na obou stranách předpokládala stejnost činnosti.

K třetímu se musí říci, že co do prvního uvedeného důvodu, nepodobně se má u Boha a u člověka: neboť člověk má všechnu dobročinnou sílu od Boha, ne však od člověka; a proto od Boha nemůže člověk něco zasloužiti, leč jeho darem, což Apoštol význačně vyjadřuje, řka: "Kdo mu dal první, a bude mu odplaceno?" Ale od člověka může někdo zasloužiti dříve, než od něho přijal, tím co přijal od Boha. Ale co do druhého důvodu, vzatého z překážky hříchu, podobně jest o člověku i o Bohu: protože také člověk nemůže zasloužiti od jiného, jejž dříve urazil, leč smíří-li se s ním a zadostučiní.

CXIV.3. Zda člověk v milosti postavený může přesně zasloužiti život věčný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk postavený v milosti nemůže přesně zasloužiti život věčný. Apoštol totiž praví: "Řím 8: "Utrpení tohoto času nejsou ničím proti budoucí slávě, která se zjeví na nás." Ale zdá se, že mezi jinými záslužnými skutky nejvíce jsou záslužná utrpení svatých. Tedy žádné skutky lidí nejsou přesně záslužné života věčného.

Mimo to k onomu Řím. 6, ‚Milost Boží život věčný', praví glossa: "Mohl by správně říci: Odplata spravedlnosti život věčný; ale raději chtěl říci: Milost Boží život věčný, abychom rozuměli, že Bůh nás přivádí k životu věčnému pro své milosrdenství, ne pro naše zásluhy." Ale to, co někdo zasluhuje přesně, nepřijímá z milosrdenství, nýbrž ze zásluhy. Zdá se tedy, že člověk nemůže přesně zasloužiti život věčný.

Mimo to se zdá, že ta zásluha je přesná, která se rovná mzdě Ale žádný úkon přítomného života se nemůže rovnati životu věčnému, jenž přesahuje naše poznání i touhu; přesahuje také lásku nebo milování cesty, jako též přesahuje přirozenost. Tedy člověk nemůže milostí zasloužiti život věčný přesně.

Avšak proti, co se dává podle spravedlivého soudu, to zdá se býti přesná mzda. Ale život věčný se dává podle soudu spravedlnosti, podle onoho II. Tim. 4: "Pro budoucnost jest mi uložena koruna spravedlnosti, kterou mi dá v onen den Pán, spravedlivý soudce." Tedy člověk zasluhuje život věčný přesně

Odpovídám: Musí se říci, že záslužné dílo člověka lze uvažovati dvojmo: jedním způsobem, pokud vychází ze svobodného rozhodování; jiným způsobem, pokud vychází z milosti Ducha Svatého. Uvažuje-li se podle podstaty skutku a pokud vychází ze svobodného rozhodování, tak tam nemůže býti přesnost pro převelikou nerovnost. Ale je tam slušnost pro jakousi rovnost poměru. Zdá se totiž slušné, aby člověku pracujícímu podle své síly Bůh odplatil podle své vynikající síly. Mluvíme-li však o záslužném skutku, pokud vychází z milosti Ducha Svatého, tak je záslužný života věčného přesně Tak totiž cena zásluhy se bere podle síly Ducha Svatého, hýbajícího nás k životu věčnému, podle onoho Jan. 4: "Stane se v něm pramenem vody, tryskajícím do života věčného." Také cena skutku se bere podle hodnoty milosti, jíž člověk stav se účasten božské přirozenosti, jest přijímán za syna Božího, jemuž náleží dědictví ze samého práva přijetí, podle onoho Řím. 8: "Jestliže synové, i dědici."

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol mluví o utrpeních světců podle jejich podstaty.

K druhému se musí říci, že výrok oné glossy jest chápati co do první příčiny vejití do života věčného, jíž jest slitování Boží. Naše zásluha však jest příčinou následnou.

K třetímu se musí říci, že milost Ducha Svatého, kterou máme v přítomnosti, třebaže není v uskutečnění rovná slávě, přece jest rovná v síle, jako semeno stromu, v němž jest síla na celý strom. A podobně milostí přebývá v člověku Duch Svatý, jenž jest dostatečnou příčinou života věčného: pročež se též říká, že jest zárukou našeho dědictví, II. Kor. 1.

CXIV.4. Zda milost je původ zásluhy hlavněji láskou než jinými ctnostmi.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že milost není původ zásluhy hlavněji skrze lásku, než skrze jiné ctnosti. Mzda totiž náleží práci, podle onoho Mat. 20: "Povolej dělníky, a dej jim jejich mzdu." Ale kterákoli ctnost jest původem nějakého skutku; ctnost je totiž zběhlost v díle, jak jsme

Quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius, secundum illud I ad Cor. II, *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hac secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, ut patet per supradicta; nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors; secundum illud Rom. VI, *stipendia peccati mors*.

I-II q. 114 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiae. Et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitae aeternae.

I-II q. 114 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo sine gratia non potest habere aequale opus operi quod ex gratia procedit, quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique.

I-II q. 114 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine. Nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine. Et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius, quod apostolus signanter exprimit, dicens, *quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest aliquis mereri antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo. Sed quantum ad secundam rationem, sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non potest quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.

3. Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno.

I-II q. 114 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam aeternam ex condigno. Dicit enim apostolus, ad Rom. VIII, *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*. Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriae sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitae aeternae ex condigno.

I-II q. 114 a. 3 arg. 2

Praeterea, super illud Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*, dicit Glossa, *posset recte dicere, stipendium iustitiae vita aeterna, sed maluit dicere, gratia Dei vita aeterna, ut intelligeremus Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris*. Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

I-II q. 114 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud meritum videtur esse condignum quod aequatur mercedi. Sed nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae, quae cognitionem et desiderium nostrum excedit. Excedit etiam caritatem vel dilectionem viae, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

I-II q. 114 a. 3 s. c.

Sed contra, id quod redditur secundum iustum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita aeterna redditur a Deo secundum iudicium iustitiae; secundum illud II ad Tim. IV, *in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi dominus in illa die, iustus iudex*. Ergo homo meretur vitam aeternam ex condigno.

I-II q. 114 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inaequalitatem. Sed est ibi congruitas, propter quandam aequalitatem proportionis, videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam; secundum illud Ioan. IV, *fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud Rom. VIII, *si filii, et heredes*.

I-II q. 114 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

I-II q. 114 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum Glossae intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam aeternam, quae est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

I-II q. 114 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod gratia spiritus sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde et dicitur esse pignus hereditatis nostrae, II ad Cor. I.

4. Utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter.

I-II q. 114 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur; secundum illud Matth. XX, *voca operarios, et redde illis mercedem suam*. Sed

měli shora. Tedy kterákoli ctnost jest stejně původem zásluhy.

Mimo to Apoštol praví I. Kor. 3: "Každý obdrží svou odplatu podle vlastní práce." Ale láska spíše zmenšuje práci, než zvětšuje; protože, jak praví Augustin, O slovech Páně, .,všechno kruté a hrozné láska činí snadným a takřka ničím." Tedy láska není hlavnější Původ zásluhy než jiné ctnosti.

Mimo to se zdá, že ta ctnost je hlavněji původem zásluhy, jejíž úkony jsou nejvíce záslužné. Ale zdá se, 'že nejvíce záslužné jsou úkony víry a trpělivosti nebo statečnosti, jak je patrné u mučedníků, kteří za víru trpělivě a statečně zápasili až k smrti. Tedy jiné ctnosti jsou hlavněji původ zásluhy než láska.

Avšak proti jest, co praví Pán: "Miluje-li mně kdo, bude milován od Otce mého, a já ho budu milovati, a zjevím se mu." Ale ve zjevném poznání Boha záleží život věčný, podle onoho Jan. 17: "To je život věčný, aby poznali tebe, jediného Boha pravého a živého." Tedy zásluha života věčného nejvíce spočívá v lásce.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak lze vzíti z řečeného, lidský úkon má ráz zásluhy ze dvojího. A to, nejprve a hlavně z božského zařízení, pokud úkon sluje záslužný toho dobra, k němuž je člověk Bohem zařízen. Za druhé pak se strany svobodného rozhodování, pokud totiž člověk má nad ostatní tvory, aby jednal ze sebe, jednaje dobrovolně. A co do obojího hlavní zásluha spočívá v lásce: nejprve se totiž musí uvážiti, že život věčný záleží v požívání Boha. Avšak pohyb lidské mysli k požívání božského dobra je vlastní úkon lásky, jímž jsou všechny úkony jiných ctností zařízeny k tomuto cíli, pokud jiné ctnosti jsou nařízeny láskou. A proto zásluha života věčného nejprve patří lásce, jiným ctnostem pak druhotně, pokud jejich úkony jsou nařízeny láskou. Podobně také je zjevné, že to, co činíme z lásky, činíme nejvíce dobrovolně Pročež také, pokud 'k pojmu zásluhy se vyžaduje, aby byla svobodná, zásluha se přiděluje hlavně lásce.

K prvnímu se tedy musí říci, že láska, pokud má za předmět poslední cíl, hýbe jiné ctnosti k jednání. Vždycky totiž zběhlost, jíž .patří cíl, nařizuje zběhlostem, jimž patří ta, jež jsou k cíli, jak je patrné ze shora řečeného.

K druhému se musí říci, že nějaké dílo může býti pracné a nesnadné dvojmo: jedním způsobem z velikosti díla; a tak velikost práce patří ke zvětšení zásluhy; a tak láska nezmenšuje práci, ba vede k podnikání největších děl; "veliká totiž činí, jestliže jest", jak praví Řehoř v kterési homilii. Jiným způsobem z nedostatku stamého konajícího; každému je totiž pracné a nesnadné, co nečiní ochotnou vůlí; a taková námaha zmenšuje zásluhu, a láskou jest odstraněna.

quaelibet virtus est principium alicuius operis, est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est. Ergo quaelibet virtus est aequaliter principium merendi.

I-II q. 114 a. 4 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, I ad Cor. III, *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem*. Sed caritas magis diminuit laborem quam augeat, quia sicut Augustinus dicit, in libro de verbis Dom., *omnia saeva et immania, facilia et prope nulla facit amor*. Ergo caritas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

I-II q. 114 a. 4 arg. 3

Praeterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiae, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliae virtutes principalius sunt principium merendi quam caritas.

I-II q. 114 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dominus, Ioan. XIV, dicit, *si quis diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*. Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita aeterna; secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et vivum*. Ergo meritum vitae aeternae maxime residet penes caritatem.

I-II q. 114 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus, primo quidem et principaliter, ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero, ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque, principalitas meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

I-II q. 114 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caritas, inquantum habet ultimum finem pro obiecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem; ut ex supradictis patet.

I-II q. 114 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo, ex magnitudine operis. Et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti. Et sic caritas non diminuit laborem, immo facit aggredi opera maxima; magna enim operatur, si est, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Alio modo ex defectu ipsius operantis, unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit. Et talis labor

K třetímu se musí říci, že úkon víry není záslužný, nejedná-li víra skrze lásku, jak se praví Galat. 5. Podobně také úkon trpělivosti a statečnosti není záslužný, nekoná-li je někdo z lásky, podle onoho I. Kor. 13: "Kdybych vydal tělo své takže bych shořel, lásky však kdybych neměl, nic mi neprospívá."

CXIV.5. Zda si člověk může zasloužiti první milost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že člověk si může zasloužiti první milost. Protože, jak praví Augustin, "víra zasluhuje ospravedlnění". Člověk je však ospravedlněn první milostí. Tedy člověk si může zasloužiti první milost.

Mimo to Bůh nedává milosti, leč hodným. Ale nesluje někdo hodným nějakého dobra, leč kdo ho zasloužil přesně Tedy někdo může přesně zasloužiti první milost.

Mimo to u lidí může někdo zasloužiti dar již přijatý; jako, kdo dostal od pána koně, zaslouží ho, když ho dobře užívá ve službě pána. Ale Bůh je štědřejší než člověk. Tedy mnohem spíše první milost již přijatou může člověk zasloužiti od Boha následujícími skutky.

Avšak proti jest, že pojem milosti odporuje mzdě prací, podle onoho Řím. 4: "Tomu, kdo pracuje, mzda se nepřičítá z milosti, nýbrž z povinnosti." Ale to člověk zasluhuje, co se mu přičítá z povinnosti, jako mzda jeho skutků. Tedy první milost nemůže člověk zasloužiti.

