



DANTE ALIGHIERI

# O JEDINÉ VLÁDĚ

---

MELANTRICH

## I.

Všem lidem, kterým vtiskla vyšší příroda pravdymilovnost, záleží snad nejvíce na tom, aby stejně jako sami těžili z práce starých pokolení, opatřili svou prací do budoucna i oni pozdějším pokolením zdroj, z něhož by zase potomci mohli těžiti. Neboť ten, kdo je sice prosycen poznáním státnických učení, ale sám nedbá přinést nějaký svůj podíl státu, měl by si býti vědom toho, že je velmi vzdálen plnění své povinnosti. Vždyť není „stromem štípeným při tekutých vodách, kterýž ovoce své vydává časem svým“,<sup>1</sup> nýbrž spíše zhoubnou tůní, jejíž vír vždycky pohlcuje, a co pohltil, nikdy nevrací.

Přemýšleje tedy o tom často u sebe, abych jednou nebyl vinen proviněním „zakopané hřivny“,<sup>2</sup> toužím ku prospěchu státu nejenom nasazovati ke květu, ale i plody vydávati a zjevovati pravdy, o jejichž nalezení se jiní nepokusili. Vždyť jaký užitek by přinesl ten,

<sup>1</sup> Žalm 1, 3.

<sup>2</sup> Matouš 25, 18.

kdo by znovu ozřejmoval nějakou poučku Eukleidovu, kdo by se snažil znovu objasňovat pojem lidského štěstí, objasněný Aristotelem, kdo by se po obraně Ciceronově opětně pokoušel o obranu stáří? Zajisté užitek žádný, spíše jen pocit omrzelosti by způsobila taková protivná zbytečnost.

A poněvadž mezi jinými skrytými a užitečnými pravdami je znalost časné monarchie<sup>3</sup> nanejvýš užitečná a neobyčejně utajená, a poněvadž se jí dosud všichni vyhýbali, ježto nemá přímého vztahu k zisku, mám v úmyslu vyloupnouti ji z jejích skrýší, jednak abych užitečně byl bdělou stráží pro svět, jednak také, abych první dosáhl pro svou slávu vítězné ratolesti ze závodu tak významného. Pouštím-li se do nesnadného díla, jež je nad mé síly, více než na svou zdatnost spoléhám na osvětlení od onoho Štědrého Dárce, „kterýž všechněm dává ochotně a neomlouvá“.<sup>4</sup>

## 2.

Nejprve tudíž přihlédněme k tomu, co jest to, co se zve časnou monarchií, a to po stránce ideje a pojmu. Jest tedy časná monarchie, kterou nazývají také císařstvím, vláda jedi-

<sup>3</sup> Časný je protikladem věčného. Dante říkal časná monarchie (monarchia temporalis), stejně i blaženost časná, nikoli svět-  
ská.

<sup>4</sup> Jakub 1, 5.

ného vládce nade všemi lidmi v čase, anebo v tom i nad tím vším, co se časem měří. Nejvíce pak je třeba řešiti tři sporné otázky o monarchii: především je sporné a vyžaduje řešení, zda je monarchie nezbytně zapotřebí k tomu, aby světu bylo dobře; za druhé, zda si právem přisvojil národ římský úřad monarchy; a za třetí, zda je monarchovo oprávnění k moci závislé bezprostředně na Bohu, či na nějakém služebníku nebo zástupci Božím.

Poněvadž však každá pravda, která není principem, stává se zřejmou teprve z pravdy nějakého principu, jest nezbytné při kterémkoli zkoumání znáti princip, k němuž by se bylo možno analyticky uchýliti pro záruku správnosti všech tvrzení, která jsou níže dovozována. A protože toto pojednání je druhem zkoumání, musíme patrně především pátrati po principu, na němž by další výklady spočívaly.

Uvědomme si tedy, že jsou některé věci, naší moci nepodléhající, jež můžeme jenom theoreticky pozorovati, nikoli však prakticky uskutečňovati, na př. věci z matematiky, fyziky a theologie; naproti tomu jsou zase jiné věci, naší moci podléhající, jež můžeme nejenom theoreticky pozorovati, ale i prakticky uskutečňovati: a v těchto se neděje uskutečňování pro pozorování, nýbrž obráceně, pozorování se děje pro uskutečňování, protože

uskutečňování je při tom cílem. Když nám tedy nyní jde o věci státovédné, ba přímo o zdroj a princip správných státních ústav, a když všechno státnické podléhá naší moci, jest zřejmé, že věc, o niž nám jde, od původu není zaměřeni spekulativního, nýbrž praktického. A dále, poněvadž při všem uskutečnitelném je princip a příčina konečným cílem všeho — uvádí totiž jednajícího do pohybu —, vyplývá odtud, že veškerá úvaha o tom, co tu je pro nějaký cíl, musí vycházet právě od tohoto cíle. Tak na př. jinak jest třeba uvažovati o řezání dříví, má-li se stavěti dům, a jinak, jde-li o stavbu lodi. Tudíž to — je-li vůbec něco takového —, co je cílem veškerého společenství lidského pokolení, bude zde principem, jímž bude dostatečně ozřejmeno vše, co níže má býti dokázáno; domnívati se však, že existuje sice cíl jednoho nebo druhého společenství, že však neexistuje jediný cíl všech, to by bylo pošetilé.

### 3.

Nyní však prohlédněme, co je cílem všeho lidského společenství; až to se prohlédne, víc než půl díla bude hotovo, podle slov filosofových v Ethice Nikomachově.<sup>5</sup> A pro zřejmost toho, co je předmětem zkoumání, všimněme

<sup>5</sup> Aristoteles, Ethika Nikomachova I, 7, 1098b6.

si tohoto: Jako je nějaký cíl, k němuž příroda tvoří palec, a jiný, od tohoto odlišný cíl, k němuž celou ruku, a opět jiný, od obou odlišný, k němuž paži, a ještě jiný, ode všech odlišný, k němuž celého člověka: tak také jiný je cíl, k němuž věčný Bůh svým tvůrčím projevem, jímž je příroda, k životu přivádí jednotlivého člověka, jiný, k němuž zaměřuje rodinu, jiný, k němuž sousedstvo, jiný, k němuž obec, jiný, k němuž království, a konečně poslední, k němuž lidské pokolení jako celek. A toto tedy zde zkoumáme jakožto princip, udávající směr dalšímu pátrání.

Pročež vezme především, že „Bůh a příroda nečiní nic nadarmo“<sup>6</sup>; nýbrž že cokoli přichází k bytí, jest určeno k nějaké činnosti. Není totiž konečným cílem v záměru stvořitelově, pokud je stvořitelem, nějaká stvořená bytost sama, nýbrž její vlastní činnost. Pročež nemá svého existenčního oprávnění nějaká činnost pro nějakou bytost, nýbrž naopak každá bytost je tu proto, aby mohla býti činná. Jest tudíž nějaká činnost vlastní souhrnu všeho lidstva, k níž sám souhrn lidí ve všem množství směřuje. A k této činnosti nemůže dospěti ani ojedinelý člověk, ani ojedinelý dům, ani ojedinelé sousedstvo, ani ojedinelá obec, ani jednotlivé království. Jaká to je činnost, bude zřejmé, až se nám objeví konečný souhrn

<sup>6</sup> Aristoteles, O\_nebi I, 4, 271a33.

možnosti, již je veškeré lidstvo schopno. Tvrdím tedy, že žádná síla, na níž je účastno více věcí druhem rozdílných, není konečným souborem možnosti některé z nich. Takový konečný soubor by totiž byl schopen určovati druh, a proto by nutně jediná bytost musila býti rozrůzněna na více druhů; to však není možné. Nevystihujeme tedy u člověka konečnou sílu, přičítáme-li mu toliko, že jest, neboť prosté bytí s ním sdílí živly; ani mluvíme-li o bytí sdruženém, poněvadž s takovým se setkáváme i u nerostů; ani o bytí oduševnělém, poněvadž duši mají i rostliny; ani o bytí vnímajícím, poněvadž stejně s ním vnímají i zvířata: musíme mu přiřknouti bytí vnímající možnostním rozumem,<sup>7</sup> poněvadž takovéto bytí nepřináležejí mimo člověka žádnému tvorů ani vyššímu ani nižšímu. Třebaže totiž i jiné bytosti jsou účastny rozumu, přece není jejich rozum možnostní jako u člověka, poněvadž takové bytosti jsou jakési druhy rozumové a nic jiného, a jejich bytí se kryje s rozumovým poznáváním, a to nepřetržitým, sic by nebyly věčné. Zřejmě tedy konečným souhrnem možnosti vyhrazené lidstvu je možnost nebo schopnost rozumového poznávání. A poněvadž ta možnost nemůže býti celá najednou

7 Proti vyrovnanému rozumu vyšších bytostí (Bůh, andělé) má člověk rozum možnostní (intellectus possibilis) s možnostmi zdokonalení i ochabnutí.

převedena v činnost jediným člověkem anebo některou z jednotlivých společenských jednotek výše vypočtených, nutně se nemůže lidské pokolení obejít bez mnohosti, již by celá tato možnost byla uskutečňována. Stejně tak nutně musí býti mnohost všech těch věcí, které jsou schopny vzniku, a to proto, aby se celá možnost prvotní látky mohla vždy právě uskutečňovati; jinak bychom musili uznávati možnosti oddělené, ale to nelze. A s tímto názorem se shoduje Averroes ve výkladu knih O duši.<sup>8</sup> Dále ona možnost rozumového chápání, o níž mluví, nevztahuje se jen na obecné tvary nebo druhy, nýbrž jakýmsi rozšířením i na jednotliviny. Proto se říkává, že z rozumu, schopného theoreticky pozorovati, rozšířením se stává rozum prakticky činný, jehož cílem je jednati a tvořiti. Říkám to se zřením k předmětům jednání, jež se řídí politickou rozvahou, a k předmětům tvoření, jež se řídí uměním; to vše je v služebním poměru k theoretickému pozorování, jakožto k největšímu dobru, k němuž První Dobrota stvořila lidské pokolení. Již odtud lze pochopiti výrok v Politice,<sup>9</sup> že „lidé rozumem silní přirozeně ovládají jiné“.

8 Averroes v komentáři k Aristotelově O duši III, 1.

9 Aristoteles, Politika I, 2, 1252a31.

Bylo tedy dostatečně objasněno, že vlastním úkolem lidského pokolení jakožto celku jest uskutečňovati vždy celou způsobilost možnostíního rozumu, především k theoretickému pozorování, za druhé pak a následně, jeho rozšířením, k praktickému jednání. Poněvadž pak co platí o části, platí o celku, a protože člověk jednotlivec klidným vysedáním zraje v rozumnosti a moudrosti, je zřejmé, že se v klidu nebo pokojnosti míru celému lidskému pokolení daří nejsvobodněji a nejsnáze jeho vlastní úkol, který je téměř božský, jakož bylo psáno: „Učinil jsi ho málo menšího andělů“.<sup>10</sup>

Z toho je zřejmé, že všeobecný mír je to nejlepší ze všeho, co je zřízeno k naší blaženosti. Proto nezaznělo pastýřům shůry ani slovo bohatství, ani rozkoše, ani pocty, ani dlouhý život, ani zdraví, ani síla, ani krása, nýbrž mír; neboť praví nebeské rytířstvo: „Sláva na výsostech Bohu, a na zemi pokoj lidem dobré vůle“.<sup>11</sup> Odtud také pozdravoval Spasitel lidstva slovy „Pokoj vám“.<sup>12</sup> Slušelo se totiž, aby nejvyšší Spasitel vyslovoval nejvyšší pozdrav. Tento obyčej chtěli pak zacho-

<sup>10</sup> Žalm 8, 6.

<sup>11</sup> Lukáš 2, 14.

<sup>12</sup> Lukáš 24, 36.



Kristus odevzdává klíče papeži Sylvestrovi — Mosaika z Triclinio Leoniano v Lateráně v Římě

vávati jeho žáci a Pavel<sup>13</sup> v svých pozdrave-  
ních, jak všem může býti zřejmé.

Z toho, co bylo objasněno, vysvítá, čím lépe,  
ba čím nejlépe dospívá lidské pokolení k svému  
vlastnímu úkolu. A tím jsme i shlédli nejpri-  
měřenější prostředek, jímž lze jíti k tomu,  
k čemu — jakožto ke konečnému cíli — vše-  
chna naše díla směřují: jest jím všeobecný  
mír, a ten se staniž východiskem dalších našich  
závěrů. Bylo to nutné, jak bylo výše povědě-  
no; získali jsme takřka praporec vpředu za-  
tknutý, abychom na tento princip jakožto na  
pravdu zcela zřejmou mohli převáděti vše, co  
má býti dokázáno.

Navazme tedy na to, co bylo pověděno na  
začátku: hledáme řešení tří nejspornějších otá-  
zek o časné monarchii, již se obvyklejším jmé-  
nem říkává císařství. A máme v úmyslu, jak  
bylo vpředu řečeno, pod označeným principem  
podnikati zkoumání v dotčeném již pořadí.

A tak zní první otázka, zda je časné monar-  
chie nezbytně zapotřebí k tomu, aby světu  
bylo dobře. To zajisté, nemajíce překážky v ni-  
jaké váze rozumového důvodu nebo závazného  
svědectví, můžeme osvětliti důkazy nejpů-  
sobivějšími a nejzřejmějšími. Z nich první  
necht' poskytne závazný výrok filosofův v jeho  
Politice.<sup>14</sup> Tam totiž tvrdí jeho velebný závaz-

13 I. Korint. 1, 3, II. Korint. 1, 2 atd.

14 Aristoteles, Politika I, 5, 1254a28.

ný hlas, že směřuje-li více nějakých věcí k jednotě, musí nutně jedna z nich řaditi nebo říditi, ostatní pak býti řaděny nebo řízeny. To doporučuje naši víře nejenom slavné jméno původcovo, nýbrž i logická indukce.

Pozorujeme-li totiž člověka jedince, shledáme, že se to s ním tak děje; když totiž všechny jeho síly směřují k blaženosti, sama rozumová schopnost je řaditelkou a ředitelkou všech sil ostatních; sic by nemohl dojíti k blaženosti. Pozujeme-li jednotlivý dům, jehož cílem je připravovati domácí lidi k dobrému životu, nutně musí míti někoho, kdo by v něm řadil a řídil — říkájí mu otec rodiny —, anebo jeho náměstka, podle výroku filosofova:<sup>15</sup> „Každý dům je spravován od nejstaršího“; a úkolem tohoto, jak říká Homér,<sup>16</sup> jest řídit všechny a zákony ukládati jiným, pročež se stal příslovecným zlolajný výrok: „Kéž bys měl v domě někoho sobě rovného“. Pozorujeme-li jednotlivou vesnici, jejímž cílem je příhodné osobní i věcné vypomáhání, musí býti jediný usměrňovatel ostatních, buďto jim daný od někoho jiného, anebo osoba zvlášt vynikající mezi nimi samými, s níž ostatní souhlasí; jinak se nejenom nedojde k oné vzájemné soběstačnosti, nýbrž někdy, kdyby jich více chtělo míti čelné po-

<sup>15</sup> Aristoteles, Politika I, 2, 1252b20.

<sup>16</sup> Homér, Odysseia IX, 114, citovaný na uv. m. Aristotelově 1252b22.

stavení, celé sousedstvo se rozvrátí. Pozorujeme-li pak jednotlivé město, jehož cílem je žíti dobře v dostatku, musí jeden míti vládu, a to nejenom v správné ústavě, nýbrž i v pokřivené;<sup>17</sup> kdyby tomu bylo jinak, nejenom se ztrácí cíl měšťanského života, nýbrž i město přestává býti tím, čím bylo. Pozorujeme-li konečně jednotlivé království, které má též cíl, jako město, jen s větší důvěrou v svou bezpečnost, musí v něm jeden býti králem, aby je řídil a spravoval; jinak nejenom obyvatelé království nedosahují svého cíle, nýbrž i království samo upadá do zániku podle slov Neklamné Pravdy:<sup>18</sup> „Každé království samo o sobě rozdělené pustne“. Jestliže tedy tak tomu je s těmito a se všemi jednotlivými věcmi, z nichž každá směřuje k nějaké jednotě, je pravda to, co jsme výše přijali; dále pak je známo, že celé lidské pokolení směřuje k jednotě, jak bylo dokázáno svrchu: tudíž musí býti jediné něco, jež řadí nebo řídí, a to se má zváti monarchou nebo císařem. A tak je zřejmé, že k tomu, aby světu bylo dobře, jest zapotřebí monarchie čili císařství.

<sup>17</sup> Za ně pokládal Dante (podle Aristot. Polit. III, 7, 1279b4) tyranidu, oligarchii a demokracii.

<sup>18</sup> Lukáš 11, 17.



A jaký je poměr části k celku, takový je i poměr řádu částečného k řádu celkovému; část se má k celku, jakožto k svému cíli a nejlepšímu naplnění: tudíž i řád v části má se k řádu v celku jakožto k svému cíli a nejlepšímu naplnění. Z toho plyne, že dobrota řádu částečného nepřevyšuje dobrotu řádu celkového, nýbrž spíše naopak. Poněvadž se tedy ve věcech shledává dvojitý řád, totiž řád částí mezi sebou, a řád částí vzhledem k něčemu jedinému, co není částí — tak jako řád částí vojska mezi sebou a jejich řád vzhledem k vojvodci —, jest řád částí vzhledem k jednomu lepší, jakožto cíl řádu druhého: vždyť druhý řád je kvůli prvnímu, a nikoli obráceně. Pročez vyskytuje-li se forma tohoto řádu v částech lidské mnohosti, mnohem spíše se musí shledávat v samé mnohosti čili v úhrnnosti, a to podle předešlého úsudku, poněvadž je lepším řádem čili formou řádu; avšak ve všech částech lidské mnohosti se vskutku vyskytuje, jak je dostatečně zřejmé z toho, co bylo řečeno v předešlé kapitole: tudíž musí se vyskytovat i v samé úhrnnosti. A tak všechny připomenuté části nižší nežli království, i království sama, musí se pořádati směrem k jednomu vládci nebo vládě, to jest k monarchovi nebo monarchii.

Dále: Souhrn lidstva jest nějakým celkem v poměru k nějakým částem, a jest zase sám nějakou částí v poměru k nějakému celku: jest totiž nějakým celkem k jednotlivým královstvím a národům, jak bylo výše ukázáno; a jest zase nějakou částí v poměru k celému vesmíru, jak je zřejmé samo o sobě. Jako tedy nižší útvary souhrnu lidstva dobře odpovídají tomuto souhrnu, tak zase on sám musí dobře odpovídati svému celku; jeho části dobře mu odpovídají podle jediného toliko principu, jak lze snadno vyrozuměti z toho, co jsme dovedli dříve: tudíž i souhrn lidstva sám zase samému vesmíru nebo jeho vládci, jímž jest Bůh, Monarcha vesmíru, prostě a dobře odpovídá toliko podle jediného principu, totiž jediného vládce. Z toho plyne, že monarchie je světu nezbytně zapotřebí, aby mu bylo dobře.

A všemu tomu se daří dobře, ba nejlépe, co se řídí podle záměru prvního jednajícího, jímž je Bůh; a to je samo o sobě známo, ledaže by někdo tvrdil, že dobrota Boží nedosahuje vrcholu dokonalosti. Záměrem Božím jest, aby všechno stvoření představovalo do té míry podobnost s Bohem, kolik jeho vlastní přirozené

založení může pojmuti. Proto bylo řečeno:<sup>19</sup> „Učiňme člověka k obrazu našemu a podle podobenství našeho“; slov „k obrazu“ by se nemohlo užítí o věcech nižších než člověk, naproti tomu slov „k podobenství“ může se užítí o věci kterékoli, poněvadž celý vesmír není ničím jiným než jakousi stopou Boží dobroty. Proto se lidskému pokolení daří dobře, ba nejlépe, když se, co může, připodobňuje Bohu. Avšak pokolení lidské se Bohu připodobňuje nejvíce tehdy, když nejvíce je jednotné: vždyť v něm jediném je pravý důvod jednoty; pročť psáno jest:<sup>20</sup> „Slyš, Hospodin Bůh tvůj jeden jest“. Ale nejjednotnější je lidské pokolení tehdy, když se jako celek sjednotí v jediném; a to může býti jenom tehdy, když v celku podléhá jedinému vládci, jak je zřejmé samo o sobě. Tudíž pokolení lidské, podléhá-li jedinému vládci, připodobňuje se co nejvíce Bohu, a tím žije nejvíce podle Božího záměru, jímž je, aby se mělo dobře, ba nejlépe, jak jsme dokázali na začátku této kapitoly.

## 9.

Rovněž: Dobře a nejlépe se má každý syn, když kráčí v šlépějích svého dokonalého otce, pokud mu jen vlastní přirozené založení dovo-

<sup>19</sup> I. Mojž. 1, 26.

<sup>20</sup> V. Mojž. 6, 4.

luje. Lidské pokolení je dítětem nebes, jež jsou nejdokonalejší v každém svém díle; „neboť plodí člověka člověk a slunce“, podle druhé knihy Fysiky.<sup>21</sup> Tudíž nejlépe se má lidské pokolení tehdy, když kráčí, pokud mu to vlastní přirozené založení dovoluje, v šlépějích nebes. A poněvadž celé nebe ve všech svých částech, pohybech a pohybovatelích je řízeno jediným pohybem, totiž prvního pohyblivého, a od jediného pohybovatele, jímž jest Bůh — tak to totiž rozum lidský filosofováním zcela jasně postihuje —, bylo-li usuzováno správně, má se lidské pokolení tehdy nejlépe, když je řízeno jediným principem jakožto jediným pohybovatelem, a jediným zákonem jakožto jediným pohybem, v svých pohybovatelích i pohybech. Pročť je zřejmé, že je světu k tomu, aby mu bylo dobře, nezbytně zapotřebí monarchie čili jediné vlády, jíž se říkává císařství. Tento úsudek byl obsažen v povzdechu Boethiově:<sup>22</sup>

Ó, blažené lidské plémě,  
když v srdcích vám láska vládne,  
jíž nebe je ovládáno.

<sup>21</sup> Aristoteles, Fysika II, 2, 194b13.

<sup>22</sup> Boëthius, De consolatione philosophiae II, 8.

A kdekoli může býti spor, tam musí být i soud; jinak by nedokonalost byla beze svého zdokonalovatele: to však je nemožné, neboť Bůh i příroda v nezbytných věcech neselhávají. Mezi každými dvěma vládci, z nichž jeden není poddán druhému, může vzniknouti spor, ať již vinou jich samých, či vinou poddaných; to je zřejmé samo o sobě: tudíž mezi takovými musí býti soud. A poněvadž jeden nemůže rozsuzovati druhého, protože jeden druhému nepodléhá — rovný nad rovným totiž nemá moci —, jest třeba, aby tu byl někdo třetí s vyšší pravomocí, který by dosahem svého práva mohl oběma poroučeti. A takovým buďto bude monarcha nebo nebude. Jestliže ano, je tvrzení prokázáno. Jestliže ne, opět bude míti někoho rovnorodého mimo dosah své pravomoci; potom bude opět zapotřebí jiné osoby třetí; a takto se buď bude postupovati do nekonečna, což nelze, anebo bude třeba nakonec přijíti k soudci prvnímú a nejvyššímu, jehož rozhodnutím se veškeré spory rozsuzují, ať přímo, či nepřímou, — a to bude monarcha neboli císař. Jest tedy monarchie světu nezbytně zapotřebí. A v tomto smyslu uvažoval filosof, když říkal:<sup>23</sup> „Věci nechťi býti špatně spravovány;

<sup>23</sup> Aristoteles, *Metafysika* XI (XII), 10, 1076a3. (Dolení návěst a závěr je u Aristotela citát z Homérový Iliady II, 204).

mnohost vládců jest však zjev špatný: tudíž vládce buď jen jeden“.

