

JAMES McEVROY:

K RECEPCIÍ ARISTOTELOVSKÉHO POJMU PRIATEĽSTVA V SCHOLASTIKE¹

James McEvoy sa narodil v Severnom Írsku v r. 1943. Je diecéznym kňazom. Študoval na Queen's University v Belfaste a na Université catholique v Louvain. Teraz je profesorom na National University of Ireland v Maynooth a na Pontifical University v Maynooth, kde je aj vedúcim Katedry filozofie. Je členom Írskej akadémie vied od r. 1982. Vo svojom bádani skúma predstaviteľov antickej a stredovekej filozofie, predovšetkým Roberta Grossetesteho. Napísal 4 monografie o Grossetestem, je editorom alebo spolueditorom 8 zborníkov, okrem toho napísal aj desiatky vedeckých článkov.

Úvod. V dobe medzi smrťou Boethia a stredom 13. storočia nebola, ako je známe, latinskému stredoveku prístupná Aristotelova *Etika Nikomachova*. V Byzancii to síce bolo ináč, avšak byzantskí vzdelanci prejavovali málo záujmu o obsah tohto Aristotelovho diela. Všetko, čo počas tejto doby cirkulovalo v latinskom kultúrnom priestore z etickej náuky Stagiritu, pochádzalo zo spisov Seneku a Cicera, lebo znalosť gréčtiny bola veľmi zriedkavá schopnosť. To, samozrejme, neznamená, že kresťanskí spisovatelia by nemali nezávisle od Aristotela vlastné myšlienky k otázkam medziľudských vzťahov. K téme priateľstva sa v poslednom desaťročí štvrtého storočia spisovateľsky vyjadrili takmer súčasne traja kresťanskí myslitelia, a síce Ambróz z Milána (hlavne vo svojom diele *De officiis ministrorum*) ([4], 123 – 137), Augustín (hlavne vo *Vyznaniach*) ([9], IV, 4n.; [24], 217 – 234) a nakoniec Paulín z Noly ([12]),² ktorého myšlienky k téme priateľstva sa nám zachovali v rôznych básňach, ako aj listoch.³ Nasledujúcim storočiam, ktoré čítali tieto diela, nebolo známe takisto ako spomínaným cirkevným Otcom, že už Aristoteles v knihách VIII a IX *Etiky Nikomachovej* uskutočnil najhlbšiu a najrozsiahlejšiu analýzu medziľudských vzťahov, ktorá sa nám z antiky zachovala. Až tesne pred rokom 1250 sa objavil prvý úplný latinský preklad Aristotelovej *Etiky* čiže v rámci vtedajšieho znovuoobjavenia aristotelovskej filozofie, ktorá začala obohacovať intelektuálny život v rámci nových univerzít, a tak mala vykonať dlhotrvajúci účinok na filozofiu stredoveku.

Cieľ tejto state je ohraničený. Zachytáva iba recepciu kníh VIII a IX *Etiky*, tých kníh, ktoré sú venované afektívnemu životu a priateľstvu. Nechcem sa tu zaoberať ďalším prežívaním Cicera a Seneku v literatúre o priateľstve, nebudem sa zaoberať ani prežívaním náuky patristických autorov alebo bližšie skúmať mnišske spracovanie témy

¹Prepracované znenie textu prednášky prednesenej 23. februára 1995 na Katedre filozofie Univerzity v Mníchove na pozvanie prof. Dr. Wernera Beierwaltesa. Ďakujem nadácii Alexander-von-Humboldt-Stiftung z Bonnu za poskytnutie štvormesačného výskumného štipendia, prof. Beierwaltesovi za korektúry nemeckého textu a Dr. Filipovi W. Rosemannovi (Institut supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain) za jeho pomoc pri zverejnení textu.

²Na porovnanie s Augustínom možno použiť [14].

³K tematike priateľstva v antike a ranom kresťanstve pozri zhrnújúce znázornenie in: [25].

priateľstva, napríklad u Anzelma z Canterbury ([30] - veľmi vyvážené priblíženie) a Aelreda z Rievaulx [1].⁴ Namiesto toho sa budem snažiť osvetliť význam nových aristotelovských ideí na vývoj filozofickej a teologickej etiky medzi rokmi 1250 - 1300. Mimochodom, pokus podať úplné dejiny teórií priateľstva filozofických a teologických mysliteľov stredoveku by bol predčasný. Na to jestvuje ešte príliš veľa medzier a neistôt v poznaní k tomu prináležiacej literatúry - avšak medzier, ktoré sa postupne zaplňujú novými vydania diel autorov z tohto obdobia. Práve táto stať ukáže, nakoľko nedávno vydané texty zmenili obraz nášho predmetu skúmania.

Robert Grosseteste ako prekladateľ etiky. Prial by som si, aby sa medzi dnešnými filozofmi, teológmi a historikmi mohlo predpokladať určité oboznámenie sa s menom Roberta Grossetesteho, aby ho nebolo potrebné už viac predstavovať! Avšak už dávnejšie som sa musel vzdať ilúzie, že by sa dnes mohli predpokladať základné znalosti o jeho vedeckej činnosti.

Grosseteste bol už vo svojej dobe najznámejším Magistrom Univerzity v Oxforde, založenej v roku 1214.⁵ V neskoršom období svojej kariéry sa zdokonalil v gréčtine.⁶ Keď sa v roku 1235 stal biskupom v Lincolne, začal s pomocou asistentov, nazývaných *adiutores*, prekladať diela z gréčtiny alebo aj korigovať hotové verzie (napríklad Jána Damascénskeho alebo Pseudo-Dionýza). Avšak Grosseteste bol viac ako iba prekladateľom, bol skôr mysliteľom s vlastnou originalitou myslenia, ktorý vynikajúco ovládal aristotelovskú logiku (vrátane ťažkej *Analytica Posteriora*, ktorú komentoval ako prvý latinčinár po Boethiovi), ako aj fyziku. Grossetestemu padlo veľmi vhod pri prekladaní jeho dôkladné poznanie Aristotela. Jestvujú poukazy na to, že už ku koncu tridsiatych rokov sa intenzívne zaoberal *Etikou Nikomachovou* a do jej vlastného prekladu sa pustil v štyridsiatych rokoch. Za niekoľko rokov bola úplne preložená, takže už asi od roku 1245 bola k dispozícii iným, určite pred rokom 1250, keď Albert Veľký začal na základe nového prekladu svoj vlastný komentár *Etiky Nikomachovej*.

