

Rastislav Nemec

**Úvod do politickej filozofie II.**  
*Od občianskych vojen ku Grotiovi*

Dobrá kniha  
Trnava 2020

© prof. PhDr. Rastislav Nemec, PhD., 2020  
© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2020

Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
tel.: 02/54 43 32 37, 54 43 32 62, 54 43 06 19  
<http://www.tftu.sk>

Vedeckí recenzenti:  
prof. ThDr. Ladislav Csontos, PhD.  
Mgr. Oľga Gavendová, PhD.

Vychádza ako výstup z projektu APVV 15-0189 „Vybrané faktory pro-rodinnej stratégie a podpora stabilnej rodiny v multikulturálnom prostredí“

Prvé vydanie

ISBN 978-80-8191-261-0

# Obsah

Úvod . . . . .	5
<b>1. Na ceste k občianskym vojnám – Francúzsko a Holandsko . . . . .</b>	<b>9</b>
1.1 Prvé náznaky francúzskych nepokojov a Jean Bodin (†1596) . . . . .	9
1.2 Kontext a vývoj Bodinovho diela . . . . .	13
1.3 Bodinovo dielo <i>Šesť kníh o štáte</i> . . . . .	17
1.4 Bodinov suverén a otázka spravodlivej vojny . . . . .	22
1.5 Bodinov suverén . . . . .	24
<b>2. Hugo Grotius – na ceste k občianskej vojne v Holandsku . . . . .</b>	<b>29</b>
2.1 Súdobá situácia v Holandsku . . . . .	29
2.2 Suverenita holandského územia a súdobé náboženské spory . . . . .	31
2.3 Hugo Grotius (1583 – 1645) a prvé právne traktáty . . . . .	34
<b>3. Hugo Grotius – prvý právny spor v otázke Santa Catarina . . . . .</b>	<b>37</b>
3.1 Grotiov spis <i>De Iure Praedae Commentarius</i> . . . . .	39
3.2 Grotiova metóda . . . . .	41
3.3 Reakcia Johna Seldena na Grotia v spise <i>Mare Clausum</i> (1619) . . . . .	50
<b>4. Grotius a otázka spravodlivej vojny . . . . .</b>	<b>55</b>
4.1 Grotiovi predchodcovia o téme spravodlivej vojny . . . . .	55
4.1.1 Francisco de Vitoria a jeho spis <i>De Indis (I. a II.)</i> . . . . .	58
4.1.2 Vitoriov spis <i>De iure belli</i> (1532) . . . . .	62
4.1.3 Juan de la Peña a Bartolomé de Las Casas . . . . .	67
4.2 Alberico Gentili (†1608) a jeho dielo <i>De iure belli</i> . . . . .	72

4.2.1 Alberico Gentili a jeho spis proti Grotiovi <i>Advocatio Hispanica</i> . . . . .	74
4.2.2 Alberico Gentili (†1608) a jeho dielo <i>De iure belli libri tres</i> . . .	76
4.3 Hugo Grotius a jeho spis <i>De iure belli ac pacis</i> (1625) . . . . .	87
4.3.1 Grotius a jeho kniha <i>De iure belli ac pacis libri tres</i> (1625) . . .	88
4.3.2 Otázka spravodlivej vojny u Grotia . . . . .	95
4.3.3 Tri všeobecné princípy vedenia vojny . . . . .	97
4.3.4 Zákazy platné počas vojny . . . . .	99
<b>Záver</b> . . . . .	103
<b>Použité skratky</b> . . . . .	106
<b>Použitá a odporúčaná literatúra</b> . . . . .	106

# Úvod

Prešiel dosť dlhý čas, kým si politické teórie politických filozofov 16. a 17. storočia (ako boli Bodin a Grotius) po Machiavellim získali dostatočnú pozornosť smerom k detailnejším úvahám. Dôvodov bolo nato hneď niekoľko. Prvým z nich boli prevažne šokujúce myšlienky samotného Machiavelliho, ktoré razantne zatienili všetky klasické teórie svojou polemickosťou. Zdá sa, že natrvalo ovplyvnili vývoj politického myslenia – a to prevažne kritickým spôsobom. Paralelným dôvodom bolo aj to, že sa silný vplyv kladol po politickej i právnej stránke na pozíciu silného panovníka, ktorú ovplyvnil práve spomínaný humanista. Táto jeho predstava však začína pomaly narážať na svoje hranice. Otázka suverénneho a silného panovníka sa drolí postupne v mnohých krajinách – a aj vďaka nastupujúcim občianskym vojnám – tejto myšlienke zvoní umieráčik. Okrem toho sa v súvislosti s objaviteľskými tendenciami odкрýva otázka nadnárodného územia, ktorá rozptyľuje pozornosť od národného suveréna smerom k iným národom – suverénom a oveľa viac sa začínajú autori vracat' k scholastickému prirodzenému právu – aj keď v podaní druhej scholastiky.

Ďalší nesporný dôvod, prečo boli teórie politických filozofov ako Bodin a Grotius v úzadí, pramení z ich pomerne silného opozičného postavenia, ktoré bolo dané a sprevádzané rôznymi turbulenciami súdobých hnutí a neustálenými pozíciami. Rozpad monarchie v mnohých krajinách visel vo vzduchu, čo nijako nepridávalo týmto autorom na šanci presadiť svoje diela v aktuálnych historických okolnostiach. Skôr sa stretávali a konfrontovali s úsilím o obnovenie monarchie, ktoré bolo o to zúfalejšie.

V prvom zväzku našich stručných dejín politickej filozofie, ktorými sa snažíme načrtnúť prierez najdôležitejšími míľnikmi v tejto oblasti, sme v krátkosti charakterizovali politickú teóriu cez tri aspekty, ktorým sa politická filozofia (či už tá historická, alebo tá súčasná) neopominutelné venuje. Dali by sa zhrnúť do troch tém, akými sú sloboda, rovnosť a spravodlivosť<sup>1</sup>. Kým v prvom zväzku sme sa v skratke venovali utopickým, eutopickým a dystopickým teóriám, ktoré boli a sú prítomné ako zrkadlá politickej kultúry v každej jednej dobe a tematizujúce či už priamo, alebo nepriamo myšlienku rovnosti (v snahe vysmiať sa jej alebo ju vyzdvihnúť), v tomto zväzku je našou skromnou snahou načrtnúť niekoľko politických teórií rodiačich po tomto období Machiavelliho, a zároveň súbežne s Campanellom v inom kontexte. Jednak vo Francúzsku – v čase turbulentných občianskych vojen a v Holandsku, kde občianska vojna dlhodobo visela vo vzduchu. Práve na tomto kontinente sa už po stáročia pripravovala pôda pre silné, individuálne myslenie, pre objav individua (Burkhardt), ktorý vyústil do renesancie a následne pevne zakotvil na ostrovoch. Témou tejto časti je teda nielen otázka individua, ale primárne jeho sloboda, ktorá sa definuje cez presne stanovené práva, aj keď tieto sa interpretujú rôzne. Ruka v ruke s témou slobody kráča rezolútne otázka individuálnych práv, nielen spočiatku tematizovaných ako sloboda prejavu a vyznania, ale primárne ako myšlienka práva na svoje súkromné vlastníctvo. Tú síce ako prvý v dejinách európskeho kontinentu otvoril v šiestom storočí pred Kristom slávny otec demokracie Solón. Avšak pevnejšie ju ukotví vo svojom diele John Locke. Tému slobody a práv tým ale netreba chápať ako raz navždy „odbitú“. Skôr si ju treba predstaviť ako špirálu nikdy nekončiaceho sa procesu obhajoby toho, ako, kde a čím zdôvodniť i zagarantovať spomínané „politické“ slobody a individuálne práva proti ich rafinovaným útokom.

Práve cez túto oblasť individuálnych práv by sme v tomto zväzku chceli prepojiť myslenie Jeana Bodina, ďalej španielskych teoretikov

---

<sup>1</sup> NEMEC, R.: *Úvod do politickej filozofie I*. Dobrá kniha 2019, s. 10 – 12.

druhej scholastiky s holandským mysliteľom Hugo Grotiom. Všetci títo stoja vedno vedľa seba pomyselne spojení spoločným univerzom otázok, medzi ktorými badať napríklad aj otázku práva na brázdenie cudzieho mora, či vôbec niečo také ako more možno vlastniť, respektíve prípadný právny postih, ktorý z takejto moreplavby (piráti) môže vyplývať. A netreba zabúdať ani nato, že popri tom na seba neustále, veľmi intenzívne narážajú konfeionálne a sekulárne motivované interpretácie týchto práv.

Naše úvahy sa teda ponajprv začnú francúzskym územím, na ktorom prevládali silné náboženské konflikty a vojny (Bartolomejská noc, r. 1572) k autorovi, ktorý reaguje na tieto súvislosti a píše *Šesť kníh o štáte* a je ním Jean Bodin. Otázka suveréna, kto ním môže byť a aké musí spĺňať nároky, nám otvára bránu do celého novovekého politického myslenia, ktoré sa toľkokrát potkne o vlastné postuláty a pokúsi napraviť svoje omyly. Suverenita vladára, národa vždy hraničí so suverenitou iného vladára či národa. Táto téma rezonuje v súvislosti s novoobjavenými územiami. Na základe prirodzenosti majú totiž aj títo domorodci svoje práva a nie sú len súčasťou objaveného územia, sú jeho majiteľmi a pánmi (*dominus*). Potom sa pozrieme na myšlienku medzinárodného práva, ktorá sa rodí na pozadí témy spravodlivej vojny. Tak ako vždy sa rodiaca myšlienka nových práv musí zrodiť za turbulentných diskusií a sporov, ktorých úžasným vyvrcholením sú objemné traktáty o tom, za akých podmienok môže byť vojna spravodlivá. Pri tejto téme sa na chvíľu zastavíme u autora, ktorý je stále dosť zahalený závojom nepoznania – Hugo Grotius. Jeho bezmála tisícpäťsto stranové dielo o vojenskom práve vzbudzuje ešte aj dnes obdiv. Nebolo by však takým, ak by nemal a nepoznal svojho učiteľa a predchodcu o téme spravodlivej vojny – Alberica Gentiliho, ktorého sa preto v rámci tohto exkurzu tiež v krátkosti dotkneme.

Nesmieme si od tohto exkurzu sľubovať, že detailná analýza základných politických princípov na prelome 17. storočia bude stačiť na správne pochopenie a aplikáciu práva na situáciu storočia – dvadsiateho či dvadsiateho prvého. Ani individuum, ani jeho

## Úvod

sloboda sa u týchto autorov nechápe tak, ako sa chápe v kontexte dnešnej spoločnosti a dnešných úvah. Ak chceme tieto úvahy aspoň čiastočne pochopiť, musíme si odmyslieť mnohé, s dnešnou našou situáciou spojené závery a presvedčenia, ktoré sa v priebehu stáročí ozrejmili. Minimálne, ak ide o jednotlivé slobody človeka a jeho práva. Skúsiť si uvedomiť, že sloboda nebola nikdy naporúdzi zadarmo, ale že každé zmieňované právo bolo výsledkom dlhých sporov a odvážnych názorov, ktoré zaznievali často pod hrozbou najhoršieho trestu, nám aspoň čiastočne pomôže uvedomiť si váhu a hodnotu týchto slobôd. Ak sa nám toto aspoň čiastočne podarí pri čítaní týchto riadkov, už tým dostatočne zadostučiníme jej zámeru.



# 1. Na ceste k občianskym vojnám – Francúzsko a Holandsko

## 1.1 Prvé náznaky francúzskych nepokojov a Jean Bodin († 1596)

Jean Bodin (1529/1530 – 1596) žil v dobe, ktorá bola po politickej stránke dosť komplikovaná. Jednak kvôli narastajúcim náboženským konfliktom, ktoré spôsobili reformačné úsilia, jednak kvôli premene pochopenia samotného titulu kráľovskej moci, ktorá súvisí s nástupom novej éry. Panovník podľa nových predstáv nemal byť ten, ktorý neobmedzene panuje a aplikuje svoju moc, ale ten, ktorý sa usiluje o zmier a ochranu svojich poddaných. Myšlienka zmieru však súvisí s prvou zmieňovanou skutočnosťou – náboženské vojny vyvolávajú už v celej Európe značnú mieru nepokojov, preto tieto konflikty vyústili do tzv. *Augsburgského mieru* (1555), ktorý priniesol zásadu „*Cuius regio, huius religio*“ – podľa ktorej poddaní vyznávali také náboženstvo ako ich panovník. Takéto „nadiktovanie“ konfesie však – hlavne v niektorých oblastiach – vyvolávalo ešte väčšie rozbroje (napríklad aj v Holandsku, ktoré nebolo súčasťou Habsburskej ríše). Dá sa povedať, že v týchto podmienkach začínajú narastať nepokoje medzi panovníkom a poddanými ako aj medzi panovníkmi navzájom.

Vo Francúzsku sa napríklad ku kalvinizmu začalo hlásiť približne niekoľko percent obyvateľov. Centrom tejto konfesie je pritom

miesto, kde pôsobil Ján Kalvín – Ženeva. Kalvín bol však typický tým, že svoje vierovyznanie otvorene šíril aj v ďalších mestách, hlavne francúzskych. Kalvín aj jeho druhovia privádzali na novú vieru jednak vládnuce vrstvy, ale aj poddaných, navyše ak si čoskoro začali zvolávať svoje vlastné synody (1559). Takáto expanzia nemohlo ostať bez odozvy.

Francúzski králi sa museli vyrovnávať s týmito novými podnetmi. Vlády sa po smrti Henricha II. z Valois chopí regentka Katarína Medicejská, aby tak zaistila vládu svojich synov. Katarína sa usilovala hlavne – vo svojich absolutistických predstavách – o presadenie mieru medzi náboženstvami, čo sa jej nepodarilo. Preto sa rozpútali prvé občianske nepokoje a konflikty, ktoré síce boli miestneho rázu, ale v prípade takého Holandska prepukli do tzv. osemdesiatročnej vojny, ktorú na čas prerušil hispánsky mier (*pax hispanica*), ale ktorá v otázke náboženstva naďalej pokračovala medzi holandským a španielskym panovníkom.

Nový Katarínin neúspech v podobe zmiernosti medzi náboženstvami predstavovala aj tzv. Bartolomejská noc – z 23. na 24. augusta 1572. Katarína Medicejská na nej chcela zmieriť náboženské vojny sobášom medzi svojou dcérou Margot a Henrichom II., synom Jean z Albret a Antoinaa Bourbonskeho. Týmto sobášom by sa v budúcnosti zabezpečilo, aby sa na trón dostalo protestantské knieža. Výsledkom však bola krvavá svadba a asi štyritisíc mŕtvych, prevažne hugenotov. Konflikty nadobúdali lavínový efekt. Táto udalosť znamenala veľký politický obrat v celých dejinách Francúzska.

V tomto politickom kontexte – asi štyri roky po spomínanej krvavej svadbe v Bartolomejskú noc – sa rodí hlavne Bodinovo dielo *Šesť kníh o štáte*<sup>2</sup> (1576), ktorého podstatná časť (hlavne prvá kniha, kapitoly 8, 9, 10) sa týka práve definície suveréna stojaceho nad politickými stranami a nad konfesijnými vyznaniami. Sám v nej čerpá z osobného zážitku počas Bartolomejskej noci, keď takmer

<sup>2</sup> Vychádzame z anglického vydania z roku 1606 vydaného v Londýne pod názvom *Six Bookes of a Commonweale*.

sám prišiel o život (mnohí sa domnievali, že bol protestant, keďže pôsobil ako poradca Karola IX.).

Jean Bodin pochádzal z bohatej remeselníckej rodiny. Výchovu získal u karmelitánov a v mladosti sa stal členom ich rádu, vstúpil do karmelitánskeho kláštora v Angers. Vyštudoval filozofiu (Paríž) a rímske právo (Toulouse). V Toulouse pôsobil ako vysoký mestský úradník. Od roku 1561 pracoval ako advokát v Paríži. Bol tiež radcom francúzskeho kráľa Karola IX. a v roku 1576 sa stal i zástupcom „tretieho (mestského) stavu“. Keďže sa nestotožnil s kráľovým prístupom ku zákonodarstvu, neskôr sa s ním rozišiel a stal sa radcom vojvodu z Anjou.

V roku 1584 sa stal kráľovským prokurátorom (miestodržiteľom) v Laone. Pod jeho vedením sa mesto spočiatku priklonilo ku Katolíckej lige, neskôr však uznalo kráľa Henricha IV. Humanista a katolík Bodin prežil takmer celý svoj dospelý život počas občianskej vojny, ktorá vo Francúzsku napáchala nesmierne škody. Mal teda rovnaké východisko ako jeho nasledovatelia Hugo Grotius či Thomas Hobbes. Bodin bol ovplyvnený učením Erazmusa Rotterdamského v oblasti politických ideí a celý život venoval úsiliu o skončenie vojny a nastolenie mieru, respektíve téme, kedy je možné viesť vojnu, čo bola predtým jasná scholastická téma. Udržať mier však, podľa neho, môže udržať len silný a schopný panovník. Snažil sa dosiahnuť dohodu o tolerancii medzi znepriatelenými stranami, aby sa zišiel snem, ktorý by krajinu úplne zjednotil i nábožensky obrodil. Stál na strane kráľa a občas i Katolíckej ligy, celé jeho dielo však čerpá zo snahy o upevnenie kráľovskej autority a štátu, a to predovšetkým prostredníctvom práva. Ako člen tzv. *politikov* (les politiques<sup>3</sup>) videl jediná cestu z nebezpečenstva, ktoré ohrozovalo francúzsky štát za občianskych náboženských vojen, v upevnení kráľovskej moci, prečo bol aj kritizovaný. V praxi si predstavoval,

<sup>3</sup> Program tzv. *politikov* bol v ostrom kontraste s dikciou Augsburgského mieru (1555). Súčasťou tejto skupiny „politikov“ boli umiernení katolíci, ale aj známi protestanti – ako sú Henrich z Navarry a jeho priatelia Philippe du Plessis-Mornay alebo Francois de la Noue.

že táto moc bude vyvážená súdnymi dvormi a generálnymi stavmi. Skončenie občianskych, a tým aj náboženských vojen videl v jednej dôležitej veci – v oddelení štátu od náboženstva – a vo vytvorení konfesiónálne neutrálneho štátu. Neusiloval teda o nejaké náboženské zjednotenie v celom štáte, lež o politický mier, ktorý by zastrešovala postava silného panovníka stojaceho nad konfesiónálnymi stranami. Status občana mal byť oddelený od jeho vierovyznania, čo bola naozaj prelomová idea v tom čase a na nej stála budúca charakteristika novovekého štátu.

V politológii presadzoval teóriu suveréna a za optimálnu formu usporiadania štátu považoval umiernenú monarchiu kontrolovanú miestnymi stavmi. Monarchia sa podľa Bodina má opierať výlučne o zásady morálky a prirodzeného práva. Monarchia je absolútne suverénna i neobmedzene autonómna a iné štátne formy sú *corruptiones rerum publicarum* (škrvnou na verejných veciach). V roku 1574 umiera Karol IX. a svoju šancu uspieť na tróne hľadá vojvoda d'Alençon, aj keď nelegitímny spôsobom. Pre Bodina je to dôvod opustiť kráľove služby vstúpiť do služieb nového kráľa Henricha III. Lenže Henrich bol slabý kráľ a nezískal na svoju stranu ani katolíkov, ani protestantov. Bol naňho vyvíjaný enormný tlak, a preto vydal edikt, ktorým povolil protestantský kult v celom Francúzsku – s výnimkou Paríža. Pre náboženské konflikty zvolal aj stretnutie generálnych stavov, ktoré diskutovali o pravomociach panovníka a povolili kráľovi čerpať financie na vojnu s protestantskými hugenotmi. Kráľ sa však pridal k novovzniknutej Katolíckej lige, ktorú založil vojvoda de Guise, čo bolo silné zoskupenie, ktoré bolo nebezpečné pre hugenotov. Konflikt medzi náboženstvami sa tým len vyostřil – a sklamaní ostali nielen „politici“, ale aj Bodin, ktorý písal o „nadkonfesijnom“ suverénovi. A samotní „politici“ začali mať prieky so samotným Henrichom. Bodin sa ukázal byť aktívnym nielen mysliteľom, ale aj angažovaným politikom – aj vo chvíli, keď sa Henrich snažil predať časť majetku francúzskej koruny.

Bodin sa znova pripojil k vojvodovi D'Alençon, ktorého predtým opustil a doprevádzal ho na ceste do Londýna, kde sa malo rokovať

o možnostiach svadby Alençonu s Alžbetou I. Dedičom koruny sa po Henrichovi III. stal Henrich Navarrský – hugenot – a viedol boje s vojskami Ligy a porážal ich. Napokon v júli 1593 prestúpil na katolicizmus, čím vzal svojim odporcom vietor z plachiet. Medzitým však Liga ovláda Laon, mesto, kde žil aj Bodin a viackrát mu prehľadávajú dom a pália knihy. Napokon sa sám Bodin prihlásil ku Lige, aby ochránil záujmy rodiny. Vydania tolerančného patentu, o ktorý sa celý život usiloval, sa napokon nedožil.

V téme religiozity je Bodin dodnes trošku záhadou. Sám študoval medzi karmelitánmi, odkiaľ ale odišiel. Zdá sa, že pôvodne bol katolík. Niektorí však upozorňujú nato, že mal židovskú matku a pravdepodobne bol ešte predtým vychovávaný v židovskej viere. Sám Bodin sa o židovstve vyjadruje vždy pozitívne. Na druhej strane vidíme, že Bodin sám vstúpil medzi kalvínov a rovnako bol spolu s kalvínmi prítomný na svadbe počas Bartolomejskej noci. Z toho je zrejmé, že Bodin nemal jasne vyprofilovaný vzťah ku svojej konfesii – a rovnako, v týchto intenciách, si predstavoval, že takto nejako „nadkonfesiónálne“ sa bude správať aj vládár.

## 1.2 Kontext a vývoj Bodinovho diela

Hlavnými dielami Jeana Bodina sú: *Šesť kníh o štáte* a *Kolokvium siedmich* (*Colloquium Heptaplomeres*<sup>4</sup> či *Universae Naturae Theatrum* – 1596),<sup>5</sup> a menej známe, mágiu venované dielo *Démonománia čarodějnic*. Význam spisu *Šesť kníh o štáte* ešte zvyšuje jej historiografická nezvyčajnosť. Bodin najprv publikoval francúzsku verziu tejto knihy (*Les six livres de la république*) – presne v roku 1576 – čiže štyri roky po Bartolomejskej noci. Potom niekoľko rokov strávil spisovaním dodatkov s menšími vylepšeniami do ďalších vydaní. Editoval

<sup>4</sup> Vyšlo v angličtine ako *Coloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. London 1975.

<sup>5</sup> Vyšlo v Blairovom preklade ako *The Theater of Nature*. Jean Bodin and Renaissance Science, Princeton, University Press, 1997.

toto dielo v rokoch 1577, 1578, 1579 a 1580. V roku 1586 – čiže presne desať rokov od vydania prvej verzie – pripravil latinskú verziu (*De republica libri sex*), ktorá nebola len prekladom pôvodného francúzskeho originálu, ale na original sa už vôbec nepodobala. V roku 1606 pripravil preklad tohto diela do angličtiny – *The Six Bookes of the Commonweale* – úplne nové dielo, ktoré nie je prekladom ani francúzskeho, ani latinského diela – ale ich stmeleníím – a tieto diela sa na seba ani štruktúrou, ani myšlienkou už veľmi nepodobali. Dnes najviac disponujeme týmto dielom v McRaeovom indexovaní a poznámkovom aparáte v klasickom facsimile vydaní. Kým francúzske vydanie predstavovalo 1102 strán, anglické má niečo vyše 800. Čitateľovi však pri čítaní nepomáha, že Bodin často hovorí, cituje a spomína hebrejské, grécke, latinské a talianske citáty v origináli,<sup>6</sup> čo ešte komplikuje pomerne priamočiare preklady z jeho strany (*republique/republic*), ktoré majú rôzne významové a kontextuálne významy. Je isté, že Bodin nepíše o republike, ktorá sa viaže na akúsi tradíciu Machiavelliho (ktorého kritizuje), ale má na mysli štát ako celok, ktorý rozoberá, analyzuje a ten je typickým zriadením začínajúceho novoveku.

Túto skutočnosť jasne napovedá hlavne štruktúra a postavy Bodinovho diela. Už sme si spomínali, že jedným z hnutí vo vtedajšom Francúzsku sú „politici“. Ich odporcovia a zástancovia koruny sa volali monarchomachovia.

*Monarchomachovia* (bojujúci proti výhradnej monarchii) patrili medzi francúzskych intelektuálov, ktorí krizovali absolutistickú, suverénnu moc vladára – opak toho, čo hlásali „politici“ na čele s Bodinom. Monarchomachovia sa odvolávali nato, že kráľovstvo (monarchia) je prvopočiatková forma zriadenia, ktorá na základe zmluvy (*pactum*) uzatvárajú Boh, panovník a ľud. Tieto tri inštalácie symbolicky vyjadrovali vzájomnú prepletenosť a vzájomnú odkázanosť všetkých troch konštant politického zriadenia.

---

<sup>6</sup> EVRIGENIS, D.: Digital Tools and the History of Political Thought : The Case of Jean Bodin Ioannis. In: *Redescriptions*, Vol. 18, No. 2 (Autumn 2015).

Do istej miery sa táto myšlienka odvíja od Kalvínovho učenia. Svetská moc v jeho koncepcii je daná Bohom aj preto, že ľudia sú hriešni. Autorita je strážkyňou a opatrovatelkou ľudskej slabosti, lebo dopĺňa to, čo je v tomto ľude slabé, nabáda k dobrému a prikazuje ho. Autorita je predĺženou rukou Boha, preto ju treba počúvať a plniť jej príkazy. Paradoxne je práve vrchnosť tou jedinou inštanciou, voči ktorej sa všetci reformátori (Luther, Kalvín i Zwingli) ohradia a proti nej protestujú. Nesúhlasia s autoritou, aby navrhli novú teóriu autority. Reformu – ako už býva pravidlom – nikdy nenasýti reforma. A panovník, ktorý sa spreneverí svojmu božskému úradu, musí byť zosadený (situácia z Anglicka, kde puritáni prenasledovali Karola I. v mene britského kráľovstva – „prenasledujeme kráľa v mene kráľa“). V týchto predstavách je idea zvrchovaného panovníka zrkadlením jediného a pravého Božieho vládnutia. Pre Kalvína – navyše – ľudská sloboda vedie človeka len ku zlému, jedine hlboká viera v Božiu milosť a jeho predestináciu nás môže spasiť.

Takéto čriečky náboženských ideí sa výborne tmelia s novovznikajúcim podhubím nedávnej politickej teórie zvrchovaného vládara, hoci za novovekom citelne zaostávajú a práve občianske vojny vznikajú z revolty voči nim. Za týmito náznakmi nemožno badať myšlienku „suverenity“ národa – ako vidíme v novovekých politických teóriách. Suverenita národa sa v týchto prípadoch totiž definuje v rámci modelu autonómie, kým v prípade kalvínov je dôvodom božský úrad. Moc pochádza od Boha, kým v prvom prípade je moc daná ľuďom a ľud je zdrojom práva i legislatívnej moci. Preto platí, že sa v týchto revolučných myšlienkach rozlišuje osoba panovníka na jednej strane a jeho úrad na strane druhej. Úrad má božský pôvod, ale osoba je len jej historickým stvárnením – môže sa tomuto úradu spreneveriť (napríklad zmeniť sa na tyrana). A proti takémuto panovníkovi je možné postaviť sa na odpor – táto myšlienka postupne dozrievala v politických teóriách neskorého stredoveku (Dante, Marsilio z Padovy či Ockham). Potreba očistiť úrad je spojená s povinnosťou odovzdať túto výsadu hodnejšiemu. Takto bol napríklad

v roku 1610 zavraždený Henrich IV, katolícky panovník, ktorému sa podarilo na krátky čas zjednotiť kráľovstvo.

Niektorí monarchomachovia videli vrchol práva hlavne v tejto myšlienke aktívneho odporu voči panovníkovi. Hranice jeho „nepravovernosti“ boli ľahko menlivé a dali sa pomerne často vnímať ako „cez čiaru“, čo súvisí hlavne s predstavou, že náboženstvo je nad politickým zriadením a ustanovením. Proti tejto myšlienke sa v novovekých politických teóriách kládol odpor, ktorý vyústil do radikálnej sekularizácie a oddelenia cirkevnej a štátnej moci. Dožadovali sa toho, aby sa nepresadil nejaký silný panovník, ale naopak – aby bola jeho moc čo najviac zviazaná Božími príkazmi i zákazmi. Ak sa jeho život bude s týmito príkazmi zhodovať, je to človek na správnom mieste. Bodin v tomto kontexte rozlišuje tri druhy tyranie (podobne ako Boucher) a vysvetľuje, ako by sme sa ich mohli zbaviť.

### Tri druhy tyranie

V prípade prvej tyranie bývajú ľudia usmrcovaní verejnou mocou i jednotlivcom (zdieľaná tyrania), v druhom zasa len verejnosťou (absolutizmus národa) a v treťom prípade už na základe rozhodnutia súdu (absolutizmus úradov).

Bodinovým cieľom je predoštekým charakterizovať suverénnu moc panovníka, respektíve národa a opísať, akým spôsobom by sa dali spravodlivo viesť i skončiť všetky vojny, nespravodlivé občianske i náboženské konflikty a ako by sa dal nastoliť mier. Konflikt a vojna sú buď nástrojom obmedzenia moci, alebo jej posilňovania. Obmedzovaním moci sa suverén nemôže dostatočne ujať politickej moci a uplatniť ju. Posilňovaním moci vzniká variant hraničiaci s absolutistickou monarchiou. Takáto absolutistická monarchia nie je dlhodobým riešením, keď berieme do úvahy aj značné slabiny tohto zriadenia, o chvíľu sa proti takejto sústredenej moci niekto postaví. Dejiny moderného politického štátu/republiky stoja na postupnom vyrovnávaní sa s absolutistickým vládnutím, ktoré túži



zväčša revolúciou nastoliť vládu ľudu. Nie je to takto úplne všade, ale väčšinou áno.

Bodinova predstava o suverénnej moci je nikdy nenaplniteľným snom, ktorý ho radí takpovediac ešte do éry „utopistov“. Predstava suverenity má uňho pozitívny podtón, ktorý mu – keďže éra Ľudovíta XIV. ešte len príde – lichotí po stránke zaistenia slobody, života a vlastníctva všetkým ľuďom. Bodin v tomto zmysle ešte nepozná úplne dohry svojej teórie politického suveréna a nepozná ani podrobnosti v otázke teórie spoločenskej zmluvy. Pre neho je dôležité, že štát v takom prípade môže urobiť všetko, čo je v danej situácii (krízovej) potrebné.