Mimo to: Svět je nejlépe řízen, je-li v něm spravedlnost nejmocnější. Proto Vergilius, chtěje doporučiti onen věk, o němž myslil, že za jeho doby vzniká, zpíval v svých *Bukolikách*:<sup>24</sup>

Již se vrací i Panna, již vrací se Saturnská vláda.

„Panna“, neboť tak se jmenovala Spravedlnost, již říkali také *Astraea*; „Saturnská vláda“ označovala dokonalý věk, který nazývali rovněž „zlatým“. Spravedlnost jest nejmocnější jedině pod monarchou: tudíž k nejlepšímu uspořádání světa požaduje se existence monarchie neboli císařství.

Pro zřejmost dolejší návěsti uvědomme si toto: Spravedlnost, pojímáme-li ji samu o sobě a v její vlastní povaze, jest jakási přímest nebo pravítko, odvrhující od sebe všechno křivé; a tak neuznává nějakého „více“ nebo „méně“, právě tak jako běloba, pojatá zcela abstraktně. Jsou totiž některé formy toho druhu, schopné skládání, ale přitom pozůstávající z jedno-

<sup>24</sup> Vergilius, *Bucolica* IV, 6.

duché a neměnné podstaty, jak správně praví Mistr Šesti principii;<sup>25</sup> vlastnosti tohoto druhu však přijímají více nebo méně od nositelů, k nimž přistupují, podle toho, zda více nebo méně z opačného je v nositelích přimíseno. Kde je tedy k spravedlnosti přimíseno z opačného nejméně, i pokud se týče jejího vlastního stavu, i pokud výkonné činnosti, tam je spravedlnost nejmocnější; a v pravdě tehdy se o ní může říci to, co pověděl filosof:<sup>26</sup> „Ani Večernice ani Jitřenka není tak podivuhodná“; jest totiž tehdy podobna Foebě,<sup>27</sup> která s opačného místa nebeské klenby vyhlíží bratra z purpuru ranního jasu. Pokud se týče vlastního stavu, má spravedlnost někdy protivu v chtění; neboť není-li vůle prosta vši žádostivosti, i když je při ní spravedlnost, přece není úplně v lesku své čistoty: má totiž nositele, který jí maličko sice, ale přece, odporuje; proto správně jsou odháněni ti, kdož se pokoušejí soudce rozhňovati. Pokud však jde o výkonnou činnost, má spravedlnost protivu v moci; neboť když je spravedlnost ctnost se zřením k někomu druhému, kterak bude kdo podle ní jednati, nebude-li míti moc, aby každému dal, co jeho jest? Z toho je zřejmé, že čím je spravedlivý

25 Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus), *De sex principiis* 1.

26 Aristoteles, *Eth. Nik. V*, 3, 1129b28.

27 Bohyně měsíce (řec. Foibé, lat. Phoebes), sestra boha slunce (řec. Foibos, lat. Phoebus).

mocnější, tím větší bude dosah spravedlnosti při jejím vykonávání.

A tak podle tohoto objasnění usuzujeme takto: Spravedlnost je na světě nejmocnější, má-li její nositel nejochotnější vůli a největší moc; takovým je jedině monarcha: tudíž jedině v monarchovi je spravedlnost na světě nejmocnější. Tento prosyllogismus se děje podle druhé figury se zahaleným částečným zápo-rem, a jest podoben tomuto:

každé B jest A;  
jenom C jest A;  
tudíž jenom C jest B.

To není nic jiného, nežli:

každé B jest A;  
nic kromě C není A;  
tudíž nic kromě C není B.

A první návěst je zřejmá z předchozího objasnění; druhou dokažme takto, a to především, pokud jde o chtění, potom, pokud jde o moc:

Pro objasnění prvního (chtění) všimněme si, že spravedlnosti se nejvíce protíví žádostivost, jak uvádí Aristoteles v páté knize *Ethiky Nikomachovy*.<sup>28</sup> Odstraní-li se žádostivost zcela, nezbyvá spravedlnosti nic protivného: odtud filosofův výrok,<sup>29</sup> že „co může býti roz-

28 Aristoteles, *Eth. Nik. V*, 2, 1129a32.

29 Aristoteles, *Rhetorika I*, 1, 1354a31.

hodnuto zákonem, nikterak nemá býti ponecháváno soudci“; a to se musí díti ze strachu před žádostivostí, která snadno pokřivuje mysl lidské. Kde však není čeho si přát, tam je nemožné, aby byla žádostivost: vždyť po odklizení jejích předmětů nemohou býti vášně. A vskutku monarcha nemá, čeho by si mohl přát, neboť jeho pravomoc omezuje jediné oceán; toho se nedostává jiným vládcům, jejichž panství hraničí s jinými, na příklad panství krále Kastillského hraničí s panstvím krále Aragonského. Z toho plyne, že monarcha může býti mezi lidmi nejčistším nositelem spravedlnosti. — Kromě toho: Jako žádostivost poněkud, byť jen zcela málo, zastiňuje povahou spravedlnost, tak zase láska anebo správné milování ji zbystřuje a osvěcuje. Kdo tedy nejspíše může správně milovati, v tom může míti nejmocnější místo spravedlnost; takovým je monarcha: tudíž za jeho trvání jest spravedlnost nejmocnější nebo jí může býti. Že však pravé milování působí to, co bylo řečeno, lze vyvoditi takto: žádostivost totiž, pohrdnuvši lidskou soběstačností, vyhledává jiné věci; láska však, pohrdnuvši všemi jinými věcmi, vyhledává Boha a člověka, a tím dobro člověkovu. A poněvadž mezi jinými dobry lidskými nejmocnější je žítí v míru, jak o tom byla svrchu řeč, a poněvadž se to uskutečňuje obzvláště a nejmocněji spravedlností, bude

láska spravedlnost obzvláště posilovati, a to čím mocnější, tím mocněji. A že v monarchovi nejspíše musí býti správné milování lidí, jest zřejmé takto: všechno milovatelné je tím více milováno, čím je bližší milujícímu; avšak lidé jsou bližší monarchovi nežli jiným vládcům: tudíž od něho nejvíce jsou nebo mají býti milováni. První návštěv je zřejmá, uváží-li se povaha trpnosti a činnosti. Druhá vysvítá z toho, že k jiným vládcům se lidé blíží jenom zčásti, kdežto k monarchovi zcela. A dále: K jiným vládcům se blíží prostřednictvím monarchovým a nikoli obráceně; a tak původněji a bezprostředně má monarcha péči o všechny, kdežto jiní vládcové teprve prostřednictvím monarchovým, protože jejich péče je odvozena z oné péče nejvyšší. Kromě toho: Čím všeobecnější je příčina, tím více má v sobě smysl příčiny, protože nižší je příčinou jenom skrze vyšší, jak je zřejmé z knihy O příčinách;<sup>30</sup> a čím více je příčina příčinou, tím více miluje účinek, poněvadž taková láska postihuje příčinu samu o sobě. Poněvadž tedy monarcha je mezi smrtelníky nejvšeobecnější příčinou toho, aby lidé dobře žili, ježto jiní vládcové působí teprve skrze něho, jak bylo řečeno, vyplývá z toho, že on nejvíce miluje lidské dobro.

Že pak monarcha je nejmocnější k vykonávání spravedlnosti, o tom by mohl pochybovati

30 Pseudoaristoteles, Liber de causis I, 1.

jen ten, kdo tomu slovu nerozumí.<sup>31</sup> Vždyť je-li monarchou, nemůže míti nepřátel.

Když tedy byla dostatečně objasněna návěst dolejší i hlavní, jest závěr bezpečný, že totiž k nejlepšímu uspořádání světa je nezbytně zapotřebí monarchie.

## 12.

A pokolení lidskému se daří nejlépe, má-li nejvíce svobody. To bude zřejmé, objasníme-li si princip svobody. Pročež vezme, že prvním principem naší svobody je svoboda rozhodování, kterou sice mnozí mají na jazyku, ale málokterí v rozumu. Vždyť docházejí sice až k tvrzení, že svobodné rozhodování znamená svobodný soud, pocházející od vůle — a mají pravdu, jenomže to, co skrze slova vnášejí, je jim zcela vzdáleno. Právě tak si naši logikové vždy počínají s některými větami, které bývají vkládány jako příklad do výkladů z logiky, na př. věta: trojúhelník má tři (úhly) rovné dvěma pravým. A proto pravím, že souzení je uprostřed mezi vnímáním a vůlí: neboť nejprve je věc vnímána, potom vnímaná je posuzována za dobrou nebo špatnou, a konečně posuzující za ní jde nebo se jí vyhýbá. Jestliže tedy souzení vůbec uvádí v pohyb vůli

<sup>31</sup> Monarcha (z řec. monarchés) označuje toho, kdo jediný (monos) vládne (archei).

a od ní není nikterak předstihováno, jest svobodné; pakli je však od vůle jakkoli předstíženo a od ní v pohyb uváděno, nemůže býti svobodné, poněvadž není samostatné, nýbrž je od něčeho jiného jato a taženo. Proto také zvířata nemohou míti svobodného souzení, protože jejich soudy vždycky předstihuje chtivost. Proto také může býti jasné, že rozumové substance, jejichž vůle je neměnná,<sup>32</sup> jakož i oddělené duše, dobře odtud odcházející, neztrácejí svobodu rozhodování, pro neměnnost vůle, nýbrž velmi dokonale a mocně ji podržují.

Když jsme toto prohlédli, může býti zase jasné, že ta svoboda nebo ten princip celé naší svobody, je největším darem, jehož se lidské přirozenosti od Boha dostalo:<sup>33</sup> vždyť jí jsme zde obšťastňováni jako lidé, jí jsme na onom světě obšťastňováni jako bozi. Je-li tomu tak, kdo by popíral, že se lidskému pokolení vede nejlépe tehdy, když může tohoto principu užití nejvydatněji?

Ale nejvydatněji svobodný je člověk, je-li pod monarchou. Pročež vezme, že to je svobodné, co tu je „kvůli sobě a nikoli kvůli jinému“, jak míní filosof v knihách O jsoucnu

<sup>32</sup> T. j. andělé.

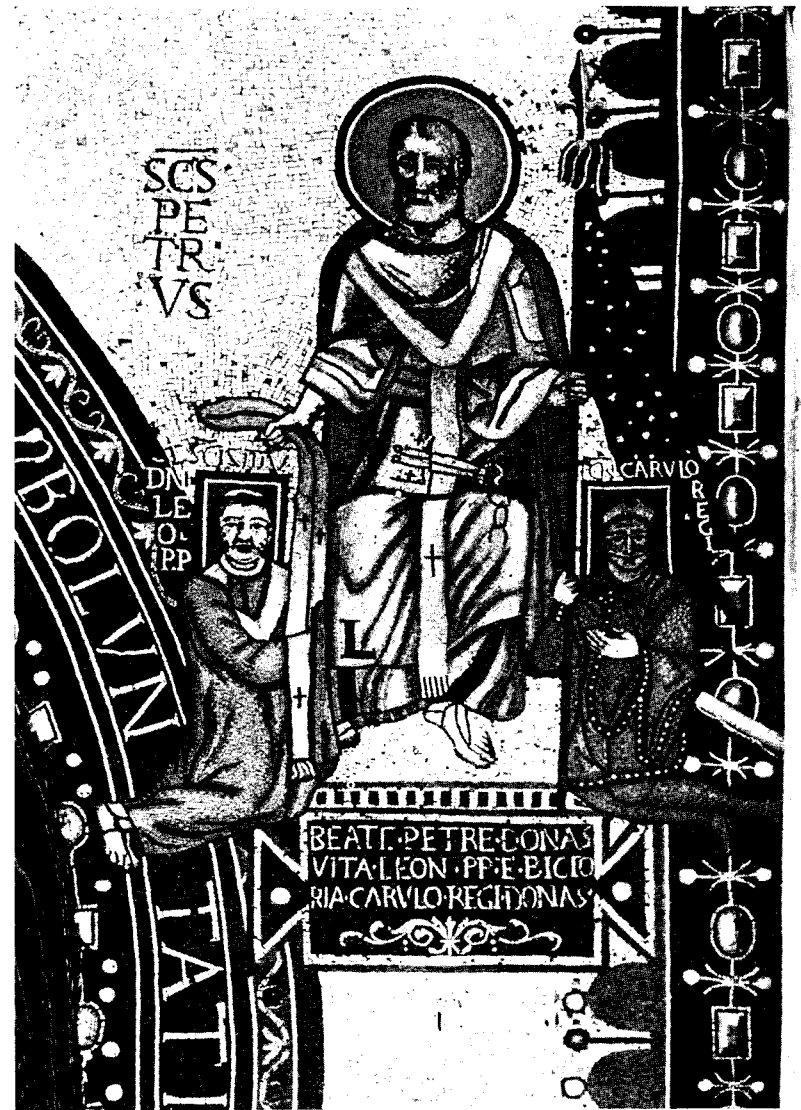
<sup>33</sup> V některých rukopisech Monarchie následují slova: „jak jsem již pověděl v Ráji Komédie“. Tento odkaz na Božskou komedii, 5. zpěv Ráje, v. 19 nn., je pravděpodobně interpolace starého dantisty.

o sobě.<sup>34</sup> Neboť to, co je kvůli jinému, je nutně závislé na cíli. Lidské pokolení jenom pod vládou monarchovou je samo kvůli sobě a ne kvůli něčemu jinému: neboť jenom tehdy se napravují křivé státní ústavy, totiž demokracie, oligarchie a tyranidy, které nutí lidské pokolení do otroctví, jak je zřejmé každému, kdo jimi všemi v duchu projde; a k vládě přijdou králové, aristokraté, zvaní také optimáty, a národové horující pro svobodu, vždyt' poněvadž monarcha, jak bylo již dotčeno, nejvíce miluje lidi, přeje si, aby se všichni lidé stali dobrými; a to nemůže býti v ústavách křivých. Proto praví filosof ve své Politice:<sup>35</sup> „v křivé ústavě dobrý člověk je špatným občanem, v správné ústavě však dobrý člověk a dobrý občan spadají v jedno“. A ústavy tohoto druhu správně usilují o svobodu, totiž aby lidé byli pro sebe. Nejsou totiž měšťané pro konšely ani lid pro krále, nýbrž obráceně, konšelé jsou pro měšťany a král pro lid, protože jako není ustavována ústava podle zákonů, nýbrž naopak zákony podle ústavy, tak se neřídí ti, kdož žijí podle zákona, ohledem na zákonodárce, nýbrž spíše ten ohledem na ně, jak míní také filosof ve výkladech, které se nám od něho o těchto otázkách dochovaly.<sup>36</sup> Z toho je také jasné, že

34 Aristoteles, *Metafysika* I, 2, 982b26.

35 Aristoteles, *Politika* III, 11, 1282b12.

36 Aristoteles, *Politika* IV, 1, 1289a13.



Sv. Petr odevzdává pallium papeži Lvu III. — Mosaika z Triclinio Leoniano v Lateráně v Římě

konšel nebo král, jakkoli jsou se zřením k cestě pány jiných, naproti tomu se zřením k cíli jsou služebníky jiných, a obzvláště monarcha, kterého jest beze vší pochybnosti pokládati za služebníka všech. Z toho také může již vysvítati, že při zákonodárné činnosti je monarchie závislá na cíli jí vytčeném. Tudíž lidské pokolení, žije-li pod monarchou, má se nejlépe; odtud vyplývá, že k tomu, aby světu bylo dobře, jest monarchie nezbytně zapotřebí.

13.

Dále: Ten, kdo může býti nejlépe způsobily k vládě, může i jiné nejlépe uzpůsobiti. Neboť při veškeré činnosti snaží se činitel, ať již jedná z nutnosti přírody či dobrovolně, především o to, aby rozvinul své vlastní podobenství. Odtud se stává, že každý činitel jako takový pociťuje potěšení; poněvadž totiž vše, co jest, touží po svém bytí, a při činnosti se bytí činitelovo jaksi rozrůstá, je nutným jejím následkem potěšení, neboť potěšení je vždycky spjato s předmětem touhy. Nečiní tedy nic, co by nebylo již takovým, jakým se činností má státi; proto praví filosof v knihách O jsoucnu o sobě:<sup>37</sup> „Všechno, co se převádí z možnosti ve skutečnost, převádí se tím, co ve skutečnosti již jest“; pokouší-li se něco jinak činiti, po-

<sup>37</sup> Aristoteles, *Metafysika VIII (IX)*, 8, 1049b24.



kouší se nadarmo. A odtud může býti odklizen omyl oněch, kteří se domnívají, že mluvící věci dobré a konající zlé vzdělávají jiné v životě i mravech; nepozorují, že Jákobovy ruce více zmohly nežli slova, třebaže ruce přemlouvaly ke klamu a slova nasvědčovala pravdě.<sup>38</sup> Proto praví filosof v Ethice Nikomachově:<sup>39</sup> „Z toho totiž, co je v trpění a činění, mají řeči méně víry nežli činy“. Odtud také bylo řečeno s nebes hřešícímu Davidovi:<sup>40</sup> „Nač ty vypravuješ ustanovení má?“, v tomto smyslu: Nadarmo mluvíš, protože sám se lišíš od toho, co mluvíš. Z toho se vyzumívá, že musí býti nejlépe uzpůsoben, kdo chce jiné nejlépe uzpůsobovati.

Avšak monarcha je jediná osoba, která může býti nejlépe způsobilá k vládě. To lze objasniti takto: Každá věc se uzpůsobuje tím snáze a dokonaleji i k vlastnímu stavu i k jednání, čím je v ní méně protivy k takovému uzpůsobení; proto snáze a dokonaleji docházejí vlastního stavu filosofické pravdy ti, kteří o ní nikdy nic neslyšeli, nežli ti, kteří o ní po nějaký čas slyšeli a byli syceni bludnými domněnkami; o nich dobře řekl Galenos:<sup>41</sup> „Takoví potře-

38 I. Mojž. 27, 16: (Rebeka) „kožkami kozelčími obvinula ruce jeho (Jákobovy)“; 27, 22: „Tedy přistoupil Jákob k Izákovi, otci svému; a on omakal ho i řekl: Hlas jest hlas Jákobův, ale ruce tyto jsou ruce Ezauovy“.

39 Aristoteles, Eth. Nik. X, 1, 1172a34.

40 Žalm 49 (50), 16.

41 Galenos, O rozpoznávání nemocí 10.

bují dvojnásobného času k tomu, aby získali vědění“. Poněvadž tedy monarcha nemůže míti mezi smrtelníky žádnou, anebo aspoň jen nejmenší příležitost k žádostivosti, jak bylo svrchu ukázáno — což není údělem ostatních vládců —, a poněvadž sama žádostivost jediná kalí soud a ohrožuje spravedlnost, vyplývá odtud, že monarcha může býti buďto vůbec nebo aspoň nejvíce uzpůsoben k vládě, protože ze všech nejmocněji může míti soudnost a spravedlnost. A tyto dvě věci zcela nejpředněji sluší zákonodárci a vykonavatelé zákona, podle svědectví onoho nejsvětějšího krále,<sup>42</sup> který žádaje od Boha to, co sluší králi a královu synu, řekl: „Bože, soudy své králi dej, a spravedlnost svou synu královu“. Dobře tedy bylo pověděno v dolejší návěsti, že jedině monarcha je ten, kdo může býti nejlépe uzpůsoben k vládě: tudíž jedině monarcha může i jiné nejlépe uzpůsobovati. Odtud vyplývá, že k nejlepšímu uzpůsobení světa je nezbytně zapotřebí monarchie.

#### 14.

A co může býti vykonáno jedním, jest lépe, aby bylo vykonáváno jedním, nežli větším počtem. To lze objasniti takto: Budiž jedno, jímž může býti něco vykonáno, A, a budiž více

42 Davida; Žalm 71, 2 (72, 1).

věcí, jimiž to podobně může býti vykonáno, A a B; jestliže tedy to, co vykonají A a B, může vykonati A samo, přibírá se B zbytečně, poněvadž z jeho přibrání nic nevzchází, jestliže dříve právě totéž vykonalo A samo. A poněvadž takové přibrání je jalové a zbytečné, a všecko zbytečné se protiví Bohu i přírodě, a všechno, co se protiví Bohu a přírodě, je špatné, jak je zřejmé samo od sebe, vyplývá odtud, že je nejenom lépe, aby něco bylo, lze-li, vykonáno jedním nežli mnohými, nýbrž i že vykonávání jedním je dobré, vykonávání mnohými prostě špatné. — Kromě toho o věci se říká, že je tím lepší, čím je bližší nejlepšímu; a cíl obsahuje pojem nejlepšího; vykonávání jedním jest pak bližší cíli: tudíž jest i lepší. A že je bližší, vysvětluje takto: Budiž cíl C, vykonávání jedním budiž A, vykonávání mnohými A a B: jest zřejmé, že cesta od A přes B k C je delší, nežli od A jenom k C.

Ale lidské pokolení může býti řízeno jediným nejvyšším vládcem, jímž je monarcha. K tomu ovšem poznamenejme, že říkáme-li „lidské pokolení může býti řízeno jediným nejvyšším vládcem“, nesmí se tomu rozuměti tak, jako by nejmenší soudní rozhodnutí v kterémkoli městečku mohla vycházeti bezprostředně od něho jediného — i když městská práva někdy selhávají a mají zapotřebí směrnic, jak vysvětluje u filosofa z páté knihy Ethiky Niko-

machovy,<sup>43</sup> kde je doporučována epieikeia (slušnost); mají totiž národy, království i města mezi sebou zvláštnosti, které je třeba usměrňovati rozmanitými zákony, neboť zákon je pravidlem usměrňujícím život; jinak zajisté je třeba usměrňovati Skythy, kteří žijíce mimo sedmé pásmo a trpíce velikou nestejností dní a nocí, jsou tísněni takřka nesnesitelným mrazivým chladem, a jinak zase Garamanty, kteří bydlíce v pásmu rovníkovém a majíce stále denní světlo rovné nočním temnotám, nemohou se pro přílišný žár vzduchu zahalovati šatstvem —, nýbrž tak jest tomu rozuměti, že lidské pokolení podle všeho svého společného, co všem náleží, je od něho řízeno a spravováno společným pravidlem k míru. A toto pravidlo nebo zákon mají od něho dostávati jednotliví vládcové, tak jako výkonný rozum k činnému závěru dostává hořejší návěst od rozumu spekulativního, a pod ní přibírá svou vlastní návěst dolejší, a tak pro svůj jednotlivý případ dospívá k činnému závěru. A toto nejenom může, nýbrž dokonce musí vycházeti od jediného, aby se odklidil všeliký zmatek o všeobecných principech. Sám Mojžíš, jak píše v Zákoně,<sup>44</sup> počínal si právě tak: vybrav náčelníky ze všeho lidu, ponechával jim menší pře, sobě jedinému vyhrazuje věci důležitější a obecněj-

43 Aristoteles, Eth. Nik. V, 14, 1137b11.

44 II. Mojž. 18, 25 n.

ší; a těch obecnějších rozhodnutí užívali náčelníci po kmenech, podle toho, jak se kterému kmeni hodilo.

Jest tudíž lepší, aby bylo pokolení lidské ovládáno jedním nežli mnohými, a to monarchou, který je jediným vládcem; a je-li to lepší, je to i Bohu milejší, poněvadž Bůh vždycky chce, co jest lepší. A poněvadž, kde se srovnávají jen dvě věci, lepší je totožné s nejlepším, plyne odtud, že z obou možností, jednoho nebo mnohého, je ona Bohu nejenom milejší, nýbrž nejmilejší. Z toho vyplývá, že pokolení lidské se má nejlépe, když je ovládáno jedincem; a tak je podán další důkaz, že k tomu, aby bylo světu dobře, jest nezbytně zapotřebí monarchie.

