

KAPITOLA 1

„ŘECKÝ ZÁZRAK“: OBEC, VĚDA

1. Konstitutivní prvky řecké obce
dle Jeana-Pierra Vernanta

Řecká obec se zrodila díky jedné katastrofě: zničením, asi 1200 př. Kr., centralizovaných sakrálních monarchií mykénskému typu, které existovaly na řecké půdě. Po jejich zániku následoval dlouhý středověk, temná staletí, z nichž se nakonec v polovině 8. století vynořila neslýchaná skutečnost, produkt evolučního „skoku“, Obec.³ Jean-Pierre Vernant⁴ charakterizoval tuto mutaci, kterou završili řeční politikové a myslitelé archaické epochy („Sedm mudrců“ a jim podobní), následovně:

1) *Krise suverenity*. Když se vynořuje Obec, lze konstatovat, že magicko-náboženská moc posvátného mykénskému krále, jenž slučoval ve své osobě všechny sociální funkce, byla rozdělena. Královské funkce vykonávají napříště mnohé úřední osoby: vojáci, soudci, vládnoucí vrstva, kněží... Monarchie ustoupila republice, politická moc se stala kolektivní, byla umístěna *en to meson*, dovnitř komunity, stala se „záležitostí všech“.

2) *Objevuje se veřejný prostor*. Zatímco moc mykénskému krále byla uzavřena do tajného prostoru královského paláce, moc vládních úředníků v nové Obci je veřejná a otevřená, o čemž svědčí vynoření se *agory*, dokázané archeologií, místa, na němž se shromažďují občané, a pozměněný statut *písma*, jež se stává prostředkem pro zveřejnění myšlenek, prostředkem, jak je vystavit soudu anonymní veřejnosti. Zákony jsou zveřejňovány písemně. Zatímco písmo je k tomuto datu už pětistileté, teprve v kontextu Obce se objevují první texty, které lze považovat za *knihy*.

3) *Společenský vzestup slova a rozumu*. Protože moc je vystavena na *agoře* a protože ji tam kdokoli může zpochybnit, rozhodnutí nebo zákony mohou být prosazovány jen potud, pokud dokáží přesvědčit shromáždění. To je možné jen tehdy, jsou-li na jedné straně ospravedlněny objektivními a univerzálními důvody, jež předem zneškodňují námitky, a jsou-li na druhé straně samy tyto důvody podrobeny přesvědčivé argumentaci, jež bere v úvahu psychologii a schopnost shromáždění naslouchat. Racionální myšlení a umění projevu představují tedy pro Vernanta dva intelektuální výtvory, jež jsou přímo odvozeny od zveřejnění moci v rodící se Obci. Později vědy – *logika, dialektika, rétorika* – budou formalizovat postupy přísné racionální argumentace a umění projevu; v podstatě ale jen budou obsahovat to, co se spontánně vytvořilo na *agoře*.

4) *Rovnost před zákonem*. Příslušníci občanské společnosti, kteří mají přístup do veřejného prostoru, žijí čím dále tím více jako lidé sobě podobní, *homoioi*, a sobě rovní, *isoi*. A skutečně, protože to, co platí pro zajištění situace nějakého člověka v komunitě, už není magicko-náboženská funkce, kterou vykonává, nebo rodové místo, jaké zaujímá, ale jednak jeho schopnost bojovat s ostatními ve stejné řadě hoplitovské⁵ falangy, jednak jeho schopnost vznášet racionální argumenty na *agoře*; a protože ve veřejném prostoru může vznést objektivní, pronikavou poznámku stejně tak nejmenší občan jako občan vážený, každý občan může nahradit kohokoli a je vyměnitelný za kohokoli jiného. Objevuje se *abstraktní* člověk, rovný se všemi ostatními před zákonem v dvojím smyslu, že mu je stejně tak podroben, jako se může zúčastnit na jeho vypracování. Ctnost *sophrosyné* („umírněnost“) nahrazuje aristokratické ctnosti, jež ještě vychvaluje Homér a jež Hésiodos započal odsuzovat jakožto *hybris*, nemíru, zdroj nepořádků, nespravedlností a násilí. Ve skutečnosti se objevuje zcela nový člověk, *občan*: takový, jenž o sobě ví, že je roven a chce být roven sobě podobným lidem právně, v rozumu, a tudíž v důstojnosti.⁶

5) *Metamorfóza náboženství*. Tím, že Řekové takto vynalezli stát ovládaný veřejným rozumem, paradoxně vynalezli *náboženství* – nebo přinejmenším to, co my, moderní západní lidé takto nazýváme, to znamená jistý „vertikální“ vztah člověka k Bohu. Náboženství bylo dříve něco zcela jiného. Bylo tím, co spájelo „horizontálně“ skupinu, bylo jedinou a povinnou formou sociálního pouta, tmelem sociálního řádu zajištěného prostřednictvím *katarze* násilí, prováděné rituálem odpovídajícím mýtu.⁷ Avšak napříště připadá úkol zajišťovat sociální řád státu, jenž trestá zločiny podle lidských zákonů.⁸ Takto náboženství přestalo být sociálně užitečné. Jistě, nezmezelo, ale radikálně změnilo statut: 1/ kult je podřízen státu s vývojem kultů, jež jsou spojeny s Obcí a s jejím teritoriem, což je jev, jenž se rovná neutralizaci náboženského jako takového (protože je to politično, jež vládne náboženskému a nikoli naopak, jak tomu bylo v archaických společnostech); 2/ jako reakce se objevují formy soukromé religiozity jako mystéria, bratrstva, filosofická spekulace o božském, tedy to, co se bude později na Západě nazývat „náboženstvím“.

6) *Distinkce physis/nomos*. „Řecký zázrak“ bude završen teprve tehdy, až dojde k poslední odchylce oproti starému sakrálnímu státu, totiž až se vynoří idea, že zákon sám, protože je lidského původu, může být svobodně modifikován člověkem a že sociální řád může být vystaven kritice a změně. Tehdy se objeví *politika* ve vlastním slova smyslu, tedy nejen jako diskuse o problémech exekutivní povahy, jež určují nějakou konkrétní kolektivní akci v rámci existujících zvyklostí a sociálních hierarchií (toto praktikovaly již sakrální státy⁹, a antropologové¹⁰ dokonce ukázali, že toto se praktikovalo a ještě praktikuje ve „společnostech bez státu“), nýbrž jako radikální diskuse týkající se samotných pravidel sociálního života. Předpokladem pro to bylo vědomí o *autonomii* sociálního řádu ve vztahu k přírodnímu řádu, tedy vědomí skutečnosti, že existují dva odlišné typy řádu, jeden transcendentní a nedotknutelný, totiž řád

physis nebo „přírody“, a jiný řád umělý, vytvořený lidmi, měnitelný v čase a místě, podrobený kritice a reformám, řád *nomos*, jenž vyplývá z nějaké „konvence“.¹¹ Myšlenku výslovně formulovali sofisté v posledních dvou třetinách 5. století před Kr.¹²

Západ zdědí prostřednictvím Římanů tyto mutace, jimiž se jasně Řecko odděluje od všech předcházejících společností, ať to byly archaické společnosti nebo první státy, vzniklé na starém Blízkém východě, jež ještě všechny byly posvátnými monarchiemi.