### 1.3 Bodinovo dielo *Šesť kníh o štáte*

Je zaujímavé, že v názve spisu sa spomína republika, ale nejde o republiku, ako si ju predstavoval Machiavelli. Preto preklad výrazu „republique“ na republika by nebol dostatočný. Základnou črtou machiavellovskej republiky v čase humanizmu a renesancie bol Magistratus (politický vládca zväčša mesta, vrchnosť), u ktorého sa sústreďujú všetka moc a ten má kontrolu i dozor nad mestom. Bodin nemá na mysli takúto republiku – ale skôr myslí štát, v ktorom sú prítomné viaceré vládnuce útvary. Tento termín „štát“ (status/estat) je však neskoršej proveniencie – pochádza približne zo 17. storočia, ale dá sa tu používať v tomto zmysle. Pojem republiky preto nereferuje u Bodina k jednému vládárovi, ale skôr k univerzálnej vláde celého štátu. Preto hneď v úvode tohto spisu definuje republiku ako „druh“ vlády, nie ako formu (monarchia, tyrania a ďalšie). Bodin napríklad spomína, že niektoré štáty môžu byť vedené a spravované jedným štátom, a predsa sa v nich môže vládnuť demokraticky, pokiaľ panovník dovolí, aby sa všetci ľudia rovnou mierou zúčastňovali vlády – bez rozdielu v postavení a majetku. Takáto suverénna moc je, podľa Bodina, zameraná na uplatňovanie práv. Pozrime sa na definíciu suverenity bližšie.

V I. knihe, 8. kapitole Bodine definuje suverenitu ako:

„absolútnu a trvalú (perpetuelle) moc v štáte, ktorú latiníci nazývajú *maiestas*: Gréci zasa *akra exousia*, *kyrion arché* a *kyrion politeuma* – a Taliani názvom *signoria* – termínom, ktorý používajú pri súkromných osobách ako aj pri tých, ktorí majú dozor nad štátom. Židia toto nazývajú slovami *tomech shevet* – čiže najvyššia moc prikazovať (...) Povedal som teda, že suverénna moc je trvalá, pretože sa môže stať, že jeden alebo viacerí ľudia dostanú absolútnu moc na nejaký čas. A po uplynutí tejto doby sú už len súkromnými osobami. Pritom platí, že v čase, keď sú pri moci, nemôžu sami seba nazývať suverénnymi vladármi.“

Adjektívum „suverénny“ sa používalo už ku koncu stredoveku a znamenalo právnú záležitosť (kráľa voči poddaným). Bodin ho však používa s iným obsahom a použil ho výhradne vo vzťahu k určitému druhu vlády. Suverenitu definuje ako výlučnú prípravu a odobrovanie zákonov, rozhodovanie o strategických veciach, rozhodovanie o veciach mieru a vojny, menovanie vysokých úradníkov a ďalšie. Najviac sa však suverenita týka uplatňovania zákonov, ktoré suverén prijíma takpovediac „sám“.

V I. knihe 8. kapitole hovorí aj o povahe suverénnej moci a o jej dosahu. Túto suverénnu moc charakterizuje ako takú, ktorej konanie nepodlieha kontrole od žiadnej inej moci, hoci môže niekomu moc delegovať:

„Osoba suveréna je zo zákona vždy výnimkou. Nezáleží na tom, koľko moci a autority udelí niekomu inému. Nikdy nedáva viac moci, ako ponecháva sebe samému. Nikto mu nebráni v tom – hoci ho aj niekto zastupuje a nahrádza jemu vhodným spôsobom – aby sa dostal k poznatkom v nejakej veci, ktorú ponechal na právomoc niekomu inému. Nie je pritom dôležité, či ten človek je komisárom, alebo úradníkom. V oboch prípadoch vie vziať túto

moc späť, ktorú udelil niekomu a uplatniť si svoju na tak dlho, ako sa mu páči...“<sup>7</sup>

Suverénna moc je teda neobmedzená moc, ktorá na tomto svete nepodlieha nikomu. Nie je možné, aby niekto niekoho poveril výkonom suverénnej moci. V tomto kontexte chápe suverenitu ľud neskôr aj Jean Jacques Rousseau, ktorý si nevie predstaviť, žeby ľud bol zastupovaný nejakým princípom reprezentácie, pretože by v okamihu svoju suverenitu strácal.

Kto je teda pôvodcom suverenity? Môžeme vôbec povedať, že suverénnu moc niekto získa od niekoho iného, kto suverénnym nie je? Bodin to vysvetľuje na príklade:

„Predpokladajme, že si ľud zvolí jedného alebo viacerých občanov, ktorým dá absolútnu moc nad štátom, aby mohli slobodne rozhodovať a nemuseli podliehať nejakým zákazom či nejakým vyhláseniam. A žeby táto situácia nastávala každý rok. Nepovieme o nich azda, že takíto vládati majú suverenitu? Veď niekto, kto neuznáva nič iné (okrem Boha, ktorý je väčší od neho) je absolútne suverénny vládca. Ja však tvrdím, že nemajú suverénnu moc, pretože sú len správcami moci, ktorá im bola zverená na istý čas. Preto ľud neprichádza o suverenitu, keď udelí nejakému miestodržiteľovi na nejaký čas absolútnu moc...“<sup>8</sup>

Takto teda formuluje Bodin svoj ideál suverénnej moci – hoci sa v skutočnosti prikláňa k niečomu, čo sa s touto suverenitou ani trošku nestotožňuje. Bodin si totiž uvedomuje, že „pred“ samotným suverénom existuje niečo prvotnejšie a skoršie – a to sú napríklad zákony kráľovstva (*leges imperii*), ktoré tým, že sú prvotnejšie ako

---

<sup>7</sup> BODIN, J.: *On Sovereignty* (Four chapters from The Six Books of the Commonwealth) Book I, chapter 8, On sovereign Year: 1992 DOI: 10.1017/CBO9780511802812.008, s. 346.

<sup>8</sup> BODIN, J.: *On Sovereignty* I, VIII, s. 349.

vladár, musí tento vladár rešpektovať. Rovnako ako existujú *leges divini* – božské zákony, ktoré musí každý kráľ brať do úvahy:

„V otázke božských a prirodzených zákonov – každý vladár na zemi je im podriadený a nie je v jeho moci proti nim zasiahnuť a poprieť ich. Ak teda nechcú byť vinní z prečinu voči Bohu, pred majestátnom ktorého by v tomto svete mal každý z vladárov skloniť svoj chrbát a sklopiť hlavu na znak bážne a úcty. Absolútna moc suveréna sa teda v žiadnom prípade nevzťahuje na Božie zákony a zákony prírody...“<sup>9</sup>

Suverén je teda po formálnej stránke nezávislý, ale po obsahovej stránke sa na tieto božské zákony viaže a podriaďuje sa im (už samotnou svojou slávnostnou prísahou). Druhá vec však je to, akým spôsobom zadefinujeme, čo k týmto božským zákonom patrí. A čo sa k týmto zákonom ráta, je vždy v každej dobe niečo iné. Rovnako nie je ani jasné, čo v prípade, že sa vladár dostane s týmito zákonmi do rozporu. Už po prvýkrát tu zaznieva otázka vojny – ako príklad tohoto sporu s *leges naturales* – viesť vojnu totiž nie je v súlade s týmito zákonmi, je skôr proti nim. Bodin tematizuje túto otázku v kapitole *O tyrantovi*. Podstata jeho odpovede je kritickou odpoveďou do radov kalvínov.

Kalvín na konci svojho diela *Institutiones religionis christianae* tvrdí, že panovníkovi, ktorý nerešpektuje božské zákony a zákony prirodzenosti, je potrebné klásť odpor. Bodin však hovorí o pasívnom odpore – v praxi to znamená ignorovať jeho zákony a jeho príkazy. Bodin si uvedomuje, že takýto suverén nie je ani neomylný – čo uberá na jeho ideálnych vlastnostiach v porovnaní s tým, čo o ňom píše.<sup>10</sup> Ale treba vedieť rozlišovať, či svoje rozhodnutia úmyselne stavia proti božským zákonom, alebo náhodne. V 2. knihe 4. kapitole Bodin rozlišuje me-

<sup>9</sup> BODIN, J.: *On Sovereignty* I. VIII, s. 362.

<sup>10</sup> Neomylným sa stáva až u Rousseaua, pretože všeobecná vôľa je neomylná - a má za cieľ všeobecné dobro.

dzi monarchom<sup>11</sup> a tyranom. Je medzi nimi iba ten rozdiel, že kráľ sa skláňa pred božskými zákonmi a zákonmi prírody, kým tyran nie.<sup>12</sup> Ďalej uvádza, že kráľ akceptuje inštanciu náboženstva, inštitút spravodlivosti a vieru, kým tyran rešpektuje len samého seba. Rovnako rozdiel je v ich konci – tyran býva škaredo zvrhnutý, prípadne zabitý, kým monarcha nie. Bodin na tomto mieste predkladá skutočnú „femenológiu“ tyrana obohatenú o hlboké dejinné osobnosti z rímskych čias, kde bolo tyranov skutočne neúrekom. Bodin píše, že kráľ je predsa len „tak bytostne prepojený so svojimi poddanými, že tí sú ochotní mu prinášať svoje dary, preliať svoju krv a položiť svoje životy za obranu štátu...“<sup>13</sup>

Bodin býva kritizovaný hlavne preto, že túto myšlienku zákonodarnej moci stelesnenú v postave suveréna vníma pozitivisticky. Prvá z výčítok sa ubera týmto smerom: ak je vôľa vládára zákonom, potom z toho vyplýva, že v prípade takejto monarchie presadzujeme právny pozitivismus a oddelujeme moc od práva.

Druhou výčitkou, pre ktorú býva kritizovaný, je hlavne teória absolutistickej moci. Tu treba poznamenať, že Bodin nebol ani zástancom absolutizmu a nebol ani predchodcom tejto teórie. Jednak používa termín v inom kontexte a jednak nechápe pozíciu takéhoto vládára ako „výlučnú“. Moc vládára je naopak dosť limitovaná – rôznymi okolnosťami i faktickými danosťami. Moc je rozdelená medzi rôzne inštancie, ktoré sa podieľajú na vláde, preto sa suverenitou nemyslí panovník, ale štát.

Prakticky každá jedna európska krajina vedie zápas a lavíruje medzi nastolením takéhoto panovníckeho absolutizmu a rôznymi formami odporu proti nim. Na niektorých miestach boli takéto

<sup>11</sup> V tomto kontexte treba spresniť, že Bodin rozlišuje tri druhy kráľov - respektíve monarchií: kráľovskú, šľachtickú a despotickejšiu monarchiu. tie posledné dve považuje za neúplné kráľovské zriadenia. Rodí sa v nich nový stav – otrokárske – čo znamená, že sa v týchto kráľovstvách neuplatňuje pre každého právo na majetok, ktoré hlásajú božské i prírodné zákony.

<sup>12</sup> BODIN, J.: *On Sovereignty* I., kniha, s. 212.

<sup>13</sup> BODIN, J.: *On Sovereignty* I., kniha, s. 215 anglického vydania.

formy odporu dokonca aj s použitím vojenskej sily. Bodin sa o nič také násilné svojou teóriou nesnaží. Skôr sa pýta na dôvody a na riešenia náboženských vojen, ktoré boli často spojené s občianskymi nepokojmi. Idea silného suveréna, ktorý by prekračoval hranice náboženstva, je pre neho zárukou možnosti zaistiť mier, hoci so sebou nesie predsudok, z ktorého sa dejiny vyliečia až postupne. Dôvod Bodinovej nádeje je v rozdiel medzi právom a zákonom (*ius a lex*) či medzi zriadením a formou vlády. Právo ako niečo božské je nedotknuteľné aj zo strany akéhokoľvek suveréna (právo na vlastníctvo, na zachovanie života atď.).

### 1.4 Bodinov suverén a otázka spravodlivej vojny

Pri hodnotení Bodinovho uprednostňovania suveréna treba brať do úvahy niekoľko skutočností. Predovšetkým to, že Aristotelov vplyv v tomto období v 16. storočí vo Francúzsku rastie, no jeho preklady, hlavne preklad *Politiky* zamieňa termíny „dominus“ a „seigneur“. Trošku odlišný kontext a význam tak dostáva „vláda manžela nad manželkou“ i „vláda otca nad deťmi“. Brunioho komentovaný preklad Aristotela navyše uvádza za príklad takejto vlády (*seigneur*) neeurópske národy – ako bola otomanská ríša či iné ríše – Bodina to bude jednoznačne viesť ku prijatiu troch druhov monarchie.

Bodin rozlišuje medzi *kráľovskou monarchiou* a *aristokratickou monarchiou*. Tá prvá podliehala božskému a prirodzenému právu. Ďalej uznávala vlastníctvo poddaných a – preto aj zmluvy a dohody medzi vládárom a poddanými či zákony, ktorým dokonca sám podliehal. Okrem kráľovskej uznáva aristokratickú (*seigneurs*) monarchiu, v ktorej podanní skladajú svoju dôveru do rúk vládára–suveréna silou zbraní v spravodlivej vojne, pričom v tomto zriadení sa panovník ku nim správa ako ku otrokom. Okrem toho ešte rozlišuje

*monarchiu tyrana* (despotickú), kde sa porušuje ako božské tak aj prirodzené právo a kde vládár pozbavil poddaných slobody i práv.<sup>14</sup>

Porušenie prirodzeného práva i cieľov verejného poriadku (*res publica*) sa považovalo za výsadu tyranie, ktorú Bodin stotožňuje s monarchiou ako takou a kladie ju do kontrastu s cnosťami dobre spravovanej spoločnosti, ktorú vedie suverén, ktorý má zvrchovanú legislatívnu moc.<sup>15</sup> Monarchiu teda od začiatku chápe ako zriadenie „zlodejov“, v ktorom sú poddaní podriadení vládarovi na základe poslušnosti a zotročení prirodzeným právom.

Bodin tak odpísal možnosť, žeby sa monarchia odvodzovala z faktického úradu alebo administrácie spravodlivosti (čo boli znaky privilégií nezávislé od jednotlivých monarchov). Dokonca by takto mohla existovať samotná kráľovská monarchia aj v prípade, ak by aj všetky úrady boli prenesené na ľud a forma vládnutia by bola tak demokratická.

Kráľovský monarcha ponecháva svojim poddaným slobodu. Nezasahuje do ich vlastníckeho práva, sám však má byť – tak ako ukazuje klasická predstava vláďára – vzorom spravodlivosti, miernosti, pokory atď. Nakoľko práve takýto vládca zjednocuje demokratickú i aristokratickú formu vládnutia, potom pre Bodina z toho vyplýva, že *monarchie royal* je najlepšou formou zriadenia, akú si možno predstaviť.

V takom prípade nastáva v štáte „harmonická spravodlivosť“ – čo to znamená, približuje Bodin prostredníctvom pytagorejsko-platónskeho argumentu – na základe číselnej násobilky. Geometrické a aritmetické rady sa harmonicky zjednocujú. Číslo 3, 9, 27, 81 (geometrické čísla) a 3, 9, 15, 21, 27 (aritmetické) sa kombinujú prostredníctvom čísel, ktoré sú ich spoločnými deliteľmi (nazýva ich harmonickými číslami). Pri geometrických číslach môžeme povedať, že majú spoločného deliteľa (napríklad číslo 3), aj keď tieto čísla zostávajú odlišné.

<sup>14</sup> BODIN, J.: *On Sovereignty* II, 1. chapter.

<sup>15</sup> FRIEDEBURG, R. von: *Luther's Legacy. Readings of despotism: the attack on 'war-despotism' between Bodin and Montesquieu*. Cambridge : University Press 2016, s. 361.

Pri aritmetických číslach platí presná rovnosť čísel – rozdiel medzi číslami je vždy rovnaký (6). Harmonický rad tiež obsahuje identické rozdiely medzi číslami, ale aj ľubovoľné. (napríklad: medzi číslami 4 a 6 je rozdiel 2, kým medzi 3 a 4 je len 1). Lenže Bodin chce povedať, že napriek týmto rozdielom, sú čísla proporčne porovnateľné.<sup>16</sup> To znamená, že hoci má kráľovská, aristokratická a tyranská monarchia identické vlastnosti, neide o identickú monarchiu, takže nemožno povedať, žeby týmito formami zriadenia monarchia strácala na svojich pozitívach, rovnako platí, že navzájom – ak je táto forma vládnutia kombinovaná rozdielnymi „násobkami“, ako je demokratická a aristokratická forma vládnutia, monarchia vytvára ideálne zriadenie. Podľa Bodina, kde vládne veľký nesúlad, tam o to väčšia rastie túžba po harmónii.

Dvojznačnosť Bodinových argumentov treba vidieť v tomto svetle. V prípade kráľovskej monarchie tvrdí, že ide o suverénnu legislatívnu moc bez súhlasu poddaných, pričom kráľa viažu niektoré zákony a zmluvy, ktoré uzatvára. Rovnako Bodin nalieha na „*bien & domaine publique*“, do ktorých nemôže žiaden suverén zasahovať. Isté je, že pre ďalšie napredovanie Francúzska je Bodinove rozlišovanie medzi aristokratickou a tyranskou monarchiou veľmi príznačné v tom, že limituje, čo kráľ ako najvyššia inštancia môže a čo nemôže robiť, aj keď stále ponecháva kráľovi extrémne veľký manipulačný priestor.

### 1.5 Bodinov suverén

Bodinov suverén – ako sme už povedali – nie je suverénom v plnom zmysle slova – nezodpovedá dokonca ani jeho vlastnej definícii. V niektorých strategických veciach, ktoré sme už spomenuli, to jasne vidíme. Napríklad výber daní nebol ani vtedy zanedbateľnou témou, pretože stojíme pri zrode nového zriadenia, akým je štát a Bo-

<sup>16</sup> Porov. OTTMANN, H.: *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den grossen Revolutionen*. Stuttgart-Weimar : J. B. Metzler Verlag, 2006, s. 223.



din v tomto diele načrtáva neopomenuteľnú úlohu „ľudu“ pri tvorbe takých zásadných rozhodnutí, ako je výber daní. Suverén sám nemôže pri takej vážnej otázke, ako je výber daní, rozhodnúť bez „ľudu“.

Rovnako to môžeme povedať aj o iných oblastiach rozhodovania tohto suveréna. Je dôležité rozlišovať v Bodinovom diele odlišné roviny. Jednou rovinou je politická rovina – kde suverénovi náleží absolútna moc. Je zástanca absolutistickej vlády? K tomu sa ešte vrátíme. Druhá rovina je teologická, ktorá do tej politickej – v rodacom sa novoveku – už celkom nezapadá. Božie a prirodzené zákony nie sú už tie, ktoré „platili“ ako argument v stredoveku. Bodinovo myslenie je komplexné, preto uvádza aj túto úroveň, ktorá suveréna obmedzuje. A tretia rovina je rovina právna – ktorou Bodin naozaj vynikal vo svojej dobe. Právna rovina do istej miery vysvetľuje, prečo sa odvoláva na tradície prirodzeného práva a rímskeho práva.

Na druhej strane vysvetľuje, prečo sa zaoberá otázkou *leges divines*. V nej sa skôr zamýšľa nad tým, že sa berú do úvahy aj tieto iné úrovne – a z tohto dôvodu vyzerajú ako protikladné. Po právnej stránke existuje suverenita smerom navonok a smerom dovnútra štátu. Bodin vykresľuje práve túto rovinu ako dôležitú – že vládár v rámci svojho štátu má najvyššiu moc, do ktorej mu nik zvonku nemôže zasahovať a ani ho ovplyvňovať. Takáto zásada suverenity štátu bola prijatá po Vestfálskom mieri v roku 1648 ako základná. Taká suverenita potom jasne definuje pozíciu náboženstva a náboženských konfliktov na konkrétnej teritoriálnej úrovni. Treba povedať v tomto kontexte vzťahu náboženstva a politickej sféry, že Bodinova myšlienka suveréna nebola nová. Bola skôr vyvrcholením požiadaviek rôznych autorov skrz–naskrz stredovekom, ktorí sa domáhali oddelenia panovníckeho titulu od cirkevnej moci, čím oslobodili myšlienku suverenity z limba teológie spojenej s teóriou božského práva a umiestnili do kontextu svetskej konštitučnej teórie.<sup>17</sup>

Suverén by sa mal usilovať udržať štát, ktorý vždy pozostával a bude pozostávať z dobrých i zlých, bohatých i chudobných, silných i slabých, v akejsi harmónii, v akej sa nachádza celý kozmos. Suve-

<sup>17</sup> Asi najväčší prienik vidíme medzi J. Bodinom a Marsiliom z Padovy, ktorý sa vo svojom diele *Defensor pacis* zmiňuje o suverénovi a jeho vlastnostiach.

rén sa usiluje o zachovanie takejto kozmickej harmónie a uplatnenie harmonickej spravodlivosti. Veľký Boh prírody – píše – „utvoril svet harmonicky tým, že ho zložil z matérie a formy a takým ho udržuje vďaka niečomu inému – vďaka vzťahu rovnosti a podobnosti, ktoré v nej sú navzájom skombinované a zviazané...“<sup>18</sup>

A na inom mieste píše:

„tak ako zväzok prírody (...) riadi anjelov, ako anjeli riadia ľudí, ako ľudia riadia zvieratá a duša ovláda telo, nebesia ovládajú zem a rozum riadi zmysly, tak platí, že to, čo niečo riadi, má byť niečím iným vedené a usmerňované a toto niečo ho chráni i zachováva na oplátku za jeho poslušnosť...“<sup>19</sup>

Bodin v týchto náznakoch jasne charakterizuje nielen svoju víziu prírody, ale aj víziu pokojného, mierumilovného (alebo môžeme povedať) harmonického stavu spoločnosti – ako systém spojených nádob, v ktorom jedna nádoba nemôže existovať bez druhej. Jediná otázka, ktorá sa nám tu ponúka je, či je takýto suverén naozaj ešte suverénom.

Silné prepojenie vnímania prírody a politického života (obdobne ius a lex) vytvára z Bodina novovekého prirodzenoprávneho mysliteľa. Mysliteľa, ktorý vidí v spoločnosti prirodzený cieľ človeka a nie nejaký zistný záujem – ako Hobbes. Sám píše: „Keď Boh zasadil do našich hláv rozum, vnukol ľuďom túžbu po spoločenstve (...) To, čo udržuje ľudí v spoločenstve, je láska. Tá je skutočným základom spoločnej ľudskej i civilnej spoločnosti, a zároveň je to podmienka jej udržania.“

## Literatúra

BAXTER, C. R.: *Problems of the religious war* [J. Bodin, G. Du Vair, La Boétie] in *French literature and its background*, zv. I, Oxford Paperback, č. 138 (1968).

<sup>18</sup> BODIN, J.: *On Sovereignty*, s. 792.

<sup>19</sup> BODIN, J.: *On Sovereignty*, s. A69

- BODIN, J.: On Sovereignty. Four chapters from the Six Books of the Commonwealth. Book I, chapter 8. In: *On Sovereignty*. Volume 10.1017/ CB, 1992. DOI: 10.1017/CBO9780511.
- BODIN, J.: *The Six Bookes of A Commonweale*. ed. R. Knolles. London : 1606.
- BODIN, J.: *On the Demon–Mania of Witches*. Transl. Randy A. Scott. Toronto : Centre for Reformation and Renaissance studies 2001.
- DESCAMPS, O. – DOMINGO, R. : *Great Christian Jurist in French History II – Jean Bodin*. Cambridge : University Press 2019.
- EVRIGENIS, I. D.: Digital Tools and the History of Political Thought: The Case of Jean Bodin. In: *Redescriptions*, Vol. 18, No. 2 (Autumn 2015), s. 181 – 201.
- FRANKLIN, H. J.: *Jean Bodin and The Sixteenth–Century Revolution in The Methodology of Law and History*. Columbia : University Press 1963.
- GORDON, D. M.: Jean Bodin and The English Ship of State. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. r. 35, č. 2 (1973), s. 323 – 324.
- HEINSOHN, G. – STEIGER, O.: Jean Bodin – das Universalgenie der Neuzeit oder Der wahre Meisterdenker. In: *European Demographic Information Bulletin*. vol. X, 1979, no. 3, s. 97 – 109.
- HORNIK, H.: Jean Bodin and the Beginnings of Voltaire's Struggle for Religious Tolerance. In: *Modern Language Notes*. Vol. 76, No. 7 (Nov., 1961), s. 632 – 635.
- IMBODEN, M.: *Johannes Bodinus und die Souveränitätslehre*. Bauler Universitätsreden, 50. H., Basel, Verlag Helbig Lichtenhahn, 1963.
- KUNTZ, M. D.: Harmony and the Heptaplomeres of Jean Bodin. In: *Journal of the History of Philosophy*. Volume 12, Number 1, January 1974, pp. 31 – 41.
- LEWIS, J.: Jean Bodin's Logic of Sovereignty. In: *Political Studies*. Vol. XVI. No.2 (1968, 206 – 222).
- MESNARD, P.: Introduction a la Method de l'histoire de Jean Bodin. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. vol. 12. 1950.

## 1. NA CESTE K OBČIANSKYM VOJNÁM – FRANCÚZSKO A HOLANDSKO

- LLOYD, A. Howell: *Jean Bodin. „This Pre-eminent Man of France.“: Intellectual Biography*. Oxford : University Press 2017.
- LLOYD, A. H: *The Reception of Bodin*. Brill's Studies in Intellectual History 223. Leiden – Boston – Brill 2013.
- MIGLIETTI, S.: Sovereignty, Territory, and Population in Jean Bodin's République. In: *French Studies*. roč. LXXII, č. 1., s. 17 – 34.
- OTTMANN, H.: *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den grossen Revolutionen*. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart–Weimar, 2006.
- VOEGELIN, E.: *Jean Bodin*, München 2003.
- TASCH, P. C. M.: *Jean Bodin. Eine Einführung in sein Leben, sein Werk und seine Wirkung*. ParErga, Düsseldorf a Bonn, 2007.
- TURBET-DELOF, G.: Jean Bodin Lecteur de „Léon d'Afrique“. In: *Neohelicon*. 1974, roč. 2, č. 2, s. 201 – 216.

## 2. Na ceste k občianskej vojne v Holandsku – Hugo Grotius

### 2.1 Súdobá situácia v Holandsku

Bolo to práve 17. storočie, ktoré by sme mohli charakterizovať ako obdobie, keď sa rodí nové politické povedomie založené na princípoch prirodzeného práva. K tomuto objavu pomohla najmä druhá scholastika a autori, ktorí sa prirodzenému právu naozaj solídne a systematicky venovali spolu s otázkami medzinárodného práva. Popri týchto témach a na tomto pozadí sa začína rozvíjať čoraz väčší záujem o nové poňatie štátu postavené na nanovo premyslených argumentoch, ktoré by definovali poslanie štátu. Po dozvuku renesančných pápežov, po silnejúcich reformačných snahách, ktoré vyústili do turbulencií nielen vo Francúzsku, ale aj v iných štátoch, nastáva najlepšie obdobie na premyslenie tzv. *raison d'être* (*raggione di stato*). Inak povedané: čo je účelom a poslaním štátu, kde je jeho zdroj, východisko a v čom je jeho zmysel.

Ku premysleniu týchto dôvodov prispel svojím spôsobom aj spomínaný N. Machiavelli. Jednak tým, že načrtáva víziu republiky a jej fungovanie v kontexte silného panovníka, a jednak v období, kedy ešte stále zotrúva náboženská jednota v Európe. Jeho smrťou sa prakticky táto jednota rozpadá. Kritika voči nemu bola pomerne silná a dobre fundovaná, čo len dopomohlo k silnejúcemu povedo-

miu o štátnej príslušnosti a ku postupnej strate všadeprítomného náboženského motívu. Dva roky po Machiavelliho smrti sa narodil Jean Bodin – ktorý tiež provokatívnym spôsobom – prináša veľmi doširoka rozpracovanú myšlienku suverenity a štátnej moci, ktorá by bola – ako sme si spomínali „nadkonfesionálna“ a nevytvárala by neustále spory medzi stavmi. Bola to jedna z prvých teórií, ktoré dopomáhali ku postupnej sekularizácii štátu – čo bolo prirodzené vzhľadom na silnejúce náboženské konflikty i spory medzi jednotlivými konfesiami.

Náboženské otázky a nejasnosti sa čoraz viac z politickej sféry odsúvali a marginalizovali ako nepodstatné. Európa bola aj naďalej kresťanská, štáty prijali spoločné vyznanie spečatené Augsburgským mierom (1555), ale ďalší vývin politického myslenia predznačovala sólo dráha nezávislého a nenáboženského uvažovania.

Z tohto dôvodu sa objavujú teórie, ktoré nesiahajú ku náboženským interpretáciám a výkladom. Na začiatku 17. storočia sa preto rysujú nové poňatia prirodzeného práva, ktoré vznikli práve z hľadania dostatočne silného právneho základu, ktorý by bol pre všetkých akceptovateľný a – zároveň – rovnako, nadkonfesionálne viažuci všetkých občanov. Túto snahu dobre ilustroval Bodinov spis *Šesť kníh*. Jedným z možných smerov bolo nové zdôvodnenie politickej inštitúcie a vôbec spoločnosti na podklade prirodzeného práva – práva, ktoré by bolo spoločne pre všetkých a spočívalo by na rozume ako embléme ľudskej prirodzenosti. Toto prirodzené právo by bolo spoločným zdôvodnením ľudskej prirodzenosti, ktorej súčasťou je socializácia i štátne zriadenie, ale aj spolupráce krajín na nadnárodnej úrovni.

V 17. storočí asi k najznámejším propagátorom „prirodzeného a medzinárodného práva“ patril Hugo Grotius, ktorého niektorí nazývajú aj „otcom práva“ (napr. Del Vecchio alebo Grewe) – hoci v skutočnosti oživil a aktualizoval tradíciu prirodzeného práva druhej scholastiky. Tento myšlienkový smer, ktorý Grotius inicioval, sa dostával postupne do konfliktu s nastupujúcim absolutizmom a osobitne pálčivou bola otázka osobných práv. Len v krátkos-

ti napovieme, že prirodzené právo vychádzajúce z koncepcie ľudskej prirodzenosti ako zdroja práv v zásade argumentuje rovnosťou ľudí a individuálnych práva, ktoré sa dostávajú skôr či neskôr do konfliktu s absolutistickou mocou vládatára. Táto súhra sa musí riešiť jednak koncepciou prirodzeného práva, a jednak jeho oddelením od tzv. politických práv – ako uvidíme u Hobbesa, ktorý načrtne teóriu spoločenskej zmluvy.

### 2.2 Suverenita holandského územia a súdobé náboženské spory

Holandsko bolo už od 15. storočia jednou z najbohatších a najhustejšie osídlených častí Európy – navyše s najväčším počtom obyvateľov vo veľkých mestách. Politická moc v týchto mestách bola prevažne v rukách mestských samospráv. Provincie ako Flámsko, Brabantsko, Holand, Luxembursko i ostatné patrili už vtedy ku svetoznámych krajom v rámci Európy. Cieľom týchto krajinných oblastí bolo nastoliť si vlastného suveréna, ktorý by ich ochránil pred vpádom cudzích mocností a uchoval im obchodné slobody i autonómiu.

