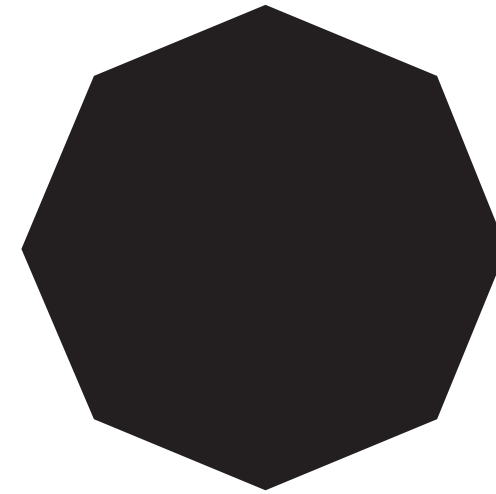


Pre filozofiu – hlavne tú politickú – je nevyhnutné, aby sa neustále udržiavala v kondícii – vo vedomí znepokojujúceho rozdielu, ktorý panuje medzi presvedčením a poznaním, medzi názorom a domnienkou. Tento rozdiel visí nad jej hlavou ako Damoklov meč. Je to veľmi dôležitá „okolnosť“. Filozofia nesmie zabúdať na neustálu potrebu reflektovať politické problémy s náležitým odstupom. Bežný, politicky rozmyšľajúci občan, ktorý nie je filozofom, sa zaujíma v prvom rade o konkrétne problémy sociálneho charakteru. Netrápi sa príliš ich zázemím a prípadnými teoretickými východiskami. Politický filozof sa usiluje o objektívne zázemie problematiky, o čo najspravodlivejšie konštituovanie spoločenských základov, ktoré by súviselo s rovným prístupom každého občana a vyplývalo z jeho práv.



Rastislav Nemec

Úvod do politickej filozofie I.

ISBN 978-80-8191-233-7



 *Priatelja
Aloisiana*



Rastislav Nemec

Úvod do politickej filozofie I.
Utópie, eutópie, dystópie a Machiavelli

Dobrá kniha
Trnava 2019

© doc. PhDr. Rastislav Nemec, PhD.
© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2019

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. Mária Spišiaková, PhD.

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

Prvé vydanie

ISBN 978-80-8191-233-7

Obsah

Miesto úvodu	5
1. Niekoľko úvah nad politickou filozofiou	7
1.1 Témy politickej filozofie	10
1.2 Zrod nových politických teórií na prahu renesancie	14
Nový termín – „politika“	14
1.3 Novoveké a renesančné reálie	15
1.4 Zrod nového veku – zrod nových politických zriadení.	18
2. Základné literárne štýly rodiaceho sa novoveku:	
utópia, dystópia a eutópia	21
2.1 Tri rôzne druhy utópií	24
2.2 Morus a jeho <i>Utópia</i> (1516)	25
Utópia z roku 1516	27
Obsah diela „Utópia“	28
Úloha filozofie a náboženstva v <i>Utópii</i>	30
2.3 Campanella a <i>Slniečny štát</i> (1602)	33
Civitas solis – Slniečny štát	37
2.4 Ioannis Valentinus Andreae a jeho spis <i>Christianopolis</i> (1619)	39
2.5 Francis Bacon a <i>Nová Atlantída</i> (1626) – eutópia nového spoločenstva	45

3. Niccolò Machiavelli a jeho politické diela	51
3.1 Životopis a načrtnutie politických východísk doby	51
Životopis	54
Učenie	56
3.2 Čnosť/šťastnosť ako východisko Machiavelliho úvah	56
3.3 Machiavelliho dielo <i>Vladár</i> (1513)	58
Vlastnosti vládára	59
3.4 Rozpravy o prvých desiatich knihách Títa Lívia	61
3.5 Tematické rozdiely medzi <i>Vladárom</i> a <i>Discorsi</i>	65
4. Erazmus a jeho traktát	
<i>O vzdelávaní kresťanského vládára</i> (1516)	67
4.1 Kontext Erazmovej doby	67
4.2 Traktát <i>O vzdelávaní kresťanského vládára</i> (1516)	70
4.3 Obsah spisu <i>O vzdelávaní</i>	74
Miesto záveru	81
Odporúčaná literatúra	83
Príloha	87

Miesto úvodu

Predkladaná vysokoškolská učebnica má za cieľ predstaviť niekoľko autorov, ktorých spája jednotná línia myslenia na začiatku rodiacej sa kultúry nového politického zriadenia – štátu. Tieto teórie vznikajú síce ako reflexia antických tém – čo je esenciálna charakteristika renesančných autorov –, ale na druhej strane sú tieto témy adaptované na aktuálne politické otázky, vplyvy a situácie doby, ktorých bolo neúrekom.

Naším zámerom bolo ponúknuť niekoľko podnetov na premýšľanie v rámci predmetu, ktorý nesie rovnaký názov. Pevne veríme, že sa stanú dobrým odrazovým mostíkom v poznávaní nasledovných novovekých politických teórií a prispejú k ich lepšiemu pochopeniu.

august 2019

R. Nemeč

1. Niekoľko úvah nad politickou filozofiou

Slovo „filozofia“ znie vo výraze „politická filozofia“ trochu problematicky – naznačuje sa ním na prvý pohľad akoby niečo nekonzistentné. Termín „politický“ patrí k filozofii akosi od počiatku – znamená jednak predmet záujmu, jednak funkciu. Znamená teda súvis s politickým životom: politická filozofia bola od počiatku implicitne zahrnutá vo výraze „filozofia“.

V antickej filozofii boli filozofi tými najpovolanějšími ľuďmi aj v politickej oblasti, a preto sa po čase začínajú naplno venovať otázkam obce – *polis*. Filozof preto do istej miery nemôže byť v politickej oblasti pasívny a zriekať sa záujmu či zodpovednosti za ňu. Od týchto antických čias je témou politickej filozofie problém, ako dosiahnuť ten najoptimálnejší stav ľudského spoločenstva – dnes nazývaný „wellness“ – spokojnosť, blahobyt občanov, spojený s výškou politickej kultúry.

V tomto musí byť predmet politickej filozofie (ktorým je spoločenský život ako taký) podľa L. Straussa identický s cieľom (najoptimálnejším stavom, v ktorom sa občania cítia dobre), ktorý je napokon aj účelom politického angažovania. Témou politickej filozofie sú teda ciele ľudstva, spoločenstva (napríklad sloboda, spravodlivosť, rovnosť), ktoré sa povznášajú ponad individuálny život a záujmy. Preto má politická filozofia najbližšie k politickému životu v tom nefilozofickom, bežnom zmysle.

Filozofia ako vedná disciplína znamená neustále hľadanie múdrosti – hľadanie univerzálneho poznania, poznania celku. Ak by sme boli schopní svoje odpovede definitívnym spôsobom nájsť, to znamená raz a navždy, a ak by sa dal dosiahnuť ideálny stav – v tom prípade by nešlo o hľadanie. Človek však „nemá“, ale dosahuje „poznanie celku“. Neznamená to, že by sme nemali žiadnu predstavu, ako „by to tu malo vyzerat“. Filozofia je úsilím nahradiť svoju domnienku a svoje parciálne predstavy o celku „poznaním celku“. Čo znamená, že už vo svojej povahe je „politická“, lebo odhliada od individuálnych záujmov a svojou povahou dokonca poznáva to, „čo sa týka každého občana“. Narážame tu vlastne na perspektívu objektívnej či intersubjektívnej povahy. Často sa takémuto záberu vyčíta všeobecnosť, ale všeobecnosť sa dnes vyčíta všetkému a každému, kto má záujem pozrieť sa tak trochu aj do minulosti.

Ako sme naznačili, filozofia nechce pravdu „mať“, ale nachádzať. Tým sa v nej udržuje nenahraditeľná a nezastupiteľná predstava dialógu ako hybného motoru poznania.

Politickú filozofiu by sme mohli teda situovať a chápať práve v spomínanom rozmedzí. Ide o pokus nahradiť presvedčenie a názory ozajstnými teoretickými a overenými poznatkami. Snaha, ktorú nemôže mať ani politológia, ani sociológia, ani dejiny politického myslenia, ktoré majú len takpovediac zúženú „perspektívu“.

Politika je vždy o súhlase a nesúhlase viacerých strán (A. Swift), o prijímaní a odmietaní zákonov či prijímaní a odmietaní motivačných alebo reštriktívnych opatrení. V otázkach, akými sú spravodlivosť, rovnosť, sloboda, sa takto vždy stavíme do dlhej tradície myšlienok, ktoré za týmito témami stoja a ktoré neodmysliteľne obohacujú. Preto môžeme povedať, že týmto a iným základným témam sa nedá adekvátne porozumieť, ak nevezmeme do úvahy ich tradíciou obohatený i nedokončený význam, ktorý v sebe ukrývajú. Rád používam príklad, že americká demokracia má svoje podhubie, ktoré – ako tvrdí Montesquieu – sa nedá presadiť do akejkoľvek demokratickej krajiny. Významy týchto tém sa ukazujú pri ich dejinno-filozofickej reflexii, keď vyplávajú na povrch ich konkrétne

súvislosti. A v tomto zmysle je politická filozofia hľadaním konkrétneho časopriestorového, relačného riešenia a jeho aplikácie.

Preto je dôležité sa týmito dejinno-filozofickými zázemiami zaoberať a spoznávať jednotlivé politické idey. Politickou ideou (resp. teóriou, resp. témou – M. White) máme na mysli všetky tie názory a myšlienky, ktoré sa týkajú existencie základných politických inštitúcií, ako je občan, jeho práva, podoba ústavy, zákonov a forma vládnutia. Tie jasne poukazujú na fakt, o akú ústavu v tom danom prípade ide. Na druhej strane sa takto politická teória odlišuje od niečoho, čo nazývame politickým myslením – politické myslenie môže predstavovať v diskusii preberané názory, ktoré však nemajú odborný základ, hoci sa snažia presadiť. A tak platí, ako tvrdí Leo Strauss, že každá politická filozofia je politickým myslením, neplatí to však aj naopak. Niektoré politické strany môžu sledovať svoje politické záujmy a politicky premýšľať, ale nie vždy je to aj filozoficky fundované. Politická filozofia preto „poskytuje politikom nástroje nevyhnutné na to, aby mohli vyjadriť, čo si v skutočnosti myslia o hodnotách a princípoch, ktoré by nám mohli pomôcť riešiť rôzne ťažkosti“ (A. Swift).

Pre filozofiu – hlavne tú politickú – je nevyhnutné, aby sa neustále udržiavala v kondícii vo vedomí znepokojujúceho rozdielu medzi presvedčením a poznaním, medzi názorom a presvedčením. Tento rozdiel visí nad jej hlavou ako Damoklov meč. Je to veľmi dôležitá „okolnosť“, aby filozofia nezabudla na neustálu potrebu reflektovať politické problémy s náležitým odstupom. Bežný, politicky rozmýšľajúci občan, ktorý nie je filozofom, sa zaujíma v prvom rade o konkrétne problémy sociálneho charakteru. Netrápi sa príliš ich zázemím a prípadnými teoretickými východiskami. Politický filozof sa usiluje o objektívne zázemie problematiky, o čo najspravodlivejšie konštituovanie spoločenských základov, ktoré by súviselo s rovným prístupom každého občana a vyplývalo z jeho práv.

Ako sme už naznačili, momentálne sa politická filozofia – na rozdiel od svojich počiatkov – dostala z hľadiska svojej spoločenskej akceptácie do krízy. Jej predmet i jej metódu či funkciu dostatočne

„dobré“ nahradili iné vedné disciplíny. Jej pole pôsobnosti sa nejasne rozkladá v oblastiach, ktoré sú výskumne pokryté inými vedami. Je teda na niečo dobré študovať politickú filozofiu?

Témy, ktoré sa aj na Západe stále otvárajú, majú hlbší pôvod a väčší dosah, než len politickovedný, politologický či sociologický. Mnohé témy totiž siahajú svojou podstatou k iným filozofickým oblastiam, akými sú etika (morálka), filozofická antropológia či filozofia práva. Hoci sa dnes nedá (iba) vracať k starým politicko-filozofickým otázkam, predsa je dôležité, aby sa súčasné otázky (spravodlivosti, rovnosti či slobody) chápali v oveľa širších dejinných súvislostiach.

Okrem toho treba politickú filozofiu odlíšiť od politickej teológie, politológie či sociológie. Politickú teológiu chápeme politické teórie založené alebo podporené Božím zjavením a takpovediac usilujúce o teologickú interpretáciu politických súvislostí. Politická filozofia sa naopak sústreďuje len na to, čo je všeobecne rozumovo prístupné a akceptovateľné bežným občanom, ktorý používa rozum a ktorý má svoje vlastné svetonázorové presvedčenie. Politológia je zasa prístupom, ktorý je takpovediac „vždy súčasný“. Vždy súvisí s momentálnym, respektíve nedávnym dňom, ktoré sa snaží (aj štatisticky) naznačiť a interpretovať. Sociológia má preto k politológii blízko. Skúma (aj politické) správanie občanov a motívy tohto správania, prípadne voličské preferencie, ich silné a slabé témy.

1.1 Témy politickej filozofie

Samozrejme, témy politickej filozofie sa odvíjajú od historického kontextu a politickej konštelácie. Na druhej strane dejiny politickej filozofie nám ukazujú aj konštantné problémy a témy. Na základe toho by sme mohli nájsť prieniky medzi dobovými a historickými témami. Sú to niečo ako „pretrvávajúce témy“ (*enduring issues* – Michael J. White). Vlastne križujú každý dobový kontext a predsta-

vujú nielen partikulárne problémy, ale problémy každého ľudského spoločenstva. Skúsme si niektoré spomenúť:

1. Politické spoločenstvo v akejkol'vek podobe rieši predovšetkým otázku, či sú ľudské túžby súčasťou individuálneho vnútorného života, alebo súvisia nejakou otázkami a potrebami spoločenstva. Inými slovami, či je ľudské spoločenstvo natoľko zásadnou potrebou, že si bez neho vieme ľudskú bytosť predstaviť, alebo nie. Takáto otázka sa dá ďalej ešte konkrétnejšie rozvinúť. Je individuom základom a východiskom spoločenstva a všetky sociálne inštitúcie a organizácie slúžia jemu ako svojmu účelu, alebo skôr platí opačná možnosť, že jednotlivec týmto spoločenským formám existencie podlieha a infiltruje ich. Možno na prvý pohľad banálna otázka, ktorá však v súvislostiach novovekej filozofie (a paradoxne aj politických reálií 20. storočia) má svoje opodstatnenie. Táto otázka sa ešte štiepi na množstvo drobných: je individuum a jeho sociálne vzťahy spontánnou alebo skôr prírodou stanovenou formou prežívania spoločenstva? Alebo – na druhej strane – je vznik spoločenstva niečo, čo nie je výsledkom prirodzenej náklonnosti, ale skôr dôležité kvôli pozdvihnutiu ľudskej dôstojnosti zo stavu živočíšnej prírody a takéto spoločenstvo nastáva formou zmluvy, ktorá sa podpisuje medzi jednotlivcom a štátom (kontraktualistické teórie). Takto rozdrobené otázky úzko súvisia s tým, aký má spoločenstvo koncept jednotlivca, rodiny, zákona, poriadku i spoločenského účelu, či sa monarchovi priznáva absolútna moc, alebo má do istej miery obmedzenú (konštitučná monarchia), či sa priznáva ľudská dôstojnosť každej ľudskej bytosti, alebo len niektorej. Ale aj napríklad to, aká je úloha voľného času u občanov, či sa dáva priestor a v akej miere kultúre, vzdelávaniu, športu.
2. Ďalšia dôležitá otázka politickej filozofie súvisí s konkrétnym občanom. Je cieľom takéhoto spoločenstva dať občanovi *len to, čo potrebuje*, v nejakej potrebnej miere alebo to, čo potrebuje, nejakým spôsobom zohľadňuje aj fakt, po čom ako občan túži a čo

preferuje? Napríklad, ak má nejaký konkrétny cieľ, či sa to, po čom túži, kladie do súvisu s tým, čo by mal robiť alebo ako by sa mal správať, alebo sa tento aspekt nejakým spôsobom nerieši. Na jednej strane by tu bola možnosť súvisiaca úzko s etikou cnosti – povzbudiť občanov k tomu, aby si žiadali dobré veci – ako to navrhol Aristoteles v *Politike*¹. Tým, že si budú žiadať dobré veci a konať ich najlepším možným spôsobom, prispievajú k tomu, že občania budú chcieť dobré spoločenstvo a budú ho pestovať takpovediac zvnútra. Otázka povinnosti a toho, čo musia, sa stáva pre nich vnútornou záležitosťou, nie záležitosťou zmluvy. V novoveku nachádzame však mnohé politické teórie, ktoré pracujú s občanom na základe kalkulu (úžitok, prosperita, víťazstvo, úspech). Sú to zväčša tie, ktoré v snahe vyhnúť sa objektívnej odpovedi na otázku, čo je dobré pre človeka, skĺznu v nejednoznačné pokusy zodpovedať na túto otázku a končia vo vágnom skepticizme. Ale sú tu aj tie, ktoré odpovedajú jednoznačne a objektivisticky, pričom nanucujú každému občanovi rovnaké, respektíve v ničom nie odlišné potreby, zamieňané za jeho túžby a preferencie. Takéto politické teórie majú ideologické vlastnosti a snažia sa „zadefinovať“, čo je dobré pre občana, prípadne mu to zadefinované nejakým spôsobom nanútiť.