Odpovídám: Musí se říci, že dar milosti lze uvažovati dvojmo; jedním způsobem podle pojmu zdarma daného daru; a tak je zjevné, že každá zásluha odporuje milosti, protože, jak praví Apoštol Řím. 11, "jestliže však milost, již ne ze skutků". Jiným způsobem lze uvažovati podle povahy samé věci, která je dávána; a tak také nemůže spadati pod zásluhu nemajícího milost; jak proto, že přesahuje poměr přirozenosti tak také proto, že před milostí ve stavu hříchu člověk má překážku zasloužení milosti, totiž sám hřích. Když pak již někdo má milost nemůže milost již přijatá spadati pod zásluhu: protože mzda jest konec práce; milost však je počátek jakéhokoli dobrého skutku v nás, jak bylo shora řečeno. Jestliže však někdo zaslouží silou předešlé milosti jiný dar zdarma daný, již nebude první. Pročež jest zjevné, že si nikdo nemůže zasloužiti první milost.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin v I. kn. Odvolání, sám se v tom někdy mýlil, že myslel, že počátek víry je z nás, ale dokonání je nám dáno od Boha; což tam sám odvolává; a k tomu smyslu zdá se patřiti, že víra zasluhuje ospravedlnění. Ale předpokládáme-li, což je pravda víry, že počátek víry je v nás od Boha, již také sám úkon víry následuje první milosti a tak nemůže zasloužiti první milost. Věrou je tudíž člověk ospravedlněn, ne jakoby věřením člověk zasloužil

diminuit meritum, et a caritate tollitur.

I-II q. 114 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Gal. V. Similiter etiam actus patientiae et fortitudinis non est meritorius nisi aliquis ex caritate haec operetur; secundum illud I ad Cor. XIII, *si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*.

5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

I-II q. 114 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia ut Augustinus dicit, *fides meretur iustificationem*. Iustificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest sibi mereri primam gratiam.

I-II q. 114 a. 5 arg. 2

Praeterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo dono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

I-II q. 114 a. 5 arg. 3

Praeterea, apud homines aliquis potest promereri donum iam acceptum, sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus est liberalior quam homo. Ergo multo magis primam gratiam iam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

I-II q. 114 a. 5 s. c.

Sed contra est quod ratio gratiae repugnat mercedi operum; secundum illud Rom. IV, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Sed illud meretur homo quod imputatur quasi merces operis eius. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

I-II q. 114 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod donum gratiae considerari potest dupliciter. Uno modo, secundum rationem gratuiti doni. Et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiae, quia ut ad Rom. XI apostolus dicit, *si ex operibus, iam non ex gratia*. Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quae donatur. Et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturae; tum etiam quia ante gratiam, in statu peccati, homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis, gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis, iam non erit prima. Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

I-II q. 114 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro Retract., ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo, quod ipse ibidem retractat. Et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides iustificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo; iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse

ospravedlnění, nýbrž protože, když je ospravedlňován, věří, poněvadž 'hnutí víry se vyžaduje k ospravedlnění bezbožného, jak bylo shora řečeno.

K druhému se musí říci, že Bůh nedává milost, leč hodným; ne však tak, že napřed byli hodni, nýbrž že sám je milostí činí hodnými, jenž sám "může učiniti čistým počatého z nečistého semene", Job. 14.

K třetímu se musí říci, že každý dobrý skutek člověka pochází od první milosti jako od původu, nepochází však od kteréhokoli lidského daru; a proto není podobný důvod o daru milosti a o lidském daru.

CXIV.6. Zda člověk může jinému zasloužiti první milost.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že člověk může jinému zasloužiti. první milost. Protože k onomu Mat. 9, ‚Ježíš, vida jejich víru', atd., praví Glossa: "Kolik platí vlastní víra u Boha, u něhož tolik platila cizí, 'že uzdravila člověka uvnitř i zevně!" Ale vnitřní uzdravení člověka je skrze první milost. Tedy člověk může jinému zasloužiti první milost.

Mimo to modlitby spravedlivých nejsou prázdné, nýbrž účinné, podle onoho Jak. posled.: "Mnoho zmůže vytrvalá modlitba spravedlivého." Ale tamtéž se předesílá: "Modlete se za sebe vzájemně, abyste byli spaseni." Ježto tudíž spása člověka nemůže býti než skrze milost, zdá se, že jeden člověk může jinému zasloužiti první milost.

Mimo to Luk. 16. se praví: "Čiňte si přátele z mamony nepravostné, aby, až dokonáte, přijali vás do stanů věčných." Ale nikdo není přijat do věčných stanů, leč skrze milost, skrze niž jedině někdo zasluhuje život věčný, jak bylo řečeno shora. Tedy jeden člověk může druhému zjednati zásluhou první milost.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 15: "Postaví-li se Mojžíš i Samuel přede mně, není má duše s tímto lidem." Ti však měli u Boha největší zásluhu. Zdá se tedy, že nikdo nemůže jinému zasloužiti první milost.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je ze shora řečeného patrné, náš skutek má ráz zásluhy ze dvojího. A to, nejprve ze síly božského hýbaní, a tak zasluhuje někdo přesně; jiným způsobem má ráz zásluhy, pokud vychází ze svobodného rozhodování, pokud něco konáme dobrovolně; a s této strany je zásluha ze slušnosti, protože se sluší, když člověk dobře užívá své síly, aby Bůh jednáním převyšoval podle převyšující síly.

Z čehož je :patrné, že přesnou zásluhou nikdo nemůže jinému zasloužiti první milost, leč jediný Kristus: protože každý z nás jest hýbán od Boha skrze dar milosti, aby přišel k životu věčnému; a proto přesná zásluha nesahá za toto hýbaní. Ale duše Kristova jest hýbána od Boha skrze milost, nejen aby sám došel slávy života věčného, nýbrž aby do ní přivedl také jiné, pokud jest hlavou Církve, a původcem lidské spásy, podle onoho Žid. 2: "Jenž mnoho meritorius primae gratiae. Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem, sed quia, dum iustificatur, credit; eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impii, ut supra dictum est.

I-II q. 114 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non dat gratiam nisi dignis. Non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, *qui solus potest facere mundum de immundo conceptum semine*.

I-II q. 114 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio. Non autem procedit a quocumque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiae et de dono humano.

6. Utrum homo possit eam mereri alii.

I-II q. 114 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia Matth. IX, super illud, *videns Iesus fidem illorum* etc., dicit Glossa, *quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena ut intus et extra sanaret hominem*. Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

I-II q. 114 a. 6 arg. 2

Praeterea, orationes iustorum non sunt vacuae, sed efficaces; secundum illud Iac. ult., *multum valet deprecatio iusti assidua*. Sed ibidem praemittitur, *orate pro invicem ut salvemini*. Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

I-II q. 114 a. 6 arg. 3

Praeterea, Luc. XVI dicitur, *facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula*. Sed nullus recipitur in aeterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam aeternam, ut supra dictum est. Ergo unus homo potest alteri acquirere, merendo, primam gratiam.

I-II q. 114 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XV, *si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*, qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

I-II q. 114 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi motionis divinae, et sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus. Quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae ut ipse ad vitam aeternam perveniat, et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret,

synů přivedl do slávy, původce spásy," atd. Ale zásluhou slušnosti může někdo jinému zasloužiti první milost; protože totiž člověk v milosti postavený plní vůli Boží, sluší se podle přátelského .poměru, aby Bůh vyplnil vůli člověka spasením jiného, třebaže někdy může míti překážku se strany toho, jehož ospravedlnění žádá někdo svatý. A o tom případě mluví výrok Jeremiášův.

K prvnímu se tedy musí říci, že víra jiných platí jinému ke spáse zásluhou slušnosti, ne zásluhou přesnosti.

K druhému se musí říci, že dosažení modlitbou opírá se o milosrdenství; zásluha přesná se však opírá o spravedlnosti; a proto modlitbou dosáhne člověk z Božího milosrdenství mnohých, jichž však nezaslouží podle spravedlnosti, podle onoho Daniel. 9: "Neboť neprostíráme prosby své před tváří tvou pro svou spravedlnost, nýbrž pro milosrdenství tvá mnohá."

K třetímu se musí říci, že se říká, že chudí přijímající almužnu přijímají jiné do stanů věčných, buď dosahujíce jim odpuštění modlitbou, nebo jinými dobrými skutky zasluhujíce ze slušnosti, nebo také, látkově řečeno za ony skutky milosrdenství, jež ‚někdo .prokazuje chudým, zasluhuje přijetí do věčných stanů.

CXIV.7. Zda si člověk může zasloužiti nápravu po pádu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že někdo si může zasloužiti nápravu po pádu. Zdá se totiž, že to člověk může zasloužiti, co se spravedlivě žádá od Boha. Ale nic se od Boha nežádá spravedlivěji, jak praví Augustin, než - svou nápravu po pádu, podle onoho Žalm. 70: "Až ochabne síla má, neopouštěj mne, Pane." Tedy člověk může zasloužiti, aby se napravil po pádu.

Mimo to mnohem více člověku prospívají jeho skutky, než prospívají jinému. Ale člověk může nějakým způsobem druhému zasloužiti nápravu po pádu, jakož i první milost. Tedy mnohem spíše si může zasloužiti, aby se napravil po 'pádu.

Mimo to člověk, 'který 'byl někdy v milosti, dobrými skutky, jež činil, zasloužil si život věčný, jak je patrné ze shora řečeného. Ale k životu věčnému nemůže někdo přijíti, leč napraven milostí. Zdá se tedy, že si zasloužil nápravu milostí.

Avšak proti jest, co se praví Ezech. 18: "Odvrátí-li se spravedlivý od své spravedlnosti, a bude-li činiti nepravost, žádných jeho spravedlností, jež učinil, nebude pamatováno." Tedy nic mu nebudou platny jeho předešlé zásluhy na to, aby povstal. Nemůže si tedy někdo zasloužiti nápravu po budoucím pádu.

Odpovídám: Musí se říci, že nikdo si nemůže zasloužiti nápravu po budoucím pádu, ani zásluhou přesnou, ani zásluhou slušnosti. Nemůže pak si to zasloužiti zásluhou přesnou: protože povaha této zásluhy závisí na hýbání inquantum est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae; secundum illud ad Heb. II, *qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis* et cetera. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Ieremiae ultimo inducta.

I-II q. 114 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

I-II q. 114 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod impetratio orationis innititur misericordiae, meritum autem condigni innititur iustitiae. Et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam; secundum illud Dan. IX, *neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis*.

I-II q. 114 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando; vel merendo per alia bona ex congruo; vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiae quae quis in pauperes exercet, meretur recipi in aeterna tabernacula.

7. Utrum aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum.

I-II q. 114 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit mereri sibi ipsi reparationem post lapsum. Illud enim quod iuste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius a Deo petitur, ut Augustinus dicit, quam quod reparetur post lapsum; secundum illud Psalmi LXX, *cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, domine*. Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

I-II q. 114 a. 7 arg. 2

Praeterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi potest mereri ut reparetur post lapsum.

I-II q. 114 a. 7 arg. 3

Praeterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quae fecit, meruit sibi vitam aeternam; ut ex supradictis patet. Sed ad vitam aeternam non potest quis pervenire nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

I-II q. 114 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII, *si averterit se iustus a iustitia sua, et fecerit iniquitatem; omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur*. Ergo nihil valebunt ei praecedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

I-II q. 114 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi

Boží milostí; a to hýbání je přerušeno následujícím hříchem: pročež všechna dobrodiní, jichž někdo potom dosáhne od Boha, aby se jimi napravil, nespadají pod zásluhu, protože hýbání dřívější milostí k nim nedosahuje. Také zásluze slušnosti, jíž někdo zasluhuje druhému milost, brání dosíci účinku překážka hříchu u toho, jemuž někdo zasluhuje. Tudíž mnohem více brání účinnosti takové zásluhy překážka, která je u toho, jenž zasluhuje, i u toho, jemuž se zasluhuje; zde totiž obojí se sbíhá u jedné osoby. A proto žádným způsobem si nikdo nemůže zasloužiti nápravu po pádu.

K prvnímu se tedy musí říci, že touha, jíž někdo touží býti napraven po pádu, sluje spravedlivá; a podobně modlitba, jíž žádá takovou nápravu, sluje spravedlivá, protože tíhne ke spravedlnosti; ne však tak, že by se opírala o spravedlnost na způsob zásluhy, nýbrž pouze o milosrdenství.

K druhému se musí říci, -že někdo může druhému zasloužiti ze slušnosti první milost; protože tam není překážky, aspoň se strany zasluhujícího, jež povstane, když někdo odejde od spravedlnosti po zásluze milostí.

K třetímu se musí říci, že někteří řekli, že nikdo nezasluhuje naprostě života věčného, leda činem konečné milosti, nýbrž pouze pod podmínkou, jestliže vytrvá. Ale to se praví nerozumně: protože někdy úkon poslední milosti není záslužný více než úkon předešlý, nýbrž méně, pro doléhající nemoc. Pročež se musí říci, že kterýkoli úkon lásky zasluhuje naprostě život věčný; ale následujícím hříchem se klade překážka předešlé zásluze, aby neměla účinku; jako také přirozené příčiny nedosáhnou svých účinků pro přistoupivší překážku.