2. Rovnost občanů a svoboda pod zákonem

Řekové zmíněnými inovacemi nastolili princip *vlády zákona* a s ním nerozlučně spojený princip *individuální svobody*, čímž nastolili občanské podnoží, na němž se budou budovat moderní právní státy.

Od této chvíle se skutečně očekává, že občan bude poslušen obecného, anonymního pravidla, stejného pro všechny, a nikoli osobního a libovolného příkazu nějakého krále, někoho rodově staršího, nějaké osoby nacházející se ve vyšším postavení nějaké sociokosmické hierarchie, a tudíž tím, že pravidlo je veřejné, dopředu známé, jisté a stabilní, občan ví vždy *a priori* jak jednat, aby nebyl od nikoho podrobován nátlaku. Závisí pouze na něm, aby se nedostával do sporu ani s jinými občany, ani se státem. Tím, že může bezpečně předem rozpoznat, co je dovoleno činit a co nikoli, může sám vzít svůj život do svých rukou, sám rozhodovat o svých aktivitách, stát se svobodnou bytostí. Formulace občanství, kterou vynalezli Řekové, tvoří tedy individuální svobodu v tom smyslu, v jakém bude vždy chápána na Západě (navzdory tomu, že pozdní římské císařství, barbarská království a feudalismus představují v tomto ohledu dlouhou regresi). Až budou angličtí političtí filosofové vymýšlet výrazy jako *vláda zákonů, nikoli*

lidí (gouvernement of laws, not of men) a vláda zákona (rule of law), budou jen formulovat svým jazykem starý řecký občanský ideál.

U Aristotela čteme:

„Jest prý tudíž žádoucnější, aby vládl spíše zákon než některý jednotlivý občan, a z téhož důvodu, je-li lépe, aby vládlo několik, musí být ustanovováni jako strážci a služebníci zákonů (...). Ten tedy, kdo káže, aby vládl zákon, káže, jak se zdá, aby vládl jenom Bůh a rozum. Kdo však žádá, aby vládl člověk, přidává ještě zvíře; neboť chtivost je něco takového a hněv mate i nejlepší muže mezi vládci.“¹³

Aristoteles upřesňuje, že takový režim, v němž je to „lid, jenž vládne, a nikoli zákon“, není svobodným režimem, protože v takovém případě lid jedná jako „kolektivní monarcha“.¹⁴ Svobodný režim necharakterizuje skutečnost, že by snad nařízení byla dávana *jménem všech*, ale že *jsou jen obecná pravidla, nikoli zvláštní nařízení*. Soudce nebo vládce vydává zvláštní nařízení pouze tehdy, když je třeba zaplnit nevyhnutelné mezery v zákoně.¹⁵ To, co tedy Řekové vynalezli, není demokracie, jak se obvykle tvrdí, ale vskutku „právní stát“.

Obzvláště významný rys revoluce mentalit, jíž došlo k povýšení významu občanství v Athénách, vyjadřuje postavení, jaké vyhradila Obec cizincům. Jak připomíná Perikles v pověstném pohřebním projevu, o němž zpravuje Thukydidés¹⁶, Obec přijímá ve velkém počtu „cizáky“ a poskytuje jim základní občanská práva, a především právo trvalého pobytu. Právě proto, že Řekové a speciálně Athéňané vymysleli *abstraktní* pojem Obce a občana¹⁷, lidé se mohou spojovat s touto novou skupinou nezávisle na jejich rodové a etnické příslušnosti. Poprvé v historii připouští nějaký sociální systém, že se nemusí zakládat na původní komunitě.¹⁸

3. Věda

Řekové, kteří vymysleli kritickou racionalitu a rovnost před zákonem, vymysleli současně rovněž vědu. Je nutné si uvědomit, že Obec a věda nepředstavují dva vynálezy jdoucí po sobě a na sobě nezávislé, nýbrž že se jeden odvolává na druhý.

Skutečně v míře, v jaké se upevňoval občanský stát, archaické náboženství ztrácelo nadvládu nad mentalitami a nemohlo už vynucovat jednomyslnost ohledně mytických věr. Vzdělaní lidé mohli diskutovat o různých hypotézách ohledně *kosmu* stejně, jako to dělali političtí řečníci s různými politickými návrhy. Na druhé straně, jakmile je pojata sociální harmonie nikoli jako výsledek úmyslné akce božstev, nýbrž jako důsledek poslušnosti všech občanů jednoho a téhož neosobního zákona, lze si rovněž představit, že všechny prvky *kosmu* se nachází na svém místě, protože jsou podrobeny stejnému „přírodnímu zákonu“. Je pravděpodobné, že první řečtí fyzikové – totiž z milétské školy Thales, Anaximander, Anaximenes – spontánně aplikovali na přírodu schéma, které aplikovali řečtí občané na společnost. Země, moře, hvězdy jsou na svém místě tam, kde se nacházejí, a mají takové vlastnosti, jaké mají proto, že ono místo a ony vlastnosti vyplývají z toho, že všechny ty prvky se řídí identickými, anonymními, univerzálními a nutnými přírodními zákony, stejně jako řád Obce, místa a funkce různých občanů plynou z toho, že všichni poslouchají týž *nomos*.

„Věci,“ říká Anaximandros, „jsou navzájem spravedlivé, a co si činí nespravedlivě, to napravují podle řádu času.“¹⁹

Řekové tak dovršili krok, který nezavršila „věda“ mezopotamská nebo egyptská.²⁰ Často bylo poznamenáno, že mezopotamská pojednání o medicíně nebo astrologii

připomínají pojednání o hadačství nebo že právní texty (viz zákoník Chammurabiho) připomínají katalogy *paradigmat* a nikoli vyhlášení *zákonů*.²¹ Stejnou myšlenku lze vyjádřit poněkud odlišně. Věda, tvrdí André Pichot,²² postupuje dvěma cestami, „cestou předmětů“ a „cestou vědeckého ducha“. Tradiční vědy předcházející řecké Obci závisely na „cestě předmětů“ v tom smyslu, že obsahovaly reálné vědění o určitých vědeckých předmětech, jako jsou hvězdy, čísla, nemoci..., vědění, jež může být velmi hojné a jež mohou doprovázet rafinované techniky. Ale ty nikdy nenabudou formu teorií, to je abstraktního projevu vyhlášení univerzální a nutné zákony, jichž je poslušen vesmír.

Opravdové splnutí „cesty předmětů“ a „vědeckého ducha“ bylo dosaženo v klasických stoletích řeckého světa a zejména v epoše helénismu a řecko-římské. Právě tehdy dospěly velké vědecké disciplíny – matematika, astronomie, fyzika, medicína, fyziologie, zoologie, biologie...

Tentýž vědecký duch se rovněž projevil v tom, čemu dnes říkáme „společenské vědy“. Je známo, že gramatika, rétorika, politické vědy byly naznačeny sofisty v druhé polovině 5. století a že byly rozvinuty ve 4. století před Kr. filosofové, rétorci a jejich školami. Speciální zmínka náleží historii, jež se hledá u Hérodota a nachází samu sebe u Thukydidu, čekajíc na Polybia a velké historiky řecko-římského světa. Když čteme Thukydidu nebo Polybia, máme co činit s vědeckými historiky, kteří se zbavili veškeré pověřivosti a kteří hledali ne-li „historické zákony“, přinejmenším sociologické a psychologické zákony umožňující racionálně vysvětlovat jednání aktérů.

