

CNOSŤ ROZUMNOSTI PODĽA DANTE ALIGHIERIHO

MARTIN BOROVIK, Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Bratislava, SR

BOROVIK, M.: The Virtue of Prudence According to Dante Alighieri
FILOZOFIA, 76, 2021, No 5, pp. 333 – 350

The aim of this article is to reconstruct Dante Alighieri's understanding of the virtue of prudence by analyzing both his explicit formulations and symbolic representations depicting its role in attaining happiness by means of practical action, as well its political aspects. Dante's approach is confronted with that of Aristotle and Thomas Aquinas, and the text argues in favor of understanding Dante's character of Virgil in the Divine Comedy as a symbolic representation of Aristotelian prudence in a Christian framework of frequent interaction between the natural and supernatural realm of human experience.

Keywords: Prudence – Virtue – Happiness – Dante Alighieri – Virgil

Úvod

Pojem rozumnosti (či praktickej múdrosti)¹ ako praktickej rozumovej cnosti sa do etického diskurzu vrátil v kontexte neoaristotelovskej renesancie druhej polovice dvadsiateho storočia.² Ide o praktické poznanie, spojené s vyhodnotením všetkých relevantných aspektov danej situácie a následným účinným a včasným konaním. Hoci v osvietensko-racionalistických ani romanticko-voluntaristických dobách nebola príliš doceňovaná,³ jej bohatá tradícia siaha (minimálne) po Aristotela, pričom po opätovnom sprístupnení *Etiky Nikomachovej* v západnom svete jej Tomáš Akvinský pridelil významné miesto pri nachádzaní možnej kompatibility medzi Aristotelovou etikou a kresťanským učením. Do tejto intelektuálnej atmosféry na konci trinásteho storočia vstupuje Dante Alighieri, ktorý je síce známy najmä ako básnik, no jeho dielo

¹ K rôznym aspektom termínov *prudence* (rozumnosť) a *practical wisdom* (praktická múdrosť) pozri Westberg (1994, 3 – 4). V tomto článku budem používať termín *rozumnosť*, no v zásade ich považujem za ekvivalentné.

² Tento etický smer je spojený predovšetkým s autormi ako A. MacIntyre, G. E. M. Anscombová, P. Geach, M. Nussbaumová, P. Footová atď. V kontexte rozumnosti je najzásadnejšou publikáciou *Rozumnosť podľa Aristotela* (Aubenque 2003; prvé vyd. 1963).

³ Pozri Aubenque (2003, 7 – 8; 250 – 251); porov. MacIntyre (2004, 183).

má aj hlboký filozofický rozmer.⁴ Popri reflektovaní koncepcií iných mysliteľov hľadá vlastné riešenie problému ako viesť dobrý život, pričom určitý návod chce v tomto smere poskytnúť aj svojim čitateľom.⁵ Jeho životný príbeh bol poznačený permanentnou interakciou medzi filozofickou kontempláciou, kresťanskou vierou a prakticko-politickými otázkami života. Práve tieto pnutia sú esenciálne prítomné aj v jeho uvažovaní o rozumnosti.

Cieľom tohto článku je rekonštrukcia Danteho chápania rozumnosti a miesta, aké zaujíma v jeho etickej koncepcii. Najskôr stručne predstavím Aristotelovu koncepciu rozumnosti, pretože práve on ju ako prvý odlišil od teoretickej múdrosti a k jeho učeniu sa Dante vytrvalo hlásil. Následne opíšem spôsob, akým ju Tomáš Akvinský rozšíril o kresťanský rozmer, keďže otázka vzťahu rozumu a náboženskej viery bola permanentne prítomná aj u Danteho. Hlavnou časťou článku je rekonštrukcia chápania rozumnosti podľa samého Danteho, a to na základe analýzy relevantných textových úsekov – od nedokončeného filozofického traktátu *Hostina* (1304 – 1307) cez politický spis *Monarchia* (1308 – 1318) až po epickú báseň *Božská komédia* (1308 – 1321)⁶ –, najmä vzhľadom na miesto rozumnosti v klasifikácii cností, jej vzťah k blaženosti ako cieľu ľudského života, jej politický rozmer a potenciálne symbolické zobrazenia. Tento článok by tak mohol prispieť k presnejšiemu dešifrovaniu výrazného aristotelovského rozmeru Danteho uvažovania.

Aristoteles o rozumnosti

Podľa Aristotela je najvyšším ľudským dobrom blaženosť, teda dobrý život, založený na kontinuálnom správnom konaní. To umožňujú cnosti ako pozitívne a trvalé duševné dispozície, ktoré je človek schopný prirodzene nadobúdať. Aristoteles ich rozlíšil na dve hlavné kategórie: *morálne cnosti* patria k senzitívnej časti duše a sú získavané zvykom a skúsenosťou, zatiaľ čo *rozumové cnosti* kultivujú rozumovú časť duše a človek ich nadobúda učením (*Etika Nikomachova*, ďalej len *EN*, 1103a, 42). V druhom prípade ide o trvalé racionálne dispozície, ktoré umožňujú poznanie pravdy, pričom do tejto skupiny patrí aj rozumnosť (*frónésis*).

⁴ V nedávnom období zaznamenávame v slovenskom prostredí pokusy uchopiť filozofický rozmer Danteho diela najmä cez prizmu averroizmu, s ktorým bol básnik konfrontovaný (Gagliardi, Koprda 2015, 2016; Šavelová 2016 či Koprdo komentár k jeho novému prekladu *Raja* z roku 2020). Pre rôzne artikulácie Danteho významu v kontexte filozofie ako takej pozri napr. MacIntyre (1990, 80 – 81); Nussbaumová (2001); Gilson (1963).

⁵ Podľa Danteho vyjadrenia v liste Cangrandemu della Scalla (*Epist. XIII*) je hlavným cieľom *Božskej komédie* „vymaniť ľudí [...] zo stavu úbohosti a priviesť ich do stavu blaženosti“ (Alighieri, 1997a, 15 – 16, 452). Konštatuje, že typ filozofického myslenia, s ktorým v diele operuje, je „morálka teda etika“, pričom celá Komédia „nebola vytvorená ku špekulatívnym, ale k praktickým účelom“ (Tamtiež).

⁶ K datovaniu vzniku Danteho spisov pozri Pertile (2015).

Aristoteles definoval morálnu cnosť⁷ ako „vedome volený stav, nachádzajúci sa v onom strede, ktorý je stredom vzhľadom na nás a ktorý je určený úsudkom tak, ako by ho určil rozumný človek [fronimos]“ (EN 1107a, 51). Z toho je zrejmé, že akékoľvek cnostné konanie je podmienené rozumnosťou určujúcou morálny stred medzi nadbytkom a nedostatkom, a to popri vyhodnotení všetkých relevantných faktorov: vhodného času, spôsobu, okolností, účelu či ľudí, ktorých sa to týka (EN 1106b, 51).⁸ Od rozumnosti sa teda odvíja cnostné konanie a od cnostného konania dobrý život ako taký.

Správny úsudok o morálnom strede je výsledkom dobrého zváženia,⁹ ktoré vedie k vedomému rozhodnutiu. Tento proces je príznačný pre cnosť rozumnosti, keďže podľa Aristotela je „znakom rozumného človeka [...] schopnosť správne uvažovať [zvažovať] o tom, čo je preňho dobré a užitočné“ (EN 1140a, 145). Pri zvažovaní „[morálna] cnosť spôsobuje, že si človek volí správny cieľ a rozumnosť ukazuje správne cesty k nemu“ (EN 1144a, 156), pričom cieľ určený morálnou cnosťou je skôr inklináciou človeka, ktorá vychádza z aktuálneho stavu jeho charakteru, teda z miery zvnútorňenia tej-ktorej morálnej cnosti na základe predošlej skúsenosti.¹⁰ Ak je človek schopný nachádzať prostriedky k nehodnému cieľu (ktorý je dôsledkom nejakého charakterového defektu), tak nejde o rozumnosť, ale o prefikanosť. Určitá šikovnosť pri realizácii zamýšľaného je však nevyhnutná, pretože inak môže konanie zostať nezavŕšené. Podľa Aristotela teda „človek nemôže byť mravne dobrý vo vlastnom zmysle bez rozumnosti, ani rozumný bez mravnej cnosti“ (EN 1144b, 158). Previazanosť morálnych cností a rozumnosti svedčí nielen o racionálnom charaktere každého cnostného konania, ale aj o jeho emocionálnom rozmere – morálne cnosti totiž kultivujú senzitívnu časť ľudskej duše, čo vedie (aj) k tomu, že človek pociťuje radosť z dobrého konania.