K dost veľkej zmene dochádza vo chvíli, keď si vojvodkyňa Mária Burgundská (†1482) vzala za manžela habsburského arcivojvodu Maximiliána (†1519). Počas ich vládnutia dochádza ku silným pokusom o decentralizovanie vládneho systému a prenesenie moci na mestské parlamenty a ich orgány. Najbohatšia provincia v rámci Holandska – Holand – vytvorila dokonca príkladný finančný systém, ktorým sa neskôr inšpirovalo aj britské finančníctvo po roku 1689 (keď sa anglickým kráľom stal Viliam Oranžský). Lenže ich spoločný syn Filip si vzal za manželku dcéru Ferdinanda Aragónskeho a Isabely Kastílskej – a narodil sa im syn, budúci cisár Svätej rímskej ríše Karol V. Habsburský – ktorý túto svoju ríšu nazval v roku 1519 Svätou rímskou ríšou nemeckého národa (pritom po nemecky pochopiteľne nevedel, len po holandsky).

Na pretras sa dostáva od tých čias otázka pôvodnej „suverenity“ týchto holandských území a Habsburgovci si na tieto územia od tej doby nárokujú ako územie svojho priameho vládnutia. Vidno to na niektorých rozhodnutiach samotného cisára Karola V., ktorý tieto provincie obsadzuje – hlavne po roku 1548 – svojimi miestodržiteľmi a predstaviteľmi na pozíciách centrálnej moci. Holandská šľachta je však voči nemu loajálna. Lenže akonáhle Karol abdikoval a na trón nastúpil jeho syn Filip II., mnohí Holanďania konvertovali na kalvínsku vieru a katolicizmus sa odvtedy sústreďí či udržuje skôr v južných provinciách, kde má silné zastúpenie šľachta. Filip II. posla do týchto krajov vojská vojvodu z Alby, aby potlačil náboženské i politické konflikty. Dôsledkom toho však vznikla tzv. osemdesiatročná vojna (k nej sa ešte vrátíme). Severné provincie uzavreli v roku 1579 Utrechtskú úniu spolu s mestami Antverpy, Bruggy či Gent, kde sa koncentrovali kalvíni a v roku 1581 deklarovali odmietnutie Filipa II. ako suverénneho panovníka. Miesto neho si zvolili za svojho vládaru Viliama Oranžského.

Celý konflikt začínal hlavne ako spor medzi španielskym panovníkom a elitou šľachticov v otázke výšky daní. Až neskôr sa k tomuto konfliktu pridala aj náboženská otázka: Filip II. sa usiloval vykoreniť zo svojej krajiny kalvínov, hoci samotní obyvatelia Holandska túžili po náboženskej tolerancii. Najprv sa tento mocenský spor riešil pokojne, ale neskôr prerástol vo Filipove mocenské, rezolútne ozbrojené násilie (1566) a neskôr dokonca do vlny ozbrojených odpovedí (1572). Navyše, samotný Filip sa rozhodol svojvoľne menovaného Viliama Oranžského nechať zabiť a vypísal na jeho hlavu veľkú odmenu.<sup>20</sup> Násilie bol na istý čas potlačené tým, že Filip odpovedal množstvom hrdelných trestov, ale odpor voči kráľovmu vládnutiu pretrvával aj naďalej. Pozícia a postoje kráľa na jednej strane a šľachtických stavov na strane druhej sa od seba čoraz viac vzdalovali.

Ak sa máme zaoberať teologickou rovinou, konflikt sa dotýkal protikladných pozícií v otázke náboženskej tolerancie, náuky

---

<sup>20</sup> Čo sa napokon v roku 1584 aj podarilo.



o predurčení a vzťahov, aké majú panovať medzi cirkvami a štátom, ktoré mali praktický politický dosah. Na jednej strane bariéry stáli ortodoxní kalvíni vedení Franciscom Gomarom, ktorí zastávali striktnú náuku o predurčení, presadzovali názor, že cirkev by nemala byť podriadená autorite štátu a obhajovali „čistú“ kalvínsku cirkev ako jednu štátnu cirkev. V politických otázkach uprednostňovali centralizáciu politickej moci a jej sústredenie v zjednotenom Holandsku, dovoľávali sa odporu voči Španielsku a vlády Oranžského rodu. Treba však poznamenať, že väčšina obyvateľstva nezdieľala tieto postoje kalvínov (a boli medzi nimi nesúhlasiaci kalvíni i katolíci), pretože sa im zdalo, že sa v tomto prípade len nahradí „tyrania Španielska“ inou tyraniou – netolerantnej kalvínskej cirkvi. Táto protistrana bola zo začiatku zastúpená Jacobom Armíniom a známa pod názvom „remonštranti“ (od slova *remonstrans* – ponosa, sťažnosť). Po roku 1610 obhajovala hlavne náboženskú toleranciu a decentralizáciu moci na prospech provinčnej suverenity. Usilovala sa o mier so Španielskom, z čoho sa medzičasom stala priam teologická dišputa, ktorá spôsobila rozdelenie provincií (napr. Utrechtu) podporujúcich remonštrantov a zvyšných piatich provincií kalvínov (alebo „*protiremonštrantov*“). Armínus v roku 1608 spísal *Declaration of sentiments*, ktorú predstavil vláde v tom istom roku a v ktorej napadol kalvínske učenie o predurčení a prehlásil vlastné – veľmi podobné vtedajšiemu učeniu jezuitu Luisa de Molinu (z roku 1588). Aj v iných bodoch to bol prevažne teologický spor, ktorý sa postupne vyostroval.

Napriek všetkým úspechom kráľ sa mu odpor nepodarilo úplne potlačiť. Konflikty doslova viseli vo vzduchu. Aj preto sa občas zvykne nazývať „osemdesiatročnou vojnou“ (1568 – 1648).<sup>21</sup> Pieter Geyl (†1966) – klasický autor preslávenej monografie<sup>22</sup>, v ktorej opisuje štandardnú periodizáciu tejto vojny, datuje holandskú revolúciu v prvej fáze skôr od roku 1555 až po rok 1609. Prvá fáza

<sup>21</sup> Koniec týchto konfliktov sa spája s rokom, keď bol uzavretý *pax osnabrucense* - Vestfálsky mier.

<sup>22</sup> GEYL: *The Revolt of the Netherlands : 1555 – 1609*. New York : Barnes & Noble 1966.

za osemdesiatročnej vojny skončila podpísaním prímeria, ktoré sa zvykne nazývať termínom *Pax hispanica* (v roku 1609). Druhé obdobie tejto revolúcie sa prekrýva podľa neho s obdobím tridsaťročnej vojny (1618 – 1648). Lebo Holandsko (napriek mieru z roku 1609) vyhlásilo opätovne vojnu Španielsku, pretože sa chcelo definitívne vymaniť spod jeho područia. Obidve vojny boli potom skončené samotným Vestfálskym mierom v roku 1648.

### 2.3 Hugo Grotius (1583 – 1645) a prvé právne traktáty

#### Grotiov život

Hugo Grotius bol polyhistorom a neprestal byť humanistom. Narodil sa ako zázračné dieťa, ktoré začalo študovať v jedenástich rokoch v Leiden a už v pätnástich získal doktorát na univerzite v Orleans. V šestnástich rokoch vydal prvú svoju knihu vôbec – editoval dielo neskorého antického autora Martiana Capellu *O siedmich slobodných umeniach*, ktoré bolo po dlhé desaťročia uznávaným odborným prekladom. Grotius bol vynikajúci filológ a editoval množstvo klasických textov.

Ďalšia z jeho prác sa nazýva *De antiquitate Republicae Batavae* (O starobylej Batávskej republike 1610). Bola napísaná teda v čase, keď už si Holandsko dokázalo vy dobyť svoju nezávislosť. Grotius sa vtedy pokúsil spolu s ďalšími autormi, spisovateľmi a umelcami vytvoriť pre túto „novú republiku“ akýsi základný mýtus – historickú myšlienku, ku ktorej by odkazovala identita holandského národa. V Holandsku mal tento mýtus ten účel, že samotný spis osadil do čias rímskeho impéria a toto prepojenie so 17. storočím malo svoje opodstatnenie. Grotius v ňom opisuje, ako Batáovia bojovali za svoje slobody ešte v časoch Ríma, podobne ako to bolo v nedávnych časoch proti Španielom a monarchii. Na miesto monarchu Grotius stavia ako vzor cnostného vodcu Claudia Civilis – ktorého znázornil

aj Rembrandt na svojej maľbe „*Nočná prisaha Batávov u Claudia Civila*“. Znázornil ho v súlade s Grotiovou myšlienkou – o niečo väčšieho, vyššieho, no zasa nie až tak. Na maľbe však symbolicky znázorňuje, že je *primus inter pares*. Batávovia boli germánskym kmeňom, ktorý sa usídlil práve na území vtedajšieho Holandska, pretože ho tam Rimania odsunuli, aby im bránili hranicu Rýnu s Germánmi, ktorí boli pre Rím nebezpečnejší. Okolo roku 70 po Kr. Batávovia iniciovali povstanie, aby sa konečne – po smrti cisára Nera – dostali ku svojim vlastným privilegiami – čo skončilo neúspechom.

Tento národný mýtus o Batávoch si Holanďania stále pripomínali od čias väčších konfliktov so Španielmi. Motivovala ich k tomu snaha bojovať o vlastnú politickú nezávislosť. Grotius pritom chápe Batávov ako rímsku odnož, v ktorej sa zachovali princípy demokracie v zmysle vládnutia so súhlasom ľudu. Navyše to dopomohlo práve tejto provincii, kde sa Batávovia usídlili, aby vynikla nad ostatnými a získala akési pomyselné prvenstvo. Ku vytvoreniu tohto mýtu dopomohla aj koncepcia „holandskej záhrady“ – múr ohraničujúci sekulárny svet, ktorý stojí zato, aby sa chránil múrom a bránil. Svet, do ktorého nehodno zasahovať. Figuratívne maľby z tohto obdobia pracujúce s myšlienkou holandských záhrad používajú aj myšlienku Hollandie – holandskej panny – ktorá býva obklopená panstvom. Celé vyobrazenie predstavuje štátnu identitu – spojenie krásy, dávnej histórie, slobody, nehatenosti a hierarchie hodnôt – čo sú – mohli by sme povedať – piliere holandskej politickej kultúry.

### **Doktorát v pätnástich**

V pätnástich rokoch sa dostal do sprievodu diplomata na diplomatickú misiu do Paríža. Henrich IV. Francúzsky ho pri tej príležitosti nazval „zázrakom z Holandska“. A práve pri tejto príležitosti dostáva doktorát na univerzite v Orleans. Bol básnikom elégií a tragédií, historik, ktorý sa stal znalcom všeobecných dejín štátov a napísal dokonca dejiny Švédov. V oblasti dejín politického myslenia zaoberal sa predovšetkým prirodzeným a občianskym právom.

## 2. NA CESTE K OBČIANSKEJ VOJNE V HOLANDSKU – HUGO GROTIUS

V Holandsku si ho stále pripomínajú ako autora *Inleiding* (1631) – úvodu do holandského práva. Známe sú predovšetkým jeho diela: *De iure belli ac pacis* (1625), ktoré sa veľmi detailne zaoberá všakovakými otázkami občianskeho práva. Do jeho života podstatným spôsobom zasiahla tridsaťročná vojna (1618 – 1648), v ktorej sa pridal na nesprávnu stranu a dostal sa do väzenia. Z väzenia ho – na nápad manželky – prepašovali potajomky v truhlici na knihy. Po úniku z väzenia utiekol do Paríža a tam zostal pod ochranou a rentou Ľudovíta XIII. Práve počas tohto desaťročného núteného exilu napísal posledné dve spomínané knihy.

### 3. Hugo Grotius – prvý právny spor v otázke Santa Catarina

Holandsko bolo v jeho časoch vo vojne so Španielskom. Aj keď mali Portugalčania blízko k Španielom, s Holandskom neboli vo vojne. Vojna so Španielskom začala v čase, keď Grotiov bratranec zajal portugalskú obchodnú loď Santa Catarina. Incident sa stal 25. februára 1603, keď bol holandský kapitán atakovaný 1500 ton vážiacou loďou Santa Catarina. Ešte predtým treba povedať, že v roku 1602 vznikla Holandská východoindická spoločnosť, jedna z najúspešnejších obchodných spoločností vtedajšieho sveta. Prvé desaťročia 17. storočia ovládala svojimi flotilami 4/5 svetového obchodu. Holandsko bolo námornou mocnosťou expandujúcou do celého sveta. Preto muselo dôjsť ku konfliktom s tými krajinami, ktoré mali podobné ciele, predovšetkým s vtedy veľmi mocnými námornými krajinami, akými boli Španielsko a Portugalsko. Holandské flotily takmer neustále bojovali v Atlantickom, Tichom či Indickom oceáne a získavali si nové dŕžavy: Holanďania dobyli Cejlón, Jávu, bojovali o Macao, Brazíliu, Molucké ostrovy, Angolu, Sumatru Taiwan atď. Hlásali pritom voľný obchod a požadovali slobodný pohyb a slobodný obchod v rámci námorného priemyslu.

A tak sa stalo, že sa tento zámer Holanďanov nepáčil portugalskej lodi Santa Catarina a jeho osadenstvu, ktoré atakovalo holandskú loď. Holandský kapitán túto loď zajal a začala sa dlhá motanica a spory o loď, respektíve o tovar. Tento incident nahneval ako Portugalčanov, tak aj Španielov, oba tábory sa dovoľávali suverenity

### 3. HUGO GROTIUS – PRVÝ PRÁVNÝ SPOR V OTÁZKE SANTA CATARINA

v oblasti morí a upierali ostatným národom právo plachtiť okolo Mysu Dobrej nádeje a obchodovať s Indiou.

Hoci kapitán nemal súhlas od svojej námornej spoločnosti, aby použil silu, mnohí spoluakcionári tejto námornej spoločnosti dychtili po tovare, ktorý by týmto spôsobom zhabal. Portugalčania a Španieli sa – samozrejme – dovoľávali navrátenia tovaru a hľadali rôzne zámienky v rôznych pápežských bulách. Napríklad v bule Alexandra VI. z roku 1493<sup>23</sup>, ktorý v nej rozdelil moria na tie, ktoré patria Španielsku (Tichý oceán a Mexický záliv) a Portugalsku (Atlantický a Indický oceán). Napriek tomu sa niektorí členovia holandskej námornej spoločnosti (menoniti) zastávali Španielov, pretože im bolo ľúto, že bolo proti nim použité násilie. Grotius v roku 1606 (z toho vidno, ako sa súd dlhé roky ňaťahoval) oficiálne dostal žiadosť o vypracovanie svojho odborného názoru a posudku na danú vec. Grotius však vydal v tomto roku len jednu, a to dvanástu kapitolu zo svojho plánovaného spisu – ktorú nazval *Mare Liberum* (Slobodné more). Bola to dvanásta kapitola neskôr vydaného spisu *De iure praedae*. Autor sa v nej dovoľáva toho „najprvotnejšieho a najistejšieho“ prirodzeného práva, ktoré prislúcha každému národu – a tou je možnosť slobodného obchodu. Boh rozdelil statky medzi národy nerovnomerne, je na každom národe, aby obchodoval s tým, čo má a získaval to, čo nemá.

---

<sup>23</sup> Treba poznamenať, že aj samotný Alexander VI. pochádzal z pôvodne španielskeho rodu Borgia. Spomínaná bola mala názov *Inter caetera divinae*. Hovorila o hranici, ktorá sa nachádzala približne 100 míľ západne od Kapverdských ostrovov a delila španielsku i portugalskú stranu. Otázka, ktorá sa začala rozoberať po právnej stránke, je tá, či mohol mať pápež právo rozhodovať o dobytom území Nového sveta. Väčšina teológov v tom období sa prikláňala k názoru, že papežovi už viac neprináleží svetská moc. Svetská moc bola chápaná skôr ako jeho nepriama moc. (*potestas indirecta*). Len čo však pápež túto hranicu vytýčil, nikto ju v tom čase neuznával. Anglicko posielalo svoje lode na toto „územie“ pridelené Španielsku, pretože hlavne kráľovná Alžbeta I. sa oficiálne postavila proti takémuto pápežskému členeniu Nového sveta, keďže neuznávala moc Ríma.

### 3.1 Grotiov spis *De Iure Praedae Commentarius*

Škandál viedol až ku verejnému vypočutiu a medzinárodnému vyjednávaniu. Aj sám Grotius bol vyzvaný Holandskou námornou spoločnosťou, aby načrtnol polemickejšiu obranu tejto konfiškácie. Čiastočnou odpoveďou na tieto otázky bol jeho spis *De Iure Praedae Commentarius*<sup>24</sup>, ktorý financovala samotná námorná spoločnosť.

Grotius sa v ňom snaží vysvetliť dôvody svojej obhajoby tejto konfiškácie na základe prirodzených princípov spravodlivosti. V tomto traktáte ho viedol oveľa širší záujem, než len záujem o tento prípad. Grotius sa zaoberal nadnárodnou povahou práva, ktorú rozpracoval aj v ďalších dielach. Toto dielo *De Iure Praedae* (konkrétne XII. kapitola z tohto diela) sa neskôr stalo prepracovanou verziou Grotiovho diela *Mare liberum* (1606).<sup>25</sup> Po tomto Grotiovom diele Španieli napokon uznali Holandsku právo plachtiť i obchodovať s Indiou – len mesiac potom, ako vyšlo.<sup>26</sup>

Preto by sme Grotia mohli označiť ako obhajcu slobody morí. Hlavnou otázkou, ktorou sa Grotius zaoberá v *De Iure Praedae* bola tá, či je, alebo nie je v súlade so zákonom, ak sa nejaká súkromná obchodná spoločnosť dopustí násilia proti tým, ktorí sa snažili ochrániť slobodu obchodu. Práve v odpovedi na túto otázku Grotius preberá niekoľko možných scenárov. Ak chcel ale obhájiť konanie Holandskej spoločnosti, musel do istej miery predostrieť aj svoj názor nato, akú vojnu by sme mohli nazvať spravodlivou. Podľa Grotia vojnu začali Portugalčania, keď napadli príbytky domorodých

<sup>24</sup> Komentár k právu na obchod a na korisť.

<sup>25</sup> Porov. THORNTON, H.: Hugo Grotius and the Freedom of the Seas. In: *International Journal of Maritime History*. Vol. XVI, No.2 (December 2004), 17 – 38.

<sup>26</sup> Treba však poznamenať, že na toto dielo zareagoval kritickým tónom anglický autor John Selden v diele *Mare clausum* (1635). Selden v tomto spise – ako ukážeme neskôr – požadoval značnú časť mora pre Anglicko – síce necelý oceán, ale jeho dosť frekventovanú časť. Preskupením politických síl sa, bohužiaľ, zmenila klíma vtedajšej doby dožadujúcej sa otvoreného obchodu na mori. Už v časoch Grotiovho vyjednávania Holandska a Anglicka (1613,1615) bolo jasné, že sa Holanďania tohto otvoreného obchodu na mori dožadujú márne a získajú iba „*mare clausum*“.

### 3. HUGO GROTIUS – PRVÝ PRÁVNÝ SPOR V OTÁZKE SANTA CATARINA

obyvateľov pláže Johor. Toto bol podľa neho začiatok vojny proti domodorým obyvateľom, ktorí sa následne rozhodli brániť svoj majetok. Viest vojnu proti nim mal teda len kráľ Johor a rovnako aj právo na vojenskú korisť. Holanďania boli v tejto spravodlivej vojne proti Portugalčanom spojencami a samotná loď (Santa Catarina) bola ukoristená so súhlasom kráľa Johora. Zato dal Holanďanom osobitnú odmenu v podobe vojenskej koristi.

Grotius sa jednak v tomto diele zaoberá otázkou spravodlivej vojny, a jednak zákonnými možnosťami – ako je možné byť spojencom s neveriacimi – a pri tejto pasáži Grotius cituje Akvinského, ktorý sa zaoberá otázkou, či je dovolené byť spojencom nekresťanov. Podľa Akvinského – ako ho uvádza Grotius – je herézou nazdávať sa, že neveriaci nie sú pánmi nad svojím majetkom. A tak zhabanie majetku na základe viery (že sú nevercami) nie je o nič menej krádežou ako keby sa to stalo isté stalo kresťanom.<sup>27</sup>

Debata o slobode morí pokračovala takmer polstoročia (priamo v sedemnástom storočí) a do istej miery pokračovala až do dvadsiateho storočia, kde vyvrcholila v roku 1982, keď vznikla konvencia Spojených štátov o práve morí, a tá podľa W. E. Butlera obsahuje množstvo Grotiových myšlienok.

Grotius medzičasom neustále stúpal vo svojich funkciách, jednak na úrovni provincie Holland, Západného Frízska a Zélandu, ale predovšetkým v Rotterdame. Spor však pretrvával s kalvínmi. Tí sa síce pričínili o to, že Holandsko zvíťazilo nad španielskym absolutizmom, ale holandská vzbura nebola primárne náboženskou aktivitou, lež politicko-hospodárskou. Ostatní kalvinisti tvorili približne len jednu tretinu obyvateľstva. Kalvíni však učili – v súlade s J. Kalvínom – že Boh prisľúbil spásu len niektorým veriacim, ktorí boli vyvolení už pred stvorením, že budú spasení. Kalvín sa opiera do istej miery o Pavlov list Efezanom, kde je reč o tých, ktorí sú „vyvolení pred stvorením sveta“. Z toho Kalvínovi vyplývalo, že človek nevie pochopiť a nevidí do Božej mysle, nepozná jeho zámery. Toto

---

<sup>27</sup> GROTIUS, H.: *The Freedom of the Sea*, s. 16.



poňatie presadzoval v Leidene Gomarus, kým jeho sok Armínus tvrdil, že Boh môže spasiť aj obrátených hriešnikov – teda, že sa vyvolenie (*praedestinatio*) odohráva aj v priebehu dejín. Do sporu, ktorý sme načali ešte v úvode – vstúpil aj Grotius. Bol na strane arminiánov a sám tvrdil, že „učenie o predestinácii nepatrí ku zásadám kalvínskeho vyznania a umožňuje rôzne interpretácie.

Grotius vyslovene uprednostil právomoci svetskej vrchnosti v týchto cirkevných záležitostiach – presne ako tomu bolo v prípade Anglicka, ale súčasne naznačil všeobecný trend v Európe, kde bola tendencia od raného novoveku podriaďovať si cirkvi v ich učení. Aj v Holandsku sa o tejto cirkevnej teologickej otázke rozhodlo mocenským spôsobom. Náboženský spor sa premietol do konfliktu medzi tradičným mešťanským a stavovským poriadkom autonómnych provincií a centrálnou mocou miestodržiteľa, ktorá bola označovaná za „smerujúcu ku absolutizmu“. Cirkevná synoda nakoniec rozhodla proti remonštrátom (teda proti Armíniovi) a v roku 1619 boli niektorí účastníci popravení. Grotius dostal trest doživotného väzenia (z dôvodu „participes criminis“) a prišiel o všetok majetok. K úteku mu dopomohla manželka, keď navrhla, aby ho vyniesli z väzenia v truhlici na knihy. A potom utiekol do Paríža. V Paríži napísal svoje hlavné dielo, ktoré je najznámejšie: *De Iure Belli ac Pacis libre tres* (Tri knihy o práve vojenskom a mierovom). Dielo vyšlo v roku 1625 a stalo sa jedným zo zdrojov a inšpirácií medzinárodného práva. Neskôr sa stal diplomatom v službách Švédska. Pri jednom návrate zo Švédska – zo súdneho pojednávania v Stockholme – jeho loď stroskotala. Pristála v Rostocku, kde Grotius dostal zápal pľúc a na následky ochorenia zomrel.

## 3.2 Grotiova metóda

Grotius hneď v úvode *Mare Liberum* píše:

„Omyl je tak pradávnu vecou, že už ňou sa dá preukázať, že mnohí ľudia, hlavne tí, ktorí sa vďaka svojmu majetku a moci tešia naj-

### 3. HUGO GROTIUS – PRVÝ PRÁVNÝ SPOR V OTÁZKE SANTA CATARINA

väčšiemu vplyvu, sú presvedčení, no podľa môjho názoru, sa len o tom sami presvedčajú, že sa spravodlivosť i nespravodlivosť nedajú navzájom od seba odlišiť prirodzenosťou, ale do istej miery sa odlišujú len na základe názoru a zvyku ľudí...<sup>28</sup>

Grotiovou snahou bolo „v krátkosti a jasne preukázať, že aj Holanďania (...) majú právo brázdiť východné pobrežie Indie (vtedajšie pobrežie Ameriky) – čo aj robia – a rozbiehať obchod s tamojšími ľuďmi.“<sup>29</sup>

Vychádza pritom z argumentu prirodzeného zákona. Boh vložil všetky tieto princípy prirodzeného zákona do ľudského srdca, ktoré zaväzujú dokonca aj kráľov. Boh bol zdrojom týchto zákonov a dal moc trestať jednotlivcov, ktorí ich porušujú. Avšak Boh ustanovil „dvoch sudcov, ktorým neutečie ani ten najšikovnejší z hriešnikov – a tými sú: svedomie – alebo vrodené sebahodnotenie – a verejný názor – ako hodnotenie tých druhých.“<sup>30</sup>

Bol to práve tento druh podvojného tribunálu (svedomia a verejnej mienky), ktorým Grotius rieši tento nový prípad, ktorý sa týka prakticky expanzie do veľkých morí, práva na brázdenie morí i slobody obchodu. Štruktúra jeho uvažovania sa týka týchto troch otázok:

1. Môže byť more, jeho nedohľadná šírava – zvlášť ak nemá hranice – apanážou jedného kráľovstva – a dokonca ak nie je ani najväčšie?
2. Môže nejaký národ brániť inému národu, aby komunikoval s inými národmi a obchodoval s nimi?
3. Môže nejaká dlho trvajúca nespravodlivosť byť – naopak – príčinou vzniku konkrétneho práva?

Najprv si vysvetlime, ako a kde sa vzali tieto prirodzené práva (neberúc do úvahy stredoveké verzie tejto problematiky), aby bolo jasné, akým spôsobom sa rodí každý iný zákon. Grotius pri objave

<sup>28</sup> DE GROOT, H.: *Mare Liberum*. Ad principes populosque liberos orbis christiane.

<sup>29</sup> GROTIUS, H.: *The Freedom of the Sea*, s. 7.

<sup>30</sup> GROTIUS, H.: *The Freedom of the Seas*, s. 2 – 3.

prirodzených zákonov využíva príklad matematiky a jej metodiky. Matematika – podobne ako prirodzené zákony – sa snaží „nájsť to, čo je univerzálne pravdivé a všeobecne“. Preto tvrdí:

„Tak ako matematici bežne pri každom konkrétnom dokazovaní používajú provizórne vysvetlenia všeobecnejšie zadaných axiém, na ktorých sa všetci ľudia vedia zhodnúť, aby dosiahli pevný bod, z ktorého sa potom dôkaz môže ďalej odvíjať, aj my by sme mali poukázať na niektoré pravidlá a zákony všeobecnejšieho rázu a použiť ich ako predbežné závery, ktoré neskôr pravdepodobne odvoláme, ako by sme sa ich hneď učili. A to preto, aby sme položili základy, na ktorých naše ďalšie vyvodzovanie bude môcť spočívať...“<sup>31</sup>

Grotiova metóda takto odhaľuje množinu princípov a predpisov, s ktorými by súhlasil každý človek. Tieto formuloval do 5 princípov. Všetky pritom sú derivované z prvého predpisu, ktorý sa berie ako nominálna hodnota. Tento princíp znie: „*Čo nám Boh zjavil ako svoju vôľu – to je zákon.*“ Božia vôľa je nám zrejmá nielen cez Písmo, ale aj skrze pozorovanie sveta prírody. – „*Deus hoc ipse per naturam loquitur*“<sup>32</sup> – z ktorého prirodzený zákon pramení. Grotius uvádza tieto pravidlá:

Pravidlo 1. Čo Boh ukázal človeku ako svoju vôľu, to je zákon.

Pravidlo 2. Čo sa podľa všeobecného súhlasu všetkých ľudí ukázalo ako vôľa všetkých – to je zákon.<sup>33</sup>

Pravidlo 3. Čo sa každému človeku javí ako predmet jeho vôle, to je zákonom preňho.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> GROTIUS, H.: *De Iure Praedae I*, 7.

<sup>32</sup> DE GROOT, H.: *Mare Liberum caput I*.

<sup>33</sup> GROTIUS, H.: *DIP* 12: „Quod consensus hominum velle cunctos significaverit, id est jus...“

<sup>34</sup> GROTIUS, H.: *DIP* 18: „Quod se puisque elle significaverit, id in eum ius est...“

### 3. HUGO GROTIUS – PRVÝ PRÁVNÝ SPOR V OTÁZKE SANTA CATARINA

Pravidlo 4. Čo sa danému štátu javí ako predmet vôle, to je zákon pre všetkých občanov.<sup>35</sup>

Pravidlo 5. Čo sa danému štátu javí ako predmet vôle, to je zákon, ktorý panuje medzi jednotlivými občanmi navzájom...<sup>36</sup>

Grotius tvrdí, že Boh chcel ľuďom dať čo najviac, aby bol ich život tým najlepším. Preto rozlišuje dva „prirodzené zákony“ (*leges iuris naturalis*) – ktoré sa odvodzujú z prvého pravidla. Prvý zákon (lex I) je nasledujúci: „Každému by malo byť dovolené hájiť svoj vlastný život a vyvarovať sa všetkému, čo jeho život ohrozuje a čo sa ukazuje ako nespravodlivé.“ Druhý zákon (lex II) znie takto: „Každému by malo byť umožnené, aby nadobúdala a ponechával si veci, ktoré sa mu zdajú byť užitočné pre život.“ Podľa Grotia by ešte aj skeptici (*Academicos*) uznali platnosť oboch týchto zákonov.

Inak povedané – príroda ukázala, že základným princípom, ktorý vedie všetky činnosti človeka, je záujem o samého seba a starosť o vlastné prežitie. Z tohto princípu Grotius dedukuje prvé dva prirodzené zákony, ktoré sa vzťahujú na ľudské dobro: „Je dovolené, brániť vlastný život a vyhýbať sa všetkému, čo by sa mohlo ukázať ako škodlivé.“ Druhý princíp je podobný: „Je dovolené nadobúdať a ponechávať si veci, ktoré sú pre život užitočné.“<sup>37</sup> S týmito princípmi, podľa neho, budú súhlasiť všetci ľudia.