## 15.

Rovněž tvrdím, že jsoucno, jedno a dobro se mají k sobě stupňovitě podle pátého případu užití slova „dříve“.<sup>45</sup> Jsoucno totiž od přirozenosti jde dříve než jedno, a jedno zase dříve než dobro. Dále, co jest nejvíce jsoucnem, jest nejvíce jedno, a nejvíce jedno je nejvíce dobrem; a čím se něco vzdaluje od nejvíce jsoucna, tím vzdálenější se mu stává i jedno, a proto i dobro. Pročež ve všem druhu věcí nejlepší je to, co je nejvíce jedno, jak míní filosof v knihách O jsoucnu o sobě.<sup>46</sup> Odtud plyne, že býtí

<sup>45</sup> Aristoteles, Kategorie 12, 14b10.

jedno jest, jak se zdá, kořenem toho, co je býtí dobrem, a zase býtí mnohem je kořenem toho, co je býtí zlem; proto Pythagoras v svých souvztažnostech po boku dobra kladl jedno, kdežto po boku zla kladl mnohost, jak je zřejmé z první knihy O jsoucnu o sobě.<sup>47</sup> Odtud lze viděti, že hřešiti není nic jiného, než postupovati od pohrdnutého jedna k mnohému; to zajisté měl na mysli žalmista<sup>48</sup> říka: „Z úrody obilí, vína a oleje se zmohli“.

Platí tedy, že vše, co je dobrem, je dobrem tím, že pozůstává v jednu. A poněvadž svornost jako taková jest jakýmsi dobrem, jest zřejmé, že sama pozůstává v nějakém jednu jakožto svém vlastním kořeni. A ten kořen bude jasný, přibereme-li povahu nebo pojem svornosti. Jest totiž svornost jednosměrný pohyb většího počtu vůlí; a v tom pojmu je patrné, že jednota vůlí, která se vyrozumívá z jednosměrného pohybu, je kořenem svornosti anebo svorností samou. A jako bychom více hrud zemských za to, že všechny sestupují do středu, a podobně i více plamenů za to, že všechny společně vystupují na obvod, nazvali svornými, kdyby to dělaly dobrovolně: tak jmenujeme více lidí svornými proto, že se současně podle vůle uvádějí do pohybu směrem

<sup>46—47</sup> Pravděpodobně jen nepřesné odkazy k výkladům Aristotelovy Metafysiky.

<sup>48</sup> Žalm 4, 8.

k jednu, které jest podle tvaru v jejich vůlích, tak jako je podle tvaru jedna vlastnost v hroudách, totiž tíže, a jedna v plamenech, totiž lehkost. Neboť síla chtění jest jakási možnost, kdežto druh poznání dobra jest jejím tvarem. A ten tvar, podobně jako i jiné, který jest v sobě jednotný, množí se podle množení přijímající látky; tak činí i duše a číslo a jiné tvary, dospějí-li k skládání.

Po tomto výkladu, který jsme předeslali k objasnění hoření návěsti, které hodláme užítí, dovozujme takto: Veškerá svornost závisí na jednotnosti, která je ve vůlích; lidské pokolení, kterému se daří nejlépe, jest případ svornosti — neboť jako jeden člověk, který se má nejlépe na duši i na těle, jest případ svornosti, tak je tomu podobně i s domem, městem a královstvím, tak i s celým lidským pokolením — tudíž lidské pokolení, které se má nejlépe, závisí na jednotnosti, která je ve vůlích. Ale to může býti výhradně tehdy, je-li vůle jediná paní a usměrňovatelka všech jiných vůlí v jedno, když lidské vůle pro lichotná potěšení mládeže potřebují směrnice, jak učí filosof ke konci Ethiky Nikomachovy.<sup>49</sup> A vůle nemůže býti jedna, není-li jediný vládce všech, jehož vůle by mohla býti paní a usměrňova-

<sup>49</sup> Aristoteles, Eth. Nik. X, 1179b32: „Mnohým totiž, obzvláště mladým lidem, není příjemné žítí uměřené a zdržlivé; proto musí býti výchova a zaměstnání uspořádány zákonitými předpisy“.

telkou všech jiných vůlí. Jsou-li všechny hořejší důsledky pravdivé, jakože jsou, jest nezbytně zapotřebí, aby má-li se lidské pokolení míti nejlépe, byl na světě monarcha, a proto i aby byla k blahu světa monarchie.

16.

Všem důvodům svrchu vyloženým přisvědčuje i pamětihodná zkušenost, totiž onen stav lidstva, který sám Syn Boží, hodlaje pro spásu člověkovu na sebe vzítí člověčenství, buďto očekával, nebo když chtěl, sám zařídil. Jestliže totiž od pádu prvních rodičů, jímž jako na rozcestí se začalo všechno naše bloudění, přehlédneme zařízení lidská ve sledu času, shledáme, že nikdy a nikde nebylo klidu ve světě, leč když byl monarchou božský Augustus, za něhož byla dokonalá monarchie. A že tehdy vskutku bylo lidské pokolení šťastné v pokojnosti všeobecného míru, to dosvědčují všichni dějepisci, všichni slovní básníci, to ráčil dosvědčiti i vypravovač mírnosti Kristovy;<sup>50</sup> a konečně Pavel<sup>51</sup> nazval onen přešťastný stav „plností času“. Opravdu plný byl čas i všechno časné, protože žádná služba, zřízená k našemu štěstí, nepostrádala služebníka. Jak se však měl svět od té doby, kdy ona „sukně nesšíva-

<sup>50</sup> Lukáš 2, 1 a 2, 14.

<sup>51</sup> Galat. 4, 4.

ná“<sup>52</sup> po prvé byla roztržena spárem žádostivosti, to jednak můžeme čísti, jednak kéž bychom mohli neviděti!

Ó, pokolení lidské, jak prudkými bouřemi a zmítáním, jak hroznými ztroskotáními musíš býti bičováno, když stavší se šelmou o mnoha hlavách,<sup>53</sup> pokoušíš se o rozběh na různé strany. Stůně ti obojí rozum a podobně i cit: nepěstíš vyššího rozumu nezvratnými důvody ani nižšího tváří zkušenosti, ba ani cit sladkostí domlouvání Božího, třebaže ti je polnicí Ducha svatého hlásáno:<sup>54</sup> „Aj, jak jest to dobré, a jak utěšené, když bratří přebývají v jednomyslnosti“.

52 Jan 19, 23.

53 Zjevení 13, 1 n.

54 Žalm 132 (133), 1.

1.

„Proč se bouřili národové, a lidé daremné věci přemýšleli? Sestoupili se králové zemští, a sešla se knížata v hromadu, proti Pánu a proti pomazanému jeho, říkajíce: Roztrhejme svazky jejich, a zavrzme od sebe jeho jejich“.<sup>55</sup>

Jako se obecně podivujeme novému účinku, nepronikajíce k podobě jeho příčiny, tak zase, kdykoli poznáváme příčinu, s trochou výsměchu pohrdáme těmi, kdo ještě zůstávají v údivu. I já jsem se kdysi podívoval, že národ římský zaujal čelné postavení na celém světě bez jakéhokoli odporu, když jsem se při pohledu toliko povrchním domníval, že se ho zmocnil bez práva a jenom násilím svých zbraní. Jakmile jsem však upřel pohled své mysli do dřeně věci a poznal podle zcela neklamných známek, že to způsobila prozřetelnost Boží, mizel můj údiv. Dostavilo se trochu výsměšného pohrdání, když jsem seznal, že se bouřili národové proti výsadnímu postavení národa římského, když vidím, že lidé daremné věci

55 Žalm 2, 1—3.

přemýšleli — i já jsem tak činíval —, když si s bolestí uvědomuji, že se králové a knížata dohodovala jenom z toho jediného důvodu, aby odporovala pánu svému, císaři římskému. A proto s výsměchem, byť ne zcela bez bolesti, mohu pro vítězný národ a pro císaře zvolati s tím, který volal pro knížete nebes: „Proč se bouřili národové, a lidé daremné věci přemýšleli? Sestoupili se králové zemští, a sešla se knížata v hromadu proti Pánu a proti pomazanému jeho.“<sup>56</sup>

Avšak vrozená láska nedovoluje, aby posměch měl dlouhé trvání, nýbrž — jako letní slunce, jež rozptýlivši ranní mlhy při východu vydatně září — opouští posměch a chce raději rozlévati světlo nápravy. Proto, aby byla rozlomena pouta nevědomosti takových králů a knížat a ukázalo se pokolení lidské osvobozeno od jejich jha, sám se budu vybízeti, a to s nejsvětějším prorokem<sup>57</sup> takto a těmito jeho slovy: „Roztrhejme svazky jejich, a zavrzme od sebe jho jejich“.

A to obojí se dostatečně splní, jestliže provedu druhou část tohoto pojednání a ukáži pravdu vyšetřované otázky, k níž přistupujeme. Neboť důkaz, že říše římská vznikla po právu, způsobí, že nejenom bude rozptýlena mlha nevědomosti s očí králů a knížat, kteří

<sup>56</sup> Žalm 2, 1—2.

<sup>57</sup> Davidem; Žalm 2, 3.

si sami osobují státní vedení, lživě totéž tvrdíce o národu římském, nýbrž i všichni lidé poznají, že jsou osvobozeni ode jha těch, kteří si je tak osobují. A pravda vyšetřované otázky může vyjítí najevo nejenom jassem rozumu lidského, nýbrž i paprskem závazného učení Božího: jestliže se toto obé sbíhá v jedno, nutně souhlasí zároveň nebe i země. Tudíž opřen jsa o důvěru svrchu připomenutou a utvrzen jsa svědectvím rozumu i závazného učení, přistupuji k řešení druhé otázky.

## 2.

Když jsme provedli, pokud předmět připouští, dostatečné šetření o pravdě v první sporné otázce, nastává nám nyní úkol, pátrati i o pravdě v otázce druhé, to jest, zda si národ římský po právu osvojil císařskou důstojnost. Východištěm tohoto pátrání jest shledati, co je ona pravda, na niž by se daly úvahy tohoto pátrání uvéstí jakožto na svůj princip.

Uvědomme si tudíž, že jako se vyskytuje umění v trojím stupni, totiž v mysli umělcově, v nástroji a v látce, které umělec dodává tvar, tak můžeme spatřovati i přírodu v trojím stupni. Jest totiž příroda především v mysli prvního, jímž jest Bůh; dále v nebesích, jakožto v nástroji, pomocí jehož se rozvíjí podobnost věčné dobroty v kolísavé látce. A jako

je-li umělec dokonalý a jeho nástroj v nejlepším stavu, vyskytne-li se přece vada ve výtvo-ru, musí se přičítati jenom látce, tak také, poněvadž Bůh dosahuje vrcholu dokonalosti a jeho nástroj, totiž nebesa, nestrpí nijaký nedostatku v náležitě dokonalosti — jak je zřejmé z filosofických úvah o nebi —, je jedině možné, aby jakákoli vada na nižších věcech byla způsobována teprve příslušnou látkou, a to mimo záměr Boha-tvůrce a nebes; a stejně aby jakékoli dobro na nižších věcech, poněvadž nemůže pocházeti z látky samé, jež je pouhou možností, pocházelo především od Boha — tvůrce a v druhé řadě od nebes, která jsou nástrojem Božího tvoření, jež obecně nazývají přírodou.

Již z toho tedy je jasné, že právo, poněvadž je dobrem, jest především v mysli Boží; a poněvadž podle slov<sup>58</sup> „což učiněno jest, v něm bylo životem“ vše, co je v mysli Boží, jest Bůh, a Bůh nejvíce chce sám sebe, vyplývá odtud, že právo, tak jak je v Bohu, je od něho chtěno. A poněvadž chtění a chtěné je v Bohu jedno a totéž, vyplývá dále, že Boží chtění, Boží vůle je samo právo. A rovněž z toho plyne, že právo ve věcech není nic jiného, než podobnost Boží vůle. Proto tedy, co se neshoduje s Boží vůlí, nemůže býti právem, a co se s Boží vůlí

58 Jan 1, 3—4 s odlišným ohraničením (v bibli: bez něhož nic nehí učiněno, což učiněno jest; v něm život byl . . .).

shoduje, jest právo samo. Pročež vyšetřujeme-li, zda se něco stalo po právu, nejde přes odlišnost slov o nic jiného nežli vyšetřiti, zda se něco stalo po vůli Boží. Přijmeme tudíž, že to, co Bůh chce v lidské společnosti, musí býti pokládáno za pravdivé a čisté právo.

Kromě toho vzpomeňme slov filosofových, jimiž v první knize *Ethiky Nikomachovy*<sup>59</sup> učí: „Nesmí se při každé věci hledati jistota stejně, nýbrž podle toho, co připouští povaha příslušné věci“. Pročež dokazování pod nalezeným principem bude postupovati dostatečně, bude-li ze zřejmých známek a ze závazných pouček mudrců hledáno právo onoho vítězného národa. Vůle Boží je sice sama o sobě neviditelná; avšak „neviditelné věci Boží podle věcí učiněných rozumem pochopeny bývají“.<sup>60</sup> Vždyť i když pečetidlo je skryto, vosková pečeť vydává o něm, byť skrytém, zřetelnou zprávu. A není divu, že Boží vůle jest třeba hledati podle známek, když i lidská vůle mimo osobu chtějící nedá se jinak poznati nežli podle známek.

### 3.

K vyšetřované otázce tedy tvrdím, že úřad monarchy, jemuž se říká císařství, osvojil si

59 Aristoteles, *Eth. Nik. I, 1, 1094b12*.

60 *Římanům 1, 20*.

římský národ nad lidmi po právu, nikoli uchvácením.

To lze dokázat především takto: Nejurozenějšímu národu náleží, aby měl přednost před všemi jinými; římský národ byl nejurozenější: tudíž mu náleží, aby měl přednost přede všemi ostatními.

Hoření návěst lze dokázat z rozumu. Neboť když pocta je odměnou zdatnosti a každá přednost je poctou, je každá přednost odměnou zdatnosti. Jest pak známo, že lidé docházejí urozenosti zásluhou zdatnosti, ať vlastní, či svých předků. „Jest totiž urozenost zdatnost a starobylé bohatství“, podle slov filosofových v Politice;<sup>61</sup> a podle Juvenala:<sup>62</sup>

Pouhou a jedinou zdatností, věz, jest šlechtnost duše.

Tyto dva výroky se vztahují ke dvojí urozenosti, totiž urozenosti vlastní i urozenosti předků. Ne bezdůvodně tudíž náleží urozeným odměna přednosti. A poněvadž ve shodě se slovy Evangelia<sup>63</sup> „kterou měrou měříte, bude vám zase odměřeno“, jest třeba odměny odměřovati podle zásluh, náleží nejurozenějšímu přednost největší.

61 Aristoteles, Politika IV, 8, 1294a21.

62 Iuvenalis, Sat. VIII, 20 (nepřesně).

63 Matouš 7, 2.

O dolení návěstí přesvědčují svědectví starých. Neboť náš božský básník Vergilius v celé Aeneidě svědčí na věčnou paměť, že otcem národa římského byl nejslavnější král Aeneas; a dotvrzuje to Titus Livius, výtečný pisatel římských dějin, v první části svého díla, která se počíná od dobytí Troje.<sup>64</sup>

Jak vysoké urozenosti byl tento nejnepřemohitelnější a nejřádnější otec, a to nejen se zřetěním k vlastní zdatnosti, nýbrž i ke zdatnosti jeho předků a manželek — urozenost totiž těchto obojích právem dědickým v něm vyústila —, toho vyložiti sám bych nedovedl; avšak „v posledních stopách věcí chci kráčet“.<sup>65</sup>

Pokud tedy jde o jeho vlastní urozenost, poslyšme našeho básníka,<sup>66</sup> který v první knize vkládá Ilioneovi v ústa tato slova:

Naším vladařem byl král Aeneas, nad něhož  
nikdo  
řádnější nebyl nikdy ni chrabřejší v boji  
a válce.

Poslyšme jej rovněž z šesté knihy,<sup>67</sup> kde mluvě o smrti Misena, jenž býval Hektorovým pomocníkem ve válce a po Hektorově smrti

64 Livius, Ab Urbe condita I, 1.

65 Dantova slova tvoří konec hexametru.

66 Vergilius, Aeneis I, 544 n.

67 Vergilius, Aeneis VI, 170.



se dal do služeb Aeneových, praví, že si ten Misenus „nezvolil nižší službu“; porovnává tu Aeneu s Hektorem, kterého nade všechny velebí Homér, jak poznamenává filosof v Ethice Nikomachově tam, kde hovoří o nežádoucích mravech.<sup>68</sup>

Pokud pak jde o dědičnou urozenost, shledává se, že každý díl trojitého světa mu dodal urozenosti jak předky tak manželkami. Asie totiž bližšími předky, jako Assarakem a jinými, kteří kralovali v asijské krajině Frygii; proto náš básník v třetí knize:<sup>69</sup>

Jakmile asijskou říši a nevinný Priamův  
národ  
bohům se vzdálo zhubit.

Evropa pak předkem nejstarobylejším, totiž Dardanem, rovněž Afrika prastarou prabábou, totiž Elektrou, dcerou Atlanta, krále slavného jména, jak o obou vydává svědectví náš básník v osmé knize,<sup>70</sup> kde Aeneas praví Euandrovi toto:

Dardanus, první otec a původce trojského  
města,  
z Elektry Atlantovny, jak tvrdí Řekové,  
vzešlý,

68 Aristoteles, Eth. Nik. VII, 1, 1145a20.

69 Vergilius, Aeneis III, 1 n.

70 Vergilius, Aeneis VIII, 134 nn.

připluje k Teukrům; a Elektru zplodil zas  
obrovský Atlas,  
na jehož ramenou tíže je vzepřena nebeské  
klenby.

O tom pak, že Dardanus odvozoval svůj původ z Evropy, píše náš věstec v třetí knize<sup>71</sup> slovy:

Země je Hesperie, tak jménem ji Řekové  
zovou,  
stará to země a mocná i zbraní i úrodou  
půdy.  
Oenotři bydlili v ní; teď ji potomci — pověst  
tak říká —  
nazvali Italií dle vojevůdcevo jména:  
zde naše původní sídlo i kolébka Dardana  
krále.

Že pak Atlas pocházel z Afriky, toho svědkem je v ní jméno pohoří, a to že bylo v Africe, víme z Orosiova popisu světa,<sup>72</sup> kde praví toto: „Nejzazším jejím“ — to jest Afriky, poněvadž o ní mluvil — „koncem je pohoří Atlas a ostrovy, jímž se říká Blažené“.

Podobně shledávám, že i manželství přispělo k jeho urozenosti. Vždyť první jeho manželka Kreusa, dcera krále Priama, byla z Asie, jak

71 Vergilius, Aeneis III, 163 nn.

72 Orosius, Historiarum adversus paganos I, 2.

lze souditi z toho, co bylo výše uvedeno. A že byla jeho manželkou, to dosvědčuje náš básník v třetí knize,<sup>73</sup> kde se Andromache vyptává otce Aenej na syna Askania takto:

Copak je s Askaniem? zda žije a na vzduchu dýše,  
ten, jež v kouřící Troji ti zrodila ctihodná Kreusa?

Druhá byla Dido, královna a pramáti Karthagiňanů v Africe; a že byla jeho manželkou, o tom píše náš básník ve čtvrté knize;<sup>74</sup> praví totiž o Didoně:

při tomto sblížení Dido již nemyslí na  
tajnou lásku:  
jménem manželství zve je, chtíc jménem  
tím zastříti vinu.

Třetí byla Lavinia, pramáti Albských a Římanů, dcera a zároveň dědička krále Latina, jestliže pravdivé je svědectví našeho básníka v poslední knize,<sup>75</sup> kde uvádí přemoženého Turna, obracejícího se k Aeneovi s těmito prosebnými slovy:

<sup>73</sup> Vergilius, Aeneis III, 339 n.

<sup>74</sup> Vergilius, Aeneis IV, 171 n.

<sup>75</sup> Vergilius, Aeneis XII, 936 n.

Porazils' mne. Já před zraky  
Ausonů musil  
prosebně zvednouti ruce — teď Lavinia  
je tvoje!

Tato poslední manželka byla z Italie, nejurozenější krajiny evropské.

A tak po těchto vývodech, ozřejmujících dolení návěst, kdo není dostatečně přesvědčen o tom, že otec národa římského, a proto i národ sám, byl nejurozenější pod nebesy? Anebo komu zůstane skryto božské předurčení v tom, že se do žil jediného muže stekla oním dvojím proudem krev ze všech tří částí světa?

#### 4.

A to, co je k své dokonalosti podporováno přispěním zázraků, jest od Boha chtěno, a proto i děje se po právu. A že je to pravda, jest zřejmé, poněvadž Tomáš v své třetí knize Proti pohanům<sup>76</sup> praví: „Zázrak je to, co se mimo řád, obecně ustavený ve věcech, děje působením Božím“. Odtud dokazuje sám, že konati zázraky náleží jedině Bohu. A to se potvrzuje výrokem Mojžíšovým;<sup>77</sup> když totiž došlo na štěnice, čarodějnící faraonovi, snaživše se je potlačiti podle svých znalostí přirozenými pro-

<sup>76</sup> Thomas Aquin., Summa contra gentiles III, 101.

<sup>77</sup> II. Mojž. 8, 19.

středky a potkavše se s neúspěchem, řekli: „Prst Boží toto jest“. Jestliže tedy zázrak je bezprostřední činnost Prvního činitele bez součinnosti činitelů druhých, jak sám Tomáš dostatečně prokazuje v knize svrchu dotčené, bylo by bohaprázdné říci, že komu je takto přáno, tomu to neudílí Bůh jakožto svou záměrnou milost. Proto je svatým příkazem uznati opak toho; císařství římské bylo k své dokonalosti podporováno pomocí zázraků: tudíž bylo od Boha chtěno, a proto bylo a jest po právu.

Že pak k dotvoření římského císařství působil Bůh zázraky, prokazuje se svědectvími slovuťných spisovatelů. Vždyť Livius dosvědčuje v první knize,<sup>78</sup> že za Numy Pompilia, druhého krále římského, když po způsobu pohan-ském obětoval, do města vyvoleného spadl s nebes štít. Tohoto zázraku vzpomíná Lucanus v deváté knize Farsalie<sup>79</sup> tam, kde popisuje neuvěřitelnou prudkost jižního větru, jakou zakouší Libye; praví totiž:

Tak ony zajisté spadly  
Numovi při oběti, jež patricijská teď  
mládež  
na šíji uvádí v pohyb: to jižní neb severní  
vítr  
oloupil národy kdes, jež štítý nosily naše.

78 Livius I, 20.

79 Lucanus, Pharsal. IX, 477 n.

A když Gallové, dobyvše již ostatního města, spolehajíce se na noční temnotu chtěli tajně vystoupiti na Kapitol, jenž jediný zbýval k úplnému zániku římského jména, prozradila přítomnost Gallů svým křikem husa, předtím nikdy tam nespátraná, a vyburcovala strážce k obraně Kapitolu, jak svědčí Livius<sup>80</sup> svorně s mnohými slovuťnými spisovateli. Toho vzpomněl náš básník,<sup>81</sup> když popisoval v osmé knize Aeneův štít; pje totiž takto:

Nahoře Manlia vidíš, jak hájí Tarpejské  
tvrze,  
před chrámem přecházeje a vysoký  
Kapitol střeže;  
vedle i Romulův palác, jenž čerstvou měl  
doškovou střechu;  
tu také stříbrná husa, jež ve zlatém pobíhá  
loubí,  
zvěstujíc strážným křikem, že Gallové na  
prahu stojí.