3. Ak hovoríme o tomto rozmere – o zabezpečení rovnakej miery a rovnakého podielu občanom –, naskytuje sa v politickej filozofii celý ďalší vesmír tém, ako zabezpečiť, resp. aké princípy zvoliť, aby táto rovná miera zaobchádzania s občanom zo strany štátu bola spravodlivá, to znamená, aby nikto iný z tohto zaobchádzania nevyšiel ako znevýhodnený aj napriek tomu, že tu istá počiatočná nerovnosť pri narodení zostáva. Na druhej strane sa výhoda a nevýhoda v tomto „porovnávaní“ musia brať do úvahy partikulárne – aby bola spravodlivosť spravodlivou, musí byť zohľadnený ozajstný záujem občana, nielen spravodlivý úkon spoločenstva. Tieto pomerne rozsiahle témy spravodlivosti (či už

¹ „Účelom *polis* je dobrý život“ (Aristoteles: *Politika* 3.9.1280b38).

distribučnej, alebo legislatívnej) sa riešia od začiatku novoveku po 21. storočie. Na počiatku 16. storočia sa ukazujú spočiatku v tzv. utopických teóriách. Utopické teórie mnohokrát predstavujú idealizáciu vzťahu rovnosti a spravodlivosti, či už ju zosmiešňujú, alebo vyzdvihujú. Preto sú tieto teórie súčasťou tohto prvého dielu politickej filozofie. Sú dôležitým pozostatkom intelektuálneho dedičstva, ktoré sa nám ponúka ako počiatočná vízia spoločnosti, reagujúca na perplexné potreby utvárania nových politických zriadení aj formou ich nadčasovej ironizácie. Práve u týchto utopických diel nachádzame odpoveď na otázku, kto je nezaujatým „distribútorom“ spravodlivosti, kto je najvyšší a nadradený v štáte a kto má v rukách legislatívnu moc a kto exekutívnu. Je ním ľud, komunita, štát, vládár? V dejinách na túto tému nachádzame veľa podnetných teórií.

Tieto tri základné okruhy otázok sa vzájomne striedajú a preskupujú do troch základných, nadčasových tém (samozrejme, boli by aj mnohé iné). Sú nimi: sloboda, rovnosť a spravodlivosť². Okolo týchto tém sa vedie každá diskusia (o politike) a v okruhu týchto tém zostávame, aj keď čítame stránky politických diel od novoveku po súčasnosť. Pre účely tejto učebnice by sme adekvátne chceli zostať v rozmedzí týchto stanovených tém.

Použitá literatúra

Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno : Barrister and Principal, 2003.

KYMLICKA, Will: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction.* Oxford : Oxford Press, 2001.

MILLER, David: *Political Philosophy. A Very Short Introduction.* Oxford : Oxford Press, 2003.

SCHMITT, Richard: *Introduction to social and political philosophy. A question-based Approach.*

² Komunitaristi by ešte doplnili termín komunita – všetko, čo nás predchádza (tradícia, zvyky, typy morálky, kultúra), pretože to vplýva na naše rozmýšľanie a rozhodovanie.

STRAUSS, Leo: *Eseje o politické filozofii*. Praha : Oikoymenhe, 1995.

SWIFT, Adam: *Politická filozofie*. Praha : Portál, 2008.

1.2 Zrod nových politických teórií na prahu renesancie

Nový termín – „politika“

Termín „politika“ odkazuje k Aristotelovmu termínu „polis“. Presný názov spisu, ktorý Aristoteles napísal je *Politika*, gr. Πολιτικά – to, čo sa týka mesta. Akýsi pomyselný most medzi týmto Aristotelovým a dnešným je latinizovaná podoba, ktorú jej dal dominikán Viliam z Moerbeku, keď v roku 1260 preložil Aristotelovu *Politiku* do latinčiny. Polatinčil pritom grécky termín *politeia* na latinské *politica*, kým pre termín *polis* používa slovo „civitas“ (meštiacka ustanovizeň, mesto). Tým do budúca ovplyvnil aj prijatie termínu *citizen* v Anglicku či francúzskeho *citoyen* a talianskeho *città* a *cittadino*. Namiesto teórie, ktorá sa zaoberá „záležitosťami mesta“, tak nevzniká „civika“, lež politika. Termín štát a občania štátu si ponechajú latinský termín (paradoxne odvodený od slova mesto). Termín štát u Grékov neexistoval, rodí sa až v renesancii a novoveku a terminologicky vychádza z rímskeho *status*. Samotná jeho ustanovizeň je novoveká, preto aj naša učebnica začína novovekou politickou filozofiou. Slovo „status“ (či skôr *lo stato*) uvádza už Machiavelli vo svojom *Vladárovi* (1513): „Tutti gli *stati*... sono o republiche o principati“ – „Všetky štáty (...) sú buď republikami, alebo kniežatstvami.“ Čo sa však myslí pod termínom štát? Štát je v prvom rade inštitúcia, ktorá vzniká ako ovocie novoveku. Štát sa dá charakterizovať hlavne svojím nárokom na suverenitu, na absolútnu a definitívnu moc rozhodovať. Leží na jednom území a zachytáva pojem jedného národa.

Grécka polis predstavovala územie, ktoré bolo vyčlenené múrom a ku ktorému náležala časť vidieka (chóra). Takýchto miest bolo nie-

koľko stoviek, ale líšili sa od štátu hneď niekoľkými vlastnosťami, hlavne však veľkosťou. Najväčšie mestá – medzi ktoré patrili Atény – nemali väčšiu rozlohu ako 2 500 km². V časoch Perikla mohli mať asi 60 000, v čase Démosténa asi 30 000 obyvateľov. Okrem týchto veľkých miest existovalo množstvo malých. Mohli mať rozlohu okolo 100 km² a tisícku obyvateľov. Výnimkou bola Sparta, ktorá mala spolu s Meséniou rozlohu asi 8 000 km² a nebola obklopená múrmi.

Štát sa naproti tomu definuje jednak mocou, jednak jedným ľudom a jednak teritóriom. V prípade mesta územie nezohráva takú význačnú rolu, oveľa dôležitejší sú občania a ústava. Sám Aristoteles vo svojej *Politike* píše, že mesto nie je mestom kvôli svojim múrom, ale kvôli občanom (*Politika* III, 3). Aj Thukydides hovorí niečo podobné: „To muži mesto robia, nie jeho múry, lode“ (VII, 7, 4-7), pritom lode boli pre mesto výsadou, pretože loďami sa dalo v núdzi veľmi rýchlo obyvateľstvo presídliť. V takom prípade mesto nemalo svoje „územie“, lebo sa nachádzalo na lodi, ale naďalej bolo mestom.

Novoveký štát a *polis* sa líšia mierou, akou sa občania zapájajú. V meste môžu byť rôzne ústavy (aristokracia, tyrania, oligarchia či demokracia). Štát je reprezentatívny systém – demokracia v Aténach bola priamou demokraciou, v štáte je to zástupnícka demokracia. V *polis* je demokracia založená na účasti občanov, v novoveku je len nepriamou. V štáte je celá demokracia založená na úradoch a na väčšom počte hierarchických stupňov (samozrejme je to zložitejšie). Tieto rozdiely si treba uvedomiť, keď začíname vstupovať do základných myšlienok renesančnej a vôbec novovekej politickej filozofie.

1.3 Novoveké a renesančné reálie

Novovek už z hľadiska názvu predstavuje epochu novosti (presnejšie *renovatio* – obnovu). Začiatok tejto epochy začína návratom k dávnej a starobylej inšpirácii – začína renesanciou. Reformáciu, ktorá pre mnohých autorov označuje začiatok tejto epochy, môžeme

považovať tiež za jeden takýto pokus o návrat – návrat k pôvodnému kresťanstvu. Troeltsch (1911) ju práve preto začleňoval historicky podľa vzťahu k stredoveku (pod pojmom starý protestantizmus), kým s novovekom spájal až neskoršie, rozdrobené protestantské vetvy, ktoré všade klíčili ako odnože Lutherovho protestantizmu. A celý novovek môžeme vnímať za neustály súboj medzi milovníkmi antiky a orodovníkmi moderny, medzi antiku uprednostňujúcimi republikánskymi prúdmi – medzi nimi môžeme uviesť autorov ako Machiavelli, utopistov či Rousseaua – a modernými, liberálne založenými filozofmi, ku ktorým patril napríklad Locke či Kant.

Pátos nového je význačným znakom novoveku. Kríza tohto pátosu je však jeho rovnakou súčasťou. Už pred Francúzskou revolúciou sa začínajú prepierať prísluby nového na pozadí starého a Rousseau je práve prvý, ktorý sa konfrontuje s krízou novoveku a s pochybnosťami o jeho prísluboch. Konzervativizmus, ktorý je odpoveďou na neustále nároky progresivizmu, predstavuje druhú krízu. Najmarkantnejším znakom tejto krízy je oveľa neskôr Nietzsche, keď reflektuje otázku nihilizmu. Nad pokrokom alebo príslubom niečoho nového, čo by z tohto pokroku vyplývalo, tento filozof „večného návratu“ nerozmýšľa (večný návrat toho istého).

Počnúc renesanciou nastáva návrat humanizmu v neustále nových formách. Literárny humanizmus prekvitá už za čias Petrarca (1304 – 1374), humanizmus sa však objavuje tak v kresťanskej, ako i v pohanskej podobe. Kresťanský humanizmus predstavuje Erazmus, Morus či Melanchton, kým pohanský humanizmus nachádzame u Machiavelliho alebo u autorov ako Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno alebo Campanella, Andreae, ktorí sú tak fascinovaní okultným myslením, že je ťažké nájsť hranicu medzi kresťanským a pohanským myslením. Okrem iného sa toto bujnejšie tematické spektrum obohacuje o prirodzenoprávne teórie a neskoroscholastické rozpravy, ktoré sa dotýkajú vzťahu vládcu a Cirkvi/prirodzeného práva a práva nadprirodzeného. Medzi tieto teórie patrí revolučná a rebéliou poznačená teória V. Ockhama, Marsília z Padovy či ešte pred nimi pôsobiaci Danteho spis *De mo-*

narchia. Už títo autori predznačovali svojimi kritickými úvahami a trieštením politickej a cirkevnej moci budúci nástup novoveku. Podľa Ullmana je práve „stredovek základom toho, čo nazývame aktuálnym svetom. Všetky novoveké pojmy, predstavy, inštitúcie, politické záväzky a konštitučné myšlienky sú priamym dedičstvom stredoveku alebo opozície voči nemu“³.

Návrat starého sa v novoveku začína chápať ako renesancia. Záujem o jej štúdium vzbudil v 19. storočí Jacob Burckhardt a jeho dielo *Kultúra renesancie v Itálii* (1860). V tomto diele preberá slová Julesa Micheleta, keď definuje renesanciu ako „objav sveta a človeka“. Michelet mal na mysli objav nového sveta (Kolumbus a iní), ale aj objav nového obrazu sveta (Kopernik) či objav staronového náboženstva (Luther). Burckhardt pridáva k týmto objavom aj zrod individua, ktorého badá u mnohých veľkých umelcov či vládcov vtedajšej epochy (napríklad Dürer, Holbein či ďalší).

Renesancia nám pripomína myšlienku, že „moc je sama osebe zlá“ – a to napriek tomu alebo práve preto, že sa v tejto epoche rodí vášeň k umeniu v takom rozsahu, aký tu v obdobnej miere a rozsahu nebol od antiky. Podotknime ale na záver, že Burckhardtov obraz renesancie sa dotýkal jedine kultúry, nie ostatných úrovní (politika, náboženstvo a pod.).

K renesancii patrí v každom rade republikanizmus. Ako každý prúd politického myslenia môže mať tento termín rôzne významy. V prípade Florencie by mohlo ísť o „demokratický“ alebo „aristokratický model republiky – podľa toho, či si pod ideálnou republikou predstavujeme Florenciu alebo Benátky. Žiaľ, v novoveku termín republika stráca paušálne tradičný obsah. Vidno to u Bodina či u Kanta. Označujú ním nanajvýš tak „spôsob vládnutia“, pretože podľa nich by sa republika dala stotožniť s akoukoľvek ústavou – aj s monarchiou. Lenže syntéza antiky a novoveku sa ľahšie ohlasuje, ako uskutočňuje.

³ Porov. ULLMAN, W.: *Historia del pensamiento politico en la Edad Media*. Ariel, 1999, s. 217.

Novovek sám neustále ohrozuje svoje vlastné plány a aspirácie. Novoveký štát vzniká tak či tak – a prináša so sebou – v porovnaní s ranými spoločnosťami – neskutočnú mašinériu disciplíny. Občianska spoločnosť mení svoje súčasti – hospodárstvo i právo a svojou racionalizáciou sa musí konfrontovať s iracionalitou celku. Novovek je preto plný ambivalencií a protichodných stanovísk.

1.4 Zrod nového veku – zrod nových politických zriadení

Typickým pre novovek nie sú len nové politické myšlienky a nové politické zriadenia. Novovek pod vplyvom renesancie a humanizmu priniesol nové literárne žánre – sú nimi utópie. Je ich niekoľko stoviek. Utópia ako žáner má niekoľko základných foriem, ktoré sa vďaka svojej popularite uchytili aj v neskorších časoch ako forma kritického (a zároveň nenapadnuteľného) zobrazovania pomerov v spoločnosti. Saage chápe z tohto dôvodu utópie ako „štátne romány“, čo znie trochu hanlivo.

Je nesporné, že práve rozmach v oblasti objavu nového svetadiela, postupné mapovanie doposiaľ neznámeho sveta a oboznamovanie sa s ich obyvateľmi pôsobí na autorov utópií veľmi inšpiratívne, roznečuje a udržuje ich fantáziu v napätí. Druhým motívom je humanizmus, nové poňatie človeka a sveta, ktoré vytvára harmóniu, dôraz na antickú filozofiu a znovuobjavenie ideálov gréckeho sveta. Pomáha vymaniť sa z úzkeho rámca scholastického myslenia a z jasných kontúr myslenia smerom k neznámych Atlantídám. Uzavretý svet tak nahrádza svet otvorený, bezbrehý. Myslenie sa nedá spútať ničím a fantázia je toho dobrým nástrojom. V neposlednej miere je za nástupom utópie aj ekonomická problematika a rodia sa kapitalistické vzťahy (v hospodárstve), ktoré nahrádzajú feudálne podoby produkcie a trhu. V Anglicku je tento progres o to rýchlejší a drastickejší, lebo nastáva silné vyvlastňovanie a emancipovanie sa od myslenia Cirkvi.

Použitá literatúra

BURCKHARDT, Jacob: *Kultura renesanční doby v Itálii*. Praha, 1912.

GORFUNKEL, Ch. Alexander: *Renesanční filosofie*. Praha : Svoboda, 1987.

HANKINS, James: *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge University Press, 2007.

OTTMANN, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Band 3: Neuzeit Teilband 1: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. Stuttgart : Springer, 2006.

ULLMANN, Walter: *Historia del pensamiento politico en la Edad Media*. Ariel, 1999.

2. Základné literárne štýly rodiaceho sa novoveku: utópia, dystópia a eutópia

Utópie sú v každom prípade sny. Obrazy politickej fantázie. Majú vždy navrch v porovnaní so suchými štátnickými a politickými teóriami, a preto sú také populárne. Svojou nadčasovosťou vyjadrujú myšlienky politického backgroundu, ktorý začína charakterizovať nové myslenie, stojace v ostrom protiklade k čoraz viac sa šíriacim prúdom machiavelizmu a ostatným mocenským tendenciám.