Grossetesteho projekt spracovania Aristotelovej *Etiky* šiel ďaleko za preklad samotných textov. Grosseteste totiž pripojil k svojmu prekladu – prvému úplnému latinskému prekladu *Etiky* - latinskú verziu gréckeho komentára, ktorý bol zasa dielom neznámeho byzantského kompilátora z 12. storočia ([22], 3* – 33*). Kompilácia zjednocuje glosy najrozličnejšieho pôvodu a celkom rozličnej hodnoty, mnohé z nich anonymné. Z pera Aspasia, prvého komentátora Aristotela, pochádzajú, bohužiaľ, len neúplne zachované glosy k VIII. knihe [5],⁷ zatiaľ čo komentáre ku knihám IX a X sú pripisované Michalovi Efezskému z 12. storočia. Grosseteste urobil ďalší krok, aby uľahčil svojim latinským čitateľom pochopenie nových a im málo známych aristotelovských ideí tým, že k svojmu prekladu pripojil nespočetné medziriadkové a okrajové poznámky, ktoré boli často historické a filologické, ale obsahovali aj niektoré pasáže

⁴ Aelredovu asketickú teológiu osvetľuje z rozličných perspektív zborník [2].

⁵ K filozofickému mysleniu Roberta Grossetesteho pozri [15]. Všeobecný intelektuálny vývoj Grossetesteho predstavuje [29]. Veľký počet nových štúdií je zhrnutých v zborníku [18].

⁶ K znalostiam gréčtiny Grossetestem, ako aj k obsahu jeho knižnice pozri detailnú štúdiu [11].

⁷ Paralelné latinské miesta ku gréckemu textu sa nachádzajú presne uvedené v diele ([21], 60* – 61*).

originálnejších reflexií. Tieto glosy sa dostali do užívania pod názvom *Notulae Lincolnensis*; ich kritické vydanie sa teraz iba pripravuje. Tento objemný *corpus ethicum*, pozostávajúci z textu, komentárov a glos, zavŕšil Grosseteste súhrnom jednotlivých kníh a kapitol.

H. P. F. Mercken (Utrecht) zverejnil v r. 1991 preklad kníh VII – X spolu s príslušným komentárom v kritickom vydaní [23]. Máme dobré dôvody na nádej, že v priebehu niekoľkých rokov bude k dispozícii úplný latinský text *Etiky* spolu s príslušnými komentarmi a glosami, sprevádzaný filologickými a filozofickými vysvetľovacími editora.

Pokračujúci komentár *Aspasia* k VIII. knihe je v 12. kapitole (1159 a 27) prerušený; ku zvyšku knihy máme iba niekoľko rozptýlených schôlí. Stav *Aspasiovho* textu vo verzii Roberta Grossetesteho zodpovedá presne fragmentárnemu charakteru originálneho gréckeho textu, ako ho v roku 1889 uverejnil Heylbut v berlínskych *Commentaria in Aristotelem Graeca* [5].⁸ Avšak Grosseteste vo vlastnej réžii doplnil chýbajúce texty *Aspasiovho* komentára, takže kniha VIII je napriek všetkému sprevádzaná úplným komentárom. (Mercken vytlačil texty pochádzajúce od Grossetesteho v zátvorkách.) Pre tieto doplnky bol lincolnský biskup odkázaný úplne na vlastné chápanie textu [19]. Celkom zjavne pocítil hlbokú sympatiu k obsahu VIII. knihy *Etiky*, ktorá pochádzala pravdepodobne z toho, že témy, ktorými sa tu Aristoteles zaoberal, ho oslovovali aj ako mysliteľ, aj ako kresťanského pastiera duší: Tak v nich ide napríklad o otázky manželstva, plodenia detí a ich výchovu, o rozličné dôvody priateľstva a vzťahu medzi kráľom a ľudom. Viacerým týmto témam venoval Grosseteste exkurzy, ktoré išli ponad Aristotela a ktoré, ako sa zdá, odrážali jeho najhlbšie presvedčenia. Tu uvediem iba dva príklady:

1. V 12. kapitole VIII. knihy konštatuje Aristoteles určitú podobnosť medzi úlohou kráľa a otca rodiny: "Napríklad vzťah (spoločenstvo) otca k synom má podobu kráľovstva - lebo starosť o deti je úlohou otca... kráľovstvo chce totiž byť otcovskou vládou ..." ([7], 1160 b 25 – 27)

V súvislosti s touto analógiou si Grosseteste kladie vo svojom komentári túto otázku: Zodpovedá kráľovstvo, podobné úlohe otca, prirodzenému právu, alebo je inštitúciou *ex constitutione* čiže "čisto ľudskou" ustanovizňou? Ostrejšie vyjadrené: Protirečí monarchia prirodzenosti, podľa ktorej sú si všetci ľudia rovní a každý si smie nárokovať iba na rovnakú časť dohier? V odpovedi Grossetesteho na túto otázku počuť hlas svedomitého a horlivého biskupa, ktorého vzťah k anglickému kráľovi nebol vždy bez problémov, najmä keď záujmy Henricha III. protirečili právam Cirkvi a pastorálnej politike jej biskupov. Grossetesteho odpoveď sa opiera o myšlienky politickej filozofie, ktoré nakoniec pramenia v platónovskom paralelizme medzi troma časťami ľudskej duše a troma časťami ideálneho štátu. Grosseteste argumentuje, že z hľadiska poriadku stvorenia človeku síce pripadá nadvláda nad zvieratmi, ale nie nad druhými ľuďmi. Kráľ je Bohom povoláný na to, aby do štátneho usporiadania priniesol ten element rozumu, ktorý môže jeho podriadeným, kolektívne vzatým, chýbať. Z toho vyplýva, že len kráľ, ktorý vykonáva svoju vládu na základe rozumu, môže byť prirodzeným vládcom svojho ľudu. Iba on je schopný rešpektovať prirodzený poriadok, a tým slúžiť blahu vlastného

⁸ Pozri pozn. 7.

ľudu. Naproti tomu tyran sa pokúša podriadiť svojich podriadených namiesto rozumu uspokojeniu vlastných záujmov. Následkom toho nemôže vznášať nárok, aby bol vlastným ľuďom uznaný za rozumného, a tým prirodzeného vládcu.