A když moc římské urozenosti pod tlakem Hannibalovým tak upadala, že ke konečnému zničení římského panství chyběl již jen útok Punů na město, sneslo se náhlé a nesnesitelné krupobití a nedovolilo vítězům bráti se za vítězstvím, jak mezi jinými událostmi píše Li-

80 Livius V, 47.

81 Vergilius, Aeneis VIII, 652 n.

vius<sup>82</sup> v líčení války punské. A což nebyl zá-  
zračný za obléhání Porsennova přechod Kloe-  
liin? Tato žena, dokonce zajatkyně, rozlomivši  
pouta, s podivuhodnou pomocí Boží přeplavala  
Tiber, jak připomínají téměř všichni římsí  
dějepisci k její slávě.<sup>83</sup> Tak zajisté jednati slu-  
šelo Onomu, který vše pod krásou řádu od  
věků zařídil, aby týž, jenž jsa viditelný hodlal  
ukázati zázraky pro neviditelnou říši, jakožto  
neviditelný ukazoval je pro říši viditelnou.<sup>84</sup>

## 5.

Dále: Každý, kdo má na mysli dobro státu,  
má na mysli cíl práva. A že je to závěr správný,  
dá se ukázati takto: Právo je věcný i osobní  
poměr člověka k člověku, jehož zachovávání  
udržuje lidskou společnost, kdežto porušování  
ji rozkládá. (Ve sbírce Digest<sup>85</sup> se totiž nepo-  
dává pojem práva, ale opisuje se ponaučením,  
jak ho jest užívati.) Jestliže svrchu podaný  
výměr postihuje správně podstatu a důvod  
pojmu, a jestliže konečným cílem každé spo-  
lečnosti je obecné dobro jejích členů, jest ne-  
zbytné, aby konečným cílem každého práva

82 Livius XXVI, 11.

83 Livius II, 13 a jiní.

84 Neviditelnou říši je míněna církev, viditelnou říše římská.

85 Digesta I, 1, 1: „Právo je umění dobrého a spravedlivého“;  
Instit. I, 3: „Předpisy práva jsou tyto: čestné žítí, druhého  
něurážeti, dáti každému, co jeho jest“.

bylo obecné dobro; a naopak jest nemožné,  
aby existovalo právo, které by nemělo na mysli  
obecné dobro. Pročež dobře pověděl Tullius  
v první knize Rhetoriky:<sup>86</sup> „Státní zákony  
jest vždy vykládati ku prospěchu státu“.  
A jestliže zákony nesměřují ku prospěchu těch,  
kteří zákonu podléhají, jsou zákony toliko po-  
dle jména, nemohou však býti zákony ve sku-  
tečnosti: zákony totiž musejí poutati lidi navzá-  
jem pro obecný prospěch. Pročež dobře píše  
Seneka o zákonu v knize O čtyřech ctnostech,<sup>87</sup>  
když nazývá zákon „poutem lidské společ-  
nosti“. Je tedy zřejmé, že každý, kdo má na  
mysli dobro státu, má na mysli cíl práva.  
Jestliže tedy Římané měli na mysli dobro státu,  
bude správně říkati, že měli na mysli cíl práva.  
Že pak národ římský vskutku měl na mysli  
uvedené dobro, když si podroboval svět, to  
dokazují jeho činy, v nichž onen svatý, zbožný  
a slavný národ, vystříhaje se veškeré žádosti-  
vosti, jež státu vždy škodí, a miluje všeobecný  
mír se svobodou, zřejmě nedbal vlastního pro-  
spěchu, aby opatřil prospěch obecný ke spáse  
pokolení lidského. Pročež správně byla napsá-  
na slova:<sup>88</sup> „Císařství římské se rodí z pramene  
zbožnosti“.

86 Cicero, De inventione I, 38, 68.

87 Pseudoseneca (Martinus de Braccara), De quattuor virtutibus,  
v kap. De iustitia.

88 Domnělý výrok císaře Konstantina v první části podvržené  
Donatio Constantini (Decretum Gratiani XCVI, 13).

Poněvadž však o záměru všech těch, kteří jednají podle své volby, není nikomu mimo původce záměru nic patrné přímo, leč jen podle vnějších známek, a poněvadž řeči jest třeba zkoumati podle příslušné látky, jak již bylo řečeno, spokojíme se na tomto místě, ukážeme-li neklamné známky o záměru národa římského, a to stejně ve sborových útvarech, jako u jednotlivců.

Pokud jde o sborové útvary, jimiž jsou lidé na stát jaksi vázáni, postačí jediný slavný výrok Ciceronův z druhé knihy O povinnostech,<sup>89</sup> kde praví: „Pokud se panství státu udržovalo laskavostí a nikoli bezprávím, byly vedeny války buď na obranu spojenců anebo pro upevnění říše, konce válek bývaly buď mírné nebo jen tak přísné, jak musily býti; senát byl přístavem a útočištěm králů, obcí a národů; naši úředníci pak a vojevůdcové se snažili získat největší slávu tím, že provincie a spojence ochraňovali spravedlivě a věrně. A tak se u nás mohlo mluvit spíše o ochraně světa nežli o panství nad ním.“ Tolik Cicero.

Pokud pak jde o jednotlivce, chci podati stručný výklad. Zdaž se nemá tvrditi, že měli obecné dobro na mysli ti, kteří se je pokusili zvětšiti potem námahy, chudobou, vyhnanstvím, ztrátou synů, pozbytím údů nebo dokonce obětováním života?

<sup>89</sup> Cicero, De officiis II, 8, 26 n.

Nezanechal nám známý Cincinnatus světlý příklad, jak se včas dobrovolně vzdáti hodnosti? Vždyť podle líčení Liviova<sup>90</sup> on, který povolán byv od pluhu byl jmenován diktátorem, po vítězství a po triumfu vrátil vladařské žezlo konsulům a dobrovolně se uchýlil zpět k pluhu, aby v potu pracoval se svými býky. Zajisté k chvále jeho vzpomněl tohoto vzácného skutku Cicero ve výkladu proti Epikurovi v knihách O nejvyšším dobru,<sup>91</sup> kde praví: „A tak i naši předkové přivedli od pluhu známého Cincinnata, aby byl diktátorem“.

Nedal nám Fabricius vznešený příklad, jak odporovati lakotě? Vždyť se on, sám chud, vysmál veliké váze zlata, nabízené mu za věrnost, již byl poután ke státu, a provázeje výsměch patričními slovy opovrhl jí a ji odmítl. Jeho památku upevnil náš básník v šesté knize,<sup>92</sup> když opěvoval

mocného v chudobě svoji

Fabricia.

Nedal nám Kamillus pamětihodný příklad, jak dávatí přednost zákonům před osobními výhodami? Ten totiž — podle líčení Liviova<sup>93</sup> — odsouzen jsa do vyhnanství, když zbavil

<sup>90</sup> Livius III, 26 n. (spíše z Orosia II, 12, 8).

<sup>91</sup> Cicero, De finibus II, 4, 12.

<sup>92</sup> Vergilius, Aeneis VI, 843 n.

<sup>93</sup> Livius V, 32; 46 (spíše ze Servia k násl. verši Vergiliovu).

vlast obležení a Římu navrátil ztracenou římskou kořist, přes hlasitý odpor všeho lidu odešel ze svatého města a nevrátil se dříve, než mu bylo z usnesení senátu přineseno dovolení k návratu do vlasti. I tohoto velkomyslného muže doporučuje básník v šesté knize<sup>94</sup> slovy:

Kamilla viz, jak nazpět prapory nese.

Zdaž nás jako první nenaučil slavný Brutus ceniti si svobody vlasti výše než života synů, a tím spíše všech jiných jedinců? Vždyť podle podání Liviova<sup>95</sup> dal za svého konsulátu vlastní syny usmrtiti, když se spikli s nepřáteli. Jeho sláva se obnovuje v šesté knize našeho básníka,<sup>96</sup> který o něm píše:

a otec syny své neváhá vydati na smrt,  
svobody chrániti chtěje, když zkusili  
podnítit vzpouru.

A nepřesvědčil nás Mucius, že není obětí, jichž by se nebylo pro vlast odvážiti? Vždyť po útoku na nic netušícího Porsennu ruku, která se chybila, sám si upálil a přitom hleděl na ni — a byla to ještě jeho ruka! — s nejinačným výrazem v tváři, než kdyby byl přihlížel

94 Vergilius, Aeneis VI 825.

95 Livius II, 5.

96 Vergilius, Aeneis VI, 821.

k mučení nepřítelovu. To také s obdivem do-  
svědčuje Livius.<sup>97</sup>

K tomu dále přistupují ony vznešené oběti Deciů, kteří položili životy, zasvětivše je za obecné blaho, jak opětovně vypravuje Livius,<sup>98</sup> velebě jejich slávu, jak dovedl, nikoli jak si sami zasloužili; k tomu přistupuje i ona nevypsatelná obět nejprísrnějšího strážce pravé svobody Marka Katona. Z nich oni se nezalekli stínů smrti pro spásu vlasti, tento, aby ve světě roznítil lásku k svobodě, osvětlil její cenu tím, že raději zvolil svobodně ze života odejít nežli bez svobody v něm zůstat. Výtečnou památku těch všech osvěžuje hlas Tulliův v knihách O nejvyšším dobru.<sup>99</sup> Praví totiž Tullius o Decíích toto: „Zdaž Publius Decius, první v té rodině konsul, když zasvětil svůj život a plným tryskem se řítit do středu šiků Latinů, uvažoval nějak o svých rozkoších, kde, jak nebo kdy by je polapil? když věděl, že musí ihned zemřít a sám tu smrt vyhledával s větší dychtivostí, nežli s jakou se má podle názoru Epikurova vyhledávat rozkoš? A ten jeho čin, kdyby po právu nebyl býval chválen, nebyl by napodobil za svého čtvrtého konsulátu jeho syn, a po čase dokonce i vnuk, válce proti Pyrrhovi, nebyl by padl v tom boji

97 Livius II, 12.

98 Livius VIII, 9; X, 28.

99 Cicero, De finibus II, 19, 61.

jako konsul a nebyl by se jako třetí v poslušnosti téhož rodu obětoval pro stát.“ A v knihách O povinnostech<sup>100</sup> napsal o Katonovi: „Vždyť nebyl v jiném postavení Markus Kato nežli ostatní, kteří se v Africe vzdali Caesarovi. A ostatním by to snad bylo bývalo vytýkáno, kdyby si byli sáhli na život, protože jejich životní názor byl méně přísný a jejich povaha mírnější; Kato však, poněvadž mu příroda dala neuvěřitelnou vážnost a tu ještě sám utvrdil vytrvalou stálostí, vždycky setrvává v svém předsevzetí a pojatém záměru, musil raději zemřít, než by byl do tváře pohlédl tyranovi.“

Bylo tedy objasněno dvojí: z toho je jedno, že každý, kdo má na mysli dobro státu, má na mysli cíl práva; druhé, že národ římský při podrobování světa měl na mysli obecné dobro.

Nyní již můžeme uzavíratí k věci, o níž nám jde, takto: Každý, kdo má na mysli cíl práva, počíná si po právu; národ římský při podrobování světa měl na mysli cíl práva, jak bylo hořejšími výklady v této kapitole zřejmě prokázáno: tudíž národ římský při podrobování světa počínal si po právu, a proto i po právu si osvojil důstojnost císařství.

Aby se tento závěr skládal z částí vesměs jasných, jest třeba objasniti ještě větu, že každý, kdo má na mysli konečný cíl práva, počíná si po právu. K úplné zřejmosti toho si všim-

100 Cicero, *De officiis* I, 31, 112.

něme, že každá věc jest pro nějaký cíl; jinak by byla beze smyslu, a takovou býti nemůže, jak bylo svrchu pověděno. A jako jest každá věc pro svůj cíl, tak zase každý cíl má svou věc, pro niž je cílem; proto je nemožné, aby nějaké dvě věci samy o sobě, pokud jsou dvě, směřovaly k témuž cíli: neboť to by vedlo k závěru protismyslnému, že totiž jedna z nich je zbytečná. Poněvadž tedy jest nějaký cíl práva, jak již bylo objasněno, je nezbytné, abychom přijmeme-li, že jest onen cíl, přijali také existenci práva, neboť on vlastně a o sobě je účinkem práva. A poněvadž v žádné sou slednosti není možné, aby předchozí bylo bez následného, na příklad člověk bez živočicha, jak je zřejmé v kladném i záporném závěru,<sup>101</sup> není ani možné hledati cíl práva bez práva, poněvadž každá věc se má k svému cíli jako následné k předchozímu: vždyť nebylo by možné dosáhnouti zdravého stavu údů beze zdraví. Pročež je zcela jasné, že ten, kdo směřuje k cíli práva, musí se řídit právem. A neplatí námitka, kterou čerpávají ze slov filosofových,<sup>102</sup> kde pojednává o ebulii (rozvážnost): „Ale lze sice klamným závěrem dosáhnouti, čeho jest třeba dosáhnouti, nikoli však, čím; avšak tu je střední člen klamný“. Neboť získá-li se z klamných návěstí nějaký pravdivý

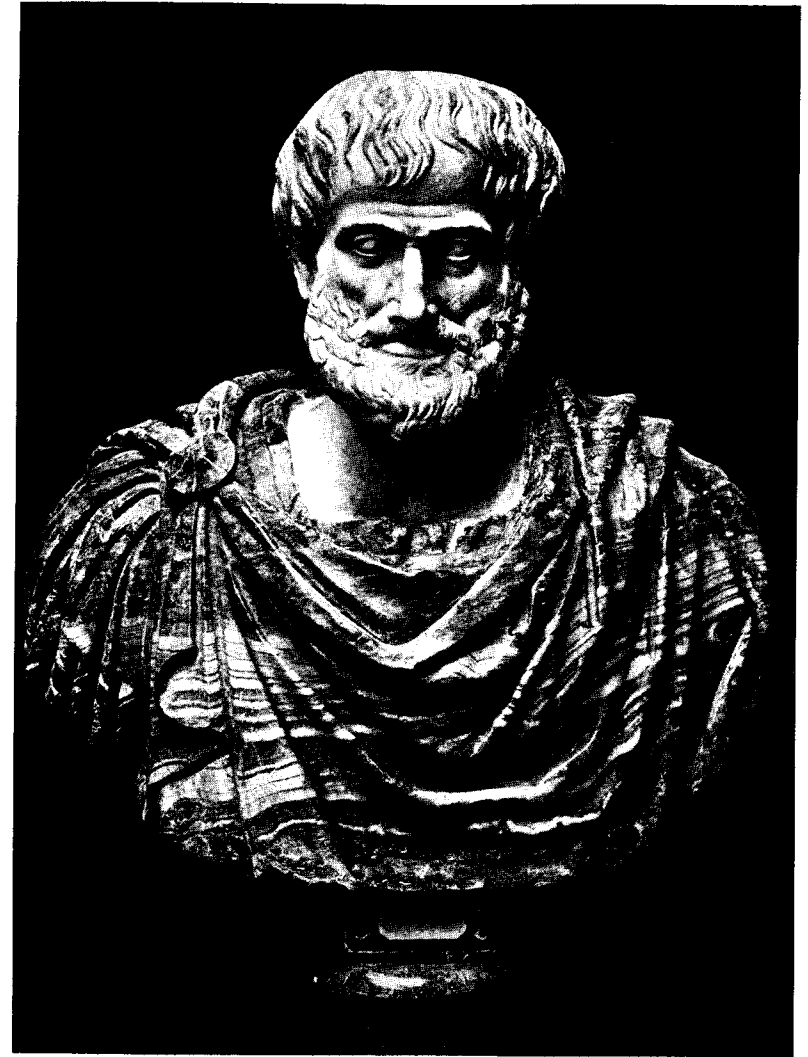
101 Je-li člověk, jest živočich. — Není-li živočicha, není člověka.

102 Aristoteles, *Eth. Nik.* VI, 10, 1142b22.

závěr, děje se to případkem, pokud se tam to pravdivé při usuzování vnáší; pravdivé samo o sobě nikdy z klamných návěstí nevyplývá, ale známky pravdy správně vyplývají ze známek, které ukazují ke klamu. Tak tomu je i při jednání: neboť i když zloděj ze svého lupu pomůže chudákovi, přece se to nesmí nazvat almužnou, nýbrž je to druh činnosti, která, kdyby se dala z vlastní schopnosti, měla by podobu almužny. Podobně je tomu s cílem práva: neboť kdyby se bez práva dosáhlo něčeho, jako cíle samého práva, bylo by to do té míry cílem práva, to jest obecným dobrem, jako je almužnou poskytování z toho, čeho kdo nekale nabyt. A tak, poněvadž se v hlavní návěsti mluví o existujícím a nikoli zdánlivém cíli práva, nemá námitka ceny. Co jsme hledali, je tedy zřejmé.

## 6.

A to, co zařídila příroda, po právu se uchovává: neboť příroda při své péči nezůstává za péčí lidskou; vždyť kdyby zůstávala, převýšil by v dobrotě účinek příčinu, a to je nemožné. Ale vidíme, že při zakládání sborových útvarů je od zakládajícího uváženo nejen postavení jednotlivých členů sboru navzájem, nýbrž i oprávnění k vykonávání povinností: to znamená při sboru nebo sdružení uvážiti mez prá-





va, neboť se právo nedá přetáhnouti za hranice možnosti. Nezůstává tudíž za touto péčí příroda v tom, co zařídila. Pročež je jasné, že příroda zařizuje věci se zřením ke schopnostem; a tento zřetel jest podkladem práva, který příroda do věcí vložila. Z toho vyplývá, že přirozený řád ve věcech nemůže býti uchován bez práva, poněvadž podklad práva je neodlučitelně spojen s řádem: nutně tedy je řád zachováván po právu.

Národ římský byl k vládě určen od přírody. A to lze objasniti takto: Jako by zůstával za dokonalostí umění ten, kdo by měl na mysli jenom konečný tvar, ale nedbal prostředků, jimiž by tvaru dosáhl, tak by bylo i s přírodou, kdyby ve vesmíru zamýšlela pouhý všeobecný tvar božské podobnosti a nedbala prostředků; avšak příroda nezůstává za žádnou dokonalostí, poněvadž je dílem Božího rozumu: tudíž má na mysli všecky prostředky, kterými lze přijíti ke konci jejího záměru. Poněvadž pak konečný cíl lidského pokolení existuje a jest jakýmsi nezbytným prostředkem k všeobecnému cíli přírody, musí jej příroda míti na mysli. Pročež dobře dokazuje filosof v druhé knize *Fysiky*,<sup>103</sup> že příroda vždy jedná pro nějaký cíl. A poněvadž tohoto cíle nemůže příroda dosáhnouti pomocí jednotlivce, když k jeho dosažení je nezbytně třeba mnohých

103 Aristoteles, *Fysika* II, 2, 194a28.

činností, které si vyžadují množství činitelů, musí příroda nutně vytvářeti množství lidí určených k rozmanitým činnostem: k této mnohosti přispívají — kromě vyššího vlivu — síly a vlastnosti nižších krajů. Pročež shledáváme, že se někteří lidé, a to nejen jednotlivci, nýbrž i národové, narodili se schopností k vládě, někteří jiní zas se schopností k poddanství a služebnictví, jak vykládá filosof v Politice;<sup>104</sup> a takovým, jak sám praví, nejenom prospívá býti ovládanu, nýbrž je to spravedlivé i tehdy, když k tomu musejí býti nuceni.

Je-li tomu tak, není pochybnosti o tom, že příroda zařídila na světě kraj a lid, který má všeobecně vládnouti; jinak by se byla dopustila neúplnosti, a to je nemožné. K otázce pak, který to byl kraj a který lid, jest z toho, co bylo výše a co ještě bude níže řečeno, dostatečně zřejmé, že to byl Řím a jeho obyvatelé čili národ. Toho se také velmi podrobně dotkl náš básník v šesté knize,<sup>105</sup> uváděje Anchisa, kterak o budoucnosti poučuje praotce Římanů Aeneu slovy:

Jiní necht' tvoří kovové sochy, že dýchat  
by mohly,  
— věřím —, necht' z mramoru tvář jak  
živoucí umějí vyvést,

104 Aristoteles, Politika I, 5, 1254b39.

105 Vergilius, Aeneis VI, 847 n.

jiní necht' řeční lépe a oběh nebeských  
těles  
dovedou zobrazit hůlkou i hvězdné  
východy určit:  
ty zase, Římane, pomni, bys vládou  
národy řídil.  
Tot' tvé poslání vlastní: dát pokojným  
zákonné řády,  
šetřiti porobených a vzpurníky rozdrtit  
válkou.

A určení místa se podrobně dotýká ve čtvrté knize,<sup>106</sup> když uvádí Jova, kterak Merkuriovi praví tato slova o Aeneovi:

Takovým neslibila mi onoho překrásná  
matka,  
pro tohle dvakrát mu život již nezachrá-  
nila v boji,  
nýbrž by mnohovládné a válkami dunící  
země  
italské pánem se stal.

Proto bylo dosti přesvědčivě vyloženo, že národ římský byl od přírody určen k panování: tudíž národ římský podrobiv si svět přišel k císařství po právu.

106 Vergilius, Aeneis IV, 227 n.

Abychom se vhodně zmocnili pravdy ve vyšetřované otázce, jest třeba také věděti, že Boží úrdek ve věcech je lidem někdy zřejmý, někdy utajený.

A zřejmý může býti dvojí cestou, totiž cestou rozumu a víry.

Neboť jsou některé úradky Boží, k nimž se může lidský rozum dobrati takřka vlastníma nohama, jako na příklad k tomu, že člověk má nasadit sám sebe za spásu vlasti. Vždyť má-li se část nasaditi za spásu celku, potom, poněvadž člověk je nějakou částí státu, jak je zřejmé z filosofovy Politiky,<sup>107</sup> musí člověk sám sebe nasaditi za vlast, jakožto menší dobro za lepší. Proto učí filosof v Ethice Nikomachově:<sup>108</sup> „Vždyť milé jest dosáhnouti dobra i pro jednotlivce, krásnější však a božstější dosíci ho pro národ a stát“. A je to úrdek Boží; jinak by lidský rozum v své přímosti nenásledoval záměru přírody: a to je nemožné.

Jsou zase jiné úradky Boží, k nimž sice lidský rozum vlastními silami dojíti nemůže, k nimž je však pozvedán přispěním víry v to, co nám bylo pověděno v Písmu svatém; jako na příklad k tomu, že nikdo, byť byl sebe dokonalejší mravními i rozumovými přednostmi i podle

107 Aristoteles, Politika I, 2, 1253a2.

108 Aristoteles, Eth. Nik. I, 1, 1094b9.

stavu i podle činnosti, nemůže býti spasen bez víry, v předpokladu, že nikdy nic neslyšel o Kristovi. Neboť to nemůže lidský rozum o sobě shledávati spravedlivým, ale s pomocí víry může. Jest totiž psáno k Židům:<sup>109</sup> „Bez víry pak nemožné jest líbiti se Bohu“; a v Levitiku:<sup>110</sup> „Kdožkoli by z domu Izraelského zabil vola aneb beránka neb kozu, buď mezi stany aneb vně za stany, a ke dveřím stánku úmluvy nepřivedl by ho v oběť Hospodinu, vinen bude krví“. Dvěře stánku úmluvy znamenají obrazně Krista, jenž jest dvěře komnaty věčné, jak se dá odvoditi z Evangelia,<sup>111</sup> zabítí zvířat znamená činy lidské.

Naproti tomu skrytý je úrdek Boží, ke kterému nepronikne lidský rozum ani podle své přirozenosti ani podle Písma, nýbrž jen někdy zvláštní milostí. To se děje několikerým způsobem: někdy prostým zjevením, někdy zjevením, které je prostředkováno nějakým rozhodováním.

Prosté zjevení se děje dvojako: buďto je samovolně chce Bůh anebo ho dosáhne modlitba. Zjevení samovolné, jež chce Bůh, děje se opět dvojako: buď výslovně, anebo náznakově. Výslovně, jako byl sdělen úsudek Boží Samue-

109 Židům 11, 6.

110 III. Mojž. 17, 3 n.

111 Jan 10, 9: „já jsem dvěře; skrze mne všel-li by kdo, spasen bude“.

lovi proti Saulovi;<sup>112</sup> náznakově, jako bylo faraonovi zjeveno znamením, co Bůh usoudil o osvobození synů Izraelských.<sup>113</sup> Zjevení dosažené modlitbou je to, jaké znal onen, jenž pravil v druhé knize Paralipomenon:<sup>114</sup> „Aniž my víme, co bychom činiti měli, toliko na tě obráceny jsou oči naše“.