Hoci podľa Aristotela je rozumnosť viazaná primárne na individuum, je v nej badateľný aj značný politický rozmer. Ako príklad rozumného človeka totiž uviedol „Perikla a mužov jemu podobných,“ ktorí „vedia správne rozoznať, čo je dobré pre nich a čo pre [ostatných] ľudí“ a ktorí sú vďaka tomu „dobrými hospodármi a politikmi“ (EN 1140b, 146), čím zohľadňuje svoju tézu o spoločnosti ako prirodzenom

⁷ Aristoteles spomína jedenásť morálnych cností: statočnosť, umiernenosť, štedrosť, veľkorysosť, veľkomyselnosť, zdravá ctižiadostivosť, pokojnosť, pravdivosť, duchaplnosť, prívetivosť a spravodlivosť.

⁸ Porov. EN 1142b, 152 – 153.

⁹ Predmetom „zvažovania“ v tomto zmysle môže byť len to, čo je premenlivé, zatiaľ čo predmetom kontemplácie či vedeckého bádania môže byť len to, čo je nemenné, alebo to, čo prebieha stále rovnakým spôsobom (prírodné javy) (porov. EN 1112a, 66; 1140a, 146).

¹⁰ Cieľ v určitom kontexte sa môže v inej súvislosti stať prostriedkom v rámci širšieho plánu, a keďže blaženosť je najvyšším cieľom ľudskeho snaženia, všetky parciálne ciele možno vnímať aj ako prostriedky k jej naplneniu.

rámci ľudskej existencie (EN 1097b, 28) a nutnosti dobrého spravovania tohto rámca. S tým súvisia aj ďalšie príbuzné dispozície: *chápanie* (*synesis*) (EN 1143a, 153 – 154) je taktiež založené na zvažovaní vo sfére konania, no nemá rozkazovaciú silu; *uznanie* (*gnómé*) tkvie v posudzovaní výnimočných prípadov a je spojené so *slušnosťou* (*epeikeia*), teda typom spravodlivosti, ktorej podstatou je „oprava zákona tam, kde má pre svoje všeobecné znenie medzery“ (EN 1137b, 138; pozri aj Aubenque 2003, 167 – 177). Hoci je rozumnosť úzko prepojená s každou morálnou cnosťou, spomenuté tézy svedčia o jej (ešte) užšej blízkosti s cnosťou spravodlivosti.

Jedným z najzásadnejších prínosov Aristotelovej etiky je odlišenie rozumnosti od teoretickej múdrosti (*sofia*) (EN 1141a, 147 – 149). Aj tá je rozumovou cnosťou, no predstavuje kontempláciu toho, čo je nemenné, respektíve toho, čo prebieha stále rovnakým spôsobom.¹¹ Vyššie sme uviedli, že ľudská blaženosť je konštituovaná kontinuálnym cnostným konaním – teoretická múdrosť síce v konaní netkvie, no blaženosť, ku ktorej vedie, je dokonalejšia, lebo spočíva v plnom uplatňovaní racionálneho potenciálu človeka. Blaženosť vychádzajúca z praktického konania (založeného na rozumnosti) je v tomto zmysle „až na druhom mieste“ (EN 1178a, 254). Na druhej strane, podľa Aristotela je kontemplácia v plnej miere dostupná len pre bohov, kým človek sa k nej môže len sčasti približovať, keďže je súčasťou premenlivého sveta (EN 1177b, 253). Vzniká tak určitý paradox, pri ktorom je úplné naplnenie ľudského potenciálu zároveň jeho prekročením. Navyše dobrý ľudský život podľa Aristotela vyžaduje určitý politický rámec a praktické medziľudské interakcie v tomto rámci, pričom teoretická múdrosť nemusí poskytovať vlastnosti potrebné na ich zvládanie. V tomto zmysle ide o problém otvoreného vzťahu medzi teóriou a praxou, ako aj medzi typmi života, ktoré sú na nich založené.

Tomáš Akvinský o rozumnosti

Tomáš Akvinský v mnohom vychádzal z Aristotelovej etiky, no zároveň sa usiloval zosúladiť ju s kresťanským učením a v rámci toho projektu stál aj pred problémom inkorporovania cnosti rozumnosti do univerzalistického rámca.¹² Prijíma teleologické chápanie sveta, podľa ktorého všetko smeruje k nejakému cieľu, a taktiež pokladá blaženosť za najvyššie dobro, ku ktorému môže človek smerovať. No typy blaženosti vyčlenené Aristotelom (či už vychádzajúce z teoretickej múdrosti, alebo z rozumnosti), považoval za nedokonalé – dokonalá blaženosť podľa neho tkvie v priamom

¹¹ Na rozdiel od rozumnosti, ktorá sa vzťahuje na konanie, operuje vo sfére premenlivého bytia a ktorej predmet je preto nedokonalejší. Teoretická múdrosť vzniká kombináciou „(intuitívneho) pochopenia“ (*nús*), teda bezprostredného nahliadnutia prvých princípov a „(vedeckého) poznania“ (*epistemé*), spočívajúcom v deduktívnom odvodzovaní z týchto princípov.

¹² Otázky v *Sume teologickej*, ktoré sa priamo týkajú cnosti rozumnosti (*Sth* II – II q. 47 – 56), vyšli aj v českom preklade T. Machulu (Akvinský 2020).

videní Boha, ktoré je v plnej miere možné až po smrti (*Suma teologická*, ďalej len *STh* I – II, q. 2, a. 8).¹³ Prijal postulát o rozume ako špecifickej súčasti ľudskej prirodzenosti, no človek okrem toho prirodzene smeruje k Bohu, čo vedie k paradoxu (výrazne evokujúcemu zmienenú aristotelovskú dilemu): hoci je táto túžba prirodzená, jej naplnenie je možné až na úrovni nadprirodzenej. Rozum je v tomto zmysle nedostatočný a potrebná je Božia milosť (*STh* I – II q. 110 a. 3 co.; *STh* I – II q. 109 a. 5 co.).

Na dosiahnutie akejkoľvek blaženosti sú nevyhnutné cnosti, ktoré umožňujú dobré konanie a kultivujú určitú duševnú schopnosť.¹⁴ Akvinský zachováva Aristotelovo rozlíšenie morálnych a rozumových cností, no rozumnosť – na rozdiel od neho – radí do oboch kategórií: z hľadiska predmetu (ktorým je konanie) je morálnou cnosťou, z hľadiska cieľa (ktorým je poznanie pravdy) je cnosťou rozumovou (*Quaest. disp. de virtutibus* q. 5, a. 1, ad 3).¹⁵ Prijíma aj tradíciu takzvaných kardinálnych cností,^{16 17} kde rozumnosť figuruje popri spravodlivosti, statočnosti a umiernenosti (*STh* I – II, q. 61, a. 2, co.), pričom ju považuje za podmienku ich dokonalosti: tieto tri cnosti kultivujú apetitívnu časť ľudskej duše, no bez usmernenia zo strany rozumnosti ide skôr o náhodné inklinácie, ktoré môžu (no aj nemusia) byť správne. V tomto zmysle plní rozumnosť rovnakú funkciu ako u Aristotela: prejavuje sa v zvážení všetkých relevantných okolností danej situácie a ich zohľadnení pri konaní. Uplatňovanie rozumnosti je síce podmienkou dokonalosti ostatných kardinálnych cností, no ide o dokonalosť vzhľadom na prirodzený cieľ človeka (dobrý pozemský život pozostávajúci z dobrého konania), zatiaľ čo podmienkou dokonalosti vzhľadom na najvyšší cieľ (dokonalú blaženosť z priameho videnia Boha) je teologálna cnosť lásky (*caritas*) (*Quaest. disp. de virtutibus* q. 5, a. 2, co.).

Akvinský prijal Aristotelovu tézu o tom, že morálne cnosti určujú ciele konania a rozumnosť prostriedky na ich dosiahnutie.¹⁸ Túto schému obohacuje prijatím koncepcie takzvaného prirodzeného zákona, ktorého prvým príkazom je zásada „dobro treba konať a zlu sa vyvarovať“ (*STh* I – II, q. 94, a. 2, co.). Úlohu rozumnosti možno

¹³ Na označenie najvyššej blaženosti sa zvyčajne používajú aj výrazy *nazeranie*, *videnie*, či *vízia*, ktoré sú v tomto zmysle ekvivalentné.