Termín „utópia“ pochádza z roku 1516. Tvorcom tohto termínu bol Tomáš Morus, ktorý ním v tomto roku pomenoval svoje dielo. Grécky termín „u-topos“ znamená „neexistujúce miesto“ – čiže miesto v našej fantázii⁴. Morus tým do budúca zaviedol termín

⁴ V tomto zmysle existovali utópie už v antike. Napríklad Feacký ostrov u Homéra, Iambulova Cesta na Slnecný ostrov (3. stor. pr. Kr.), dochovaná u Diodora Sicílskeho, či Euhémérovho dielo „Posvätné príbehy“ (*Hiera anagrafē*), opisujúce fiktívnu spoločnosť na vymyslenom ostrove Panchaei. Najznámejším, najčítanejším a nepochybne najsilnejším autorom pre Mora aj pre ďalších autorov novovekej utópie je Platón a jeho spisy Ústava a Zákony. V Ústave (*Politeia*, Res Publica) Platón popisuje najlepšie politické zriadenie – politeia –, ktoré funguje na princípoch idealistického učenia o duši a o troch jej zložkách, ktoré zrkadlia tri nerovné stavy spoločnosti: roľníci, remeselníci a obchodníci – potom bojovníci (*fylakés*) a vládnuca vrstva, ktorú tvorili filozofi. Svoje Zákony píše Platón po treťom neúspešnom pokuse realizovať svoju ideu štátu v Syrakúzach, keď sa definitívne presvedčil, že nenájde takého vládcu, ktorý by realizoval jeho návrh. Tieto Zákony sú posledným dielom, ktoré je poznačené trpkými skúsenosťami. Platón zisťuje, že myšlienky o vláde filozofov a o zrušení súkromného

vystihujúci určitú ideálnu organizáciu spoločnosti, jej štruktúru, normy, hierarchiu, hodnoty a zákony. Táto spoločnosť je neuskutočniteľná, ale je zároveň akousi idealitou. Koncepcia utópie je však spätá s autorovým filozofickým postojom, ktorý odzrkadľuje rôzne sociálne, ekonomické podmienky svojho vzniku a svojej doby. Utópie sú síce nereálne z hľadiska miesta, pretože neexistuje, ale neexistujú len čisto vo fantázii, sú reakciou na reálne spoločenské okolnosti a kritickou reflexiou zahŕňajúcou ideálnu i reálnu stránku – napríklad ironicky. Autor im dáva život, nakoľko potrebuje reagovať na spoločenské vzťahy, hodnoty i preferencie.

Morova utópia je sociálnou utópiou, po ktorej nasledujú ďalšie a ďalšie. Z miesta situovaného „nikde“ sa stáva nádejné „niekde“, prekřížené časomierou „raz“.

Richard Saage definuje utópiu ako „želané a obávané obrazy spoločenstva“. Táto definícia implikuje rozdiel medzi realitou a idealitou. „Želané obrazy“ sú idealizované predstavy spoločenstva. Na druhej strane „obávané obrazy“ – či už súvisia s ironizáciou, alebo nie – sú „reálne“ odzrkadlené vlastnosti života v spoločenstve. Tieto dva protiklady v sebe ako základné pradenie skrývajú rôzne literárne diela – aj súčasnosti.

1. Existuje tu určitá podobnosť, akou sa plánujú utopické mestá. Tieto plány sú v podstate navrhnuté tak, aby všetko v meste bolo čo najideálnejšie, rozdiel medzi plánom mesta a utópiou spočíva v tom, že mesto má byť skutočne zrealizované, vystavané podľa plánu, zatiaľ čo utópia ostáva len myšlienkou. Pritom plán mesta je niečo ako „more geometrico“ – vybudovaný systém založený na koncentrickosti alebo pravých uhloch. Pomerne ťažko sa dá takáto utópia odlíšiť od satiry.

vlastníctva sú prakticky neuskutočniteľné. Obec presúva Platón ďaleko od mora, ktoré bolo pre Grékov tak dôležité, stáva sa z nej konzervatívny celok, ktorý sa prísne riadi pravidlami, občania sú izolovaní od sveta, ich pohľad sa upiera k nemennému poriadku a budúcnosť im mizne pred očí.

Vďaka architektovi Filaretovi sa nám zachoval vôbec prvý renesančný plán mesta – Sforzinda⁵ (viď prílohu č. 1). Plán ukazuje pravidelný osemcípý mnohosten vpísaný do kruhu, ktorý vznikol prekrytím dvoch štvorcov tak, že všetky styčné body sú od seba rovnako vzdialené. Tento tvar je vpísaný do ideálnej vodnej priekopy v tvare kruhu. Pôdorys mesta pravdepodobne ukazuje Filaretov záujem o mágiu a astrológiu. Vonkajšie rohy mali predstavovať vežu, kým vnútorné bránu a všetkých šestnásť ulíc, vedúcich od jednotlivých brán, malo ústiť k centru mesta, kde bolo sídlo vladára, v čom sa tento návrh možno inšpiroval práve Augustínovou *civitas terrena* v *De civitate Dei*.

2. Niektoré realizované mestá však napriek svojim ideálnym proporciám nevykazovali ideálne podmienky pre život, napríklad mesto Palmanova v Taliansku. Dôležitým motívom tohto optimizmu je predovšetkým zrkadlo prírody. Príroda – vesmír – je zdrojom mnohých „kruhovitých“ motívov, hlavne heliocentrických. Lenže z kruhovej štruktúry alebo osemstenu Filaretovej podoby sa časom – hlavne v 18. storočí – inšpiruje väzenský systém kontroly, o ktorom píše Michel Foucault v diele *Dozerat' a trestat'*. Stredobod vladárovho príbytku sa len nahradí väzenskou strážou, zo stredového postavenia má ideálne podmienky na sledovanie každých dverí do cely.

Späť k utópii. Pomerne častá a ťažko odlišiteľná bola aj literárna satira. Dielo J. Swifta *Gulliverove cesty* (1727) bolo satirickým dielom, rovnako ako dielo *Cesta na mesiac* od Cyrana z Bergeracu (1657). Cyrano sa v tomto cestopise – rovnako ako vo svojom nedokončenom diele *Cesta do ríše Slnka* (1662) – snaží poukázať a ironicky predstaviť mnohé predsudky (geocentrickú kresťanskú vieru), v ktoré ľudia veria tvárou v tvár novým (napríklad kozmologickým) objavom, o ktorých – keďže sú nevzdelaní – ani netušia. Cestopis je takpovediac cestou do duše občanov, autor zosmiešňuje nedostatočné vedecké poznatky ľudí, ale ukazuje aj ich spôsob, ako sa dajú náležite zneužiť v politickej oblasti k politickým cieľom.

⁵ Pomenovaného podľa Francesca Sforzu, milánskomeho vojvodcu.

V oboch prípadoch majú do činenia realita a idealita. Idealita výstavby miest podľa určitého plánu nedáva prísľub ideálneho politického zriadenia, hoci presvedčenie renesančného človeka nabitého optimizmom je naozaj také. Realita, ako ju vystihuje literatúra (Cyrano z Bergeracu či ďalšie cestopisy) a neskoršie utopické diela, častokrát znemožňuje aj predstavu o tom, čo by bolo ideálne a či toto ideálne vôbec existuje.

Z hľadiska zamerania, obsahu a formy môžeme rozlíšiť tieto základné typy utópií.

2.1 Tri rôzne druhy utópií⁶

- A) Prvou klasickou *utópiou* je tá Morusova. Neviaže sa na kontext doby, na čas a miesto. Tú si budeme charakterizovať následne. V podstate ide o „nereálne“, ale ideálne podmienky ideálneho spoločenstva, premyslené do dôsledkov.
- B) Iný druh utópie sa, naopak, viaže na konkrétny čas a miesto. Pri týchto druhých sa z utópie stáva „futurológický“ plán (*eutopia*). Plán má presnú štruktúru a týka sa aj výstavby mesta s cieľom dosiahnuť jeho ideálne podmienky. Nastoliť správne smerovanie v prograse, či už hospodárskom, alebo technickom. Nastaviť jednotlivca v jeho procese vývoja, aby napredoval a rástol. Je vecou definície, či aj marxizmus nebol jednou z utópií. Engels sa bránil takémuto označeniu marxizmu, pretože jeho hlavnou charakteristikou nie je nejaký vymyslený nezrealizovateľný ideál, ale vedeckosť, a to práve je ten sporný bod, ktorý z neho robí utópiu. Ale aj literatúra, ktorá vzniká na základe útlaku alebo pod jeho inšpiráciou.

⁶ Toto členenie pochádzalo pôvodne pravdepodobne od Henninga Ottmana, ktorý uvádza vo svojom diele *Die Geschichte des politischen Denkens* tieto tri druhy utópie. Či je však táto myšlienka naozaj od neho, sa nám kvôli rôznorodým údajom v sekundárnych literatúrach nepodarilo overiť.

C) Aj v 20. storočí vznikol nový druh utópie a síce *dystopia*. Zatiaľ čo utópia stelesňuje tie najlepšie vízie a sny, dystopia stelesňuje politickú nočnú moru. Snaží sa poukázať svojim vyhrotením na hrozby, ktoré vyplývajú zo zlého spoločenského nasmerovania. V tomto zmysle by sme mohli súhlasiť, že aj Morusova *Utópia* bola v niektorých bodoch dystopiou (H. Yorán). Alebo by sme ako príklad kritických diel a kritickej reflexie nad utopickým stavom spoločnosti mohli spomenúť trilógiu od Louis de Bernieresa a jeho vymyslenú komunitu Cochadebajo de los Gatos⁷. Príkladov by bolo aj k tejto oblasti veľa.

Z takto naznačených druhov si predstavíme aspoň niektoré, novoveké podoby. Pomôžu nám pozitívne načrtnúť myslenie spoločnosti a emancipáciu jednotlivca, ku ktorej v novoveku dochádza.

2.2 Morus a jeho *Utópia* (1516)

Tomáš Morus bol syn advokáta a sudcu Johna Morea (†1530) a jeho manželky Agnes (†1499), dcéry mestského radu a obchodníka z Calais. Navštevoval latinskú školu a ako dvanásťročný vstúpil ako páža na dvor lorda kancelára arcibiskupa Johna Mortona z Canterbury. Ten ho poslal na dva roky so štipendiom do Oxfordu, kde sa Morus podučil logike, latinčine a gréčtine – čo boli v tej dobe veľmi teoretické disciplíny, ktoré by mu otec nikdy neodobril. Od roku 1496 získal aj právne vzdelanie na právnej škole Lincoln's Inn. V roku 1501 ukončil svoje štúdium záverečnými skúškami z práva a sám začal vyučovať. Rýchlo sa z neho stal úspešný právnik, v roku 1504 sa stal členom parlamentu. Vyvolal veľký dojem svojim odpo-

⁷ Louis de Bernieres (1954 –) – spisovateľ magického realizmu, autor knihy „Nezvládnuteľné dieťa kardinála Guzmána“ opisuje túto 300 rokov starú utopickú komunitu, v ktorej žijú dávni konkvistadori. Ide o spoločenstvo fungujúce podľa paradoxných pravidiel a zákonov.

rom voči zvyšovaniu daní, ktoré chcel inicioval kráľ Henrich VII. Dost' dlhý čas strávil ako postulantom u kartuziánov v Londýne. Ale napokon sa oženil a mal tri dcéry a jedného syna. Po šiestich rokoch manželstva mu však manželka zomrela a vzal si vdovu Alice Middleton s dcérou. Od roku 1510 sa stal na osem rokov zástupcom starostu Londýna a vyučoval právo. Kráľ Henrich VIII. si dlho Tomáša Mora všímal a poslal ho na viaceré diplomatické misie. V roku 1516 píše Morus svoju prvú knihu – *Utópiu*. V roku 1517 vstúpil do služieb anglického kráľa, v roku 1523 mu kráľ udelil hodnosť „sir“ a stal sa zároveň hovorcom parlamentu.

Tomáš Morus bol veľkým odporcom Martina Luthera. Kráľovi Henrichovi VIII. predstavil veľkú časť z jeho diela a sám viedol s Lutherom kontroverzie, kvôli čomu mu kráľ aj udelil titul „obhajca viery“ (*defensor fidei*). Morova kritika Lutherových téz sa čítala po celej Európe.

V oblasti súkromného života sa angažoval hlavne za všeobecné vzdelanie svojich dcér zarovno s ich bratom, čo v tom čase nebolo bežné. V oblasti sociálnej sa snažil o pomoc núdzným a hladujúcim z vlastných zdrojov, pričom svojich námezdných robotníkov neprepustil ani v čase nedostatku práce a zdrojov.

K strategickému posunu došlo, keď v roku 1529 musel odstúpiť zo svojho úradu lorda kancelára kardinál Thomas Wolsey, arcibiskup Yorku. A to práve z dôvodu, že nevedel pohnúť pápeža k tomu, aby anuloval manželstvo Henricha VIII. s Katarínou Aragóňskou. Po ňom sa lordom kancelárom stal Tomáš Morus aj vďaka tomu, že viedol polemiku s protestantizmom, i za svoje vnútropolitické tézy. Podľa platného cirkevného práva nebolo možné kráľa rozviesť a Morus si uvedomoval, že jedinou možnosť anulácie má len pápež. Pápež Klement VII. by súhlasil s anuláciou, lenže cisár Karol V. – Katarínin synovec – ho po *Sacco di Roma*⁸ úplne držal v hrsti. Pre tieto okolnosti sa v roku 1532 Morus rozhodol vzdať úradu lorda kancelára, aby tak nemusel slúžiť kráľovi, ktorý bol v nemilosti pápeža.

⁸ V roku 1527 došlo k spustošeniu Ríma kvôli rôznym nepokojom a do histórie vstúpilo pod názvom Sacco di Roma.

Morus bol obvinený z velezrady tým, že poprel kráľovu zvrchovanosť v duchovnej oblasti, hoci prisahať Morus nemusel. Súd sa konal 1. júla 1535 vo Westminsterском paláci. Morus sa bránil so všetkou „eloquentia“ (výrečnosťou), ale rozsudok bol pripravený už vopred. Bol odsúdený na smrť.

Utópia z roku 1516

Jeho najznámejším dielom je „De optimo statu rei publicae deque nova insula Utopia“ (O najlepšom štátnom zriadení alebo o novom ostrove Utópia), v čom nadväzuje na Platónov dialóg *Timaios* – vymyslený ostrov s presným popisom spoločenskej štruktúry, aká panovala v tej dobe v Anglicku. V oblasti sociálnych vied je toto dielo chápané ako kritika vtedajších pomerov a protiváha vtedajšiemu politickému zriadeniu. Morus dokonca načrtáva protipól, preto v ňom opisuje komunizmus, v ktorom sú záujmy jednotlivca podriadené spoločstvu. Každý občan musí pracovať a vzdelávať sa. Základom a východiskom je však spoločné vlastníctvo. Bol rýchlo preložený do viacerých jazykov a stal sa predchodcom utopického románu (podobný neskôr napíše aj Erazmus Rotterdamský).

Morus aj Erasmus sú priatelia – vzájomne si lichotia. Venujú sa dokonca podobnej literatúre, rovnakému čítaniu či prekladom. Aj Morus a Erazmus prekladajú *Lukyána* (1505/06) z gréčtiny do latinčiny. Gréčtina vtedy nebola rozšírená, preto bolo potrebné tento spis preložiť do latinčiny. Morus preložil štyri diela: *Kynika* (o spôsobe života kynikov, ich morálka sa Morovi páčila), *Nekromantiu* (akási cesta do podsvetia, v ktorej ironizuje celý rad dávných klasikov), *Philopseudes* (vysmieva sa z povier, ktorým ľudia veria) a napokon dielo *Tyrannicida* (rétorická irónia na vládu).

Ako je spomenuté vyššie, bol to práve Tomáš Morus, ktorý prvýkrát použil slovo utópia. Napriek tomu, že ide o akési vzdušné zámky (*nusquam* – z latinčiny nikde), majú predsa len spojitosť s realitou. Tomáš skrze utópiu kritizoval a reagoval na anglické trestné právo, na nečinnosť šľachty a na mocenskú politiku monarchov. Morus chce utópiou nastaviť zrkadlo Heinrichovi VIII. A okrem

iného tým otvára témy, ktoré sú ináč tabuizované. Na ostrove Utópia neexistuje „nespravodlivé rozdeľovanie dohier“ ani „chudobní či zobráci“. Morus vyjadruje svoj nesúhlas s tým, že toľko nepracujúcich ľudí (aristokrati, zlatníci atď.) vedie neviazaný život, a pritom na druhej strane je tu skupina nádenníkov a roľníkov, čo sa usilujú takmer ako ťažný dobytok vyjsť so svojou mzdou a vyžiť, no ledva sa im to darí. Utópia svojím obsahom, zdá sa, naznačuje, že opisuje život v kláštore – jednotné, prosté oblečenie, pripomínajúce mníšske habity, spoločný harmonogram jedenia (refektár), pravidelný, stereotypne prebiehajúci deň a mnohé iné náznaky.

A tak ako každý iný utopický žáner, sľubuje skrátenie pracovného času (na 6 hodín). Umožní sa to tým, že bude pracovať každý – aj tí, čo predtým nepracovali: ženy, kňazi, boháči, aristokrati... Tým si každý získa dostatok času na štúdium a prednášky, na šport, hru, hudbu a vzájomné rozhovory. Základnou bunkou štátu pre Tomáša Mora je rodina. Staví sa v ňom ostro proti platónskemu skonfiškovaniu žien a detí do spoločného vlastníctva. Súkromie a intimita je ten najväčší bonus, ktorý sa vládár snaží získať, aby mohol ľudí ovládať.

Obsah diela *Utópia*

Morus stretne neznámeho muža, ktorý ovláda gréčtinu i latinčinu, a na základe toho rozpozná, že je to humanista ako on sám. Jeho meno je Hythlodaios, čo v preklade znamená „táraj“. Hythlodaios je pravým opakom Morusa. Hythlodaios v *Utópii* zastáva čisté teoretické ideály, zatiaľ čo Morusa zaujíma „vita activa“ a zaujíma ho len to, čo je reálne možné.