Zjevení, které je zprostředkováno nějakým rozhodováním, děje se dvojako, buď losem, anebo zápasem; „zápasiti“ má totiž své jméno proto, že znamená „zápasem rozhodnouti“.<sup>115</sup> Losem se zjevuje někdy lidem úrdek Boží, jak jest zřejmé z doplňovací volby Matoušovy ve Skutcích apoštolských.<sup>116</sup> Zápasem pak se odhaluje úrdek Boží zase dvojako: buď utkáním dvou sil, jako se děje v souboji pěstních zápasníků, kteří se nazývají také soubojovníky, anebo ze závodu většího počtu jedinců, kteří na dané znamení usilují se uplatniti, jak tomu bývá při boji závodníků běžících k cíli. První z těchto způsobů byl u pohanů zobrazen v souboji Herkula s Antaeem, jehož vzpomíná Lucanus ve čtvrté knize Farsalie<sup>117</sup> a Ovidius

112 I. Král. (I. Samuel.) 15, 10 n.: „A protož stalo se slovo Hospodinovo k Samuelovi řkoucí: Žel mi, že jsem Saula ustanovil za krále.“

113 II. Mojž. 7—12 (rány egyptské).

114 II. Paralip. 20, 12 (Jozafat; jeho nepřátelé sami se pobili).

115 V originále nepřeložitelné spojování slova certare (zápasiti) s certum facere (jistým učiniti, zpravit, zjevit).

116 Skutky apošt. 1, 16—26 (Matouš vyvolen losem na místo Jidášovo a připojen k jedenácti apoštolům).

117 Lucanus, Pharsal. IV, 609 n.

v deváté knize Proměn.<sup>118</sup> Druhý je u nich zobrazen závodem Atalanty s Hippomenem v desáté knize Proměn.<sup>119</sup> Rovněž neskrývejme, jaký je mezi těmito dvěma druhy zápolení další rozdíl: v jednom si mohou zápolící bez-trestně překážeti, totiž soubojovníci, v druhém však nikoli; neboť závodníci si nesmějí navzájem činiti překážek, třebaže náš básník, jak se zdá, byl jiného názoru, když dal přiřknouti odměnu Euryalovi.<sup>120</sup> Pročež lépe to zapovídal Tullius v třetí knize O povinnostech,<sup>121</sup> drže se mínění Chrysippova; praví totiž toto: „Vtipně to naznačil, jako mnoho jiného, Chrysippos slovy: Kdo běží o závod, musí usilovati a všechny síly, jichž je schopen, na to vynaložiti, aby zvítězil; ale podrážeti nohu tomu, s kým závodí, rozhodně nesmí“.

A tak z rozlišení, která jsme provedli v této kapitole, můžeme přijmouti dvě myšlenky, užitečné pro předmět našeho pojednání, jednu totiž z rozhodování závodníků, a druhou z rozhodování pěstních zápasníků; obou jich užiji v kapitolách nejbliže následujících.

118 Ovidius, Metamorph. IX, 183 n.

119 Ovidius, Metamorph. X, 560 n.

120 Vergilius, Aeneis V, 337 n.

121 Cicero, De officiis III, 10, 42.

Onen národ, který se uplatnil mezi všemi, kdo zápasili o nadvládu nad světem, uplatnil se podle úradku Božího. Poněvadž totiž Bůh má více na srdci rozhodnutí všeobecného sporu nežli rozhodnutí sporu částečného, a poněvadž si v některých částečných sporech skrze závodníky vyžadujeme úradek Boží podle rozšířeného přísloví „komu Bůh povolí, tomu i Petr nechť žehná“, nelze pochybovati, že se uplatnění mezi závodníky zapolicími o nadvládu nad světem dalo podle úradku Božího. V zápasu všech o nadvládu nad světem se uplatnil národ římský: to bude zřejmé, uvážíme-li i zápasníky i cenu závodu čili cíl. Cena závodu čili cíl byla: státi v čele všeho lidstva; to totiž nazýváme císařstvím. Ale toho se nikomu nedostalo mimo národ římský; ten se nejenom první, nýbrž i jediný dotkl cíle závodu, jak bude hned patrné.

První totiž mezi lidmi, kdo po té ceně zatoužil, byl assyrský král Ninus; avšak ačkoliv se po devadesát a více let, jak vypravuje Orosius,<sup>122</sup> namáhal spolu s manželkou Semiramidou zmocniti se zbraněmi nadvlády nad světem a ačkoliv si podmanil celou Asii, přece nikdy nedostal západní části světa do svého

<sup>122</sup> Orosius I, 4.

područí. Jich obou vzpomíná Ovidius ve čtvrté knize, kde v Pyramovi praví:<sup>123</sup>

města, jež Semiramis prý sevřela cihlovou  
hradbou  
a níže:<sup>124</sup>

u Ninovy nechť hrobky se sejdou a ukryjí  
v stínu.

Jako druhý dychtil po této ceně egyptský král Vesoges; ačkoli však otrásl asijským severem i jihem, jak připomíná Orosius,<sup>125</sup> přece nikdy nezabral víc nežli polovici světa, ba od Skythů, octnuv se takřka již mezi rozhodčími závodu a u cíle, byl od svého opovážlivého podniku odvrácen. Potom se o to pokusil perský král Cyrus; ten zničiv Babylon a přesunuv moc babylonskou na Peršany, byl od skythské královny Tomyridy zároveň zbaven života i záměru ještě dříve, než se také mohl pokusiti o západní končiny. Po těch pak napadl svět Xerxes, syn Dariův a král v Persii, a to s tak nesmírným množstvím lidu a s takovou mocí, že přemohl mořskou úžinu, oddělující Asii a Evropu, spoutav ji mostem mezi Sestem a Abydem. Tohoto podivuhodného díla vzpo-

<sup>123</sup> Ovidius, Metamorph. IV, 58.

<sup>124</sup> Ovidius, Metamorph. IV, 88.

<sup>125</sup> Orosius I, 14.

mněl Lucanus v druhé knize Farsalie;<sup>126</sup> tam totiž píše:

Takto si nadutý Xerxes, jak pověst vypráví,razil  
přes moře cestu.

A nakonec žalostně byv sražen se svého podniku, nemohl dospěti k cíli. Kromě nich a po nich se nejvíce přiblížil k vítězné ratolesti monarchie macedonský král Alexandr; když však svým poselstvím varovně vyzýval Římany, aby se vzdali, ještě před římskou odpovědí, jak vypravuje Livius,<sup>127</sup> v Egyptě takřka uprostřed běhu se shroutil. O jeho tamějším hrobu vydává svědectví Lucanus,<sup>128</sup> napadaje egyptského krále Ptolemaia slovy:

Poslední z Lagova rodu a zániku určený  
synu,  
zvrhlíku, kterého v žezle má vystřídat  
nestoudná sestra,  
u Tebe v jeskyni svaté jsou ostatky Make-  
doncovy.

„Ó hlubokosti bohatství moudrosti i umění  
Božího“,<sup>129</sup> kdopak zde před tebou může ne-

<sup>126</sup> Lucanus, Pharsal. II, 672 n.

<sup>127</sup> Ve skutečnosti Orosius III, 15 a 20.

<sup>128</sup> Lucanus, Pharsal. VIII, 692 n.

<sup>129</sup> Řípanům 11, 33.

trnouti úžasem? Vždyť ty jsi Alexandra, pokoušejícího se předběhnouti spoluzávodčího Římana, vyrvala ze závodu, aby jeho opovázlivost dále nepokročila.

Že pak Řím dosáhl vítězné ratolesti tak slavného závodu, to dokazují mnohá svědectví. Praví totiž náš básník v první knize:<sup>130</sup>

Z nich kdys v průběhu let, jak slíbils,  
Římané vzejdou,  
z oživlé Teukrovy krve se vedoucí mužové  
zrodí,  
kteří by moře i země svým panstvím  
ovládli pevně.

A Lucanus v první knize:<sup>131</sup>

Říše se rozdělí mečem a mocného národa  
Osud,  
který moře i země, ba veškerý svět má  
v své moci,  
nemohl pojmouti dvou.

A Boëthius v druhé knize,<sup>132</sup> když mluvil o římském císaři, pravil toto:

<sup>130</sup> Vergilius, Aeneis I, 234 n.

<sup>131</sup> Lucanus, Pharsal. I, 109 nn.

<sup>132</sup> Boëthius, De consolatione philosophiae II, 6.

Tento mocným národům žezlem vládl,  
na něž shlíží, v mořské se noře vlny,  
na něž z dálav východu patří Fébus,  
které mrazné souhvězdí Vozu tísni,  
které souží jižním svým žářem Notus  
tam, kde zmítá vyprahlé lány písku.

Toto svědectví zaznamenává i životopisec Kristův Lukáš,<sup>133</sup> jehož vyprávění je vesměs pravdivé, v oné části své promluvy, kde píše: „Vyšlo poručení od císaře Augusta, aby byl popsán všecken svět“; z těchto slov zřetelně můžeme vyrozuměti, že všeobecnou pravomoc nad světem tehdy měli Římané.

Ze všeho toho je patrné, že se národ římský uplatnil nade všemi závodícími o světovou nadvládu: tudíž uplatnil se podle Božího úradku, a proto jí nabyl podle Božího úradku, což znamená, nabyl jí po právu.

## 9.

A co se získává soubojem, získává se po právu. Kdykoli totiž lidský úsudek nedostačuje, buďto že je zahalen temnotou nevědomosti, anebo proto, že nemá záštity soudcovy, jest třeba, nemá-li spravedlnost zůstat na holičkách, uchýliti se k Tomu, který jí tak miloval,

133 Lukáš 2, 1.

že čeho se jí nedostávalo, sám ze své krve při smrti doplnil; odtud žalm:<sup>134</sup> „Hospodin spravedlivý jest a spravedlnost miloval“. To se však stává, když se požaduje úrdek Boží vzájemnou srážkou sil duševních i tělesných, za svobodného souhlasu stran, nikoli z nenávisti, nikoli z vášnivého zaujetí, nýbrž toliko z horlivé touhy po spravedlnosti. A takovouto srážku nazýváme soubojem, poněvadž původně byla vynalezena pro jednoho proti jednomu. Avšak přitom jest vždy třeba přísně hleděti tohoto: jako ve věcech válečných jest třeba dříve všechno zkusiti cestou jakéhosi rozhodčího řízení a teprve nakonec bojovati bojem — jak shodně předpisují Tullius i Vegetius, tento v svém Vojenství,<sup>135</sup> onen v knihách O povinnostech<sup>136</sup> — a jako v ošetřování lékařském jest třeba všechno vyzkoušeti před železem a ohněm a k nim se teprve nakonec uchýliti: tak také teprve po prozkoumání všech cest, jimiž by se dal získati úsudek o sporu, uchylujeme se až nakonec k tomuto prostředku, jsme-li k tomu takřka donuceni nezbytností spravedlnosti. Jeví se tedy dvě podmínky souboje: jedna je ta, o níž byla právě řeč; druhá, již jsme se dotkli výše, totiž aby zápasníci nebo soubojovníci vstupovali do zápasišť ni-

134 Žalm 10, 8 (11, 7).

135 Vegetius, De re militari III, 9.

136 Cicero, De officiis I, 11, 34.

koli z nenávisti, nikoli z vášnivého zaujetí, nýbrž toliko z horlivé touhy po spravedlnosti a za obecného souhlasu. A proto dobře se vyjádřil Tullius, když se té věci dotýkal; napsal totiž:<sup>137</sup> „Avšak války, při kterých jde o korunu říše, mají se vésti méně tvrdě“. Jsou-li splněny podmínky souboje — jinak by to totiž nebyl souboj —, dochází-li k utkání z nezbytnosti spravedlnosti, za obecného souhlasu a z horlivé touhy po spravedlnosti, zdaž k němu nedochází ve jménu Božím? A jestliže ano, zdaž není Bůh ve středu jejich, když nám to sám v Evangeliu slibuje?<sup>138</sup> A je-li Bůh přítomen, zdaž není bohaprázdné se domnívati, že by mohla podlehnouti spravedlnost, kterou on sám tolik miloval, jak bylo výše poznamenáno? A jestliže nemůže spravedlnost v souboji podlehnouti, zdaž se nezískává po právu to, co se získává soubojem?

Znalost této pravdy osvědčovali i pohané ještě před hlásnou polnicí evangelia, kdykoli svěřovali rozhodnutí souboji. Pročež dobře odpověděl známý Pyrrhus, urozený stejně povahou Aeakovců jako krví, když k němu byli poslání vyslanci římské vykoupit zajatce:<sup>139</sup>

137 Cicero, De officiis I, 12, 38.

138 Matouš 18, 20: „kdežkoli shromáždí se dva neb tři ve jménu mém, tuť jsem já uprostřed nich“.

139 Verše Enniovy u Cicerona, De officiis I, 12, 38.

Ani si nežádám zlata, ni peněz výkupných nechci.  
 Nechtějme smlouvat jak kupci, leč vedme válečně válku,  
 mečem, nikoli zlatem se bijme o život spolu!  
 Zda máte vládnouti vy či já dle Panina přání,  
 přenechme zdatnosti své!  
 U mužů, u kterých osud byl milostiv k zdatnosti jejich,  
 u těch svobody já zas šetřit jsem rozhodnut pevně.  
 Mějte je darem!

Tolik Pyrrhus. „Paní“ mínil paní osudu, štěstěnu — my tu příčinu lépe a správněji nazýváme „Boží prozřetelností“. Pročež se mají zápasníci míti na pozoru, aby si neučinili příčinou zápasu peníze; vždyť potom by mu nenáleželo jméno „souboj“, nýbrž „kupčení s krví a spravedlností“; a nemohlo by se pak mysliti, že rozhodčím tu je Bůh, nýbrž onen věčný nepřítel, který vždy radil k sváru.<sup>140</sup> Chtějí-li býti soubojovníky a nikoli kupci s krví a spravedlností, nechť mají vždy na prahu zápasíště před očima Pyrrha, který v zápase o nadvládu tak pohrdl zlatem, jak bylo pověděno.

140 T. j. ďábel.



Činí-li se proti ukázané pravdě námitka o nestejnosti sil, jak tomu obvykle bývá, dá se tato námitka vyvrátiti příkladem vítězství Davidova nad Goliášem; a kdyby si pohané přáli jiný příklad, mohli by ji vyvrátiti vítězstvím Herkulovým nad Antaeem. Bylo by totiž důkladně pošetilé chtít se domnívat, že síly, které posiluje Bůh, nevyrovnaají se silám nějakého zápasníka.

Je tedy již dostatečně zřejmé, že co se získává soubojem, získává se po právu.

## 10.

Dále: národ římský získal nadvládu soubojem. To lze dokázati hodnověrnými svědectvími, při jejichž objasňování se kromě toho ukáže, že také cokoli mělo býti od prvních počátků římského císařství rozsouzeno, bylo rozhodnuto soubojem.

Neboť především, když vznikl spor o sídlo otce Aeney, jenž byl praotcem tohoto národa, a když proti němu stál rutulský král Turnus, nakonec zápasili oba králové sami mezi sebou, oba s tím jsouce srozuměni, aby se takto zjistilo, co se zlíbilo božstvu, jak se o tom píše v poslední knize Aeneidy.<sup>141</sup> V tom zápase projevil vítězný Aeneas tak velikou shovívá-

141 · Vergilius, Aeneis XII, 383 n.

vost, že kdyby nebyl spatřil opasek, který Turnus kdysi svlékl Pallantovi, zabiv jej svou rukou, byl by vítěz přemoženému daroval život spolu s mírem, jak dosvědčují závěrečné verše našeho básníka.<sup>142</sup> A když ze samotného kořene trojského vypučeli v Itálii dva národové, totiž národ římský a albský, a po dlouhý čas mezi sebou se přeli o znamení orla, o domáci bůžky trojské a o důstojenství nadvlády, došlo nakonec s obecným souhlasem obou stran, aby byla poznána nadcházející budoucnost, k souboji, v němž se před zraky králů a národů, proti sobě vyčkávajících, utkali tři bratři Horatiové s jedné strany a stejný počet bratří Kuriatiů s druhé; a v tomto souboji padli tři bojovníci albští a dva římsští, takže odměna vítězství připadla Římanům; stalo se to za vlády Hostiliovy. A pečlivě to vypsals Livius v své první knize;<sup>143</sup> s jeho svědectvím se shoduje také Orosius.<sup>144</sup> Potom, jak vypravuje Livius,<sup>145</sup> veden byl zápas o nadvládu se sousedy, při zachování práva válečného, se Sabiny, se Samnity; třebaže se tu zápasilo v množství, měl přece zápas podobu souboje. V tomto způsobu zápolení se Samnity bezmála štěstěnu, smím-li užívatí toho slova,

142 Vergilius, Aeneis XII, 940 n.

143 Livius, I, 24 n.

144 Orosius II, 4, 9.

145 Livius I, 9 n.

začalo mrzeti její počínání. A toho užívá Lucanus v druhé knize<sup>146</sup> k tomuto srovnání:

anebo na kolik mrtvol se dívala collinská  
brána  
tenkrát, kdy hlava světa i sídlo všemocné  
vlády  
málem se přestěhovaly, kdy dychtil po  
římských ranách  
ukrutný Samnit víc než v soutěskách  
caudijských kdysi.

Když pak byly italské spory vyřízeny, zbýval zápas o úsudek Boží jednak s Řeky, jednak s Puny, z nichž ti i oni usilovali o nadvládu: když s množstvím vojenských sil zápasil o slávu nadvlády za Římany Fabricius, za Řeky Pyrrhus, zvítězil Řím; když pak vedl válku v podobě souboje Scipio za Italy, Hannibal za Afričany, podlehl Afričané Italům, jak se snaží dosvědčiti Livius<sup>147</sup> i jiní římsští dějepiscové.

Kdopak je tedy nyní tak tupé myslí, aby neviděl, jak si právem souboje slavný národ vyzískal korunu celého světa? Oprávněně by byl mohl říci římský člověk to, co napsal apoštol Timotheovi:<sup>148</sup> „uložena jest mi koruna

146 Lucanus, Pharsal. II, 135 n.

147 Livius XXX, 30 n.

148 II. Timoth. 4, 8.

spravedlnosti“; „uložena“, totiž ve věčné prozřetelnosti Boží. Nechať nyní prohlédnou nadutí právníci,<sup>149</sup> jak hluboko sedí pod onou hlídkou rozumu, s níž mysl lidská přehlíží tyto principy, a necht' zmlknou spokojíce se s tím, aby vydávali radu a úsudek ve smyslu zákona.

A jest již zřejmé, že národ římský získal nadvládu soubojem: tudíž získal ji po právu, a to jest základní tvrzení v této knize. Toto základní tvrzení bylo až posud objasňováno důvody, opírajícími se ponejvíce o principy rozumové; odtud počínajíc však chceme je osvětliti z principů křesťanské víry.

## 11.

Nejvíce totiž se „bouřili“ a „daremné věci přemýšleli“<sup>150</sup> proti římskému císařství ti, kteří se sami nazývají horlители pro víru křesťanskou.<sup>151</sup> A není jim líto chudých Kristových, kteří nejenom jsou šizeni v duchodech kostelů, nýbrž i každodenně olupováni o statky samy: tak je ochuzována církev, zatím co oni, majíce plná ústa spravedlnosti, odmítají vykonavatele spravedlnosti. A neděje se již toto ochuzování bez úradku Božího, když se chudým, jejichž

149 Mínění jsou hlavně guelfští právní theoretikové při dvoře francouzského krále Filipa Sličného, kteří odvozovali vznik římského imperia z násilí.

150 Srv. začátek kn. II. kap. 1. a pozn. 55.

151 Mínění jsou guelfští kněží římsští, stoupenci mocenských nároků papežského státu.

statkem jsou hmotné prostředky církve, nedostává odtud podpory, a když ani nejsou vděčně do držby přijímány ty, jež císař poskytuje. Necht' se vrátí, odkud přišly: přišly dobře, vracejí se špatně, poněvadž dány byly dobře, ale špatně převzaty v držení. Co říci o takových pastýřích? Co? Jestliže se jmění církve rozplývá, zatím co narůstá majetek jejich příbuzných? Avšak bude snad lépe vrátit se k předmětu našeho pojednání, a ve zbožném mlčení vyčkávatí pomoc našeho Spasitele.

Pravím tedy dále, že nevzniklo-li císařství římské po právu, dopustil se Kristus nespravedlnosti svým narozením; závěr jest nesprávný: tudíž protiklad přední návěsti je pravdivý. Vždyť kde jde o protismyslnost, platí tvrzení protikladná. Nesprávnost závěru není třeba věřícím dokazovati: neboť je-li kdo věřící, není pro něho ten důkaz hledán. Postup úsudku ukáží takto:

Kdokoli dobrovolně vyhoví nějakému příkazu, svým činem přesvědčuje, že ten příkaz je spravedlivý; a poněvadž činy jsou přesvědčivější nežli řeči, jak míní filosof v poslední knize Ethiky Nikomachovy,<sup>152</sup> přesvědčuje tímto způsobem více nežli důkazem slovním. Nuže Kristus, jak svědčí jeho životopisec Lukáš,<sup>153</sup> chtěl se naroditi z matky Panny v době

<sup>152</sup> Aristoteles, Eth. Nik. X, 1, 1172a34.

<sup>153</sup> Lukáš 2, 1 n.

příkazu římské moci, a to proto, aby byl, on, syn Boží, který se stal člověkem, při onom jedinečném soupisu lidského pokolení zapsán jako člověk: to byl smysl vyhovění příkazu. A snad je ještě světější domněnka, že to „poručení vyšlo od císaře“ přímo z Božího návodu, aby Ten, který byl po takovou dobu očekáván v společnosti lidské, mohl se sám dáti s lidmi zapsati.

Tudíž Kristus činem přesvědčil, že příkaz císaře, zastávajícího moc římskou, byl spravedlivý. A poněvadž vydávání spravedlivých příkazů odpovídá pravomoc, musil nutně ten, kdo přesvědčil o spravedlnosti příkazu, přesvědčiti i o pravomoci: jestliže ta nebyla po právu, byla nespravedlivá.

A poznamenejme, že dokazování, kterým se má závěr popřítí, třebaže co do formy platí v leckterém důkaze, přece jeví svou vlastní sílu v druhé figuře, redukuje-li se tak, jako dokazování z kladné předchozí návěsti v první figuře. Redukce se totiž provádí takto: O všem nespravedlivém se děje přesvědčování nespravedlivě. Kristus nepřesvědčil nespravedlivě: tudíž nepřesvědčil o nespravedlivém. Z kladné předchozí návěsti takto: O všem nespravedlivém se děje přesvědčování nespravedlivě; Kristus přesvědčil o něčem nespravedlivém: tudíž přesvědčil nespravedlivě.

Dále: Jestliže římské císařství nevzniklo po právu, nesplatil Kristus trest za hřích Adamův; to však je nesprávné: tudíž je pravdivý opak toho, z čeho je to vyvozeno. Nesprávnost zá-  
věru lze ozřejmiti takto: Poněvadž jsme totiž hříchem Adamovým všichni byli hříšníky — podle slov apoštolových:<sup>154</sup> „Jako skrze jednoho člověka hřích na tento svět všel a skrze hřích smrt, tak též na všechny lidi smrt přišla, protože v něm všickni zhřešili“ —, kdyby za onen hřích nebyla přinesla smrt Kristova dostiučnění, byli bychom dosud syny hněvu podle své přirozenosti, poněvadž naše přirozenost je zkažená. Avšak tomu tak není, neboť apoštol, hovoře o Otci, praví k Efeským:<sup>155</sup> „Kterýž předzřídil nás k zvolení za syny skrze Ježíše Krista pro sebe, podle dobře libé vůle své, k chvále a slávě milosti své, kterouž příjemné nás učinil v milém Synu svém, v němž máme vykoupení skrze krev jeho, totiž odpuštění hříchů, podle bohatství milosti jeho, která rozhojněna byla v nás“; neboť dále i Kristus sám, trpě na sobě umučení, praví u Jana:<sup>156</sup> „Dokonáno jest“: kde totiž je dokonáno, nezbyvá již nic činiti.