¹⁴ Napríklad srdnatosť je kultivovaná cnosťou statočnosti.

¹⁵ V českom preklade T. Machulu vyšlo ako *Otázky o ctnostech III* (Akvinský 2013).

¹⁶ Tézu o štyroch hlavných cnostiach vniesol do latinského sveta Cicero (pozri Fraňo 2016), čím nadviazal na platónske a stoické koncepcie. Kresťanská tradícia poznala štyri hlavné cnosti, spomínané v starozákonnej *Knihe múdrosti* (*Múd.* VIII, 7), čo prijali napríklad aj Ambróz, Hieronym či Gregor Veľký (pozri Bejczy 2011, 12 – 22, 31 – 33). Vo všetkých uvedených prípadoch však bola úloha rozumnosti značne zredukovaná a k pokusu o obnovenie jej aristotelovského rozmeru v kresťanskom kontexte došlo až po sprístupnení celého latinského prekladu *Etiky Nikomachovej* v trinástom storočí.

¹⁷ Ostatné morálne cnosti spomínané Aristotelom pokladal za „integrálne časti“ jednotlivých kardinálnych cností (napr. štedrosť ako integrálna časť spravodlivosti).

¹⁸ Tento vzťah platí aj medzi rozumnosťou a ostatnými kardinálnymi cnosťami.

vnímať nielen ako nachádzanie prostriedkov k dosiahnutiu cieľa, ale aj ako „odvodzovanie“ sekundárnych príkazov prirodzeného zákona, ktoré treba zohľadniť v konkrétnej situácii. Kým v teoretickej sfére je výsledok správneho vedeckého odvodzovania z prvých princípov u každého rovnaký, v praktickej sfére sa „výsledky“ líšia, keďže každé jednotlivé konanie je unikátne. Proces „odvodzovania“ preto treba chápať v prenesenom a približnom význame.

Teoretická schéma praktického konania je u Akvinského výrazne ovplyvnená koncepciou vôle,¹⁹ ktorú prijal od sv. Augustína.²⁰ Na rozdiel od neho jej však nepripisuje dominantné postavenie, ale každú fázu praktického konania chápe ako synergiu dvoch duševných schopností – myslenia a vôle –,²¹ pričom na začiatku je kognitívne rozpoznanie predmetu konania, ku ktorému sa až následne možno apetitívne vzťahovať. Myslenie má pritom určitú primárnosť aj pri nachádzaní prostriedkov, rozhodnutí či samom čine. Kognitívne aspekty týchto troch krokov zároveň predstavujú tri úkony rozumnosti (*Sth* II – II q. 47 a. 8 co.), no ich apetitívne aspekty sú úkonom vôle. Špecifickým pre rozumnosť je najmä „príkaz“ vykonať zamýšľané. Aj Aristoteles hovorí o jej prikazovacej sile, no za začiatok (vonkajšieho) konania pokladá rozhodnutie, zatiaľ čo Akvinský (popri rozšírení o aspekt vôle) jasnejšie rozlišuje rozhodnutie od príkazu k jeho vykonaniu.²²

Dante Alighieri o rozumnosti

Danteho nedokončený filozofický traktát *Hostina* je predovšetkým vzdaním holdu Aristotelovmu etickému učeníu. Okrem teleologického chápania kozmu sa to prejavuje aj konceptuálnym rozlíšením morálnych a rozumových cností, prostredníctvom ktorých človek naplňa svoj prirodzený potenciál na ceste k blaženosti. Dante prijíma všetkých jedenásť morálnych cností vymedzených Aristotelom, ktoré sú „voliacim habitom spočívajúcim v určitom strede“ (*Conv.* IV, 17, 7)²³ a sú výsledkom „dobrého rozhodnutia“.²⁴ Konštatuje, že hoci mnohí zaraďujú rozumnosť (*prudenza*) medzi morálne cnosti, podľa Aristotela je cnosťou rozumovou. Stotožňuje ju so zdravým

¹⁹ K vzťahu rozumu a vôle u Akvinského pozri preklad otázky *O vóli zo Sumy teologickej* (*Sth* I q. 82), ktorý už v časopise *Filozofia* vyšiel (Akvinský, 2018).

²⁰ K prepájaniu augustínovskej a aristotelovskej tradície v Akvinského učení pozri MacIntyre (1990, 164 – 182).

²¹ Porov. Westberg (1994); Chabada (2014, 34 – 37); McNerny (1993, 205 – 208); Donagan (2008, 652).

²² Jedným z dôsledkov tohto posunu je aj viac možností vysvetlenia zlyhania pri konaní, ktoré môže nastať v jeho ľubovoľnej fáze. V tomto kontexte Akvinský hovorí o niekoľkých protikladných nerestiach, ktoré predstavujú zlyhanie jedného z troch úkonov rozumnosti (*Sth* II – II, q. 53).

²³ Pri citovaní z Danteho diela *Convivio* (*Hostina*) vychádzam z vydania Alighieri, D. (2018). Tento spis nevyšiel v slovenskom ani v českom preklade.

²⁴ Porov. *EN* 1111b – 1113a, 63 – 68.

rozumom / súdnosťou (*senno*) (*Conv.* IV, 17, 8)²⁵ a považuje ju za nevyhnutnú podmienkou existencie morálnych cností, ktoré vedie a ukazuje im adekvátnu mieru. Na inom mieste *Hostiny* konštatuje, že rozumnosť umožňuje „dobré zváženie“, ktoré „vedie človeka samotného aj ostatných k dobrému cieľu v ľudských veciach a v konaní“ (*Conv.* IV, 27, 6).²⁶ Tým formálne kompletizuje aristotelovskú definíciu rozumnosti, ktorá zahŕňa dobré zváženie aj určitý politický rozmer.

V *Hostine* je zohľadňovaný aj spôsob klasifikácie cností podľa jednotlivých období ľudského života. Dante tu nadväzuje najmä na Cicera (*Conv.* IV, 27, 2 – 3),²⁷ ktorý hovoril o rôznych povinnostiach prináležiacich rôznemu veku, pričom od neho (a od Aristotela²⁸) prevzal aj chápanie rozumnosti ako príznačnej pre starší vek (*Conv.* IV, 27, 2). Takou je podľa neho aj spravodlivosť. Kým v dospelosti by sa človek mal vyznačovať lojalitou voči zákonom a zvyklostiam, v starobe by už mal byť schopný kriticky posúdiť ich nedostatky a nenasledovať ich, ak sa aspoň čiastočne nezhodujú s jeho vlastným úsudkom, teda akoby zákon čiastočne presahoval a sám sa pre iných zákonom stával (*Conv.* IV, 26, 14).²⁹ Praktický úsudok a jeho význam, ako aj otázka zohľadňovania zákona výrazne (hoci implicitne) odkazujú na úlohu rozumnosti, rešpektíve jej príbuznej dispozície *gnómé*, teda správneho úsudku o tom, čo je spravodlivé vo výnimočnom prípade.³⁰ Samu rozumnosť (spolu so spravodlivosťou) Dante označuje za podmienku štedrosti (ďalšej cnosti príznačnej pre starší vek) (*Conv.* IV, 27, 12 – 13). Umožňuje totiž zohľadniť vhodný čas a miesto na darovanie – Dante sa v tomto bode odvoláva na Aristotela³¹ a Cicera³² a upozorňuje, že darovanie má zmysel len na takom mieste a v takom čase, keď neuškodí darcovi ani obdarovanému.³³

²⁵ Termín *senno* výrazne evokuje funkciu aristotelovského termínu *správny úsudok* (gr. *orthos logos*; resp. *recta ratio* v latinských prekladoch) ktorý je v *Etike Nikomachovej* ekvivalentom rozumnosti (*EN* 1144b, 158).

²⁶ Porov. *EN* 1140b, 146.

²⁷ Dante sa tu odvoláva na Cicerov spis *Cato Maior de senectute* (X, 33).

²⁸ Porov. *EN* 1143a, 155.