CXIV.8. Zda člověk může zasloužiti rozmnožení milosti nebo lásky.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že člověk nemůže zasloužiti zvětšení milosti nebo lásky. Neboť když někdo přijal odměnu, kterou zasloužil, nepatří mu žádná jiná mzda, jak se praví o některých Mat. 6: "Dostali mzdu svou." Kdyby tudíž někdo zasloužil zvětšení lásky nebo milosti, následovalo by, že zvětšená milost nemůže dále očekávati jinou odměnu; což je nevhodně.

Mimo to nic nejedná nad svůj druh. Ale původ zásluhy je milost nebo láska, jak je patrné ze shora řečeného. Tedy nikdo nemůže zasloužiti větší milost nebo lásku, než má.

Mimo to, co spadá pod zásluhu, to zasluhuje člověk kterýmkoliv úkonem, vycházejícím z milosti a z lásky, jako kterýmkoli takovým úkonem člověk zaslouží život věčný. Spadá-li tudíž pod zásluhu zvětšení milostí nebo lásky, zdá se, že každým úkonem utvářeným láskou někdo zaslouží zvětšení lásky. Ale co člověk zasluhuje, toho neklamně dosáhne od Boha, není-li tomu zabráněno následujícím hříchem; praví se totiž II. Tim. 1: "Vím, komu jsem uvěřil, a jsem jist, že jest mocen zachovati

mereri non potest, quia ratio huius meriti dependet ex motione divinae gratiae, quae quidem motio interrumpitur per sequens peccatum. Unde omnia beneficia quae postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito; tanquam motione prioris gratiae usque ad hoc non se extendente. Meritum etiam congrui quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum, propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur et in eo cui meretur, hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

I-II q. 114 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur, et similiter oratio, quia tendit ad iustitiam. Non tamen ita quod iustitiae innitatur per modum meriti, sed solum misericordiae.

I-II q. 114 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam, quia non est ibi impedimentum saltem ex parte merentis. Quod invenitur dum aliquis post meritum gratiae a iustitia recedit.

I-II q. 114 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute vitam aeternam, nisi per actum finalis gratiae; sed solum sub conditione, si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimae gratiae non est magis meritorius, sed minus, quam actus praecedentis, propter aegritudinis oppressionem. Unde dicendum quod quilibet actus caritatis meretur absolute vitam aeternam. Sed per peccatum sequens ponitur impedimentum praecedenti merito, ut non sortiatur effectum, sicut etiam causae naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

8. Utrum possit aliquis sibi mereri augmentum gratiae vel caritatis.

I-II q. 114 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiae vel caritatis. Cum enim aliquis acceperit praemium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur Matth. VI, *receperunt mercedem suam*. Si igitur aliquis mereretur augmentum caritatis vel gratiae, sequeretur quod, gratia augmentata, non posset ulterius expectare aliud praemium. Quod est inconveniens.

I-II q. 114 a. 8 arg. 2

Praeterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel caritas, ut ex supradictis patet. Ergo nullus potest maiorem gratiam vel caritatem mereri quam habeat.

I-II q. 114 a. 8 arg. 3

Praeterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel caritate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam aeternam. Si igitur augmentum gratiae vel caritatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum caritate informatum aliquis meretur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens, dicitur enim II ad Tim. I, *scio cui*

vklad můj." Tak by tedy následovalo, že kterýmkoli záslužným skutkem se zvětšuje milost nebo láska; což se zdá nevhodné, ježto někdy záslužné úkony nejsou velmi vroucí, aby stačily na zvětšení lásky. Tedy zvětšení lásky nespadá -pod zásluhu.

Avšak proti jest., co praví Augustin, že "láska zasluhuje zvětšení, aby zvětšena zasloužila i dokonání." Tedy zvětšení lásky nebo milosti spadá pod zásluhu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno shora, to spadá pod zásluhu přesnou, v čem zasahuje hýbání milostí. Avšak hýbání nějakého hybatele nezasahuje pouze v posledním cíli pohybu, nýbrž také v celém postupu v pohybu. Avšak cíl hýbání milostí je život věčný. Postup pak v tomto pohybu je podle zvětšování lásky nebo milosti, podle onoho Přísl. 4: "Cesta spravedlivých jako zářivé světlo postupuje a roste až k dokonalému dni," což je den slávy . Tak tudíž zvětšení milosti- spadá pod zásluhu přesnou.

K prvnímu se tedy musí říci, že odměna je cílem zásluhy. Jest však dvojí cíl pohybu; totiž poslední a střední, jenž jest i původ i cíl; a takovým cílem je mzda zvětšení. Avšak mzda lidské přízně jest jako .poslední cíl těm, kteří do toho kladou cíl; pročež takoví nedostanou žádné jiné mzdy.

K druhému se musí říci, že zvětšení milosti není nad sílu předchozí milosti, ačkoliv jest nad její rozsah; jako strom, třebaže je nad rozměr semene, přece není nad jeho sílu.

K třetímu se musí říci, že kterýmkoli záslužným úkonem zasluhuje člověk zvětšení milosti, jakož i dokonání milosti, což je život věčný. Ale jako život věčný se nedává hned, nýbrž svým časem, tak ani milost se nezvětší hned, nýbrž svým časem, až totiž někdo je dostatečně uzpůsoben ke zvětšení milosti.

CXIV.9. Zda člověk může zasloužiti vytrvalost.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že někdo může zasloužiti vytrvalost. Neboť co člověk obdrží prosbou, to může spadati pod zásluhu majícího milost. Ale. vytrvalost lidé obdrží od Boha prosíce, jinak by se marně vyprošovalo od Boha v prosbách modlitby Páně, jak vykládá Augustin, v kn. O daru vytrvalosti. Tedy vytrvalost může spadati pod zásluhu majícího milost.

Mimo to více jest nemožnost hřešiti než nehřešiti. Ale nemožnost hřešiti spadá ;pod zásluhu; zasluhuje totiž někdo život věčný, z jehož pojmu jest nehříšnost. Tedy mnohem spíše může někdo zasloužiti, aby nehřešil, což jest vytrvati.

Mimo to více jest zvětšení milosti než setrvání v milosti, kterou někdo má. Ale člověk může zaslo.užiti zvětšení milosti, jak bylo řečeno shora. Tedy mnohem spíše může

credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare. Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel caritas augeretur. Quod videtur esse inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

I-II q. 114 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Epist. Ioan., quod *caritas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*. Ergo augmentum caritatis vel gratiae cadit sub merito.

I-II q. 114 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna, progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae, secundum illud Prov. IV, *iustorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem*, qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni.

I-II q. 114 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praemium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus; et medius, qui est et principium et terminus. Et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt, unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

I-II q. 114 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod augmentum gratiae non est supra virtutem praeexistentis gratiae, licet sit supra quantitatem ipsius, sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

I-II q. 114 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore; cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum.

9. Utrum possit aliquis sibi mereri finalem perseverantiam.

I-II q. 114 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent, alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis dominicae, ut Augustinus exponit, in libro de dono Persever. Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

I-II q. 114 a. 9 arg. 2

Praeterea, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito, meretur enim aliquis vitam aeternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

I-II q. 114 a. 9 arg. 3

Praeterea, maius est augmentum gratiae quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest

zasloužiti setrvání v milosti, kterou někdo má.

Avšak proti jest, že všechno, co někdo zasluhuje, dostane od Boha, není-li překážky hříchu. Ale záslužné skutky mají

mnozí, kteří nedosáhnou vytrvalosti; ani nelze říci, že se to děje .pro překážku hříchu; protože právě to, 'že se hřeší, je protilehlé vytrvalosti; takže, kdyby někdo zasloužil vytrvalost, Bůh by nedopustil jeho pád do hříchu. Vytrvalost tudíž nespadá pod zásluhu.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto člověk má vrozeno svobodné rozhodování, ohebné k dobru i ke zlu, někdo může od Boha obdržeti vytrvalost v dobrém dvojmo; a to, jedním způsobem tím, že svobodné rozhodování se omezí na dobro dokonanou milostí, což bude ve slávě; jiným způsobem se strany božského hýbání, jež člověka přiklání k dobru až do konce. Jak je však z řečeného patrné, to spadá pod lidskou zásluhu, co se .přirovnává jako konec k hýbání svobodného rozhodování, řízeného Bohem hýbajícím, ne však to, co se přirovnává ke zmíněnému pohybu jako počátek. Pročež je patrné, 'že vytrvalost slávy, jež jest konec zmíněného pohybu, spadá pod zásluhu; avšak vytrvalost cesty nespadá pod zásluhu, protože závisí pouze na hýbání Božím, jež jest počátek veškeré zásluhy. Ale Bůh uštědřuje dobro vytrvalosti zdarma, komukoli je uštědřuje.

K prvnímu -se tedy musí říci, že také těch dosahujeme modlitbou, jichž nezasluhujeme; neboť Bůh slyší i hříšníky žádající odpuštění, jehož nezasluhují, jak je patrné z Augustina, k onomu Jan. 9: "Víme, že hříšníky Bůh nevyslyší." Jinak by byl publikán marně řekl: "Bože, buď milostiv mně hříšnému," jak se praví Luk. 18. A podobně někdo prosbami dosahuje od Boha dar vytrvalosti, bud sobě nebo jinému, ačkoli nespadá pod zásluhu.

K druhému se musí říci, že vytrvalost, jež bude ve slávě, přirovnává se k záslužnému pohybu svobodného rozhodování jako konec, ne však vytrvalost cesty, z uvedeného důvodu.

A podobně se musí říci k třetímu o zvětšení milosti, jak je z řečeného patrné.

CXIV.10. Zda časná dobra spadají pod zásluhu.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že časná dobra spadají pod zásluhu. Neboť co se některým slibuje jako odměna spravedlnosti, to padá pod zásluhu. Ale časná dobra byla slíbena ve Starém zákoně jako mzda spravedlnosti, jak je patrné Deut. 28. Zdá se tedy, že časná dobra spadají pod zásluhu.

Mimo to se zdá, že to spadá pod zásluhu, co Bůh někomu udělil za nějakou službu, kterou vykonal. Ale Bůh někdy za službu jemu učiněnou odměňuje lidi nějakými časnými

mereri augmentum gratiae, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

I-II q. 114 a. 9 s. c.

Sed contra est quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam. Nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiae; ita quod, si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret aliquem cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

I-II q. 114 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod, cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo. Uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria. Alio modo, ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque in finem. Sicut autem ex dictis patet, illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus, non autem id quod comparatur ad praedictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito, perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicumque illud largitur.

I-II q. 114 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod etiam ea quae non meremur, orando impetramus. Nam et peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum, super illud Ioan. IX, scimus quia peccatores Deus non exaudit; alioquin frustra dixisset publicanus, Deus, propitius esto mihi peccatori, ut dicitur Luc. XVIII. Et similiter perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

I-II q. 114 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod perseverantia quae erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viae, ratione praedicta.

I-II q. 114 a. 9 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium, de augmento gratiae, ut per praedicta patet.

10. Utrum bona temporalia cadant sub merito.

I-II q. 114 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut praemium iustitiae, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces iustitiae, ut patet Deut. XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

I-II q. 114 a. 10 arg. 2

Praeterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando

dobry. Praví se totiž Exod. 1: "A protože pomocnice bály se Boha, postavil jim domy," atd.; kde Glossa praví, že "odměra za jejich dobrotivost mohla býti odplacena ve věčném životě; ale hřích lži dostal pozemskou odměnu"; a Ezech. 29 se praví: "Král babylónský dal sloužiti vojsku svému službou velikou proti Tyru, a mzda mu nebyla dána;" a potom dodává: "Bude mzda onomu vojsku, a dal jsem mu zemi Egyptskou za to, že mně pracoval." Tedy časná dobra spadají pod zásluhu.

Mimo to, jak se má dobro k zásluze, tak zlo se má k provině Ale pro provinu hříchu jsou někteří od Boha trestáni časnými tresty, jak je patrné o Sodomských. Tedy i časná dobra spadají pod zásluhy.