Hythlodaios mu začne hovoriť o svojom rozhovore s jedným právnikom u kardinála Mortona, u ktorého je Morus sluhom. Témou sú príliš časté krádeže v Anglicku. Právnik obhajuje klasické stanovisko, že za krádež treba zlodeja potrestať smrťou. Hythlodaios mu odporuje a tvrdí, že žiadny trest neodradí chudobného človeka od krádeže. Je treba zabezpečiť, aby mal každý prácu a aby nemusel nikto kradnúť. Ostro kritizuje šľachtu a jej vykorisťovanie pre svoj

prospech. Len s ťažkosťami uznáva vojenské zásluhy šľachty. Tvrdí, že nie je dôvod vyživovať šľachtu, ktorú je treba len v časoch vojny a ktorá vzniká koniec koncov len preto, aby sa nečinná armáda mohla činiť.

Utópia predstavuje **tri cesty reformy**: zlepšenie súdnictva, zrušenie osobného vlastníctva, novú formu politiky.

Prvá cesta – zlepšenie súdneho systému

Tú vysvetľuje ľuďom Polyeritov⁹. Krádeže nebudú trestané smrťou, ale náhradou škody, a ak to nie je možné, tak uväznením, ale len zriedkavo. Kto by v zajatí plánoval útek, bude potrestaný smrťou. Kto bude donášať na druhých, bude odmenený. Väzni sa nemôžu zdraviť, ani medzi sebou komunikovať. Toto všetko však necháva veľký priestor pre interpretáciu. Myslí to Morus vážne alebo ako žart? Meno človeka, skrze ktoré sú tieto myšlienky vyslovované, môže niečo napovedať. Polyeriti ako ľud v gréčtine znamená: poly – mnoho, léros – hovoriť nezmysly.

Druhá cesta – zbavenie sa súkromného majetku

Podľa Morusa nie je možné robiť spravodlivú a šťastnú politiku, kde meradlom vecí sú iba peniaze. Morus vyjadruje pohoršenie nad tým, ako mnoho ľudí, šľachta a rôzni zbohatlíci vedú život v blahobyte, hoci nevykonávajú nič, čím by si ho zaslúžili, a naproti tomu je mnoho ľudí – remeselníkov, sedliakov, ktorí ťažko denno-denne pracujú a majú len na prežitie. Takéto výroky priviedli mnohých k názoru, že komunizmus a Morusova utópia sa veľmi podobajú. Pravdou však je, že cieľom Morusovho utopistického štátu nie je materiálny blahobyť ako v komunizme, ale vyšší asketický cieľ – vyššia úroveň štátneho zriadenia. Morusov štát sa viac podobá na

⁹ To je malý národ, ktorý v otázke krádeže zastával nezvyčajné stanovisko, že zlodej musí ukradnutú vec vrátiť, lebo mu nenáleží. Ale svoj skutok musí odčiniť prácami.

veľký kláštor s jasným priebehom dňa, kde konečným cieľom nie je luxus pre všetkých.

Tretia cesta – nová politika

Tento tretí krok slúži k nastoleniu lepšieho stavu. Morus vyjadruje sklamanie nad panovníkmi a ich radcami a právnikmi, ktorí si nedajú povedať a chcú neustále dobýjať nové územia a byť mocnejší. Morus vyjadruje určitú rezignáciu a samotnú utópiu v *Utópii* spochybňuje. Nie je možné uskutočniť ideály, pokiaľ nie sú všetci ľudia dobrí. Úlohou filozofie nie je realizovať dokonalosť, ale minimalizovať zlá.

Úloha filozofie a náboženstva v *Utópii*

Utópia sa koncentruje na duchovný život – na *vita contemplativa*, ktorému by sa malo venovať čo najviac ľudí. Aby ľudia rozvíjali svoj duchovný život, najprv je potrebné zabezpečiť vzdelanie pre všetkých rovnako – tak ako tvrdil Platón. Vzdelaním sa rozširuje poznanie a človek sa otvára pre iných. Šťastie Morus definuje ako *voluptas*, ako dostatok duchovnej zložky, ktorá sa má vo vzdelaní rozvinúť. Askézu chápe ako „surovosť voči sebe samému“, tým sa zabezpečuje akýsi „filozofický postoj“. Je táto filozofia zároveň náboženskou stránkou prežívania?

Morus nepovažuje askézu za základ kresťanského náboženstva. Askéza, ak je cielená, sa vyprázdňuje a chýba jej zmysel. A na druhej strane vidí aj opačný rozpor s asketizmom – epikureizmus. Morus presadzuje kresťanstvo podľa vzoru Erazma Rotterdamského. Erazmus svoj kresťanský svetonázor predstavil v dialógu *Epicerus* (1518). Pripomína v ňom, že od čias Cicera je termín „humanitas“ nielen o životných slastiach, ale aj o spoločenskej forme života s priateľmi. Morov epikureizmus je humanistický a kresťanský. Nedá sa porovnávať s inými, historicky známymi epikureizmami.

V šťastí podľa neho treba rozlišovať medzi pravými a nepravými rozkošami. Nepravou rozkošou je záľuba v šatách či poctách. Je ňou

hrdosť na svoj pôvod či záľuba v bohatstve. Rovnako je nepravou rozkošou záľuba v hráčstve či love. Túto záľubu nazýva „surovou“, lebo sa zameriava len na seba. Kým tie predošlé rozkoše robia z ľudí „bláznov“, ozajstná rozkoš podľa neho implikuje radosť, ktorá nám prispieva k zdraviu – telesnej kráse, sile, „nepochybnú nádej v budúce dobro“¹⁰.

Veľkou hádankou v Morovej *Utópii* je jeho chápanie náboženstva. Kresťanský mučeník v nej symbolicky načrtáva akúsi pohanskú utópiu – akoby hovoril o meste, kde chýba kresťanstvo. V tomto diele sa uctieva čokoľvek: Slnko, hviezdy, heróovia, neznáme princípy atď.¹¹ Za Najvyššie bytie sa chápe to, čo si občan volí. V tomto meste nenájdete v chráme žiaden obraz Boha práve preto, aby „si každý vedel predstaviť Boha v takej podobe, v akej chce“¹². Dôležité je však, aby každý svoje náboženstvo umne zdôvodňoval... Týmto citátom sa tu naráža na rozštiepenosť náboženstiev a náboženské spory či vojny medzi nimi, ktorým sa občania v *Utópii* takto dokážu vyhnúť.

Morus týmto anticipuje myšlienku tolerancie, ktorá sa uplatní v politickej oblasti približne ku koncu 17. storočia v podobe minimalistických náboženských doktrín. Dôležité sú podľa neho hlavne doktríny o nesmrteľnosti ľudskej duše a Božej prozreteľnosti. Ak sa niekto k týmto dvom doktrínam neprihlási, nemôžeme ho považovať za občana. Takéto doktríny budeme môcť nájsť neskôr v anglickom porevolučnom prostredí v myšlienke civilného náboženstva, ktoré sa nesmie rozchádzať práve v týchto dvoch bodoch.¹³ Ostatné otázky sú z hľadiska viery nábožensky irelevantné.

¹⁰ Porov. MORUS, T.: *Utópie*, s. 92.

¹¹ Porov. MORUS, T.: *Utópie*, s. 181: „Náboženství je rozličné nejen po ostrově, ale i v jednotlivých městech. Někde uctívají jako boha Slunce, jinde Měsíc, jinde zase jinou oběžnici. Někteří ctí jakéhosi člověka, který kdysi vynikl buď ctností, nebo slávou, a vzhlížejí k němu nejen jako k bohu, nýbrž jako k nejvyššímu bohu...“

¹² Porov. MORUS, T.: *Utópie*, s. 150.

¹³ MORUS, T.: *Utópie*, s. 185: „Nikdo nesmí natolik odrodit od důstojnosti lidské přirozenosti, aby se domníval, že duše rovněž hynou spolu s tělem, nebo že se svět na-

Prečo Morus načrtáva túto ideu? Zdá sa, že téma, ktorou sa *Utopia* končí, je pre neho otvorenou otázkou a cíti, že náboženská doktrína nie je bezproblematická, ale vedie k viacerým nevyjasneným pozíciám, z ktorých nevidí bližšie východisko, preto ich parodizuje. Jeho paródia však nie je úplne nevinná, keďže sa naozaj odzrkadľuje v myšlienke civilného náboženstva, ktoré bude mať v Nemecku a Anglicku silné korene a bude súvisieť so silnou sekularizáciou.

Myšlienke vzťahu náboženstva a rozumu sa Morus venuje v neskoršom diele, v ktorom analyzuje problém prirodzeného rozumu, otázku, či si protirečí s vierou, alebo nie. Morus tu – v skratke povedané – načrtne myšlienku, že prirodzený rozum je predstupňom viery. Každopádne môžeme povedať, že *Utopia* ako dielo nepozná hranice, pred ktorými by sa irónia zastavila. Tak politická, ako aj náboženská sféra podliehajú právu na takúto parodizáciu. Náboženstvo zvlášť, ak samo v praktickom živote demoluje svoju vlastnú tvár a parodizuje sa tak „in objecto“. Ako výstižne píše H. Yoran, pre *Utopiu* je náboženstvo sociálnou inštitúciou. Ak Morus paroduje sociálne spolužitie v meste, parodizuje nevyhnutne aj náboženstvo. A hovoriť o tom, že oboje sa parodizovať dá, pretože je studnicou vždy nových absurdít, nie je potrebné. A snaží sa ho založiť na antimetafyzickej, naturalistickej filozofii slasti, napriek množstvu neprekonateľných ťažkostí, ktoré s tým súvisia, ale – doplníme ju – možno aj práve vďaka nim.

Použitá literatúra

MORUS, Thomas: *Utopie*. Praha : Mladá fronta, 1978.

YORAN, Hanan: *Between Utopia and Dystopia*. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters. Plymouth : Lexington Books, 2010.

zdařbůh říti, aniž tu je nějaká prozřetelnost...“

2.3 Campanella a *Slnčný štát* (1602)

Narodil sa v obci Steniano pri meste Stilo v juhotalianskej Kalábrii. Od detstva bol zázračným dieťaťom, ktoré jeho nevzdelaní rodičia s údivom pozorovali. Predtým než zavšil pätnásť rokov, vstúpil do rádu dominikánov, kde si dal meno Tommaso – na počesť Tomáša Akvinského. Venoval sa hlavne štúdiu antickej a stredovekej filozofickej tradície. Obzvlášť ho však zaujímala filozofia prírody, v čom mu bol veľmi dobrou oporou jeho rodák Bernardín Telesio, rozvíjajúci aristotelovské filozofické predpoklady.

Na Campanellov život malo obrovský vplyv náhodné stretnutie so Židom Abrahámom, ktorý mu predpovedal, že jeho život bude mať mesiášsku „význačnosť“. A Tommaso mu uveril (nechal sa inšpirovať víziami a predpoveďami Joachima z Fiore o konci sveta a sám koniec sveta apokalyptickým spôsobom predpovedal). Campanella v tejto veci používal až astrologické predpovede a výklady – hovoril o existencii démonov a podobne. Práve z tohto dôvodu bol po nejakom čase cirkevnou autoritou preskúmaný (Svätým oficiom) a bol obvinený zo styku s rôznymi sektármi a z neortodoxného učenia. Na základe tohto obvinenia bol aj predvolaný do Ríma a uväznený.

Giovanniho Domenica Campanellu prirovnávali niektorí filozofi k renesančnému Machiavellimu. Puritán William Prynne ho dokonca nazval „second Machiavelli“ – druhým Machiavellim. Campanella sám však odmieta Machiavelliho spôsoby. Dalo by sa povedať, že Campanella sa na Machiavelliho podobá, len ak sa zameriame na čiastkové kroky jeho uvažovania. Pokiaľ sa pozrieme na celok, nebude tomu tak. O svojom diele *Slnčný štát* mal čas dlho rozmýšľať, nakoľko bol odsúdený na 27 rokov väzenia, a preto toto dielo písal tak dlho. Za základ pomenovania tohto spisu sa Campanella nechal asi inšpirovať veršom z Iz 19, 18, kde sa hovorí: „V ten deň bude päť miest v egyptskej krajine, ktoré budú hovoriť rečou Kanaánu a prisahať na Pána zástupov, jedno sa bude volať Mesto slnka...“ Mesto Slnka je alúziou na teokratický model Savonarolu,

ktorý prehlásil Krista za univerzálneho vládcu Florencie na začiatku deväťdesiatych rokov 15. storočia (1494). Campanella si rovnako ako Savonarola myslí, že štát nemôže fungovať ani jeden deň bez náboženstva. Zatiaľ čo Machiavelli tvrdí, že moc si udrží len ten, kto je dobre ozbrojený, Campanella oponuje, že nezbrojení vládcovia ovládajú ducha ľudí i po smrti. Podľa Campanellu musí každý štát počítať s tromi silami: s Božou, s múdrosťou a s príležitosťou. Pre každú z nich nachádza i konkrétne štáty. Boží štát je Izrael. Múdrosťou vedený štát je Rím a ríša, ktorej vzostup sa podaril vďaka využitej príležitosti, je Španielsko. Campanella v tomto diele opisuje hrubo rovnostársky, beztriedny, sebestačný mestský štát, riadený osvietenými kňazmi a filozofmi (sofokracia).

Je to dielo písané formou dialógu medzi moreplavcom z Janova, ktorý sprevádzal Kolumba na ceste do Ameriky a rytierom johanitov. Campanella v ňom ironizuje rozdiel medzi idealitou a realitou, pretože sám si uvedomoval, že spoločnosť je labyrintom nespravodlivosti a nešťastia, a to preto, že sa odchyľila od prírodného modelu.

Štát je chránený a obrnený siedmimi kruhmi stien, vyrobených z palácov. Evokuje to síce kruhovú štruktúru mesta, o ktorej sme si hovorili, ale týchto sedem kruhov stien skôr pripomína nebeské orbitály, po ktorých obiehajú planéty. Takýto vesmír s planétami bol považovaný za dokonalý systém. Štát ako komunita je práve tak dokonalý a vie prerozdeliť prácu. Nepriamo sa tu polemizuje s Aristotelom, ktorý „odňal“ remeselníkom, roľníkom a manuálne pracujúcim ľuďom plné občianstvo a možnosť dokonalej blaženosti. V meste Slnka neexistuje nič ako odporná či podradná práca, existuje len plné občianstvo, všetci majú rovnakú dôstojnosť. Každý sa musí oboznámiť s každou prácou, nikto nemá služobníctvo, žiadna práca nie je bezcenná. Nerestnou je hlavne lenivosť, je to ohavná vlastnosť, ktorá ironizuje šľachtu ako takú. Pracovať pritom stačí štyri hodiny denne, nie viac. Všetci musia pracovať, lebo inak sa u ľudí rozmáha lenivosť a parazitujú na práci a úsilí tých druhých. Občania nič nevlastnia, miesto toho majú všetko spoločné – od potravín až po domy. „Najsilnejšiu“ pozíciu majú úradníci, ktorí majú na starosti distribúciu

všetkých vecí, dohliadajú na všetko a kontrolujú, či sa robí všetko správne a či si niekto nenecháva niečo pre seba. Podľa nich má rodinu posilňuje egocentrizmus a prináša oveľa fatálnejšie dôsledky. Všetci občania žijú pospolu ako prví ľudia a chcú sa vyvarovať negatívnym dôsledkom – hlavne tým morálnym.

Toto dielo je zaujímavé aj po stránke architektúry. Na jednej strane sa nechalo inšpirovať myšlienkou Sforzindy, o ktorej sme hovorili vyššie. Na druhej strane podľa tohto modelu vzniklo niekoľko reálnych miest. Inšpiráciu kruhových miest, tak ako ich detailne popisuje Campanella, môžeme vidieť aj na konkrétnych architektonických príkladoch: renesančné talianske mesto architekta Giulia Savorgnana – Palmanova, vybudované Benátskou republikou, židovské komunity kibuci. Kučera pripomína, že Campanella vo svojich kruhových mestách zrkadlil geocentrické a heliocentrické názory. Mesto je vybudované podľa vedeckých poznatkov, kruh je rozdelený do siedmich obežníc, čo podľa Kučeru kopíruje Kopernikov heliocentrizmus¹⁴. Túto tézu podkladá citátom o vážnosti Slnka, ktoré stotožňuje s Bohom. Campanella sa inšpiroval Ptolemaiom, pytagorejcami, ale aj Kopernikom, Galileom a taktiež renesančným filozofom Bernardinom Telesiom.

Steny paláca nie sú neutrálne či sinavé, ale prevedené figuratívne a inšpirované aj dejinami umenia. Nájdeme tu ilustrácie neba a hviezd, matematických čísel, poradie planét, tajomstvá z rastlinnej i živočíšnej ríše. Na vnútornej strane šesťstena sú zastúpené aj mechanické vynálezy a ich objavitelia. Sám Campanella mal široké poznatky z oblasti umenia i technológie, zaoberal sa objavmi staroveku a stredoveku, čo sa prejavuje na vyobrazení mesta: lode s plachtami, bez plachiet, lode plávajúce proti vetru, najvýraznejšie osobnosti, objavitelia či proroci, od Kolumba až po dvanásť apoštolov – to všetko je vyobrazené na stenách mestských domov, aby si občania pamätali svoju „identitu“.