²⁹ Danteho dikcia je tu zdanlivo radikálna, no zrejme odkazuje na zaužívaný rešpekt voči názoru starších, ktorého inštitucionálnym prejavom v dejinách bolo zriadenie rímskeho senátu (*Conv.* IV, 27, 11). Boli však aj takí myslitelia, ktorí výhody (a kompetencie) staroby značne spochybňovali, napríklad Boncampagno da Signa v spise *De malo senectutis et senis* (Frisardi 2018, 601, pozn. 16).

³⁰ Porov. *EN* 1143a, 153 – 154; 1137b, 138.

³¹ Porov. *EN* 1120a, 88.

³² Porov. Cicero, *De Officiis* I, 14, 42 – 45.

³³ Rôzne aspekty aristotelovskej rozumnosti sa v *Hostine* objavujú aj pri popise ďalších cností: umiernenosť a statočnosť sú cnosti charakteristické pre dospelosť, ktoré si vyžadujú korigovanie dychtivosti a srdnatosti zo strany rozumu, čím sa žiadostivosť stáva správnou (*Conv.* IV, 26, 6). Akokoľvek úctyhodné totiž môžu byť prirodzené inklinácie (ktorými človek disponuje už od narodenia), vždy musia poslúchať príkazy rozumu. V prípade takejto kultivácie svojej žiadostivosti človek naplní svoju dokonalosť v zmysle adekvátnej schopnosti svojho veku, keďže dospelý človek

V Danteho výklade sa občas objaví nejaký aspekt rozumnosti v aristotelovskom zmysle, ktorý je však spomenutý v inom kontexte. V tomto zmysle hovorí napríklad o správnom načasovaní pri odkaze na starozákonnú knihu *Kazateľ*, kde nachádzame myšlienku správneho načasovania reči („čas mlčať a čas hovoriť“) (*Koh.* III, 7), ktorú Dante ďalej rozvíja (*Conv.* IV, 2, 8 – 9): podľa neho je duša v rôznom čase rôzne disponovaná, a to duša rečníka aj poslucháča. Ak nie je vo vhodnom stave duša rečníka, môže sa stať, že sa vyjadrí nevhodne, a ak nie je vo vhodnom stave duša poslucháča, môže sa stať, že ani dobre mienené slová neprijme správne. O význame správneho načasovania svedčí aj Danteho konštatovanie o pôvode väčšiny našich problémov v neschopnosti pracovať s časom (*Conv.* IV, 2, 10).³⁴

Tradícia rozumnosti ako jednej z kardinálnych cností sa v *Hostine* objavuje len raz, keď Dante konštatuje, že cnostné konanie sa odohráva „v súlade s rozumnosťou, umiernenosťou, statočnosťou a spravodlivosťou“ (*Conv.* IV, 22, 11). Kým v tomto spise sa usiloval zohľadniť viaceré tradície klasifikácie cností, v *Božskej komédii* už dominuje dichotómia kardinálnych a teologálnych cností (viera, nádej, láska). V prvom speve *Očistca* sa spomína „svit štyroch hviezd, svit štyroch svetiel svätých“ (*Purg.* I, 37),³⁵ symbolizujúci štyri kardinálne cnosti. Vo ôsmom speve *Očistca* však už Dante-pútnik na oblohe uvidí „tri fakle, od nich skoro celý pól prudšie plápolá než zore“ (*Purg.* VIII, 89 – 90) (symbolizujúce tri teologálne cnosti), na čo mu jeho sprievodca Vergílius vysvetlí, že „tých jasných hviezd štvoro už zapadlo a tieto teraz planú tam, kde tie štyri ráno vidno bolo“ (*Purg.* VIII, 91 – 93). Pri ich záhrobnej púti totiž dochádza k posunu od prirodzenej úrovne k nadprirodzenej, čomu zodpovedá aj posun od prvej kategórie cností k druhej.

V dvadsiatom deviatom speve *Očistca* sú kardinálne cnosti zobrazené ako štyri tancujúce dámy – jednou z nich je rozumnosť, ktorá ich riadi, čím je potvrdená jej úloha vedúceho a usmerňujúceho činiteľa (*Purg.* XXIX, 130 – 132).³⁶ Dante už v *Hostine* prijíma Cicerovu tézu o tom, že rozumný človek má mať „dobrú pamäť vecí minulých, dobré poznanie vecí súčasných a dobrú predvídavosť vecí budúcich“ (*Conv.* IV, 27, 5³⁷ pričom symbolická postava rozumnosti v *Očistci* má na tvári tri oči zodpovedajúce uvedenej charakteristike (*Purg.* XXIX, 132). Postavy symbolizujúce

by mal „smerovať k správnej veci správnu mierou“ (*Conv.* IV, 26, 5 – 6). Hoci tu cnosť rozumnosti nie je explicitne spomenutá, uvedená formulácia ju značne evokuje.

³⁴ K pojmu vhodného času (*kairos*) u Aristotela pozri Aubenque (2003, 113 – 124).

³⁵ Danteho dielo *Božská komédia* citujem štandardným spôsobom: *Inf.* = Inferno (Peklo); *Purg.* = Purgatorio (Očistec); *Par.* = Paradiso (Raj), pričom vychádzam zo slovenského prekladu Jozefa Felixa a Viliama Turčányho (Alighieri 1982; 1986; 2005). Mój prípadný doslovný preklad je označený v poznámke pod čiarou. Originálny text citujem z vydania Alighieri, D. (2003).

³⁶ Porov. *Conv.* IV, 17, 8.

³⁷ Porov. Cicero, *De Inventione* II, 160, 326 – 327.

kardinálne cnosti sú oblečené v purpurovom háve, čo predstavuje nutnosť teologálnej cnosti lásky (*caritas*) aj v ich prípade³⁸ – nech už majú akúkoľvek farbu, prímes tradične „červenej“ cnosti ich zafarbí do odtieňa purpurovej / tmavočervenej.³⁹ V rámci alegorického sprievodu sú situované na ľavej strane, čo symbolizuje ich podradenosť voči teologálnym cnostiam, ktoré sú umiestnené na čestnejšej pravej strane.

Cnosť je nevyhnutná podmienka blaženosti a pri jej dosahovaní Dante rozlišuje medzi „dobrou a najlepšou“ (*Conv.* IV, 17, 9) možnosťou, teda medzi aktívnou činnosťou v duchu morálnych cností a „kontempláciou Božieho diela a prírody“ (*Conv.* IV, 22, 11), teda intelektuálnou činnosťou založenou na filozofickom a vedeckom bádaní. V prospech nadradeného postavenia druhej možnosti argumentuje v Aristotelovom duchu: činnosť mysle sa odohráva „bez prímiesí“ (*Conv.* IV, 22, 13), nevstupuje do kontingentného bytia, ale vzťahuje sa k tomu, čo je nemenné, respektíve odohráva sa vždy rovnakým spôsobom. Ak je kontemplatívny život hodnotnejší ako aktívny, podľa Danteho vzniká otázka, prečo by sa všetci nemali venovať teoretickým špekuláciám. Každý človek totiž nie je dostatočne disponovaný pre túto cestu a mal by si vybrať možnosť, na ktorú má prirodzené predpoklady (*Conv.* IV, 17, 12). Dante však zároveň prijíma aj scholastické rozšírenie tejto typológie o blaženosť najvyššiu, ktorá tkvie v priamom nazeraní Boha a je v plnej miere možná až po smrti, pričom k nej vedie trojica teologálnych cností. Blaženosť aktívneho života (v duchu morálnych či kardinálnych cností)⁴⁰ je v tomto zmysle „takmer / skoro nedokonalá“ (*quasi imperfecta*) a blaženosť intelektuálneho života je „takmer / skoro dokonalá“ (*perfecta quasi*) (*Conv.* IV, 22, 18). V spise *Monarchia* nachádzame rozlíšenie „blaženosti tohto života“ a „blaženosti večného života“ (*Mon.* III, 16, 7), no v tomto prípade ide predovšetkým o analógiu k rozlíšeniu cisárskej a pápežskej moci, ktorá je spätá s poukazaním na nutnosť ich vzájomnej nezávislosti.⁴¹ *Božská komédia* je putovaním k blaženosti najvyššej, pričom tu dochádza k už spomenutému kontinuálnemu posunu od prirodzenej úrovne k nadprirodzenej – rozumnosť (a kardinálne cnosti ako také) sa vzťahuje primárne k prvej z nich (o nedokonalej blaženosti vo vyššie uvedenom zmysle sa tu *per se* nehovorí.)

³⁸ Porov. *Sth* I – II, q. 65, a. 2.