Avšak proti jest, že ta, ‚jež spadají pod zásluhu, nemají se stejně ke všem. Ale časná dobra a zla se mají stejně k dobrým i zlým, podle onoho Eccle. 9: "Všechna se stejně přihodí spravedlivému i bezbožnému, dobrému i zlému, čistému i nečistému, obětujícímu žertvy i pohrdajícímu obětmi." Tedy časná dobra nespadají pod zásluhu.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co spadá pod zásluhu, jest odměnou čili mzdou, což má ráz nějakého dobra. Avšak dobro člověka je dvojí: jedno jednoduše, druhé z části. Dobrem člověka jednoduše jest jeho poslední cíl, podle onoho Žalm. 27: "Mně však je dobré přilnouti 'k Bohu;" a v důsledku všechna ta, jež jsou zařízena -jako vedoucí k tomuto cíli; a taková jednoduše spadají pod zásluhu. Avšak částečné dobro člověka a ne jednoduše, jest, co je mu dobré jako nyní, nebo co jest mu částečně dobré; a taková nespadají pod zásluhu jednoduše, nýbrž částečně Podle toho se tedy musí říci, že uvažují-li se časná dobra, pokud jsou užitečná ke skutkům ctností, jimiž jsme přiváděni k životu věčnému, podle toho přímo a jednoduše spadají pod zásluhu, jakož i rozmnožení milosti a všechna ta, jimiž je člověk podporován, aby přišel k blaženosti po .první milosti. Tolik totiž dává Bůh mužům spravedlivým z časného dobra i zla, kolik jim prospívá k dosažení života věčného; a potud jsou tato časná jednoduše dobrá. Pročež se praví Žalm. 33: "Bojící se však Pána nebudou zkráceni v žádném dobru;" a jinde: "Neviděl jsem spravedlivce opuštěného," atd.

Uvažují-li se však taková časná dobra o sobě, tak nejsou jednoduše dobry člověka, nýbrž z části; a tak nespadají pod zásluhu jednoduše, nýbrž částečně; pokud totiž lidé jsou Bohem hýbáni ke konání některých časných, v nichž dosahují svého záměru s pomocí Boží; takže, jako život věčný jest jednoduše odměnou skutků spravedlnosti ve vztahu k hýbání Božímu, jak bylo řečeno shora, tak časná dobra, o sobě uvažována, mají ráz mzdy vzhledem k hýbání Božímu, jímž jsou hýbány vůle lidí k nabývání jich, ačkoli někdy při tom nemají lidé správného úmyslu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, Proti Faustovi, "v těch časných slibech byly obrazy budoucích duchovních, jež se naplňují v nás. Tělesný lid totiž lpěl na slibech ‚přítomného života; a oněch netoliko jazyk, nýbrž

recompensat hominibus pro servitio sibi facto, aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. I, *et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos*; ubi Glossa Gregorii dicit quod *benignitatis earum merces potuit in aeterna vita retribui, sed pro culpa mendacii, terrenam recompensationem accepit*. Et Ezech. XXIX dicitur, *rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei*; et postea subdit, *erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Aegypti, pro eo quod laboraverit mihi*. Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

I-II q. 114 a. 10 arg. 3

Praeterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus poenis, sicut patet de Sodomitis, Gen. XIX. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

I-II q. 114 a. 10 s. c.

Sed contra est quod illa quae cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos; secundum illud Eccle. IX, *universa aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti*. Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

I-II q. 114 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod illud quod sub merito cadit, est praemium vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, et aliud secundum quid. Simpliciter quidem bonum hominis est ultimus finis eius, secundum illud Psalmi LXXII, *mihi autem adhaerere Deo bonum est*, et per consequens omnia illa quae ordinantur ut ducentia ad hunc finem. Et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis, est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum aliquid bonum. Et huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est quod, si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae, et omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem, post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam. Et intantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Unde dicitur in Psalmo, *timentes autem dominum non minuentur omni bono*; et alibi, *non vidi iustum derelictum*. Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid. Et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente. Ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est; ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

I-II q. 114 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Faust., libro IV, *in illis temporalibus promissis*

také život byl prorocký."

K druhému se musí říci, že ony odměny slují Bohem dané podle srovnání k Božímu hýbaní, ne však vzhledem ke zlobě vůle, hlavně u krále babylonského, který neútočil na Tyrus, chtěje Bohu sloužiti, nýbrž spíše, aby si uchvátil panství. Podobně také pomocnice, ačkoli měly dobrou vůli při osvobozování hochů, přece jejich vůle nebyla správná s tom, že si vymyslely lež.

K třetímu se musí říci, že časná zla jsou dáma za trest bezbožným, pokud jimi nejsou podporováni k dosažení života věčného. Spravedlivým však, kteří takovými zly jsou podporováni, nejsou to tresty, nýbrž spíše léky, jak bylo řečeno shora.

Ke čtvrtému se musí říci, že všechno se stejně přihází dobrým i zlým co do samé podstaty časných dober nebo zel; protože dobří jsou takovými vedeni k blaženosti, nikoli však zlí.

A TAK BYLO DOSTATEČNĚ POVĚDĚNO O MRAVNÍCH POVŠECHNĚ.

figurae fuerunt futurorum spiritualium, quae implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitae praesentis inhaerebat, et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.

I-II q. 114 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod illae retributiones dicuntur esse divinitus factae secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis. Praecipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerunt bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

I-II q. 114 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod temporalia mala infliguntur in poenam impiis, inquantum per ea non adiuvantur ad consecutionem vitae aeternae. Iustis autem, qui per huiusmodi mala iuvantur, non sunt poenae, sed magis medicinae, ut etiam supra dictum est.

I-II q. 114 a. 10 ad 4

Ad quartum dicendum quod omnia aeque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium. Sed non quantum ad finem, quia boni per huiusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali. Et haec de moralibus in communi dicta sufficiant.

OBSAH

I. O posledním cíli člověka povšechně ... 4
I.1. Zda člověku náleží jednati pro cíl. ... 4
I.2. Zda jednati pro cíl je vlastní rozumové přirozenosti ... 5
I.3. Zda lidské skutky dostávají druh z cíle ... 7
I.4. Zda je nějaký poslední cíl lidského života. ... 8
I.5. Zda může býti více posledních cílů jednoho člověka. ... 10
I.6. Zda člověk chce pro poslední cíl vše, co chce. ... 11
I.7. Zda je jeden poslední cíl všech lidí. ... 12
I.8. Zda se jiní tvorové shodují v° onom posledním cíli. ... 13
II. O tom, v čem záleží blaženost člověka. ... 14
II.1. Zda blaženost lidská záleží v bohatství. ... 14
II.2. Zda blaženost záleží v poctách. ... 15
II.3. Zda blaženost člověka záleží v pověsti, čili slávě. ... 16
II.4. Zda blaženost člověka záleží v moci. ... 17
II.5. Zda blaženost člověka zálesí v nějakém tělesném dobru. ... 19
II.6. Zda blaženost člověka záleží v rozkoši. ... 20
II.7. Zda lidská blaženost záleží v nějakém duševním dobru. ... 22
II.8. Zda blaženost záleží v nějakém stvořeném dobru. ... 23
III. Co je blaženost. ... 24
III.1. Zda blaženost je něčím nestvořeným. ... 25
III.2. Zda blaženost je činností. ... 25
III.3. Zda je blaženost činností smyslové části, či jenom rozumové. ... 27
III.4. Zda, patří-li blaženost rozumové části, je činností rozumu či vůle. ... 28
III.5. Zda je blaženost činností rozumu badavého nebo činorodého. ... 30
III.6. Zda záleží blaženost ve zkoumání badavých věd. ... 32
III.7. Zda blaženost záleží v poznání oddělených podstat, to jest andělů. ... 33
III.8. Zda blaženost záleží v nějakém stvořeném dobru. ... 34
IV. O tom, co .se vyžaduje k blaženosti. ... 36
IV.1. Zda se vyžaduje k blaženosti potěšení. ... 36
IV.2. Zda je v blaženosti přednější patření nežli potěšení. ... 37
IV.3. Zda se k blaženosti vyžaduje obsáhnutí. ... 38
IV.4. Zda se k blaženosti vyžaduje správnost vůle. ... 39
IV.5. Zda k blaženosti člověka se vyžaduje tělo. ... 40
IV.6. Zda k blaženosti se vyžaduje nějaká dokonalost těla. ... 43
IV.7. Zda sek blaženosti vyžadují nějaká zevnější dobra. ... 44
IV.8. Zda se k blaženosti vyžaduje společnost přátel. ... 45
V. O dosažení blaženosti. ... 46
V.1. Zda může člověk dosáhnouti blaženosti. ... 47
V.2. Zda může býti jeden člověk blaženější než druhý. ... 48
V.3. Zda může býti někdo blažený v tomto životě. ... 49
V.4. Zdali lze ztratiti nabytou blaženost. ... 50
V.5. Zda člověk svou přirozeností může dosáhnouti blaženosti. ... 52
V.6. Zda člověk dosahuje blaženosti činností nějakého vyššího tvora. ... 53
V.7. Zda se vyžadují nějaké dobré skutky k tomu, aby člověk do sáhl od Boha blaženosti. ... 55
V.8. Zda každý člověk touži po blaženosti. ... 56
VI. O dobrovolném a nedobrovolném. ... 57
VI.1. Zda jest v lidských činech dobrovolnost. ... 58
VI.2. Zda dobrovolnost jest ve zvířatech. ... 60
VI.3. Zda dobrovolnost může býti bez veškerého úkonu. ... 61
VI.4. Zda může býti působeno násilí. ... 62

VI.5. Zda násilí je příčinou nedobrovolnosti. 63
VI.6. Zda strach působí nedobrovolnost jednoduše. 64
VI.7. Zda dychtivost působí nedobrovolnost. 66
VI.8. Zda nevědomost působí nedobrovolnost. 67
VII. O okolnostech lidských činů. 68
VII.1. Zda okolnost je případek lidského činu. 68
VII.2. Zda si má theolog všímati okolností lidských činů. 70
VII.3. Zda se okolnosti vhodně vypočítávají v třetí Ethických. 71
VII.4. Zda hlavní okolnosti jsou „proč", a „ta, v nichž jest činnost" 72
VIII. O vůli;co jest jí chtěné. 73
VIII.1. Zda se vůle týká jen dobra. 73
VIII.2. Zda chtění se týká jen cíle či též těch, která jsou k cíli. 75
VIII.3. Zda se vůle týmž úkonem hýbe k cíli a k tomu, co je k cíli. 76
IX. O podnětu vůle. 77
IX.1. Zda je vůle pohybována rozumem. 78
IX.2. Zda je vůle pohybována žádostí smyslovou. 79
IX.3. Zda vůle pohybuje sama sebe. 80
IX.4. Zda je vůle pohybována nějakým zevním prvkem. 81
IX.5. Zda je vůle pohybována tělesem nebeským. 82
IX.6. Zda je vůle pohybována jen od Boha, jakožto od zevníhoprvku. 84
X. O způsobu, jimž vůle je pohybována. 85
X.1. Zda jest vůle pohybována k něčemu přirozeně. 85
X.2. Zda jest vůle pohybována k něčemu přirozeně. 87
X.3. Zda je vůle s nutností pohybována žádostí nižší. 88
X.4. Zda vůle je s nutností pohybována od zevnějšího pohybujícího, jímž jest Bůh. 89
XI. O požívání, jež jest úkonem vůle. 90
XI.1. Zda požívati jest úkonem žádostivé mohutnosti. 91
XI.2. Zda požívati přísluší jen rozumovému tvoru, či také pouhým živočichům. 92
XI.3. Zda požívání je toliko posledního cíle. 93
XI.4. Zda požívání jest jen cíle drženého 94
XII. O úmyslu. 95
XII.1. Zda úmysl jest úkon rozumu nebo vůle. 95
XII.2. Zda úmysl je toliko o posledním cíli. 96
XII.3. Zda někdo může zároveň dvojí míti v úmyslu. 97
XII.4. Zda úmysl o cíli je tentýž úkon jako chtění toho, co je k cíli. 98
XII.5. Zda úmysl přísluší pouhým živočichům. 99
XIII. O volbě. 100
XIII.1. Zda volba jest úkon vůle nebo rozumu. 100
XIII.2. Zda volba přísluší pouhým živočichům. 101
XIII.3. Zda volba je pouze o tom, co je k cíli, nebo také někdy o cíli. 103
XIII.4. Zda volba je toliko o tom, co činíme. 104
XIII.5. Zda volba jest jen o možných. 104
XIII.6. Zda člověk volí s nutnosti nebo svobodně. 106
XIV. O radě, která předchází volbu. 107
XIV.1. Zda rada jest pátrání. 107
XIV.2. Zda rada jest o cíli či jen o těch, která jsou k cíli. 108
XIV.3. Zda rada jest jen o těch, která od nás jsou konána. 109
XIV.4. Zda rada jest o všech, která jsou od nás konána. 110
XIV.5. Zda rada postupuje pořadem rozkladným. 111
XIV.6. Zda rada postupuje do nekonečna. 112
XV. O souhlasu, jenž jest úkon vůle, vzhledem k těm, která jsou k cíli. 113