Hoci však pranie jednotlivca prežiť bolo prvotnejšie, než potreba ochrániť toho druhého, podľa Grotia, Boh chcel, aby „stvorenie bralo ohľad na iného človeka, aby boli všetci spojení vo vzájomnej harmónii na základe večnej zmluvy“. Dôvodom, podľa neho, je to, že Boh chcel mať týmto spôsobom garanciu, že jeho dielo vytrvá. Deti takto potrebujú niekoho, aby sa o nich postaral, kým nedosiahnu istý vek. Táto sociabilita – potreba ochrániť toho druhého

<sup>35</sup> GROTIUS, H.: *DIP* 23, „Quidquid res publica se velle significaverit, id in cives universos ius est...“

<sup>36</sup> GROTIUS, H.: *DIBP* 24: „Quidquid res publica se velle significaverit, id inter cives singulos ius est...“

<sup>37</sup> GROTIUS, H.: *DIP*, 10.

– je pre neho sekundárnym dôsledkom prirodzeného zákona. Ku prvému princípu pridáva Grotius druhý: „*V čom spoločný súhlas ľudstva naznačuje súhlas všetkých ľudí, to je (tiež) zákon.*“ Nazýva ho aj prvotným zákonom ľudí. Princíp I a Princíp II potom vytvára tretí a štvrtý zákon – ktoré sa viažu k „dobru tých druhých“. Tretím zákonom takto je „zákon o tom, že je zakázané škodiť inému“, čo by sa dalo formulovať ako princíp: „nikto nesmie spôsobovať škodu svojmu blížnemu“ – a tým sa tiež garantuje isté bezpečie. Štvrtý zákon je zákonom „zdržanlivosti“ a mohli by sme ho formulovať ako zákon „nikto si nesmie nárokovať na niečo, čo je vo vlastníctve niekoho iného,“ dôsledkom čoho vznikajú „rôzne druhy vlastníctva“. Tieto dva zákony boli odvodené z druhého princípu. Ďalej Grotius uvádza piaty zákon: „zlo treba napraviť,“ a šiesty zákon: „Dobré skutky treba odplatiť dobrom“.<sup>38</sup> Tieto zvyšné zákony sa teda dotýkali „dobra iných ľudí a ich efektom bolo spoločenstvo“. Sú to zaujímavé princípy a zákony, ktoré Grotius spomína, aj keď sa priamo týmto nedostáva k otázke slobodného pohybu po mori, ale chcel aspoň naznačiť hierarchiu týchto zákonov.

1. Môže byť širšie more, zvlášť ak nemá hranice, apanážou jedného kráľovstva – a dokonca ak nie je ani najväčšie?

V *Mare Liberum* Grotius sa snaží preukázať, že Portugalčania by boli v práve len v prípade, ak by sa preukázalo, že je more v ich vlastníctve. Najprv však načrtáva právnu terminológiu v súvislosti s morom. Podľa neho more nepatrí do kategórie, že nepatrí nikomu (*res nullius*), ani do kategórie spoločného vlastníctva (*res communis*), dokonca ani do kategórie verejnej veci (*res publica*).

V skorších časoch termín „suverenita“ alebo „spoločné vlastníctvo“ mali rôzne významy. *Spoločný* znamenalo niečo protikladné ku „konkrétne“ a „vlastníctvo“ znamenalo právne privilegium užívať nejakú vec (napr. právo ju zničiť). Boh však, podľa neho, dal

<sup>38</sup> To je princíp, ktorý sa často cituje a spomína v scholastike u T. Akvinského či V. Ockhama.

### 3. HUGO GROTIUS – PRVÝ PRÁVNÝ SPOR V OTÁZKE SANTA CATARINA

všetky veci „celej ľudskej rase“, nie jednotlivcom. Prví ľudia „mali všetko spoločné“. Prechod od tohto všeobecného vlastníctva ku súkromnému bol záležitosťou zmluvy. Vlastníctvo je od slova „vlastný“ – čiže má základ v tom, že daná vec nemohla patriť inému – a spájala sa s užívaním či požívaním.

Grotius v prvom rade má na mysli veci, ktoré sa užívaním požíli – v druhom rade veci, ktoré sa používaním stávajú menej vábne k ďalšiemu vlastníctvu (šaty...). Grotius potom rozširuje túto kategóriu aj o krajinu, more a vzduch ako niečo mobilné. Jednak krajina podlieha užívaniu, ak sa obrába a vysádza na nej zelenina. Pohybuje sa na nej zver, ktorú tiež nemožno vlastniť, pretože sa hýbe a migruje. Grotius z toho dedukuje dva závery týkajúce sa fyzického vlastníctva: jednak záver, že to, čo nikdy nebolo okupované a vlastnené, nemôže byť vlastníctvom nikoho, pretože vlastníctvo vzniklo z takejto državy. „Vlastniť niečo“ – to bol vynález človeka. Druhý záver znie: „Všetko, čo príroda ustanovila, je pre všetkých, aj keď to dnes momentálne slúži možno jednej osobe. Vzduch, voda, more sa nedá mať v države (doslova zabráť, zadržať, obsadiť), voda je neustále v toku a prúdi, je to nevyčerpatelná masa v procese, ktorú by dokázal užívať jeden človek. Nedá sa užívaním spotrebovať, čiže zničiť jeho hodnota. A dokonca sa nedá ani využívať tým spôsobom, že by bola pre budúce užívanie menej vábna.<sup>39</sup> More je až také „bezbrehé, že nemôže sa stať ničím vlastníctvom“, je vhodné preto, aby bolo „vlastníctvom všetkých, či už máme na mysli brázdienie mora, alebo rybolov.“<sup>40</sup>

V tomto zmysle sa Portugalčania domáhali „celej širšieho oceánia rozdeleného na dve časti sveta“. Pričom Španieli sa dožadovali zvyšných morí a podľa Grotia „moria patria všetkým tvorom“ – ne-

<sup>39</sup> GROTIUS, H.: *Future of the Seas*, s. 25 – 26.

<sup>40</sup> Ak sa vrátíme k príkladu, prečo more nemôže byť ani „*res nullius*“ a ani „*res communis*“ je to preto, že „*res nullius*“ - napríklad jeleň síce nepatrí nikomu, ale môže „sa stať vlastníctvom“ niekoho. Zároveň more nie je ani „*res communis*“, že by ju využíval každý rovnakým spôsobom. A navyše sa z vecí, ktorá bola spoločná (rozumej nejakého štátu) mohlo stať poľahky súkromné vlastníctvo, čo v prípade mora nejde.

hľadiac na národnosť, či nato, či ľudia žijú vo vnútrozemí, alebo v prímorí.<sup>41</sup>

Inak je to ale s jurisdikciou v prípade morí. Zatiaľ čo more nepatrí nikomu, v niektorých oblastiach mora môže existovať niečo ako právo na jurisdikciu – a tú bude niekto mať. Takto môže napríklad stanoviť dane v oblasti rybolovu. Podobne ako Rimania sa mohli na mori brániť pirátom a potrestať ich. To však nie preto, že by mali more vo vlastníctve, lež na základe všeobecného práva – aby sa aj ostatní mohli tešiť nehatenej moreplavbe.

Portugalčania sa domáhali morí aj na základe toho, že oni skôr ako všetky ostatné národy „otvorili túto námornú cestu“. Podľa Grotia však neexistuje na mori cesta, ktorú by už niekto nepreplával. Uvádza množstvo príkladov z antiky. Ak by sme sa držali tejto „suverenity“, ktorá vzniká tým, že sme ako prví preplávali more, znamenalo by to, že „každá trasa už bola okupovaná niekým a my dnes mu toto jeho vlastníctvo odmietame uznať“. A zároveň by z toho vyplývalo, že oceány patria ľuďom, ktorí ich ako prví preplávali.<sup>42</sup> A nie panovníkom, ktorí tade ani náhodou svojou nohou nešli. Tento argument na základe suverenity by, podľa Grotia, mal priznať moria tým, ktorým patria blízke prístavy a pláže, a nie Portugalčanom, ktorým patrí len zopár pevností.<sup>43</sup> Portugalčania sa dožadovali toho, že im tieto územia patria, pretože ich objavili. Grotius však namietal, že „objavenie kontinentu nedáva nikomu zákonné právo na more (...) hlavne, ak pred týmto údajným objavením nebolo nikoho (*res nullius*). A hlavne vtedy nie, ak domorodí obyvatelia majú „verejné i súkromné vlastníctvo, o ktoré ich nemožno obráť“. Aj v tom prípade, keby „títo Indiáni východu“ boli moslimami.

Už Akvinský tvrdil, že náboženská viera nedáva dôvod nato, aby sme niekomu upierali jeho prirodzené i ľudské práva. Portugalčania sa však dovoľávali toho, že im tieto územia udelil pápež Alexander

<sup>41</sup> GROTIUS, H.: *Future of the Seas*, s. 34.

<sup>42</sup> GROTIUS, H.: *Future of the Seas*, s. 39.

<sup>43</sup> GROTIUS, H.: *Future of the Seas*, s. 43.

VI. Lenže Grotius proti tomu namietal, že „nikto nemôže byť suverénom nad vecami, ktoré nikdy neboli jeho a ktoré nikto nikdy nevlastnil vďaka nemu“. Preto podľa Grotia ani Boží náместník nemôže prisúdiť niekomu niečo, čo nikdy nebolo jeho.“<sup>44</sup>

2. Môže nejaký národ brániť inému národu, aby brázdil more, ak po tom túži, aby komunikoval s inými národmi a obchodoval s nimi?

Z toho, čo sme si povedali o prirodzenom zákone a o jeho prvom pravidle či „prvom princípe“ vyplýva princíp „Každý národ môže slobodne cestovať za iným národom a obchodovať s ním.“<sup>45</sup> Na prirodzenom zákone jednotlivca stoja prirodzené práva národov, ktoré sú ich zovšeobecnením. Výmenný obchod bolo niečo, čo využívali jednotlivci, aby si získali veci, ktoré im chýbali a iní ich mali hojne. Sloboda obchodu je, podľa Grotia, prvotným právom národov a toto právo sa dá národu odňať len na základe súhlasu všetkým ostatným národom“. Niečo podobné sa týka práva moreplavby (*navigatio*). Všetky sa viažu k prvotnému právu či už niečo vlastniť, alebo niečo užívať. „Ak aj človek nemôže vlastniť moria, nijako mu to nebráni v tom, aby aspoň užíval ich plody.“ Ak sú aj moria šíre, bezbrehé a neprebádateľné, ryby a všetky plody v nich sa dajú odobrať. More je síce niečo nesúrodé, čo sa nedá obsiahnuť, ale jeho ryby by sa dali merať. Preto ryby možno získať a vlastniť ulovením, lenže more nie.

3. Môže nejaká dlhotrvajúca nespravodlivosť byť podnetom ku vzniku konkrétneho práva?

Z konkrétnej situácie, ktorú využívali Portugalčania a Španieli vo svoj prospech vzniká otázka: Môže byť dlhotrvajúca nespravodlivosť

---

<sup>44</sup> GROTIUS, H.: *Future of the Seas*, s. 16.

<sup>45</sup> GROTIUS, H.: *Future of the Seas*, I. kapitola.



príčinou, aby sme nastolili nejaké ďalšie právo, ktoré by bolo na prospech znevýhodnených? Ak to pretlmočíme, znamenalo by to, že ak sa oné národy tešili výhodám z morí, že by sa teraz mohol týmto výhodám tešiť iný národ? S týmto Grotius nesúhlasí. Jednak preto, že nespravodlivosť je vždy nelegitímna, pretože niečo ako súkromné vlastníctvo v prípade morí je v ostrom rozpore s prirodzeným zákonom. Ďalšia otázka, ktorej sa venuje, znie: Čo ak sa však suverenity v prípade morí po niekoľkých desaťročiach prijme ako normálna a odvtedy bude možno platiť ako niečie vlastníctvo? S týmto Grotius tiež nesúhlasil, pretože v tom prípade by bol prirodzený zákon (ktorý vyviera z božskej prozretelnosti) menlivý. Podľa neho má prirodzený zákon dve časti: prvotný zákon ľudí (*lex gentium*), ktorý je nemenný a druhoradý, ktorý tvoria pozitívne zákony a tie sa menia.

Grotius interpretuje prirodzené právo hlavne ako subjektívne právo jednotlivca. Ten má vždy určité práva, napríklad na majetok alebo na svoju obranu. Prirodzené právo má ale svoj zdroj v Bohu – Grotius ako kalvín nikdy toto právo nekoncepcoval ako nezávislé od Boha. Právo má svoj pôvod v Bohu – ale človek ho poznáva svojím rozumom a rozvíja ho. Na otázku, či je prirodzené právo založené na Božej vôli, a teda menlivé – alebo skôr odráža Boží rozum – ako niečo nemenné a stále, Grotius odpovedal, že prirodzené právo nie je menlivé – a dokonca ani samotnou Božou vôľou. Preto je tým najspoľahlivejším základom všetkých úvah o práve a bezpráví.

Ako sú v tom zvyky? Ak sú nezlučiteľné s primárnym právom národov, môžeme automaticky povedať, že to nie sú zákony, ale nejaké obyčaje. Nikdy by sa takéto zvyky nemali transformovať na zákony, pretože budú nespravodlivé. Podľa prirodzeného zákona patrili na začiatku všetky nehnuteľné dobrá ako krajina, more, vzduch všetkým bytostiam.

Z toho sa rodí definitívna otázka: Bolo alebo nebolo správne, že Holanďania skonfiškovali Santa Catarinu?

Grotius sa pri obhajobe Holanďanov dovoľáva dvoch zákonov: jednak

- a) „Nik si nesmie prisvojiť majetok, ak patrí niekomu inému.“  
a jednak  
b) „Nespravodlivé skutky treba napraviť.“

Prirodzený zákon nás učí, že si nesmieme prisvojovať niečo, čo patrí niekomu inému. Z toho vyplýva, že ľudia, ktorí sa snažia zmeniť spoločné právo celého ľudstva na svoje súkromné vlastníctvo, hrešia v oveľa väčšej miere než veľké množstvo jednotlivcov, ktorí boli odsúdení preto, čo urobili, (keď skonfiškovali loď i jej tovar)...<sup>46</sup>

Portugalčania si teda prisvojovali niečo, čo bolo spoločné všetkým ľudským bytostiam. Práve spomínaná formulácia prirodzeného práva „nespravodlivé činy treba napraviť“ dávala Holanďanom právo potrestať Portugalčanov za ich pokus o prisvojovanie si niečoho cudzieho. Konfiškácia lode bola teda trestom – a v tomto zmysle legitímna.

### 3.3 Reakcia Johna Seldena na Grotia v spise *Mare Clausum* (1619)

Ako sme mali možnosť vidieť, Grotius zastáva vo svojom diele *Mare Liberum* pozíciu, že more je spoločným dobrom pre všetkých. Len mesiac predtým, ako Holanďania a Španieli uzavreli *Antwerpskú dohodu*, ktorá umožňovala Holanďanom brázdiť more i obchodovať s Indiou, tak Grotius koncipuje prvé kontúry morského práva.<sup>47</sup>

Najvýznamnejšia reakcia vychádzala – paradoxne – nie ani tak z kruhov dotknutých strán, ale od Angličanov. Anglický právnik John Selden (1584 – 1654) bol vyslancom anglického kráľa Jakuba I. a mal napadnúť práva, ktoré boli priznané Holanďanom. Okrem toho bolo cieľom zaviesť povinné poplatky všetkým tým národom, ktoré by

<sup>46</sup> GROTIUS, H.: *De iure praedae*, s. 264 – 265.

<sup>47</sup> Porov. OFIR, H.: *John Selden and the Western Political Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press, s. 10 n.

chceli rybárčiť v anglických moriach (zvlášť boli mierené proti Holanďanom). Kráľ Jakub I. tak išiel proti zaužívanej tradícii svojich predchodcov, ktorí rozhodli o tom, že rybárčenie a plavba v anglických vodách bolo dovolená každému.<sup>48</sup> Selden sa pokúša obhájiť svoje argumenty (aj proti Grotiovi) v roku 1619 a v roku 1635 – najmä obhájiť pozíciu Jakuba I. a Karola I., ktorí sa dožadovali zavádzania daní cudzincom zato, že lovili ryby na ich pobreží. Selden presadzoval hlavne názor, že anglický kráľ má ako suverén suverénnu moc aj nad pobrežnými vodami – a že tento jeho nárok sa nijakým spôsobom nebije so slobodou obchodu, rybárčením či plavbou po širom mori.

Selden sa vo svojej reakcii nazdáva, že suverenita panovníka sa rozlieha od jedného pobrežia k druhému, a preto popiera, žeby bolo vôbec potrebné oficiálne stanoviť každému pobrežnému štátu, že vlastní aj priľahlé pláže, ak sa dožaduje mať vládu nad morom. V záverečných riadkoch svojho spisu *Mare Clausum* píše, kam až siaha moc kráľa Karla I. takto:

„Po celej tejto zbierke svedeckých výpovedí, ktorú sme si predstavili, je bezpochyby jasné, že pláže alebo prístavy susediacich vládarov za hranicou mora, sú zároveň hranicou teritória mora na juhu i východe, kam siaha Anglicko. Na severe a západe sa však more rozlieha do široších diaľav, ale patrí ako Angličanom, tak aj Škótom a Írom...“

Seldenovi je jasné, že každé more má svoje hranice – a takými hranicami sú pobrežia. „V otázke hlavného mora (týmto morom má na mysli oceán), máme vysoké skaly, reliéfy, úbočia či útesy, ak ležia oproti sebe“ a tie môžu určovať hranice. Podľa Seldena dostali aj tieto priľahlé moria mená, aby sa dali odlíšiť a tým naznačili svoju príslušnosť. A dopomohli k tomu aj rôzne vynálezy, ako sú kompas, zemepisná šírka a dĺžka.

---

<sup>48</sup> Porov. THORNTON, H.: John Selden's Response to Hugo Grotius: The Argument for Closed Seas. In: *International Journal of Maritime*. 2006, s. 106 – 107.

Napokon Selden adresuje Grotiovi argument, ktorý nazval „argument na základe mágie mora a jej nevyčísliteľného bohatstva“. Grotius totiž presadzoval názor, že moria nie sú vlastníctvom nikoho a slúžia na podporu námorného obchodu, rybárčenia či námornej plavby na základe zákona lásky k blížnemu – čiže – nemali by sme niekomu upierať to, čo pre nás samých nepredstavuje stratu. Selden sa však nazdáva, že ak by to aj tak bolo, nijakým spôsobom by to nebol argument proti právu na vlastníctvo. Uvádza nato príklad: ak má niekto fakľu alebo sviečku a svieti ňou niekomu inému na cestu, nijakým spôsobom sa to nebije s tým, že fakľa patrí jemu. Týmto spôsobom chce Selden spochybníť pravidlo morálky založené na láske ku blížnemu, pretože takýmto argumentom nemôžeme „poprieť niečie vlastníctvo“. Tým, že moju fakľu zapáli niekto iný, nijakým spôsobom nespochybňuje moje vlastníctvo tejto fakle. Rovnako, podľa neho, užívanie vôd nemôže byť jej vlastníctvom.<sup>49</sup> Ak sú moria vlastníctvom anglického kráľa, môžu ich užívať iní námorníci a nijakým spôsobom si tieto veci neprotirečia. Grotius tvrdil, že krajina je vždy niekoho súkromným vlastníctvom a pri mori to neplatí, pretože je širšie. Selden si však myslí, že

„pre niekoho, kto more vlastní, je horšie, ak patrí jemu ako niekomu, kto ho užíva – rybári, námorný obchod a ďalší ľudia. Vzniká mu tak menší zisk než aký by si na základe takéhoto vlastníctva plánoval. Zdá sa preto lepšie využívať moria, kde sú perly, koralové útesy a iné veci... Veru, o množstvo takýchto vzácností moria každú hodinu prichádzajú (...) a ich poklady a plody sú z neho odnímané...“<sup>50</sup>

Inými slovami, pre Seldena more nie je nevyčerpatelné a nesmierne – čo platí ako o rybách, tak aj o perlách či koraloch. Je takto možné, že v budúcnosti bude more – tak ako aj územia a parcely – znehodnotené – tak ako každý iný majetok.

<sup>49</sup> SELDEN, J.: *Of the Dominion*, s. 147.

<sup>50</sup> SELDEN, J.: *Of the Dominion*, s. 141.

A podľa Seldena bol tento majetok prístupný každému jednak na užívanie, jednak ku voľnej dispozícii. More nebolo „spoločné všetkým ľuďom“, čo, podľa neho, dosvedčuje aj Biblia. Adam sa stal „pánom nad celým svetom“, nie však v tom zmysle, že by jeho potomstvo prišlo o všetok majetok. „Ábel a Kain boli pastiermi na svojich pasienkoch.“ A takto to vidí Selden v otázke morí a jeho prilahlých pláží.

Obaja muži – aj Selden aj Grotius – boli právnici i obaja vychádzali z odlišných perspektív a argumentovali trošku odlišnými pozíciami. A do istej miery obaja veľmi chvíľkovými. Kým Selden pozíciou suverénnej moci kráľa, Hugo Grotius pozíciou *ius gentium*, ktorá je podľa neho nemenná, a preto je more spoločným vlastníctvom všetkých. Obaja sa však v značnej miere pričínili o to, že napokon vznikol jeden ucelený a definitívny dohovor, ktorý Spojené štáty prijali v roku 1982 pod názvom *O morskom práve*.<sup>51</sup>

## Literatúra

- BRETT, A.: The subject of sovereignty: law, politics and moral reasoning in Hugo Grotius. In: *Modern Intellectual History*. Cambridge University Press 2019, s. 1 – 27.
- GROTIUS, H.: *De iurae praedae*. Commentary on the law of prize and booty. The text of this edition is a reprint of the translation of *De Jure Praedae* by Gwladys L. Williams. Indianapolis: Liberty Fund 2006.
- GROTIUS, H.: *Future of the Sea or The Right which belongs to the Dutch to take part in the East Indian Trade*. Transl. with Revision of the Latin Text of 1633. New York 1916.
- GROTIUS, H.: *Mare Liberum sive De iure quod Batavi competit ad Indicana commercia dissertatio*. Ultima editio 1618.

---

<sup>51</sup> V plnom znení je voľne prístupný na internetovej stránke <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/SK/TXT/HTML/?uri=LEGISSUM:4337127&from=HU>

### 3. HUGO GROTIUS – PRVÝ PRÁVNÝ SPOR V OTÁZKE SANTA CATARINA

- HART, A. C.: Hugo de Groot and Giambattista Vico. In: *Netherlands International Law Review*. Volume 30, Issue 01., May 1983, s. 5 – 41.
- FEENSTRA, R.: Een Handschrift Van Den Inleidinge Van Hugo de Groot Met de Onuitgegeven Prolegomena Iuri Hollandico Praemittenda. In: BERG van (ed.): *Ex iusta causa traditum. Essays in honour of Eric H. Pool*. Pretoria 2005, s. 81 – 91.
- LACHS, Ph. S.: Hugo Grotius' Use of Jewish Sources in On the Law of War and Peace. In: *Renaissance Quarterly*, Vol. 30, No. 2 (Summer, 1977), s. 181 – 200.
- SCHOLTENS, J. E.: Hugo de Groot's De Aequitate. Tekstuitgave en tekstgeschiedenis met Bijdragen over Nicolaas Balnckaert en over de Voorrede tot de Inleiding. In: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*. Vol. 42, 1974, p. 201.
- THORNTON, H.: Hugo Grotius and the Freedom of the Seas. In: *International Journal of Maritime History*. XVI, No.2 (December 2004), s. 17 – 38.
- THORNTON, H.: John Selden's Response to Hugo Grotius: The Argument for Closed Seas. In: *International Journal of Maritime History*. XVIII, No.2 (December 2006), s. 105 – 127.

# 4. Grotius a otázka spravodlivej vojny

## 4.1 Grotiovi predchodcovia o téme spravodlivej vojny

Grotius bol zvyčajne pokladaný za otca medzinárodného práva, hoci to nebolo úplne tak. Dnes už vieme, že Hugo Grotius neplatí za otca medzinárodného práva (ako tvrdil napr. Arthur Nussbaum), lež skôr španielski scholastici. Aj z dôvodu, že pred ním existovala druhá scholastika v Španielsku, ktorá začínala koncipovať základné črty medzinárodného práva. V Španielsku to boli predovšetkým traja významní učenci – teológ Francisco de Vitoria (†1546), Bartolomeo de Las Casas (†1566) a Francisco Suárez (†1617).

Všetci traja rozvíjali predovšetkým koncepciu spravodlivej vojny, ktorá sa začína formovať v stredoveku a bola určujúcou pre všetky ďalšie úvahy o medzinárodnom práve – teda práve medzi národmi – na rozdiel od *ius gentium* (prirodzenom práve platnom medzi národmi).

Dôvody, pre ktoré môžeme niektorú vojnu považovať za spravodlivú, vypracoval v náväznosti na sv. Augustína už sv. Tomáš Akvinský. Podľa neho (STh II. II 40, 1) je potrebné splniť tri podmienky:

1. Musí existovať autorita vládcu (*auctoritas principis*), ktorý rozhodne o vojne,
2. dostatočná príčina vojny (*causa belli*) – (*ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur...*)

#### 4. GROTIUS A OTÁZKA SPRAVODLIVEJ VOJNY

čiže obrana pred niečím útokom motivovaná snahou nastoliť poriadok a

3. správny úmysel (*intentio bellantium recta*) – a tým by malo byť nastolenie spravodlivosti a mieru.

Prax však poukázala na nedostatky tejto scholastickej *bellum iustum*, ktoré sa španielski scholastici rozhodli rozpracovať: bežná skúsenosť zo života neponúka úplne jasnú odpoveď na otázku, ktorá strana v medzinárodnom konflikte je spravodlivá (je v práve) a ktorá nie. Rovnaký problém spôsobovalo „správne zmyšľanie/úmysel“ (*intentio recta*), ktoré sa požadovalo od čias svätého Augustína, no ktoré Tomáš preformuloval na „neutrálne“. Neutrálne zmyšľanie/úmysel totiž pomáha uchrániť nezištnosť. Keďže sa táto téma čoraz viac otvárala v rámci morálnej teológie, postupne sa prešlo od otázky svedomia a konania v súlade s ním ku otázke obojstranne chápanej spravodlivej vojny (*bellum iustum ex utraque parte*). Aj tento bod vyvoláva vážne pochybnosti.

Vojna zahájená ako útok bola podľa tradičného učenia trestná. Vinný nie je a trestuhodne nekoná ten, kto podľa tejto teórie neprávosť pácha v neoblomnom presvedčení (*error invincibilis*). Na úrovni medzinárodného práva to má za následok, že takáto vojna môže viesť len ku nastoleniu práva, kým potrestanie protivníka z dôvodu viny odpadá.

Teória Tomáša Akvinského vykazovala známky neaktuálnosti. Preto sa touto témou začali zaoberať španielski autori druhej scholastiky: jednak prirodzenými právami človeka, prirodzenými právami národov i prirodzeným právom medzi národmi – v súvislosti s jedným z hlavných problémov vtedajšej doby – objavom Ameriky.<sup>52</sup> Motivovala ich otázka, akým právom sa takéto krutosti dejú a prečo práve pri kolonizácii? Majú dobyvatelia právo niečo také robiť alebo či majú dobývaní domorodci vôbec nejaké práva?

<sup>52</sup> Bartolomé de Las Casas píše napríklad spis *Krátky spis o spustošení Indiánov* (Brevisima relación de la destrucción de las Indias), ktorý vydal v roku 1552 a pojednáva v ňom o zúrivom vyvražďovaní a pustošení národov po objavení nových zemí za vlády Filipa II.



Kanonická a morálnoteologická tradícia scholastiky v pohľade na *bellum iustum* ovplyvňuje v neskorom stredoveku začínajúce traktáty zamerané na vojenskoprávnu terminológiu a prvé takéto traktáty vznikajú po roku 1360. Napríklad *Traktát o vojne* (Tractatus de bello) od bolonského kanonistu **Jána z Lignana** či rovnomenný traktát **Martina Garata** (†1453), ktorý vyučoval rímske právo na rôznych talianskych univerzitách v prvej polovici 15. storočia, prípadne dielo *Traktát o vojne a bojovníkoch* (*De bello et bellantoribus*), ktoré v poslednej dekáde pätnásteho storočia vyšlo z pera španielskeho právnika a klerika **Jána Lupa** (Juan Lopez). Tieto prvé monografie, ktoré do istej miery predčili dobu a objavy nových území, boli obsahom i štruktúrou odlišné. Najpraktickejším je asi traktát Martina Garata, ktorý pozostáva z 53 kvestií, ktoré sa týkajú ako principiálnej, teoretickej roviny, tak aj praktických otázok. Začína príznačnou, scholasticky vyzerajúcou vetou o dôsledkoch nespravodlivej vojny:

„Tí, ktorí začínajú viesť nespravodlivú vojnu, by sa mali zaručiť, že napravia spôsobené škody.“<sup>53</sup> Martin popri tom hovorí aj o „nespravodlivej vojne“, čím vylučuje, žeby tento princíp platil pre všetky regulérne ozbrojené konflikty medzi kresťanskými mocnosťami.

Martinus následne tvrdí, že podľa rímskeho práva bolo vedenie vojny bez súhlasu autority zločinom proti majestátu. Zdôrazňuje však, že kniežatá, ktoré v Taliansku viedli vojnu proti sebe navzájom mali takéto právo viesť vojnu aj so svojimi nadradenými:

„Aj keď platí, že ten, kto bez nariadenia svojho nadradeného postaví vojsko, pácha ťažký prečin proti majestátu, rovnako platí, že talianske kniežatá a územné celky, ktoré neuznávajú nad sebou žiadnu vyššiu inštanciu, môžu viesť vojnu so svojimi podriadenými i proti ich nepriateľom...“<sup>54</sup>

<sup>53</sup> GARATUS, M.: *Tractatus de bello* q. 1: Inferentes injustam Guerram, tenentur ad restitutionem omnium damnorum illatorum.

<sup>54</sup> GARATUS, M.: *Tractatus de bello* q. 2: Quamvis qui praeparavit exercitum sine iussu superioris incidat in crimen laesae maiestatis, tamen Principes vel civitates Italiae, qui

Tieto dve zásady Martin Garatus Laudensis (ako sa oficiálne nazýva) ešte bližšie rozpracúva.

### 4.1.1 Francisco de Vitoria a jeho spis *De Indis* (I. a II.)

Okrem Martina Garata Laudensis patrí medzi význačných pokračovateľov Tomáša Akvinského dominikán a profesor teológie na škole v Salamanke<sup>55</sup> **Francisco de Vitoria** (†1546). Vo svojich verejných prednáškach, ktoré sa konali mimo univerzitnej pôdy (a boli publikované pod názvom *Reflectiones – Úvahy*<sup>56</sup>) tvrdil, že Indiáni – čiže obyvatelia latinsko-amerických krajín, ktoré dobyli Španieli, mali už pred ich príchodom svoje vlastnícke práva i práva od panovníkov a tieto práva Španieli pošliapali. Vitoria tvrdí, že odvolávanie sa na najrôznejšie dôvody, napríklad na právo, ktoré vzniká v dôsledku objavu nového územia (*ius inventionis*), nie je oprávnené. Zvlášť, ak ide o osídlené krajiny, ktoré mali výsadu autonómneho národa (a vládu nad územím – *dominium*). Mocenské a vlastnícke práva poznali domorodí obyvatelia už pred ich príchodom. Boli „ozajstnými majiteľmi“. To, že ich niekto „objavil“ nedávalo objaviteľovi vlastnícke právo, ako to bolo v tej dobe bežné si myslieť. Nedáva to nikomu právo uprieť im základné, prirodzené práva. Je niečo iné objaviť poklad s peniazmi v zemi a niečo iné je objaviť ľudské spoločenstvo na nejakom území, ktoré nazíva podľa vlastných, autonómne stanovených pravidiel.