4. Škola

Zrod vědy zase rozhoduje o zrodu *školy*,²³ dalšího velkého vynálezu, jež Západ zdědí. Škola se ustavila počínaje generací Aristotela a Alexandra Velkého v podobách, jež

si zachovala až do konce antického světa a potom, bez skutečného řešení kontinuity, až do současných západních společností.

Pojem školy, a nikoli pouze slovo, je řecký. Nemá skutečně smysl zavádět školy tam, kde není nějaká věda, kterou by bylo možné předávat. Archaické společnosti neměly školy, měly jenom rituály a iniciační procedury (což byl ještě případ spartské *agogé*: Sparta trpěla v tomto ohledu fatální zaostalostí vůči Athénám). Staré národy, které měly písmo, jež však byly starší, než došlo k rozkvětu řecké vědy, znaly pouze „písařské školy“, praktické školy pro specializované techniky. Pouze tam, kde se nachází nezaujatá, „liberální“, čistě intelektuální aktivita, prostá veškeré technické aktivity stejně jako veškeré sportovní nebo vojenské aktivity, je možné uvést v chod speciální instituci, zaměřenou k jejímu předávání mládeži.

Po počáteční fázi vědeckých bratrstev, jako bylo bratrstvo Pythagorců, a čistě soukromého vyučování poskytovaného sofisty, zavedli Řekové opravdový školský systém se základními školami, v nichž učitel učil děti číst, psát, počítat; školy druhého stupně, v nichž profesor učil žáky gramaticy a literatury a jejich prostřednictvím duchu analýzy a obecnou kulturu; nakonec zařízení nejvyššího vyučování – totiž školy filosofie, rétoriky a medicíny. Poznamenejme, že latinský svět nevykázal žádnou originalitu ve věci školství: adoptoval řecký model školství tak, jak byl, snad s tím, že jelikož vynalezl právo, měl rovněž školy specializované pro tuto disciplínu.

Jakmile byl tento systém zaveden, snažil se šířit vědeckého ducha, jestliže ne v celé helénistické a řecko-římské společnosti, pak přinejmenším ve všech svých elitách. Tento duch je shrnut v ideálu *paideia*, slovu, jež Varro nebo Cicero přeložili jako *humanita*, a jež tedy nelze překládat do moderních jazyků navzdory jeho etymologickému kořenu slovem „výchova“, jež se týká příliš úzce mládeže, nýbrž obecnějším slovem „kultura“.²⁴ Tento ideál jistého huma-

nismu, jež se uskutečňuje pouze praktikováním literatury a věd, se přenesl na moderní Západ, i když je pravda, že utrpěl jistý úpadek nebo jisté zazimování v prvních křesťanských stoletích.

Nicméně lze jen konstatovat, že po počátečních úspěších řecko-římská antika nedokázala doopravdy „odstartovat“ vědu. Ohledně této sterility bylo vzneseno množství otázek. Lidé na konci antiky měli téměř jako dědictví z vědeckých znalostí to, co se stalo východiskem pro takového Koperníka, Galilea a Descarta. Proč toho tedy hned nevyužili? Jedním z prvků pro vysvětlení je, že netěžili z dostatečné společenské investice vyjma velmi omezené pomoci, kterou vědci obdrželi od několika helénistických suverénů v Alexandrii nebo Pergamu. Řeční vědci byli téměř všichni izolovanými amatéry.²⁵ Toto však jen otázku odsunuje: proč tento nedostatek zájmu antické společnosti o možnosti vědy? Tvrdí se, že otroctví činilo z velké míry zbytečným vynalézání technik k lepšímu ovládnutí přírody. Je to pravda, my se však domníváme, že příčina je hlubší. Pohanská antika nebyla nepochybně nadána dostatečnou vůlí „měnit svět“ a za tímto účelem netoužila po vědeckém pokroku. Později uvidíme, jaký opravdový *morální* prvek se musel zjevit, aby se probudila tato zvláštní touha.

KAPITOLA 2

PŘÍNOS ŘÍMA:
SOUKROMÉ PRÁVO, HUMANISMUS

Řekové vynalezli „vládu zákona“. Avšak nepokročili příliš daleko v propracování práva. V malých řeckých městech, v nichž se soustřeďovaly etnicky homogenní komunity, zůstávalo právo z velké míry nezapsáno (což je důvod, proč známe tak málo řecké právo). Je však zřejmé, že má-li právo umožnit smířlivou a plodnou spolupráci mezi lidmi tím, že vymezí hranice mezi *mým* a *tvým*, sehraje tuto roli o to účinněji, dokáže-li stanovit přesněji tyto hranice. Právě takového zdokonalení dosáhnou římstí soudci a právníci v procesu, jenž byl v jistém smyslu stejně „zázračný“, jako byl „řecký zázrak“, i když byl méně často analyzován a i když byl méně často po právu vyhodnocen.²⁶ Vytvořili během několika století propracovaný systém *soukromého práva*, jemuž se v předchozích civilizacích nic nevyrovnalo. Uvidíme, že tímto výkonem Římané zcela změnili dosud panující koncepci *člověka* a *lidské osobnosti*.²⁷

1. Vynález univerzálního práva
v multietnickém římském státě

Řím se stal svými výboji velkým *kosmopolitním* (dnes by se řeklo *mnohonárodnostním*) státem. Římský stát byl nucen donutit žít pospolu a v dobrém porozumění lidi z rozdílných míst, kteří měli v římském *melting-pot* četné příležitosti k setkávání a ke sporům.

Pro řešení těchto sporů nebylo možné využívat vlastní právo římské komunity, „právo Quiritů“ (občanské právo a zákon Dvanácti desek z roku 451 před Kr., soubor

srovnatelný s řeckým archaickým právem). Toto právo ve skutečnosti – i když představovalo inovaci a politický výtvarný plebejců v porovnání se starým právem *rodů*, jež bylo výhradně zvykové a ústní a jež interpretovali pouze patriciové – mohlo být vynášeno jen v téměř rituálním kontextu. Nepředpokládalo jenom ideologický příklon k římskému náboženství a mýtům, o něž se opíralo, ale doslovnou znalost formulací, jež ho uváděly v činnost. *Digesta* přinášejí příklad procesu, který byl prohrán jen kvůli tomuto tuhému formalismu, jenž byl neproniknutelný pro strany procesu, jež nenáležely k rodu „*Quirites*“. Cizinci na každý pád k tomu neměli přístup, prohrávali v každém případě ve svých sporech s Římany. Pokud jde o spory, k nimž docházelo mezi cizinci, mohlo se ještě méně pomýšlet na jejich srovnání pomocí procedur tohoto autochtonního práva.

Úředník, jenž byl pověřen v republikánském Římě vykonávat spravedlnost, byl znám jako *prétor*. V roce 243 před Kr., to znamená v okamžiku, kdy Řím dobyl Itálii a zahájil svou mimoitalskou expanzi první punskou válkou, vytvořili Římané „*prétora pro cizince*“, jímž byl *praetor peregrinus*, jenž zdvojoval klasického „*městského*“ *prétora*. *Prétor* pro cizince obdržel posláním urovnávat spory, jež nemohly spadat pod tradiční občanské právo (později se vyskytovalo více *prétorů*, jak *městských*, tak *cizineckých*).