XV.1. Zda souhlas jest úkon žádostivé či vnímavé síly. 113
XV.2. Zda souhlas přísluší pouhým živočichům. 114
XV.3. Zda užívání může býti též posledního cíle. 115
XV.4. Zda užívání předchází volbu. 116
XVI. O úkonech, rozkázaných od vůle. 117
XVI.1. Zda užívati jest úkonem vůle. 118
XVI.2. Zda užívati přísluší pouhým živočichům. 119
XVI.3. Zda užívání může býti též posledního cíle. 119
XVI.4. Zda užívání předchází volbu. 120
XVII. O úkonech, rozkázaných od vůle. 122
XVII.1. Zda rozkazovati jest úkonem rozumu či vůle. 122
XVII.2. Zda rozkazovati přísluší pouhým živočichům. 123
XVII.3. Zda užívání jde před rozkazem. 124
XVII.4. Zda rozkaz a úkon rozkázaný jsou úkon jeden či různé. 125
XVII.5. Zda úkon vůle jest rozkazován. 126
XVII.6. Zda úkon rozumu jest rozkazován. 127
XVII.7. Zda úkon žádosti smyslové jest rozkazován. 128
XVII.8. Zda úkon duše bylinné jest nařizován. 129
XVII.9. Zda úkony vnějších údů jsou rozkazovány. 130
XVIII. O dobrotě a špatnosti lidských úkonů všeobecně. 132
XVIII.1. Zda každá činnost lidská je dobrá či některá špatná. 132
XVIII.2. Zda činnost člověka má dobrotu či špatnost z předmětu. 134
XVIII.3. Zda činnost člověka je dobrá či zlá z okolnosti. 135
XVIII.4. Zda činnost lidská je dobrá či špatná z cíle. 136
XVIII.5. Zda některá činnost lidská jest dobrá či špatná ve svém druhu. 137
XVIII.6. Zda úkon má druh dobra či zla z cíle. 138
XVIII.7. Zda druh dobroty, který je z cíle, jest zahrnut pod druhem, který jest z předmětu, tak jako pod rodem, či obráceně. 139
XVIII.8. Zda některý úkon je nelišný podle svého druhu. 141
XVIII.9. Zda některý úkon je nelišný podle ojedinělosti. 142
XVIII.10. Zda některá okolnost ustavuje úkon mravní v druhu dobra. 144
XVIII.11. Zda každá okolnost, rozmnožující dobrotu či špatnost, ustavuje úkon mravní v druhu dobra či zla. 145
XIX. O dobrotě a špatnosti vnitřního úkonu vůle. 146
XIX.1. Zda dobrota vůle závisí na předmětu. 147
XIX.2. Zda dobrota vůle závisí pouze na předmětu. 147
XIX.3. Zda dobrota vůle závisí na rozumu. 149
XIX.4. Zda dobrota vůle závisí na zákonu věčném. 150
XIX.5. Zda vůle nesouhlasná s rozumem bloudícím je špatná. 151
XIX.6. Zda vůle souhlasná s rozumem bloudícím je dobrá. 152
XIX.7. Zda dobrota vůle v tom, co jest k cíli, závisí na úmyslu o cíli. 154
XIX.8. Zda velikost dobroty či špatnosti ve vůli plyne z velikostí dobra či špatnosti v úmyslu. 155
XIX.9. Zda dobrota závisí na shodě s vůlí božskou. 156
XIX.10. Zda jest nutné, aby se vůle lidská shodovala s vůlí božskou v chtěném, k tomu, aby byla dobrá. 157
XX. O dobrotě a špatnosti zevnějších úkanů lidských. 160
XX.1. Zda dobrota nebo špatnost napřed jest v úkonu vůle nebo, v úkonu zevnějším. 160
XX.2. Zda celá dobrota a špatnost zevnějšího úkonu závisí na dobrotě vůle. 161
XX.3. Zda je táž dobrota zevnějšího a vnitřního úkonu. 162
XX.4. Zda zevnější úkon přidává něco dobroty nebo špatnosti k úkonu vnitřnímu. 164
XX.5. Zda následující výsledek přidává něco dobroty nebo špatnosti úkonu zevnějšímu. 165
XX.6. Zda týž zevnější úkon může býti dobrý a špatný. 166
XXI. O tom, co sleduje úkony lidské z rázu dobroty a špatnosti. 167

XXI.1. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý nebo zlý, má ráz správnosti nebo hříchu. ... 167
XXI.2. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý či špatný, má ráz chvalného či závadného. ... 169
XXI.3. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý nebo špatný, má ráz zásluhy nebo proviny. ... 170
XXI.4. Zda úkon lidský, pokud jest dobrý nebo zlý, má ráz zásluhy nebo proviny u Boha. ... 171
XXII. O podmětu vášní duše. ... ***173***
XXII.1. Zda jest nějaká vášeň v duši. ... 173
XXII.2. Zda jest vášeň spíše v části žádostivé než vnímavé. ... 174
XXII.3. Zda jest vášeň spíše v žádosti smyslové než rozumové, jež se nazývá vůle. ... 176
XXIII. O odlišnosti vášní navzájem. ... ***177***
XXIII.1. Zda vášně, které jsou v dychtivé, jsou rozlišné od těch, které jsou v jáhlové. ... 177
XXIII.2. Zda protivnost vášní náhlivé jest podle protivnosti dobra a zla. ... 179
XXIII.3. Zda jest nějaká vášeň duše, nemající protivy. ... 180
XXIII.4. Zda jsou v téže mohutnosti nějaké vášně odlišné druhově, ne protivné navzájem. ... 181
XXIV. O dobru a zlu ve vášních duše. ... ***182***
XXIV.1. Zda mravní dobro nebo zlo se může nalézti ve vášních duše. ... 182
XXIV.2. Zda každá vášeň duše jest mravně špatná. ... 183
XXIV.3. Zda vášeň přidává nebo ubírá v dobrotě nebo špatnosti činu. ... 185
XXIV.4. Zda nějaká vášeň jest dobrá nebo špatná ze svého druhu. ... 186
XXV. O pořadu vášní navzájem. ... ***187***
XXV.1. Zda vášně náhlivé jsou před vášněmi dychtivé, nebo obráceně. ... 187
XXV.2. Zda láska jest první z vášni dychtivé. ... 189
XXV.3. Zda naděje jest první mezi vášněmi jáhlové. ... 190
XXV.4. Zda tyto jsou čtyři hlavní vášně: radost, smutek, naděje a bázeň. ... 192
XXVI. O vášních duše podrobně a nejprve o lásce. ... ***193***
XXVI.1. Zda láska jest v dychtivé. ... 193
XXVI.2. Zda láska jest vášeň. ... 194
XXVI.3. Zda láska jest totéž co obliba. ... 195
XXVI.4. Zda se láska vhodně dělí na lásku přátelskou a lásku dychtivou. ... 196
XXVII. O příčině lásky. ... ***197***
XXVII.1. Zda jen dobro jest příčinou lásky. ... 198
XXVII.2. Zda poznání jest příčinou lásky. ... 199
XXVII.3. Zda podobnost jest příčinou lásky. ... 200
XXVII.4. Zda nějaká jiná z vášní duše jest příčinou lásky. ... 201
XXVIII. O účincích lásky. ... ***202***
XXVIII.1. Zda jednota jest účinkem lásky. ... 202
XXVIII.2. Zda vzájemné prolnutí jest účinkem lásky. ... 204
XXVIII.3. Zda vytržení jest účinkem lásky. ... 205
XXVIII.4. Zda horlivost jest účinkem lásky. ... 206
XXVIII.5. Zda láska jest vášní ubližující milujícímu. ... 207
XXVIII.6. Zda láska jest příčinou všeho, co milující koná. ... 208
XXIX. O nenávisti. ... ***209***
XXIX.1. Zda příčinou a předmětem nenávisti je zlo. ... 209
XXIX.2. Zda nenávist má příčinu v lásce. ... 210
XXIX.3. Zda nenávist jest silnější než láska. ... 211
XXIX.4. Zda někdo může míti v nenávisti sám sebe. ... 213
XXIX.5. Zda někdo může v nenávisti míti pravdu. ... 214
XXIX.6. Zda něco může býti v nenávisti všeobecně. ... 215
XXX. O dychtivosti. ... ***216***
XXX.1. Zda dychtivost je toliko v žádosti smyslové. ... 216
XXX.2. Zda dychtivost jest vášeň zvláštní. ... 217
XXX.3. Zda jsou nějaké dychtivosti přirozené a nějaké nepřirozené. ... 218

XXX.4. Zda dychtivost jest nekonečná. ... 220
XXXI. O potěšení o sobě. ... ***221***
XXXI.1. Zda potěšení jest vášeň. ... 221
XXXI.2. Zda potěšení jest v čase. ... 222
XXXI.3. Zda se potěšení liší od radosti. ... 223
XXXI.4. Zda potěšení jest v žádosti rozumové. ... 225
XXXI.5. Zda potěšení tělesná a smyslová jsou větší než potěšení duchovní a rozumová. ... 226
XXXI.6. Zda potěšení hmatu jsou větší než potěšení, která jsou podle jiných smyslů. ... 227
XXXI.7. Zda nějaké potěšeni jest nepřirozené. ... 229
XXXI.8. Zda potěšení může býti protivné. ... 230
XXXII. O příčině potěšení. ... ***231***
XXXII.1. Zda činnost jest vlastní příčinou potěšení. ... 231
XXXII.2. Zda pohyb jest příčinou potěšení. ... 232
XXXII.3. Zda naděje a pamět jsou příčinami potěšení. ... 234
XXXII.4. Zda smutek jest příčinou potěšení. ... 235
XXXII.5. Zda skutky jiných jsou nám příčinou potěšení. ... 236
XXXII.6. Zda dobře činiti druhému jest příčinou potěšení. ... 237
XXXII.7. Zda podobnost jest příčinou potěšení. ... 238
XXXII.8. Zda podiv jest příčinou potěšení. ... 239
XXXIII. O účincích potěšení. ... ***241***
XXXIII.1. Zda potěšení rozšiřuje. ... 241
XXXIII.2. Zda potěšení působí žízeň či touhu po sobě. ... 242
XXXIII.3. Zda potěšení brání užívání rozumu. ... 243
XXXIII.4. Zda potěšení zdokonaluje činnost. ... 244
XXXIV. O dobrotě a špatnosti potěšení. ... ***245***
XXXIV.1. Zda je každé potěšení špatné. ... 246
XXXIV.2. Zda každé potěšeni jest dobré. ... 248
XXXIV.3. Zda některé potěšení jest nejlepší. ... 249
XXXIV.4. Zda potěšení jest měřítkem nebo pravidlem, podle něhož se posuzuje dobro nebo zla v mravech. ... 250
XXXV. O bolesti či smutku, o sobě. ... ***251***
XXXV.1. Zda bolest jest vášeň duše. ... 251
XXXV.2. Zda smutek je totéž co bolest. ... 252
XXXV.3. Zda smutek či bolest jest protivou potěšení. ... 254
XXXV.4. Zda každý smutek jest protivou každého potěšení. ... 255
XXXV.5. Zda jest nějaký smutek protivou potěšení z nazírání. ... 256
XXXV.6. Zda jest více prchati před smutkem nežli žádati potěšení. ... 258
XXXV.7. Zda jest větší bolest zevnější nežli vnitřní. ... 260
XXXV.8. Zda jsou jen čtyři druhy smutku. ... 262
XXXVI. O příčinách smutku či bolesti. ... ***263***
XXXVI.1. Zda příčinou bolesti je dobro ztracené, nebo spíše zlo spojené. ... 263
XXXVI.2. Zda dychtivost je příčinou smutku. ... 265
XXXVI.3. Zda žádost jednoty jest příčinou smutku. ... 266
XXXVI.4. Zda příčinou bolesti jest moc, které nelze odporovati. ... 267
XXXVII. O účincích bolesti nebo smutku. ... ***268***
XXXVII.1. Zda bolest odnímá schopnost učení. ... 268
XXXVII.2. Zda zatížení ducha jest účinkem smutku nebo bolesti. ... 270
XXXVII.3. Zda smutek nebo bolest oslabuje všechnu činnost. ... 271
XXXVII.4. Zda smutek více škodí tělu než jiné vášně duše. ... 271
XXXVIII. O léčení smutku čili bolesti. ... ***273***
XXXVIII.1. Zda se bolest nebo smutek zmírní kterýmkoli potěšením. ... 273
XXXVIII.2. Zda se zmírní bolest nebo smutek skrze pláč. ... 274