2. Aristoteles bol toho názoru, že φιλια každého druhu koreni v κολλουια, to znamená v spoločenstve dober, pôžitku alebo cnosti. Vydarený vzťah medzi manželmi predstavuje podľa Aristotela τελεια φιλια čiže dokonalé priateľstvo, v ktorom sú spojené všetky výhody priateľstva ako takého. K tomu píše Aristoteles v 14. kapitole VIII. knihy: "Medzi mužom a ženou je zrejme prirodzený priateľský vzťah, lebo človek je bytosť od prírody väčšmi určená pre manželské spoločenstvo ako pre občianske, pretože rodina je prvšia a nevyhnutnejšia ako štát a pretože pud plodiť deti je všetkým živým tvorom viacej spoločný ako čokoľvek iné... Preto je v tomto priateľstve zrejme aj úžitok, aj príjemnosť. Táto príjemnosť však môže mať základ aj v cnosti, ak sú obidvaja partneri statoční... Deti sú, ako ukazuje skúsenosť, pevným putom, preto sa bezdetní manželia ľahšie rozvádajú; deti sú totiž pre obidvoch manželov spoločným dobrom a to, čo je spoločné, spája." ([7], 1162 a 17 – 30)

Tematika priateľstva (*amicitia*) medzi manželmi sa v teológii v stredoveku vyskytovala hlavne v augustínovskej podobe, avšak mala tam skôr menšiu úlohu.⁹ Grossetesteho preklad aristotelovského termínu φιλια ako *amicitia* – aj v súvislosti so vzťahom medzi manželmi – obohatil stredovekú diskusiu o priateľstve (*amicitia*) a dovolil mu prevziať Aristotelove myšlienky o priateľstve medzi pohlaviami do svojej vlastnej teórie priateľstva. Manželia, ktorí vedú spoločný život - komentuje Grosseteste -, sú si navzájom na úžitok a spôsobujú si radosť. Ak sa k tomu ešte pridá, že sa ich priateľstvo zakladá na cnosti, tak manželia spoločne dosiahnu tú najvyššiu mieru priateľstva, v ktorom sa priatelia navzájom ctia preto, lebo sú obaja dobrí. Podobným spôsobom môže to priateľstvo, ktoré má svoj pôvod v prirodzenosti, dozrieť na priateľstvo, ktoré smeruje k cnosti a dobru. Ani poznámky filozofa k prednosti detí pre manželstvo neušli kresťanskému komentátorovi. Tak Grosseteste vo svojom komentári vysvetľuje aj *bona matrimonii*, pričom jeho úvahy nadviazali na jeho skoršie dielo o desiatich prikázaniach [28].

Krátko zhrniem: Grosseteste, ktorý Aristotelovu *Etiku* asi ako prvý latinčinár od Boethia úplne recipoval, bol značne ovplyvnený silou metodicky prevedených etických analýz Aristotela. Na Aristotelovej *Etike* ho nadchla tak obsahová originalita, ako aj jej logická stavba. Tomuto nadšeniu ináč celkom triezveho mysliteľa vďačí stredovek za onen rozsiahly súbor etických skúmaní, ktoré nezostali bez účinkov.

Albert Veľký. "Eustratius" alebo "Komentátor" – kolektívne označenie, pod ktorým bol známy súbor Grossetestem preložených gréckych komentárov *Etiky* – mal sprevádzať čitateľov latinských prekladov *Etiky* až po koniec stredoveku. Práca prvého latinského komentátora Roberta Grossetesteho bola dielom filologicky vzdelaného ducha, ktorému na srdci ležali predovšetkým otázky pastorácie. Oba komentáre *Etiky*, Eustratiov, ako aj biskupa z Lincoln, sú všadeprítomné v podrobnej interpretácii *Etiky Nikomachovej* Alberta Veľkého, napísanej v rokoch 1250 – 1252 v Kolíne [3]. Albertov výklad *Etiky* má formu úplného literárneho komentára latinskej proveniencie a ten je

⁹ K augustínovskému náhľadu na ženu a s tým súvisiace otázky pozri [32].

sprevádzaný množstvom otázok (quaestiones). Quaestiones udeľujú tomuto dielu celkom scholastický charakter. V texte je priebežne celkom zjavné, ako veľmi sa Albert opieral pri svojej interpretácii Aristotela o svojich predchodcov. Je to skutočnosť, ktorú si Albert celkom slobodne priznáva. Albert používa veľmi často Grossetesteho komentár k VIII. knihe, pričom lincolnského biskupa označuje ako "Komentátora". Avšak Albertovi pritom ušlo, že tento text mlčky prechádza od časti zostavenej Aspasiom k vlastnému Grossetesteho komentáru. Albert preberá z bohatej zásoby Grossetesteho filologických poznámok vysvetlenia niektorých ťažkých gréckych termínov, ako napríklad *eranistae* (spoločenstvo atéňčanov pri jedle) alebo *klerotes* (niekto, kto dostal svoje miesto lósom). Hlavný záujem Alberta patrilo bezpochyby podstate diela a jeho korektnému filozofickému chápaniu; avšak zároveň sa usiloval svojim čitateľom odovzdať tie filologické poznatky, ktoré boli jemu samému prístupné.

Tomáš Akvinský. V posledných rokoch svojho krátkeho života dokončil Tomáš Akvinský ešte literárny komentár k *Etike*, a to presne v tom čase, v ktorom sa zaoberal aj tvorbou druhej časti druhej knihy (*Secunda secundae Teologickej sumy*) ([33], 336).¹⁰ Komentár síce dosvedčuje hlboký vplyv, ktorý na Tomáša mala Aristotelova *Etika*, avšak až v samotnej *Teologickej sume* sa stáva zreteľným prijatie aristotelovských ideí. V komentári k Aristotelovej *Etike* ide totiž Tomášovi predovšetkým o to, aby predstavil myslenie Filozofa. To robí s takou presnosťou, ktorá prezrádza veľmi detailné zaoberanie sa tematikou *Etiky*. Len veľmi zriedka sa cíti Tomáš byť povzbudený k tomu, aby poukázal čitateľovi, že *Etika* odzrkadľuje predkresťanské ideály a predpoklady. Nedáva žiadnu pochybnosť k základnému súhlasu s dielom Aristotela.

V *Teologickej sume* si Tomáš, ako je známe, pomáha formou *quaestiones*, čo mu ponecháva väčší duchovný priestor ako forma komentára. Predovšetkým, v dvoch skúmaníach, totiž v *De amore* (STh I – II, q. 26 – 28) a *De caritate* (II – II, q. 23 – 28), Tomáš najzreteľnejšie podniká samostatné prijatie a pretváranie Aristotelovej náuky o priateľstve. Z časti *De amore* nás zaujíma predovšetkým q. 26, a. 4, lebo tento článok obsahuje slávne rozlíšenie medzi *amor concupiscentiae* (žiadostivá láska) a *amor amicitiae* (priateľská láska). Na význam týchto dôležitých rozlíšení tu môžem poukázať iba v krátkosti (podrobnejšie in: [17]).