154 Římanům 5, 12.

155 Efeským 1, 5 n.

156 Jan 19, 30.

Pro vhodnost vezme, že potrestání není prostě trest provinilcův, nýbrž trest uložený provinilci od toho, kdo má pravomoc trestati; proto není-li trest uložen od řádného soudce, nemá býti nazýván potrestáním, nýbrž spíše křivdou. Proto pravil onen Mojžíšovi:<sup>157</sup> „Kdo tě ustanovil soudcem nad námi?“ Kdyby tedy nebyl býval Kristus umučen z rozkazu řádného soudce, nebyl by býval ten trest potrestáním. A řádným soudcem nemohl býti nikdo, leč ten, kdo měl pravomoc nad celým pokolením lidským, poněvadž v onom těle Krista, jenž podle slov prorokových<sup>158</sup> „bolesti naše vlastní nesl“, bylo potrestáno celé pokolení lidské. A císař Tiberius, jehož byl Pilát náměstkem, nebyl by měl pravomoc nad celým pokolením lidským, kdyby císařství římské nebylo bývalo po právu. Proto také Herodes, třebaže nevěděl, co činí, jakož i Kaifáš, když z úradku Božího promluvil pravdu,<sup>159</sup> odeslal Krista na soud k Pilátovi, jak píše Lukáš v svém evangeliu.<sup>160</sup> Nebyl totiž Herodes náměstkem Tiberiovým pod korouhví orla nebo senátu, nýbrž byl králem, který byl od něho ustanoven do zvláštního království a vládl pod korouhví království sobě svěřeného.

157 II. Mojž. 2, 14 („Onen“ je nejmenovaný muž hebrejský).

158 Izaiáš 53, 4.

159 Jan 11, 50 (Kaifáš: „jest užitečné nám, aby jeden člověk umřel za lid, a ne, aby všecken tento národ zahynul. Toto pak neřekl sám od sebe“).

160 Lukáš 23, 11.

Nechť tedy přestanou snižovati římské císařství ti, kteří se tváří jako synové církve, když nyní vidí, že ženich Kristus schválil císařství na obojí hranici svého životního boje.<sup>161</sup> A pokládám již za dostatečně zřejmé, že si národ římský osvojil nadvládu nad světem po právu.

Ó, jak šťastný národ, jak šťastná bys byla bývala, Ausonie, kdyby se buď nikdy nebyl narodil onen oslabitel tvého císařství,<sup>162</sup> anebo kdyby ho aspoň jeho zbožný úmysl nikdy nebyl oklamal!

161 T. j. při narození i při smrti.

162 Oslabitelem (infirmator) je nazván Konstantin Veliký, domnělý původce „darování“ západní poloviny římského císařství církvi, jehož podvrženost byla teprve po době Dantově nezvratně prokázána.

1.

„Zavřel ústa lvů, a neuškodili mi; neboť před ním nevína nalezena jest při mně“.<sup>163</sup>

Na začátku tohoto díla jsem si předsevzal podniknouti, pokud by látka dovolovala, šetření o třech otázkách. Z nich bylo o prvních dvou, jak myslím, dostatečně promluveno v knihách předcházejících. Nyní tedy zbývá pojednati o třetí. A poněvadž se její pravda nemůže objeviti bez uzardění některých, bude, tuším, příčinou nějakého pohoršení nade mnou. Avšak protože mne ze svého nepohnutého trůnu vybízí Pravda, protože také Šalomoun na prahu souboru svých Přísloví nás na svém příkladu učí<sup>164</sup> zvěstovati pravdu a za ohavnost míti bezbožnost, a protože filosof, učitel mravů, radí<sup>165</sup> potlačiti domácké ohledy pro pravdu: čerpaje důvěru z předeslaných slov Danielových, v nichž je Boží prozřetelností zřízen štít obráncům pravdy, a oblékaje se podle

163 Daniel 6, 22.

164 Přísloví 8, 7.

165 Aristoteles, Eth. Nik. I, 4, 1096a14.

napomenutí Pavlova<sup>166</sup> v pancíř víry, v záru onoho uhlu, který jeden ze Serafinů vzal s oltáře nebeského a jímž se dotkl rtů Izaiášových,<sup>167</sup> vkročím do tohoto zápasiště a silnou pomocí Toho, kterýž „vytrhl nás z moci temnosti“<sup>168</sup> svou krví, před tváří světa zaženu s bojiště protivníka bezbožného a lživého. Čeho bych se měl báti, když Duch souvěčný s Otcem a Synem praví ústy Davidovými:<sup>169</sup> „V paměti věčné bude spravedlivý, pomluvy zlé nebude se báti“?

Otázka, o níž nám nyní nastává šetření, točí se kolem dvou velikých světél, totiž římského papeže a římského císaře. Zní pak takto: zda moc římského monarchy, který je po právu monarchou světa, jak bylo v druhé knize dokázáno, závisí bezprostředně na Bohu, či na nějakém náměstku nebo služebníku Božím, jímž myslím nástupce Petrova, který jest vpravdě klíčníkem království nebeského.

## 2.

K řešení této otázky, jako se stalo u pře-  
dešlých, jest třeba přibrati nějaký princip,  
jehož působením by se mohly utvářeti důvody  
k odhalení pravdy: vždyť není-li předem vy-

166 I. Thessal. 5, 8.

167 Izaiáš 6, 6 n.

168 Kolossenským 1, 13.

169 Žalm 111, 7 (112, 6).

tčen princip, co prospívá s námahou mluvití i pravdu, když jedině princip je kořenem příbratelných prostředních členů?

Vytkneme tudíž tuto nevyvratitelnou pravdu: že totiž Bůh zavrhuje to, co odporuje zá-  
měru přírody.

Neboť kdyby to nebylo pravdivé, nebyl by nesprávný protiklad toho, jenž zní: Bůh nezavrhuje to, co odporuje záměru přírody. A není-li toto nesprávné, není nesprávné ani to, co odtud vyplývá; vždyť je nemožné, aby při nezbytných závěrech byl důsledek nesprávný, byl-li odvozen z předchozího tvrzení správného. Nuže z „nezavrhovati“ nutně vyplývá jedno ze dvou, buď „chtítí“ anebo „nechtítí“, jako z „nikoli nenáviděti“ vyplývá buď „milovati“ nebo „nemilovati“; neboť „nemilovati“ neznamená již „nenáviděti“, a „nechtítí“ neznamená již „zavrhovati“, jak je zřejmé samo sebou. Nejsou-li tedy tyto věty nesprávné, nebude nesprávná ani tahle: „Bůh chce, co nechce“; ale nad její nesprávnost není nic nesprávnějšího.

Že pak to, co bylo tvrzeno, jest správné, objasňuji takto: Jest zřejmé, že Bůh chce cíl přírody; jinak by darmo pohyboval oblohou, a to říci nelze. Kdyby Bůh chtěl překážku cíle, chtěl by i cíl překážky; jinak by darmo ohtěl. A poněvadž cílem překážky je nebytí věci, již se překáží, vyplývalo by odtud, že Bůh chce ne-

bytí cíle přírody; on však, jak se praví, jeho bytí chce. Kdyby zase Bůh jen nechtěl překážku cíle, — víme, co „nechtít“ znamená — plynulo by z toho nechtění, že o překážku nic nedbá, ať je, či není; kdo však nedbá o překážku, nedbá také o věc, jež může bytí překážena, a proto ji nemá ve vůli; a co kdo nemá ve vůli, nechce. Pročež může-li bytí cíle přírody překážen — a to může —, vyplývá odtud nutně, že Bůh nechce cíle přírody; a tak zní závěr, jako dříve, že totiž Bůh chce, co nechce.

Jest tudíž zcela pravdivý onen princip, z jehož protikladu plynou závěry tak nesmyslné.

### 3.

Úvodem k této otázce poznamenejme, že pravdu první otázky bylo třeba objasňovati spíše k odklizení neznalosti nežli k odklizení sporu; ale pravda druhé otázky byla asi v stejném poměru k neznalosti jako ke sporu. Mnoho totiž věcí neznáme, a nepřeme se o ně: vždyť geometr nezná kvadraturu kruhu, ale také se o ni nepře; nebo theolog nezná počtu andělů, ale nepře se o něj; podobně Egyptan nezná ústavu skythské, přece se však proto o jejich ústavu nehádá. Ale u této třetí otázky setkává se její pravda s takovým hádáním, že jako u jiných bývá neznalost příčinou sporu, tak

zde spíše spor je příčinou neznalosti. Lidem totiž, kteří svou vůli předbíhají rozumové poznání, často se přihází, že nesprávně jsouce vzníceni a nedbajíce světla rozumu dávají se svým vznícením takřka vláčeti jako slepí a přitom svou slepotu vytrvale popírají. Tím se přecasto stává, že nesprávnost neovládne jenom něčí domovské sídlo, nýbrž že přemnozí překračují své domácí meze a rozbíhají se po cizích državách, kde sami nic nechápajíce, také nejsou chápáni; a tak vzbuzují u některých hněv, u jiných opovržení, u mnohých smích.

V celku vzato proti pravdě, která je předmětem této otázky, zápasí nejvíce trojí druh lidí.

Především papež, zástupce našeho Pána Ježíše Krista a nástupce Petřův, jemuž jsme povinováni nikoli tím, čím Kristovi, ale tím, čím Petrovi, snad z horlivosti své funkce strážce klíčů, a s ním i jiní pastýři křesťanských stád i jiní, které uvádí do pohybu, tuším, jedině horlivost o matku církev, ti tedy odporují pravdě, kterou hodlám dokázati, nikoliv z pýchy, nýbrž snad, jak jsem řekl, z horlivosti.

Dále pak jsou jiní, jimž zatvrzelá žádostivost uhasila světlo rozumu, a ač pocházejí z otce ďábla, tvrdí o sobě, že jsou synové církve; ti nejenom roznecují spor v této otázce, nýbrž s ošklivostí se odvracejíce od jména

nejvznešenějšího císařství nestoudně popírají principy otázek předešlých i této.

Jsou konečně třetí, jimž se říká dekretalisté, zhora neznalí veškeré theologie i filosofie a vším záměrem se opírající o své dekretály, jež pokládám zajisté za ctihodné; doufajíce, tuším, v převahu jejich platnosti zlehčují císařství. A není divu. Vždyť jsem dokonce slyšel jednoho z nich,<sup>170</sup> jak říkal a směle tvrdil, že ustanovení církevní jsou základem víry. Tuto bohaprázdnot z mínění lidského nechť vytlačí ti, kteří ještě před vznikem církevních ustanovení věřili v Krista, Syna Božího, ať majícího teprve přijít, ať současného, nebo již umučeného, věřice doufali, doufajíce vzpláli láskou a planouce jí stali se, jak svět nepochybuje, „Kristovými spoludědici“.<sup>171</sup>

A aby takoví lidé byli vyloučeni z tohoto zápasistě, připomeňme, že jiný je druh písem před vznikem církve, jiný se vznikem církve, jiný po vzniku církve. Z doby před církví jsou Starý a Nový zákon, který podle slov prorokových<sup>172</sup> „přikázán jest na věky“; toť totiž právě, co říká církev k ženichovi slovy: „Táhniž mne za sebou“.<sup>173</sup> — S církví pak jsou ony ctihodné hlavní koncily, při nichž, jak žádný

170 Snad míněn scholastik, františkánský generál Matteo d'Acquasparta.

171 Římanům 8, 17.

172 Žalm 110 (111), 9.

173 Píseň písní 1, 4 („Táhniž mne, a takť poběhnem za tebou“).

věřící nepochybuje, přítomen byl svou účastí Kristus, poněvadž psáno máme, že řekl učedníkům při svém nanebevstoupení: „A aj, já s vámi jsem po všechny dny až do skonání světa“.<sup>174</sup> Jsou také písmena učitelů církevních, Augustinova a jiných, jejichž pomocníkem byl Duch svatý, o čemž může pochybovati jen ten, kdo jejich plody buďto vůbec neshlédl, anebo shlédl-li, neokusil jich. — Konečně po církvi jsou ustanovení, kterým říkají dekretály. Třebaže si zasluhují úcty pro apoštolskou autoritu, přece nelze pochybovati, že se musí klásti až za základní Písmo, poněvadž Kristus káral kněží pro opak. Když se ho totiž tázali: „Proč učedníci tvoji přestupují ustanovení starších?“ — zanedbávali totiž umývání rukou —, odpověděl jim Kristus podle svědectví Matoušova:<sup>175</sup> „Proč i vy přestupujete přikázání Boží pro ustanovení vaše?“ Tím dostatečně ukázal, že se ustanovení nemají klásti na přední místo.

A jestliže ustanovení církevní jsou až po církvi, jak bylo ukázáno, jest nezbytné, aby církev nezískávala vážnost od ustanovení, nýbrž ustanovení od církve. Tedy ti, kteří mají jenom ta ustanovení, musí býti, jak již bylo řečeno, z tohoto zápasistě vykázáni: sluší se totiž, aby ti, kdo hledí pochytit tuto pravdu,

174 Matouš 28, 20.

175 Matouš 15, 2 n.



vycházeli při svém zkoumání z oněch pramenů, z kterých vážnost církve vyplývá.

A tak tímto způsobem tyto vyloučivše musíme vyloučiti ještě jiné, kteří se honosivě prohlašují za bílé ovečky ve stádu Páně, ač jsou pokryti peřím havraním. To jsou synové bezbožnosti, kteří z matky své činí nevěstku, bratry vypuzují a vůbec nechťí míti soudce, jenom aby mohli provozovati své mrzkosti.<sup>176</sup> Vždyť nač bychom k jejich poučení hledali rozumové dokazování, když jim jejich vlastní žádostivost znemožňuje viděti věci základní?

Pročž zbývá mi zápolení jenom s těmi, kteří z nějaké horlivosti vůči matce církvi neznají té pravdy, kterou hledáme. A s těmito, vyzbrojen jsa onou úctou, kterou je povinen zbožný syn otci, kterou zbožný syn matce, zbožný vůči Kristovi, zbožný vůči církvi, zbožný vůči pastýři, zbožný vůči všem vyznavačům křesťanského náboženství, s těmito, pravím, pro spásu pravdy počínám zápas v této knize.

#### 4.

Ti tedy, s nimiž povedu toto hádání, tvrdí, že vladařské oprávnění císařství je závislé na vladařském oprávnění církve, jako nižší řemeslník je závislý na staviteli; vedeni k tomu

<sup>176</sup> Dante byl mezi těmi, jejichž vyhnanství způsobila florentská strana „Černých“ (Neri). „Matka“ je církev, „soudce“ je císař.



jsou četnými, vzájemně si odporujícími důvody, čerpanými dílem z Písma svatého, dílem z některých činů jak papežových tak císaře samého; konečně snaží se míti i nejeden poukaz rozumový.

Říkají totiž především podle znění Genese,<sup>177</sup> že Bůh stvořil dvě světla velká, světlo větší a světlo menší, aby jedno vládlo dnu a druhé vládlo noci; tím byly podle jejich alegorického výkladu míněny ony dvě vlády, totiž vláda duchovní a časná.<sup>178</sup> Potom dovozují, že jako měsíc, což jest ono menší světlo, nemá světla, pokud ho nedostává od slunce, tak ani časná vláda nemá vladařského oprávnění, pokud ho nedostává od vlády duchovní.

Pro rozbor tohoto a jiných jejich důvodů poznamenejme předem, že podle mínění filosofa v knihách O sofistických důkazech<sup>179</sup> „rozebrati důkaz znamená odhaliti omyl“. A ponevadž omyl může býti v látce i ve formě důkazu, lze chybovati dvojím způsobem, totiž buď přibráním nesprávné návěsti anebo vadným postupem při usuzování; tyto dvě závady vytýkal filosof proti Parmenidovi a Melisovi<sup>180</sup> slovy: „Protože vycházejí z nesprávností anebo správně neusuzují“. A chápu zde „nesprávnost“

177 I. Mojž. 1, 16.

178 Oficiální theorie papežská o dvou světlech od dob Řehoře VII.

179 Aristoteles, O sofistických důkazech 18, 176b29.

180 Aristoteles, Fysika I, 3, 186a7.

v širokém významu, pojímaje do ní i „nepředstavitelné“, které má při přijatelné látce povahu nesprávnosti. Vězí-li tedy chyba ve formě, tu ten, kdo chce závěr rozebrati, musí jej vyvrátiti tím, že prokáže, že nebyl zachován správný postup při usuzování. Vězí-li chyba v látce, došlo k ní tím, že bylo do usuzování přibráno něco, co je buď nesprávné samo o sobě, anebo nesprávné vzhledem k něčemu; v prvním případě se provede rozbor vyvrácením přibraného, v druhém případě rozlišením.

Po tomto upozornění všimněme si pro lepší zřetelnost tohoto i dalších, níže provedených rozborů ještě toho, že kdo pracuje při dokazování s výkladem mystickým, chybovává v dvojím směru: buď hledá mystický smysl, kde ho není, anebo si jej vykládá jinak, než se má vykládati. Prvního druhu se dotkl Augustin ve Státě Božím<sup>181</sup> slovy: „Není správné se domnívati, že všechny vypravované události něco znamenají; po pravdě pro věci, které vskutku něco znamenají, přidávají se i jiné, které neznamenaají nic. Jedině radlice proorává půdu; aby se to však mohlo státi, k tomu jsou nezbytně nutné i ostatní součásti pluhu“. O druhém praví týž v Křesťanské nauce,<sup>182</sup> když mluví o člověku, který chce z Písma vyrozumívati něco jiného, než chtěl ten, který

181 Augustinus, De civitate Dei XVI, 2.

182 Augustinus, De doctrina christiana I, 36 n.

je psal: „Mýlí se tak, jako kdo sejde s cesty a oklikou se přece ubírá tam, kam ta cesta vede“, a dodává: „Jest třeba na to poukázati, že svým zvykem, uchylovati se s cesty, bývá nucen jíti i napříč nebo zvráceně“. Potom udává důvod, proč se toho máme při Písmu vystříhati: „Rozpotáci se víra, kolísá-li autorita Písem svatých“. Já pak tvrdím: dějí-li se takové věci z neznalosti, jest třeba po náležitě důtce odpustiti, jako bychom musili odpustiti tomu, kdo by měl strach ze lva v mracích; pakli se však dějí úmyslně, jest třeba naložiti s lidmi takto chybuujícími právě tak jako s tyrany, kteří se neřídí státním právem k obecnému užítku, nýbrž snaží se je zkroutiti k užítku vlastnímu. Ó, jak svrchovaný je to zločin, i když by se vyskytl jen ve snu, zneužívati záměru Ducha věčného! Vždyť tím vzniká prohřešení ne proti Mojžíšovi, ne proti Davidovi, ne proti Jobovi, ale proti Matoušovi, ne proti Pavlovi, nýbrž proti Duchu svatému, který mluví v něm. Neboť ačkoli písařů promluvy Boží je mnoho, přece jediným skladatelem je Bůh, který to, co se mu zdálo, ráčil nám zjeviti péry mnohých.

A tak po těchto předběžných poznámkách přistupuji k vyvrácení výše uvedeného tvrzení, podle něhož ona dvě světla obrazně znamenají ty dvě vlády — a v tomto výroku je všechna síla toho důkazu. Že se pak tento smysl na-

prосто nedá držeti, můžeme ukázati dvojí cestou.

Především: poněvadž vlády toho druhu jsou jakýmsi případky samého člověka, zdálo by se, že Bůh užil zvráceného pořádku, stvořiv dříve případky než vlastního nositele: a to tvrditi o Bohu je nesmyslné, neboť ona dvě světla byla stvořena čtvrtého dne a člověk až šestého dne, jak je zřejmé z Písma.<sup>188</sup>

Kromě toho: poněvadž ty dvě vlády, jak bude níže objasněno, jsou usměrňovatelkami lidí k nějakým cílům, tu kdyby člověk býval byl ve stavu nevinnosti, v jakém byl od Boha stvořen, nebyl by takových usměrňovatelek potřeboval; jsou totiž takové vlády léky proti nemoci hříchu. Tudíž: poněvadž čtvrtého dne nejenom nebylo člověka-hříšníka, nýbrž dokonce ani člověka vůbec, bylo by tvořiti léky bývalo nesmyslné: a to je proti dobrotě Boží. Pošetilý by totiž byl lékař, který by někomu ještě před jeho narozením zhotovoval náplast na budoucí vřed.

Nelze tedy tvrditi, že již čtvrtého dne Bůh stvořil ty dvě vlády, a proto nemohl býti zámer Mojžišův takový, jak si vymýšlejí.

Lze také toto lživé tvrzení nejprve připustiti, a pak rozebrati rozlišením. Neboť rozbor rozlišovací je vůči protivníku mírnější: při něm totiž nevzniká dojem, že protivník veskrze lže,

188 I. Mojš. 1, 19 a 1, 31.

jaký o něm vzniká při rozboru vyvracecím. Pravím tedy: třebaže měsíc nemá dosti světla, pokud ho nedostává od slunce, nevyplývá z toho, že měsíc sám je na slunci závislý. Zde si uvědomme, že něco jiného je bytí měsíce samého, něco jiného jeho schopnost a opět něco jiného činnost. Pokud se týká bytí, měsíc nijak nazávisí na slunci, a rovněž tak, pokud se týká schopnosti, a pokud činnosti o sobě; jeho pohyb totiž pochází od vlastního zdroje pohybu, jeho vliv od vlastních jeho paprsků, neboť nějaké světlo má sám ze sebe, jak jest patrné při jeho zatmění. Pokud však jde o lepší a schopnější činnost, přijímá něco od slunce, totiž hojně světlo: tím, že je přijímá, je schopněji činný. Tvrdím dále toto: časná vláda nepřijímá od vlády duchovní ani své bytí, ani schopnost, již je vladařské oprávnění, ani činnost o sobě; zato vskutku od ní přijímá, aby mohla býti schopněji činná, světlo milosti, kterou jí vlévá na nebi Bůh a na zemi požehnání papežovo. A z toho důvodu chyboval důkaz ve formě tím, že predikát závěru není totožný s koncem hoření návěsti, jak je zřejmé. Postupuje totiž takto:

Měsíc od slunce, jímž je vláda duchovní, přijímá světlo;

vláda časná je měsíc:

tudíž vláda časná od vlády duchovní přijímá oprávnění.

Neboť na konci hoření návěsti kladou „světlo“, ale v predikátu závěru kladou „oprávnění“: a to jsou jasně dvě věci, rozdílné i předmětem i pojmem.

5.

Přibírají také důkaz z Písma Mojžíšova<sup>184</sup> tvrdíce, že ze slabin Jákobových vyplynul předobraz těch dvou vlád, totiž Léví a Juda: z nich jeden byl otcem kněžstva, druhý pak vlády časné. Z toho pak dále dovozují takto: jako se měl Léví k Judovi, tak se má vláda církve k vládě císařské; Léví přešel Judu v narození, jak je zřejmé z Písma: tudíž předchází vláda církve vládu císařskou ve vladařském oprávnění. Ale to se dá snadno rozebrati. Mohl bych sice jejich tvrzení, že Jákobovi synové Léví a Juda jsou předobrazem těch vlád, rovněž rozebrati vyvrácením. Ale zatím to připustíme. Když však v důkazu dovozují, že jako Léví předchází v narození, tak církev v oprávnění, tvrdím opět, že jiný je predikát závěru a jiný konec horní návěsti; vždyť něco jiného je „oprávnění“ a něco jiného „narození“, a to předmětem i pojmem: pročť dopouštějí se chyby ve formě. A je to postup podobný tomuto:

184. I. Mojž. 29, 34 n. (Léví třetí, Juda čtvrtý syn Jákobův z Lía).

A předchází B v C;

D ku E se mají jako A ku B:

tudíž D předchází E v F.