¹⁴ Porov. KUČERA, Rudolf: Život a dílo Tommase Campanelli. In: CAMPANELLA Tommaso: *Sluneční stát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 84.

Poznatky a vzdelávanie sa neviažu len na knihy a na knižnice. Takto otvorene má verejný priestor aj vzdelávací rozmer, poznatky sú všetkým na očiach. Po morálnej stránke takáto vizualizácia implikuje morálne ponaučenie, podporuje rýchlejšie a efektívnejšie učenie spolu s vyššou intenzitou a imaginatívnosťou. Aj deti od útleho veku vstrebávajú takúto piktorálnu podobu a nasávajú vzory mravnosti a férovosti, pričom sa pod túto výchovu nepodpisujú asketické prostriedky, ale škola hrou a radosťou.

Campanella ironizuje nielen všetky zaužívané štandardy myslenia a spoločného života v meste, ale aj priestor intimity. Intimita sa rovnako konfiškujú, ako sa konfiškujú verejný priestor. Infikuje sa modelom spoločného mnohoženstva a komunity manželiek, ktorá nemôže nemať dopad na hlbšie vnímanie zväzku muža a ženy. Za účelom „produktivity“ sú efektívnejšie práve viaceré manželky, čím verejný priestor k vzdelávaniu ostro kontrastuje s vnútorným priestorom, ktorý je morálne vyhlodaným a nahlodávajúcim budúce generácie. Ľudia by mali rozlišovať medzi láskou a sexom – jedno má za cieľ vzájomné hlboké spojenie, druhé skôr index pôrodnosti. Láska sa dá vybadať podľa toho, že je sexualite vzdialená – napríklad sa prejavuje štedrosťou, nezištnosťou. Láska dopomáha dobru spoločnosti, spoločenstvu, jej esenciou je osobná sociálna zodpovednosť. Kým sex má nasledovať príťažlivosť a priniesť počatie, čas pre ne by mal vopred určiť astrológ. Aj toto je síce vyjadrením solidárnosti, ale nemá s láskou veľa spoločného. Ľudia podľa Campanellu zanedbávajú rod tým, že sa venujú iným problémom – chovaniu zvierat (koní, psov), ale zanedbávajú sami seba i svoju budúcnosť. Nepracujú dostatočne na svojej morálnej cnosti a morálnom profile, na svojej formácii. Toto je cieľom spoločného života v meste – vzájomné povzbudzovanie sa v morálnom dobre.

Campanella predstavuje niečo ako prirodzené náboženstvo, ktorého princípy sú síce blízke kresťanstvu (nesmrteľnosť duše, odvolávka na Božiu prozreteľnosť...), ale v skutočnosti je to eklektické svetové náboženstvo, v ktorom sa koncentrujú rôzne náboženské idey a predstavy.

Civitas solis – Slniečny štát

Prečo práve *Slniečny štát* a na čo týmto názvom autor naráža, je ťažké určiť. Existujú dohady, že sa tým naráža na slnečný kult Egypta alebo gréckeho héliu. Možné však je, že tým chcel vyjadriť heliocentrický pohľad na svet, čo však v jeho dobe bolo smrteľne nebezpečné, nakoľko bol Giordano Bruno za takéto názory upálený. Presný zmysel názvu zostáva neznámy.

Campanellova utópia má črty metafyziky. V jeho slnečnom štáte sú hlavnými princípmi sila, láska a múdrosť. Tieto princípy sú zodpovedné za bytie, vedenie a chcenie. Všetko, čo existuje, má tu moc (silu) držať sa v existencii. Všetko obsahuje múdrosť v tom zmysle, že je to možné poznať alebo ono spoznáva a láska je zodpovedná za vedenie správnym smerom. V protiklade k týmto bytiam podporujúcim vlastnostiam hovorí Campanella aj o vlastnostiach nebytia. Bezmoc, nevedomosť a neláska. Tak ako Platón, aj Campanella chápe zlo ako nedostatok skutočnej pravdy. V *Slniečnom štáte* sú z týchto troch vlastností vytvorení akoby ich zástupcovia, ktorí sú radcami. „Pon“ – zodpovedný z spravodlivosť a vojnu, „Sin“ za vedu a umenie a „Mor“ za rozmnožovanie a stravu. U Platóna hrá veľkú rolu náuka o cnosti, zatiaľ čo Campanella je presvedčený, že poznanie prináša cnosti. V meste sa nachádza tzv. „orbis pictus“ – sú to múry v tvare kruhu, na ktorých sú pokreslené poznatky tak, aby sa ľahko učili a aby sa najmenší občania už od detských čias učili histórii. U Campanellu sú komunistické a eugenické motívy ešte silnejšie ako u Platóna. Eugeniku ospravedlňuje dedičným hriechom. Otroctvo v *Slniečnom štáte* neexistuje rovnako ako osobný majetok. V štáte sa pracuje len 4 hodiny denne, ale zato každý občan musí pracovať. Obyvatelia mesta nepracujú z egoistických pohnútok, lež z lásky k spoločnosti, v ktorej žijú. Kňazi a vzdelanci majú dostať najkrajšie ženy, pretože ich pudy sú vďaka dlhému rozmyšľaniu oslabené. Muž a žena sú si rovní v tom, že obaja absolvujú vojenskú službu a dostanú vzdelanie, ale potom musí žena poslúchať muža. Ak žena nemôže s nejakým mužom otehotnieť, môže si vybrať iného. O rozhodnutiach štátu sa priveľmi nediskutuje a sú dané zhora.

Tresty siahajú tak do religióznej oblasti (zákaz návštevy chrámu), ako i do sexuálnej – zákaz styku so ženami. Trest smrti je povolený. Vykonáva sa ukameňovaním alebo dobitím na smrť, pričom popravu vykonáva ľud. Ľudia sa spovedajú SOL-ovi a spovede sa využívajú ku kontrole ľudu.

Niektoré vplyvy Campanellu možno vypožorovať u Leibniza, Herdera, ktorý prekladal Campanellove básne, u Schopenhauera a Cassirera (ten bol veľmi z Campanellu rozčarovaný, hlavne z jeho zmiešavania vedy a ahermetických vied a z toho, že nevedel od seba oddeliť vedu a mágiu).

Často sa Campanellov *Slnečný štát* porovnával s Jezuitským štátom v Paraguayi (1609 – 1756). Jezuiti v roku 1609 začali podľa jeho vzoru budovať tzv. redukcie – uzavreté obydliá, do ktorých mali Španieli zakázané vstúpiť. Indiáni tak získavali ochranu pred lovcami otrokov. Jezuiti tým Indiánov priviedli k tomu, že sa usadili na jednom mieste, budovali si obydlia, venovali sa poľnohospodárstvu a vytvárali väčšie spoločensvá. Okrem toho sa *Slnečný štát* dosť myšlienkovito i štruktúrálnu podobá na Andreaeho spis *Christianopolis*.

Campanella vplýval aj na Jána Amosa Komenského (1592 – 1670). Komenský od neho prevezme veľkú časť prírodovedných objavov, pedagogické zručnosti a ideu plnosti poznania – pansofiu. Komenský vo svojom hlavnom diele *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (napísané v rokoch 1642 – 1670) rozvíja svoju pedagogiku a práve ideu pansofie.

Použitá literatúra

- CAMPANELLA, Tomáš: *Sluneční stát*. Praha : Rovnost, 1951.
- KUČERA, Rudolf: Život a dílo Tommase Campanelli. In: Campanella, Tomáš: *Sluneční stát*, Praha : Mladá fronta, 1979, s. 75 – 91.
- FRAJESE, Vittorio: *Profezia e machiavellismo: il giovane Campanella*. Rome : Carocci, 2002.
- GIORNATA, Luigi Firpo: *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*. Florence : Olschki, 1998.

HAGENGRUBER, Ruth: Tommaso Campanella: *Eine Philosophie der Ähnlichkeit*. Sankt Augustin : Academia Verlag, 1994.

2.4 Ioannis Valentinus Andreae a jeho spis *Christianopolis* (1619)

Johann Valentín Andreae bol tretím synom a celkovo piatym dieťaťom protestantského farára, superintendenta z Herrenbergu a opáta v Königsbronne Johannesa Andreaeho a jeho manželky Márie Andreae, ktorá bola dcérou herrenberského starostu Valentína Mosera. Za dôležitú považujeme zmienku aj o tom, že Johannov Valentínov dedko bol kancelárom tübingenskej univerzity.

Keď mal Johann 15 rokov, zomrel mu otec. Johann po jeho smrti študoval v Tübingene v rokoch 1602 až 1605 slobodné umenia. V tomto čase napísal dve pomerne známe divadelné hry *Esther* a *Hyacinthus*. V roku 1603 získa Johann titul *baccalaureus* a v roku 1605 aj magistra. Od roku 1606 sa Johann venuje štúdiu teológie a matematiky. V roku 1607 musí dokonca kvôli jednému hlúpepu študentskému žartu z univerzity odísť. Nebol ani pripustený ku skúškam.

Dôležité je ešte povedať, že v od roku 1611 učí v Ženeve, kam nastúpil po Jánovi Kalvínovi na fakultu, ktorú viedla reformovaná cirkev. Tamojšia pracovná atmosféra a náročný asketický spôsob života ho fascinoval. Popritom začína študovať ešte v Padove, v roku 1612 sa vracia do Tübingenu a v roku 1614 sa stáva diakonom (v tamojšom zmysle – čiže pomocníkom). V rovnakom roku 1614 sa ožení a z jeho manželstva vzíde deväť detí.

Vplyv predošlých utopických diel na Andreaeho a hlavne na spis *Christianopolis* (1619) je nesporný. Spis venuje teológovi Johannovi Arndtovi (1555 – 1621), ktorý v tom čase napísal dielo *Štyri knihy o pravom kresťanstve*. Kým Andreae inklinoval k Morovi a zatajuje Campanellu, Arndt sa stal podozrievaným z odklonu od luteránstva

práve kvôli tomu, že študoval mysticizmus J. Taulera, magické spisy Paracelsa či teórie Weigela. Treba však povedať, že aj prvý, aj druhý autor sa hneď v úvode hlásia k „hrdinovi“ Lutherovi, ktorého vníma hlavne Andreae ako neporaziteľného. Andreae chce podobne ako Campanella, ktorého sa priamo bojí citovať, svojím dielom „rozvrátiť pokrytectvo, tyranu a sofistiku“.

Andreae sa nenechal inšpirovať Morovou *Utópiou*, základný náčrt mesta však pochádza od samotného Andreaeho. Má kvadratickú štruktúru, pozostáva zo štyroch radov domov, v strede mesta stojí chrám obklopený navonok špicatými baštami, ktoré boli v tom čase veľmi populárnym architektonickým prvkom u opevnení. Mesto vyzerá ako hradba, je to kresťanská bašta. Tvar mesta má pravidelný geometrický, pravouhlý tvar bez nejakých záhybov či skrytého zákutia. Všetky domy v ňom sú rovnaké čo do tvaru i veľkosti. Budovy, ktoré sa týkajú chodu mesta a sú verejnými inštitúciami, sa nachádzajú vo vnútri mesta, budovy, v ktorých sa zabezpečuje obživa obyvateľstva, sú po vonkajšej strane. Mesto má 400 obyvateľov. K tomuto číslu sa vrátíme.

Treba povedať, že Christianopolis už nie je stredovekým mestom. Mnoho vecí naznačuje túto skutočnosť: domy sú v ňom postavené z tehál (čo sa uvádza aj u Mora), sú teda schopné odolať ohňu. V meste sa rovnako nachádza aj systém vodného hospodárstva, do každého domu je privedená pitná voda a tá je potom odvedená do kanalizácie, čo nebolo v stredoveku možné. Rovnako sa môžeme v spise dočítať o nočnom osvetlení či o udržiavaní čistoty, ktorá má vo verejnom priestranstve svoje miesto – pre stredovek to bola absolútna neznáma. Christianopolis sa okrem toho veľmi podobá svojou mestskou architektúrou na renesančné mestá.¹⁵

Predslov diela naznačuje veľmi zaujímavú fikciu. Andreae sa odvoláva na Mora a na jeho *Utópiu*, ale na druhej strane sa vyhraní voči nej a nazve svoje dielo skôr „hrou“. Hovorí, že jeho dielo „nie je

¹⁵ H. Ottman spomína ako príklad Freudenstadt od architekta Heinricha Schwickardta Freudenstadt v Schwarzwalde. V skutočnosti takto vyzerali rôzne mestá – ako je zrejme napríklad aj z A. Dürerovho diela *Befestigungslehre*.

myslené až tak vážne a nejde o duchovne bohaté dielo“ v porovnaní s Morom, ale píše toto dielo, „s ktorým sa chce zahrať“, pre svojich priateľov, podobne ako on. Na základe dedikácie a predslovu vieme vytušiť autorov zámer prepojiť utopické myslenie s kresťanstvom. Podobne ako v prípade Campanelli, inšpiráciou pre toto dielo je Sväté písmo, konkrétne žalm 83: „Jeden deň v tvojich nádvorách je lepší než iných tisíce...“

Okrem toho píše:

„V tomto meste vidím dva druhy ľudí. Jeden druh pozostáva z tých, čo buď prikazujú, alebo poslúchajú, ale hlavne na všetko hľadia nekriticky a bránia svoj názor zubami a nechtami. Druhý spôsob ľudí sa vie uspokojiť s momentálnou situáciou, hoci túžia po niečom lepšom, niečom viac a neváhajú z času na čas prijať prípadné návrhy na zlepšenie. Práve títo druhí ľudia kvôli svojej opatrnosti a dobrej vôli nechcú odporovať vláde, ale naopak, podrobujú sa jej, neprotestujú a znášajú celú situáciu, kým sa dá. Kým tá prvá skupina ľudí, keďže nemajú dostatočnú duševnú sebakontrolu a v slepom odhodlaní napádajú každú inštanciu i všetko, voči čomu by sa dalo namietat, kritiku využijú vo svoj prospech...“

Aby sme sa dostali k základným ideovým črtám tohto diela, musíme si hlavne priblížiť štruktúru mesta, v ktorom sa zrkadlí mentalita národa.

- 1) V Christianopolise býva asi 400 občanov (k. 7). Zdá sa, že toto číslo je alúziou na počet ľudí, ktorí sa nachádzali údajne na ostrove Slnka (Diodoros 2,59).
- 2) V Christianopolise sa nachádza 264 príbytkov, každý z nich má tri izby. Okrem toho sú tam dormitória pre chovancov (šesť a viacročných) a príbytky pre oficierov a ich rodiny (k. 8).
- 3) Každá rodina má cca 4 až 5 členov, ojedinele šesť: otca, matku, jedno alebo viac detí (k. 15).
- 4) Každá zo štyroch strán mesta má 700 stôp a na kraji každej z nich je veža, čiže dokopy sú tam štyri veže. Medzi dvoma vežami sú dve skupiny domov, medzi nimi štyri rady obytných a potom rady obchodov.

5) V strede takéhoto mesta sa nachádza chrám. Má okrúhly tvar, jeho priemer je 316 stôp a vysoký 70 stôp.

Počet obyvateľov je symbolický – nemôžeme ho brať doslovne, ale o čom sa nedá pochybovať, je veľkosť tohto mesta. Hoci sa Andreae vyhýba slovám ako veľký/veľká, malý/malá vo vzťahu k tomuto mestu, určite si uvedomuje, že spomínaný počet 400 obyvateľov je na bežné mesto dosť málo a že takéto číslo sa viac hodí na väčšie spoločenstvo. Ako matematik si veľmi dobre uvedomoval, že Platónov mestský ideál rátať s 5 040 rodinami a okrem toho premenlivým obyvateľstvom, ako je počet otrokov. A rovnako aj Aristoteles sa nazdával, že 10 000 obyvateľov predstavuje maximálny počet obyvateľov pre priemerné mesto. Takisto poznal Morovu *Utópiu*, v ktorej má každé mesto približne 6 000 domácností – čiže spolu s jednotlivými členmi asi 78 000 dospelých, ak do tohto čísla rátať aj spomínaných otrokov.

Z toho vyplýva, že 400 obyvateľov je príliš málo na ideálne mesto. Napríklad za Morových čias, teda v čase, keď Morus píše *Utópiu*, mal Londýn približne 60 000 obyvateľov. Rovnako aj v čase morovej epidémie navrhoval Leonardo Da Vinci presťahovať Miláno do desiatich miest s menšou hustotou obyvateľstva. To znamená, každé by malo asi 5 000 domov a 30 000 obyvateľov, čo v danej dobe pravdepodobne predstavovalo ideálny priemer obyvateľstva.

Hoci Andreae nechápe toto číslo reálne, predsa len môžeme pochybovať o tom, či je Christianopolis mestom. Kvôli hustote obyvateľstva by nebolo ani reálne možné, aby v ňom nenažívali členovia jedinej a tej istej rodiny. Avšak viacerí komentátori sa prikláňajú k tomu, že je to malé mesto, ktorého devízou je to, že je kompaktné. No predovšetkým je to „komunita“, utopický „metropolis“.