Najprv treba poznamenať, že rozdiel medzi gréčtinou a latinčinou Tomášovi nedovoľuje priblížiť v latinčine grécku diskusiu o priateľstve (φιλία) bez najmenej významovej zmeny. Totiž na základe latinského jazyka a kultúrnej tradície Tomáš nemôže chápať priateľstvo ináč ako určitú formu lásky. To bolo v gréčtine ináč: Tu boli totiž ερως a φιλία dve slová s rozličnými koreňmi a významami. V latinčine ale pochádzajú *amor* a *amicitia* z jedného jazykového koreňa, na čo poukázal už Cicero [10]. Tomáš teda nutne umiestňuje svojim termínom *amor amicitiae* diskusiu o tematike priateľstva (*amicitia*) do oblasti lásky (*amor*), hoci opačne najvyššiu formu lásky sa snaží pochopiť ako formu priateľstva. Lebo *amor amicitiae* definuje ako druh lásky k druhému, v ktorej získava *benevolentia* (dobroprajnosť) prevahu nad tými formami potrieb a žiadostivosti, ktoré charakterizujú *amor concupiscentiae*.

¹⁰ Weisheipl sa odvoláva na výsledky skúmania Gauthiersa.

Preskúmame teraz, čo chápe Tomáš ako *amor*, aby sme z toho mohli skúmať otázku, ako *amor* vo svojej etickej dimenzii je objasnený alebo dokonca konštituovaný skrze *amicitia* a *benevolentia*.

Láska je všeobecným prirodzeným javom, ktorý však osobitným spôsobom vyznačuje živé organizmy. Každé vyjadrenie života treba chápať teleologicky, a síce v tom zmysle, že živočíchy sú vo svojom správaní riadené vrodennými potrebami a pudmi, pričom túžbu po ich uspokojení treba chápať podľa Tomáša ako určitý druh lásky. Základný význam pojmu *amor* v súvislosti s človekom spočíva aj v jeho predmorálnych reakciách na podnety, ktoré sa objavujú v okolí ľudského tela a očakáva sa ich určité splnenie a naplnenie (tomisticky sa tieto reakcie nazývajú *passiones*, čím sa mieni hlavne žiadostivosť a strach). Našu fyziologickú konštitúciu (ktorá zahrnuje aj našu potrebu vzduchu a svetla, vody, potravy, pohybu) určuje Tomáš ako materiálnu príčinu lásky. Podnety (stimuly) sú príčinami pohybu; uspokojenie túžby je nakoniec cieľovou príčinou. Tomáš Akvinský sa teda snaží pochopiť jav lásky najprv ako následok určitých príčin, ktoré zadefinuje podľa Aristotelových štyroch príčin.

Láska, samozrejme, pochádza aj z vôle, ktorá prináleží našej intelektuálnej prirodzenosti. Milovať nejakú osobu znamená, že sa vôľa ponad determináciu vonkajšími príčinami vo vedomej slobode rozhodne chceť dobro pre milovanú osobu. Za túto definíciu je Tomáš zaviazaný Aristotelovi: *Amor est velle alicui bonum* (láska je chcieť niekomu dobro) ([31], I – II, q. 26, a. 4, c).

Láska sa môže uberať dvoma smermi. Buď je v prvej rade zameraná na samotnú vec, ktorá je chcená ako dobro pre niekoho (pričom tento niekto môže byť vlastná alebo iná osoba), alebo je opačne zameraná na samotnú osobu, pre ktorú je žiadaná táto vec. Oba tieto druhy lásky, z ktorých jedna je charakterizovaná žiadostivosťou, zatiaľ čo tá druhá je oduševnená duchom priateľstva, nemajú rovnakú hodnotu. Priateľská láska (*amor amicitiae*) je substanciálnej a esenciálnej kvality, čo necháva v porovnaní s tým vyznievať žiadostivú lásku (*amor concupiscentiae*) ako akcidentálnu a nástrojovú. Lebo milovať niekoho druhého kvôli nemu samému znamená rešpektovať jeho substanciálnu prirodzenosť ako nezávislú skutočnosť – prirodzenosť, ktorá vlastnú vlastnú nezávislú skutočnosť, má samostatný nárok na bytie a predstavuje neredukovateľný stredobod hodnôt. Len láska tohto druhu môže klásť nárok byť priateľstvom. Priateľstvo je niečo podstatne iné ako žiadostivosť číreho atribútu, ktorý pripadá nejakej osobe len ako určitý druh závislej, akcidentálnej skutočnosti.

Tomášov príspevok k etike medzil'udských vzťahov má, samozrejme, ešte aj iné pramene ako Aristotela. Témy ako krása ako príčina lásky okrem dobra, sebatranscendujúca dimenzia lásky (*ekstasis*), láska ako zjednocujúca sila (*vis unitiva*) – to všetko sú idey, ktoré Tomáš prevzal od Pseudo-Dionýza a pozmenil ich. Ony poskytujú tomistickej teórii lásky platónovské sfarbenie. Okrem toho sa v tejto teórii nachádzajú aj stopy stoickej φιλαυθροπια, keď napríklad Tomáš hovorí, že každý človek je prirodzene každému človekovi priateľ nejakou všeobecnou láskou (*omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore*) ([31], II – II, q. 114, a. 1, ad 2; [17], 400). Avšak stoický vplyv je ešte zreteľnejší tam, kde sa k tomu náš autor výslovne priznáva. Tak učí Tomáš, že priateľstvo je cnosť, ktorá má svoju úlohu v každej forme výmeny a zjednotenia. Dokonca vo vzťahu s cudzincom požaduje príkaz priateľstva otvorenosť, ktorá sa musí navonok prejavovať slovom a skutkom. Aj Augustínov vplyv sa

nachádza takmer na každom mieste tomistického myslenia o tematike priateľstva, ba je naskrze možné, že pôvod tomistického *amor amicitiae* treba hľadať u Augustína. Augustín sa distancoval od elitárnych predstáv antiky, čo sa týka voľby priateľov, ako aj od Cicerovho zdôraznenia ideálu rovnosti medzi priateľmi. Bol skôr presvedčený o tom, že priateľstvo nemá byť ohraničené na úzky okruh, ale treba ho preukázať každému, ktorý má tiež právo byť milovaný kresťanskou láskou k blížnemu ([8], q. 71 – hlboké skúmanie problematiky priateľstva vo svetle Listu Galaťanom 6,2; [16]).