Avšak F a C jsou rozdílné.

A kdyby přišli s námitkou a říkali, že F vyplývá z C, to jest že oprávnění vyplývá z narození, a že z pojmu předcházejícího dá se dobře usuzovati o následujícím — jako z člověka o živočichu<sup>185</sup> —, odpovídám, že to je nesprávné. Mnoho je totiž lidí věkem starších, kteří v oprávnění nejenom nepředcházejí, ale jsou předcházeni mladšími; to je jasné tam, kde jsou biskupové věkem mladší nežli jejich podřízení arcikněží. A tak shledáváme, že ta námitka chybuje tím, že za příčinu klade, co není příčinou.

6.

Dále ze znění první knihy Královské<sup>186</sup> přibírají také zvolení a sesazení Saulovo a říkají, že král Saul byl uveden na trůn a potom zase sesazen od Samuele, který jednal z příkazu na místě Božím, jak je zřejmé z Písma. A z toho dovozují: jako prý onen náměstek Boží měl oprávnění udělovati a odnímati časnou vládu a přenášeti ji na jiného, tak i nyní náměstek Boží, hlava veškeré církve, má oprávnění udělovati, odnímati a také přenášeti žezlo časné

185 Srv. kn. II. kap. 5 a pozn. 101.

186 I. Králov. (I. Samuel.) 15, 1 n.

vlády; z toho prý vyplývá, jak říkají, beze vší pochybnosti, že oprávnění vlády císařské je závislé na církvi. K tomu odpovíme vyvrácením toho, co říkají o Samuelovi jakožto náměstku Božím: Samuel to totiž učinil nikoli jako náměstek, nýbrž jako vyslanec k tomu zvláště určený nebo jako posel nesoucí výslovný rozkaz Boží; to jest zřejmé, poněvadž jenom to učinil a jenom to vyřídil, co mu Bůh pověděl. Vězme totiž, že jest něco jiného býti náměstkem, a něco jiného býti poslem nebo služebníkem; právě tak je něco jiného býti učitelem, a něco jiného vykladačem. Neboť náměstek je ten, jemuž je svěřena pravomoc, ať zákonem, nebo rozhodnutím; a proto může v hranicích své pravomoci, svěřené zákonem nebo rozhodnutím, konati i takové věci, o nichž pán vůbec neví. To však nemůže posel, pokud je poslem; nýbrž jako je kladivo činné jenom v síle řemeslníkově, tak i posel jenom v rozhodování toho, který ho posílá. Jestliže tedy to učinil Bůh skrze posla Samuele, neplyne odtud, že by to mohl učiniti náměstek Boží. Zajisté totiž učinil, činí a učiní Bůh skrze anděly mnoho věcí, jichž náměstek Boží, nástupce Petrův, činiti nemůže.

Zní tedy důkaz oněch protivníků, postupující od celku k části, a to kladně, takto:

Člověk může slyšeti a viděti:  
tudíž oko může slyšeti a viděti.

A to je neplatné. Platil by však záporně, takto:  
Člověk nemůže létati:

tudíž ani paže lidské nemohou létati.

A právě tak platí: Bůh nemůže skrze služebníka způsobiti, aby věci zrozené byly nezrozenými — podle výroku Agathonova:<sup>187</sup> tudíž ani jeho náměstek to nemůže způsobiti.

## 7.

Dále přibírají ze znění Matoušova<sup>188</sup> obětování mudrců pravíce, že Kristus přijal zároveň kadidlo a zlato na znamení, že on sám je pánem a vládcem věcí duchovních i časných; odtud vyvozují, že náměstek Kristův je pánem a vládcem týchž, a proto že má vladařské oprávnění nad obojím. Odpovídaje k tomu uznávám znění a smysl slov Matoušových, ale vyvracím, co se z něho pokoušejí vyvoditi. Usuzují totiž takto:

Bůh je pánem věcí duchovních i časných;

papež jest náměstkem Božím:

tudíž papež jest pánem věcí duchovních i časných.

Obojí návěst je sice pravdivá, avšak střední člen se mění, takže se děje dokazování čtyřmi pojmy, při nichž se však forma úsudku roz-

187 Podle veršů tragika Agathona u Aristotela, Eth. Nik. VI, 2, 1139b10.

188 Matouš 2, 11 („otevřevše poklady své obětovali jemu dary: zlato, kadidlo a myrrhu“).

padá, jak jest zřejmé z knih O logickém závěru vůbec.<sup>189</sup> Neboť něco jiného jest ‚Bůh‘, což je subjektem v horní návěsti, a něco jiného ‚náměstek Boží‘, což je predikátem v dolní. A jestliže by někdo namítal o rovnomocnosti náměstkově, byla by to námitka planá, poněvadž žádná moc náměstka, ať božská nebo lidská, nemůže býti rovnomocná s oprávněním vládce samého, což je hladce patrné. Víme totiž, že náměstek Petrův není rovnomocný Božimu oprávnění aspoň v tvoření přírody: vždyť nemohl by skrze úřad sobě svěřený způsobiti, aby země stoupala vzhůru, ani aby oheň sestupoval dolů. A také by mu nemohlo býti od Boha svěřeno vše, poněvadž moc tvořiti a podobně křtíti by mu Bůh nižádným způsobem nemohl svěřiti, jak lze jasně dokázati, byť Mistr ve čtvrté knize<sup>190</sup> pravil opak. Víme totiž, že náměstek kterékoli osoby, pokud je náměstkem, není s tou osobou rovnomocný, vždyť nikdo nemůže dáti, co není jeho. Oprávnění k vládě náleží vládci jenom k užívání, protože žádný vládce nemůže uděliti oprávnění k vládě sám sobě. Může je sice přijímati a vzdávati se ho, ale nemůže druhého jmenovati vládcem, poněvadž jmenování vládce nezávisí na vládci. Je-li tomu tak, jest zřejmé, že žádný vládce nemůže náhradou za sebe

189 Aristoteles, Analytika prot. I, 25, 41b36.

190 Petrus Lombardus, IV sentent. IV 5, 3.

ustanoviti náměstka ve všem rovnomocného. A proto je ta námitka neúčinná.

8.

Rovněž přibírají ze znění téhož Matouše<sup>191</sup> známý výrok Kristův k Petrovi: „A cožkoli bys svázal na zemi, bude svázáno i na nebi; a cožkoli bys rozvázal na zemi, bude rozvázáno i na nebi“. A přijímají podobně ze znění Matoušova jako i ze znění Janova,<sup>192</sup> že to bylo řečeno všem apoštolům. Z toho dokazují, že nástupce Petrův může podle svolení Božího jak svazovati, tak rozvazovati. A odtud vyvozují, že může rozvazovati zákony a nařízení císařská, a svazovati zákony a nařízení místo vlády časné: odtud by dobře vyplývalo to, co říkají.

K tomu povězme rozlišením, týkajícím se horní návěsti úsudku, kterého užívají. Usuzují totiž takto:

Petr mohl rozvázati a svázati vše;

nástupce Petrův může rozvázati a svázati vše:

odtud dovozují, že může rozvázati a svázati oprávnění císařství a jeho nařízení. Dolení návěst připouštím, hoření však nikoli bez rozlišení. A proto tvrdím, že ten výraz pro všeobec-

191 Matouš 16, 19.

192 Jan 20, 23.

nost, ‚vše‘, které je zahrnuto v onom ‚cožkoli‘, nikdy nepřiděluje něco, co by překračovalo rozsah pojmu, z něhož se přidělování děje. Řeknu-li na příklad ‚každý živočich běhá‘ čili ‚vše, co je živočichem, běhá‘, přiděluje zde ‚vše‘ jenom ze všeho toho, co je obsaženo v druhu živočicha; řeknu-li však ‚každý člověk běhá‘ čili ‚vše, co je člověkem, běhá‘, tu přiděluji označení všeobecnosti jenom tomu, co podléhá tomu pojmu ‚člověk‘; a řeknu-li ‚každý gramatik‘ čili ‚vše, co je gramatikem‘, je možnost přidělování ještě více zúžena.

Pročež vždycky je třeba přihlídnouti k tomu, co může výraz pro všeobecnost vskutku přidělovati: učiním-li tak a uvážím-li povahu a rozsah pojmu, z něhož se přidělování děje, snadno zjistíme, jak moji protivníci onu možnost přidělování rozšiřují. Když je totiž řečeno ‚cožkoli svážeš‘, kdyby se vzalo to ‚cožkoli‘ absolutně, bylo by jejich tvrzení správné, ba mohl by nástupce Petrův činiti nejenom to, nýbrž dokonce rozvázati manželku od muže a svázati ji s někým druhým za života prvního: avšak to zhola nemůže. Ba mohl by mne rozvázati, to jest dáti mi rozhřešení, bez mé účinné lítosti, ale to by přece nemohl učiniti ani sám Bůh!

Je-li tomu tedy tak, jest zřejmé, že se ona možnost přidělování nesmí vzítí absolutně, nýbrž jen relativně, se zřením k něčemu. K če-

mu však má zření, to dostatečně vysvitne, uvážíme-li, co je Petrovi povolováno a pro co je ona možnost přidělování přidávána. Právě totiž Kristus Petrovi: ‚Tobě dám klíče království nebeského‘,<sup>193</sup> to jest ‚učiním tě klíčником království nebeského‘. Potom dodává: ‚A cožkoli . . .‘, to jest ‚vše, co‘, čili ‚všechno, co bude náležeti k tomu úřadu, budeš moci rozvázovati a svazovati‘. A tak ten výraz pro všeobecnost, vyjádřený slovem ‚cožkoli‘, je v možnosti přidělování zužován úřadem klíčníka království nebeského. Pročež jenom pojmem-li jej takto, jest návěst správná; při pojetí absolutním však nikoliv, jak je zřejmé.

A proto tvrdím: ačkoli má nástupce Petrův, jak toho vyžaduje úřad Petrovi svěřený, moc rozvázovati a svazovati, přece odtud nevyplývá, jak oni říkali, že by mohl rozvázovati nebo svazovati ustanovení císařská nebo zákony; ledaže by se dál prokázalo, že to náleží k úřadu klíčnickému: ale prokázán bude níže pravý opak toho.

## 9.

Rovněž přibírají známé místo Lukášovo,<sup>194</sup> kde Petr říká Kristovi: ‚aj, dva meče‘, a tvrdí, že se těmi dvěma meči vyrozumívají

<sup>193</sup> Matouš 16, 19.

<sup>194</sup> Lukáš 22, 38.



řečené dvě vlády; o nich prý řekl Petr, že jsou tam, kde byl, to jest u něho; a odtud dovozují, že ony dvě vlády co do oprávnění jsou v rukou nástupce Petrova.

A k tomu odpovíme vyvrácením smyslu, na němž zakládají svůj důkaz. Tvrdí totiž, že ony dva meče, o nichž se zmínil Petr, obsahují v sobě řečené dvě vlády:<sup>196</sup> ale to musíme zcela popřít, jednak poněvadž by ona odpověď nebyla bývala v záměru Kristově, jednak poněvadž Petrova odpověď, jako u něho obvykle náhlá, zasahovala jenom povrch věcí.

Že by pak ona odpověď nebyla bývala v záměru Kristově, bude zcela zřejmé, uváží-li se slova předcházející a důvod slov. Pročež si uvědomme, že to bylo řečeno v den poslední večere; Lukáš totiž začíná o něco výše<sup>196</sup> takto: „Tehdy přišel den přesnic, v kterémž zabit měl býti beránek“. A při té večeri předpověděl Kristus nastávající umučení, za něhož měl býti odloučen od svých učedníků. Rovněž si uvědomme, že kde došlo na ta slova, bylo pospolu všech dvanáct učedníků; proto o málo níže po uvedených slovech praví Lukáš:<sup>197</sup> „A když přišel čas večere, posadil se za stůl, a dvanácte apoštolů s ním.“ A tu, v pokračování rozmluvy, došlo na otázku: „Když jsem vás posílal bez

195 Velmi rozšířená theorie o dvou mečích, již se dovolávali stejní stoupenci papežů jako císařů.

196 Lukáš 22, 7.

197 Lukáš 22, 14.

pytlíka a bez mošny a bez obuvi, zdali jste v něčem nedostatek měli? — A oni řekli: V ničemž. — Tedy děl jim: Ale nyní, kdo má pytlík, vezmi ho, a též i mošnu; a kdo nemá, prodej sukni svou a kup sobě meč.“ V tom je dosti zřetelně patrný záměr Kristův: nemínil totiž říci ‚kupte si nebo mějte dva meče‘, nýbrž ‚dvanáct‘, poněvadž ke dvanácti učedníkům řekl ‚kdo nemá, kup sobě‘, aby každý měl jeden. A to také říkal, předem je upozorňuje, že na ně přijde utiskování a opovržení, jako by jim pravil: ‚Pokud jsem byl s vámi, byli jste schováni; nyní budete rozehnáni. Pročež je třeba, abyste si připravili i to, co jsem vám zapověděl, a to pro nezbytnost.‘ A tak kdyby odpověď Petrova, která potom následovala, byla bývala měla onen smysl, který jí přikládají, jak je již zřejmé, nebyla by se hodila k slovům Kristovým, a Kristus by ho byl býval pro ni pokáral, jako ho mnohokrát dříve káral, když odpověděl nevěcně. Zde to však neučinil, nýbrž spokojil se tím, že mu řekl: ‚Dostit' jest‘, jako by byl řekl: ‚Pro nezbytnost, pravím; avšak nemůže-li jej míti každý, mohou postačiti dva‘.

A že Petr jako obvykle zůstával v řeči na povrchu věcí, prokazuje jeho spěšná a nerozmyšlená unáhlenost, k jaké jej pudila nejen upřímnost víry, nýbrž, jak myslím, přirozená jednoduchost a prostota. O této jeho unáhlenosti svědčí všickni životopisci Kristovi. Píše

totiž Matouš,<sup>198</sup> že když se ptal Ježíš učedníků „Vy pak kým mne býti pravíte?“, odpověděl dříve než všichni ostatní Petr: „Ty jsi Kristus, syn Boha živého“. Rovněž píše,<sup>199</sup> že když učedníkům řekl Kristus, že musí jíti do Jerusáléma a mnoho trpěti, odvedl jej Petr stranou a počal mu domlouvati řka: „Odstup to od tebe, Pane; nestane se tobě toho“; k němu se obrátiv Kristus řekl odmítavě: „Jdi za mnou, satane“. Taktéž píše,<sup>200</sup> že na hoře proměnění řekl Petr před tváří Kristovou, Mojžíšovou a Eliášovou, jakož i dvou synů Zebedeových: „Pane, dobré jest nám tuto býti; chceš-li, udělejme tuto tři stánky: tobě jeden, Mojžíšovi jeden a Eliášovi jeden“. Rovněž píše,<sup>201</sup> že když byli učedníci za noci na lodičce a Kristus krácel po vodě, řekl Petr: „Pane, jestliže jsi ty, rozkaž mi k sobě přijíti po vodě“. Rovněž píše,<sup>202</sup> že když Kristus předem ohlásil svým učedníkům jejich pohoršení, odpověděl Petr: „Byť se pak všickni zhoršili nad tebou, jáť se nikdy nezhorším“; a níže:<sup>203</sup> „Bycht' pak měl s tebou i umřítí, nezapru tebe“. A to souhlasně dosvědčuje také Marek.<sup>204</sup> Lukáš pak píše,<sup>205</sup>

198 Matouš 16, 15 n.  
199 Matouš 16, 21 n.  
200 Matouš 17, 1 n.  
201 Matouš 14, 25 n.  
202 Matouš 26, 31 n.  
203 Matouš 26, 35.  
204 Marek 14, 29 n.  
205 Lukáš 22, 33.

že Petr také řekl Kristovi, maličko před výše uvedenými slovy o mečích: „Pane, s tebou hotov jsem i do žaláře i na smrt jíti“. Jan pak o něm praví,<sup>206</sup> že když mu chtěl Kristus mýti nohy, řekl Petr: „Pane, ty mi chceš nohy mýti?“; a níže:<sup>207</sup> „Nebudeš mýti noh mých na věky“. Také o něm praví,<sup>208</sup> že mečem udeřil služebníka biskupova, což ostatně shodně píše všickni čtyři.<sup>209</sup> Také o něm praví Jan,<sup>210</sup> že když přišel k hrobu a spatřil druhého učedníka váhajícího u vchodu, sám spěšně vešel. Rovněž praví,<sup>211</sup> že když Ježíš po zmrtvýchvstání stál na břehu, „Petr, jakž uslyšel, že Pán jest, opásal se po košili, neboť byl nah, a pustil se do moře“. V poslední kapitole praví,<sup>212</sup> že když Petr uviděl Jana, řekl Ježíšovi: „Pane, copak tento?“ Rád jsem zajisté snesl tyto doklady o našem arcipastýři k chvále jeho prostoty; z nich se nepokrytě seznává, že když mluvil o dvou mečích, odpovídal Kristovi se záměrem zcela prostým.

Mají-li se však ona slova Kristova a Petrova chápati obrazně, nesmějí se vztahovati k tomu, co říkají moji protivníci, nýbrž musejí se uváděti ve vztah ke smyslu onoho meče, o kterém

206 Jan 13, 6.  
207 Jan 13, 8.  
208 Jan 18, 10.  
209 Matouš 26, 51; Marek 14, 47; Lukáš 22, 50.  
210 Jan 20, 4 n.  
211 Jan 21, 4 n.  
212 Jan 21, 21.

píše Matouš<sup>213</sup> takto: „Nedomnívejte se, že bych přišel pokoj dáti na zemi; nepřišel jsem, abych pokoj uvedl, ale meč. Přišel jsem zajisté, abych rozdělil člověka proti otci jeho“ atd. A to se děje opravdu jak slovem, tak skutkem; proto užil Lukáš k Theofilovi<sup>214</sup> slov: „kteréz začal Ježíš činiti i učiti“. Takový meč si koupiti nařizoval Kristus a Petr také odpovídal, takový že tam je dvojí. Byli totiž hotovi k slo- vům i činům, jimiž by plnili to, co Kristus podle svých slov přišel učiniti mečem, jak bylo pověděno.

## 10.

Říkají dále někteří, že císař Konstantin, očištěn byv od malomocenství zákrokem teh- dejšího papeže Silvestra, daroval sídlo císař- ství, totiž Řím, církvi s mnohými jinými dů- stojenstvími císařskými. Z toho dovozují, že oněch důstojenství od té doby nikdo nemůže přijmouti, nedostane-li jich od církve, již podle nich náležejí; a z toho by dobře vyplývalo, že jedno oprávnění je závislé na druhém, jak oni tomu chtějí.

Vyložili a rozebrali jsme tedy jejich důkazy, které byly opřeny o výroky božské; zbývá nyní vyložiti a rozebrati ty, jež opírají o římské dějiny a o lidský rozum.

<sup>213</sup> Matouš 10, 34 n.

<sup>214</sup> Skutky apošt. 1, 1.

Z nich první je ten, který jsme zde právě předeslali. Při jeho dokazování usuzují takto: To, co náleží církvi, nemůže po právu nikdo míti, leč od církve — a to připouštíme —; císařství římské je od církve: tudíž nikdo je nemůže míti po právu, leč od církve. A dolení návěst dokazují tím, co bylo výše připomenuto o Konstantinovi. Já tuto dolení návěst popí- ráám, a když oni dokazují, tvrdím, že jejich dokazování neplatí, a to proto, že Konstantin nemohl zciziti důstojnost císařství, ani církev jí nemohla přijmouti.

A když houževnatě trvají na svém, mohu své tvrzení dokázati takto:

Nikdo nesmí skrze úřední povinnost, sobě uloženou, činiti to, co je proti oné úřední po- vinnosti, poněvadž tak by bylo totéž, pokud je totéž, protikladem samu sobě, a to jest nemožné; a trhati císařství je proti úřední po- vinnosti, uložené císaři, protože jeho úřední povinností je držeti lidské pokolení v podrobe- nosti jedinému chtění a jedinému zakazování, jak lze snadno shledati v první knize tohoto pojednání: tudíž nesmí císař trhati císařství. Kdyby tedy některá důstojenství byla bývala, jak tvrdí, Konstantinem zcizena od císařství a přešla v moc církve, byla by bývala roztrhána „sukněh nesšívaná“, kterou se neodvážili trhati ani ti, kteří Krista, pravého Boha, probodli kopím.

Kromě toho: Jako má církev svůj základ, tak má svůj také císařství. Základem církve je Kristus; odtud praví apoštol ke Korintským:<sup>215</sup> „Základu jiného žádný položití nemůže, mimo ten, kterýž položen jest, jenž jest Ježíš Kristus“. On sám je skála, na níž vzdělána jest církev.<sup>216</sup> Císařství zase má základem právo lidské. Nuže již tvrdím, že jako není přípustné protivit se základu církve, nýbrž jest třeba vždycky se naň spoléhati podle slov Písne písni<sup>217</sup> „Která jest to, jenž vstupuje z pouště, spolehši na milého svého?“, tak není ani císařství dovoleno činiti něco proti právu lidskému. Avšak proti právu lidskému by bylo, kdyby císařství samo sebe ničilo: tudíž není dovoleno císařství, aby ničilo samo sebe. Poněvadž pak trhati císařství by bylo je ničiti, protože císařství pozůstává v jednotnosti všeobecné monarchie, jest zřejmé, že kdo požívá moci císařské, nesmí císařství trhati. Že pak ničiti císařství by bylo proti právu lidskému, je zřejmé z vývodů výše podaných.

Mimo to: Každá pravomoc je časově dřívější než příslušný její vykonavatel, soudce, neboť soudce je ustanovován k pravomoci a nikoli obráceně; avšak císařství je pravomoc, zahrnující v svém okruhu veškerou pravomoc

215 I. Korint. 3, 11.

216 Matouš 16, 18.

217 Píseň písni 8, 5.

časnou: tudíž je dřívější nežli příslušný soudce, jímž je císař, poněvadž k ní byl císař ustanoven a nikoli obráceně. Z toho vyplývá, že císař tu pravomoc nemůže změnit, pokud jedná jako císař, poněvadž od ní přijímá, že je tím, čím je. Nuže již tvrdím toto: buď jednal Konstantin jako císař, když prý ji postoupil církvi, anebo nikoli jako císař; a jestliže nikoli, jest jasné, že nemohl z císařství nic postupovati; jestliže naopak, nemohl to učiniti jakožto císař, protože takové postoupení jest umenšení pravomoci.

A dále: Kdyby směl jeden císař odtrhnouti nějakou částku od pravomoci císařství, směl by právě tak činiti i císař jiný. A poněvadž časná pravomoc je omezená, a všechno omezené se omezeným počtem odřezávání stráví, vyplývalo by odtud, že by prvotní pravomoc mohla být postupně úplně zničena: a to je proti rozumu.

Vedle toho: poněvadž dárcce se chová jako princip činný, a obdarovaný jako princip trpný, jak stanoví filosof ve čtvrté knize Ethiky Nikomachovy,<sup>218</sup> vyžaduje se k tomu, aby darování bylo dovolené, nejenom způsobilosti dárcovy, nýbrž i obdarovaného; je totiž zřejmé, že v trpném příjemci správně způsobilém je již obsažena činnost činného. Ale církev byla zcela nezpůsobilá k přijetí časných darů, a to

218 Aristoteles, Eth. Nik. IV, 1, 1120a13.

pro výslovný zákaz, jak jej máme u Matouše:<sup>219</sup> „Neberťe s sebou zlata ani stříbra, ani peněz do opasek svých, ani mošny na cestu“ atd. Neboť třebaže máme u Lukáše<sup>220</sup> poměrné zmírnění zákazu, přece jsem nemohl shledati, že by církev byla bývala po onom zákazu oprávněna převzítí v držbu zlato a stříbro. Pročež nemohla-li je církev přijmouti, i kdybychom připustili, že by to Konstantin o sobě byl směl učiniti, přece nebyl tento čin možný pro nezpůsobilost příjemcovu. Jest tedy zřejmé, že to ani církev nemohla přijmouti cestou převzetí v držbu, ani onen darovati cestou zcizení. Mohl však císař svěřiti církvi statek nebo něco jiného do ochrany, vždy ovšem bez dotčení svrchovanějšího vlastnictví, jehož jednota nestrpí dělení. Mohl i náměstek Boží něco přijmouti, nikoli ovšem jako držitel, nýbrž jako rozdělovač užitku pro církev, chudé Kristovy — tak to, jak je dobře známo, činili již apoštolové.