Z hlavných myšlienok Andreaeho môžeme vyzdvihnúť akýsi „komunizmus“ – spoločné vlastníctvo. Individuálne vlastníctvo tvorí len to nevyhnutné. Potraviny a obchody sú k dispozícii všetkým – v pravom zmysle to nie sú obchody, lebo tovar je zadarmo. Kto chce jesť, musí aj pracovať, preto pracuje každý, aj keď v skrátrenom

čase, ako to platí aj o ostatných utópiách¹⁶. Rozdiel v porovnaní s ostatnými je v tom, že rodina sa chápe ako intímne miesto¹⁷. Dôležitou úlohou Christianopolisu je vzdelávanie, čo prakticky znamená pripraviť budúcej generácii miesto v spoločnosti. Kým v stredoveku to bola podstatná úloha kláštorov, Andreae inkorporuje túto úlohu kláštora do mesta, ako keby ho stotožňoval s mestom. Rozlišuje tri úrovne vzdelávania¹⁸: a) *gradus incipientium*, *gradus progredientium* a *gradus perfectorum*. Študentmi sa stávajú deti od šesť rokov (*impuberes*), starší chlapci (*puberes*) a dospelí (*maturi*). Dievčatá aj chlapci majú spoločnú výchovu i vzdelávanie. Nejde však o nejaké zrovnoprávnenie pohlaví. Ženy majú, biblicky povedané, „v zhromaždení mlčať“ a rodiť deti¹⁹. Utópia je utopickejšou, ak sa snaží utópiu zdokonaľiť.

Christianopolis je niečo ako savonarolovská teokracia, ak priznáme zástupnícku úlohu kňazského úradu v takomto meste. Kristokracia je tu teda nahradená presbyterokraciou. Najvyšší kňaz vykonáva úlohu zvrchovaného vládara. Najvyšším grémiom, podobne ako u Campanelli, je triumvirát. Najvyšší kňaz Abialdon sa ožení so svedomím (*conscientia*). Najvyšší sudca má za manželku *ratio*. A najmúdrejší učenc zasa *veritas*. Symbolika tu má figuratívne zastúpenie. Kňaz, sudca a učenc sú obrazom Trojice a nahrádzajú nedostatočnosť savonarolovskej absolutistickej teokracie. Na druhej strane silno pripomínajú fungovanie mníšskeho spoločenstva a aplikáciu zásad a pravidiel do každodenného života mestského obyvateľstva.

Silne alegorické zastúpenie má aj symbolika mestského plánu. Dokonalosť geometrických tvarov chce okrem sily naznačovať dokonalé spoločenstvo a jeho neopomenuteľné stránky: identitu, jednotu a pocit bezpečia. Preto sa táto myšlienka mestského plánu silno viaže na dokonalé vízie pevnosti na jednej strane, ale odkazuje aj

¹⁶ ANDREAE, *Christianopolis*, k. 16.

¹⁷ ANDREAE, *Christianopolis*, k. 15. Andreae chápe rodinu ako jednotku sociálneho spolunažívania, podľa niektorých autorov však príliš pripomína mníšsku komunitu.

¹⁸ ANDREAE, *Christianopolis*, k. 54.

¹⁹ ANDREAE, *Christianopolis*, k. 89.

k Vitruviovmu človeku²⁰ – paradigme, ktorá sa v prírode chápe ako kľúč k všeobecnému šťastiu.

V týchto základných bodoch vidíme striedanie sa renesančnej fascinácie božsky inšpirovanými proporciami človeka, archy na jednej strane a matematickými či geometrickými formami na strane druhej. Christianopolis predstavuje spoločenstvo s harmonickými a stabilnými vzťahmi a práve jeho vzhľad a štruktúra sa premieta do jeho charakteristík. Do istej miery aj táto myšlienka nadväzuje na Campanellom uznávanú heliocentrickú sústavu či christocentrický alegorický motív. Na margo tejto architektúry je štvorec a jeho posúvanie v ploche základom pentagonálnych či dekadonálnych plánov pevností, ktoré sa budovali hlavne ako „dokonalý“ systém obrany uprostred, založený na kruhovom strede (pozri Speckleho nákres pevnosti²¹).

Andreae prináša nový model mesta, v ktorom fungujú vzťahy založené na komunizme. Je to idealizovaná predstava partikulárnej cirkvi prenesená do extrémnych rozmerov. Mesto a Cirkev od čias investitúry sú dvoma odlišnými inštanciami, ale nostalgia po tomto návrate je citelná v mnohých podobne tematicky zameraných dielach, ako vidíme aj u Andreaeho, ale aj u Francisa Bacona.

Použitá literatúra

- ANDREAE, J. V.: *Christianopolis*. Introduced and translated by Edward H. Thomson. International Archives of the History of ideas. Dordrecht : Springer, 1999.
- BIESTERFELD, W. (ed.): *Christianopolis*, Stuttgart, 1975 (reclam); latinsko-nemecky, zostavil R. van Dülmen, Stuttgart, 1982.
- BIESTERFELD, W.: *Gesammelte Schriften*, W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), 20 zv., Stuttgart 1994ff. Bd. 3. Fama fraternitatis-Confectio fraternitatis-Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459, R. Edighoffer u. a. (Hrsg.), Stuttgart, 1996.

²⁰ Viď obrázková príloha č. 4 a 5. Vitruvius bol antický autor, ktorého nákres človeka u Andreaeho zohráva dôležitú úlohu v štruktúre mestského plánu.

²¹ Daniel Speckle (†1589) bol preslávený alsaský architekt a kartograf.

2.5 Francis Bacon a *Nová Atlantída* (1626) – eutópia nového spoločenstva

Francis Bacon sa zapísal do dejín filozofie viacerými svojimi dielami (po stránke vedeckej hlavne dielom *Nový Organon*). Typickým Baconovým záujmom je vedecká metóda a rekonštrukcia vedeckej práce postavenej na nových základoch. Z hľadiska politickej filozofie má pomerne veľký význam jeho utopické dielko, ktoré vzniklo pomerne neskoro v porovnaní s ostatnými dielami, ale ktoré má svoje nezastupiteľné miesto. Názov *Nová Atlantída* sa ideovo vracia k Platónovmu dielu *Timaios* (respektíve *Kritias*)²², kde Platón vyrozprával mýtus o Atlantíde. Platón tvrdí, že Atlantída zanikla v morských vlnách približne pred deväťtisíc rokmi. Pre Platóna to bol ostrov založený na dokonalom spoločenstve a dokonalej ústave. Bacon si týmto mýtom dopomáha, aby poukázal na prísluby budúcnosti: na moc techniky, ktorá v sebe ukrýva príslub poznania, a jeho slovami: poznanie je moc, čiže príslub, že sa jej podarí nastoliť dokonalé šťastie pre obyvateľov zeme. V tejto vedeckej alias spoločenskej inštitúcii robia pokusy na liečbu chorôb, predĺženie života, ochladzovanie, pokusy s liečivými rastlinami, pokusy so zvieratami, umelým plodením živočíchov, plodnosťou, výrobou tepla, existujú tu ďalekohľady a mikroskopy, experimentujú s letom vtákov, majú proto-ponorky, skúmajú geometriu a matematiku. Kým v *Novom Organone* vytvoril teóriu, v *Novej Atlantíde* túto teóriu transformoval do beletristickej fantázie – ovládnutia prírody človekom²³.

²² PLATÓN, *Timaios* 24c-25d a *Kritias* 112e-121e.

²³ Takýto optimizmus srší hlavne z niektorých pasáží: *Nová Atlantída*, s. 45 – 51: „...umelo vytvárame a napodobňujeme poveternostné javy, ako sú sneh, krupobitie, umelý dážď, pri ktorých neprší voda, nehrmí a neblýska sa. ...máme rôzne stroje, aké vy nepoznáte, a hmoty a látky, ktoré nimi vyrábame. ...máme aj rozličné veľké pece, udržiavajúce rôznu stupeň žiaru: prudký a rýchly, vysoký a stály, mierny a rovnomerný, vybuchujúci, pokojný, suchý, vlhký a tak ďalej. ...máme aj stroje, ktoré vytvárajú teplo len pohybom. Rovnako máme aj miesta pre silné slnečné žiarenie, aj iné miesta pod zemou, z ktorých prirodzeným alebo umelým spôsobom sála teplo. ...máme aj domy optiky, v ktorých sa

Obsahom tejto eutópie je príbeh o lodi smerujúcej z Peru do Číny a Japonska. Príbeh rozpráva anonymný rozprávač. Má cestopisný dej, čo je tiež príznačné pre kultúrne a spoločenské objavy nového sveta v Baconovej dobe, preto bol tento cestopisný žáner vrcholne populárny. Príbeh námorníkov sa začína tým, že ich loď nemôže pristáť pri brehu, nakoľko im v tom bránia tamojší obyvatelia. Po úpenlivých modlitbách námorníkov sa predsa len k brehu dostanú „suchou nohou“ (alúzia na Ex 1, 9). A tu sa začína popis ostrova a fungovania tamojšieho spoločenstva. Námorníkom je dovolené na ostrov vstúpiť, ale len na 16 dní, aby si ho pozreli. Zámerom domácich obyvateľov je to, aby náhodou nenaštrbili fungovanie tamojšieho poriadku či predpisov. „Prvá otázka, ktorá voči námorníkom zaznie, je prekvapivá: »Ste kresťania?«²⁴ Akonáhle prisvedčia, môžu na túto zem vstúpiť.

Najprv sa dostávajú do cudzieho domu, kde budú bývať. V tomto dome je najvyššou hlavou kňaz, stredobod ostrova tvorí Šalamúnov dom, ktorý symbolizuje jednak Boží kult a jednak zdroj poznania – najvyššej schopnosti človeka. V ňom sa „skúmajú príčiny a skryté pohyby vecí a má rozširovať hranice ľudského panstva na všetky pomyselné veci“²⁵. Šalamúnov chrám podľa Bacona bol znovu postavený práve na ostrove Atlantída a bol postavený ako symbol novej zmluvy medzi Bohom a ľuďmi.

Dejiny ostrova sa viažu na dobu 30 rokov po Kristovom nanebovstúpení, keď sa na mori objaví veľké znamenie, ktoré zazrie obyvateľ mora. Tým svetelným znamením je kríž. Svetlo symbolizuje zdroj poznania a kríž univerzálny prostriedok záchranu človeka.

Jednota božského kultu a poznávania v „laboratóriu“, ktorým je svet, je daná zhora, tak ako pravidlá a reguly platné v tomto meste. Pre Bacona je založenie tohto ostrova „dielom šiestich dní“, čo je opätovnou narážkou na biblický príbeh o stvorení.

zaoberáme druhmi svetla a žiarenia, všetkými ich farbami. ...máme aj domy mechaniky, v ktorých zostavujeme stroje a nástroje pre všetky druhy pohybu...”

²⁴ BACON, *Nová Atlantída*, s. 5.

²⁵ BACON, *Nová Atlantída*, s. 38.

Okrem Šalamúnovho domu je najdôležitejšou inštitúciou rodina, no už nie v Platónskom zmysle, ktorý chápal ženy a deti ako spoločné vlastníctvo. Rodina spočíva na patriarchálnych základoch. Slávi sviatok, ktorý sa nazýva Rodinná slávnosť. Otec rodiny – Tirsan²⁶ – urovnáva všetky spory, pomáha núdznym, pomáha manželom radou i príkladom. Zdá sa, že jeho kompetencie sa netýkajú len súkromného života, ale riadia aj jeho spoločenský rozmer.

Napriek tomu, že sa tu uvádza model rodiny, nedá sa povedať, že práve rodina je pre Bacona prototypom akéhosi patriarchálneho (?) politického spoločenstva. Rodina ako inštitúcia je však podstatná a nezastupiteľná, rovnako ako postavenie jej členov (hoci matka sa nespomína takmer vôbec, iba v krátkej zmienke²⁷). Aj správcu „Šalamúnovho domu“ nazývajú otcom. Je oblečený do nádherných šiat, ktoré nenaznačujú, že by šlo o nejaké asketické a rigorózne spoločenstvo. Naznačuje sa tu myšlienka veľkňaza, biskupa alebo kniežaťa, ktorý celé spoločenstvo vedie k poznaniu i viere.

Cieľom celého spoločenstva je „poznávať príčiny a skryté pohyby vecí a rozširovať hranice ľudského panstva na všetky pomyselné veci“²⁸. Otec – správca Šalamúnovho domu – sám stimuluje poznávanie a posielal „kupcov svetla“ do celého sveta, aby objavovali a hľadali vedecké poznatky a technické objavy, za ktoré by zaplatili a priniesli ich späť. Poznanie – tak ako v platónskom zmysle – tu má charakter iniciácie do tajomstva, ktoré má s náboženstvom a vierou spoločný základ. Má charakter „moci“, ktorú človek dostáva nad prírodou.

Záhľadný záver spisu, v ktorom otec Šalamúnovho domu rozposiela návštevníkov do celého sveta, pripomína Ježišovo rozosla-

²⁶ Možno sa tu naráža na Dionýzovu palicu, po latinsky nazývaná „thyrsus“, respektíve „tirsus“, ktorá bola zdobená slonovinou a viničom.

²⁷ „Tirsan vstupuje do miestnosti v průvodu celého potomstva či rodu, muži a chlapci před ním, za ním ženy a dívky; je-li naživu i matka, z jejíhož těla vzešel celý rod, postaví se po pravé ruce nahoře nad křeslem jakási uzavřená kruchta s odděleným vchodem a s vyříznutým skleněným, zlatomodře žíhaným okénkem; v ní matka sedí, ale nikdo ji nevidí...“ *Nová Atlantída*, s. 28.

²⁸ BACON, *Nová Atlantída*, s. 38.

nie učeníkov. Posiela ich, aby zvestovali ostatným, čo sa na ostrove dozvedeli.

Francis Bacon bol známy ako reformátor, kritik feudálnych výsad a bojovník proti náboženskému prenasledovaniu, čo sa prejavilo aj v Bensaleme, kde existuje náboženská tolerancia medzi kresťanmi a židmi. Bacon má s ostatnými utopistami spoločný príklon k prírode – človek je v jeho ponímaní vykladačom a služobníkom prírody; avšak prírodu nevníma tak ako Rousseau a ďalší, teda ako dejinno-filozofické východisko prírodného stavu mimo techniky a civilizácie; ide skôr o príklon od kontemplatívneho poňatia poznania k prakticko-účinnému vymedzeniu využívania prírodných síl.

Baconova utópia je silne etnocentrická²⁹ – Šalamún totiž ostrov uzavrel v čase jeho rozkvetu a sebestačnosti, aby zabránil negatívnym vplyvom z externého prostredia. Na druhej strane je tu inštitúcia vedcov, ktorí sa dostávajú „von“ a môžu študovať objavy cudzích kultúr, a to každých dvanásť rokov – v krajinách študujú vymoženosti vedy, priemyslu a následne sa vracajú do vlasti. Baconov rozprávač v podobe vzdelaného a osvieteného sprievodcu ďalej popisuje život na ostrove: vedu, rodinu, zvyky a rituály obyvateľov. Viera v nadprirodzeno a veda sa v Novej Atlantíde vôbec nevyklučujú, naopak, vzájomne sa dopĺňajú³⁰.

Celé dielo je popretkávané výjavmi z Biblie, dokonca aj ideológia ostrova pripomína putovanie židovského ľudu a svetelný stĺp, ktorý ho sprevádzal na ceste. Etická a politická rovina tak užšie spadajú

²⁹ BACON, *Nová Atlantída*, s. 30: „Čo sa týka našich ciest do cudziny, náš zákonodarca sa rozhodol zakázať ich. (...) Ale tento náš zákaz má jednu pozoruhodnú výnimku, ktorá zachováva to, čo je na komunikácii s cudzincami dobré, a zároveň nás ochraňuje pred tým, čo je zlé.“

³⁰ BACON, *Nová Atlantída*, s. 31: „V tom ma utvrdzuje aj skutočnosť, že v starých listinách sa spoločnosť niekedy nazýva Šalamúnov dom a niekedy Akadémia diela šiestich dní. Rozumiem tomu tak, že náš skvelý kráľ sa poučil od Židov, že Boh stvoril svet a všetko, čo sa v ňom nachádza, za šesť dní, a tak keď zakladal Dom na skúmanie pravej podstaty vecí, aby sa poznávaním vytvoreného diela vzdávala väčšia sláva Bohu a človek aby tak získaval väčší úžitok z jeho plodov, pomenoval ho i takto.“

v jeden celok, vytvárajúci hlbšie spojenie a prepojenie formálnej, vzdelávacej úrovne s neformálnou, vnútornou a náboženskou³¹.