³⁹ Taktiež môže ísť o akcentovanie ich „vliatej“ podoby vo forme Božej milosti (oproti ich „získanému“ typu, ktorý je človek schopný nadobúdať vlastnými silami.) Hoci sú kardinálne cnosti viazané primárne na prirodzenú úroveň ľudskej skúsenosti, aj ony by mali smerovať k dokonalej (nadprirodzenej) blaženosti.

⁴⁰ Morálne cnosti (doplnené o rozumnosť) plnia v tomto zmysle rovnakú úlohu ako cnosti kardinálne (podobne ako u Akvinského) a stoja vo formálnej opozícii voči teoretickým rozumovým cnostiam.

⁴¹ „[...] beatitudinem [...] huius vite [...] et beatitudinem vite eterne [...]“. Pri citovaní z Danteho spisu *Monarchia* vychádzam z originálneho textu podľa vydania Alighieri (1997b), pri preklade čiastočne aj z českého prekladu B. Rybu (Alighieri 1942).

Schéma praktického konania

Danteho etické uvažovanie bolo konfrontované voluntaristickými a racionalistickými tendenciami svojej doby: buď je dokonalá blaženosť dosiahnuteľná teologálnou cnosťou lásky, ktorá je darovaná milosťou, a je úkonom vôle, alebo je táto blaženosť viazaná na úkony rozumu a autonómnou aktivitu človeka. Kým druhú, racionalistickejšiu koncepciu nachádzame napríklad u Boethia z Dácie, Tomáš Akvinský sa usiloval o harmonizáciu oboch prístupov a Dante ho v tomto zmysle nasleduje. V spise *Monarchia* popisuje síce oklieštenú, no predsa len značne intelektualistickú schému praktického konania: „Súdenie je uprostred medzi vnímaním a žiadostivosťou, pretože najskôr je vec vnímaná, potom ako vnímaná je posudzovaná ako dobrá alebo zlá, a napokon ju posudzujúci nasleduje, alebo sa jej vyhýba“ (*Mon. I, 12, 3*).⁴² Kognitívny aspekt predchádza apetitívnemu, podobne ako u Akvinského. „Vnímanie“ je úkonom mysle, ako aj „súdenie“ (o mravnej hodnote), a následné „nasledovanie“ alebo „vyhýbanie sa“ je apetitívnym dôsledkom, ktorí prináleží vôli.⁴³ V *Božskej komédii* je tento proces popísaný podrobnejšie. Na začiatku je mentálne uchopenie predmetu („z bytosti živej vnímavosť vám vtláča / jej podobu – a vnútri vám jej zdania / rozvíja tak“) (*Purg. XVIII, 22 – 24*) spojeného s formovaním zodpovedajúceho mentálneho obrazu, ku ktorému sa človek apetitívne vzťahuje („že duch sa hneď k nej stáča“) (*Purg. XVIII, 24*). Nasleduje zvažovanie založené na usporadúvaní rôznych (často protichodných) inklinácií: „radcovská schopnosť [la virtu che consiglia] tvorí v myšliach ľudí, / bránu, čo túžbe zbráni vojsť – či zvolí“ (*Purg. XVIII, 62 – 63*). Zvažovanie (*consiglio*) je prvým úkonom rozumnosti vymedzeným Akvinským.⁴⁴ Ide o viacrozmernú koncepciu, ktorú možno interpretovať ako nachádzanie prostriedkov k dosiahnutiu vytúženého cieľa či ako aplikáciu princípu / zákona na konkrétny prípad, to všetko popri zohľadnení všetkých relevantných okolností. No Dante v tomto prípade akcentuje iný aspekt a spája zvažovanie s výberom medzi inklináciami, s korigovaním zámeru (či protichodných zámerov), čo je v súlade jeho celkovým etickým projektom vyzývajúcim ľudí na uplatňovanie svojej (špecificky ľudskej) racionálnej rozlišovacej schopnosti medzi dobrom a zlom.⁴⁵ Sloboda človeka tak v určitom zmysle tkvie v možnosti zvoliť si svoje túžby – ak aj nie bezprostredne, tak ako súčasť zvoleného dlhodobého projektu ich kultivácie. Umožňuje to slobodná vôľa (*la volontà la libertate*) (*Par. V, 22*) pričom Dante používal aj ekvivalentný termín *liber arbitrium* (*Pur. XVI, 76*), na ktorého chápaní sa v dejinách podpísalo preferovanie kognitívnej alebo

⁴² „[...] iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit.“

⁴³ Porov. *EN* 1139a, 142.

⁴⁴ *Sth* II – II q. 47 a. 8; porov. *Sth* I – II q. 15 a. 3 co.

⁴⁵ Porov. *Conv. I, 11, 4*.

apetitívnej zložky ako relevantnejšej pri správnom konaní. Tomáš Akvinský ich chápal ako komplementárne, kým Bonaventura pred ním či William Ockham a Duns Scotus po ňom zdôrazňovali význam vôle. Danteho prístup má v tomto zmysle bližšie k Akvinskému.

Napriek značnému akcentovaniu kognitívneho aspektu praktického konania nie je Danteho koncepcia striktne racionalistická. Zmierňuje ju tým, že pripomína prirodzenú túžbu človeka po Bohu ako najvyššom dobre, ktorá predchádza akémukoľvek myšlienkovému procesu („Vrodený smäd, smäd, večnej veľkej sily / nás hne v ten bohotvorný svet, čo jasá / tak rýchlo, jak zrieť nebo v jednej chvíli) (*Par.* II, 19 – 21), ako aj nevyhnutnosť teologálnych cností (založených na vzťahu milosti a vôle), potrebných pre dosiahnutie tohto cieľa. Jedným z leitmotívov Danteho etickej koncepcie je snaha o kultiváciu (nie potlačenie) emócií, teda o ich zosúladenie s pravdivým poznaním. Už v *Hostine* zachováva radosť ako aristotelovskú podmienku skutočne cnostného konania (*Conv.* I, 8, 7 – 8)⁴⁶ a pri jeho popise stavu blaženosti v *Raji* sa nazeranie mysle stretáva s láskou spojenou s najväčšou *radost'ou* („veľsvetlo ducha, plné čistej lásky / lásky len k dobru pravému, v ňom prúd je / prúd slasti tej, preň reč už nemá hlásky“) (*Par.* XXX, 38 – 42). V podstate Danteho chápania praktického konania je tak (podobne ako u Akvinského) komplementárnosť myslenia a vôle v celom spektre optimálnej ľudskej skúsenosti – od najjednoduchšieho zacielenia na objekt či predstavu až po kontemplatívne rozjímanie v raji.

Šalamún a kráľovská rozumnosť

Politický rozmer rozumnosti je u Danteho spojený najmä s postavou židovského kráľa Šalamúna v trinástom speve *Raja*. Akvinský (nadväzujúc na Aristotela) rozlíšil vojenskú, ekonomickú, politickú a kráľovskú rozumnosť (*prudentia regnativa*) (*STh* II – II q. 48 co.) pričom Dante považoval za najvýraznejšieho nositeľa poslednej z nich (*regal prudentia*)⁴⁷ práve Šalamúna. Vychádza zo starozákonného príbehu (*IKrľ* III, 1 – 28), v ktorom tento mladý kráľ žiada Boha o schopnosť rozumného spravovania krajiny, keďže ju ešte nestačil získať prirodzenou cestou, teda vlastnou skúsenosťou s vládnutím. Následne mu bola „vliata“ nadprirodzeným spôsobom, ako „dar rady“ (*consiglio*).⁴⁸ Dante uvádza Šalamúna ako príklad rozumného človeka

⁴⁶ Porov. *Par.* XIII, 58 – 60.

⁴⁷ Ide o jediné miesto v celej *Božskej komédii*, kde zaznie slovo *prudenza* (*Par.* XIII, 104).