XXXVIII.3. Zda se mírní bolest a smutek skrze soucit přátel. 275
XXXVIII.4. Zda se mírní bolest a smutek skrze nazírání pravdy. 276
XXXVIII.5. Zda bolest a smutek se zmírní spánkem a lázní. 277
XXXIX. O dobrotě a špatnosti smutku čili bolesti. 278
XXXIX.1. Zda každý smutek jest špatný. 278
XXXIX.2. Zda smutek může býti dobrem čestným. 279
XXXIX.3. Zda smutek může býti dobrem užitečným. 280
XXXIX.4. Zda tělesná bolest jest nejvyšší zlo. 281
XL. O vášních náhlivé a nejprve o naději a zoufání. 282
XL.1. Zda naděje je totéž, co touha nebo chtivost. 283
XL.2. Zda jest naděje v síle vnímavé nebo v síle žádostivé. 284
XL.3. Zda naděje je v pouhých živočiších. 285
XL.4. Zda zoufání je protivou naděje. 286
XL.5. Zda příčinou naděje je zkušenost. 287
XL.6. Zda v mladých a v opilcích oplývá naděje 288
XL.7. Zda naděje je příčinou lásky. 289
XL.8. Zda naděje přispívá činnosti, nebo spíše překáží. 290
XLI. O bázni a sobě. 290
XLI.1. Zda bázeň jest vášeň duše. 291
XLI.2. Zda bázeň je zvláštní vášeň. 292
XLI.3. Zda je nějaká přírodní bázeň. 293
XLI.4. Zda se vhodně označují druhy bázně. 294
XLII. O podmětě bázně. 295
XLII.1. Zda předmětem bázně je dobro či zlo. 296
XLII.2. Zda přírodní zlo je předmětem bázně. 296
XLII.3. Zda bázeň je zla viny. 298
XLII.4. Zda sama bázeň může býti obávána. 299
XLII.5. Zda náhlá jsou více obávána. 300
XLII.6. Zda jsou více obávána ta, proti kterým není prostředku. 301
XLIII. O příčině bázně. 302
XLIII.1. Zda příčinou bázně jest láska. 302
XLIII.2. Zda příčinou bázně jest nedostatek. 303
XLIV. O účincích bázně. 304
XLIV.1. Zda bázeň působí zúžení. 304
XLIV.2. Zda bázeň působí radění. 306
XLIV.3. Zda bázeň působí chvění. 307
XLIV.4. Zda bázeň překáží činnosti. 308
XLV. O odvaze. 309
XLV.1. Zda odvaha je protivou bázně. 309
XLV.2. Zda odvaha následuje naději. 310
XLV.3. Zda nějaký nedostatek je příčinou odvahy. 311
XLV.4. Zda odvážní jsou odhodlanější na začátku nežli v nebezpečích samých. 312
XLVI. O hněvu o sobě. 313
XLVI.1. Zda je hněv zvláštní vášeň. 314
XLVI.2. Zda předmětem hněvu je dobro nebo zlo. 315
XLVI.3. Zda je hněv v dychtivé. 316
XLVI.4. Zda je hněv s rozumem. 317
XLVI.5. Zda je hněv přirozenější než dychtivost. 318
XLVI.6. Zda je hněv těžší nežli nenávist. 319
XLVI.7. Zda hněv jest pouze na ty, vůči kterým je spravedlnost. 321
XLVI.8. Zda se vhodně označují druhy hněvu. 322

XLVII. O účinné příčině hněvu a o jeho potírání. 323
XLVII.1. Zda pohnutkou hněvu je vždycky nějaký čin proti tomu, jenž se hněvá. 323
XLVII.2. Zda pauze podněcovaní nebo pohrdání je pohnutkou hněvu. 324
XLVII.3. Zda vynikání rozhněvaného je příčinou hněvu. 326
XLVII.4. Zda něčí nedostatek je příčinou, že se na něho snáze hněváme. 327
XLVIII. O účincích hněvu. 328
XLVIII.1. Zda hněv působí potěšení. 328
XLVIII.2. Zda hněv nejvíce působí žár v srdci. 329
XLVIII.3. Zda hněv nejvíce překáží užívání rozumu. 330
XLVIII.4. Zda hněv nejvíce působí zamlklost. 332
XLIX. O pohotovostech povšechně, co do jejich podstaty. 333
XLIX.1. Zda pohotovost jest jakost. 333
XLIX.2. Zda pohotovost je určitý druh jakosti. 334
XLIX.3. Zda pohotovost obnáší vztah k činu. 337
XLIX.4. Zda je pohotovost nutná. 338
L. O podmětě pohotovostí. 339
L.1. Zda je v těle nějaká pohotovost. 340
L.2. Zda duše je podmětem pohotovosti podle své bytnosti nebo podle své mohoucnosti. 342
L.3. Zda může býti nějaká pohotovost v mohutnostech smyslové části. 343
L.4. Zda je nějaká pohotovost v samém rozumu. 344
L.5. Zda je nějaká pohotovost ve vůli. 346
L.6. Zda je v andělech nějaká pohotovost. 347
LI. O příčině pohotovostí co do jejich vzniku. 349
LI.1. Zda nějaká pohotovost je od přirozenosti. 349
LI.2. Zda některá pohotovost povstává z úkonů. 351
LI.3. Zda z jednoho úkonu může povstati pohotovost. 352
LI.4. Zda jsou některé pohotovosti, vlité lidem od Boha. 353
LII. O vzrůstu pohotovastí. 354
LII.1. Zda pohovosti rostou. 354
LII.2. Zda pohotovost roste přidáním. 357
LII.3. Zda každý úkon zvětšuje pohotovost. 359
LIII. O zrušení a zmenšení pohotovostí. 360
LIII.1. Zda se pohotovost může zrušiti. 360
LIII.2. Zda se pohotovost může zmenšiti. 362
LIII.3. Zda se pohotovosti zruší nebo zmenší skrze pouhé ustání v činnosti. 363
LIV. O rozlišování pohotovostí. 364
LIV.1. Zda může býti mnoho pohotovostí v jedné mohutnosti. 364
LIV.2. Zda se pohotovosti rozlišují podle předmětů. 366
LIV.3. Zda se pohovosti rozlišují podle dobra a zla. 367
LIV.4. Zda jedna pohotovost sestává z mnohých pohotovostí. 368
LV. O ctnostech co do jejich bytnosti. 369
LV.1. Zda lidská ctnost jest pohotovost. 370
LV.2. Zda lidská ctnost jest pohotovost činorodá. 371
LV.3. Zda lidská ctnost jest pohotovost dobrá. 372
LV.4. Zda výměr ctnosti jest vhodný. 373
LVI. O podmětě ctnosti. 375
LVI.1. Zda ctnost je v mohutnosti duše, jakožto v podmětě. 375
LVI.2. Zda jedna ctnost může býti ve více mohutnostech. 376
LVI.3. Zda může rozum býti podmětem ctnosti. 377
LVI.4. Zda náhlivá a dychtivá jsou podmětem ctnosti. 379
LVI.5. Zda vnímavé síly smyslové jsou podmětem ctnosti. 381

LVI.6. Zda vůle může býti podmětem ctnosti. ... 382
LVII. O rozdělení ctností rozumových. ... 383
LVII.1. Zda badavé pohotovosti rozumové jsou ctnosti. ... 383
LVII.2. Zda jsou toliko tři badavé pohotovosti rozumové, totiž moudrost, vědění a rozumění. ... 385
LVII.3. Zda je ctností rozumová pohotovost, která jest umění. ... 386
LVII.4. Zda opatrnost je ctnost odlišná od umění. ... 387
LVII.5. Zda opatrnost je ctnost nutná člověku. ... 389
LVII.6. Zda eubulia, synesis a gnome jsou ctnosti připojené opatrnosti. ... 390
LVIII. O odlišnosti ctností mravních od rozumových. ... 392
LVIII.1. Zda každá ctnost jest mravní. ... 392
LVIII.2. Zda se mravní ctnost odlišuje od rozumové. ... 393
LVIII.3. Zda se ctnost dostatečně dělí na mravní a rozumovou. ... 395
LVIII.4. Zda mravní ctnost může býti bez rozumové. ... 396
LVIII.5. Zda rozumová ctnost může býti bez mravní. ... 397
LIX. O přirovnání mravní ctnosti k vášni. ... 399
LIX.1. Zda mravní ctnost je vášní. ... 399
LIX.2. Zda mravní ctnost může býti s vášní. ... 400
LIX.3. Zda mravní ctnost může býti se smutkem. ... 402
LIX.4. Zda každá mravní ctnost jest na vášně. ... 403
LIX.5. Zda nějaká mravní ctnost může býti bez vášně. ... 404
LX. O odlišnosti mravních ctnosti navzájem. ... 405
LX.1. Zda je toliko jedna mravní ctnost. ... 405
LX.2. Zda se mravní ctnosti, které jsou na činnosti, odlišují od těch, které jsou na vášně. ... 407
LX.3. Zda na činnosti je toliko jedna mravní ctnost. ... 408
LX.4. Zda na rozličné vášně jsou rozličné mravní ctnosti. ... 409
LX.5. Zda se mravní ctnosti rozlišují podle rozličných předmětů vášní. ... 410
LXI. O ctnostech základních. ... 413
LXI.1. Zda mravní ctnosti mají slouti základními čili hlavními. ... 413
LXI.2. Zda jsou čtyři ctnosti základní. ... 414
LXI.3. Zda mají slouti hlavní spíše jiné ctnosti nežli tyto. ... 415
LXI.4. Zda se čtyři základní ctnosti vzájemně odlišují ... 416
LXI.5. Zda sa základní ctnosti vhodně dělí na ctnosti politické, očistné, očištěného ducha a vzorné ... 418
LXII. O ctnostech božských ... 420
LXII.1. Zda jsou nějaké božské ctnosti ... 420
LXII.2. Zda se božské ctnosti liší od rozumových a mravních ... 422
LXII.3. Zda se vhodně stanoví za ctnosti božské víra, naděje a láska ... 423
LXII.4. Zda víra je před nadějí a naděje před láskou ... 424
LXIII. O příčině ctnosti ... 425
LXIII.1. Zda máme ctnost od přirozenosti ... 425
LXIII.2. Zda povstává v nás nějaká ctnost z navyklosti skutkům ... 427
LXIII.3. Zda některé mravní ctnosti jsou v nás z vlití ... 428
LXIII.4. Zda ctnost, kterou získáváme z navyklosti skutkům, je téhož druhu s ctností vlitou ... 429
LXIV. O středu ctnosti ... 430
LXIV.1. Zda mravní ctnosti jsou ve středu ... 431
LXIV.2. Zda střed mravní ctnosti je střed věci nebo rozumu ... 432
LXIV.3. Zda rozumové ctnosti pozůstávají ve středu ... 433
LXIV.4. Zda božské ctnosti pozůstávají ve středu ... 434
LXV. O spojitosti ctností ... 436
LXV.1. Zda mravní ctnosti jsou vzájemně spojité ... 436
LXV.2. Zda mravní ctnosti mohou býti bez lásky ... 438
LXV.3. Zda láska .může býti bez jiných mravních ctností ... 440