Lze předpokládat, že se o úřad cizineckého *prétora* na začátku mnoho neusilovalo (byl udělován losem mezi zvolenými *prétory*) a svému držiteli neposkytoval nějakou zvýšenou reputaci: šlo konečně jen o řešení záležitostí občanů druhé zóny. Byla to však příležitost k zásadním inovacím. Ve skutečnosti právě proto, že strany sporu neznaly tradiční formulace, byl cizinecký *prétor* oprávněn kvalifikovat přestupky a zločiny slovy a koncepty, jež nefigurovaly doslovně v existujícím občanském právu, a jež tedy vybíral tak, aby ti, jichž se to týkalo, jim jednoznačně porozuměli. Musela se tedy používat obyčejná slova a for-

mulace, jež neodkazovaly ke zvláštním náboženstvím nebo etnickým institucím. Právě toto nutilo vytvářet stále *abstraktnější* právní slovník.

Příležitost poskytnutá cizineckému *prétorovi*, aby vytvářel nové právníké „*formulace*“, stojí pravděpodobně (je to sice předmětem diskuse, avšak jde o běžně uznávanou hypotézu) u počátku „*formulační* procedury“, jež nahradila, a to definitivně všem účastníkům sporů v římském státě a nejenom cizincům, starou „*proceduru působení zákona*“. Napříště bylo platné občanské právo zdvojoováno, doplňováno, a dokonce opravováno „*právem prétorským*“ nebo „*honorárním*“, utvářeným formulacemi, jež rok od roku vynalézali úředníci.

Tento proces intelektuální tvorby předpokládal konfrontování s celou řadou různých případů a dopouštění se velkého počtu omylů a pokusů. Právě toto umožňovalo zvláštní podmínky, za nichž docházelo k vypracování nového práva. Úřad *prétora* byl roční a volitelný (jako všechny republikánské úřady). Z tohoto důvodu museli všichni kandidáti, kteří si přáli být zvoleni, přemýšlet o „*ediktu*“, jež by zveřejnili při nástupu do úřadu. Tento „*edikt prétora*“ měl obsahovat souhrn formulací, jež se *prétor* zavazoval dál prosazovat během svého mandátu. Nový *prétor* mohl samozřejmě převzít beze změny formulace svých předchůdců (*pars tralatícia* ediktu), mohl ovšem také prosazovat další (*pars nova*). Měl tedy zájem o to, aby přizpůsobil edikt podle poučení ze zkušenosti, přičemž zachoval formulace, které se osvědčily, vyloučil ty, o nichž se prokázalo, že jsou dvojznačné a sporné, přičemž se snažil navrhnout nové, jež by vyřešily problémy, které se objevily v procesní praxi. Římská justiční instituce (stejně jako později anglická justiční instituce, v níž se soudce může řídit precedenty, aniž by byl svázán rigidním kodexem) nabyla vzácně pružný nástroj, jenž v sobě spojoval jistou kontinuitu (přebíráním téhož *korpusu* osvědčených formulací) a trvalou schopností inovace.

Došlo k tomu, že tato práce jurisdikční tvořivosti, již vykonávali prétoři, se rozhodujícím způsobem zrychlila a upravila, jakmile se Řím dostal do užšího kontaktu s řeckou kulturou než dříve, to znamená v epoše „okruhu Scipionů“ (uprostřed 2. století před Kr.). Římští právníci tehdy nabyli jistou znalost řecké filosofie a zejména stoické filosofie.

Je známo, že v souvislosti se vznikem helénistického světa, jenž sloučil Řeky, Makedonce a Orientálce z Persie, Sýrie, Egypta atd. (velké helénistické monarchie byly již v tomto smyslu multietnickými státy, i když v menší míře než římská republika) vypracovali stoikové teorii *kosmopolitismu*. Vytvořili tezi, že lidstvo vytváří jednu pospolitost, sdílející identickou lidskou přirozenost, že pravidla společenských vztahů v nitru této pospolitosti pocházejí z jednoho jediného „přirozeného zákona“, jehož jsou pozitivní zákony každé obce pouhou kopií a přiblížením. Připomeňme pověstnou podobu tohoto přirozeného zákona, kterou představil Cicero v *De re publica*:

„Existuje pravdivý zákon, totiž zdravý rozum, shodující se s přírodou, sdílený všemi bytostmi, vždy ve shodě se sebou samým, nepodrobený zániku, jenž nám naléhavě připomíná, abychom plnili to, co máme činit, zakazuje nám podvádět a odrazuje nás od toho. Čestný člověk nikdy neoslyší jeho příkazy a jeho zákazy; na zvrhlého člověka však nepůsobí. K tomuto zákonu není dovoleno nic přidávat, není dovoleno ho ani úplně, ani zčásti rušit. Ani senát, ani lid nás nemohou zbavit povinnosti ho poslouchat a vůbec nemusíme vyhledávat Sexta Aelia, aby ho vysvětlil nebo interpretoval. Tento zákon není jiný v Athénách, jiný v Římě, jiný dnes, jiný zítra, je to jediný a týž věčný a nezměnitelný zákon, jenž vládne všem národům a ve všech časech. Předepisuje a vyučuje mu všem jeden jediný bůh: stejně tak mu náleží koncepce, rozvažování a uvádění v platnost zákona.

Ten, kdo tento zákon neposlouchá, nezná sebe sama, a protože nepoznal lidskou přirozenost, bude jí samotnou nejvíce potrestán, i kdyby unikl jiným mukám.“ (*De re publica*, III, XXII)

Je-li tento zákon dobře vepsán do srdce každé lidské bytosti, pak je důsledek jasný: když se setkávají lidé pocházející z různých obcí, když se nemohou shodnout podle pozitivních kodexů svých jednotlivých obcí, mohou toho dosáhnout odvoláním se na přirozený zákon, který je společný všem. Snaha, jež spočívá v hledání zásad spravedlnosti, na nichž se mohou shodnout obyvatelé různých obcí, pokud mají dobrou vůli, zcela jistě uspěje.

Právě vědomí existence takového zákona, jenž je společný všem lidem a jenž je přístupný pro „svědomí“ každého čestného člověka, umožnilo nejprve čistě pragmatické snaze (a ze začátku nepochybně nahodilě snaze) římských prétorů upevnit se a stát se systematictější. Právo, o něž usilovali a jež mělo dokázat, že je společné pro lidi rozdílných *rodů*, bylo právě tímto přirozeným právem, jaké postulovali filosofové. To, co ospravedlňovalo „formulaci“, kterou si vymyslel prétor, bylo, že přiléhala co nejvíc k onomu základnímu právu. Od té chvíle příliš nezáleželo na tom, že neodpovídala doslovně ritualizovanému občanskému právu. Zdrojem práva už nebyl mýtus nebo zvyk, ještě méně pak náboženské zjevení, ale nacházel se v objektivní lidské přirozenosti. Vzhledem k tomu, že ta byla univerzální, poznatelná rozumem a svědomím, prétorova formulace sama mohla být univerzálně přijímána.

Práce na juristické tvorbě římských soudců pokračovala pod tímto vedením od 3. století před Kr. zhruba až do konce 1. století po Kr.: tři a půl století trvalého vynalézání, vycházející ze stovek nositelů zdravého ducha. Za císařství, protože již nebyli nezávislí prétoři, bylo dědictví prétorského práva zapsáno v podobě „věčného ediktu“, jenž shrnoval veškerou materii prétorských ediktů. Za pokračujícího

císařství právo vycházelo především od císařů a od jejich titulních právníků, autorů „císařských konstitucí“. Byl to více umělý a méně kreativní postup, než byla procedura formulací. Císařství alespoň pokračovalo v práci na kodifikaci práva, která vyvrcholila v *Corpus iuris civilis* císaře Justiniána v 6. století.