Všetky tieto vplyvy – Pseudo-Dionýza, stoikov, Augustína – sa dajú bež ťažkosť dokázať v Tomášovej náuke o priateľstve. Napriek tomu analyzuje Tomáš pravé a vzájomné priateľstvo najmä v tých kategóriách, ktoré bezprostredne pochádzajú z *Etiky Nikomachovej*: myslím tým kategórie ako dobrá vôľa, vzájomná náklonnosť (*amicus est amico amicus* – priateľ je priateľovi priateľ, ako Tomáš krátko zhrnuje vecný stav) ([31], II – II, q. 21, a. 1, c), rovnosť, dôvera a podobnosť. Tieto zasa spolu spočívajú na *communicatio*. *Communicatio* je pojem pochádzajúci od Grossetesteho ako preklad gréckeho termínu κοινωνια, "mať-niečo-spoločné". Toto slovo označuje pytagorejské jadro všetkých gréckych teórií priateľstva.

Tomistická filozofia priateľstva v podstatných bodoch teda spočíva na Aristotelovi. Čo možno v *De caritate* považovať celkom za Tomášov vlastný príspevok, to je naproti tomu teologické naviazanie aristotelovských ideí do súvisu s otázkou o podstate lásky (*caritas*). "Čo je *caritas*?", pýta sa Tomáš [31].¹¹ Môžeme nájsť v našej vlastnej skúsenosti myšlienkový model, ktorý nám dovoľuje chápať tento plod vykúpenia, to znamená tú dôveru a tú dôvernosť, ktorá môže vzniknúť medzi dušou a Bohom ako účinok Kristom získanej milosti? Tomáš vidí takýto model v priateľstve, pričom načrt podstatných elementov ľudského priateľstva nachádza naznačený predovšetkým u Aristotela.

Predstavenie Tomášovej náuky nemôžem zakončiť bez toho, aby som nepoukázal na dve ďalšie nápadné črty jeho náuky o priateľstve, ktoré obe sú spojené s jeho recepciou Aristotelovej náuky.

Tomášovi sa s pozoruhodným úspechom podarilo premyslieť tri pojmy: *amor*, *amicitia* a *caritas*. Čo mu umožnilo preskúmať každý jeden z týchto troch pojmov samostatne, ako aj ich vzájomne pospájať, nie je nič iné ako kľúčovosť a sila pojmu *amicitia*. Je to práve *amicitia*, ktorá definuje kvalitu pojmu *amor*, a znova *amicitia*, ktorá umožňuje pojmový prechod od *amor* ku *caritas*, tej láske, ktorou Boh najprv miloval ľudstvo.

Myslím, že Tomáš bol hlboko ovplyvnený paralelou medzi aristotelovskou formulou, podľa ktorej je priateľ milovaný ako "druhé ja" (*alter ipse*), a príkazom Evanjelia milovať "bližného ako seba samého" (Mt 22). Preto rozvinul hlbokú predstavu o tom, čo to znamená skutočne milovať druhú osobu, pričom spojil kresťanskú predstavu s obsahom gréckej teórie veľmi srdečného, vzájomného priateľstva; tým myslím na pojem dobroprajnosti, to znamená, chcieť druhému dobro, a síce kvôli samému druhému.

Henrich z Gentu. Henrich z Gentu bol mimoriadne vplyvný teológ na Parížskej univerzite, na ktorej pôsobil počas a po odsúdení 219 téz z roku 1277. Jeho základný program možno označiť ako novoaugustínsky, lebo ohľadom zmien svojej doby zdôraznil

¹¹ Pozri ([31], II–II, q. 23, a. 1): "Utrum caritas sit amicitia".

predovšetkým nutnosť toho, že teológia si musí zachovať a prechovávať zmysel pre kontinuitu s kresťanskou minulosťou. Túto minulosť videl obsiahle reprezentovanú v diele Augustína.

Medzi Henrichovými *Quaestiones disputatae* sa nachádza aj otázka: "Utrum amicitia sit virtus?", navrhnutá už známym Aristotelovým váhaním na začiatku diskusie o tematike priateľstva, či je priateľstvo cnosťou (αρετη), alebo je snád' s ňou len "tesne spojené".¹² Henrich uvádza Cicera, ktorý na túto otázku odpovedal jasným áno. V tejto otázke sú citovaní Aristoteles a Cicero bok po boku ako antické authority v otázke priateľstva. Henrich vidí priateľstvo celkom aristotelovským spôsobom, ale rozhodne súhlasí s Cicerom, že predstavuje v sebe morálnu cnosť, ba dokonca korunu cností.

Henrich rozvinul svoju otázku veľmi detailne a do značnej šírky. Dá sa však zhrnúť takto.¹³ Námietka proti tomu hovorí, že priateľstvo nemôže byť cnosťou, lebo predpokladá vzťah dvoch alebo viacerých osôb, naproti tomu cnosť predstavuje *habitus*, ktorý svojou prirodzenosťou pripadá individuú ako takému. Henrich odpovedá na túto námietku tým, že zavádza rozlíšenie medzi priateľstvom na jednej strane ako vzťahom a na druhej strane ako *habitus*. Pritom argumentuje, že *habitus* vzájomnej dobroprajnosti musí byť v každom z priateľov a najmenej v jednom by mal pretrvávať aj vtedy, keby priateľstvo malo niekedy skončiť.