LXV.4. Zda víra a naděje může býti bez lásky ... 441
LXV.5. Zda láska může býti bez víry a naděje ... 442
LXVI. O rovnosti ctností ... 443
LXVI.1. Zda ctnost může býti větší nebo menší ... 444
LXVI.2. Zda všechny ctnosti, jsoucí v témže zároveň, jsou rovné ... 445
LXVI.3. Zda mravní ctnosti předčí rozumové ... 447
LXVI.4. Zda spravedlnost jest vynikající mezi mravními ctnostmi ... 448
LXVI.5. Zda moudrost jest největší z rozumových ctnosti ... 449
LXVI.6. Zda láska jest největší z božských ctností ... 451
LXVII. O trvání ctností po tomto životě ... 452
LXVII.1. Zda mravní ctnosti zůstávají po tomto životě ... 453
LXVII.2. Zda rozumové ctnosti zůstávají po tomto životě ... 454
LXVII.3. Zda víra zůstává po tomto životě ... 455
LXVII.4. Zda zůstává naděje po smrti ve stavu slávy ... 457
LXVII.5. Zda ve slávě zůstává něco víry nebo naděje ... 459
LXVII.6. Zda zůstává láska ve slávě po tomto životě ... 460
LXVIII. O darech ... 461
LXVIII.1. Zda se dary liší od ctností ... 462
LXVIII.2. Zda dary jsou člověku nutné ke spáse ... 464
LXVIII.3. Zda dary Ducha svatého jsou pohotovosti ... 466
LXVIII.4. Zda se vhodně vypočítává sedm darů Ducha svatého ... 467
LXVIII.5. Zda dary Ducha svatého jsou spojité ... 469
LXVIII.6. Zda dary Ducha svatého zůstávají ve vlasti ... 470
LXVIII.7. Zda se hodnota darů béře podle výčtu Isaiášova, 11 ... 472
LXVIII.8. Zda ctnosti mají přednost před dary ... 473
LXIX. O blahoslavenstvích ... 475
LXIX.1. Zda se blahoslavenství odlišují od ctností a darů. ... 475
LXIX.2. Zda odměny, které se přidělují blahoslavenstvím, patří do tohoto života. ... 476
LXIX.3. Zda se vhodně vypočítávají blahoslavenství. ... 478
LXIX.4. Zda se vhodně vypočítávají odměny blahoslavenství ... 481
LXX. O plodech Ducha svatého ... 482
LXX.1. Zda plody Ducha svatého, které jmenuje apoštol Galatským 5, jsou úkony. ... 482
LXX.2. Zda se plody liší od blahoslavenství ... 484
LXX.3. Zda jsou plody vhodně vypočteny od apoštola. ... 485
LXX.4. Zda plody Ducha svatého odporují skutkům těla. ... 487
LXXI. O neřestech a hříších o sobě ... 488
LXXI.1. Zda neřest odporuje ctnosti ... 488
LXXI.2. Zda neřest je proti přirozenosti ... 490
LXXI.3. Zda neřest jest horší než neřestný úkon ... 491
LXXI.4. Zda hřích může býti zároveň s ctností ... 492
LXXI.5. Zda při každém hříchu jest nějaký úkon ... 493
LXXI.6. Zda je vhodný výměr hříchu, slovo nebo skutek nebo dychtivost proti věčnému zákonu ... 495
LXXII. O rozdělení hříchů ... 497
LXXII.1. Zda se hříchy liší druhově podle předmětů ... 497
LXXII.2. Zda se vhodně dělí hříchy duchovní od tělesných ... 498
LXXII.3. Zda se hříchy dělí druhově podle příčin ... 500
LXXII.4. Zda se vhodně dělí hřích na hřích proti Bohu, proti sobě a proti bližnímu ... 501
LXXII.5. Zda druhově rozlišuje dělení hříchů, které je podle proviny ... 503
LXXII.6. Zda se liší druhem hřích vykonání a opomenutí ... 504
LXXII.7. Zda se vhodně děli hřích na hřích srdce, úst a skutku ... 506
LXXII.8. Zda nadbytek a nedostatek rozlišují druhy hříchů ... 507

LXXII.9. Zda se hříchy rozlišují druhově podle rozdílných okolností ... 508
LXXIII. O přirovnání hříchů navzájem ... 509
LXXIII.1. Zda všechny hříchy jsou spojité ... 510
LXXIII.2. Zda všechny hříchy jsou stejné ... 511
LXXIII.3. Zda se tíha hříchů mění podle předmětů ... 513
LXXIII.4. Zda se tíha hříchů rozlišuje podle hodnoty ctností, proti kterým jsou ... 514
LXXIII.5. Zda tělesné hříchy mají menší vinu než duchovní ... 515
LXXIII.6. Zda se tíha hříchů béře podle příčiny hříchu ... 516
LXXIII.7. Zda okolnost přitěžuje hříchu ... 518
LXXIII.8. Zda se tíha hříchu zvětšuje podle větší škody ... 519
LXXIII.9. Zda se hříchu přitěžuje pro osobu, proti které se hřeší ... 521
LXXIII.10. Zda přitěžuje hříchu velikost osoby hřešící ... 523
LXXIV. O podmětu neřestí nebo hříchů ... 524
LXXIV.1. Zda vůle je podmětem hříchu ... 524
LXXIV.2. Zda pouhá vůle je podmětem hříchu ... 525
LXXIV.3. Zda ve smyslovosti může býti hřích ... 526
LXXIV.4. Zda ve smyslovosti může býti smrtelný hřích ... 527
LXXIV.5. Zda hřích může býti v rozumu ... 528
LXXIV.6. Zda hřích drženého potěšení je v rozumu ... 529
LXXIV.7. Zda hřích souhlasu s úkonem je ve vyšším rozumu ... 530
LXXIV.8. Zda souhlas s potěšením je smrtelný hřích ... 532
LXXIV.9. Zda může býti všední hřích ve vyšším rozumu, pokud řídí nižší síly ... 535
LXXIV.10. Zda může býti všední hřích ve vyšším rozumu podle něho samého ... 536
LXXV. O příčinách hříchů povšechně ... 537
LXXV.1. Zda hřích má příčinu ... 538
LXXV.2. Zda má hřích vnitřní příčinu ... 539
LXXV.3. Zda hřích má vnější příčinu ... 540
LXXV.4. Zda hřích je příčinou hříchu ... 541
LXXVI. O příčinách hříchu jednotlivě ... 543
LXXVI.1. Zda nevědomost může býti příčinou hříchu ... 543
LXXVI.2. Zda nevědomost je hříchem ... 544
LXXVI.3. Zda nevědomost úplně omlouvá od hříchu ... 546
LXXVI.4. Zda nevědomost zmenšuje hřích ... 547
LXXVII. O příčině hříchu se strany smyslové žádosti ... 549
LXXVII.1. Zda vůle jest hýbána vášní smyslové žádosti ... 549
LXXVII.2. Zda rozum může býti přemožen vášní proti svému vědění ... 550
LXXVII.3. Zda hřích, který je z vášně, má slouti ze slabosti ... 553
LXXVII.4. Zda sebeláska je původem každého hříchu ... 554
LXXVII.5. Zda se vhodně udávají příčiny hříchů: dychtivost těla, dychtivost očí a pýcha života ... 555
LXXVII.6. Zda hřích je zlehčen pro vášeň ... 557
LXXVII.7. Zda vášeň zcela omlouvá od hříchu ... 558
LXXVII.8. Zda hřích, který je z vášně může býti smrtelný ... 559
LXXVIII. O příčině hříchu, jíž jest zloba ... 560
LXXVIII.1. Zda někdo hřeší z jisté zloby ... 560
LXXVIII.2. Zda hřeší z jisté zloby, kdokoli hřeší ze zběhlosti ... 562
LXXVIII.3. Zda ten, kdo hřeší z jisté zloby, hřeší ze zběhlosti ... 563
LXXVIII.4. Zda ten, kdo hřeší z jisté zloby, tíže hřeší než kdo z vášně ... 565
LXXIX. O vnějších příčinách hříchu ... 566
LXXIX.1. Zda Bůh je příčinou hříchu ... 566
LXXIX.2. Zda úkon hříchu jest od Boha ... 568
LXXIX.3. Zda Bůh je příčinou zaslepenosti a zatvrzelosti ... 569

LXXIX.4. Zda zaslepenost a zatvrzelost jsou vždy zařízeny ke spáse toho, který je zaslepen a zatvrzen ... 570
LXXX. O příčině hříchu se strany ďábla ... 571
LXXX.1. Zda ďábel je člověku přímo příčinou hříchu ... 572
LXXX.2. Zda ďábel může svésti ke hříchu, uvnitř ponoukaje ... 573
LXXX.3. Zda ďábel může přivoditi nutnost hříchu ... 574
LXXX.4. Zda všechny hříchy lidí jsou z našeptávání ďábla ... 576
LXXXI. O příčině hříchu se strany člověka ... 576
LXXXI.1. Zda první hřích prvního rodiče je přenášen na potomstvo ze vzniku ... 577
LXXXI.2. Zda také jiné hříchy prvního rodiče nebo nejbližších rodičů se převádějí na potomstvo ... 579
LXXXI.3. Zda hřích prvního rodiče přechází ze vzniku na všechny lidi ... 581
LXXXI.4. Zda by někdo převzal prvotní hřích, kdyby byl zázračně utvořen z lidského těla ... 582
LXXXI.5. Zda by děti přejaly prvotní hřích, kdyby Adam nezhřešil a Eva zhřešila ... 583
LXXXII. O prvotním hříchu, co do jeho podstaty ... 584
LXXXII.1. Zda prvotní hřích je zběhlost ... 584
LXXXII.2. Zda v jednom člověku je mnoho dědičných hříchů ... 585
LXXXII.3. Zda prvotní hřích jest dychtivost ... 587
LXXXII.4. Zda prvotní hřích je stejně ve všech ... 588
LXXXIII. O podmětu prvotního hříchu ... 589
LXXXIII.1. Zda prvotní hřích je spíše v těle než v duši ... 589
LXXXIII.2. Zda prvotní hřích je dříve v bytnosti duše než v mohutnostech ... 591
LXXXIII.3. Zda prvotní hřích nakazí vůli dříve než jiné mohutnosti ... 592
LXXXIII.4. Zda zmíněné mohutnosti jsou nakaženy více než jiné ... 593
LXXXIV. O příčině hříchu, pokud jeden hřích je příčinou jiného hříchu ... 594
LXXXIV.1. Zda chtivost je kořenem všech hříchů ... 595
LXXXIV.2. Zda pýcha je počátkem všeho hříchu ... 596
LXXXIV.3. Zda kromě pýchy a lakoty jsou jiné zvláštní hříchy, které by se měly nazývati hlavní ... 597
LXXXIV.4. Zda se vhodně jmenuje sedm hlavních neřestí ... 598
LXXXV. O účincích hříchu ... 600
LXXXV.1. Zda hřích zmenšuje dobro přirozenosti ... 601
LXXXV.2. Zda může býti hříchem odňato celé dobro lidské přirozenosti ... 602
LXXXV.3. Zda se vhodně uvádějí rány přirozenosti, následující z hříchu: slabost, nevědomost, špatnost a dychtivost 604
LXXXV.4. Zda zbavení způsobu, druhu a řádu jest účinkem hříchu ... 605
LXXXV.5. Zda smrt a jiné tělesné nedostatky jsou účinky hříchu ... 606
LXXXV.6. Zda smrt a jiné nedostatky jsou člověku přirozené ... 608
LXXXVI. O poskvrně hříchu ... 609
LXXXVI.1. Zda hřích působí nějakou poskvrnu v duši ... 609
LXXXVI.2. Zda poskvrna zůstává v duši po úkonu hříchu ... 611
LXXXVII. O provině trestu ... 612
LXXXVII.1. Zda provina trestu je účinkem hříchu ... 612
LXXXVII.2. Zda hřích může býti trestem hříchu ... 613
LXXXVII.3. Zda nějaký hřích přivádí provinu věčného trestu ... 614
LXXXVII.4. Zda hříchu je dlužen trest nekonečný podle velikosti ... 616
LXXXVII.5. Zda každý hřích přivádí provinu věčného trestu ... 617
LXXXVII.6. Zda provina trestu zůstává po hříchu ... 618
LXXXVII.7. Zda každý trest je za nějakou vinu ... 619
LXXXVII.8. Zda někdo je trestán za hřích jiného ... 621
LXXXVIII. O hříchu všedním a smrtelném ... 622
LXXXVIII.1. Zda všední hřích se vhodně dělí od smrtelného ... 623
LXXXVIII.2. Zda hřích smrtelný a všední se liší rodem ... 625
LXXXVIII.3. Zda všední hřích je uzpůsobením ke smrtelnému ... 626
LXXXVIII.4. Zda všední hřích se může státi smrtelným ... 627