Nová Atlantída patrí medzi diela, ktoré majú svoje silné identifikačné rámce. V súvislostiach dnešného čoraz užšieho spojenia vedecko-technickej revolúcie a individuálneho života sa tu otvárajú čoraz naliehavejšie otázky vzťahu vedeckého objavu a jeho dopadu. Silná dôvera vo vedu a jej prínos pre lepšie politické zázemie života i hodnotnejšie etické spolunažívanie, ktoré sa odrážajú v Baconovom diele, sú len ďalšími možnými sférami myšlienok, ktoré po ňom v nedávnej minulosti rozvíjali a budú rozvíjať aj dnes rôzne science-fiction žánre (Stanislaw Lem a ďalší). Historicky má dielo najbližšie k utopistovi Saint-Simonovi a jeho socialistickým víziám. M. Šimečka, autor prvej ucelenej slovenskej knihy o utopizme, pomenoval tento Baconov ostrov ako „zasľúbenú krajinu“ s modernou efektívnou výrobou a rozumnou vládou úzkej elity.³²

Bacon odmieta aj v Atlantíde honbu za hmotným bohatstvom: obyvatelia pri stykoch s národmi nevyhľadávajú zlato, striebro, drahokamy; tie pre nich nič neznamenajú. Hľadajú to, čo Boh stvoril ako prvé – svetlo. Je to alegória na poznanie, ale poznanie v biblickom zmysle, ktoré znamená širšiu, než len kognitívnu rovinu – nasmerovanie človeka, jeho orientáciu a jeho aktívne angažovanie sa v spoločnosti.

Symbol biblického svetla poznania je viac než majetok, je symbolom spojenia túžby po poznaní a duchovného mysticismu. Aj preto je zaujímavé, že toto dielo sa na jednej strane zameriava na technický pokrok a na strane druhej ho charakterizuje prísny asketizmus, odvodený od mystickej skúsenosti sv. Bartolomeja, ktorý sa stal patrónom ostrova.

Použitá literatúra

BACON, Francis: *Nová Atlantída*. Praha, 1952.

³¹ BACON, *Nová Atlantída*, s. 21. „Počas noci (zamračenej a chladnej) zbadali na mori vo vzdialenosti niekoľko míľ veľký pilier svetla. ...a našiel v nej Knihu a List.“

³² ŠIMEČKA, M.: *Sociálne utópie a utopisti*. Bratislava : Osveta 1963, s. 62n.

BIESTERFELD, Wolfgang: *Die literarische Utopie*. Stuttgart : J. B. Metzler, 1974.

MACHOVCOVÁ, M. – MACHOVEC, M.: *Utopie blouznivcu a sektáru*. Praha, 1969.

ŠIMEČKA, Milan: *Sociálne utópie a utopisti*. Československá spoločnosť pre šírenie politických a vedeckých poznatkov. Bratislava : Osveta, 1963.

3. Niccolò Machiavelli a jeho politické diela

3.1 Životopis a načrtnutie politických východísk doby

Niccolò Machiavelli sa narodil v roku 1469 a niekoľko rokov pred jeho narodením bol uzavretý mier medzi Milánom a Benátkami (1454). Snahou týchto mestských štátov bol záujem presadiť sa na úkor ostatných miest, v dôsledku mieru sa nastolila rovnováha (*equilibrio*) medzi jestvujúcimi mestskými štátmi. V Miláne sa vlády ujal vojvoda Francesco Sforza a Benátska republika dosiahla kompromis. Dostalo sa jej územia zasahujúceho do Lombardie, ktoré jej patrilo ešte dlho potom. Tieto dva najsilnejšie mestské štáty vzápätí uzavreli dohodu – spolok, ktorý symbolicky zahŕňal aj ostatné mestá a zaväzoval ich k obrane. V roku 1470 sa do tohto spolku pridala Florencia, neskôr Vatikán a Neapol. Postupne sa pridávali aj menšie mestské štáty. Snahy o konsolidáciu vzťahov medzi mestskými štátmi ešte nevedli k úplnému vymiznutiu vzájomného súperenia, ale aspoň k formálnemu zachovávaní dohôd, ktoré napomáhali vzájomnému hospodárskemu i ekonomickému rastu hlavne tých menších mestských štátov, k ich autonómnej postaveniu, do ktorého nemohli zasahovať tie väčšie, hoci rivalita medzi nimi pretrvávala stále. Všetky tieto snahy podporoval Cosimo Medicejský, ktorý stál aj za myšlienkou prvých ekonomických či finančných inštitúcií, ktorého smrť však podľa Machiavelliho znamená začiatok nedobrej éry.

3. NICCOLO MACHIAVELLI A JEHO POLITICKÉ DIELA

Okrem Florencie, Benátok a Milána bolo súčasťou pentarchie aj Neapolské kráľovstvo – čo sa týka formy vládnutia, zaostalé štátne spoločenstvo. Pomerne dlhý čas bolo pod vplyvom (vládou) španielskych vládcov, od roku 1442 pod rukou Alfonsa I. Magnanima, ktorého nahradil jeho syn Ferdinand I. Okrem Neapola bol poslednou súčasťou pentarchie aj cirkevný štát, poznačený ku koncu pätnásteho storočia silným nepotizmom a previazaním s teritoriálnou politikou. V Miláne vládol condottier Francesco Sforza, ktorý bol samozvaným vojvodom od roku 1450. Toho na vojvodcovskom poste nahradil Ludovico Il Moro, ktorý priviedol Miláno vďaka svojej záľube v umení a neustálym zákazkám, ktoré zadával Leonardovi da Vinci, na vrchol architektonickej i piktorickej tvorby. Florencia bola rozlohou najmenší štát, ale historicky bola na tom najlepšie, hlavne zásluhou rodiny Mediciovcov. Mediciovci bola vplyvná dynastia, ktorá sa podpísala približne vyše 130 rokmi vládnutia vo Florencii.

Základná otázka, ktorá zaujíma florentských historikov od začiatku 16. storočia, bol spôsob vyrovnania sa s rodom Mediciovcov, ktorý aj vďaka svojmu morálnemu rozkladu bol zásadným dôvodom oslabenia politického zriadenia. Rozmach Florencie vidno v polovici 15. storočia, no ku koncu 15. storočia už dávno skončil. Na vláde sa ľud nepodieľa vôbec, republikánske zriadenie a jeho inštitúcie však ostávajú, čo má na občanov demotivujúci a demoralizujúci dopad. Už Cosimo de Medici mal pri svojom zvolení plnú, absolutistickú moc v rukách. Vďaka svojmu bohatstvu zriadil banku a možnosť pôžičiek. Mediciovci sa preto vrhnú do tzv. merkantilizmu. Poskupujú pôdu a podľa jeho vzoru aj mnohí mešťania, tí žijú z renty alebo investujú do bánk. Vidiecke obyvateľstvo sa stáva oporou tohto systému. Následne sa rozmach a rast prejaví aj v časoch Lorenza Magnifica, ktorý úspešne vedie florentskú banku, založí Florentskú republiku a nastolí humanistickú a intelektuálnu verziu florentskej renesancie. Okrem toho sa obklopil intelektuálmi ako Angelo Poliziano, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola a ďalšími. Negatívami Lorenzovej vlády sú snahy o rozšírenie hraníc republiky, čo súviselo s vojenskými vpádmi a zasahovaním do autonómie mestských štátov.

Vzostup Mediciovcov začal narastať približne v roku 1397, keď založili prvú finančnú banku Medici, ktorá mala následne po celej Európe svoje filiálky. Prvou významnou postavou tohto rodu bol Giovanni I. Medici, ktorý uskutočnil v roku 1427 reformu daní. Práve týmto aktom bol vytvorený súpis majetku občanov, či už hnutelného, alebo nehnuteľného, vznikli niečo ako dnešné katastre a na základe toho mohol byť majetok zdanený. V jeho iniciatívach pokračoval syn Cosimo. Ten bol síce najprv pre závisť z mesta vyhnaný, ale potom sa slávnostne vrátil (to isté urobil neskôr Kalvín v Ženeve), bol zvolený za gonfaloniera a chápaný ako „otec vlasti“ (nápis na náhrobku). Cosimo podporoval kultúru, vzdelávacie inštitúcie, za jeho vládnutia mohla vzniknúť novoplatónska Florentská akadémia vo vile v Careggi. Nástrojom Cosimovej vlády boli mimoriadne výbory, tzv. balie, menované ľuďom, ktoré mu dopomohli k upevňovaniu svojej moci vo Florencii. Menovali úradníkov do dôležitých funkcií a zároveň členov vlády. Tak sa stalo, že od roku 1434 zriadil Cosimo vo Florencii *de facto* „signoriu“ – zvrchovanú vládu jedného panovníka. Preto súperiacia rodina de Pazzi zorganizuje v roku 1478 pokus o odstránenie Mediciovcov, nakoľko po smrti Cosima v roku 1464 sa ich vplyv oslabuje a na popredné miesta sa dostávajú jeho mladí vnuci Lorenzo a Giuliano. Lorenzo kvôli týmto pokusom o vraždu z Florencie uniká a po rokoch sa úspešne vráti a získa meno *Il Magnifico*. Machiavelli ho opisuje vo svojich spomienkach takto: „Nikdy nezomrel vo Florencii ani v Itálii človek tak preslávený svojou múdrosťou, za ktorým by vlast' tak veľmi smútila. Samotné nebo dávalo príliš zjavné znamenia, že jeho smrť bude počiatkom mnohých veľkých nešťastí...“³³

Podstata politickej konštitúcie týchto miest spočívala v slobode cechov. Hoci bola táto sloboda garantovaná, v praxi znamenala nerovné postavenie a odlišné práva. Vo Florencii mal politické výsady len ten, kto bol súčasťou niektorého z cechov. A práve v tomto období sa rodí nadšenie z umeleckej tvorby i „tvorby“ politického

³³ MACHIAVELLI, N.: *Florentské rukopisy*, s. 429.

3. NICCOLO MACHIAVELLI A JEHO POLITICKÉ DIELA

spoločenstva. Spôsobili to veľké humanistické diela, hoci 15. storočie i začiatok 16. storočia je akoby ich popretím. Všetci historici na začiatku 16. storočia priznávajú niečo ako stagnáciu či krízovú situáciu. Machiavelli je preto motivovaný snahou dostať sa späť k jadrú politických problémov a nájsť z nich východisko.

Po stránke politickej sa rodí snaha o autonómne politické jednotky, ale zároveň o ich zjednotenie. V renesančnej dobe existuje popri sebe veľa útvarov: republiky, vojvodstvá, kráľovstvá. Táto pestrá paleta je pre ňu charakteristická, ale zároveň sú zjavné aj negatíva a rastie snaha o autonómiu mesta, s čím je spätá požiadavka nezasaňovať do autonómie iného.

S týmto fenoménom sa rodí iný spôsob uvažovania – politický, ktorý sa na rozdiel od začiatkov 15. storočia nesnaží toho druhého zničiť, podmaniť si ho a ovládnuť, ale usiluje sa o akúsi rovnováhu s protivníkom, ktorého chápe ako partnera. Otázka večného sporu a večného boja oslabuje identitu mesta a jeho pozitívne smerovanie, preto sa viac docenjuje pluralita a rôznorodosť, ktorým sa dostáva uznania. Okrem toho je táto mentalita charakteristická „spojenectvom“, ktoré malo za cieľ obrniť sa proti vonkajším nepriateľom, nech už ho pomenujeme akokoľvek – či už je to cirkevný štát, Habsburgovci – Karol V. a podobne – alebo zafinujeme nejakého iného vnútorného nepriateľa.

Životopis

Machiavelli – ako sme už povedali – sa narodil v roku 1469 vo Florencii do doby, kedy sa začala rodiť myšlienka rovnováhy štátov v Itálii (mier medzi Milánom a Benátkami). Prvé zmienky o ňom nachádzame v roku 1498, kedy sa zachovalo svedectvo o tom, že bol účastníkom diania, ktoré sa rozbehlo vo Florencii a týkalo sa Savonarolu, a to v súvislosti s procesom, ktorý zvrhol Savonarolovu vládu a zatkol jeho prívržencov. Toho istého roku 1498 – presnejšie 19. júna – bol Machiavelli menovaný do funkcie kancelára Florentskej republiky. V roku 1500 bol vyslaný na francúzsky dvor na stretnutie s kráľom Ľudovítom XII., čo bolo politicky dôleži-

té stretnutie kvôli urovnaniu pomerov z čias Karola VIII. (invázia do Itálie). V roku 1502 je vyslaný k Cézarovi Borgiovi (vojvodovi v Emilia Romagna), kde s ním vedie dôležité rozhovory, z ktorých sa zachovávajú úvahy v podobe malého spisu, napísaného v roku 1504. V roku 1503 sa dokonca zúčastní v Ríme voľby nového pápeža, konkrétne Júlia II. V roku 1506 ho Rada desiatich menuje komisárom pre vojnu, ktorá sa týka vzťahov s Pisou. Keď Florencia prehrala vojnu proti Španielom pri mestečku Prata, španielski protektori dosadili za jej panovníkov opäť rod Mediciovcov. Akonáhle sa však v roku 1512 tento rod znova dostane ku vláde, Machiavelli je zbavený všetkých úradov a „končí v úrade“. V roku 1513 ho dokonca Mediciovci nechajú zatknúť (aj mučiť) kvôli podozreniu zo sprisahania proti nim. Nič z toho mu však nedokázali, a hoci pôsobil v Rade desiatich, bránil sa tým, že bol len ich pešiakom. Preto ho poslali len do vyhnanstva mimo mesta a zakázali mu vstup do Florencie. Machiavelli preto žil na menšom statku a venoval sa čítaniu a písaniu. Práve v tomto období napíše najlepšie diela: dielo *Vladár* (prvú verziu) a *Rozpravy o desiatich knihách Títa Lívia*.

Kvôli presnosti treba uviesť, že Machiavelli píše svoje diela v čase, keď sa rozpadá pentarchia: čiže spolok Milána, Benátok, Florencie, cirkevného štátu a Neapola. Sám sa k tomuto problému vo svojich dielach vyjadruje a navrhuje dva možné spôsoby riešenia: individuálnu cestu alebo cestu republiky – spojenia. Je skôr zástancom individuálnych miest ako zjednotenia Itálie.

Mediciovci zbavia napokon Machiavelliho nemilosti, stane sa oficiálnym dejepiscom a bude poverený napísať dejiny Florencie – známe ako *Florentské rukopisy*³⁴. Krátko po svojej rehabilitácii a novom nástupe do úradu sú Mediciovci zosadení, Machiavelli zomiera a je pochovaný vo Florencii – v chráme Santa Croce, kde je pochovaný aj Galilei.

³⁴ Vyšli ako *Florentské letopisy*, Praha : Odeon, 1975.

Učenie

Machiavelli je neobyčajný hlavne v tom, že po 1 500 rokoch kresťanstva a 2 000 rokoch filozofie sa opäť uchýľuje k sofistickým spôsobom. Uprednostňuje „utile“ pred „honestum“. Väčšinu svojich spisov venuje tomu, ako sa dostať k moci a ako si ju udržať. Moc je u Machiavelliho absolútnom, ktoré nahrádza Boha. O náboženstve sa zmieňuje len v súvislosti s udržaním moci. Nerieši jeho pravdivosť, ani nerozoberá jeho morálne ideály. Berie ho ako prostriedok na udržanie moci. Dobrý vládca by sa mal držať tradičných morálnych zásad, avšak, ak je to nevyhnuté pre udržanie moci, nemal by váhať siahnúť i po výslovne nemorálnych prostriedkoch. Nie je dôležité, aby bol vládca v skutočnosti cnostný. Dôležité je len, aby to vyzeralo, že je cnostný. Lebo drvivej väčšine ľudí to stačí na to, aby si utvorili mienku.

Nekladie si otázku, aké podmienky musí spĺňať dobrý človek (ako Platón či Aristoteles), ale otázku, ako sa štát udrží najlepšie, aký štát je najstabilnejší. Táto stabilita štátu je pre neho najdôležitejšia (hoci používa rôzne termíny – jednak *stato*, jednak *governo*, jednak *città*). Dejiny chápe ako súhrn aktívnych udalostí, ako vnútornú drámu založenú na zapojení sa, nie ako osud, ktorý je naprogramovaný zhora a posilňovaný milosťou.

3.2 Cnosť/šťastena ako východisko Machiavelliho úvah

Platón, Aristoteles i Cicero sú toho názoru, že cnosť a užitočnosť idú ruka v ruke, že cnostné správanie je zároveň užitočné. Machiavelli je v tejto otázke úplne opačného názoru.

Podľa Machiavelliho existujú dve sily – *Virtù* (Cnosť) a *Fortuna* (Šťastena). *Virtù* je samotná usilovnosť, schopnosť, skrze ktorú si človek nakláňa šťastie na svoju stranu. Táto energia vandruje v dejinách od krajiny ku krajine. *Fortuna* (Šťastena) je naproti tomu

premenlivá, preskakuje z jedného človeka k druhému a nedá sa predvídať, ako vypáli. V týchto charakteristikách Machiavelli súhlasí s Cicerom.