Henrich stavia antickú náuku o priateľstve vedome do kontextu trojičnej teológie, aby, ako sa mi zdá, korigoval aristotelovské chápanie, že láska k druhému sa môže rozvíjať len na základe sebalásky ako svojom morálnom základe. Pritom si posluhuje rozličnými ideami z diela Richarda zo Sv. Viktora *O Trojici (De Trinitate)*, aby svoje antropologické úvahy pozdvihol na rovinu, kde bude hmatateľný špecifický kresťanský prínos k tematike priateľstva [27].¹⁴ Podľa jeho názoru je priateľstvo tá prirodzená cnosť, ktorá je *caritas* najbližšie. Celou svojou prirodzenosťou nie je egocentrické, ale *altercentrické*, keď to tak možno nazvať. Tak ako sebaláska sa nemôže rovnať skutočnej *caritas*, ani priateľstvo nesmie umožniť miesto sebaláske. Okrem toho láska (*dilectio*) môže len vtedy rozdávať radosť, keď je opätovaná (*redilectio*), a nakoniec opätovaná láska môže byť len vtedy dokonalá, keď obe radosti spoločne milujú tretiu (*condilectio*). Tak sa nachádzame v prítomnosti Trojice, v ktorej každá z troch božských osôb miluje vždy každú z tých druhých v rovnakej miere ako seba samú. Richard zo sv. Viktora sa pokúsil vysvetliť, prečo v trojičnom živote lásky nemôže byť ani menej, ani viac ako tri božské osoby ([27], III, 15 – 19). Henrich pre svoju časť prichádza k záveru, že dokonalé priateľstvo tu na zemi nemôže vzniknúť medzi menej ako troma osobami. Dokonalé priateľstvo (*perfecta amicitia*) nemôže byť medzi menej ako troma osobami, ak má byť pravým výrazom *caritas*: to je najhlbšie Henrichovo presvedčenie. Pritom nemá žiadne ťažkosti odpovedať na námietku, že aj štyri a viac osôb môže byť spojené v priateľstve. Lebo nezávisle od toho, koľko osôb sa stretá, ich priateľstvo zostáva v ich hĺbkovej

¹² "Teraz budem hovoriť o priateľstve. Priateľstvo je totiž istá cnosť alebo je s ňou úzko spojené a ďalej je veľmi potrebné pre život (εστι γαρ αρετη της η μετ αρετης)." ([7], VIII, 1, 1155 a 1 – 3)

¹³ K obsahu a prameňom tejto otázky pozri ([20], 121 – 138).

¹⁴ Najlepší prehľad k dielu a mysleniu Richarda sa nachádza v článku [13] s obsiahlou bibliografiou.

štruktúre vždy trojičné, lebo jestvujú len tri spôsoby lásky: *dilectio*, *redilectio* a *condilectio*.¹⁵

Henrichovi pripadá zásluha za to, že spoznal, že Richardovo dielo *De Trinitate* obsahuje zásadné určenia k problematike priateľstva, hoci slovo *amicitia* sa v tomto diele vôbec nevyskytuje. Henrichov novoaugustiniánsky základný program sa dostáva na svetlo v priebehu jeho diskusie o priateľstve. Lebo hoci Henrich bol schopný a usiloval sa ohodnotiť filozofické myšlienkové bohatstvo, chápe ho v zásade ako podriadené kresťanskej teológii, a nie ako v sebe samostatný výtvar ľudského ducha. Videli sme, ako aj v jeho načrtnutí priateľstva a cnosti ľudská skutočnosť ukazuje na prameň všetkého stvorenia, totiž na spoločenstvo priateľstva troch osôb vnútri jedného božstva.

Mikuláš z Oresme. Skoro presne o jedno storočie potom, čo Tomáš Akvinský zostavil svoj komentár *k Etike Nikomachovej*, dal Mikuláš z Oresme, profesor v Paríži, ktorý od roku 1377 sa stal biskupom v Lisieux, novú dimenziu dejinám účinku Aristotela: preložil text v roku 1370 do francúzštiny.¹⁶ Lektúra jeho glos nám pripomína, že politická dimenzia pojmu φιλια hrala centrálnu úlohu v Aristotelovej *Etike* aj *Politike*, a nielen uňho, ale aj v antickom chápaní medziľudských vzťahov od Platóna až po latinských stoikov. Vo svojom predslove ďakuje kráľovi Karlovi V., na ktorého podnet sa pustil do prekladu a glosovania antických klasikov. Bol to úmysel Mikuláša z Oresme skrze svoje preklady a glosy sprístupniť kráľovi a jeho poradcovi myšlienkové bohatstvo Aristotela, a tým slúžiť spoločnému dobru (*bonum commune*). Čitateľ glos ľahko nájde miesta, na ktorých je zvlášť vyzdvihnutý vzťah medzi vládcom a jeho poddanými. Priateľstvo, argumentuje Mikuláš, ako také nemôže slúžiť ako základ spoločenského poriadku; na to je svojou prirodzenosťou príliš nestabilné a príliš slabé ohľadom skutočnosti, že politický život je určený pomocou *libido dominantis*, o ktorej Augustín hovoril, že je príčinou zla a vojen. Na politickej rovine môže teda k svornosti a súladu medzi cnostnými ľuďmi viesť len morálna povinnosť. Mikulášov postoj k etickej náuke Aristotela je pozitívny, hoci ho dáva do kontrastu s kresťanskou predstavou o láske k blížnemu. Podľa Mikuláša φιλια Filozofa urovnáva cestu k rozvoju kresťanskej filozofickej antropológie, lebo φιλια predstavuje konštantu ľudského bytia, "moyen entre les substances séparées et les betes, comme le disent les philosophes" (stred medzi anjelmi a zvermi, ako hovoria filozofi).

Záverečné poznámky

1. Bežná morálna teológia stredoveku mala až do polovice 13. storočia za pramene ohraničený počet z diel cirkevných Otcov. Tak bol napríklad dôležitou autoritou Ambróz, ktorý sa vo svojom diele *De officiis ministrorum*, venovanom milánskemu kléru, pokúsil urobiť plodnou Cicerónovu morálnu náuku pre kresťanské myslenie. Augustín sa postavil vo svojich spisoch z pastorálneho hľadiska k morálnym témam ako kresťanské manželstvo, Desatoro a príkaz lásky k Bohu a blížnemu. Hieronymove komentáre k Svätému písmu, najmä jeho vysvetlivky

¹⁵ Všetky tieto termíny prebral Henrich od Richarda zo sv. Viktora.

¹⁶ J. Quillet skúmal glosy Mikuláša z Oresme ku knihám VIII a IX *Etiky Nikomachovej* v diele [26].

k Pavlovým listom, pozdvihli aj tohto cirkevného Otca do radu klasikov kresťanskej morálnej náuky. Nakoniec boli morálne a duchovné reflexie stredoveku podporované aj dielom pápeža Gregora Veľkého *Moralia in Job*.

2. Nová prístupnosť k *Etike Nikomachovej* v druhej polovici 13. storočia dovolila scholastike značne rozšíriť jej intelektuálny horizont – ďaleko ponad to, čo bolo dovtedy známe mysliteľom latinského stredoveku z antickej etiky. Diskusia s *corpus ethicum* sprístupneným Robertom Grossetestem viedla k doteraz nepoznaným náhľadom do výdobytkov predkresťanských životných ideálov, ako aj do výkonnej schopnosti ľudského rozumu ako takého ešte pred jeho osvetlením Božím zjavením.