LXXXVIII.5. Zda okolnost může učiniti ze všedního smrtelný ... 629
LXXXVIII.6. Zda smrtelný hřích se může státi všedním ... 630
LXXXIX. O všedním hříchu o sobě. ... 631
LXXXIX.1. Zda všední hřích působí poskvrnu v duši ... 632
LXXXIX.2. Zda se všední hříchy vhodně naznačují dřevem, senem a slamou ... 633
LXXXIX.3. Zda člověk ve stavu nevinnosti mohl hřešiti všedně ... 634
LXXXIX.4. Zda dobrý nebo zlý anděl může hřešiti všedně ... 636
LXXXIX.5. Zda první hnuti smyslnosti v nevěřících jsou smrtelnými hříchy ... 637
LXXXIX.6. Zda všední hřích může býti u někoho s pouhým prvotním ... 638
XC. O bytnosti zákona. ... 639
XC.1. Zda zákon jest něco rozumu ... 640
XC.2. Zda zákon je vždy zařízen k obecnému dobru ... 641
XC.3. Zda číkoli rozum je tvůrcem zákona ... 642
XC.4. Zda prohlášení je v pojmu zákona ... 643
XCI. O rozmanitosti zákonů ... 644
XCI.1. Zda jest nějaký zákon věčný ... 644
XCI.2. Zda je v nás nějaký přirozený zákon ... 645
XCI.3. Zda jest nějaký zákon lidský ... 646
XCI.4. Zda byl nutný nějaký božský zákon ... 648
XCI.5. Zda Boží zákon je toliko jeden ... 649
XCI.6. Zda je nějaký zákon soudu ... 651
XCII. O účincích zákona ... 652
XCII.1. Zda jest účinkem zákona činiti lidi dobrými ... 652
XCII.2. Zda se vhodně označují úkony zákona ... 654
XCIII. O zákoně věčném. ... 655
XCIII.1. Zda věčný zákon jest nejvyšší pojem jsoucí v Bohu ... 655
XCIII.2. Zda věčný zákon je všem znám ... 657
XCIII.3. Zda každý zákon vyplývá z věčného zákona ... 658
XCIII.4. Zda nutná a věčná jsou podrobena věčnému zákonu ... 659
XCIII.5. Zda přírodní nahodilá podléhají věčnému zákonu ... 660
XCIII.6. Zda všechny lidské věci jsou podrobeny věčnému zákonu ... 661
XCIV. O zákoně přirozeném ... 663
XCIV.1. Zda přirozený zákon je pohotovost ... 663
XCIV.2. Zda přirozený zákon obsahuje více příkazů či toliko jeden ... 664
XCIV.3. Zda všechny úkony ctností jsou z přirozeného zákona ... 666
XCIV.4. Zda přirozený zákon jest jeden u všech ... 667
XCIV.5. Zda přirozený zákon může býti měněn ... 669
XCIV.6. Zda přirozený zákon může býti vyhlazen ze srdce člověka ... 670
XCV. O lidském zákoně ... 671
XCV.1. Zda bylo užitečné, aby byly ustanoveny nějaké zákony od lidí ... 672
XCV.2. Zda každý zákon, lidmi ustanovený, plyne z přirozeného zákona ... 673
XCV.3. Zda Isidor vhodně popisuje jakost stanoveného zákona ... 675
XCV.4. Zda Isidor vhodně uvádí rozdělení lidských zákonů ... 676
XCVI. O moci lidského zákona ... 677
XCVI.1. Zda se má lidský zákon dávati spíše všeobecně než v jednotlivostech ... 678
XCVI.2. Zda patří k lidskému zákonu brániti všem neřestem ... 679
XCVI.3. Zda lidský zákon přikazuje úkony všech ctnosti ... 680
XCVI.4. Zda lidský zákon ukládá člověku nutnost v oboru svědomí ... 681
XCVI.5. Zda všichni podléhají zákonu ... 683
XCVI.6. Zda tomu, kdo je poddán zákonu, je dovoleno jednati mimo slova zákona ... 684
XCVII. O změně zákonů. ... 685

XCVII.1. Zda se má lidský zákon měniti nějakým způsobem ... 686
XCVII.2. Zda lidský zákon se má měniti vždy, když přijde něco lepšího ... 687
XCVII.3. Zda zvyk může nabýti síly zákona ... 688
XCVII.4. Zda ředitelé množství mohou promíjeti v lidských zákonech ... 689
XCVIII. O Starém zákoně. ... 691
XCVIII.1. Zda Starý zákon byl dobrý ... 691
XCVIII.2. Zda Starý zákon byl od Boha ... 693
XCVIII.3. Zda Starý zákon byl dán skrze anděly ... 694
XCVIII.4. Zda Starý zákon měl býti dán pouze národu židovskému ... 695
XCVIII.5. Zda všichni lidé byli vázáni zachovávati Starý zákon ... 697
XCVIII.6. Zda Starý zákon byl dán vhodně v době Mojžíšově ... 698
XCIX. O příkazech Starého zákona ... 700
XCIX.1. Zda je ve Starém zákoně obsažen pouze jeden příkaz ... 700
XCIX.2. Zda Starý zákon obsahuje mravní příkazy ... 701
XCIX.3. Zda Starý zákon obsahuje obřadní příkazy kromě mravních ... 702
XCIX.4. Zda kromě mravních a obřadních přikazů jsou také soudní příkazy ... 704
XCIX.5. Zda jsou ve Starém zákoně obsaženy nějaké jiné příkazy kromě mravních, soudních a obřadních ... 705
XCIX.6. Zda Starý zákon měl naváděti k zachováváni příkazů časnými sliby a hrozbami ... 706
C. O mravních příkazech Starého zákona ... 708
C.1. Zda všechny mravní příkazy patří k přirozenému zákonu ... 708
C.2. Zda mravní příkazy zákona jsou o všech úkonech ctnosti ... 710
C.3. Zda všechny mravní příkazy Starého zákona se uvedou na deset příkazů desatera ... 711
C.4. Zda se přikázání desatera vhodně rozlišuji ... 712
C.5. Zda přikázání desatera jsou vypočítána vhodně ... 714
C.6. Zda je deset přikázání desatera vhodné uspořádáno ... 717
C.7. Zda přikázání desatera jsou podávána vhodně ... 719
C.8. Zda přikázáni desatera jsou promíjitelná ... 720
C.9. Zda způsob ctnosti spadá pod přikázání zákona ... 722
C.10. Zda způsob lásky spadá pod přikázání božského zákona ... 724
C.11. Zda jsou vhodně rozlišována jiná mravní přikázání mimo desatero ... 725
C.12. Zda mravní příkazy Starého zákona ospravedlňovaly ... 727
CI. O obřadních přikázáních o sobě. ... 729
CI.1. Zda důvod obřadních přikázání spočívá v tom, že patří k bohopoctě ... 729
CI.2. Zda obřadní přikázání jsou obrazná ... 731
CI.3. Zda mělo býti mnoho obřadních příkazů ... 732
CI.4. Zda obřady Starého zákona se vhodně rozděluji na oběti, svátosti, posvátnosti a obyčeje ... 734
CII. O příčinách obřadních příkazů ... 735
CII.1. Zda obřadní příkazy mají příčinu ... 736
CII.2. Zda obřadní příkazy mají doslovnou příčinu, či toliko obraznou ... 737
CII.3. Zda může býti označen vhodný důvod obřadů, které patří k obětem ... 738
CII.4. Zda lze označiti jistý důvod obřadů, které patři k posvátnostem ... 745
CII.5. Zda může býti vhodný důvod svátostí Starého zákona ... 754
CII.6. Zda byl nějaký rozumný důvod obřadních zvyklostí ... 766
CIII. O trvání obřadních příkazů. ... 774
CIII.1. Zda obřady zákona byly před zákonem ... 774
CIII.2. Zda obřady Starého zákona měly sílu ospravedlňovati v době zákona ... 776
CIII.3. Zda obřady Starého zákona přestaly při příchodu Krista ... 778
CIII.4. Zda po utrpení Kristově zákonná lze zachovávati bez hříchu smrtelného ... 780
CIV. O soudních příkazech. ... 782
CIV.1. Zda pojem soudních příkazů spočívá v tom, že zařizují k bližnímu ... 783
CIV.2. Zda soudní příkazy něco zobrazují ... 784

CIV.3. Zda soudní příkazy Starého zákona mají ustavičnou závaznost. ... 785
CIV.4. Zda soudní příkazy mohou míti nějaké jisté rozdělení. ... 786
CV. O obsahu soudních příkazů. ... 788
CV.1. Zda Starý zákon vhodně zařídil o vládcích. ... 788
CV.2. Zda byly vhodně dány soudní příkazy co do soužití lidu. ... 791
CV.3. Zda soudní příkazy jsou dány vhodně co do cizinců. ... 799
CV.4. Zda Starý zákon vhodně vydal příkazy stran domácích osob ... 802
CVI. O evangelijním zákoně, jenž sluje Nový zákon, o sobě. ... 806
CVI.1. Zda Nový zákon je zákon psaný. ... 806
CVI.2. Zda Nový zákon ospravedlňuje. ... 807
CVI.3. Zda Nový zákon měl býti dán od počátku světa. ... 809
CVI.4. Zda Nový zákon potrvá až do konce světa. ... 810
CVII. O srovnání Nového zákona se Starým. ... 812
CVII.1. Zda Nový zákon jest jiný než Starý zákon. ... 812
CVII.2. Zda Nový zákon naplňuje Starý zákon. ... 814
CVII.3. Zda Nový zákon jest obsažen ve Starém zákoně. ... 817
CVII.4. Zda Nový zákon je těžší než Starý. ... 818
CVIII. O těch, která jsou obsažena v Novém zákoně. ... 819
CVIII.1. Zda Nový zákon má nějaké vnější skutky přikazovati nebo zakazovati. ... 819
CVIII.2. Zda Nový zákon dostatečně zařídil vnější úkony. ... 821
CVIII.3. Zda Nový zákon dostatečně člověka zařídil stran vnitřních úkonů. ... 824
CVIII.4. Zda byly v Novém zákoně vhodně předloženy některé určité rady. ... 827
CIX. O vnějším původu lidských úkonů, totiž o milosti Boží ... 829
CIX.1. Zda člověk bez milosti může poznati nějakou pravdu. ... 829
CIX.2. Zda člověk může dobro chtíti a konati bez milosti. ... 831
CIX.3. Zda může člověk milovati Boha nade všechno z pouhých sil přirozených bez milosti. ... 833
CIX.4. Zda člověk bez milosti ze své přirozenosti může plniti příkazy zákona. ... 834
CIX.5. Zda si může člověk zasloužiti věčný život bez milosti. ... 835
CIX.6. Zda se může člověk připraviti na milost sám ze sebe, bez vnější pomoci milosti. ... 836
CIX.7. Zda člověk může povstati ze hříchu bez pomoci milosti. ... 838
CIX.8. Zda člověk bez milosti může nehřešiti. ... 840
CIX.9. Zda ten kdo již dosáhl milosti, může sám sebou konati dobro a chrániti se hříchu bez pomoci milosti. ... 841
CIX.10. Zda člověk postavený v milosti potřebuje pomoci milosti k vytrvalosti. ... 843
CX. O Boží milosti co do její bytnosti. ... 844
CX.1. Zda milost jest něco v duši. ... 844
CX.2. Zda milost jest jakost duše. ... 846
CX.3. Zda milost je totéž co ctnost. ... 847
CX.4. Zda milost jest jakožto v podmětu v duši, či v některé z mohutností. ... 849
CXI. O rozdělení milosti. ... 850
CXI.1. Zda se milost vhodně dělí na milost činící milým a milost zdarma danou. ... 850
CXI.2. Zda se milost vhodně dělí na působící a spolupůsobící. ... 852
CXI.3. Zda se milost vhodně dělí na předchozí a následnou. ... 853
CXI.4. Zda milost zdarma daná je vhodně dělena od Apoštola. ... 854
CXI.5. Zda milost zdarma daná je hodnotnější než milost činící milým. ... 856
CXII. O příčině milosti. ... 858
CXII.1. Zda příčinou milosti je pouze Bůh. ... 858
CXII.2. Zda se vyžaduje nějaká příprava a uzpůsobení k milosti se strany člověka. ... 859
CXII.3. Zda se nutně dá milost připravivšímu se na milost, čili vykonavšímu, co je na něm. ... 860
CXII.4. Zda milost jest větší v jednom než v druhém. ... 861
CXII.5. Zda může člověk věděti, že má milost. ... 863
CXIII. O účincích milosti. ... 864

CXIII.1. Zda ospravedlnění bezbožného jest odpuštění hříchů. ... 865
CXIII.2. Zda k odpuštění viny, jež jest ospravedlnění bezbožného, vyžaduje se vlití milosti ... 866
CXIII.3. Zda se k ospravedlnění bezbožného vyžaduje hnutí svobodného rozhodování. ... 868
CXIII.4. Zda se k ospravedlnění bezbožného vyžaduje hnutí víry. ... 869
CXIII.5. Zda se k ospravedlnění bezbožného vyžaduje hnutí svobodného rozhodování proti hříchu. ... 870
CXIII.6. Zda odpuštění hříchů se má počítati mezi ta, která se vyžadují k ospravedlnění bezbožného. ... 872
CXIII.7. Zda ospravedlnění bezbožného nastává ve mžiku nebo postupně. ... 873
CXIII.8. Zda vlití milosti jest pořadem přirozenosti první mezi těmi, jež se vyžadují k ospravedlnění bezbožného. ... 875
CXIII.9. Zda ospravedlnění bezbožného jest největší dílo Boží. ... 877
CXIII.10. Zda ospravedlnění bezbožného je dílo zázračné. ... 878
CXIV. O zásluze, jež jest účinek milosti spolupůsobící. ... 879
CXIV.1. Zda člověk může něco zasloužiti od Boha. ... 880
CXIV.2. Zda někdo bez milosti může zasloužiti život věčný. ... 881
CXIV.3. Zda člověk v milosti postavený může přesně zasloužiti život věčný. ... 882
CXIV.4. Zda milost je původ zásluhy hlavlněji láskou než jinými ctnostmi. ... 883
CXIV.5. Zda si člověk může zasloužiti první milost. ... 885
CXIV.6. Zda člověk může jinému zasloužiti první milost. ... 886
CXIV.7. Zda si člověk může zasloužiti nápravu po pádu. ... 887
CXIV.8. Zda člověk může zasloužiti rozmnožení milosti nebo lásky. ... 888
CXIV.9. Zda člověk může zasloužiti vytrvalost. ... 889
CXIV.10. Zda časná dobra spadají pod zásluhu. ... 890