## 11.

Mimo to říkají, že papež Hadrián<sup>221</sup> zavolal sobě a církvi na pomoc Karla Velikého, aby ho hájil proti bezpráví Langobardů za časů jejich krále Desideria; a že Karel od něho

219 Matouš 10, 9 n.

220 Lukáš 9, 3; 10, 4.

221 Hadrián I. r. 774.

přijal důstojenství císařské, při čemž nevadilo, že Michal byl císařem v Cařihradě.<sup>222</sup> Pročež říkají, že všichni římscí císařové, kteří byli po Karlovi, jednak sami jsou obhájci církve, jednak mají býti od církve k hájení povoláváni: i z toho by vyplývala ona závislost, kterou chtějí dovozovati.

A k vyvrácení toho tvrdím, že neříkají nic platného: uchvácení práva totiž práva nečiní. Neboť v opačném případě by se dalo dokázat, že moc církve závisí na císaři, když zase papeže Lva znovu dosadil císař Ota a Benedikta nejen sesadil, nýbrž i odvedl do Saska do vyhnanství.<sup>223</sup>

## 12.

Konečně rozumovými důvody dovozují toto. Východisko si berou z desáté knihy První filozofie,<sup>224</sup> pravíce: Všechno, co je jednoho rodu, dá se uvéstí na jedno, což je měřítkem všeho v onom druhu obsaženého; všickni lidé jsou jednoho rodu: tudíž musí se dáti uvéstí na jedno, jakožto na míru jich všech. A poněvadž papež i císař jsou lidé, je-li onen závěr správný, musí se ti dva dáti uvéstí na jednoho člověka. A poněvadž papež se nedá uvéstí na jiného,

222 Ve skutečnosti korunován až r. 800 od Lva III., kdy v Cařihradě vládla Irena.

223 R. 964 sesadil Ota I. Veliký papeže Benedikta V. a znovu dosadil Lva VIII.

224 Aristoteles, *Metafysika* IX (X), 1, 1052b18.

nezbývá, než že se musí císař se všemi jinými uvést na papeže, jakožto na míru a pravidlo: i proto prý tedy vyplývá to, čemu oni chtějí.

K rozboru tohoto rozumování tvrdím, že pokud říkají, že to, co je jednoho rodu, musí se dáti uvést na nějaké jedno z toho druhu, které je v něm měřítkem, mají pravdu. A rovněž mají pravdu, když říkají, že všichni lidé jsou jednoho druhu. A rovněž správně uzavírají, když z toho dovozují, že se všichni lidé musí dáti uvést na jedno jakožto měřítko v svém druhu. Avšak jakmile z tohoto závěru pokračují v dovozování o papeži a císaři, mylí se, a to podle případku.

Pro zřejmost toho si uvědomme, že je něco jiného „býti člověkem“, a něco jiného „býti papežem“, a právě tak je něco jiného „býti člověkem“, a něco jiného „býti císařem“, jakož je něco jiného „býti člověkem“, a něco jiného „býti otcem“ a „býti pánem“. Člověk totiž tím, čím jest, je skrze formu podstatnou, jí dostává druh a rod, a jí je umístěn v kategorii podstaty; otec však tím, čím jest, je skrze formu případkovou — již je vztah —, jí dostává nějaký druh a rod, a jí je umístěn v kategorii zvané „k něčemu“ čili v kategorii vztahu. Jinak by se dalo všechno uvést na kategorii podstaty, poněvadž žádná forma případková není sama o sobě bez nositele jsoucí podstaty; to je však nesprávné.

Protože tedy papež a císař tím, čím jsou, jsou skrze nějaké vztahy, totiž skrze papežství a císařství — z těchto vztahů náleží jeden do okruhu otcovství a druhý do okruhu vladařství —, jest zřejmé, že papež a císař jako takoví mají býti umístěni pod kategorií vztahu, a proto býti uvedeni na něco, co je pod touto kategorií. Odtud tvrdím, že jiná jest míra, na niž mají býti uváděni jakožto lidé, a jiná, na niž jakožto papež a císař. Neboť jakožto lidé, mají býti uváděni na nejlepšího člověka, který jest měrou všech jiných, a abych tak řekl, ideou, ať to je již kdokoli, na někoho, který je nejvíce jedním v svém rodě, jak se lze dočísti v poslední knize Ethiky Nikomachovy.<sup>225</sup> Avšak jakožto cosi vztahového, jak je zřejmé, musí býti uváděni buďto v poměr vzájemný, jestliže jedno náleží pod druhé, nebo pro povahu svého vztahu mají v druhu něco společného, anebo konečně musí býti uváděni na něco třetího, na něž by se dali uvést jakožto na společnou jednotu. Ale nelze říci, že jedno náleží pod druhé, neboť tak by jedno bylo predikátem druhého, což jest nesprávné, neboť nemůžeme říci „císař je papež“, ani obráceně; ani nelze říci, že v druhu mají něco společného, poněvadž jiný je pojem papeže, jiný císaře jako takových: tudíž dají se uvést na něco, v čem se mohou sjednotiti.

225 Aristoteles, Eth. Nik. X, 5, 1176a17.

Pročež vezme, že jako se má vztah ke vztahu, tak se má i vztažná věc k druhé věci vztažné. Papežství tedy a císařství, poněvadž to jsou vztahy nadřadění, měly by se dáti uvést na takový poměr nadřadění, od něhož se svými rozdíly pocházejí; proto také papež i císař jakožto věci vztažné budou se moci dáti uvést na nějaké jedno, v němž by se shledal právě poměr nadřadění bez jiných rozdílů. A to bude buďto sám Bůh, v němž je veškeren poměr všeobecně sjednocen, anebo nějaká bytost nižší než Bůh, v níž by se poměr nadřadění sestupně odlišil — rozrůzněním nadřadění — od poměru absolutního.

A tak je jasné, že papež i císař jakožto lidé mají se uvést na jedno, avšak papež i císař jakožto papež i císař mají se uvést na něco jiného; a to je mé stanovisko k jejich rozumným důvodům.

13.

Když jsme vyložili a vyloučili omyly, o něž nejvíce se opírají stoupenci závislosti římské císařské moci na římském papeži, vraťme se, abychom ukázali pravdu té třetí otázky, jejíž řešení jsme měli od počátku v úmyslu. A ta pravda se zjeví dostatečně tehdy, jestliže postupující v řešení pod vytčeným principem

154

prokážeme, že řečená moc závisí bezprostředně na vrcholu všeho jsoucna, jímž je Bůh.

A to se stane buď tím, jestliže prokážeme, že jí je moc církve vzdálena, poněvadž žádná jiná moc ve sporu nevystupuje, anebo tím, jestliže průkazně ukážeme, že závisí přímo na Bohu.

Ze pak moc církve není příčinou moci císařské, ukážeme takto: Jestliže má něco svou plnou sílu, i když něco jiného buď vůbec není nebo nepůsobí, nemůže druhé býti příčinou síly prvního; nuže císařství mělo celou svou sílu, i když církev vůbec nebyla nebo nepůsobila: tudíž není církev příčinou síly císařství, a proto ani jeho moci, protože jeho síla a moc jsou totožné. Znamenejž A církev, B císařství, C moc nebo sílu císařství; je-li C v B, aniž existuje A, je nemožné, aby A bylo příčinou toho, že je C v B, poněvadž je nemožné, aby účinek předcházel před příčinou v bytí. Dále, je-li C v B, aniž je A v činnosti, jest nezbytné, aby A nebylo příčinou toho, že je C v B, poněvadž příčina musí k vytvoření účinku nezbytně býti činna dříve, obzvláště příčina účinná, o jakou tu jde.

Hoření návěst v tomto důkazu je jasná v svých pojmech; dolení potvrzuje Kristus i církev: Kristus narozením a smrtí, jak bylo výše řečeno; církev, poněvadž Pavel ve Skutcích apoštolských<sup>226</sup> praví Festovi: „Před sto-

226 Skutky apošt. 25, 10.

155

licí císařovou stojím, kde i souzen býti mám“; poněvadž dále anděl Boží řekl Pavlovi o něco potom:<sup>227</sup> „Neboj se, Pavle, před císařem máš státi“; a ještě níže<sup>228</sup> řekl Pavel k Židům žijícím v Itálii: „Ale když Židé odpírali, přinucen jsem odvolati se k císaři; ne jako bych měl co na svůj národ žalovati, nýbrž abych vyprostil od smrti duši svou“. Kdyby již tenkrát nebyl měl císař moc rozsuzovati věci časné, nebyl by o tom vydal přesvědčivé svědectví Kristus, ani by se nebyl ten, který řekl<sup>229</sup> „žádám si umřítí a býti s Kristem“, odvolával k nepřislušnému soudci. Kdyby dále Konstantin nebyl měl oprávnění, nebyl by mohl to, co z císařství postoupil církvi do ochrany, postoupiti jí po právu, a tak by církev onoho věnování užívala nespravedlivě, poněvadž Bůh chce, aby věnované předměty byly bez poskvrny, podle výroku v Levitiku:<sup>230</sup> „Žádná oběť suchá, kterouž obětovati budete Hospodinu, nebude kvašena“. A třebaže se zdá, že se tento předpis obrací jen k obětujícím, nicméně se v důsledku toho obrací i k přijímajícím: bylo by totiž pošetilé si mysliti, že to, co Bůh zakazuje obětovati, přeje si, aby bylo přijímáno, když nadto v téže knize<sup>231</sup> se přikazuje Levitům:

227 Skutky apošt. 27, 24.

228 Skutky apošt. 28, 19; kontaminováno s Žalmem 32 (33), 19.

229 Pavel, Filipenským 1, 23.

230 III. Mojž. 2, 11.

231 III. Mojž. 11, 43 (volně).

„Nezohavujtež duši svých a nedotýkejte se ničeho z toho, abyste nečistí nebyli“. Avšak říci, že církev tak zneužívá statku sobě věnovaného, bylo by velmi nemístné: tudíž nesprávné bylo to, z čeho to vyplývalo.

14.

Dále: Kdyby církev měla moc udíleti oprávnění římskému císaři, měla by ji buď od Boha, anebo od sebe, anebo od nějakého císaře, anebo ze všeobecného souhlasu lidí, po případě z nich aspoň lidí zvlášť vynikajících — není jiné skulinky, jíž by ta moc byla mohla na církev skanouti; avšak nemá jí od nikoho z oněch: tudíž nemá svrchu řečené moci.

Kdyby ji totiž byla dostala od Boha, bylo by se to musilo státi buď zákonem Božím anebo přirozeným, poněvadž co se dostává od přírody, dostává se od Boha, obráceně však nikoliv. Přirozeným zákonem se to však nestalo, protože příroda ukládá zákon toliko svým vlastním výtvorům, neboť Bůh si musí dostačovati, když bez druhých činitelů přivádí něco k bytí. Odtud však, poněvadž církev není výtvořem přírody, nýbrž Božím — Bůh totiž řekl:<sup>232</sup> „A na té skále vzdělám církev svou“, a jinde<sup>233</sup> „Dílo jsem vykonal, kterěž jsi mi dal, abych činil“

232 Matouš 16, 18.

233 Jan 17, 4.



—, jest zřejmé, že církvi ten zákon nedala příroda. Avšak nestalo se to ani zákonem Božím. Neboť každý Boží zákon je obsažen v lůně obou Zákonů, ale v tomto lůně nemohu vypátrati, že by starozákonnímu nebo novozákonnímu kněžstvu byla doporučena starost nebo péče o věci časné. Ba naopak nacházím, že od ní příkazem byli vzdalováni i kněží Starého zákona, jak je zřejmé ze slov Božích k Mojžíšovi,<sup>234</sup> i kněží Nového zákona, jak vysvětluje ze slov Kristových k učedníkům.<sup>235</sup> Nebylo by však možné, aby jich ta starost byla vzdálena, kdyby oprávnění světského císařství vyplývalo z kněžstva, poněvadž obezřelá starost by vznikala aspoň při udílení oprávnění, a i potom by bylo třeba ustavičné záruky, aby ten, jemuž se oprávnění dostalo, nesešel se stezky správnosti.

Že jí pak nedostala od sebe, jest snadno patrné. Není nic, aby mohlo dáti, co samo nemá; proto všechno, co chce něco uskutečnit, musí býti ve skutečnosti takové, jaké je to, co zamýšlí uskutečnit, jak je psáno v knihách O jsoucnu o sobě.<sup>236</sup> Naproti tomu platí: Dala-li si církev tu moc, neměla jí dříve, než si ji dala; a tak by si byla dala, co neměla: a to je nemožné.

234 IV. Mojž. 18, 20 (Hospodin Aronovi: „V zemi jejich dědičství ani dílu svého mezi nimi nebudeš mít“).

235 Matouš 10, 9 („Neberte s sebou zlata ani stříbra . . .“).

236 Aristoteles, *Metafysika VIII (IX)*, 8, 1049b24.

Že jí však nedostala od nějakého císaře, je dostatečně jasné z toho, co bylo výše dovozeno.

A že jí konečně neměla ze souhlasu všech, po případě jen zvláště vynikajících, kdo by o tom pochyboval? Vždyť se k tomu neznají nejenom všichni Asiaté a Afričané, nýbrž i větší část obyvatel Evropy. Bylo by zajisté mrzuté, uváděti důkazy ve věcech zcela zřejmých.

15.

Rovněž: To, co je proti přirozenosti nějaké věci, není z počtu jejích schopností, poněvadž schopnosti každé věci drží se její přirozenosti, aby bylo dosaženo jejího cíle; avšak schopnost, udělovati oprávnění k vládě nad naším lidstvem, jest proti přirozenosti církve: tudíž není z počtu jejích schopností.

K zřejmosti dolení návěsti si uvědomme, že přirozeností církve je její tvar; třebaže se totiž mluví o přirozenosti i při hmotě i při tvaru, přece vlastněji se o ní mluví při tvaru, jak bylo ukázáno ve Fysice.<sup>237</sup> Tvarem pak církve není nic jiného než život Kristův, obsažený jak v jeho výročí, tak ve skutcích. Neboť jeho život byl ideou a vzorem církvi bojující, zvláště pastýřům, nejvíce pastýři nejvyššímu, jemuž přísluší pásť beránky a ovce.

237 Aristoteles, *Fysika II*, 1, 193b6.

Proto On sám, zanechávaje tvar svého života v sepsání Janově,<sup>238</sup> pověděl: „Příklad zajisté dal jsem vám, abyste, jakož jsem já učinil vám, i vy učinili“; a zvláště pravil Petrovi, když mu svěřoval úkol pastýře, jak máme psáno u téhož:<sup>239</sup> „Petře, pojď za mnou“. Avšak vládu onoho druhu popřel před Pilátem, když řekl:<sup>240</sup> „Království mé není z tohoto světa; byť z tohoto světa bylo království mé, služebníci moji zajisté bránili by mne, abych nebyl vydán Židům; ale nyní mé království není odsud“. Tomu se nesmí rozuměti tak, jako by Kristus, jenž jest Bůh, nebyl pánem tohoto království. Vždyť žalmista praví:<sup>241</sup> „Jehož jest i moře, nebo on je učinil, i země, kterouž ruce jeho utvářely“. Ale řekl to proto, že jakožto vzor církve neměl starost o toto království. Podobně kdyby o sobě mluvila zlatá pečeť: „Nejsem měřítkem v nějakém rodu věcí“, nebyl by ten výrok na místě, pokud by zlatá pečeť mluvila jakožto zlato, poněvadž to jest měřítkem v rodu kovů, ale výrok ten je na místě, pokud by jej vyslovovala jakožto nějaký znak, jenž se dá získati vtištěním.

K tvaru církve tedy náleží, právě totéž říkati a právě totéž smýšleti, jako Kristus. Říkati však nebo smýšleti opak, je protikladné

238 Jan 13, 15.

239 Jan 21, 19.

240 Jan 18, 36.

241 Žalm 94 (95), 5.

tvaru, jak jest zřejmé, nebo přirozenosti, což jest totéž. Z toho se vyrozumívá, že schopnost udíleti oprávnění tomuto království je proti přirozenosti církve; neboť protiklad ve výroku nebo v mínění vyplývá z protikladnosti, která je ve věci řečené nebo míněné, tak jako pravda nebo nepravda v řeči má svou příčinu v bytí nebo nebytí věci, jak nás poučuje učení o kategoriích.<sup>242</sup>

V hořejších vývodech tedy, tím že jsme tvrzení protivníků vedli k nepřijatelným důsledkům, prokázali jsme dostatečně, že oprávněnost císařství nijak nezávisí na církvi.

## 16.

Třebaže bylo v předešlých kapitolách postupem uvádění k nepřijatelnosti ukázáno, že moc císařství nemá svou příčinu v moci papežově, přece nebylo dokázáno přímo, že závisí bezprostředně na Bohu. (Vyplývá to ovšem podle zásady o důsledku, neboť důsledkem toho, že nezávisí na Božím náměstku, jest, že závisí na Bohu.) A proto k dokonalému naplnění předsevzatého úkolu jest třeba průkazně ukázati, že císař čili monarcha světa jest v bezprostředním vztahu k vládci vesmíru, jímž je Bůh.

242 Aristoteles, Kategorie 12, 14b18.

K pochopení tohoto tedy si uvědomme, že ze jsoucný jediný člověk zaujímá střed mezi jsoucný pomíjejícími a nepomíjejícími, a proto právem je od filosofů<sup>243</sup> přirovnáván k horizontu, to jest střednímu kruhu, rozhraničujícímu dvě polokoule. Neboť přihlížíme-li k člověku po obou základních stránkách, totiž po stránce duše i těla, jest člověk pomíjející, pokud přihlížíme jenom k jedné, totiž k tělu, ale nepomíjející, pokud přihlížíme k druhé, totiž k duši. Pročež dobře o ní jakožto nepomíjející promluvil filosof v druhé knize O duši,<sup>244</sup> když řekl: „A toto jediné může býti odloučeno jakožto trvalé od pomíjejícího“. Je-li tedy člověk jakýmsi středem mezi jsoucný pomíjejícími a nepomíjejícími, poněvadž každý střed má něco z povahy krajností, musí míti člověk nutně něco z obojí povahy. A poněvadž každá přirozená povaha je řízena k nějakému cíli, plyne odtud, že i cíl člověkův je dvojitý: aby totiž, jako — sám jediný mezi všemi jsoucný — má účast na nepomíjejícínosti a pomíjejícínosti, tak — sám mezi všemi jsoucný — byl řízen ke dvěma krajnostem, z nichž jedna je jeho cílem jakožto pomíjejícího, druhá pak jakožto nepomíjejícího.

Nevyslovitelná ona Prozřetelnost tedy určila člověku dva cíle, aby k nim směřoval: totiž

243 Pseudoaristoteles, Liber de causis 2.

244 Aristoteles, O duši II, 2, 413b26.

k blaženosti vezdejšího života, který spočívá v uskutečňování vlastní ctnosti a je zobrazován pozemským rájem, a k blaženosti života věčného, který spočívá v požívání Božího pohledu — požívání, k němuž vlastní ctnost nemůže dostoupiti, nedostane-li se jí pomoci Božího osvícení —, a je označován rájem nebeským. K těmto blaženostem, jako k rozdílným závěrům, jest třeba přijíti pomocí rozdílných prostředků. Neboť k první přicházíme pomocí pouček filosofických, tím že se jimi řídíme, uskutečňující je podle sil mravních i rozumových; k druhé pak pomocí pouček duchovních, jež přesahují lidský rozum, tím že se jimi řídíme, uskutečňující je podle sil bohovědných, totiž víry, naděje a lásky. Z těchto prostředků ony nám zjevil lidský rozum, který se nám stal úsilím filosofů zcela známým, tyto zase Duch svatý, který nám skrze proroky, skrze spisovatele posvátností, skrze sobě souvěcného Syna Božího Ježíše Krista a skrze jeho žáky odhalil pravdu nadpřirozenou a nám nezbytnou. Ale tyto závěry a prostředky by lidská žádostivost zanedbávala, kdyby lidé nebyli jako koně, těkající v své zvířeckosti, na cestě krocení „ohlávkou i uzdou“. A proto bylo člověku zapotřebí dvojího usměřovatele podle dvojího cíle: jedním je papež, který má podle zjevených pravd dovésti lidské pokolení k životu věčnému, a druhým je císař,

který má podle pouček filosofických řídit lidské pokolení k blaženosti časné.

Do tohoto přístavu mohou šťastně dospěti buď žádní nebo jen málokterí, a i ti s velikou nesnázi; toliko opadnou-li vzduté vlny svůdné žádostivosti, může pokolení lidské svobodně odpočinouti v klidu a míru. Proto jest starosta světa, jímž je římský císař, povinen co nejvíce směřovati k onomu znamení, aby se totiž na tom dvořišti lidském svobodně žilo v míru. A poněvadž se uspořádání tohoto světa řídí řádem, jenž je vlastní otáčivým nebesům, proto nezbytně, aby mohly býti užitečné poučky svobody a míru od onoho starosty vhodně přikládány na jednotlivá místa i doby, musí vycházeti rozhodování od toho, který osobně shlíží na celkové uspořádání nebes. To však je jedině Ten, který ono uspořádání předem zřídil, aby skrze ně sám pečuje o své řády všechno spojoval. Je-li tomu tak, jedině Bůh císaře volí, jedině On potvrzuje, poněvadž nemá nad sebou vyššího. Odtud se může míti za jisté, že by neměli býti nazýváni „voliteli“ ani ti, kteří nyní,<sup>245</sup> ani jiní, kteříkoli tak byli nazváni: spíše by měli býti pokládáni za ohlašovatele prozřetelnosti Boží. Tím se stává, že někdy dochází k roztržce mezi těmi, jímž byla poshověna důstojnost ohlašovatelů, buď že všichni, anebo že někteří z nich, zaslepeni jsou-

<sup>245</sup> T. j. kurfiřti.

ce mlhou žádostivosti, nerozeznávají tvářnost rozhodnutí Božího.

Tak je tedy zřejmé, že oprávnění k časné moci monarchově sestupuje na něho bez jakéhokoli prostředníka přímo z pramene oprávnění k moci všeobecné. A tento pramen, na výsosti své absolutnosti jednotný, roztéká se mnohonásobnými řečišti z nekonečně bohaté dobroty Boží.

Zdá se, že jsem se již dostatečně dotkl cíle svého předsevzetí. Neboť jako ze slupky jádro vyloupena byla pravda oné otázky, která zněla, zda je nezbytně zapotřebí úřadu monarchova k tomu, aby světu bylo dobře, dále oné, která zněla, zda si národ římský po právu osvojil císařství, a konečně oné poslední, která zněla, zda monarchovo oprávnění k moci závisí bezprostředně na Bohu či na někom jiném.

Ovšem pravda té poslední otázky nesmí býti přijímána tak stroze, jako by císař římský vůbec v ničem nepodléhal římskému papeži, poněvadž ona smrtelná blaženost přece je nějak řízena k blaženosti nesmrtelné. Nechat tedy zachovává císař vůči Petrovi onu úctu, jakou je povinen zachovávat prvorozený syn vůči otci: aby osvětlen jsa světlem otcovské milosti, tím silněji rozesílal paprsky své záře po vší zemi, nad níž byl ustanoven jedině od Toho, který je vládcem všeho duchovního i časného.