⁴⁸ Jeden z darov Ducha Svätého. Porov. *Conv.* IV, 21, 11 – 12; *Izaiáš* 11, 2. „Dar rady“ reflektuje aj Akvinský, pričom tvrdí, že rozumnosť je „najviac zdokonaľovaná a podporovaná tým, že je vedená a pohybovaná od Ducha svätého čo prináleží daru rady“ (*STh* II – II q. 52 a. 2 co.). Pozoruhodné je, že v *Raji* zoznamuje čitateľa so Šalamúnovým príbehom práve postava Akvinského, upozorňujúca Danteho-pútnika, nech sa zamyslí nad tým, aká bola príčina, ktorá Šalamúnom „pohla“ (*Par.* XIII, 92 doslovný preklad – v origináli „la cagion che 'l mosse“) a viedla ho k žiadosti o túto schopnosť.

aj v *Hostine*⁴⁹, keď tvrdí, že rozumnosť „vedie k dobrému zváženiu / rade [*buoni consigli*] vedúcej človeka samotného aj ostatných k dobrému cieľu v ľudských veciach a v konaní“ (*Conv.* IV, 27, 6) a dodáva, že práve toto je dar, o ktorý Šalamún žiadal. Termín *consiglio* (vyššie spojený s darom rady) zároveň označuje úkon dobrého zváženia (v aristotelovskom zmysle) spojeného s rozumnosťou.⁵⁰

Dante oceňuje skutočnosť, že Šalamún nežiadal o poznanie, ktoré mu neprináleží, hoci je formálne dokonalejšie (matematické, filozofické či teologické), ale o praktický zmysel / úsudok potrebný pre vládnutie, označený termínom *senno* (*Par.* XIII, 95), ktorý Dante použil aj v *Hostine* ako ekvivalent rozumnosti, a taktiež pri popise Šalamúnovho príbehu v tom istom spise (*Conv.* IV, 27, 9). V *Božskej komédii* je zobrazený starozákonný príbeh nadprirodzeného nadobudnutia cnosti rozumnosti (ako „daru rady“), no Dante pri jej popise využíva aj „prirodzenú“ aristotelovskú terminológiu. Hovorí o dištinkcii („Bo ten je hlbšie ešte pod hlupákom / kto bez dištinkcie, len priamo húta / pri súhlase či popieraní takom“) (*Par.* XIII, 115 – 117), ktorú možno spojiť s procesom zvažovania a rozlišovania dobrého a zlého.⁵¹ Dobré uváženie nemá byť unáhlené, pričom rozhodnutie, ku ktorému vedie, kvalitatívne prevyšuje mienku / názor („bo nezriedka až do klamstva sa zrútia, / čo rýchlu mienku pripúšťajú k slovu“) (*Par.* XIII, 118 – 119).⁵² Kvalitu zvažovania aj rozhodnutia môžu veľmi negatívne ovplyvniť emócie („Pretože pritom um sa citom spúta“) (*Par.* XIII, 120)⁵³ a pri rozumnom konaní je nevyhnutná určitá šikovnosť („Breh viac než darmo necháva – bo znovu nevstúpi tak naň, ako išiel na lov / kto loví pravdu bez znalosti lovu“) (*Par.* XIII, 121 – 123).⁵⁴

Kým v spise *Monarchia* Dante spojil intelektuálne aj morálne cnosti do jednej kategórie pozemskej blaženosti, aby ju odlíšil od blaženosti večnej, pri Šalamúnovi v *Raji* zdôrazňuje rozlíšenie praktickej cnosti dobrého vládnutia od intelektuálnych cností spojených s teoretickým skúmaním. Ako uznávajú Aristoteles aj Tomáš Akvinský, praktická múdrosť je síce v striktnom zmysle menej hodnotná ako múdrosť

⁴⁹ Ďalším príkladom rozumnosti je v *Hostine* kráľ Aecus, postava z Ovídiových *Metamorfóz* (VII, 507 – 606), u ktorého mala táto cnosť taktiež zbožný rozmer – po strate väčšiny svojich poddaných v dôsledku morovej epidémie pokorne žiadal Boha o ich oživenie (*Conv.* IV, 27, 17 – 20; porov. Moore 1896, 219 – 220).

⁵⁰ Tretím možným sémantickým odtieňom termínu *consiglio* je rada v bežnom zmysle slova – ten využíva aj Dante, keď zdôrazňuje, že človek s takouto cnosťou by mal poskytovať rady ostatným ľuďom z vlastnej iniciatívy a nie až po vyzvaní. (*Conv.* IV, 27, 7 – 9).

⁵¹ Porov.; *Mon.* I, 12, 3 – 5; *Purg.* XVIII, 62 – 63 (v oboch prípadoch vzhľadom na schému praktického konania); *Conv.* I, 11, 4 (vzhľadom na pojem „dištinkcie“).

⁵² Porov. *EN* 1142b, 153; *EN* 1111b – 1112a, 65.

⁵³ Porov. *EN* 1140b, 146.

⁵⁴ Porov. *EN* 1144a, 157.

teoretická, no pre panovníka je dôležitejšia. Je možné, že Dante chcel prehliť argument o nezávislosti cisárskej a pápežskej moci, ktorý predtým prezentoval v *Monarchii*. Pri postave Šalamúna totiž upozorňuje, že panovníkovi neprináleží horlivé teologické bádanie ani právo kompetentne sa vyjadrovať k otázke spásy. Podľa Danteho tézy z *Hostiny* rozumnosť vedie k nedokonalnej blaženosti spojenej s prirodzenou úrovňou ľudskej skúsenosti. Šalamúnov prípad je však špecifický tým, že v ňom figuruje nadprirodzený, „vliaty“ typ kráľovskej rozumnosti ako „daru rady“, pričom dochádza k prepojeniu oboch rovín – horizontálnej (praktické vládnutie) a vertikálnej (pokorné žiadanie o Boží dar). Schopnosť, o ktorú židovský kráľ žiadal, teda nie je len technickou zručnosťou, ale je zasadená do širšieho univerzalistického rámca a vedomia zodpovednosti vyplývajúcej zo svojej pozície (porov. Foster 1977, 64; Gilson 1963, 253 – 257).

Vergílius a cnosť rozumnosti

Keď Dante-pútnik v prvom speve *Božskej komédie* zabľúdi v „tmavom lese,“ objaví sa postava Vergília, ktorý ho prevedie pekľom a očistcom. Jeho úloha sa končí na vrchole Očistcovej hory – Vergíliovo miesto v rámci Danteho záhrobnej hierarchie je totiž v predpeklí (medzi dušami, ktoré síce žili cnostne, no nepoznali kresťanskú vieru) a odtiaľ nie je oprávnený vstúpiť do raja. Hoci je predovšetkým Danteho básnickým vzorom, v jeho stvárnení v *Božskej komédii* možno identifikovať aj symbolickú rovinu, v ktorej prevládajú črty aristotelovskej rozumnosti.⁵⁵

Dante-pútnik počas celej spoločnej cesty pristupuje k Vergíliovi s veľkou úctou, oslovuje ho slovami „môj učiteľ, môj pán, môj vodca stály,“ (*Inf.* II, 140) „ó vrchol cnosti“ (*Inf.* X, 4) a hovorí o ňom aj ako o „mori múdrosti“ („al mar di tutto di senno“) (*Inf.* VIII, 7). Termín *senno* použil Dante v *Hostine* ako ekvivalent rozumnosti v aristotelovskom zmysle, a taktiež pri popisovaní rozumnosti pri vládnutí, o ktorú žiadal kráľ Šalamún (v *Hostine* aj v *Raji*).⁵⁶ No na dešifrovanie významu Vergília ako symbolu treba poukázať najmä na spôsob, akým si počína pri vedení Danteho-pútnika a ako sa prejavuje v rôznych situáciách Svojmu zverencovi napríklad prikazuje, čo je v danej chvíli potrebné,⁵⁷ miestami je prísny a napomína ho za nadmerný súcit s hriešnikmi (*Inf.* XX, 25 – 28; XXIX, 1 – 6), inokedy ho vyzýva, aby prejavil záujem (*Inf.* V, 31 – 32), prípadne chváli jeho spravodlivý hnev (*Inf.* VIII, 37 – 57), alebo ho

⁵⁵ Pre argument v prospech chápania Vergília ako prvého činného intelektu v aristotelovsko-averroistickom zmysle pozri Šavelová (2016c).

⁵⁶ Porov. *Conv.* IV, 17, 8; *Conv.* IV, 27, 9; *Par.* XIII, 95 – 96.

⁵⁷ *Inf.* XIX, 63: „riekol som a splnil príkaz pána“. Porov. *EN* 1102b – 1103a, 41. „Príkaz“ je zároveň tretím a najšpecifickejším úkonom rozumnosti (*Sth* II – II q. 47 a. 8 co.).

upokojí, nech sa nadmerne netrápi výčitkami (*Inf.* XXX, 131 – 132). Aj zdanlivo podobné situácie si totiž môžu vyžadovať rôzny prístup, ktorý je adekvátnou strednou cestou určenou rozumnosťou.