---

non recognoscunt superiorem, possunt praeparare bellum contra subditos.

<sup>55</sup> Ktorej bol aj zakladateľom pod tradičným názvom „Salamanská škola“ – centrum španielskej scholastiky.

<sup>56</sup> Najdôležitejšie z nich vyšli vo vydavateľstve Pagden/Lawrence v roch 1991. Sú tam dve dôležité prednášky, ktoré by sme mohli považovať za prvé náčrty medzinárodného práva (*De Indis recenter inventis* a *De iure belli Hispanorum in barbaros* (1538 = *De Indis* II). Vitoria – tým, že študoval o Petra Crockaerta, ktorý bol žiakom Jána Maiora, sa vo svojom Komentári k Sentenciám (1510) ako prvý zaoberal otázkou misijnej činnosti u Indiánov. Okrem toho Vitoria v značnej miere spomína a komentuje Tomášovu *Sumu teologickú*.

Podľa Francisca de Vitoriu sú všetky spoločenstvá ľudí útvarmi, ktoré riadi prirodzené právo – majú právo spolu komunikovať, obchodovať i usádzať sa. Aj keď by šlo o primitívne národy (nedostačonné užívanie rozumu, stav hriechu a ani cudziu vieru) i menej vyspelých ľudí, nevyplýva z toho, že by ich mal niekto možnosť kolonizovať a dobývať. Ani to, ak by odmietali kresťanskú vieru by nemohlo byť dôvodom, prečo by sa proti nim mala viesť vojna. Veď viera je „záležitosťou vôle“. Ak sa vojna vedie kvôli tomu, že títo Indiáni nechcú prijať katolícku vieru, potom budú len predstierať, že ju prijali, ale vnútorne ju neprijmú, ich vôľa sa nedá znásilniť.

V duchu Tomáša Akvinského – svojho rádového otca – Vitoria tvrdí, že jedinou akceptovateľnou príčinou vojny je reakcia na „prijaté bezprávie“ (*iniuria accepta*), spáchané zlo, ktoré vyvoláva potrebu nápravy. Vidíme teda, že sa usiluje o ponechanie.

V prácach *O Indiánoch* (De Indiis I. z roku 1537/1538) a v diele *O španielskom vojenskom práve voči barbarom* (nazývanom aj De Indis II. z roku 1538)<sup>57</sup> píše, že kresťania majú právo viesť vojnu, ale nie z dôvodu, že niekto zastáva odlišnú vieru alebo kvôli potrebe rozšíriť svoju moc a vplyv, ale len z dôvodu odstránenia bezprávia (Tomášov motív), dokonca – čo je nezvyčajné v porovnaní s jeho súčasnými autormi – nie je povolené viesť vojnu z dôvodu odstránenia protivníka (kráľa, vladára, tyrana a pod.).

To, čo sa snaží Vitoria obom stranám ponechať sú základné práva. Prvé právo, ktoré sa podľa Vitoriu týka španielskych usadlíkov i domorodých obyvateľov je *ius peregrinandi*. Toto právo obsahuje jednak možnosť usadlíkov prisťahovať sa do inej zeme a usadiť sa v nej. Ďalšie práva, ktoré s týmito novousadlíkmi súvisia, je právo na obchod – s kýmkoľvek, a dohoda o obchode, ktorá bude o čomkoľvek, a užívanie základných dobier zeme. Z tohto základného práva *ius peregrinandi* odvodzuje právo kresťanov na hlásanie evanjelia v zámorských krajinách. Samozrejme, s tým súvisí aj právo domorodých obyvateľov neprijat' zvestovanú vieru – ale s rozdielom, že Špa-

<sup>57</sup> Obe práce vyšli v knihe VITORIA, Fr. De: *Political Writings*. Cambridge 1991.

nielom nemôžu brániť v tomto zvestovaní. Práve v tomto prípade Vitoria uznáva možnosť, aby sa protistrane pohrozilo vojnou alebo s vojnou začalo.

Proti Indiánom je, podľa neho, vojna špecifickejšia – je dovoľaná len z obranných dôvodov. Jedným z dôvodov, kedy viesť vojnu, môže byť to, ak domorodí Indiáni bránia misijnej činnosti. Misijná činnosť v tom čase znamená pre misionárov základné právo. Indiáni boli známi tým, že rituálne obetovali svojich vlastných obyvateľov alebo dokonca pojedali ich telá<sup>58</sup> – a v tomto zmysle misijná činnosť bola považovaná za „dôvod“ na vojnu.

V čase, keď Vitoria píše svoje prednášky *De Indis* dobývanie nového sveta poriadne pokročilo. Honduras i severná Brazília boli objavené, podobne ako Florida. Veľké Antily, Haiti, Kuba, Portoriko a Jamajka sú už dávno kolonizované. V rokoch 1529/1530 Mexico objavil Cortés, v roku 1532 dobyl Peru Pizarro. A bol to Vitoriov žiak (Vincente Valverde), ktorý doprevádzal na týchto cestách do Peru Pizarra. Z prvej ruky mu referoval, za akých krutých praktík sa to všetko dialo.

V spise *De Indis II* (z roku 1538/1539) sa venuje otázke spravodlivej vojny proti takýmto „barbarom“. Spočiatku v ňom nastolí presvedčenie, že kresťania principiálne môžu viesť vojnu (q. 1). Odmietá sa však – znova ako v *De Indis I* – vojna, ktorej dôvod by bol len v konfesijných rozdieloch, aj kvôli šíreniu mocenského vplyvu panovníka prostredníctvom náboženstva či osobnej slávy (q. 3). Vojnu je dovoľené viesť len na odstránenie bezprávia a krivdy (q. 4), ale aj v tom prípade nemôže ísť o totálne vyhladenie toho druhého národa. Cieľom by malo byť nastolenie mieru. Vitoria napokon prehlási, že „vítaz“ sa môže považovať za sudcu stojaceho medzi dvomi rozvadenými stranami. Ak je ale túto okolnosť nemožné naplniť, Vitoria sa pýta, či by teoreticky mohla byť takáto „spravodlivá vojna“ spravodlivou z hľadiska oboch strán. Sedliacky rozum hovorí, že nie. Ale Vitoria predsa len naznačuje možnosť, že by sa v niektorých

<sup>58</sup> O tom viac Vitoriov spis *Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios*. Bogota 2007.

prípadoch dalo spochybníť, či bol dôvod, pre ktorý sa „v dobrej viere“ vedie vojna, dostatočne párný. V tomto spise rovnako obhajuje, že obzvlášť vojna proti Indiánom môže byť oprávnená z viacerých dôvodov:

Jedným z nich môže byť bránenie misijnej činnosti, zabíjanie konvertitov, násilné prinavracanie konvertitov ku modloslužbe, ochrana nevinných pred bezprávím či *defensio innocentium* (obrana nevinných), o ktorom sa v tom čase viedli živé debaty.

Otázky ako: Ako sa máme správať zoči-voči Indiánom a ich praktikám, keď prinášajú rituálne ľudské obete a dopúšťajú sa kanibalizmu? A hoci tieto praktiky nepopreli ani právní zástupcovia, Indiánov viedli k tomu, že ich samotných diskvalifikovali a postavili *hors a loi*. Bolo možné viesť teda proti nim vojnu?

Pre Vitoriu je prirodzené právo nemenné (v duchu Tomáša) a *per se notum* – samo sebou zrejme na základe svetla prirodzeného rozumu (*lumen naturale*) (Sth II-II, q. 57 a. 2,4) a proti nominalistom vo svojich tézach argumentuje, že sa nemení. Právo národov (*ius gentium*) podľa neho stojí o stupienok nižšie od prirodzeného práva. Nie je samo sebou zrejme. Vyplýva zo záverov, ktoré sa dajú dedukovať na základe prirodzeného práva. Ale aj tak sa o ňom možno domnievať, že sa k ich záverom vedia mnohí ľudia svojím rozumom dopracovať.<sup>59</sup> Touto odpoveďou Vitoria jasne formuloval postoj k otázke, či a kedy je možné vojnu začať, v otázke oprávneného dôvodu však pochybnosti ostávajú.

Môžeme teda vidieť na základe spisu *De Indis*, že základným Vitoriovým východiskom je sloboda a dôstojnosť priznaná všetkým ľuďom. Európanom rovnako ako pôvodným domorodým obyvateľom. Priznáva všetkým rovnosť medzi sebou i rovnosť všetkých národov.

Treba poznamenať, že Vitoriove prednášky vzbudili veľkú pozornosť Cisára Karola V., ktorý hneď na jeseň roku 1539 zaslal svoju sťažnosť predstavenému dominikánskeho kláštora v Salamanke vo

<sup>59</sup> Vitoria sa totiž spolu s rímskym právníkom Gaiom drží definície, že právo je to, čo „*naturalis ratio inter omnes gentes constituit...*“ De Indis 1.

veci Vitoriovho zasahovania do výlučných práv pápeža i do privilégií španielskej koruny. Preto sa nemôžeme ani čudovať, že samotné dielo *Relectiones* vyšlo až po Vitoriovej smrti.

### 4.1.2 Vitoriov spis *De iure belli* (O práve na vojnu) (1532)

Problematike samotnej vojny sa Vitoria venuje viac v diele *De iure belli*. Tu rozlišuje zvrat *ius ad bellum* a *ius in bello* (dokonca aj *ius post bellum*) – oboj sa venuje, aj keď Vitoriu skôr zaujíma prvá možnosť. Základná téza, ktorú v tomto diele rozpracúva, sa týka (okrem oprávnenosti viesť vojnu) aj spôsobov vedenia vojny. Spomína rovnaké okolnosti, ktoré sme predtým už spomínali pri Tomášovi v jeho diele *De Indis*. Navyše zdôrazňuje, že takáto vojna sa vedie primárne obranným spôsobom (na zachovanie spoločenstva) alebo ofenzívnym, ak ide o nadobudnutie vecí, ktoré boli nepriateľmi neprávom skonfiškované, alebo ak ho treba potrestať (víťaz je v tejto veci sudcom – IV, I, 2) alebo treba nanovo nastoliť niekde spravodlivosť. Kvôli repetícii sa nebudeme dotýkať všetkých týchto už spomínaných vecí, ale zastavíme sa pri IV. knihe, kde Vitoria rozoberá pomerne novšiu argumentáciu.

Okrem toho, že vojnu medzi kresťanmi predstavuje ako „skutočný škandál“,<sup>60</sup> ktorého príčina spočíva v ich agresivite (IV, II, 3 a 5) – mala by to byť vojna medzi politickými zoskupeniami, nie náboženstvami (*Causa iusti belli non est diversitas religionis*).<sup>61</sup> Spravodlivá vojna nie je to isté ako svätá vojna či ideologická vojna. Príčinou vojny je jej vnútorný dôvod – *ratio peccati* – v ktorom sa ľudstvo nachádza a nesmie umožniť, aby sa čo i len začiatok tejto vojny alebo jej progres, či záver nechal riadiť slepými prirodzenými reflexmi, či zautomatizovanými mocenskými hrami, či utilitaris-

<sup>60</sup> VITORIA, F. De: *DIB* IV, II 5.

<sup>61</sup> VITORIA, F. De: *DIB* III, 1.

tickým hodnotením. Aj túto spravodlivú vojnu by mala motivovať myšlienka nestrannosti, reflektovanej morálky, právo národov a politika zaujímajúca sa o spoločné dobro.

Vitoria je vo svojich úvahách veľmi invenčný a modifikuje kontext medzinárodného práva, v rámci ktorého uvažuje o spravodlivej vojne. Už v *De Indis* 3, 1) Vitoria chápe ľud (nie ľudí – *homines* – o ktorom hovoril pri spravodlivej vojne Gaius v diele *Institutiones* I, 2, 1.) ako subjekt práva národov (a dokonca aj *ius inter gentes*) na spôsob akejsi parity, pričom rovnosť medzi národmi – ako už bolo povedané, nechce porovnávať s rovnosťou konfesíí. Práve toto je jeho novší postoj v *De iure belli*. Predtým chápal a definoval *ius gentium* ako súbor pozitívnych noriem, ktoré vyplývajú z „*ex pacto et conducto inter homines*“ (z dohody a súhlasu medzi ľuďmi). Tieto pozitívne normy sú formulované na základe prirodzeného rozumu. Z toho vyplýva, že už nie je dôležitý pápež ako *dominus orbis*, ktorý bol dokonca z tohto práva sám vyňatý – ale existuje len jedno a všeobecne platné *ius gentium*, ktoré, podľa neho, možno definovať aj ako „*consensus maioris partis totius orbis...*“ (väčšinovým súhlasom väčšiny sveta) A tento *ius gentium* definuje v DIB ešte ako „*auctoritas totius orbis...*“<sup>62</sup>

Pri tejto „*auctoritas*“, ktorú pripisuje Vitoria ľudstvu ako celku, vidíme jednu skutočnosť. Vitoria nenačrtáva také úzke spojenie medzi rozumom a morálkou – ako to ešte uvidíme u Grotia. Skôr, podľa neho, toto spojenie vychádza z prirodzeného rozumu. Kým Tomáš chápal *ius gentium* predsa len ako súčasť *ius naturale*, pretože jednotlivé princípy pozitívnych zákonov boli obsiahnuté v ňom, Vitoria definuje *de facto ius gentium* ako pozitívny zákon, ktorý sa v rozvíja v historických skutočnostiach, aj keď nasleduje racionálne jadro prirodzeného zákona.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> VITORIA, F. De: *DIB* IV, I, 5. Treba poznamenať, že *k ius gentium* podľa Vitoriu patrí: 1. právo na pohostenie, 2. sloboda pohybu, 3. sloboda obchodu s ľubovoľnými národmi, 4. slobodný vstup do ktorejkoľvek krajiny, 5. právo stať sa občanom ktorejkoľvek krajiny či národa.

<sup>63</sup> VITORIA, F. De: *DIB* IV, II, 3.

A tak môžeme skonštatovať, že *ius gentium* nie je len výsledok zvykového práva (čiže nie je to len „*ius inter homines*“), na druhej strane ale nie je – tak ako u Tomáša – ani úplne identický s prirodzeným právom. Tento *ius gentium* robí z národov rovnovážne a rovnocenné územné jednotky, ktoré majú rovnaké právo vzájomne komunikovať, pretože sú súčasťou jedného ľudstva a okrem toho je to zároveň zdroj legitímneho vystupovania politických autorít.

V *DIB IV* Vitoria predstavuje aj tri tézy, ktoré treba brať do úvahy, ak sa uvažuje o spravodlivej vojne. Konkrétne sa táto myšlienka dotýka možnosti zabiť človeka mimo vojny:

1. Počas samotného konfliktu, samotného útoku, zbrojenia alebo pri obrane je dovolené neutrálne zabiť všetkých tých, ktorí bojujú proti nám – do času, kým hrozí nebezpečenstvo.<sup>64</sup> Pri tejto prvej téze sa však Vitoria pýta samého seba, či je možné zabiť všetkých tých, ktorí proti nám zbrojili, aj keď už sme vojnu vyhrali. Podľa Vitoriu je odpoveď kladná a odvoláva sa na Dt 20, 10-14, kde Boh dáva právo zabiť všetkých obyvateľov.
2. Ak sme vojnu vyhrali, zaniklo potenciálne nebezpečenstvo a situácia je už v bežnom normále, je možné zabiť všetkých tých, ktorí – ako sa preukázalo – sú vinníkmi celého konfliktu a vojny.<sup>65</sup> V tomto bode a pri tejto otázke Vitoria vychádza z predpokladu, že spravodlivá vojna sa vedie nielen s cieľom nadobudnúť stratenú vec, územie a česť, ale aj s možnosťou potrestať (urážku, aroganciu atď.) Podľa Vitoriu je niečo také možné, lebo mimo vojenského stavu nehrozí, že budeme nerozvážni a kruto by sme sa pomstili. Rovnako platí, že v budúcnosti nebudeme mať možnosť potrestať týchto zodpovedných ľudí.

---

<sup>64</sup> „His suppositis sit prima propositio: in ipso actuali conflictu proelii vel in impugnatio-  
ne vel defensione civitatis licet indifferenter interficere omnes, qui contra pugnant, et,  
breviter, quamdiu res est in periculo...“

<sup>65</sup> VITORIA, F. De: *DIB IV II.*: „Habita victoria et rebus iam extra periculum licet  
interficere nocentes...“



3. Ak je naším cieľom (len) potrestať urážku, nie je v takom prípade vždy dovolené zabíjať (vinníkov).<sup>66</sup> V takom prípade (ak by sme brali napr. do úvahy celé mesto) by sme museli vyvraždiť aj tých, ktorí sú touto vinou poškvrnení. Týmto spôsobom sa, podľa Vitoriu, nemôže dosiahnuť ani spoločné blaho – ak pomstíme všetkých tých, ktorí nesú túto vinu. Treba dostatočne zvážiť mieru viny a rozhodnúť o nejakom meradle, ktorým sa bude merať, pričom sa treba vyhýbať akýmkoľvek zverstvám a nehumánnym veciam. Vojna kresťanov tak nesmie vykazovať ani len známku toho, čo by nerobili ani samotní neveriaci.

Vitoria nesúhlasí s tým, aby sa vojakom udelilo akési morálne právo, aby občanom porazeného národa spôsobovali aj po vojne škodu či udeľovali ľubovoľné tresty. Bežní občania, ak pochádzajú z národa, ktorý začal nespravodlivú vojnu proti inému národu, môžu byť „predsa len v celej veci nevinne“ a nemusia mať podiel na tejto urážke. Preto nemusia byť úplne bez viny a môžu znášať nejakú škodu. Sú možno v celej veci nevinne ako milosrdný samaritán. Práve toto sa zdá byť pre Vitoriu dobrý predpoklad. Preto hovorí: „Ak sa suverén pri výkone svojho úradu dopustí nejakej nespravodlivosti, leží vina na celom štáte, pretože práve tento štát je zodpovedný zato, že zveril svoju moc tomuto mužovi (suverénovi), ktorý preto právoplatne vykonáva každý úrad, ktorý mu bol zverený...“

Dnes by sme tento odpor voči takémuto vládárovi mohli nazvať „humanitárnou intervenciou“. Spravodlivá vojna sa mala viesť proti neľudským vládcam, ktorí obetovali ľudí svojho spoločenstva alebo nariaďovali ich pojedanie. Pokiaľ Vitoria pripúšťal takúto vojnu proti „barbarom“ z uvedených dôvodov, jedným dychom dodával, že to musí byť vojna podľa rovnakých pravidiel, aké platia medzi kresťanmi, ak vedú medzi sebou vojnu. A práve toto je otázka dotýkajúca sa úzko roviny medzinárodného práva, ktoré je, podľa neho, o jeden krôčik ďalej v porovnaní s prirodzeným právom, z ktorého

<sup>66</sup> VITORIA, F. De: *DIB* IV. II: „Solum ad vindicandam iniuriam non semper licet interficere omnes nocentes...“

sú všetky tieto práva odvoditeľné, a preto s nimi rozumové bytosti súhlasia. Prirodzené právo poznáva rozumom každý človek. Právo platné u všetkých národov (*ius gentium*) však nie je v rozpore s právom medzi národmi (*ius inter homines*) – obe tieto práva sú zlučiteľné. Lenže toto je interpretačný problém, ktorý sa riešil dlhé stáročia. Pretože *ius gentium* bolo pôvodne – teda v čase starovekého Ríma – nazývané právom medzi všetkými ľuďmi (*ius inter omnes homines*), nebolo to v tom čase právo medzi národmi, lebo takýto inštitút neexistoval.

Zároveň už vtedy začínalo byť jasné, že samotné prirodzené „právo u všetkých národov“ nemôže byť jediným základnom medzinárodného práva, ktorého formulácie vychádzajú aj z vôle človeka, z konsenzusu ľudí navzájom. A ten je možný práve preto, že človek nie je človeku vlkom – ako tvrdí Vitoria (*homo homini lupus*), ale (*homo homini homo*) – teda existuje medzi ľuďmi konsenzus v tom, čo je dobré a prospešné pre všetky ľudské spoločnosti, ktoré si koniec koncov v niektorých situáciách aj musia pomáhať, vzájomne si kryť chrbát a usilovať spoločne o svoje bezpečie. Práve tieto úvahy v DIB robia z Vitoriu otca medzinárodného práva – ktorým bol pôvodne chápaný Hugo Grotius.

### Použitá literatúra

- BENEYTO, P. J. M. – CORTI, V. J.: At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law. In: *Studies in the History of Law and Justice*, vol. 10, Springer 2017.
- FABRE, R. G.: *Justicia en el mercado: la fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*. Universidad Católica Andres Bello 1998.
- JUSTENHOVEN, H. G. – BARBIERI, Jr. – WILLIAM, A.: *From Just War to Modern Peace Ethics. Francisco de Vitoria: Just War as Defense of International Law*. De Gruyter 2012, s. 121 – 136.

- MEDINA, V.: The Innocent in the Just War Thinking of Vitoria and Suárez: A Challenge Even for Secular Just War Theorists and International Law. In: *Ratio Juris*. March 2013, s. 47 – 64.
- SIEVERNICH, M.: Může hřích ospravedlnit válku? Francisco de Vitoria OP a jeho příspěvek k mezinárodnímu právu. In: *Salve*, č. 3 – 4, roč. 2010, Krystal OP, 2010.
- VITORIA, F. De: *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- VITORIA, F. De: *Selección sobre la templanza o del uso de las comidas (Relectio de Temperantia)*. Ed. Felipe Castaneda Universidad de los Andes – Ceso, Facultad de Ciencias Sociales, Bogota 2007.
- VITORIA, F. De: *De iure belli*. Roma: Laterza 2005.
- VITORIA, F. De: Relectio De iure belli o Paz dinamica. Escuela Espanola de la Paz. Primera generación 1526 – 1560. Por PERENA, L. – ABRIL, V. – BACIERO, V. – GARCIA, A. – MASEDA, F., Madrid : Escuela Espanola de la Paz 1981.
- WAGNER, A.: Francisco de Vitoria and Alberico Gentili on the Legal Character of the Global Commonwealth. In: *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 31., 2011, s. 1 – 18.

### 4.1.3 Juan de la Peña a Bartolomé de Las Casas

Okrem Francisca de Vittoria bolo veľa autorov, ktorí sa z dôvodu objavovania nových kontinentov zaoberali právom jednak medzinárodným, ale aj otázkou spravodlivej vojny. V Salamanke vyučoval dominikán **Juan de la Peña** (†1565).<sup>67</sup> Svojimi prednáškami o vojne proti Indiánom (*Tractatus de bello contra insulanos*) a svojou ostrou kritikou proti zaobchádzaniu s nimi ešte aj dnes veľmi dojemne zapô-

<sup>67</sup> Okrem neho to boli autori, ako sú Fulgosius (†1427) – profesor Rímskeho práva v Padove komentujúci Digestu, milánsky právnik Andreas Alciat (†1550) či španielsky vojenský sudca Balthasar Ayala (†1584) so svojou knihou *De iure belli libri tres*, Domingo de Soto, dominikán Bartolomé de Las Casas (†1566), či Juan Gines de Sepúlveda (†1573), či Francisco Suárez (†1617).

sobí na čitateľa. Juan de la Peña uvádza hneď niekoľko dôvodov, prečo bolo dobytie Mexika „nespravodlivé“ (*iniustum bellum*). Hlavným dôvodom je, podľa neho, aj to, že „v jeden deň tam bolo zabitých viac ľudí, ako za posledné stáročia priniesli Mexičania ako obeť.“<sup>68</sup> Inými slovami, Peña v zmysle scholastickej tradície, ktorá ho naučila zväziť kritériá pre spravodlivú vojnu, dochádza ku nesmierne moderným záverom, že toto ťažké previnenie proti ľudským právam spôsobené humanitárnou ozbrojenou intervenciou neznamenal pre nikoho z nich stratu v porovnaní s bezprávím, ktoré spôsobila. V povestnej 40. kvestii o vojne nadväzuje na dôležité pasáže Summy teologickej a na tri podmienky, ktoré sme už spomínali. Následne však vo svojom závere (*conclusio catholica*) skonštantuje:

„bellum servatis conditionibus iusti belli, est et fuit semper licitum, et contrarium est haeresis...“<sup>69</sup>

čiže:

„ak sa zachovajú tieto (tri) podmienky spravodlivej vojny, potom je vojna za každých okolností povolená a – opak je herézou...“

Juan de la Peña odmieta principiálne možnosť, žeby bola spravodlivá vojna „na oboch stranách“ – s výnimkou nejakého omylu. Ale rovnako tvrdí, že pri pochybnostiach, či je vojna spravodlivá a spravodlivý motív už samosebou hovorí, že nemôže ísť o spravodlivú vojnu. Kto vedie túto spravodlivú vojnu – zároveň tvrdí Peña – nemôže zabíjať nevinných, lebo tí sa nemôžu v takom prípade brániť právom, čo by v danej situácii znamenalo, že by bola na oboch stranách pozícia práva – a poukazovalo by to na spravodlivú vojnu

---

<sup>68</sup> PEÑA, J. de la: Tract, de bello 2,18. De bello contra insulanos, Intervención de España in America, Escuela Española de la Paz, Segunda generación 1560 - 1585, ed. L. Pereña et al., Madrid 1982: „Et tertio fuit bellum iniustum quia paucis diebus occisi ibi sunt plures homines quam occidissent mexicani multis saecutis in suis sacrificis.“

<sup>69</sup> PEÑA, J. de la: *De bello* III. questio 40.

na oboch stranách – ale to, podľa neho, nie je možné.<sup>70</sup> Ak sa vojna už vedie, nemôže byť spravodlivá na oboch stranách – nemôže ísť na oboch stranách o oprávnenú, spravodlivú pozíciu.

Ďalšou významnou postavou tejto novovznikajúcej teórie prirodzených práv dopĺňaných myšlienkou medzinárodného práva bol biskup **Bartolomé de Las Casas** (†1566). Kým Francisco Vitoria bol len teoretickým obhajcom práv Indiánov v Západnej Indii, Bartolomé bol s obsadzovaním Nového sveta konfrontovaný takpovediac od detstva. Jeho otec aj strýko sa v roku 1493 plavili s Krištofom Kolumbusom na jeho druhej plavbe do Západnej Indie. Bartolomé dokonca sám podnikol už keď mal osemnásť rokov svoju prvú plavbu cez Hispaniolu (Haiti a Dominikánsku republiku) a vďaka tomu bol aj očitým svedkom vojenských bitiek. Sám sa stáva správcom rozsiahleho územia (*encomienda*), ktorú v takom mladom veku získava ako „odmenu za svoje vojenské zapojenie“. Po svojej kňazskej vysviacke však zverí toto správcovstvo do iných rúk a pokračuje po boku Diega Velázqueza ako poľný kaplán. Po boku tohto násilného dobyvateľa získava veľa dojemných spomienok, ktoré ho privedli ku zmene svojho postoja vo vzťahu ku domorodým obyvateľom.

Je isté, že takéto angažovanie sa dominikánov za týchto *indios* vzbudilo veľkú vlnu nevôle zo strany Španielov. Kolonizátori sa sťažovali španielskym predstaveným a požadovali značné sankcie – minimálne zákaz kázania. Dominikáni však odpovedali tým, že odmietli udeľovať rozhrešenie tým kolonizátorom, ktorí na svojich správcovských územiach držali domorodcov v otrockých podmienkach. Konflikt sa preto preniesol aj do Európy. Kvôli týmto sporom španielsky kráľ Ferdinand zvolal do Burgosu komisiu a tá formulovala tzv. *Leyes de Burgos* (Burgoské zákony) – právne predpisy, ktoré upravovali prístup a zachádzanie kolonizátorov s domorodcami. Medziiným tieto zákony obsahovali závery, že Indiáni sú slobodní poddaní španielskeho kráľa, nie otroci a treba ich viesť k viere.

<sup>70</sup> PEÑA, J. de la: *De bello* 14 et 28. 40.

Tento dominikán sa preslávil v roku 1550 zaujímavou diskusiou s **Juanom Ginésom de Sepúlvedom** (dvorným cisárskym kronikárom) priamo pred Kráľovskou radou pre Indiu vo Valladolidi. Témou tejto diskusie bolo zaobchádzanie s obyvateľmi objavovaných území. Sepúlveda od začiatku hovorí o *Indios* ako o *homunculi* (bytostiach podobným ľuďom) a odvoláva sa na Aristotela a jeho predstavu otroctva od narodenia. Bola vojna proti nim spravodlivá? Majú aj títo domorodí obyvatelia nejaké práva, ktoré by bolo potrebné brať do úvahy? Zaujímavý je už fakt, že sa táto diskusia konala, pretože pre imperiálne mocnosti, medzi ktoré patrilo aj Španielsko, nebolo zaujímavé viesť diskusie v otázke korektného prístupu ku domorodým obyvateľom.

Sepúlveda v tejto diskusii zastával stranu imperiálnym mocnostiam a obhajoval pozíciu misijnej činnosti medzi týmito národmi, ktoré nedisponujú rozumovým úsudkom, nie sú schopní poslúchať jedného panovníka – a preto konajú rôzne zverstvá. Las Casas mu oponoval názorom, že najprv je potrebné obrátiť ich na vieru, pretože sú to tiež ľudia ako ostatní. A obráti proti nemu aj tvrdenie Aristotela – ako v skutočnosti tvrdil Aristoteles – nikto sa nenarodí otrokom, ale sa ním stáva. Indiáni nie sú teda ani barbarmi, pretože žili pred príchodom Španielov politickým a spoločenským životom. A to, že prinášali ľudské obeť znamenalo len to, že si chceli týmto spôsobom nakloniť svojich bohov – *ergo* – boli zbožní. Takéto a podobné praktiky, podľa neho, konali ľudia po celom svete a nie je dôvod preto ich vylučovať spomedzi ľudí a oberať ich o práva. Záver tejto diskusie skončil totálnou porážkou Sepúlvedu a jeho dielo<sup>71</sup> bolo zverené inkvizícii. No podobne ako ostatné víťazstva Bartolomé de las Casas, aj toto bolo len zdanlivé víťazstvo. Na situácii Indiánov sa nezmenilo nič, skôr sa na teóriu *conquisty* začalo o to agresívnejšie útočiť.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> SEPÚLVEDA, J. G. de: *Apologia pro libro de iustis belli causis* (nem. Über den gerechten Krieg gegen die Indianer) 1550.