Bilance těchto procesů je nesmírná: právě v Římě se vynořilo občanské právo, *jež ještě dnes je základem pro veškeré moderní západní právo.*

Stačí nahlédnout do věcného rejstříku nějaké příručky římského práva, abychom si uvědomili, jakou nesmírnou práci vykonali úředníci a právníci, ale rovněž jeho mimořádný historický dosah. Nalezneme tam skutečně kategorie, které jsou pro nás ještě dnes běžné, když jde o *právo osob*: nezletilost, neschopnost, poručnictví, rodina, sňatek, dědictví, adopce, uznání nemanželského dítěte, pojem morální osoby..., *věcné právo*: vlastnictví, majetek, povinnosti, věci věcné a nevěcné, zařízení a budovy, proskripce, pouhé vlastnictví, z něhož bere užitek někdo jiný, používání, společné vlastnictví, nedělitelnost, nájem..., *obligační právo*: smlouva, hypotéka, zástava, mandát, společnost, koupě, prodej, oboplně závazná smlouva, úmysl, podvod, závěť, odkaz... Tyto základní pojmy, stejně jako právní formalismus, jenž nutí užívat doslova tyto nástroje, etapu po etapě, beze spěchu, vášeň nebo starost o administrativní účinnost, byly předány od Římanů k nám tradicí, jež byla přímá (navzdory tomu, že nebyla kontinuální) a exkluzivní, protože ji zdědil až do nedávné doby pouze Západ.²⁸

Navíc společnosti, jež byly formovány římským právem poté, co byly formovány řeckým modelem obce, dovršily takto druhý „skok“ v kulturní evoluci lidstva.

2. Soukromé římské právo jako zdroj západního humanismu

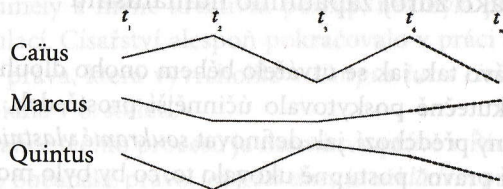
Římské právo tak, jak se utvářelo během onoho dlouhého procesu, skutečně poskytovalo účinnější prostředek, než byly všechny předchozí, jak definovat *soukromé vlastnictví*. Honorární právo* postupně ukovalo to, co by bylo možné nazvat přesnými intelektuálními nástroji, jež umožnily zachovat jednoznačně stopu toho, co se stane s *mým a tvým* během života. Když například nějaké osoby měly po svatbě děti, spojily se s někým, když jeden z jejich společníků poskytl úvěr nebo se zadlužil, když ony samy uzavřely hypotéku nebo získaly majetek, který zdědily jejich děti a ty uzavřely sňatek a ony (rodiče zmíněných dětí) se rozvedly, měly další legitimní, nelegitimní nebo adoptované děti, když jim byl jejich majetek odcizen, potom na základě soudního rozhodnutí vrácen atd., po všech těchto změnách *umožňují intelektuální nástroje ukované římským právem, aby to moje a to tvoje zůstalo přesně vymezeno.* Každý se shledává s tím, co mu náleží.

Jestliže tedy to, co každému náleží, je takto vymezeno a garantováno v čase (pomocí dědického práva včetně času za hranicí individuálního lidského života), pak je to *já*, jež nabývá rozměr, jakého se mu nedostávalo v žádné jiné civilizaci. Neboť to, čím kdo *je*, závisí do jisté míry na tom, co *má*. Pak tedy zůstává-li to, co kdo má, odlišné od toho, co má někdo jiný, rovněž to, co kdo *je*, zůstává a zůstane odlišné od toho, co je ten druhý.

Budiž tři osoby, Caius, Marcus a Quintus, z nichž každá vlastní soukromý majetek zajištěný právem; uvažujme o následujících stavech těchto majetků v různých časových etapách $t_1, t_2, t_3, t_4, t_n \dots$, etapách, jež budeme jednoduše obměňovat podle níže uvedeného schématu ve *více a méně* (důkaz

* *Ius praetorium*. [Pozn. překl.]

by byl přesvědčivější, kdybychom mohli použít kvalitativní variace). Vidíme, jak se rýsují různé „životní itineráře“:



Tyto linie nabývají rychle absolutně jedinečnou podobu, jsou stále méně zaměnitelné, což vede k závěru, že se jednotlivá „já“ stále více diferencují. Proces je kumulativní, protože každá jednotlivá část prožitého života poskytuje pro „já“ myšlenku a zdroje, jak pojímat další plány pro život, které ti druzí pojímat nemohou právě proto, že budou mít odlišnou minulost.

Individuální životy se takto přestávají slévat v kolektivním oceánu nejen ve smyslu fúze v nitru archaické kmenové skupiny, ale dokonce ani ve smyslu stále velmi úzké solidarity, jež panovala v malé řecké Obci. A římské právo, navzdory svému zdánlivému prozaickému rázu, náhle nabývá nečekanou morální dimenzi. Lze tvrdit, že Římané vynalezem soukromého práva vynalezli *individuální lidskou osobu*, osobu svobodnou, mající niterný život, absolutně jedinečný osud, neredukovatelný na žádný jiný – prostě jedinečné *ego*. Římské právo je pro tuto skutečnost zdrojem západního *humanismu*.

Zdá se, že to byl Cicero [Marcus Tullius, 106–43 př. Kr.], kterého napadlo použít obecně na lidskou bytost slova *persona*, jež původně označovalo, jak je známo, postavy na divadle. Cicero použil tuto metaforu v díle *De Officiis*, když pojednával o morálních myšlenkách řeckého stoika Panetia.²⁹ Každý člověk má lidskou přirozenost, jež je společná všem lidem. Navíc ale má každý člověk svou vlastní přirozenost, díky níž sehrává v životě jedinečnou roli, stejně jako postavy na divadle hrají v divadelní hře jedinečnou

roli [viz Cicero, *O povinnostech*, překlad J. Ludvíkovského, kn. 31, str. 68]. Individuální člověk si tedy v tomto smyslu zaslouhuje pojmenování *persona*, jakého se dostává hercům. A stejně jako by divadelní kus neměl žádný smysl bez rozdílného jednání a citů postav na scéně, stejně tak by republika neexistovala, kdyby občané přestali být sebou samými; kdyby působením nějakého rituálu nebo nějaké kolektivní horečky, jež by porušila garance poskytované zákonem, se znovu stala „fúzijící skupinou“,* jakousi komunitou jednotnou a solidární, v níž se stírá vlastní osobnostní charakter každého jejího účastníka.

Lze se domnívat, že Cicero nemohl připojit tuto rozhodující součástku personalismu k řecké teorii univerzální lidské přirozenosti bez toho, aniž by římské právo předběžně vytvořilo podmínky pro společenské a institucionální uznání práv, svobod a trvalosti osoby.