V dvadsiatom štvrtom speve *Pekla* lezú obe postavy po skale, pričom Vergílius postupuje až po určitom zvážení a následnom rozhodnutí, pričom zohľadňuje, či sa skala neodlomí (*Inf.* XXIV, 22 – 24).⁵⁸ Zvažovanie (*consiglio*) a rozhodnutie (*eletto*) v tomto zmysle predstavujú dva úkony rozumnosti, ktoré korešpondujú s Aristotelovým popisom praktického konania. Zvolené termíny by sa dalo interpretovať aj neutrálnejším spôsobom, no Dante v tejto línii pokračuje aj v nasledujúcich veršoch: „jak ten, čo vždy najprv rozváži než koná, / čo vždy sa zdá, že chce mať prehľad stály“ (*Inf.* XXIV, 25 – 26). Do tretice, apelom na dostatočné zváženie všetkých aspektov situácie je aj Vergíliova výzva pri prekonávaní ďalšej prekážky: „druhú skúma v rozbořenom bralí / a vraví: Skús, či sa ti neodrútna, / a iba potom zachyť sa tej skaly!“ (*Inf.* XXIV, 28 – 30). Podobne aj v poslednom speve *Pekla* prekĺznu popri Luciferovi zabodnutom v ľade vďaka tomu, že Vergílius využije vhodný čas a miesto (*tempo e luogo*) (*Inf.* XXXIV, 71), teda faktory, ktorých zohľadnenie je v kompetencii rozumnosti, ako to pomenoval Aristoteles, prijal Akvinský a *de facto* aj Dante v *Hostine* pri popise cností príznačných pre starší vek.⁵⁹

Dante pri postave Vergília vyzdvihuje aj technickú stránku správneho konania, ktorá je pre jeho úspešné zavŕšenie nevyhnutná. Pri ceste Očistcovou horou sprievodca vysvetľuje, že k „zliezaniu tej skaly“ potrebujú určitú „zručnosť“ (*l'arte*) (*Purg.* X, 10), pričom ju spomína aj pri rozlúčke v pozemskom raji: „umením, umom viedol som ťa cez tie zrážky“ („Tratto t'ho qui con ingegno e con arte“) (*Purg.* XXVII, 130 – 131).⁶⁰ Podobne ako Aristoteles či Akvinský, aj Dante je proti chápaniu rozumnosti vo výhradne inštrumentálnom zmysle a pripomína, že rozumný človek musí byť (morálne) dobrý. Ak koná pomocou podvodu a ľsti, tak nie je rozumný, ale prefičaný (*Conv.* IV, 27, 5).⁶¹ Druhý prípad predstavuje v *Božskej komédii* predovšetkým postava Odysea, ktorému Dante v duchu rozšírenej dobovej tradície, podľa ktorej ho označovali za bezškrupulózneho taktika,⁶² prisúdil miesto medzi klamármi v ôsmom

⁵⁸ „Le braccia aperse, dopo alcun consiglio / eletto seco riguardando prima / ben la ruina, e diedemi di piglio.“

⁵⁹ Porov. *Conv.* IV, 27, 12.

⁶⁰ Výrazy *ingegno* a *arte* sú v *Komédii* spojené na viacerých miestach (napr. *Purg.* IX, 125; *Par.* X, 43), no vždy v intenciách umenia/zručnosti/šikovnosti/dôvtipu, teda v praktickom zmysle. Umenie v širšom zmysle totiž Aristoteles radil (spolu s rozumnosťou) medzi praktické rozumové cnosti – ide o pomerne striktný technický proces, no technickú stránku má aj praktické konanie.

⁶¹ Danteho formulácia značne evokuje Akvinského (*STh* II–II, q. 55, a. 4; 5). Porov. *EN* 1144a, 157.

⁶² Pozri Logan (1964). Porov. Šavelová (2016b); Gagliardi, Koprda (2015).

pekelnom kruhu. Naopak, Vergílius disponuje šikovnosťou nevyhnutnou pre dosahovanie mravného cieľa (teda zmienenou „zručnosťou“). Preňho (a pre Danteho) je týmto cieľom dokonalá blaženosť (cieľ dobrý sám osebe), a tak treba nachádzať prostriedky približujúce jeho naplnenie. V prípade spojenia Vergília s rozumnosťou je teda zároveň zachované základné Aristotelovo vymedzenie tejto cnosti ako intelektuálnej schopnosti nachádzať prostriedky na dosiahnutie mravného cieľa.

Keď Vergílius v pekle a v očistci žiada strážcov, aby ich pustili ďalej, niekoľkokrát sa odvoláva na skutočnosť, že Danteho cesta je „chcená“ v nebi („tako chcú tam, kde všetky veci môžu“) (*Inf.* V, 23).⁶³ Napriek tomu im pri jednej príležitosti čerti poradia nesprávny smer cesty – ukáže sa teda, že ani pri podpore z nebies nie je ich smerovanie determinované a ani značná skúsenosť z podobných situácií nemusí byť zárukou ich opätovného zvládnutia (Vergílius podľa vlastných slov už v pekle bol).⁶⁴ To potvrdzuje veľkú mieru zodpovednosti človeka, ktorá vyplýva zo slobodnej vôle⁶⁵ (spojenej so zvažovaním ako úkonom rozumnosti) a (opäť) nevyhnutnosť zohľadňovať špecifické aspekty konkrétnej situácie.

Na vrchole Očistcovej hory, pred vstupom do pozemského raja, Vergílius konštatuje blížiaci sa koniec svojej úlohy ako Danteho sprievodcu a učiteľa,⁶⁶ pričom už predtým upozorňoval na limity svojej kompetencie („v čom um vie robiť uzávery, / poviem ti ja, no výklad ti dá celý / Beatrice, bo to je už vec viery“) (*Purg.* XVIII, 46 – 48). Disponuje potrebnou skúsenosťou pre zvládnutie prechodu peklom, no pri postupovaní očistcom ho čoraz častejšie zaskočia tamojšie zákonitosti – musí sa čoraz častejšie pýtať na cestu a improvizovať, jeho kompetencia sa postupne znižuje, až je napokon nútený rozlúčiť sa, keďže nie je oprávnený vstúpiť do raja. V tejto súvislosti môžeme Vergília vnímať ako symbol prirodzeného poznania, ktoré samo osebe na dosiahnutie najvyššej nadprirodzenej blaženosti nestačí – na to sú potrebné kresťanské teologické cnosti, ktoré antický básnik nemal možnosť spoznať.

Záver

Dante zachováva mnohorozmernosť aristotelovskej rozumnosti, po vzore Tomáša Akvinského ju zasadzuje do kresťanského kontextu cesty za spásou ľudskej duše, a to všetko na vrcholnej úrovni umeleckého zobrazenia a formálnych zákonitostí. Pri vymedzení tejto cnosti v spise *Hostina* postupuje dôsledne v aristotelovskom duchu. Zaraďuje ju medzi rozumové cnosti a určuje ako podmienku cností morálnych. Pritom prijíma aj ďalšie myšlienkové tradície a inšpirovaný Cicerom ju radí medzi cnosti

⁶³ Porov. *Inf.* II, 124 – 126; XXI, 83; *Purg.* I, 52 – 54.

⁶⁴ Porov. *Inf.* IX, 22 – 24; XII, 34 – 35; XXI, 62 – 63.

⁶⁵ Pozri *Purg.* XVI, 79 – 81.

⁶⁶ Pozri *Purg.* XXVII, 128 – 129.

typické pre starší vek. V *Božskej komédii* už dominuje dichotómia kardinálnych a teologálnych cností, pričom rozumnosť je v prvej kategórii ponechaná vedúca úloha. Kým v *Hostine* vedie rozumnosť k nedokonalej blaženosti praktického života (oproti takmer dokonalej intelektuálnej kontemplácii a úplne dokonalej božskej vízii), v *Božskej komédii* možno identifikovať (nielen kompozičný) kontinuálny posun od prirodzenej úrovne k nadprirodzenej, pričom rozumnosť sa primárne vzťahuje k prvej z nich. Význam rozumnosti pri konaní je implikovaný aj akcentovaním kognitívneho aspektu praktického konania oproti apetitívnemu, hoci v širšom kontexte ide skôr o poukázanie na ich vzájomnú komplementárnosť.