Systematický charakter Aristotelovej *Etiky* nenechal prvých scholastikov nedotknutých. Výkon Filozofa v jeho skúmaníach základov ľudského konania, celkom sa opierajúcich o dôveru v ľudský rozum, bol jednoducho neprehliadnuteľný. Napriek tomu nevedlo objavenie Aristotelovho myslenia v 13. storočí k tomu, že by bola staršia patristická tradícia jednoducho zavrhnutá. Skôr sa cítili byť viacerí myslitelia povzbudení skúmať dialóg kresťanskej a peripatetickej etiky pre vzájomné obohatenie.

3. Žiadna interpretácia jedného textu si nemôže pre seba nárokovať konečnosť, lebo dejinnosť človeka ovplyvňuje každú interpretáciu. To platí, samozrejme, aj pre recepciu Aristotelovej *Etiky* scholastikmi. Aristotelova náuka o priateľstve spočíva na jednom predpoklade, v tomto diele (*Etika*) najčastejšie mlčky urobenom, totiž na kladení do jednej roviny dokonalého priateľstva a spoločnosti rovnako zmýšľajúcich, pravdu milujúcich mužov, ako ich sám Aristoteles mohol zažiť. Toto postavenie užšej φιλια a φιλοσοφια do jednej roviny je v Aristotelovom diele iba zriedkavo výslovne spomenuté. Napriek tomu mohli podľa mňa skúsenosti, ktoré mal Aristoteles vo svojej filozofickej škole, rozhodujúco ovplyvniť jeho predstavy o možnostiach rozvoja človeka. Aristoteles v každodennej skúsenosti filozofickej spolupráce spoznal "druhého seba samého" (ετεροσ/αλλοσ αυτος). Táto spolupráca musela byť charakterizovaná úsilím o pravdu, ktoré celkom prenikalo každého jedného člena tejto skupiny a zároveň celok spájalo k najužšej jednote. Musí byť vznesená pochybnosť, či sa táto najhlbšia dimenzia Aristotelovej náuky o priateľstve v stredovekej recepcii nestratila.

4. Prijatie *Etiky* stredovekým myslením sa ale neodohralo bez ťažkostí. Najväčším problémom bola pre scholastikov predstava, že môže jestvovať čisto prirodzená cnosť, ako aj idea, že ľudské šťastie sa dá dosiahnuť čisto na základe rozumu. Preto dochádzalo pred odsúdením z r. 1277 medzi členmi fakulty umení ku konfliktom s tradičnou etikou. Napriek tomu nebola teológmi vôbec napadnutá náuka o priateľstve z *Etiky Nikomachovej*, ba práve naopak, táto náuka bola od začiatku prijatá a uznaná ako kus pravej pravdy, takže zaujala pevné miesto v rámci filozofického vyučovacieho programu.

5. Sprístupnenie Aristotelovej *Etiky* znamenalo pre teológov z viacerých hľadísk výzvu, predovšetkým v kontexte teórie kresťanskej lásky. Aristotelovské formulovanie obsahu najužšej priateľskej lásky sa už doslova dostalo tak blízko ku kresťanskej náuke o láske k blížnemu, že nemohla nechať niekoho ľahostajným. Bolo veľkou zásluhou Tomáša Akvinského, keď prišiel k názoru, že morálny obsah náuky o φιλια sa dá ľahko zovšeobecniť a preniesť na každého "druhého", na každého "blížneho". V každom inom bolo možné vidieť "druhého seba samého" (*alter ipse*). Chcieť dobro druhého potom znamená každého chápať a pristupovať k nemu ako k cieľu spočívajúcim v sebe samom.

6. Aristotelovým presvedčením bolo, že potreba priateľstva hlboko korení v našej fyziologickej prirodzenosti. a preto afektivita patrí k najhlbšiemu jadrú ľudskej podstaty. Tento základný

Aristotelov názor potvrdili scholastici v jeho starej náuke o prirodzenej spoločensosti človeka. V novoveku bol tento princíp vážne spochybnený napríklad Machiavellim a Hobbesom. U Aristotela predstavuje náuka o prirodzenej spoločensosti človeka princíp v najužšom zmysle slova, to znamená podstatný náhľad, ktorý nemôže byť odvodený z vyššieho princípu, avšak je nevyhnutný pre praktické poznanie.

7. Pri bližšom skúmaní recepcie *Etiky Nikomachovej* v stredoveku sa ukazuje, že tento klasický text morálnej náuky bol prijatý širokým okruhom poslucháčov. Nikdy v antike nebol Aristoteles prijatý takým širokým publikom ako v čase, keď jeho filozofia zaberala väčšinu štúdia na fakulte umení. Budúci právnici, lekári, štátni zamestnanci a teológovia – skrátka, všetci tí, ktorí potrebovali licenciát na svoje uplatnenie sa v živote, – navštevovali v neskorom stredoveku školu gréckeho filozofa, a tým sa oboznámili s metódou a základnými tézami Aristotelovej *Etiky*. Aj vzrnáhajúca sa literatúra v ľudovom jazyku nezostala bez vplyvu Aristotelovho myslenia. Takýmto spôsobom sa stala Aristotelova recepcia dôležitým elementom rozvoja verejného vedomia vzdelaných vrstiev. Nie je pomýlený názor vidieť v uznaní Aristotelovej *Etiky* v neskorom stredoveku dôležitý faktor tvorby kultúrnej jednoty našej európskej civilizácie.