3. Personalismus v latinské [římské] literatuře a sovětvurách

Četné známky uvedené skutečné civilizační metamorfózy lze nalézt v římské literatuře a umění. Je nepochybné, že díla velkých latinských spisovatelů mají humanistický ráz, který je odlišuje od málo starších řeckých děl. Pomysleme na rozdíl, jenž se vyskytuje mezi společenským univerzem Platonových *Zákonů* a oním, o němž podávají svědectví filosofie a politické myšlení Cicera nebo Seneky, poezie Vergilla nebo Horatia, Tacitovy dějiny, *Satiricon* od Petronia atd. Tady jde již o jinou civilizaci, má mnohem blíž k moderním Evropanům než k řecké civilizaci: latinští autoři žili ve světě, v němž individuální lidská osobnost disponovala institucionalizovaným společenským prostorem, jenž byl

* *Le groupe de fusion* je sartrůvský termín z jeho *Critique de la raison dialectique*. [Pozn. překl.]

příznivý pro rozvíjení jednotlivých osudů a psychologií. V Horatiových nebo Juvenalových satirách se vyskytuje svět „soukromého života“, který většinou převládá, veřejný život v Římě je pouze v pozadí. Politika – pro Aristotela vrcholný horizont lidské ctnosti, míra, dle níž měl občan poměřovat svůj život – se u nich stává dekorací nebo kontextem. Pohled se soustřeďuje na *ego*, na jeho projekty, na jeho vztahy s *ego* jiných jedinců, na interpersonalitu, jež už není splýváním, fúzí ve skupině, ale na pospolitě bytí, které už není kolektivistického, holistického nebo „kmenového“ typu, ale plně ponechává žít individuum a jeho svobodu.

Stejně tak je nápadný rozdíl mezi řeckými a římskými sovkulturami. Řecké plastiky znázorňují archetypální, téměř anonymní postavy, římské uplatňují absolutní jedinečnost každého obličejce, tesají dokonale individualizované hlavy, rozpoznatelné mezi tisíci jinými, včetně jejich krásných rysů jako nedostatků (vrásky, jizvy, pleš...). Římské sochy jsou *portréty*: stačí navštívit římská musea³⁰. Teprve až vlámská renesanční malba znovu objeví portrétní umění, jež je myslitelné pouze ve společnosti, jež uznává existenci a plnou legitimnost soukromého života jedinců.³¹

Ve vývoji tohoto západního humanismu sehraje jistě křesťanství fundamentální roli valorizací individuální lidské osobnosti, morálně zodpovědné, stvořené a chtěné Bohem ve své jedinečnosti, zachovávající tuto jedinečnost dokonce na věčnost. Lze si však myslet, že by judeokřesťanství nikdy nemohlo vložit tuto teologickou hodnotu na osobnost, kdyby se toto náboženství nevyvíjelo ve společnosti, jež už zhodnotila *ego*.³²

Uzavřeme tím, že vynález humanismu je původně římský. Nebyl by žádný humanismus bez soukromého práva a bez soudní ochrany vlastnictví. Právě pokrok, k němuž dospěl v právu Řím, přiměl lidstvo definitivně vykročit z holismu. Západ zaznamenal tento výdobytek ve stejnou dobu jako řecký civismus. Východ ho nepozná.

KAPITOLA 3

BIBLICKÁ ETIKA A ESCHATOLOGIE

Nezdá se, že by si některá nezápadní civilizace přála dobrovolně *pokrok*.³³ Řecko-římský svět, i když vnesl *de facto* do dějin civilizací důležité změny, jež jsme se výše snažili charakterizovat, rovněž vědomě neusiloval o změnu jako takovou a ani neuvažoval o nekonečném pokroku jako o něčem, co má představovat normální postup lidstva.³⁴ Připustíme-li tedy, že západní civilizace v sobě tuto dimenzi obsahuje, pak je třeba předpokládat, že se tak stalo v důsledku přínosu nového prvku.

Předkládám hypotézu, že tímto prvkem je *judeokřesťanství*. Zdá se mně, že to je židovsko-křesťanská morálka lásky nebo soucitu, jež tím, že vnesla nevídaný cit pro lidské utrpení, duch *vzpoury proti představě normálnosti zla* – něco, co nemělo obdobu ve známých předcházejících dějinách – dala první podnět k dynamice historického pokroku.³⁵

1. Biblická etika

Pravím, že biblická etika je bytostně morálkou *soucitu*; že vede k tak ostrému vnímání lidského utrpení jako nikdy předtím v minulosti; že tedy vyzývá k tomu, aby bylo každé zlo, o němž lidstvo až dosud soudilo, že náleží k věčnému řádu věcí, chápáno jako nenormální a nesnesitelné.

Vidíme to zřetelně u proroků, vyžadujících od králů, jimž dali zvítězit, aby nad prostou *mišpat* – klasickou spravedlností, spočívající v tom, že „každému je dáno, což jeho jest“ – dali zvítězit novou spravedlnost, *tsedaqua*,³⁶ jež spočívá v horoucím soucitu s chudými a jež se nemůže spokojit s tím, že vrátí věci tam, kam patří, když nějaké

nasílí narušilo společenský řád, nýbrž si přeje změnit onen řád sám a vědomě zlepšit stav společnosti. Vidíme to v *Žalmech*, v nichž subjekt, který je obětí pronásledujících davů nebo přirozených neštěstí, proti nim prudce protestuje a dovolává se naléhavě boží pomoci, o níž věří, že je nejenom možná a oprávněná, ale o níž je v hloubi svého srdce přesvědčen, že je nemožné, aby mu ji Bůh neposlal (viz *Žalm 51, Miserere, Žalm 70, „Ó Bože, spěj mi na pomoc“,* nebo *Žalm 130, De Profundis*).

Lze to však vidět jasněji než kdy jindy v *Kázání na Hoře* (Matouš, kap. 5–7). Morálka, kterou hlásá tento text, chce, aby se jedinec cítil a přál si být odpověden za všechno lidské utrpení, dokonce za to, jež nevyvolal; ona morálka stvrzuje práva, jež jsou vlastní *slitování* a jež překračují veškerou *spravedlnost*. Evangelická láska nespočívá, jako je tomu u spravedlnosti, v plnění pevně vymezené povinnosti; spočívá ve stále větším konání dobra pro bližního.

Jestliže spravedlnost tak, jak ji definovali Staří od Aristotela po Cicerona, představuje rovnost danou v konečných termínech³⁷, pak slitování představuje naopak nerovnost, a tedy v tomto smyslu nespravedlnost, protože vyžaduje výměnou za dané pozemské statky nekonečné dary, nebo přesněji, protože není v žádném smyslu toho slova směnou, je bytostně asymetrickým vztahem. Je pravda, že *Kázání na Hoře* předchází *Blahoslavenství*, jež ohlašují pod jménem „Království božího“ odměnu, jež bude rovněž nekonečná, a káží tedy novou podobu spravedlnosti. Avšak tato vyšší spravedlnost, spočívající v tom, co by bylo možné nazvat rovností o dvou nekonečných – nekonečno lásky a nekonečno Království – uniká veškerému kalkulu a veškeré lidské správě. V tomto smyslu končí s veškerou morální a právní tradicí, zděděnou z pohanské antiky.