<sup>72</sup> LAS CASAS, B. de: *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*. Enzensberger (Ed.) Frankfurt am Main :Insel Verlag 1981, s. 148.

V jednom zo svojich neskorších listov Rade pre Indiu dokonca Bartolomé de Las Casas použil – asi ako prvý – pojem „ľudských práv“ (*las reglas de los derechos humanos*) – a tieto aplikoval aj na Indiánov. Indiáni sú pre neho slobodné bytosti s rovnakými právami, aké majú civilizovaní občania. Práve z tohto dôvodu je aj španielska neskorá scholastika zdrojom prínosu pre dejiny politického myslenia.

Las Casas je autorom *Krátkej správy o zničení Západnej Indie* (*Brevisima Relación De la destrucción de las Indias occidentales*). Las Casas tu opisuje hlavne masakre a hrozné skutky, ktoré Španieli páchali na domorodom obyvateľstve, ktoré by sme dnes jednoznačne označili za genocídu. Túto svoju správu datuje do obdobia 40 rokov po Kolumbusovom objave Novej zeme a konštatuje, že táto vojna nie je ani náhodou spravodlivá, lež odmietnuteľná. Medzi Indiánmi sa síce diali zlé veci, ktoré súviseli s uvažovaním podmieneným ich kultúrou, ale nikto nemá právo – podľa Casasa – trvať na ich ako národ, pretože ako národy majú svoje prirodzené práva.

### Použitá literatúra

- KNIGHT, W. S. M.: Balthazar Ayala and His Work. In: *Journal of Comparative Legislation and International Law*. Third Series, Vol. 3, No. 4 (1921), s. 220 – 227.
- CASTAÑEDA, F.: *El indio: Entre el barbaro y el cristiano: ensayos sobre filosofia de la conquista en Las Casas, Sepulveda y Acosta*. ISBN: 9586823857
- CLAYTON, L. A. (auth.), BUCHENAU, J. (eds.): *Bartolomé de Las Casas and the Conquest of Americas*. Wiley-Blackwell, 2010.
- CLAYTON, L. A.: Bartolomé de las Casas and the African Slave Trade. In: *History Compass*, vol. 6, no. 7, 2009, s. 1526 – 1541.
- LAS CASAS, B. de: *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*. Enzensberger (Ed.) Frankfurt am Main : Insel Verlag 1981.

- ORIQUE, D. Th.: The Life, Labor, and Legacy of Bartolomé de Las Casas. In: *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 26, s. 325 – 333.
- RAMÍREZ, F. A.: *Guerras En Defensa De Los Derechos Humanos?* Cuadernos Bartolomé de las Casas 2008.
- ROSILLIO, A.: *La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. Corte Constitucional del Ecuador, 2012.
- ŠTICA, P.: Úsvit lidských práv: počátky debaty o lidských právech ve španělské pozdní scholastice. In: *Theologica*. 2013, roč. 3, č. 2. s. 81 – 96.

## 4.2 Alberico Gentili (†1608) a jeho dielo

### *De iure belli*

Rovnakým smerom sa uberali dvaja ďalší predstavitelia a interpretátori práva – hoci odlišného vierovyznania. Španielsky katolícky odborník na vojenské právo a autor *Troch kníh o práve vojny* (*De iure belli libri tres*), ktoré vzniklo v rokoch 1588/1589 – **Balthazar Ayala** na jednej strane a pôvodom taliansky autor, ktorý sa usadil ako prívrženec protestantského hnutia v Anglicku a učiteľ rímskeho práva v Oxforde **Alberico Gentili**, ktorý napísal veľmi podobne znejúce dielo *Tri knihy o práve vojny* (*De iure belli libri tres*), kvôli ktorému sa tešil veľkej úcte. Kým prvý menovaný mal svoju slávu takmer zaručenú a nehatenú, rovnako ako Grotius, ktorý bol veľmi študovaný, prekladaný a komentovaný, Gentili ako autor bol takpovediac tri storočia „pochovaný“. Jedným z dôvodov bolo jeho protestantské vierovyznanie a preto musel utekať za Alpy.<sup>73</sup> Ale rovnako za tým bolo aj to, že otvorene „obchádzal“ scholastickú tradí-

<sup>73</sup> Obaja - aj Ayala aj Gentili - sa zhodnú navzájom v právnej definícii vojenského nepriateľa (*hostis*), obaja rovnako analyzujú mnohoznačný termín *iustus* (spravodlivý, právo-



ciu v právnej argumentácii a mohli by sme ho prirovnať ku dnešnej škole právneho pozitivizmu. Takto bol zabudnutý až do roku 1874, keď sa profesor Holland vo svojej inauguračnej prednáške zmienil o tomto veľkom právníkovi, pokúsil oživiť jeho dedičstvo a vzbudiť o neho záujem. Až na 300. výročie jeho narodenia – napriek výhradám a všemožným obštrukciám Cirkvi – sa podarilo v Taliansku v jeho rodnom meste San Ginesio, ktoré sa rozprestiera v severnom Taliansku – postaviť mu pamätnú sochu.

V tomto mestečku uzrel svetlo svetla v roku 1552 a študoval na známej univerzite v Perugii, kde získal v dvadsiatich rokoch titul doktora práv a zdalo sa, že má pred sebou veľkú kariéru. Gentili spolu so svojím otcom vstúpili do novej sekty, ktorá vznikla len krátko predtým a v roku 1579 sa napokon rozhodli hľadať útechu za hranicami štátu. Albericov brat Scipione sa po ceste do Anglicka usadil v Nemecku. Tam dokončil štúdium práva a vyučoval na Univerzite v Altdorfe. Alberico však pokračoval až do Anglicka, kde našiel množstvo svojich rodákov, ktorí sa sem uchýlili z rovnakého dôvodu. Študoval na Oxforde doktorát v odbore občianskeho práva a v roku 1587 – sedem rokov po svojom príchode do Anglicka – sa dokonca posunul na pozíciu kráľovského profesora (*regius professor*) civilného práva. V tomto momente svoj pohľad a odbornú profiláciu začína viac venovať problematike medzinárodného práva a o tri roky napísal aj svoje najznámejšie dielo *De iure belli libri tres*.

Aj kráľovná Alžbeta a kráľ Jakub mali živý záujem o Oxford. Niekoľko rokov po Gentiliho povýšení na kráľovského profesora si kráľovná dovolila zavítať na slávnostnú návštevu, ktorá sa konala v dňoch 22. až 28. septembra 1592 na Oxforde. Dišputy spočívali v množstve odborných príhovorov a verejných rozpráv s Gentillim, až sa nedivíme, že sa kráľovná pri týchto sesióch miestami postupne

---

platný, oprávnený) a obaja sa dostávajú k takpovediac „modernej“ definícii vojny (*belli definitio*): „*bellum est publicorum armorum iusta contentio...*“ De iure belli 1, 2.

čoraz viac nudila a museli tieto dišputy poposúvať láskavým „po-  
stúpte prosím v téme ďalej“.<sup>74</sup>

### 4.2.1 Alberico Gentili a jeho spis proti Grotiovi *Advocatio Hispanica*

V tomto čase boli na univerzite už prítomní jednak Loud a aj Thomas Hobbes, lenže boli v tomto období ešte veľmi mladí. Práve vtedy začínal spor medzi Holandskom a Španielskom, ku ktorému sa vyjadroval Gentili vo svojom diele *Advocatio Hispanica* a neskôr aj Grotius. Gentili bol kráľom poverený, aby zastával záujmy Španielska. V tomto súdnom spore pôsobil v rokoch 1605 až 1608, kedy napokon zomiera.

Gentili bol inšpiráciou pre Grotia, aj keď Grotius argumentuje odlišnou metodológiou v porovnaní s ním, a predsa len sa bude pridržať španielskych teológov druhej scholastiky. Väčšina sporov, do ktorých sa pustí, sú právne a v tej dobe sú veľmi horúcimi právnymi otázkami. Problém medzi Holandskom a Španielskom (i Portugalskom) rozmení na drobnejšie: Španielska loď, ktorú Holanďania zajali, brázdila v tom čase anglické vody. Najdôležitejšie je, podľa neho, si odpovedať na dve otázky: Prvá: Môže sa územie štátu rozprestierať aj za jeho hranice, presnejšie za hranice pobrežia? Ak áno, pokiaľ až siaha potom toto „územie“? Druhá: Ak je vlastníctvo, majetok jednej bojujúcej mocnosti prenesený protivníkom pod jurisdikciu štátu, ktorý je spriatelnený s obidvomi stranami, nadobudne tento majetok naspäť svoj pôvodný status alebo nie?

Týmto dvom otázkam venoval Gentilli veľa podrobného výskumu a času. Slovo teritórium (územie) sa, podľa neho, týka ako pobrežia, tak aj mora a sám nesúhlasil s tým, že Benátčania a Janovčania rozšírili hranicu tohto teritória až na 100 míľ od pobrežia – a prirodzene si túto hranicu upravovali. V otázke majetku, podľa

---

<sup>74</sup> ABBOTT, F. Fr.: Alberico Gentili and the *Advocatio Hispanica*. In: *The American Journal of International Law*, vol. 10, č. 4 (október 1916), s. 741.

neho, sa toto nedá získať tým, že ho jedna vojenská strana preniesie na iné územie ozbrojenými silami – a navyše takýto španielski zajatci a vlastníctvo sa dostalo pod jurisdikciu Anglicka, čím Španielsko nanovo získalo svoje vlastníctvo, svoj majetok.

V tomto kontexte aluduje na zaujímavú paralelu z oblasti cirkevného práva. Uvádza príklad: Keď privedie niekto páchatela do kostola alebo na cintorín, stráca nad ním svetskú kontrolu a nemôže ho násilím odvieť. Tento príklad ukazuje niečo podobné ako zavlčenie majetku na cudzie územie. Nedáva víťaznej strane právo skonfiškovať majetok. Uvedenie týchto argumentov zo strany Gentiliho dopomohlo do budúca rozriešiť mnohé spory – akými sú jurisdikcia štátu mimo pobrežia a práva vojenských strán na neutrálnom území.

Jedným z prípadov, ktoré pomáha riešiť tento Gentiliho argument, bolo zajatie anglickej lode, ktorú na ceste do Konštantinopola spolu s nákladom (ktorej súčasťou bol pušný prach – *pulvis tormentarius* – tak ho nazýva Gentili) zajali Sardíncania a Malťania. Gentili bojoval v tomto prípade za práva Angličanov a snažil sa obhajovať ich tak poukazom na pradávne rímske právo a jednak na analógiu z cirkevného práva. Takto približne vyzerala jeho argumentácia:

1. Občianske právo, ako ho predkladá Justiniánov kódex, nariaďuje a predpisuje hrdelné tresty každému, kto by zásoboval barbarov vojenskou muníciou,
2. kanonické právo exkomunikuje každého kresťana, ktorý by posielal zbrane Saracénom (Saracénom v tomto prípade stotožňuje s Turkami = Konštantinopolom),
3. hanzovné mestá predstavovali precedens v tejto veci, pretože mali zakázané posielat vojenskú muníciu Španielom od čias, čo viedli vojnu s Angličanmi – a to ukazuje, že je proti právu národov (*ius gentium*) posielat zbrane bojujúcej strane, s ktoru je štát práve v mierovom stave, čo podporuje slovami „nerob druhým to, čo nechceš, aby oni robili tebe“,
4. dohoda, ktorá platí medzi Anglickom a Španielskom, zakazuje obom národom, aby sa vzájomne zásobovali a navyše Španielsko je vo vojne s Tureckom. Z tohto dôvodu nemôžu Angličania

zásobovať Anglicko vojenským materiálom – čo je, podľa neho, proti *ius gentium*.<sup>75</sup>

### 4.2.2 Alberico Gentili (†1608) a jeho dielo *De iure belli libri tres*

Od motívu mora sa však posuňme k najštudovanejšiemu Gentiliho dielu – *Tri knihy o práve vojny*. Predstavuje „obsiahlu odpoveď“ Gentiliho na niektoré koncepty spravodlivej vojny zo strany španielskych teológov, medzi ktorých patrilo množstvo prominentných autorov a právnikov (okrem už spomínaných) – ako sú **Diego de Covarruvias**, **Fernando Vasquez de Menchaca** (1559, ktorí ovplyvnili Huga Grotia) či **Luis de Molina**.<sup>76</sup> Títo autori – a ich pomerne rozsiahle dielo – predstavovali hlavný terč Gentiliho knihy *De Iure Belli*, ktorou vyjadruje proti ich argumentom otvorený nesúhlas a miestami až nechúť. Jeho hlavný zámer vyjadruje myšlienka z XII. kapitoly I. knihy: „Silete theologi in munere alieno...“<sup>77</sup> Tento výraz podľa všetkého použil priamo proti Franciscovi de Vitoria, ktorý propagoval primát teológie v oblasti humanitných vied.<sup>78</sup>

Hneď na úvod svojej *DIB* uvádza niektoré zaujímavé definície a dôvody vojny: „Vojna je len verejné pomerovanie zbraní.“<sup>79</sup> Ter-

<sup>75</sup> Porov. ABBOTT, F. Fr.: Alberico Gentili and the Advocatio Hispanica. In: *The American Journal of International Law*, vol. 10, nm 4 (oct. 1916), s. 741.

<sup>76</sup> V značnej miere táto škola odvolávajúca sa na tomistickú „spravodlivú vojnu“ predstavovala hnutie 16. a 17. storočia s veľmi hutným doktrínálnym korpusom a kazuistikou.

<sup>77</sup> GENTILI, A.: *DIB* I, XII, s. 83 (Diritto del guerra): „Mlčte teológovia, toto nie je vaša sféra...“ s. 83.

<sup>78</sup> Tu treba poznamenať, že tieto teologické názory prijme do istej miery aj Grotius o niečo neskôr vo svojej knihe *De Iure Belli ac Pacis* z roku 1625. Zmieňujeme sa tu o Grotiovi z dvoch dôvodov: V prvom rade preto, že Grotius sám dišputoval o vojne s humanistami a konfrontoval ich so scholastickou tradíciou. V druhom rade preto, že reprezentuje „modernú“ školu prirodzeného práva, ktorá mala historický význam aj pre ďalší vývin tejto teórie.

<sup>79</sup> Porov. GENTILI, A.: *DIB* I II, s. 16.

mín „vojna“ (*bellum*) má, podľa neho, grécky základ (*bállein*), čo znamená „vrhať, mrštiť“, pričom aj grécke slovo *bélos* (oštep). Preto tvrdí, že termín *bellum* znamená verejné „maširovanie so šípami“, teda so zbraňami. Gentili ďalej píše, že už prirodzený rozum nám ukazuje, že vojna vznikala na základe nevyhnutnosti. A táto nevyhnutnosť nastáva preto, že je nemožný súdny proces medzi dvomi „najvyššími“ vladármi (suverénmi) ako slobodnými občanmi, aby sa mohli dohodnúť. A to aj z dôvodu, že obaja neuznávajú ani sudcu, ani niekoho nad sebou. Sú sami pre seba najvyšší, a preto si len oni zasluhujú tento titul, všetci ostatní sú od nich nižší. Prirodzené východisko – po zlyhaní prípadného súdneho konania – vidí len vo vojne. V tomto zmysle je pre Gentiliho vojna – a používa pre spravodlivú vojnu analógiu so súdnym procesom.

Navyše termín „*bellum*“ (vojna), podľa neho, vychádza zo skutočnosti, pre ktorý sa pôvodne volala „duellum“<sup>80</sup> (súboj dvoch strán). Pomerovanie síl je v prírode prirodzené a ak neexistuje toho, ktorý by zmeral ich sily, potrebná je vojna. Podľa Gentiliho aj termín *hostis* (nepriateľ) pôvodne súvisel s cudzincom (*hostire* – hostiť sa hostil len cudzinec), čo sa v antických časoch spájalo s Rimanmi. Preto aj termín *hostire* údajne znamenal „postaviť naroveň, zrovnať, porovnať“.

Podľa teológov, ktorých kritizuje, je vojna vnútorne chápaná ako „jednostranný“ akt aplikácie práva – *executio iuris*. Tieto teologické traktáty vychádzajú z predpokladu, že vojna je niečo ako penalizácia/trest zato, že niekto urobil niečo zlé, nejakú *iniuria*, ako keby šlo o zásah proti neposlušnej mládeži. Základný predpoklad teológov je v tom, že spravodlivosť a nespravodlivosť, dobro a zlo sú objektívne známe a každý ich vie „rozoznať na základe prirodzeného rozumu“.

Gentiliho východisko vojny nespočíva v *iniuria* (neprávosti), ale v *aequalitas* – v rovnakých východiskách. V rovnakých právnych možnostiach. Tu treba poznamenať, že aj Grotius, ktorý sa ním necháva inšpirovať, bude uznávať dôvod *iniura* za spravodlivý dôvo-

<sup>80</sup> Porov. GENTILI, A.: *DIB I* II, s. 17.

dov na vojnu.<sup>81</sup> *Aequalitas* pre Gentiliho znamená možnosť začať vojnu na oboch stranách.

Rovnako aj otázku, či môže byť vojna spravodlivá z pozície oboch strán (nami spomínaný diskusný príspevok zo strany španielskych teológov), ktorý španielski teológovia vyhodnocovali ako logický spor, Gentili odmieta. Podľa neho je spor v tom, že sa vojna chápe ako súhlas so zabíjaním a v Božích očiach ako „hriech“.

Gentili tu rozvíja veľmi komplexnú argumentačnú líniu, ktorá spočíva na dvoch základných argumentoch. Prvý vychádza z perspektívy, že je spravdla lepšie vychádzať z predpokladu, že sú obe strany v práve – a že každá z týchto strán si nárokuje na niečo, čo patrí tej druhej strane. Víťazstvo v takom prípade – podobne ako v prípade vojny chápanej ako „duel“ predstavuje „rozsudok“, ktorý rozhoduje o tom, komu legitímne daná vec či nárok prislúcha naozaj. Druhým je teória poznania, ktorá zdôrazňuje hranice ľudského poznania a vyzerá v tejto perspektíve u Gentiliho ako neopominuteľný bod jeho argumentácie. Vyzdvihuje do popredia ešte aj pohľad klasického humanizmu i jeho tradície. Treba však dávať pozor, aby sa tento humanizmus nemiešal s ranorenesančnou ortodoxno-humanistickou perspektívou (Machiavelli, Pomponazzi), ktorá prekypuje exhaltáciou individuálneho úsilia a túžbou po sláve či imperiálnej moci.

Gentiliho uvažovanie predstavuje úplne inú metodológiu a iný myšlienkový sled. Určite tento myšlienkový postup odzrkadľuje neskorší vývin humanistického hnutia, ktorý v poslednej štvrtine šestnásteho storočia vstúpil do „krízy“ a tá vyvrcholila v kultúre nového skepticizmu a tacitizmu.<sup>82</sup>

Toto je teda Gentiliho pozícia k obojstrannej „spravodlivej vojne“, ktorú vyznačuje v podstate jednak istá skepsa na jednej strane,

<sup>81</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP* II, I. kap., s. I.

<sup>82</sup> Pojmom tacitizmus narážame na práve myšlienkový prúd literárneho kriticizmu (ku ktorému zaraďujeme aj H. Grotia) a ten sa snažil reprodukovat' a imitovať Tacitov štýl - jednak gramatickou a morfológickou skladbou, ale aj všeobecnou naráciou či kompozíciou.

ale na druhej strane je význačná kultúrou, ktorá sa odkláňa od humanizmu ranej renesancie a prikláňa sa skôr k paradigme „štátneho rozumu“. Gentiliho argumentácia sa líši od tej teologickej, scholastickej predovšetkým v dvoch bodoch:

### A) Gentili pri spravodlivej vojne preferuje preventívnu sebaobranu, nie až nevyhnutnú

Kvôli naznačeniu odlišnosti svojej pozície v porovnaní so scholastickými pozíciami si Gentili volí hlavne preventívnu sebaobranu. Podľa neho máme právo čeliť nepriateľovi nie až vo chvíli, keď je toto nebezpečenstvo reálne, ale aj predtým, keď sa javí ešte len ako potenciálne. Týmto bodom sa zaoberá v kapitole, ktorú nazval „*Obrana z dôvodu účelu*“.<sup>83</sup> „Obranou na základe účelu nazývame takú, ktorú iniciujeme my sami zo strachu, že budeme napadnutí...“<sup>84</sup>

„Strach“ predstavuje – hlavne v tejto kapitole – centrálny pojem Gentiliho východiska – či už na analytickej, alebo na normatívnej úrovni. Jednak je prirodzeným varovným signálom, a jednak nás vedie k obrane. Pokračuje ďalej: „Nikto nebýva rýchlejšie pokorený ako ten, čo nemá strach (...) Pocit istoty je najčastejšou príčinou katastrof...“

Podľa neho by sme teda nemali ako štát čakať, kým si nás niekto násilne podrobí. Lež „lepšie a bezpečnejšie je ho vyčkávať už na polceste...“ Aj v týchto slovách „cítiť“ odpoveď na Vitoriovu definíciu vojny, v ktorej tvrdí, že „jediným spravodlivým dôvodom na začatie vojny je to, že nám niekto spôsobil škodu...“ Gentili naopak tvrdí, že „netreba váhať alebo čakať, že sa pomstíme až vo chvíli, keď sa nám dostane nejakej škody...“ Toto nazýva *preventívnym princípom vojny* na základe „strachu“. Treba však tento strach chápať v rozmedzí nie ani tak „reality“, ale skôr „potenciality“. Nik sa nebude sám

<sup>83</sup> GENTILI, A.: *DIBLTI*, XIV, s. 88 - v talianskom preklade sa používa termín „*O užitočnej obrane*“.

<sup>84</sup> GENTILI, A.: *DIBLTI*, XIV, s. 88.

vopred pýtať, či existuje niekto taký, koho by sa mal báť. Skôr Gentili myslí na cicerovské „privilégiom“, vďaka ktorému sa „môžem báť koho chcem a čoho chcem“ (*Puto arbitrio suo quumque timere oportere...*) A pravdepodobne má týmto privilégiumom na mysli, že nám nikto nikdy nemôže a ani nedokáže prikázať, koho sa máme báť.<sup>85</sup> Tento Gentiliho pohľad sa dá oprieť o množstvo historických príkladov a dokonca aj o princíp vyplývajúci z prirodzeného práva, na základe ktorého je dôležité usilovať sa o „zachovanie vlastného života“ – a preventívne sa chystať na vojnu.

V kontexte myšlienky strachu Gentili začína s témou moci – pravdepodobne preto, aby tému „strachu“ trochu nadľahčil, ale aj preto, aby ju obohatil aj o súvisiace dobové politické otázky a obavy. Jednou z Gentiliho obáv sú naliehavé témy – ako sú Turci a Španieli. Turci na jednej strane a Španieli na druhej sú obhajcami imperiálnej politiky a ukazuje sa, že obe strany najlepšie dokazujú, čo Gentili tvrdí. Oba tábory sú hrozbou, ktorá ukazuje potrebu preventívnej vojenskej akcie. „Zadrž svojho nepriateľa, kým je ešte malý a slabý. Vynič podlé semeno, aby z neho nevyrástol kúkoľ (...) Zoči-voči spoločnému nebezpečenstvu by sme sa mali spojiť, spoločenstvo založené na strachu urobí zo spojenca aj cudzinca...“<sup>86</sup>

Je potrebné poznamenať, že touto „vážnou“ zmienkou o Turkoch a Španieloch, sa Gentili vyhýba veľmi páľčivým a aktuálnym myšlienkam o protireformácii či islamskej expanzii. Gentili tu navrhuje princíp „rovnováhy moci“, ktorým jednak vzdal hold Lorenzovi di Medici, pretože na základe vyváženej moci jednotlivých kniežat, Lorenzo zachránil celé Taliansko. „Nie je aj toto náš dnešný problém, že jeden človek nemôže mať najvyššiu moc a celá Európa sa nemôže podrobiť vláde jedného muža? Ak sa nenájde nikto, kto by dokázal vzdorovať Španielom, Európa dozaista zanikne...“<sup>87</sup> Tý-

<sup>85</sup> Toto privilégium sa uvádzalo už v rímskej Digeste: „Non praescribendum, cur quis metuat.“

<sup>86</sup> Porov. GENTILI, A.: *DIBLTI*, XIV, 95.

<sup>87</sup> GENTILI, A.: *DIBLTI*, XIV, 94.



mito myšlienkami naráža na skutočnosť španielskej expanzie, ktorá sa pretavila aj do moci Habsburgovcov.

## **B) Mierová dohoda – koncepcia náprava/penalizácia verzus koncepcia dobývania nepriateľa**

Ďalšou veľkou debatou medzi teologickou školou a humanistami bola dišputa, ktorá sa týkala práv víťaza v prípade uzavretia mieru. Jednoznačné ťažisko tejto témy súvisí s otázkou po legitimitate dobývania inej krajiny a legitimitate impéria. V prípade teológov máme do činenia so striktnou trestnoprávnou perspektívou. Z pohľadu humanistov sa však miesto toho pohybujeme v škále medzi „machiavellistickým nastoľovaním impéria“ ako predpokladu občianskych cností a dobrého života až po realistickú tému „prežitia“ v kontexte rôznych neistôt, ktoré prináša logika moci a strachu.

Len čo začneme analyzovať „teologický“ model, ihneď naďabíme na neodškriepiteľnosť „právnej“ metafory, ktorá v jednom kánone hovorí o víťazovi toto: „Víťaz by mal sám seba vnímať ako sudcu, ktorý stojí medzi dvomi stranami, z ktorých jedna musí byť páchatel' a druhá poškodený. A keďže ako sudca predsedá, nesmie uvažovať ako žalobca, lež ako sudca...“ K tomu je dôležité uviesť ešte jednu kľúčovú podmienku: ak má byť víťaz „ako sudca,“ malo by v takom prípade ísť o „spravodlivého víťaza“ – ak má kontext „vojny“ súvisieť so „spravodlivým rozdelením“ po vojne. Takýto prístup jednoznačne kopíruje základný predpoklad vojny ako jednostrannej „*executio iuris*“ v zmysle akoby trestného stíhania – čo je v ostrom protiklade ku Gentiliho chápaniu vojny ako duelu. Počas vojny v zásade neexistuje právny stav – ak je úlohou spravodlivej vojny potrestať nepravosť, zdá sa, že sa hlavnou myšlienkou tejto „nápravy“ stáva východisko, ktoré spočíva na „bezprávnej situácii“ jednej zo strán – a to je tiež rozdiel v porovnaní s Gentilim, ktorý chápe celú vojnu ako právnu situáciu.

Celú túto stratégiu ako keby úzko profilovali termíny „náprava“ a „trest“, čím jasne cítíme morálnu argumentáciu takéhoto prístupu. Víťaz môže v tomto zmysle požadovať späť všetky stratené veci,

ale aj pomstiť neprávosť. Účelom takéhoto potrestania je odvieť páchatela od podobných skutkov, všetko sa preto deje v atmosfére miernosti a primeranosti.

Ešte aj Grotius a jeho pozícia k právu víťaza bude stáť na predpokladoch španielskych teológov, hoci do svojho postoja premietne aj úvahy o politickom úžitku tohto opatrenia, ktoré vychádzajú z humanistických zdrojov. Aj u neho – ako uvidíme – sa intenzívne reflektuje stránka „spravodlivej“ i „nespravodlivej“ vojny a „sudcovská“ predstava vojny. Dokonca práve z tohto motívu (trestu) dáva Grotius víťazovi právo, aby svojho nepriateľa pozbavil suverenity, čo je jasná línia uvažovania, akú predostreli španielski teológovia druhej scholastiky.

Gentili pri riešení tejto otázky cituje práve myšlienku Aurélia Augustína, ktorá charakterizuje mier predovšetkým ako cieľ vojny: „Netúžime po mieri preto, aby sme začali viesť novú vojnu, ale naopak – vedieme vojnu, aby sme získali (nový) mier.“<sup>88</sup> Cieľom vojny, podľa Gentiliho, je práve nastolenie trvalého mieru. Morálnu hodnotu tohto trvalého mieru zdôrazňuje o niečo ďalej: „Vítaz (vojny) by mal zachovať trvalý mier, pretože základnou podstatou mieru je, že je stály.“<sup>89</sup> Teoretická štruktúra Gentiliho argumentácie spočíva na dvoch kľúčových pojmoch: jednak na tradičnom koncepte trestu (*ultio*), ale aj na modernejšom pojme „pevného mieru“ (*firmitas pacis*). Oba termíny úzko súvisia s bezpečím, ktorú Gentili chápe ako dôležitú. Španielski teológovia čerpali myšlienku bezpečia práve z inštitúcie spravodlivého „trestu“, kým Gentili dáva dôraz na druhú spomínanú okolnosť – „pevný mier“ (*firmitas pacis*). Práve mier (*pax*) podľa Gentiliho dostal meno od slova pakt (*pactus*) – podľa Ulpiána. Izidor naopak derivuje práve slovo pakt od slova *pax* (mier). To prvé je uzavreté na základe toho druhého. U Augustína podľa Gentiliho mier znamená usmernenú svornosť – ak je niečo

<sup>88</sup> AUGUSTÍN, A.: *De civitate Dei* XIX, 12. 2.

<sup>89</sup> GENTILI, A.: *DIBLT* III, I, s. 427.

usmernené, znamená to, že je v tom poriadok a veci sú na správnom poriadku – a tým vystihujú podstatu spravodlivosti.<sup>90</sup>

V tomto zákryte tradície, pekne zosnovanej ako zdanlivé jej rozvíjanie, však Gentili chystá prudký atak do radov španielskej scho-lastiky. Trest, podľa neho, má spravidla dva ciele: poskytuje útechu pri stratách a ponúka bezpečie do budúcnosti. Víťaz je takto v intencióch trestu oprávnený odňať nepriateľovi jeho teritórium. Gentiliho argumenty týkajúce sa „bezpečia“ veľmi úzko súvisia s pojmami „moc“ a „strach“. Podobné myšlienky rozvíja aj v otázke kniežat: „Kniežatá sa usilujú o vlastné bezpečie tým, že oslabujú svojich nepriateľov a sami sa tým posilňujú (...) týmto spôsobom sami nedostávajú príležitosť, aby sa báli rovnakého nebezpečenstva...“

Sám síce opakovane otvorene odmieta tézu, žeby bolo potrebné usilovať sa o moc, sám veľmi doceňuje dynamiku vzťahu „moci“ a „strachu“ hlavne v otázke medzinárodných vzťahov. Zacitujme si dôležitú pasáž z *DIB*:

„Ak sa víťaz stará len o svoje vlastné záujmy a neprenecháva ani minimálny priestor vôli porazeného, nemožno ho zato právom haniť. Ponechať niekomu nejakú moc vzbudzuje podozrenie (...) Aristotelov výrok je pravdivý, že ľudia spôsobujú škodu hlavne preto, že k tomu dostali moc.“

Gentiliho téza o práve na dobytie nepriateľa očividne vyplýva ako záverečný argument z jeho pozícií. Až cítíme, že je trochu nepatričné tvrdiť, že sa táto tématika útočného práva (dobýjať a poraziť) spája s najvyšším morálnym cieľom – ktorým je túžba prežiť. Najvyšší morálny cieľ v takom prípade musí mať iné štandardy. Gentiliho argumenty týkajúce sa uzavretia mieru nie sú ústupkom proti ortodoxným humanistickým ideálom v panstve nad sebou samým. Treba teda zdôrazniť, že Gentili si nemyslí, že by akákoľvek túžba po nastolení impéria a dobývateľská stratégia predstavovali oprávnený dôvod. Na-

<sup>90</sup> GENTILI, A.: *DIBLT* III I, s. 429.

opak, tým oprávneným dôvodom je v takom prípade princíp prežitia, ktorý následne vedie všetky ďalšie úvahy. V tomto bode je zrejmé, že pri svojom útoku na argumenty španielskych scholastikov odporúča princíp rovnováhy ako ideál pre medzinárodný poriadok. Pri myšlienke „oprávnenej príčiny“, Gentili skôr postuluje „zrejmy dôvod“ (*plausibilis causa*). Práve to je dôkazom, že Gentili nie je obhajcom akejkol'vek vojny. Jasne sa dokonca dištancuje od Machiavelliho túžby po presadení moci v zahraničí – ako predpokladu šťastného života v domovskej politike. Impérium je pre Machiavelliho jasným „vrcholom“ morálneho dobra a najvyššou hodnotou. Aj napriek tomu je Gentili trochu v tomto rozporuplný: drží stranu a otvorene obdivuje rímsku paradigmu ríše, na druhej strane však moc jedného vládcu spochybňuje. Na jednej strane obdivuje politickú „cnosť“ v centre *polis*, ktorá bola nepekne zdeformovaná úvahami Machiavelliho, na druhej strane je otvoreným zástancom humanity a rovnocenných princípov, ktoré majú medzinárodnú platnosť.