LITERATÚRA

- [1] AELRED DE RIEVAULX: "De spirituali amicitia." In: *Aelredi Rivallensis Opera Omnia*, I: *Opera ascetica*. Hrsg. von A. Hoste und C. H. Talbot. Turnhout 1971, s. 280 - 350 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 1).
- [2] S. AELRED DE RIEVAULX: "Le miroir de la charité. Journées d'études à l'Abbaye de Scourmont, 5 - 9 octobre 1992. Hommage au P. Charles Dumont." In: *Collectanea Cisterciensia* 55 (1993) (osobitné číslo).
- [3] ALBERTUS MAGNUS: "Super Ethica." Libri VI - X. In: *Alberti Magni Opera Omnia*, Bd. XIV, 2. Hrsg. von W. Kübel, Münster i. W. 1987.
- [4] AMBROSIUS: "De officiis." III, 21 - 22 vo vydání TESTARD, M.: Saint Ambroise: *Les devoirs*, II: Livres II - III. Paris 1992 (Collection Guillaume Budé).
- [5] ASPASIUS: *Aspasia in Ethica Nicomachea quae supersunt Commentaria*. Hrsg. von G. Heylbut, Berlin 1889, s. 158 - 186 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 19/1).
- [6] ARISTOTELES: *Rétorika*. Praha 1948.
- [7] ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Prel. J. Špaňár. Bratislava 1979.
- [8] AUGUSTINUS: *De diversis quaestionibus LXXXIII*. PL, zv. 40. Paris 1845.
- [9] AUGUSTINUS: *Confessiones*. IV, 4nn. Lat.-it. Roma 1993, 6. vyd.
- [10] CICERO, M. T.: "Laelius o priateľstve." VIII, 26. In: CICERO, M. T.: *Tuskulské rozhovory. Laelius o priateľstve*. Bratislava 1982.
- [11] DIONISOTTI, A. C.: "On the Greek Studies of Robert Grosseteste." In: DIONISOTTI, A. C., GRAFTON, A., KRAYE, J. (Eds.): *The Uses of Greek and Latin*. London 1988, 13 - 39 (Warburg Institute Surveys and Texts, 16).
- [12] FABRE, P.: *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*. Paris 1949 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. 167).
- [13] CHÂTILLON, J.: "Richard de Saint-Victor". In: *Dictionnaire de spiritualité*. Zv. 13, fascikel 87, stĺpce 593 - 654 (s obsahlou bibliografiou), Paris 1987.
- [14] LIENHARD, J. T.: "Friendship in Paulinus of Nola and Augustine." In: *Augustiniana*

- 40 (1990) (= Mélanges T. Van Bavel), s. 279 – 296.
- [15] McEVOY, J.: *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford 1986, 2. vyd.
- [16] McEVOY, J.: "Anima una et cor unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine." In: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 53 (1986), s. 40 – 92.
- [17] McEVOY, J.: "Amitié, attirance at amour chez S. Thomas d'Aquin." In: *Revue philosophique de Louvain* 91 (1993), s. 383 – 408.
- [18] McEVOY, J. (ed.): *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*. Steenbrugge 1996 (Instrumenta Patristica, 27) (s rozsiahlou bibliografiou).
- [19] McEVOY, J.: "Grosseteste's Reflections on Aristotelian Friendship: A 'New' Commentary an *Nicomachean Ethics* VIII. 8 – 14." In: McEVOY, J. (ed.): *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*. Steenbrugge 1996 (Instrumenta Patristica, 27).
- [20] McEVOY, J.: "The Sources and the Significance of Henry of Ghent's Disputed Question, 'Is Friendship a Virtue?'" In: VANHAMEL, W. (ed.): *Henry of Gent*. (Ancient and medieval Philosophy, I. XV). Leuven 1996, s. 121 – 138.
- [21] MERCKEN, H. P. F. (ed.): *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (†1253)*. Bd. 1, Leiden 1973. (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI/1).
- [22] MERCKEN, H. P. F. (ed.): *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (†1253)*. Bd. 3, Leuven 1991 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI/3), kap. I: "The Compilation of Greek Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*".
- [23] MERCKEN, H. P. F. (ed.): *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (†1253)*. Bd. 3: The Anonymous Commentary on Book VII, Aspasius on Book VIII, and Michael of Ephesus on Books IX and X, Leuven 1991 * (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI/1), s. 1 – 478.
- [24] O'DONELL, J. J.: *Augustine: Confessions, II: Commentary on Books 1 – 7*. Oxford 1992.
- [25] PIZZOLATO, L.: *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*. Torino 1993.
- [26] QUILLET, J.: "Nicole Oresme glossateur de la doctrine aristotélicienne de la φιλία." In: MOJSISCH, B., PLUTA, O. (eds.): *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Amsterdam, Philadelphia 1991, Bd. II, s. 887 – 897.
- [27] RICHARDUS DE ST. VICTORE: *De Trinitate*. Hrsg. von J. Ribaillier. Paris 1958 (Textes philosophiques de moyen âge, 6).
- [28] ROBERT GROSSETESTE: *De decem mandatis*. Hrsg. von R. C. Dales und E. B. King. London 1987 (Auctores Britannici Medii Aevi, 10).
- [29] SOUTHERN, R. W.: *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe*. Oxford 1992, 2. vyd.
- [30] SOUTHERN, R. W.: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*. Cambridge 1990.

- [31] TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*. Torino 1963.
[32] VAN BAVEL, T.: "Augustine's View of Women." In: *Augustiniana* 39 (1989), s. 5 - 53.
[33] WEISHEIPL, J. S.: *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*. Graz, Wien, Köln 1980.

Z článku *Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik* v časopise *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, roč. 43, 1996, č. 3, s. 287–303 preložil s láskavým dovolením autora a redakčnej rady časopisu *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* Peter Volek.

Pozývame Vás na filozofickú konferenciu

FILOZOFIA A ŽIVOT - ŽIVOT FILOZOFIE

konanú v rámci 6. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia pri SAV
v **Prešove, v dňoch 16.-18. septembra 2004**

Organizátori: Katedra filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity
Slovenské filozofické združenie pri SAV

Garanti: prof. PhDr. František Mihina, CSc. (rektor Prešovskej univerzity)
prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc.
(dekan Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity)

Konferencia sa bude dotýkať nasledovných tematických okruhov:

- problematika života a smrti vo filozofickej reflexii
- historické a súčasné podoby filozofie života
- prirodzený svet ako problém filozofie a vedy
- filozofické aspekty biológie
- praktický a výchovný rozmer filozofovania
- chápanie života v teológii
- etický rozmer reflexie života
- antropologické skúmanie života.

Konferencia sa uskutoční na pôde Filozofickej fakulty PU.

Predpokladaný začiatok konferencie je 16. septembra o 12.00 hod.

Ubytovanie pre účastníkov bude vo väčšine prípadov rezervované v ŠD PU v bezprostrednej blízkosti FF PU.

Konferenčný poplatok: 800,- Sk (450,- Sk pre členov SFZ)

Spolu s prihláškou je potrebné do 7. júla 2004 zaslať text Vášho príspevku (7 strojopisných strán, úprava podľa noriem časopisu *Filozofia*), prípadne aspoň jeho názov a abstrakt. Na základe tematického zamerania príspevkov budú vytvorené sekcie konferencie.

Svoje prihlášky, príspevky, resp. otázky či pripomienky zasielajte na e-mailovú adresu:

andrea@unipo.sk

alebo riadnou poštou (na obálku dopyšte heslo "Konferencia") na adresu:

Katedra filozofie FF PU, 17. novembra 1, Prešov 080 78