Emmanuel Lévinas³⁸ (jenž vyjadřuje hledisko judaismu, ale soudí, že evangelijní etika v této věci jen rozvíjela starozákonní etiku³⁹) ukázal, že právě to byl opravdový smysl biblického pojmu „prvotního hříchu“. Prvotní hřích

neznamená nějakou kolektivní vinu, která zasahuje jedince, kteří se nedopustili žádného zla jakoby zvenčí, z prostého faktu, že jsou příslušníky lidské rodiny. Znamená to, že my všichni jsme reálně a individuálně hříšníky v míře, v jaké se nevypořádáváme až do nekonečna s dluhem, ježž nám zjevily Tóra nebo příkazy evangelií a který na nás spadá. Tato situace je „prvotní“ v tom smyslu, že naše morální vědomí nás staví do situace, abychom vnímali tento dluh jako nás *dříve, než jsme se k něčemu dobrovolně zavázali*. Nic jsme nerozhodli, nic jsme neslábili, nebylo nám nic dáno, a přece připouštíme, že musíme nést na našich bedrech tíhu neštěstí světa a že z boje proti zlu, nechť zasahuje jakoukoli lidskou bytost, se musí stát směřování našeho života.⁴⁰ Pokud existuje někde ve světě utrpení, i tehdy, když my nejsme vůbec jeho *příčinou*, musíme se za ně cítit v jistém stupni *zodpovědní*.

Levinas znamenitě ukázal, jak toto přijetí dluhu, k němuž jsme se nezavázali a jehož se nemůžeme nikdy zhodit, je to, co utváří *humanitu* člověka. Lidské – ve smyslu, jenž se tedy radikálně odlišuje od toho, jaký hlásal latinský humanismus – se pro Levinase zahazuje „zodpovědností k druhému“. Bez toho zůstává člověk pouze substancí, čistým *conatus essendi* jako kámen nebo hvězda (a tato amorální substance může způsobit nebo nechat působit Osvětím). Jen biblická etika vytrhává člověka z onoho stavu nehumanity a bezvýznamnosti. Člověk je ono „jinak než bytí“, jeho život má lidský smysl jen potud, pokud cítí odpovědnost za druhého, a dokonce pokud je „odpověden za odpovědnost za druhého“, což je levinasovský překlad evangelijní formulace „milovat své nepřátele“.⁴¹ Právě tuto svobodu a tuto zodpovědnost odmítne nietzscheovský nadčlověk, ona podoba moderního pohanství a ateismu, jež ale znovu nalezne Dostojevský tím, že je dá opět hlásat bratrem *starce* Zosimy v *Bratřech Karamazových* – Levinas cituje často tuto větu: „Každý z nás je vinen za všechny před všemi a za všechno *a já víc než druzí*.“⁴²

To ovšem není možné bez zásadního rozštěpu. Člověk je tvor znepokojený, *irrequietum cor*, jak praví svatý Augustin. Boj proti zlu neobnáší totiž ani tolik objevování nových řešení problémů, před něž jsme postaveni, jako potřebu *vidět problémy a anomálie* tam, kde jsme až doposud viděli jen věčnou přirozenost věcí. Největší zásluhu v tomto zápase tedy nepřipisujeme těm, kteří problémy *řeší*, nýbrž těm, kteří je *vytvářejí*, nechť jsou právě tím nesympatičtí dobovým konformismům. Vytvářet problémy, to je přece opravdu to, čeho se dopouštějí bibličtí prorokové, ti zranění lidé, jež inspiruje nevšední morální požadavek. Jakmile budou vyřešeny tyto problémy, nové budou označeny dalšími bytostmi, jež láska, která se neomezuje jen na své vlastní požadavky, učinila citlivými k utrpení druhých, a tak stále znovu, dokud bude ve světě přítomno zlo. Poranění způsobené lásce je takto těhotné kaskádou historických změn.

Dobře si všimněme, že tento morální postoj se bytostně liší od postoje, jež utvářeli zhruba ve stejné době mudrci řeckořímského světa od Aristotela po Cicerona či Seneku. Pro tuto tradici představoval člověk v podstatě jistou esenci. Jeho osudem bylo stát se integrálně v aktu formou, pro niž byl při svém narození možností. Forma člověka je ovšem konečná. Stejně tak jako tělo má čtyři údy a žádný další navíc, stejně tak lze o duši říci, že má čtyři kardinální ctnosti a ani jednu navíc. Nemá jinou vyhlídku, než rozvíjet přesnou formu těchto ctností (anebo těchto lidských výtečností, abychom lépe přeložili řecké slovo *arete*), nic jiného a nic lepšího. Zejména spravedlnost je v podstatě uměřeností a mezí: jak uvádí *Digesta*, spočívá v tom, že „dává každému, což jeho jest“ a toto umožňuje přesné kalkuly, jimiž se restriktivně vymezuje povinnost. Postoupit dále by znamenalo dopustit se chyby. Nekonečno, *apeiron*, se pro Platona rovná ne-bytí. Přát si překročit formu představuje postoj, jež Řekové odsuzují jako cosi neúměrného, jako *hybris*. Obecněji vzato je přirozenost světa bytostně stálá; existuje-li podezření, že by fyzikální příroda nebo společ-

nost mohly přese všechno ukazovat nějaký vývoj, pak je tato myšlenka zažehnávána takovou interpretací, jež zjištěné změny vydává za jednoduché fáze kosmických cyklů, o nichž se soudí, že se budou věčně vracet (viz *výše*). Z toho plyne, že zlo nikdy nezmizí ze světa a bylo by bláznovství přát si bojovat s osudem, jenž je vepsán do objektivních struktur *kosmu*.

Když stoik Seneka doporučuje mladému Neronovi, aby byl shovívavý,⁴³ dává si dobrý pozor na to, aby mu výslovně zakázal udělovat *pardon*, neboť shovívavost, jak praví, představuje modalitu spravedlnosti, zatímco *pardon* by ji zničil. Slitování, jak naznačuje slovo, které pro ni zná latina, představuje mizérii, slabost, rozklad formy. Seneka nemůže připustit, nebo dokonce si představit, že by Bůh mohl plakat, jako plakal Ježíš při smrti Lazara (J 11, 33–38). Bible naopak vnáší pozitivnost, a dokonce nekonečno do tohoto rozložení: „Bože, ty nepohrdáš srdcem *zlomeným, zdrceným*.“ (Žalm 51, 19)

2. Biblická eschatologie

Bible právě proto, že se rozchází s pohanskou morálkou, rozchází se rovněž s cyklickým časem věčného návratu. Zahájí čas, ne-li přesně *lineární*, pak přinejmenším *upřený do budoucna*, jenž bude moci a bude muset přinést něco Nového, čas začínající Stvořením a orientovaný ke „konci časů“, kde, jak praví Apokalypsa, „vše bude sděláno nově“.

I když byla tato radikální metamorfóza času často popsána, obvykle se popis spokojoval s názorem, že šlo o antropologický, více méně nahodilý fakt. Řekové měli čas pojímat jako cyklický, Bible (a možná také mazdeismus) jako čas lineární. Diskutovat o tomto faktu, záležitosti kulturní „volby“ (řečeno s Lévi-Straussem) by stejně jako o chutích a barvách nemělo smyslu. My se naopak domníváme, že biblická metamorfóza času je *nutným* důsledkem

etické revoluce způsobené proroky a dovedené evangeliem ke své plné zralosti.