### C) Politika štiepenia verzus nadnárodné zákony ľudstva

Ďalším veľmi konfliktným miestom medzi španielskymi teológmi a Gentilim je expanzia Európanov do Nového sveta. Týka sa fundamentálnych otázok oprávnenosti vojny, ktorá sa snaží rekompenzovať „násilie vykonané na prirodzenom práve“.

V tejto svojej schéme uznáva vojnu z „dôvodu cti“ alebo „z počestných dôvodov“. Takúto vojnu nechápe ani ako „defenzívnu“ a ani ako „ofenzívnu“ – kým prvý by sme mohli nazvať „humanitárnym zásahom“ v prípade, ak sa niekde konajú surové, nespravodlivé tyranie, druhý sa usiluje presadiť aspoň minimálne morálne štandardy platné pre všetkých. Toto druhé úsilie nazýva aj snahou o vytvorenie *societas humana*. Španieli, podľa Gentiliho, siahli po zbraniach z dôvodu, že Indiáni robili niečo proti prirodzenému zákonu. Píše o tom v kapitole *O počestnej príčine vojny*:

„Zdieľam názor tých, ktorí hovoria, že v tomto prípade boli Španieli v práve, keď viedli vojnu proti Indiánom, ktorí konali odporné teles-

né necudnosti proti božskému zákonu, navyše so zvieratami a jedávali ľudské mäso, a preto zabíjali ľudí. Lebo takéto hriechy sú proti ľudskej prirodzenosti a to isté platí aj o iných hriechoch, a všetci ich takto vnímajú, možno okrem týchto zlých a nerestných ľudí...<sup>91</sup>

Gentili pritom nie je zástancom výhradne jednej kultúry – ktorú by sa snažil presadzovať. V tomto je naopak progresívny. Rovnako si myslí, že môžu existovať iné kultúry založené na odlišných mravoch (*mores*), ale určite je možno povedať, ktoré takéto zvyky sú nehanebné a ktoré sú proti ľudskej prirodzenosti na základe „zákona spoločného všetkým ľuďom“. V takom prípade vojna proti takýmto nehanebnostiam sa nazýva pomstou a snaží sa pomstiť za našu spoločnú prirodzenosť...<sup>92</sup>

Gentili odmieta také radikálne postoje ako sú teórie prirodzeného pôvodu otroctva, akú zastával Aristoteles. Jeho postoj skôr korení v náuке, ktorá bola smerodajná v čase neskorého stredoveku a zastával ho pápež Inocent IV. v polovici 13. storočia. Podľa tohto názoru nemohli byť neveriaci ľudia chápaní ako nepriatelia kresťanov a rovnako nemohli byť zato potrestaní. Mohli ich však potrestať za hriechy proti prirodzenosti, ktorými bola sodomia alebo modloslužba.

V zásade sa však prel s Vitoriom a s Corruviasom v otázke, či je možné, aby takýto trest udelil pápež, ktorý má *dominium mundi* (vládu nad celým svetom). Rovnako ako odmietal, aby mal „*iurisdictio necessaria ad punitionem*“ (právo potrebné na potrestanie). Navyše si myslí, že pápež nemá jurisdikciu nad neveriacimi tak, ako niekto nemá jurisdikciu nad cudzím územím.

Zdá sa, že dichotómia civilizácia / barbari predstavuje integrálnu súčasť humanistickej tradície. Rovnako, že humanisti vychádzajúci z grécko-rímskeho kultúrneho modelu, sa snažia ospravedlniť nespravodlivé zotročovanie barbarov, nakoľko títo žijú mimo bežného

<sup>91</sup> GENTILI, A.: *DIBLTI*, XXV, s. 176.

<sup>92</sup> GENTILI, A.: *DIBLTI*, IX, s. 55n.

morálneho rámca a prekračujú „spoločný kód ľudstva“ – čo je fráza, ktorú pôvodne použil už Polybius.

Treba na záver zdôrazniť, že hľadanie rovnováhy medzi dvomi kardinálnymi princípmi – potrebou jednotlivca prežiť „na jednej strane a potrebou „globálnej ľudskej spoločnosti“ (*res publica*) na strane druhej, predstavuje kľúčovú tému Gentiliho traktátu. Tento zdanlivý protiklad dvoch princíпов prenesený smerom k idee globálnej „*res publica*“ prináša ešte jednu funkciu: založenie „medzinárodného spoločenstva“ – *ius gentium bellicum*, ktorú nazýva „medzinárodným právom“ (*universi terrarum orbis rei publicae*).

### Použitá literatúra

ABBOT, F. Fr.: Alberico Gentili and his *Advocatio Hispanica*. In: *The American Journal of International Law*, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1916), s. 737 – 748.

FORTUIN, H.: Alberico Gentili en Hugo de Groot. In: *Netherlands International Law Review*. Vol. 16, Issue 04, December 1969, s. 364 – 390.

GENTILI, A.: *Il diritto di guerra* (De iure belli libri tres). Centro Internazionale di studi Gentiliani. Milano : Dott. A. Giuffrè Editore 2008, 652 s., ISBN 88-14-14281-5

MEDINA, V.: The Innocent in the Just War Thinking of Vitoria and Suárez: A Challenge Even for Secular Just War Theorists and International Law. In: *Ratio Juris*, Vol. 26, No. 1, s. 47 – 64.

MINUCCI, G.: *Silete theologia in munere alieno*. Siena : Monduzzi 2016.

PANIZZA, D.: The ‚Freedom of the Sea‘ and the ‚Modern Cosmopolis‘ in Alberico Gentili’s *De Iure Belli*. In: *Grotiana* vol. 30 (2009), s. 88 – 106.

PANIZZA, D.: Political Theory and Jurisprudence in Gentili’s *De Iure Belli*. The great debate between ‚theological‘ and ‚humanist‘

perspectives from Vitoria to Grotius. In: *International Law and Justice Working Papers*. New York, 2005, s. 1 – 55.

ZIEGLER, K. H.: Zum gerechten Krieg<sup>6</sup> im späteren Mittelalter und in der Frühen Neuzeit – vom Decretum Gratiani bis zu Hugo Grotius. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*. vol. 22, č. 1, 2005, s. 177 – 194.

### 4.3 Hugo Grotius a jeho spis

#### *De iure belli ac pacis* (1625)

Grotius – podobne ako Gentili – v tejto otázke dobyvateľských vojen nalieha na rozlišovaní medzi „občianskymi zvykmi“ a „zákonmi prírody“ a varuje predtým, aby sa v praxi tieto dve inštanície vzájomne zamieňali a hodnotovo vyrovnávali.

Rovnako dospel k záveru, že krajinu, ktorá je nekultivovaná, možno považovať za neobsadenú – *ergo*, je možné si ju „podrobiť“ a kultivovať. Rovnako je možné od okupovaných obyvateľov žiadať, aby akceptovali suverenitu vládára na tomto území.

Rozdiel medzi „nárokom“ a „právomocou“ odrzkadľuje veľmi podobnú myšlienku formulovanú Gentilim v *DIB*, keď sa prikláňa k útočnej vojne z dôvodu „nevyhnutnosti“. Grotius bol pravdepodobne motivovaný rôznymi podnetmi zo strany Gentiliho (napríklad aj teóriou penalizácie v zmysle ľudskosti proti krajine, ktorá začne vojnu), keď sa snažil načrtnúť vhodné argumenty na vojnu. Možno práve tento aspekt by nám mohol vysvetliť, prečo tento holandský právnik plne si uvedomujúci riziko zneužitia svojich úvah, prekračuje a opúšťa svoj všeobecne veľmi vyhranený postoj ku vojne.

### 4.3.1 Grotius a jeho kniha *De iure belli ac pacis libri tres* (1625)

Nie je nijakým tajomstvom, že práve tento spis zjavne ovplyvnil záver tridsaťročnej vojny a podpísanie Vestfálskeho mieru v Osnabrucku 15. mája 1648. Dosvedčujú to zjavné citáty Grotiovho diela v samotnom texte podpísanej mierovej dohody. Obraz *Gerarda ter Borcha*, ktorý znázorňuje 79 zástupcov v obrovskej radničnej sále v Münsteri (*Ratification of Treaty of Munster* 15, May 1648) zoskupených pred okrúhlym stolom s prestretým zamatovým obrusom, predstavuje alegorický výjav, na ktorom vidno nielen prítomných španielskych a holandských vyslancov, ale aj náhrobný kameň, ktorého zmysel, pôvod a účel nie je hneď zjavný.

Podľa niektorých autorov tento náhrobný kameň, okolo ktorého sú zoskupení, alegoricky symbolizuje hrob nedávno zosnulého právnika Huga Grotia (†1645), ktorý by takto expresívne vystihoval vážnosť takejto prísahy. Stačí si len predstaviť, ako sa španielski katolíci zaväzujú prísahou nad hrobom kalvínskeho právnika, čo vyznieva celkom nerealisticky, ale aspoň symbolicky pomáha si predstaviť, za akých (neraz aj obtiažnych) okolností je možné dosiahnuť mier. Prítomnosť katolíckych i kalvínskych motívov na obraze ešte umocňuje dojem, že tento obraz je prejavom politicko-konfesionálneho postoja, ktorý je okrem akejsi sakrálnosti, celý nabitý myšlienkou irenizmu.

Takáto reprezentácia obrovskej udalosti, akou bolo skončenie tridsaťročnej vojny (v skutočnosti bolo parciálne, na jednotlivých územiach oveľa dlhšia), dobre charakterizuje všetky, aj tie najmenšie detaily, na ktorých stála otázka spravodlivej vojny. A ilustruje ťažko vykúpenú cenu mieru či potrebu nadkonfesionálneho a medzinárodného práva. Práve o všetkých týchto troch témach Grotius píše vo svojom diele *De iure belli ac pacis libri tres* z roku 1625. Ako už názov napovedá, ide o tri knihy, pričom prvá z nich sa zaoberá vojnou a právom, druhá spravodlivými i nespravodlivými dôvodmi a tretia sa týka toho, čo je vo vojne dovolené (*ius in bello*). O mieri



sa v tomto diele síce nehovorí, pretože ak práve prebieha vojna, automaticky mieru niet a mier sa berie ako úspešné zavŕšenie vojny. Mier je teda akousi „implicitne“ prítomnou témou rovnako, ako sa pod „vojnou“ nechápe len vojenský stav, ale – ako bol naznačil už Gentili – každá vojna (*bellum*) je už nejaký duel<sup>93</sup> – a v tomto prípade chápe Grotius každý právny spor ako takýto druh „súkromnej“ vojny, ak sú alebo boli jeho práva porušené.

Porušenie práva je vlastne prvým dôvodom, pre ktorý vzniká spor, konflikt alebo vojna. Grotius v tomto bode tvrdí:

„Musíme sa však radikálne dištancovať od názoru niektorých, že počas vojny končia záväzky vyplývajúce z práva. Tvrdíme, že je to opačne. Žiadna vojna by sa nemala viesť len kvôli tomu, aby sa dosiahlo právo... Ak už sa aj vedie, nemala by sa viesť mimo hraníc spravodlivosti a vernosti...“<sup>94</sup>

A Grotius vníma práve porušenie práva ako opodstatnený dôvod na vojnu. Čiže z hľadiska dlhej tradície, ktorú načrtli už aj dominikáni vo svojej právnej škole, vidíme, že sa Grotius prikláňa k ich koncepcii obrannej vojny. V takom prípade je zámerom „ochrana osoby a vlastníctva“ a náhrada utrpenej škody (*recuperatio*) či v duchu Gentiliho aj verejné, či osobné tresty.

Medzinárodným právom sa Grotius zaoberá až v tretej knihe, ale už v *Prológu* hovorí, že je to „*vinculum societatis humanae*“ (pojivo ľudskej spoločnosti). V celom spise však ide oň len v malej miere, toto právo sa týka predovšetkým vojnového stavu vo vzťahu ku prirodzenému právu. Základom *ius in bello* je spravodlivosť podľa požiadaviek prirodzeného práva. Grotius pritom vymedzuje prirodzené právo takto:

„Prirodzený zákon je diktát správneho úsudku rozumu (*dictatum rectae rationis*), ktorý ukazuje, že je nejaké konanie v súlade s rozu-

<sup>93</sup> GROTIUS, H.: *DIBAPI*, II, s. 135.

<sup>94</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP*, Preliminary, XXVI., s. 101.

movou prirodzenosťou a v takom prípade je morálne nevyhnutné ho vykonať.“ Ak platí opak, potom je takéto konanie morálne nízke a rozum nám zakazuje takýto skutok vykonať. Prirodzený zákon, podľa neho, je nemenný a platil by aj „*etsi deum non daretur*.“<sup>95</sup> Pričom táto myšlienka „*etsi daretur*“ pochádza z tradície kresťanského myslenia ešte od Gregora z Rimini alebo Huga od sv. Viktora (a dokonca Suárez<sup>96</sup> tento argument sám kritizuje), ale Grotius sa ku nej pravdepodobne dostal cez **Fernanda Vasquéza de Menchaca** (†1559).

Možno pre úplnosť treba predstaviť hierarchiu práva podľa Grotia:

**A.** Najvyššie právo je *ius divinum* (ktoré ešte člení na prvotné a druhotné) – prvotné sa zjavuje ako Božia vôľa pri stvorení, po potope a v Kristových slovách – druhotné *ius divinum* je to, ako ho poznáva človek v zjavení – a tým je *ius naturae*. Treba povedať, že *ius divinum* je nemenné a nadčasové.

- prvou podkategóriou *ius divinum* je *ius naturae* – akýsi medzník medzi *ius divinum* a *lex humana* (ktorý má svoj pôvod v človeku), poznávané je ľudským rozumom. Je to prvá podkategória božského práva. Rovnako ako *ius divinum*, aj *ius naturae* je nemenné a večne platné. Dokonca Grotius tvrdí, že Boh sám ho nemôže zmeniť, pretože aj keď je jeho moc nekonečná, sú isté veci, na ktoré sa jeho moc nevzťahuje.<sup>97</sup>
- druhou podkategóriou *ius divinum* je arbitrárny božský zákon (anglicky: *arbitrary divine law*). Podľa Grotia má tento zákon záväzný charakter len voči tým, ktorým bol daný alebo ktorí ho poznali. Tento zákon nesmie protirečiť prirodzenému zákonu, ale môže ešte umocňovať niektoré predpisy prirodzeného zákona a zaväzovať vyššími štandardmi konania ako nariaďuje prirodzený zákon. Rovnako upravuje to, čo prirodzený zákon neupravuje. Napríklad: sem patrí evanjeliový zákon, čiže poslanstvo evanjelia o živote, ktoré je záväzné pre

<sup>95</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP*, Preliminary, XI.

<sup>96</sup> Porov. SUAREZ, F.: *De legibus II*, 6, 3.

<sup>97</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP I*, X, 5., s. 155.

veriaceho, ak sa k nemu zvest' evanjelia dostala – alebo práve preto, že túto zvest' pozná – na rozdiel od niekoho, kto evanjelium nikdy nečítal a ani o ňom nepočul. Preto sa očakáva, že kresťania – nakoľko dostali túto *lex evangelica* – budú vynikať v cnostiach a budú trpezlivejší a tolerantnejší voči ostatným (hriešnikom).<sup>98</sup>

**B.** Druhou veľkou kategóriou je *lex humana*. Znova sa delí na tri veľké skupiny: zákony jedného štátu (civilné zákony), právo národov a zákony, ktoré sa týkajú úzkej skupiny ľudí (domácnosti napríklad).

- Prvá kategória sa týka zákonov jedného štátu. Grotius chápe štát ako asociáciu rôznych ľudských bytostí, ktorá tu je k všeobecnému úžitku a má zabezpečiť práva všetkých občanov. Vníma štát len ako ľudskú ustanovizeň, čiže nebola ustanovená Bohom, lež je výsledkom úsilia človeka a všeobecného konsenzusu. *Lex humana* je síce ustanovená človekom, ale nemala by protirečiť *ius divinum*, ani prirodzenému zákonu či arbitrárnemu božskému zákonu. Boží zákon má prednosť pred ľudským. No niektoré zákony ľudia prijímajú preto, lebo božský zákon o nich nerozhoduje a nešpecifikuje ich. Morálne dobré sú v tomto zmysle všetky tie zákony, ktoré sú v zhode s božským zákonom, morálne zlé sú tie, ktoré sa s ním nezhodujú.
- *ius gentium* v Grotiovom ponímaní predstavuje ešte *ius naturae*, ale zároveň aj *lex humana* – teda v tradícii scholastiky sa Grotius drží poňatia, ktoré odmietol Gentili – a to, že *ius gentium* je ešte súčasťou *ius naturae*. *Ius gentium* má teda dva zdroje – jeden je prirodzený – je ním *ius naturae*. A druhým sú pozitívne zákony (totožné s *ius humana*). V *Prolegomene* 28 píše:

<sup>98</sup> Porov. STUMPF, Ch.: Hugo Grotius: Just War Thinking Between Theology and International Law. In: JUSTENHOVEN – BARBIERI: (eds.): *From Just War to Modern Peace Ethics*. De Gruyter, 2012, s. 203.

#### 4. GROTIUS A OTÁZKA SPRAVODLIVEJ VOJNY

„Vo svojich úvahách, ktoré predkladám, som úplne presvedčený o tom, že existuje **spoločný zákon medzi národmi**, ktoré platí ako pre vojnu tak aj vo vojne. Všade v kresťanskom svete pozorujem nedostatok zdržanlivosti vo vzťahu k vojne, prečo by sa mali hanbiť aj barbarické rasy. Pozorujem, že ľudia sa hneď uchýľujú k zbraniam z malicherných alebo skoro bez dôvodov a že – ak už niekto siahne po zbrani – prestávajú mať v úcte zákon či už ten božský, alebo aj ten ľudský...“<sup>99</sup>

- najnižším je práve *ius humana*. Sú to premenlivé, ktoré sa líšia od kultúry ku kultúre a sú v každom čase inak koncipované. Podľa scholastického učenia mali byť práve tieto zákony v súlade s prirodzeným zákonom, ale u Grotia sú tieto zákony už úplne sekularizované. Pod toto právo patrí v širšom zmysle civilné právo (ktoré v prípade aspoň troch občanov konštituuje štát) a v užšom zmysle zasa právo autority (otca nad deťmi a pod.)

Paradoxne, Grotiovo dielo – na rozdiel od súdobých diel scholastikov – nezačína výpočtom povinností a príkazov, ktoré z prirodzeného zákona vyplývajú. Začína subjektívnymi právami jednotlivca – v čom badať jasnú revolúciu v uchopení tohto práva. Jednotlivec má práva, napríklad právo na majetok, právo odpovedať na útok odporom,<sup>100</sup> ak bráni napríklad svoj majetok. Práva jednotlivca (napr. právo na vlastníctvo) sú odvodené z Písma, konkrétne z Božej vôle<sup>101</sup>, aby človek mal „na všetky veci právo“.<sup>102</sup>

Právo koncipuje jednak:

- ako to, čo je spravodlivé (I, III,1)
- ako morálnu kvalitu umožňujúcu človeku niečo spravodlivé (I, IV.)

<sup>99</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP*, s. 103 - 105.

<sup>100</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP* I, 2, 3, 1.

<sup>101</sup> Prítom nie je jasné, komu drží Grotius stranu. Konkrétne v spore, či je prirodzený zákon vyplýva z Božej vôle alebo odzrkadľuje Boží intelekt - keďže sa odpovedi na túto otázku vyhýba a tvrdí, že prirodzený zákon hovorí, čo je dobré.

<sup>102</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP* II, 2, 2, 1.

- ako to, čo sa v širšom kontexte zhoduje so zákonom alebo konkrétnejšie výsada (I, IX).

Práva sú podľa neho ovocím zákona a existujú len vďaka zákonu. Bez zákona niet práv, práva neexistujú pred zákonom a dokonca ani proti zákonu. Tu treba zdôrazniť, že prirodzený zákon sa nedotýka len toho, čo je mimo dosahu ľudskej vôle, ale aj toho, čo jej výsledkom. Ak hovoríme o práve niečo vlastniť, Grotius tvrdí, že by sme nemali takéto práva, ak by tu nebol prirodzený zákon, ktorý hovorí, že môžeme užívať niečo, čo nepatrí nikomu. Vlastníctvo je elementárnym príkladom ľudských práv, ktoré mu dávajú jedinečnú možnosť niečo nadobúdať. Vlastníctvo ako elementárne právo je potom zdrojom iných práv – práva na ochranu majetku a ochranu všetkého, čo človek nadobudol, ktorý z toho prvého práva vyplýva. Bez tohto prvého by nebolo možné to druhé, ale druhé by bolo zbytočné, ak by neexistovalo najprv prvé právo.

„Sociálne inštitúty ako sú zákony, hranice štátov či samotný štát boli vytvorené práve na ochranu inštitútu, akým je súkromné vlastníctvo“ (Paul Ottenwälder). Čiže inštitút – ako niečo umelo vytvorené – predpokladá niečo neinštitucionálne, nevytvorené – prirodzený zákon – ako garanta inštitútu. Hoci sú inštitúty utvárané kolektívne, predpokladajú niečo predkolektívne – vďaka čomu môžeme hovoriť o kolektíve, o spoločnosti, komunite či štáte.

Tieto základy definície práva mu pomáhajú orientovať sa v spleti rôznorodých úzusov. Ak je predmetom práva niečo dobré, môže to mať aj morálnu, ale zároveň aj právnu hodnotu – v tomto zmysle vidíme u Grotia spojenie rozumového úsudku, ktorý je rozhodujúci ako pri morálnom konaní, tak aj pri právnom rozhodovaní. V aplikácii takéto právo zasa predstavuje výsada, ktorá vzniká ako habitus konania, čo je zasa apel na morálnu úroveň. Morálne konanie je chápané ako povinnosť (rovnako záväzná po právnej i morálnej stránke, keďže je to zákon), ak ide o dobro, alebo neprípustné, ak je priamo Bohom zakazované. V tomto zmysle sa prirodzené právo líši nielen od práva ľudského (záväznosťou), ale aj od práva bož-

ského – keďže *ius divinum* je predsa len perspektíva Božia, ktorá vidí do úmyslov človeka. Perspektíva prirodzeného zákona je skôr horizontom ľudského uvažovania individuálne, a tým sa usudzovanie a mravná citlivosť voči záväznému dobru stávajú do istej miery skreslené.

Aby sme pochopili povahu prirodzeného práva, je potrebné tu poznamenať, že poznanie princípov tohto zákona je dané rozumu. Obsah prirodzeného práva je takto prístupný rozumu – rozum ho poznáva i uznáva a navyše je takéto uvažované spoločné všetkým ľuďom. Kritériom sa stáva stanovenie jasnej predstavy a jasná rozumová analýza.

Čo však v prípade, že nie je jasné, čo v konkrétnom prípade robiť, ak to prirodzený zákon nehovorí? Podľa Grotia v takom prípade treba zachovať to, čo tvrdí tradícia. Lenže ak o niečom prirodzený zákon nehovorí, treba konať v súlade so scholastickým princípom *reductio accomodationis* – čo znamená, že ak nijakým spôsobom neodporujú prirodzenému právu a toto právo ich nezakazuje, že je také konanie, ak ho rozum vyhodnotí ako dobré, dovolené. Takéto konanie, pretože nie je zakázané a tým nespravodlivé, sa dá vyhodnotiť ako spravodlivé.<sup>103</sup>

Grotiova predstava je teda zrejma: vyplýva z relácie „jeden Boh – jedno ľudstvo – jedno právo“. Je medzi nimi súvisiaci prvok – rozum. Grotius usiluje o jednotnú teóriu práva, ktorá je spoločná jednotlivcom, národom i politickým inštitúciám. Okrem toho je jasné, že Grotius nerieši ostrý rozpor medzi prirodzeným právom a medzinárodným právom, hoci sám rozlišuje medzi prirodzeným právom a právom medzi národmi, ktoré je utvárané na základe dohody. Otázka spravodlivej vojny tak nadobúda novšie kontúry – otrocko je niečo, čo je na základe prirodzeného zákona nedovolené – ale na základe zákona ostatných národov bude ešte dlhé stáročia „fungovať“. Grotius ale uznáva možnosť vzdať sa osobnej slobody (v prípade podriadenia sa vládárovi) – čiže uznáva možnosť vzdať

<sup>103</sup> GROTIUS, H.: *DIBAPI*, X, 3., s. 151 - 152.

sa osobnej slobody (čo je neprijateľné ešte aj u Bodina a Rousseau), hoci toto vzdanie predpokladá slobodný akt. To, ako sa Grotius dostáva do rozporu s Bodinovou teóriou suverenity, i to, ako rieši tento rozpor prirodzeného práva a práva národov, najlepšie uvidíme na jeho teórii spravodlivej vojny.

### 4.3.2 Otázka spravodlivej vojny u Grotia

Rozhodnutie o vojne, podľa Bodina, prináležalo autorite suveréna. Jednak preto, že suverén mal politickú moc, ale aj preto, že bol ten, kto z hľadiska svojej legislatívnej moci, mohol takýto krok urobiť. U Grotia však takýto predpoklad nemá miesto. O vojne nerozhoduje len suverén, ktorý je viazaný – už podľa scholastických predpokladov – k takémuto aktu presne právne vymedzenými a dostatočnými dôvodmi (*iusta causa*). A pre vládu platí, že bez takýchto dôvodov môže byť kvôli vyhláseniu vojny obvinený ako zločinec.

Subjektom suverenity, podľa Grotia, však nie je panovník, lež štát. Rozlišuje napríklad súkromné záujmy panovníka a verejné záujmy štátu. V tomto vidno radikálny rozdiel aj v porovnaní s Albericom Gentillim, ktorý v roku 1598 napísal dielo *De iure belli libri tres*, kde tvrdí, že vojnu musí viesť suverén, nakoľko ide o súboj medzi dvomi seberovnými stranami (*duellum*) a abstrahuje od rozhodnutia, kto z nich vedie spravodlivú vojnu a zaoberá sa rozpracovaním formálnych pravidiel vojny.

Každý vládca môže uplatňovať svoju právomoc osobne alebo prostredníctvom iných. Jeho vlastné konanie môže byť všeobecné alebo jednotlivé. Všeobecné činy robí, keď vydáva zákony (legislatíva), keď má na zreteli svetské alebo duchovné záujmy národa. Jednotlivé činy suveréna sú buď priamo verejnej povahy, alebo sú súkromné – ale aj tieto činnosti majú vzťah k jeho verejnej funkcii. Akty, ktoré majú verejnú povahu sú: uzatváranie dohôd alebo vyhlasovanie mieru či vojny, stanovovanie daní a iné podobné právomoci, ktoré majú dopad na poddaných a ich majetok.

Suverénnou mocou je taká moc, ktorej konanie nepodlieha kontrole inej moci,<sup>104</sup> žeby mohla byť anulovaná nejakou inou vôľou. Práve týmto výrazom „nejakou inou vôľou“ nemá Grotius na mysli samotného suveréna, ktorý má právo rušiť svoje vlastné rozhodnutia. Táto suverenita je v jednom ohľade všeobecná (*common*) a z iného hľadiska zasa osobitná (*proper*). Všeobecným subjektom suverénnej moci je, podľa Grotia, štát, nakoľko predstavuje dokonalú ľudskú spoločnosť (*perfect society of men*). Ale v prípade, že je to potrebné, vládár má legitímne právo začať vojnu.

Ako a kedy začína vojnu? Grotius pri tejto skutočnosti spomína Rimanov, ktorí nikdy neišli do vojny bez toho, aby sami predtým neutrpeli stratu niečoho. Avšak vychádza pritom z prirodzeného práva a jeho argumentácia následne prekračuje rámec rímskeho práva. Netreba však nutne čakať len na prejavy agresivity. Grotius obhajuje tzv. **preemptívnu sebaobranu štátu**. Je to stratégia jednostranných pokusov zo strany štátu o odstránenie bezpečnostného rizika. Súčasne je veľmi obozretný voči preventívnemu použitiu sily v prípade potenciálneho ohrozenia. Čo je podmienkou uplatnenia takéhoto práva?

Grotius uvádza príklady ohrozenia osoby. Predovšetkým to musí byť reálne ohrozenie a bezprostredné, nielen potenciálne. Samotný strach nestačí. Kritérium nevyhnutnosti je kľúčovou morálnou požiadavkou na posúdenie oprávnenne použiť silu. Znamená to, že **obet nemá inú, rozumnú možnosť zabrániť útoku svojho protivníka – len siahnuť k použitiu sily**. Bohužiaľ, argumenty na prospech použitia sily založené na ohrození jednotlivca majú jednu nevýhodu – jednotlivec sa môže dovolať vyššej autority, ktorá môže zabezpečiť ochranu – čo v prípade ohrozenia národov nie je také jednoduché.

---

<sup>104</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP* I, III, VII.