Politický rozmer rozumnosti predstavuje najmä postava Šalamúna v *Raji*. Hoci v jeho prípade ide o nadprirodzene nadobudnutý typ tejto cnosti, Dante pri jej popise opäť používa aristotelovskú terminológiu a zdôrazňuje význam toho typu praktického poznania, ktoré prináleží úlohe panovníka, aj keď je formálne menej dokonalé ako poznanie teologické či vedecké. Symbolickým nositeľom rozumnosti je postava Vergília, ktorý spĺňajúceho všetky jej relevantné znaky vymedzené Aristotelom. Celá *Božská komédia* je na alegorickej úrovni putovaním Danteho duše k dokonalej blaženosti a je pozoruhodné, že na časti tejto cesty ho vedie „pohanský“ básnik – túto skutočnosť možno extrapolovať aj do chápania úlohy rozumnosti. Na najvyššie šťastie síce sama osebe (či v spojení s mravnými cnosťami) nedosiahne, no na úrovni prirodzenej ľudskej skúsenosti je nevyhnutná. Z toho je zrejmé, že prirodzenosť nie je alternatívou či negáciou cesty k dokonalej blaženosti, ale jej predpokladom.

Každé ľudské konanie je zasadené do jedinečnej situácie, no (v lepšom prípade) je založené aj na zohľadnení dobrého cieľa. V *Božskej komédii* je prirodzená úroveň popretkávaná nadprirodzenými „zásahmi“ nielen doslovne, ale aj zohľadnením tohto cieľa, teda aj týmto spôsobom sa v nej môže objaviť *univerzálne v partikulárnom*. Také je totiž celkové smerovanie Danteho púte – zostupovanie do pekelných hĺbín je nielen obsiahnutím celého spektra ľudskej skúsenosti a vysporiadaním s jej odvrátenou stránkou, ale aj začiatkom stúpania na vrchol raja.

Literatúra

- AKVINSKÝ, T. (2013): *Otázky o ctnostech III: kardinální ctnosti*. Přel. Tomáš Machula. Praha: Krystal OP.
- AKVINSKÝ, T. (2018): Teologická suma I, q. 82 „O vůli.“ Přel. M. Chabada. In: *Filozofia*, 73 (3), 243 – 253.
- AKVINSKÝ, T. (2020): *O prozíravosti v Teologické sumě*. Přel. T. Machula. Praha: Krystal OP.
- ALIGHIERI, D. (1942): *O jediné vládě*. Přel. B. Ryba. Praha: Melantrich.
- ALIGHIERI, D. (1982): *Božská komédia: Očistec*. Přel. a komentoval V. Turčány. Bratislava: Tatran. Dostupné na: <http://a-repko.sk/knihy/dante/ocistec.htm>
- ALIGHIERI, D. (1986): *Božská komédia: Raj*. Přel. a komentoval V. Turčány. Bratislava: Tatran. Dostupné na: <http://a-repko.sk/knihy/dante/raj.htm>

- ALIGHIERI, D. (2005): *Božská komédia: Peklo*. Prel. V. Turčány a J. Felix. Bratislava: SDA. Dostupné na: <http://a-repko.sk/knihy/dante/peklo.htm>
- ALIGHIERI, D. (2020): *Božská komédia: Raj*. Prel. P. Koprda. Bratislava: Perfekt.
- ALIGHIERI, D. (2018): *Convivio. A Dual-Language Critical Edition*. Transl. and ed. by A. Frisardi. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALIGHIERI, D. (1997b): *Monarchia*. In: Gaia, P. (ed.): Alighieri, D.: *Opere minori. Vol. II*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 471 – 781.
- ALIGHIERI, D. (2003): *La Divina Commedia*. Chimenz, A. (ed.). Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- ALIGHIERI, D. (1997a): *Epistola XIII*. In: Jacomuzzi, A. (ed.): Alighieri, D.: *Opere minori. Vol. II*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 438 – 469.
- ARISTOTELES (1979): *Etika Nikomachova*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda.
- AUBENQUE, P. (2003): *Rozumnost podle Aristotela*. Přel. C. Říha. Praha: Oikomenh.
- BEJCZY, I. C. (2011): *The Cardinal Virtues In The Middle Ages*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- BIBLIA (2017). Slovenský ekumenický preklad. Dostupné na: <https://biblia.sk/citanie/seb/mk/1>
- BRADLEY, D. J. M. (1996): *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*. Washington: The Catholic University of America Press.
- CICERO, M. T. (1928): *De officiis*. Transl. by W. Miller. London: William Heineman Ltd.
- CICERO, M. T. (1940): *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*. Transl. by H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard University Press.
- CICERO, M. T. (1988): *Cato Maior de senectute*. Powell, J. G. F. (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- DOD, B. G. (1982): Aristoteles latinus. In: Kretzmann, N. (ed.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 45 – 79.
- DONAGAN, A. (1982): Thomas Aquinas on Human Action. In: Kretzmann, N. (ed.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 642 – 654.
- FOSTER, K. (1977): *The two Dantes, and other studies*. London: Darton, Longman and Todd.
- FRAŇO, P. (2016): Termín prudentia v spisoch Marca Tullia Cicerona. In: *Filozofia*, 71 (5), 401 – 409.
- GAGLIARDI, A., KOPRDA, P. (2015): Osud Odysea v Komédii je osudom sigerovcov. In: *Studi italo – slovacchi*, 4 (2), 146 – 163.
- GAGLIARDI, A., KOPRDA, P. (2016): *Podklady k hermeneutike stredovekej talianskej literatúry*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- GILSON, E. (1963): *Dante and Philosophy*. Transl. by D. Moore. New York: Harper & Row.
- HOFFMANN, T. (2013): *Prudence and practical principles*. In: Hoffmann, T. (ed.): *Aquinas and the Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHABADA, M. (2014): *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava: UK.
- KENNY, A. (1978): *Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and the Nicomachean ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- LOGAN, T. P. (1964): The Characterization of Ulysses in Homer, Virgil and Dante: A Study in Sources and Analogues. In: *Annual Report of the Dante Society, with Accompanying Papers*, No. 82, 19 – 46.
- MACINTYRE, A. C. (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- MACINTYRE, A. C. (2004): *Zráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh.
- MACHULA, T. (2020): Morálka vychádzajúca z rozumu. In: Akvinský, T.: *O prozíravosti v Teologické sumě*. Přel. T. Machula. Praha: Krystal OP, 5 – 28.
- McINERNEY, R. (1993): Ethics. In: Kretzmann, N. (ed.): *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOORE, E. (1896): *Studies in Dante. First Series*. Oxford: The Clarendon Press.

- NUSSBAUM, M. (2001): The Christian Ascent: Dante In: Nussbaum, M.: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 557 – 590.
- OVIDI NASONIS, P. (2004): *Metamorphoses*. Tarran, R. J. (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- PERTILE, L. (2015): Works. In: Baranski, Z. G.; Pertile, Barański, Z. G; Pertile, L. (eds.). *Dante in context*. Cambridge: Cambridge University Press, 475 – 508.
- SMREKOVÁ, D., PALOVIČOVÁ, Z. (2003): *Dobro a cnosť*. Bratislava: Iris.
- S. THOMAE DE AQUINO: Quaestiones disputatae de veritate. In: *Corpus thomisticum: S. Thomae de Aquino opera omnia*. Dostupné na: <http://corpusthomicum.org/iopera.html>.
- S. THOMAE DE AQUINO: Summa Theologiae. In: *Corpus thomisticum: S. Thomae de Aquino opera omnia*. Dostupné na: <http://corpusthomicum.org/iopera.html>.
- SYNEK, S. (2011): *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga.
- ŠAVELOVÁ, M. (2016a): *Odhalovanie Danteho intelektuálnej biografie*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- ŠAVELOVÁ, M. (2016b): Odysseus: obraz Danteho minulosti. In: Šavelová, M.: *Odhalovanie Danteho intelektuálnej biografie*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 80 – 97.
- ŠAVELOVÁ, M. (2016c): Vergílius: intelektuálna dokonalosť a hranice ľudského poznania. In: Šavelová, M.: *Odhalovanie Danteho intelektuálnej biografie*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 34 – 42.
- WESTBERG, D. (1994): *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon Press.

Martin Borovjak
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: borovjak2@uniba.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9436-9858>