Jsou-li lidé znepokojeni, vědí-li o sobě, že jsou hříšní, a navzdory tomu nejsou schopni splatit svůj dluh, čas, který mají před sebou, se stává časem naléhavosti, časem, jenž zbývá k zápasu se zlem, k umenšení lidského utrpení, k přispění k tomu, aby se urychlil příchod Mesiáše a nastolení Království. Pak by ovšem zjevně nebylo k ničemu dobré dávat si za program *root out the evil*, „vykořenit zlo ze světa“ (máme-li převzít nádhernou formulaci anglického kalvinisty Christophera Goodmana, současníka Johna Knoxe), pokud bychom si mysleli, že budoucí svět *se nemůže* odlišovat od minulého světa. Musí být jiný, jinak nemá etický požadavek smysl. Zápas se zlem implikuje rozpadnutí cyklického času pohanů a usvědčí ze lži tvrzení Eklesiasty, podle něhož „nic není nového pod sluncem“. Z biblické etiky se odvozuje biblická eschatologie. Svět bude nutné myslet napříště jako historii a lidstvo jako přijímající svou duchovní substanci ze své dějinnosti. Lidská bytost je lidská jen jako historická bytost, nemůže být *svatou*, jestliže není *vtělena do transformujícího času*. Najednou obrazně mizí veškeré magické myšlení: spása není dosažitelná v úprku do nějakého zászvětí, nýbrž účinným milosrdenstvím, jež musí nalézat své cesty v samotném nitru reálného světa.

3. Mesianismus, milenarismus, utopismus

Uvedený duch proměny nabude v židovsko-křesťanských společnostech vícero podob: mesiášskou, apokalyptickou, milenaristickou, utopickou v očekávání sekularizovaných verzí, jimiž jsou moderní doktríny pokroku.

Biblický mesianismus se svými dvěma *vrcholy* v čase exilu a potom v době antiochovského pronásledování stvoří horečnou naději a udržuje ovzduší rebelie proti postupným okupantům Palestiny, proti Babyloňanům, Per-

šanům, Lagidům, Seleukovcům, Římanům. Musíme však poznamenat, že tato horečka měla politický program pouze ve své první fázi. Podoba Mesiáše se velmi rychle „vyprazdňuje“. Nejprve – u Micheáše proroka, u prvního Izaiáše proroka, v některých žalmech – je to klasický davidovský král, o němž se předpokládá, že obnoví velikost a nezávislost Izraele. U Ezechiela proroka se stává morálním hrdinou, jenž obrátí srdce svým příkladem a umožní tak společnost bez institucí, v níž se stát rozpustí. Nakonec nabývá stále více „kenotických“ podob, jako je Izaiášův „trpící služebník“, Zachariášův „probodený“, Danielův „Syn člověka“ až ke konečné podobě Krista. Ten nabízí sebe sama v oběti, aby prokázal, že láska je silnější než smrt, a staví se do čela celého jednoho lidu povolanych, kteří hodlají postupně šířit dobrou novinu, jež změní svět. Káže příkladem, k ničemu nikoho nenutí. V míře, v jaké se prohlubuje tato „kenosis“ a v jaké si věřící dávají za jediný program dílo pravdy a obrácení srdcí, stále méně očekávají od světské moci jako takové. Židé odmítají Řím a každý stát, křesťané začínají obracet Řím: je to malý rozdíl, protože v obou případech stát nepředstavuje poslední horizont pro lidské očekávání. „Dobře žít“ už nesestává jako u Aristotela v organickém vepsání do spravedlivé Obce. Naopak, spokojit se s tím, co je, a upsat se tomu, znamená samotné zlo.

Milenarismus, jenž byl nejprve odsouzen konstantinovskou církví, byl stále tajně přítomen v křesťanském lidu až do svého velkého zmrtvýchvstání ve středověku v souvislosti s joachimismem. Od této chvíle byly evropské dějiny energicky vedeny takovými lidmi, jež kardinál Henri de Lubac nazval „duchovními potomky Jáchyma z Fiore“.⁴⁴ Ti se projevovali buď ve vlastním milenarismu, silném ještě v 16. a 17. století, zejména u těch, kteří ať už jako příslušníci latinských národů nebo jako Anglosasové zalidní obě Ameriky, anebo ve variantě milenarismu, jakou představuje utopie. Podle této varianty je ideální svět možný, dokonce i když je radikálně vzdálen od reálného světa, a musí

být hledán; politické myšlení a jednání mají smysl jen jako nástroje této snahy. Tento postup, ilustrovaný nejprve *Utopií* svatého Thomase Mora, se znovu objevuje v téměř všech velkých politických úvahách novodobé a současné Evropy. V zesvětštěné podobě je to právě on, jenž zakládá víru v pokrok a v možnost pomocí vědy a ekonomického rozvoje budovat svět, v němž se dá lépe žít.

Biblická netrpělivost se však mohla projevit a skutečně se projevila dvěma velmi protikladnými způsoby (jež se v laicizované podobě znovu objevují dodnes):

- 1) V násilné větvi, jež chce vyvolat příchod Posledních dnů konečným eschatologickým zápasem, v němž budou pobiti všichni zlosynové, příchod velkého večera, po němž bude bezprostředně následovat zářný úsvit *milénia*, což pokračovalo v novodobé a současné době revolučními doktrínami pravice a levice.
- 2) V mírové větvi, jež chce vyvolat příchod Posledních dnů nikoli železem a krví, nýbrž obrácením srdcí a myslí, dílem pravdy, zodpovědným lidským jednáním, racionality v jejích dvou podobách Práva a Vědy a jež tvrdí, že se toho nedosáhne jednou přesnou událostí, nýbrž postupným a otevřeným procesem. Tato větev se prodloužila do novodobé a současné doby rozpracováním ideálů liberální demokracie.

Je jasné, že druhá větev je věrnější duchu evangelia. Není však jisté, zda by zvítězila nad první, kdyby se neobjevil – a je to Evropa, kde se vynořil – čtvrtý „zázrak“.

KAPITOLA 4

„PAPEŽSKÁ REVOLUCE“
11.–13. STOLETÍ

Orientovat biblický program působení v dějinách v mírovém a racionálním smyslu bude skutečně novou „vizí světa“, pracně vytvářenou v srdci evropského středověku od 11. do 13. století z popudu římské církve. Uvedeme nejprve sociálně-historická fakta, která vyzdvihují tuto velkou změnu v církvi a křesťanské společnosti. Potom se pokusíme sestoupit až k zásadní intuici, jež niterně vedla a organizovala činnost lidí, kteří ji naplnili.

1. Papežská revoluce

Podstatná sociálně-kulturní událost, jež se odehrála v Evropě na konci 11. století, bývá obvykle kvalifikována jako „gregoriánská reforma“. Americký historik Herold J. Berman⁴⁵ skoncoval s tímto zvykem, když navrhnul nazývat tuto událost „papežskou revolucí“. Událost byla ve skutečnosti „papežská“ a nejen „gregoriánská“ potud, že byla dílem nejen Řehoře VII. (papežem byl od 1073 do 1085), nýbrž rovněž dalších papežů před ním a po něm, stejně jako dalšími kleriky a intelektuály v průběhu několika desetiletí. A byla „revolucí“ a nejen pouhou „reformou“ v tom, že se netýkala pouze církevních struktur, nýbrž že dospěla k reorganizaci znalostí, hodnot, zákonů a institucí v evropské společnosti jako celku.⁴⁶

Tato změna začíná energickou reakcí na krizi, kterou prožívala evropská společnost raného středověku. Feudalismus dosáhl v 10. a 11. století maxima svého vývoje. Evropa byla už roztříštěna v množství velmi malých politických