### 4.3.3 Tri všeobecné princípy vedenia vojny

Podľa Grotia existujú tri základné princípy, v otázke prostriedkov použitých vo vojne. Prvý princíp predstavuje tézu, podľa ktorej je prípustné všetko, čo slúži na dosiahnutie daných cieľov vo vojne. Tento princíp ale predpokladá morálny súd o prostriedkoch, ktoré sú svojou povahou závislé od cieľa, ktorý sa snažíme dosiahnuť. Ak existujú správne dôvody na začatie vojny a začala ju správna autorita so správnym úmyslom a ak vojna predstavuje primeraný prostriedok na dosiahnutie legitímneho cieľa (nastolenie spravodlivosti, mieru atď.), potom môžeme použiť akékoľvek opatrenia, ktoré nás úspešne privedú ku skončeniu vojny. Ak je úmyslom vojny spravodlivá vec, potom opatrenia, ktoré prijmeme na skonečenie vojny budú automaticky tiež spravodlivé. Toto – zdá sa – je v zdanlivom rozpore s tým, čo Grotius tvrdí v prípade „mierne vedenej vojny“. Je to len zdanlivý rozpor. Grotius hovorí o legitímnych opatreniach a prostriedkoch, ktoré sú primerané na dosiahnutie cieľa, pre ktorý sa vojna vedie. Grotius tvrdí, že takáto vojna musí dbať na účel. V takom prípade je teda povolené klamať a zavádzať svojou skrytou vojenskou taktikou, lstou či podvodom, aby sme nepriateľa priviedli k porážke. Nehovorí tu teda o nejakej čestnej vojne v zmysle korektného stanoviska voči súperovi, pretože vojna takéto niečo nemôže vyžadovať.<sup>105</sup>

Grotius netvrdí teda, že by sa prirodzený zákon vo vojne neaplikoval (alebo neplatil). Vo všetkých svojich postupoch práveže tieto princípy treba aplikovať. Napríklad: platí, že by sme nemali podvádzať a klamať. Cieľom vojenskej lsti však môže byť nastolenie pôvodnej rovnosti a všeobecného práva. Rovnako platí, že ak sa nepriateľovi počas vojny niečo sľúbi, takýto sľub sľubujúceho naďalej viaže, aj napriek vojenskej situácii. Princípy prirodzeného zákona platia tak, ako platia aj v mierovom stave a platia rovnako pre kresťanov ako aj pre neveriacich.

<sup>105</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP* III, I, VI. a ďalej.

Druhý princíp, ktorý Grotius uvádza, vychádza zo situácie práva, ktoré má nepriateľ voči svojmu nepriateľovi, nielen z hľadiska dôvodov, ktoré viedli ku vojne, ale všeobecne. Ak nastávajú zmeny v legálnej situácii – a tieto v priebehu vojny väčšinou nastávajú – treba ich vziať do úvahy pri hodnotení opatrení, respektíve pri hodnotení legitímnosti vojny. Ak sa napríklad vo vojne pridajú k nepriateľovi noví spojenci a uzatvorí s ním dohodu, treba sa voči týmto novým spojencom (hoci vojnu nezačali) správať rovnako ako k nepriateľovi. Rovnako tieto zmeny treba brať do úvahy aj po vojne, pri jej zhodnocovaní (penalizácie a zákazy voči všetkým spojencom).<sup>106</sup>

Tretí princíp sa týka práva vo vojne (*ius in bello*) a týka sa nepriamo chcených dôsledkov vojny. Niektoré z nich nie sú počiatočným cieľom, vznikajú ako dôsledok iného zámeru. Ak sú primerané, môžeme ich chápať ako dostatočnú cenu vyvažujúcu to, že druhá strana začala vojnu. Napríklad: ženy alebo malé deti (dnes nazývaní civilisti) by nemali byť terčom útoku počas vojny. Priamy útok na ženy a deti sa dá len ťažko zdôvodniť spravodlivými dôvodmi, pre ktoré sme vstúpili do vojny, preto takéto konanie je vo všeobecnosti zakázané. Ak však sú na lodi, ktorá je terčom vojenského ťaženia, okrem vojakov aj ženy a deti, ich zabitie je prípustné,<sup>107</sup> nakoľko v takom prípade je prvotným cieľom zničenie nepriateľovej vojenskej lode a nie zabitie nevinných. Podľa Grotia legitímnosť tohto opatrenia nie je vôbec znížená okolnosťami, ktorých dôsledkom sú postranné efekty alebo inak nazývané „postranné škody“. V takom prípade je skôr povinnosťou útočiacej strany snažiť sa čo najviac sa takýmto bočným efektom vyhnúť, nie je to však povinnosťou brániacej strany.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> STUMPF, Ch.: *Hugo Grotius : Just War Thinking Between Theology and International Law*, s. 214.

<sup>107</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP* III, I, IV.

<sup>108</sup> STUMPF, Ch.: *Hugo Grotius : Just War Thinking Between Theology and International Law*, s. 215.

#### 4.3.4 Zákazy platné počas vojny

Grotius ďalej v tejto tretej knihe svojho diela *De iure belli ac pacis* (1625) prekladá teóriu takzvaných *impedimenta belli*. Má na mysli zákazy, ktoré sa počas vojny nesmú porušiť. Vedú k umiernenosti a zdržanlivosti počas vojny, lebo ak vo vojne nevládne miernosť a triezvy rozum, môže mať devastujúce následky. Ako príklad takéhto zákazu uvádza vojenskú korisť a možnosť devastácie všetkého, čo vojaci dobývajú, zákaz znásilňovať ženy, príkaz ušetriť ženy, deti, starcov, duchovné osoby, učencov a podobne – ak sa vzdajú. Rovnako sa tieto otázky zákazu dotýkajú kráľa, ktorý upadne do zajatia, či sa na neho vzťahuje moc nepriateľského suveréna.<sup>109</sup>

Do istej miery sú tieto zákazy formulované ako morálne zásady, čo v prípade samotného Grotiovoho zdôvodnenia morálky môže narážať na otázku práva. Inak povedané – ako sme videli z histórie – suverenita víťaza mu dáva právo zmocniť sa všetkého, čo vo vojne získal aj napriek tomu, že je tu morálna zásada hovoriaca o tom, čo sa nesmie. Grotius pritom tvrdí, že suverenita sa týka oboch strán – a zostáva aj tej porazenej. Z toho vyplýva, že sa ku tej porazenej strane nemôžeme správať „neludsky, kruto“, ale môžeme konať v súlade s úmyslom potrestať aktéra vojny, pritom majúť na vedomí jeho neodňateľné práva. Grotius tvrdí, že právo nemôže byť počas konfliktu na oboch stranách rovnaké. Víťaz má skutočne možnosť potrestať aktéra vojny a udeliť mu taký trest, ktorý navodzuje dojem, že ho tejto suverenity zbavuje.

Kto o adekvátnosti zásahu v takom prípade rozhoduje? Kto je arbitrom tohto sporu? Kto posúdi, či stanovený trest nebol príliš ťažký a neprejavila sa v ňom zášť a prílišná vôľa trestať? Tu si treba uvedomiť, že tradícia hovorí o víťazovi ako o tom, kto v takom prípade rozhoduje. Víťazné štáty majú právo zriadiť medzinárodné súdne tribunály. Už to je dosť veľký krok ku medzinárodnému právu, ktoré sa rozvinie po Grotiovi v Hobbesovom diele. Grotius

<sup>109</sup> GROTIUS, H.: *DIBAP* III, XX, s. 1552.

nemá ešte predstavu o tom, ako by takýto inštitút medzinárodného práva mal vyzeráť. V jeho diele sa však predstavuje základná intuícia toho, čo sa neskôr zavŕši a zdokonalí v diele Hobbesa, Kanta či iných mysliteľov.

Niektorí autori radi interpretujú Grotia ako propagátora sekularizovaného prirodzeného práva. Pritom Grotius bol teológ erudovaný v práve, ktorý sa navyše nechal vo svojej teórii (ako sme videli po jeho porovnaní s Albericom Gentillim) inšpirovať tradíciou scholastickej teológie a rozvíjal naplno jej predpoklady. Lipol síce na etickom rozmere práva, na prepojení prirodzeného práva s autoritou Boha, ktoré bolo tradičnou koncepciou, ale tá sa v novoveku postupne opúšťala. Súčasne však predkladá ľudský rozum (a v tom je novum jeho interpretácie) ako univerzálnu a jedinečnú schopnosť človeka vyvodit' z prirodzenosti vecí zákony. Tieto zákony sú zásadami, ktoré pomáhajú primárne ľuďom, aby spolu mohli bezkonfliktne žiť a kvalitatívne sa tieto zásady pretvárajú na právne normy, s akými intuitívne súhlasia všetci.

Ľudský rozum a prirodzené právo sa tak spájajú do niečoho, čo nazýva „*consensus omnium*“ – všeobecný súhlas, konsenzus všetkých ľudí. Neide teda o sekularizáciu prirodzeného práva, ale o jeho „racionalizáciu“. Účelom práva je, podľa Grotia, obmedzovanie násillia. Právo – samozrejme – však vymedzuje prípady, kedy je takéto násillie možné použiť, pričom Grotius z týchto prípadov odníma náboženské a teologické dôvody. Jeho pokus o vytvorenie nového právneho konsenzusu by sme mohli chápať na pozadí súdobej európskej histórie. V tom čase – teda v dobe tridsaťročnej vojny – sa násillím nešetřilo. Bolo to takpovediac korenie zastrašovania a aplikácie moci, ktoré sa rozmáhalo tým viac, čím násillnejšie k tomu pristupovala druhá strana.

## Literatúra

- ARAUJO, M. de: Hugo Grotius, Contractualism, and the Concept of Private Property: An Institutional Interpretation. In: *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 26, No. 4 (Oct., 2009), s. 353 – 371.
- BLOIS, M. de: Blessed [Are] the Peacemakers... Grotius on the Just War and Christian Pacifism. In: *Grotiana*. Vol. 32 (2011), s. 20 – 39.
- BRETT, A.: Natural Right and Civil Community: The Civil Philosophy of Hugo Grotius. In: *The Historical Journal*. Vol. 45, No. 1 (Mar., 2002), s. 31 – 51.
- DONELAN, M.: Grotius and the Image of War. In: *Millennium: Journal of International Studies*. Vol. 12, No. 3., s. 233 – 243.
- ERTZ, S.: Hugo Grotius's Hermeneutics of Natural and Divine Law. In: *Grotiana*. Vol. 37 (2016), s. 61 – 94.
- FORDE, S.: Hugo Grotius on Ethics and War. In: *American Political Science Review*. Vol. 92, No. 3 September 1998, s. 639 – 648.
- GROTIUS, H.: *The Rights of war and peace*. Edited and with an Introduction by R. Truck. From the Edition by Jean Barbeyrac. Indianapolis : Liberty Fund, 2005, 1988 s.
- HUSIK, I.: The Law of nature. Hugo Grotius and the Bible. In: *Hebrew Union College Annual*. Vol. 2 (1925), s. 381 – 417.
- JEFFERY, R.: Hugo Grotius in International Thought. New York : Macmillan, 2006.
- KOCH, S.: The right to wage war (ius ad bellum): the German reception of Grotius 50 years after De iure belli ac pacis. In: Moréteau, O. (e. a.): *Comparative Legal History*. Norhampton : Edward Elgar Publishing, 2016, s. 232 – 241.
- LEGER, J. M. M.: *The „Etiam si daremus“ of Hugo Grotius“*. A study in the origins of international law. Dissertatio ad laureate in Facultate Iuris Canonici apud Pontificium Atheneum – „Angelicum“. Romae, 1962.
- MUELLER, E.: Hugo Grotius und der Dreißigjährige Krieg Zur frühen Rezeption von *De jure belli ac pacis*. In: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*. Vol. 77 (2009), s. 499 – 538.

#### 4. GROTIUS A OTÁZKA SPRAVODLIVEJ VOJNY

- STUMPF, Ch.: Hugo Grotius: Just War Thinking Between Theology and International Law. In: Justenhoven, H. G. (e. a.): *From Just War to Modern Peace Ethics*. Berlin : Walter de Gruyter, 2012, s. 197 – 216.
- SUTOR, B.: *Od spravodlivé války ke spravodlivému míru? Etapy a šance procesu dějinného poučení*. Praha : Filosofia, 2014.
- THOMSON, E.: The Dutch Miracle, Modified. Hugo Grotius's *Mare Liberum*, Commercial Governance and Imperial War in the Early-Seventeenth Century. In: *Grotiana*. Vol. 30 (2009), s. 107 – 130.
- TUCK, R.: The Rights of War and Peace. Political Thought and International Order from Grotius to Kant. In: *Mind*, New Series. Vol. 111, No. 442 (April, 2002), s. 499 – 502.

# Záver

Začiatok európskeho novoveku bol charakterizovaný vznikom suverénneho teritoriálneho štátu, ktorý sa formoval v tieni Machiavelliho diela. Skončila sa éra „vojenských podnikateľov“, ktorí bohatli na tom, že sprostredkovali zbrane, vojakov a rozdúchavali i tie najslabšie konflikty do výrazných kontúr. Po Machiavellim prevláda v každom meste úsilie zadovážiť si vlastné vojsko. Vojsko však niečo stojí, preto každé mesto si ho nemôže dovoliť. Začína sa preto viazať na vyššie územné celky, nie na mestá. Vznikajú konzorciá miest, spolky, vzájomné dohody. Mať vojsko k dispozícii síce predstavuje možnosť brániť sa, ale zároveň to znamená investície do novej zbrojnej techniky, do vojenskej taktiky, čím v priamej úmere zintenzívňuje pravdepodobnosť konfliktov a vojen. Dokonca aj tých náboženských, ktorých bezprecedentným vzorom bola tridsaťročná vojna – ktorá – ako sme si ukázali – pre niektorých bola súčasťou dlhej, osemdesiatročnej vojny.

Po stáročiach snahy o náboženský dialóg, ktoré badáme v stredoveku u autorov, ako sú Maimonides, Abelaerd, Akvinský, Raymond Lullus až po Mikuláša Kuzanského, usilujúcich sa o vzájomnú (hoci často len virtuálnu diskusiu) medzi islamom, židovstvom a kresťanstvom sa napokon v samotnom kresťanstve ukrýva obrovské pokušenie vojny, čo úzko súvisí s tým, ako, kto, kde a za akých okolností vedie dobyvateľskú vojnu a kto získava novoobjavené územia (prípadne more). Po tejto stránke sa vojna vedie jednak ako spor medzi katolíckymi a reformačnými krajinami (Španielsko a Holandsko) o to, či je možné brázdiť cudzie moria, ktoré patria Španielom a Talianom alebo nie. Podnetom k tomu je akt Alexandra VI., ktorý

týmto národom podaroval moria dekrétom, ktorý sme si spomenuli. Je však možné darovať niečo také ako more? Mal nato pápež právo? Hoci bol chápaný ako suverén – je suverénom aj takpovediac nad „svetským“ majetkom, nad svetským právom alebo len v duchovnej oblasti? Má právo prisudzovať cudzie územie katolíkom, ale viaže jeho rozhodnutie aj inovercov? Otázka suveréna má blízko k právam a slobodám občanov, ale ešte bližšie sa dotýka suverénov z iných krajín. Právo suveréna naráža vždy na hranice – minimálne nejakého iného suveréna. Okrem toho – právo „vlastniť niečo“ patrí medzi základné ľudské práva, ale je možné vlastniť more? Dajú sa vytýčiť jeho hranice alebo je „širošie“, bezbrehé?

Práve o týchto otázkach a v súvislosti s týmito problémami sa otvára diskusia, hlavne o základných ľudských právach v kontexte dobývania nových území a právami domorodých obyvateľov. Prípadne diskusia o morskom práve, či práve na vojnu, ktorá bezprostredne prechádza do témy medzinárodného práva – ktoré sa rodí postupne pod vplyvom Francisca de Vitoria, ako hlavného predstaviteľa ľudských práv (prvýkrát uviedol termín *derechos humanos*), až po Huga Grotia, ktorý je dnes najviac uznávaný hlavne ako právny teoretik spravodlivej vojny.

Toto pozadie viedlo nielen ku vytvoreniu prvých kontúr morského práva, nakoľko začal čoraz viac prekvitať aj námorný obchod s novými územiaми, ale aj ku rozsiahlym diskusiám v otázke alokácie základných práv pre domorodých obyvateľov počas vojen, v prípade iniciácie vojny, v prípade víťazstva, porážky či možnosti potrestať takéhoto agresora, čo dlho rezonovalo nielen v kontexte náboženských vojen v Európe, ale aj v kontexte kolonizácie ďalšieho (juho-) amerického kontinentu. Otázka spravodlivej vojny, ktorej základné piliere definoval jednak Tomáš Akvinský, ale aj nasledovníci druhej scholastiky v Španielsku, sa stretávala s novými a novými komentármi a kritikami. S výnimkou Gentiliho na ňu reagovali prakticky všetci spomínaní autori a uznávali jeho základné princípy.

Vestfálsky mier, ktorý skončil náboženské vojny po tridsiatich rokoch, potvrdil vzájomnú vnútornú i vonkajšiu nezávislosť kra-



jín. Územná zvrchovanosť (suverenita) v riadení svojich vnútorných záležitostí (nemiešanie sa do vnútorných záležitostí štátu, hlavne zákonov a práva, zákaz intervencie), sloboda uzatvárať spojenectvo a právo viesť vojnu v záujme svojho štátu – to sú výsledky tohto mieru (B. Sutor). Súborný názov pre tieto slobody, nezávislosť a oprávnenosť teritoriálneho vládcu sa stal pojem suverenity – *suprema potestas*. Čiže súborný názov pre moc, nad ktorou už niet vyššej – aspoň tu na zemi. Teoreticky ju spracovali Jean Bodin a Hugo Grotius (až neskôr to bol T. Hobbes) a týchto autorov sme si predstavili v tejto časti politickej filozofie.

K zaisteniu mieru medzi nábožensky rozdielnymi, až konfliktnými stranami – je potrebná takáto najvyššia moc. Bodin ju nazýva *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* – „právo vládcu je najvyššou mocou nad občanmi a poddanými a je (samo) nezávislé od zákonov.“ Suverén má takto výsadné právo začínať, viesť vojnu či uzatvárať mier, dokonca aj právo určovať svojim poddaným vyznanie (*cuius regio huius religio*).

Alberico Gentili a Hugo Grotius sa zapísali do dejín ako postavy zaoberajúce sa predovšetkým otázkou spravodlivej vojny. Vestfálsky mier, ktorý priznal suverénnym panovníkom *ius ad bellum* v tomto zmysle, znamenal konečné odpútanie vojenského práva od starého kontextu. Vďaka obojmu spomínaným autorom sa o spravodlivej vojne začne odte-raz hovoriť ako o „právom riadenej vojne“ – pričom právo neznamená v tomto prípade výsadu, ale rovnosť práva. Hoci Grotius nenašiel úplne všetky odpovede na detaily takejto vojny, treba si živo uvedomiť, že práve výsledky jeho diela boli recipované po I. svetovej vojne (Trianonská zmluva) a osobitne počas II. svetovej vojny, kedy sa jednoznačne ukázalo, akou dôležitou, aj keď chýbajúcou, je nadradená inštitúcia medzinárodného práva. Nepochybne tieto myšlienky viedli práve k utváraniu tých inštitúcií, ktoré by mohli – po skúsenostiach s nemeckým právnym systémom v dvadsiatom storočí – rozhodovať o legitimitate aj samotných, ústavou zriadených i ústavou garantujúcich práv a mohli takto nespravodlivo, až nehumánne nastavené právne systémy odsúdiť z hľadiska nadnárodného i medzinárodného práva.

## Použité skratky

DIP	(Grotius, De iure praedae)
DIB	(Vitoria, De iure belli)
DIBLT	(Gentili, De iure belli libri tres)
DIBAP	(Grotius, De iure belli ac pacis)

## Použitá a odporúčaná literatúra

- AMOROSA, P.: *Rewriting The History Of The Law of Nations : How James Brown Scott Made Francisco de Vitoria The Founder Of International Law*. Oxford University Press, 2019.
- BERDING, H.: *Mythus und Nation*. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit 3. Suhrkamp, 1996.
- BODIN, J.: *On Sovereignty*. Four chapters from The Six Books of the Commonwealth. Cambridge : University Press, 2010.
- BODIN, J.: *The Six Bookes of a Commonweale*. trans. R. Knolles. London : 1606 – faksimilné vydanie, London : 2009.
- BODIN, J.: *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis). Translated, with an introduction, annotations, and critical readings by Marion Leathers Kuntz. Princeton : Univer sity Press, 1975.
- BRÖSTL, A.: *Frontisterion*. Bratislava : Kalligram, 2009.
- BUCKLE, S.: *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford – New York : Oxford University Press, 1991.
- BULL, H.: The Grotian conception of international society. In: Butterfield, H. – Wight, M. (ed.): *Diplomatie Investigations*. Essays on the Theory of International Politics. London : No. 3, 1969, 51 – 73.
- BULL, H.: *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. London : Red Globe Press, 1977.
- BULL, H. – KINGSBURY, B. – ROBERTS, A. (ed.): *Hugo Grotius and International Relations*, Oxford : Clarendon Press, 1990.

- BULL, H. – KINGSBURY, B. – ROBERTS, A.: The importance of Grotius and International Relations. In: *In the study of international relations*. Oxford : Clarendon Press, 1992, s. 65 – 93.
- CAMINOS, H.: *Law of the sea: from Grotius to the International Tribunal for the Law of the Sea: liber amicorum*. Brill : Nijhoff, 2015.
- CASSIRER, E.: *Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie*. Berlin, 1919, nové vydanie Forgotten Books, 2018.
- DECKERS, D.: *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch- kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria*. Fribourg – Freiburg, 1991.
- DEPPISCH, A.: *Die Religion in den Werken von Jean Bodin und Michel de Montaigne*. Ein Vergleich. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Graduiertenschule für die Geisteswissenschaften. Würzburg : Julius-Maximilians-Universität, 2015.
- DELGADO, M.: *Kolonialismus und Menschenwürde*. Die Ethikdiskussion des 16.Jh.s im Zusammenhang mit der spanischen Expansion. In: Th. Brose – M. Lutz-Bachmann (ed.), *Umstrittene Menschenwürde*. Hildesheim, 1994, s. 35 – 67.
- FABIÉ, A. M.: El. P. Fr. *Bartolomé de Las Casas*. Establecimiento Tipográfico „Sucesores de Rivadeneyra“, 1892.
- FABRE, R. G.: *Justicia en el mercado: la fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*. Universidad Católica Andrés Bello, 1998.
- FINNIS, J.: *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Bratislava : Kalligram, 2019.
- FISCH, J.: *Die europäische Expansion und das Völkerrecht. Die Auseinandersetzung um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Stuttgart, 1984.
- GARCIA M. G.: *Universelles Völkerrecht*. Francisco de Vitorias Anschauung einer Völkergemeinschaft. In: Stimmen der Zeit č. 210 (1992), s. 831 – 840.
- GEDDERT, J. S.: *Hugo Grotius and the Modern Theory of Freedom: Transcending Natural Rights*. Routledge, 2017.

- GENTILI, A.: *The Wars of the Romans : A Critical Edition and Translation of De Armis Romanis*. USA :Oxford University Press, 2011.
- GENTILI, A.: *Il diritto di guerra*. De iure belli libri III, 1598. Milano : Giuffre Editore, 2008.
- GREWE, W.: *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*. Baden-Baden : Momos Verlag 1984. Anglický preklad: *The Epochs of International Law*. Berlin – New York : De Gruyter, 2000.
- GREWE, W. (ed.): *Fontes Historiae Iuris Gentium: 1493 – 1815*. Berlin – New York : De Gruyter, 1988.
- GROTIUS, H.: *Commentary on The Law of Prize and Booty*. Ed. K. Haakonssen. Indianapolis : Liberty Fund, 2006.
- GROTIUS, H.: *Mare Liberum*. Sive De iure quod Batavis competit ad indicana commercia dissertatio. Leiden, 1609.
- GROTIUS, H.: *De Iure Belli ac Pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*. Paris, 1625. Anglický preklad: *On the Law of War and Peace Three Books*, translated by Francis W. Kelsey, Oxford, 1925. Nemecký preklad: Richard Boschan, Leipzig, 1919.
- GRUNERT, F. – SEELMANN, K. (eds.): *Die Ordnung der Praxis – Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*. Tübingen : De Gruyter, 2001.
- HAGGENMACHER, P.: *Grotius et la doctrine de la guerre juste*. France : Presses Universitaires, 1984.
- HAMILTON, B.: *Political Thought in Sixteenth Century Spain*. A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suarez and Molina. Oxford, 1963.
- HÖFFNER, J.: *Kolonialismus und Evangelium*. Spanische Kolonialethik im goldenen Zeitalter, Trier 1969.
- HORST, U.: *Die Lehrautorität des Papstes und die Dominikanertheologen der Schule von Salamanca*. Berlin : De Gruyter, 2003.
- CHABADA, M.: *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava : UK v Bratislave 2014.
- KASER, M.: *Ius gentium*. Köln u. a.: Editorial Comares, 1993. ISBN – 10: 8484446190

- KAHLER, J.: Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts. In: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, č. 10 (1917), s. 235 – 263.
- KONEGEN, P. – NITSCHKE, P. (ed.): *Der Staat bei Hugo Grotius*. Baden-Baden : Nomos Verlag, 2005.
- KNIGHT, W. S. M.: *The Life and Works of Hugo Grotius*. London : Gale Making of Modern Law, 2010.
- LAS CASAS, B.: *A short account of the destruction of the Indies*. Penguin Books, 1992. Nemecký preklad: *Kurgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*. Insel, 1982.
- LINK, Ch.: *Hugo Grotius als Staatsdenker*. Edition: Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, zv. 512. Tübingen : Mohr Siebeck, 1983.
- KING, P.: *The Ideology of Order A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*. George Allen & Unwin, 1974.
- KOHUT, K.: (ed.): *Der eroberte Kontinent*. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas. Frankfurt am Main : Vervuert Verlagsgesellschaft, 1991.
- McNUTT, F. A.: *Bartholomew de Las Casas : his life, his apostolate, and his writings*. The Arthur H. Clark Company, 1909.
- MINUCCI, G.: *Silete theologia in munere alieno*. Siena : Monduzzi, 2016.
- MORA-RODRIGUEZ, L.: *Bartolomé de Las Casas*. Conquête, domination, souveraineté. Presses Universitaires de France, 2012.
- NOREŇA, C. G.: *Studies in Spanish Renaissance Thought*. *International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées*, zv. 82. Haag : Springer, 1975.
- NOVOSAD, F. – SMREKOVÁ, D.: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2013.
- NUSSBAUM, A.: *Geschichte des Völkerrechts*. München – Berlin : Becksche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- NUSSBAUM, M.: *Kosmopolitismus*. Revision eines Ideals. Philosophischer Essay. Die Geschichte der Menschenwürde von der Antike bis heute. Welche Lösungen bietet die kosmopolitische Philosophie für aktuelle Probleme? Darmstadt : WBG Verlag, 2020.

- OTTMANN, H.: Die spanische Spatscholastik oder Die Geburtstunde des Volkes und Menschenrechts (Vitoria, Sepúlveda, Ls Casas, Suarez). Anhang: Hugo Grotius oder Das Volkerrecht als „Band der Menschheitsgesellschaft“. In: OTTMANN, H.: *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den grossen Revolutionen*. J. B. Metzler, 2006.
- PÉREZ, B. – CORTI, V.: *At the Origins of Modernity: Francisco de Vitoria and the Discovery of International Law*. Studies in the History of Law and Justice. Vol. 10, Springer, 2017.
- PLECHANOVÁ, B.: *Úvod do mezinárodních vztahů. Výběr textů, Hugo Grotius, Tři knihy o právu válečném a mírovém*. Přeložil Vladimír Petkevič. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 2003, s. 140 – 141.
- POLLMANN, A. – LOHMAN, G.: *Eudské práva*. Interdisciplinárná príručka. Bratislava : Kalligram, 2017.
- RAWLS, J.: *Das Recht der Völker*. Berlin – New York, 2002. Slovenský preklad: *Právo národov*. Bratislava : Kalligram, 2013.
- ROSILLO, A.: *La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. Corte Constitucional del Ecuador, 2012.
- SCATTOLA, M.: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des aus naturae im 16. Jahrhundert*. Tübingen : De Gruyter, 1999, reprint 2012.
- SCHLÜTER, J.: *Die Theologie des Hugo Grotius*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1919.
- SCHNUR, K.: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*. Berlin, 1962.
- SCUPIN, H. U.: Der Begriff der Souveränität bei Johannes Althusius und Jean Bodin. In: *Der Staat*. No. 4 (1965), s. 1 – 16.
- SOUSEDÍK, S.: *Sloboda a lidské práva*. Praha : Vyšehrad 2010.
- SPITZ, J. F.: *Bodin et la souveraineté*. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- STANKIEWICZ, W. K.: *Politics and Religion in Seventeenth-Century France*. Los Angeles : Berkeley, 1960.

- STRAUMANN, B.: *Roman Law in the State of Nature: The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*. Cambridge : University Press, 2015.
- STOLLEIS, M.: *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*. C. H. Beck, 1995.
- STRICKER, G.: *Das politische Denken der Monarchomachen*. Dizertačná práca. Heidelberg, 1967.
- SUAREZ, F.: *Ausgewählte Texte zum Völkerrecht*. Latin-deutsche Ausgabe. J. de Vries, S. J., Tübingen : Mohr Siebeck, 1965.
- SUTOR, B.: *Od spravodlivé války ke spravodlivému míru? Etapy a šance procesu dějinného poučení*. Praha : Filosofia, 2014.
- TREFFER, G.: *Jean Bodin*. Zum Versuch einer juristisch-philosophischen Bewältigung des allgemeinen religiösen Bürgerkrieges in Frankreich. München, 1977.
- VITORIA, F. de: *De iure belli*. Roma : Laterza, 2005.
- VITORIA, F. de: *Relection on Homicide & Commentary on Summa Theologiae Iia-IIae Q. 64. Mediaeval Philosophical Texts in Translation*. Marquette University Press, 1997.
- VITORIA, F. de: *Political Writings*. Cambridge : University Press, 1992.
- VOEGELIN, E.: *Jean Bodin*. München : Wilhelm Fink Verlag, 2003.
- WEBER, M.: Utilisation et critique de la *Politique* d'Aristote dans la *Republique* de Jean Bodin. In: R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture: A. D. 1500 – 1700*. Cambridge : University Press, 1974, s. 305 – 313.
- WEHBERG, H.: *Hugo Grotius*. Wiesbaden, 1956.
- WIEACKER, F.: *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. 1967. Nové vydanie: Jurisprudenz in Einzeldarstellungen, zv. 7, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

Rastislav Nemeč

**Úvod do politickej filozofie II.**

*Od občianskych vojen ku Grotiovi*

Prvé vydanie

Zodpovedná redaktorka: PaedDr. Žofia Tkáčová

Technický redaktor: Fabián Chupáč

Vydala Dobrá kniha pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity  
ako svoju 1 473. publikáciu, na Slovensku 1 245.

Dobrá kniha

P. O. Box 26 Štefánikova

44 917 01 Trnava

tel.: 033/59 34 221

e-mail: [dobrakniha@dobrakniha.sk](mailto:dobrakniha@dobrakniha.sk)

[www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk)

Strán 112 – AH 5,59

ISBN 978-80-8191-261-0