Machiavelliho poňatie *Fortuny* nie je fatalistické v tom zmysle, že by šlo o nejakú silu nevyhnutného osudu. On tvrdí, že správnym konaním sa človek naučí predísť vrtochom Šťasteny. Pomer síl *Fortuny* a *Virtù* je vyrovnaný, v oboch prípadoch je to polovičná šanca, zatiaľ čo v klasickej antickej filozofii prevládal názor, že človek je viac-menej strojcom svojho šťastia sám. A o tento návrat k mýtickému vysvetleniu Machiavellimu nejde. Chce naopak naznačiť, že svet bude dovtedy zakrývať rúcho nad zásahmi bedlivej ruky osudu, dokiaľ samotní ľudia nebudú schopní hlbšej analýzy týchto náhlych a nečakaných zmien (Kurt Flasch). Machiavelliho chápanie *Fortuny* je iné od toho Boethiovoho (v *De Consolatione philosophiae*) v tom, že nemá žiadny vyšší zmysel ani cieľ. Boethius chce kresťanovi poukazovať na ničotnosť pozemských vecí, u Machiavelliho má podnieť k hlbšej úvahe a k hlbším vysvetleniam, ak je to možné. Občan nechce konať len vlastné (morálne) cnosti, ale dosahuje to, čo je v prospech spoločného – dosahuje politickú cnosť, ak odhliada od toho, čo je dobré a správne, ale túži potom, čo je v danej chvíli dôležité.³⁵ Machiavelli sa snažil oživiť tie občiansko-republikánske tradície, v ktorých občania rozvíjali len svoju cnosť. Republikánska ústava a republikánsky politický poriadok si vyžadujú **aktívnu účasť zo strany občanov**. Tam, kde jej niet, nemôže republika napredovať a treba hľadať iné cesty, ako tento štát udržať. Buď je možné republikánskym spôsobom ľudí k takémuto ideálu „navnadiť“, alebo je potrebné, aby existoval výnimočný vládár, ktorý by bol odvážny a silný a vedel razantným krokom voliť správne prostriedky na to, aby takýto štát existoval. Prvá cesta je popísaná v diele *Vládár*. Druhou sa skôr zaoberá dielo *Rozpravy o prvých desiatich knihách Títa Lívia*³⁶.

³⁵ Porov. MACHIAVELLI, *Vládár*, kap. 26.

³⁶ Porov. MACHIAVELLI, N.: *Rozpravy o prvých desiatich knihách*. Bratislava : Tatran, 1992.

Machiavelliho pohľad na dejiny je skôr antický ako kresťanský. Odvrátená strana *Fortuny* je preňho premeškaná príležitosť, ktorá zastupuje trest alebo posledný súd. Čo sa týka dejín, tak Machiavelli je toho názoru, že dejiny nemajú žiadny koniec a cieľ. Nenahliada na svet teologicky ako na stvorený Bohom a účelným v zmysle tohto stvorenia. Skôr v ňom vidí veľkú možnosť tvorivosti a účinku sily človeka.

3.3 Machiavelliho dielo *Vladár* (1513)

Tento útlý spis má 26 krátkych kapitol a vyšiel až po Machiavelliho smrti, hoci ho začal písať už v roku 1513 po tom, čo sa Machiavelli „stiahol“ do úzadia, pretože bol vykázaný z Florencie. Paradoxne tento spis venuje Lorenzovi Medicejskému, ku ktorému ho viažu spomienky, hoci príčinou jeho vykázania z Florencie sú práve jeho potomkovia.

Vladár je kľúčové dielo novovekej politickej filozofie, ktoré obsahuje úvahy o mechanizmoch fungovania moci jednak dobovej povahy, jednak nadčasových rozmerov. Z tohto diela vychádzali mnohí neskorší autori (T. Hobbes, francúzski osvietenci či ďalší, Montesquieuho dokonca podozrievali, že od neho odpisoval).

Ako sme už naznačili v úvode, vo *Vladárovi* Machiavelli prvýkrát používa termín štát (*lo stato*). Nemyslí týmto termínom jeho iný význam – stav. Skôr myslí nové politické zriadenie, ktoré bolo dovtedy neznáme, ale vymenúva okrem štátu aj iné fungujúce zriadenia ako politeia, res publica, civitas, regnum, imperium a ďalšie. Machiavelliho zámerom je poskytnúť niekoľko rád, ako si získať a udržať moc a čo z toho je ťažšie (získať alebo udržať?). Vzorom mu bol syn pápeža Alexandra VI. – Césare Borgia, ktorý nosil kardinálsku reverendu, ale na druhej strane bol obratný, bezohľadný a „všetkého schopný“ politik, ignorujúci zákony a pravidlá.

V úvodnej kapitole začína Machiavelli vysvetlením, čo znamená vláda a aké druhy vlád existujú. Podľa neho sú v zásade dve mož-

nosti: republika alebo suverénna vláda – kniežatstvá.³⁷ Kniežatstvá sú buď dedičného charakteru, alebo nové. Tie druhé neskôr ešte (v 6. kapitole) ďalej delí a analyzuje. Najdôležitejšie Machiavelliho tvrdenie znie: nové vlády sa získavajú vlastnými zbraňami, vlastnými schopnosťami (*Virtù*) alebo cudzími zbraňami, prípadne vďaka šťastene. Podľa neho je práve druhý prípad častejší.

Základom dobre fungujúceho štátu sú jednak dobré zákony – ušité na mieru – a jednak vlastné, dobré vojsko³⁸ (vojsko je dôležitejšie a má výhody v porovnaní so zákonmi). Vojská sú dvojaké: jednak sú to námezdní žoldnieri alebo sú to občianske vojská. Hoci v Taliansku sa častejšie používal práve prvý systém, Machiavellimu sa takýto systém nepozdáva, pretože je nespoľahlivý. Vojsko je podplatiteľné a za peniaze urobí čokoľvek, nemá na mysli spoločné dobro ľudu. Preto je lepšie vlastné vojsko. Dokonca tvrdí, že žiaden štát nie je bezpečný, ak nemá vlastné vojsko. Postupne odmieta možnosti nájomného a zmiešaného vojska.

Vlastnosti vladára

Úspešný vladár musí mať nielen spoľahlivú armádu, ale musí v sebe pestovať správne vlastnosti vladára a vodcu. Machiavelli tu nemá na mysli ani tak cnosť, o ktorej bude písať v diele *Discorsi*. Pre Machiavelliho je dôležité vladára identifikovať ako človeka, ktorý sa učí novým schopnostiam. Potrebné znalosti vládnuť si musí osvojovať a získavať v praxi. Síce z histórie sa môže poučiť z mnohých chýb, ktorých sa má vyvarovať a inšpirovať sa vlastnosťami historických vladárov. Napríklad odporúča čítať *Rímske dejiny*, lebo v nich sa ukazuje, ako pevná ruka a rozhodnutie vladára pomáha dosiahnuť politické ciele. Hoci ide o staré príbehy, podľa neho ukazujú, že ľudská prirodzenosť sa nemení, že človek opakuje rovnaké vzorce správania, že ho nahľadávajú rovnaké vášne a lomcujú ním rovnaké túžby a že práve tieto nestálosti je dôležité zvládnuť pomocou poli-

³⁷ MACHIAVELLI, *Vladár*, k. 1.

³⁸ MACHIAVELLI, *Vladár*, k. 12.

3. NICCOLO MACHIAVELLI A JEHO POLITICKÉ DIELA

tických inštitúcií. Rozmach štátu nie je možný bez obetí a občania, ktorí sa podriadia rozhodnutiu vladára, môžu mať účasť na jej plodoch a prínosoch.

Na druhej strane Machiavelli chápe slobodu ako základný predpoklad veľkosti štátu (opakovane to tvrdí aj v *Rozpravách – Discorsi*). Okrem slobody musí mať štát právnu formu, právny základ. Zákony musia zaisťovať jednak slobodu a jednak právo, pretože majetok, ktorý občania vlastnia, je dôvodom, prečo nechcú niečo iné a chápu zároveň aj majetok druhého ako nedotknuteľné právo občana.

Typickou vlastnosťou Machiavelliho filozofie je čoraz väčší dôraz na indukčnú metódu. Konkrétne v *Discorsi*, alej aj u *Vladára* spomína historické okolnosti a príbehy, ktoré nás majú svojou argumentačnou silou empiricky presvedčiť, že naozaj platí to, čo tu tvrdí. História je podľa neho cyklickým príbehom neustáleho rastu a úpadku, ktorý možno pozorovať aj v prírode. Tým sa jednak usiluje uzavrieť kapitolu o kresťanských morálnych princípoch, ktoré svedčia v prospech tradície, a navrhnúť nové – politické, ktoré podľa neho s etikou súvisia oveľa viac. Tento Machiavelliho prístup je osvietenický a dá sa povedať, že preto bude inšpiráciou aj pre Montesquieuho. Obomi znakmi – aj metódou, aj novou etikou – sa stáva príznačným novovekým filozofom. Okrem toho sa v porovnaní so spisom *Discorsi vo Vladárovi* usiluje nie ani tak o republikánsku cestu, nastolenú antickými ideálmi cnosti a morálneho profilu, ale skôr o cestu individuálne, až individualisticky zvoleného vladára, ktorý je výnimočný vo svojich vlastnostiach a má víziu, je odvážny a silný, navrhuje zabezpečiť existenciu štátu aj za cenu prostriedkov.

Aristoteles pokladá morálne konanie za rozumné. Machiavelli zase pokladá chytré konanie za také, ktoré prináša úspech. Tak ako k *Virtù* patrí správne odhadnutie svojej doby, tak k *Fortune* patrí *occasione* (príležitosť). Aj Aristoteles píše o takzvanom situačnom rozume, ktorého predmetom je práve rozpoznanie okolností (*qualità dei tempi*). Rozdiel je v tom, že u Aristotela sa za dobré rozhodnutie považuje také, ak popri konaní pociťujeme príjemnosť a dostaví sa radosť. Pre Machiavelliho je dôležité rozpoznať ducha doby.

A to len preto, aby vedel podniknúť správne kroky k uskutočneniu najvyššieho cieľa a tým je úspech, moc.

Pod nutnosťou nechápe nejakú deterministickú nevyhnutnosť, ale skôr donútenie okolitými podmienkami. Vládca musí niekedy „nutne“ konať aj proti náboženstvu a proti morálke, ak si chce zachovať krajinu a ak chce ostať pri moci. Nutnosť je druhým menom pre krízové prípady. Človek, ktorý takto koná z „nutnosti“ niečo nemorálne, je zbavený viny v dôsledku situácie, v akej sa nachádzal.

Vládca by mal byť ľstivý ako líška a silný ako lev. To sú vlastnosti, ktoré kedysi patrili k charakteristike tyrana. Tieto vlastnosti sú podľa Machiavelliho odporúčaním pre vládcu. Má byť navyše výborný herec a pokrytec. To, že si vládca uzurpuje moc násilím, nesmie byť zjavné.

Machiavelli „svojho“ panovníka nazýva vládcom, a nie tyranom, hoci konanie a orientácia na moc, ktorú odporúča a odobruje, je tyranovi rovnako vlastná. Mohlo by sa zdať, že Machiavelli sa paradoxne nechal inšpirovať Aristotelom, ktorý tyranovi tiež odporúča, aby sa snažil vyzeráť ako monarcha, ak klasické tyranské metódy zlyhajú. Veľmi podobné odporúčanie, ako dáva Machiavelli. Aristoteles však vsádza na to, že sa tyran počas toho, ako sa bude hrať na monarchu, ním naozaj postupom času stane. Naopak u Machiavelliho nie je cieľom tyrana vychovávať či nejako ho zušľachtovať. Jediné, na čom záleží, je dostať sa k moci, udržať si moc a mať úspech. V antickom chápaní patrili k tyranskému spôsobu vlády žoldnieri, ktorí násilím zabezpečovali moc. Zatiaľ čo Machiavelli ich odmieta, pretože sa im nedá veriť a často žoldnieri sú len „platení“.

3.4 Rozpravy o prvých desiatich knihách Títa Lívia

Machiavelliho *Rozpravy (Discorsi)* sú venované prvým desiatim knihám *Rímskych dejín* od Títa Lívia. Kto vlastne bol Títus Lívius?

3. NICCOLO MACHIAVELLI A JEHO POLITICKÉ DIELA

Bol to rímsky historik, ktorý sa narodil v roku 59 pred Kristom a 40 rokov písal toto svoje dielo, z ktorého sa zachoval len fragment. Odhaduje sa, že toto dielo malo asi 142 „kníh“, čiže zvitkov, ktoré popisovali dejiny Ríma od jeho legendárneho založenia (Ab urbe condita, čiže legendárny rok 753 pr. Kr. až po smrť Druza v roku 9 pr. Kr.). Je veľmi pravdepodobné, že chcel toto dielo dokončiť až po rok 14 pr. Kr. – po rok smrti svojho priateľa Augusta. Z tohto diela sa zachovala asi len štvrtina, presnejšie 45 kníh, ktoré postupujú analisticky, čiže v časovom poradí. Dielo je kombinované po piatich, desiatich až pätnástich knihách, ktoré tematicky tvoria jeden celok. Lívius sa v týchto dejinách venuje rôznym druhom vlád, a keďže na rozdiel od ostatných historikov nebol vojak, predkladá často aj filozofické úvahy, ktorými sa Machiavelli nechá inšpirovať. Napísaním týchto dejín ho poveril jeho priateľ Augustus, ktorý si pravdepodobne uvedomoval, že budúcnosť republiky závisí od poznania jej minulosti. Mal preto za úlohu napísať dejiny Ríma, ktoré boli pompézne, a ukázať, ako sa z malého štátu stalo najväčšie impérium na svete. Lívius poukazuje na dve skutočnosti typické pre Rím:

A) Rím stojí na cnosti občanov, na morálke týchto občanov a vďaka týmto cnostiam bolo vôbec možné, aby sa z republiky stala veľmoc, ktorá nebujnela len navonok, ale vonkajší rast bol symbolom jej vnútorného bohatstva, vytrvalosti a statočnosti.

Pre Machiavelliho je práve táto myšlienka dôležitá, pretože vďaka nej sa dosiahne úspech nielen „náhodne“, akoby vďaka šťastene. Závislosť na priazni bohov, ale predovšetkým úsilie občanov – ľudí, ktorí majú plán niečo uskutočniť, myšlienka človeka ako tvorcu dejín, jeho tvorivý čin je u Machiavelliho takpovediac refrénom.

B) Za druhú, určite nemenej dôležitú skutočnosť takéhoto rastu a rozkvetu Ríma Lívius považuje dobrú ústavu. Ústava je základom pre správne fungovanie štátu, republiky či mesta. Na jednej strane sú tu teda ľudia a ich tvorivý čin a na druhej strane je tu podľa Lívia niečo, čo ich presahuje – inšancia zákona a inštitúcií,

ktoré sú pevné a vydržali po celú dobu existencie Ríma. Vydržal zákon, ktorý platí pre všetkých a je takpovediac „nadčasový“, ale vydržali aj inštitúcie, ktoré zosobňujú autoritu štátu. Senát ako inštitúciu, ktorá sa nevolí, tvoria najvyšší predstavitelia štátu. Tí najlepší z najlepších, čo kedy uspeli vo svojich funkciách. Vzdelaní, bohatí, skúsení občania, ktorí niečím prispievali a prispeli k chodu republiky. Senát mal však mandát od rímskeho ľudu – to bola druhá inštancia, ktorá šla ruka v ruke so senátom.

Pre Machiavelliho republika stála na týchto inštitúciách – ústave, ktorá nebola len vôľou jedného vladára (Rímska republika nemala nikdy jedného vladára, kým nezanikla a nevzniklo z nej cisárstvo – cca r. 27 pr. Kr.). Rozpad republiky bol pre Machiavelliho symbolom rozpadu každej republiky. Túžba po moci a jej uchopení robí z vlády viacerých vládu jediného – takto sa rodí z republiky cisárstvo (Július Caesar začal túžiť po moci a Octavián si ju už uzurpoval). Machiavelli vidí práve vo fungovaní Rímskej republiky model politického usporiadania, ktorý by sa mohol podľa neho uplatniť v italských mestách. Preto sa k myšlienke *Virtù* (Cnosť) opakovane vracia a kladie ju aj vo *Vladárovi* do ostrého protikladu.³⁹ Pre neho je to symbol politicky korektného, racionálneho konania, ktoré je cieľavedomé a zbavené vášní, emócií či čohokoľvek, čo občana odvádza od cieľa. Podľa neho existujú pre riešenie krízy politického zriadenia len dve možnosti:

1. silný a autoritatívny vladár, ktorého sa ľudia boja, ale si ho ctia, vážia a majú pred ním rešpekt, pretože je prísny a bezohľadný;
2. možnosť republiky, ktorá by stála na rímskych základoch, čiže by spočívala na inštancii zákona, na právoplatných inštitúciách, ktoré by si volili občania, ale zároveň ich rešpektovali, a ktoré by kontrolovali ich činnosť.

³⁹ MACHIAVELLI, N.: *Vladár*, kapitoly II., IV., X. či XII.

3. NICCOLO MACHIAVELLI A JEHO POLITICKÉ DIELA

Machiavelli v tomto diele nie je stúpencom tyranie – dokonca jej kritikou *Discorsi* začínajú. Rovnako kritizuje neobmedzenú monarchiu. Za najlepšiu formu považuje republiku, pretože v nej nikto nemá preferenčnú pozíciu. Každá iná forma vlády je nestála a – dá sa povedať – v niečom kríva. Platónsky povedané, ľahko degeneruje do horšej formy vlády.

Machiavelli sa v *Rozpravách* venuje aj rôznym podobám vlády v mestských štátoch. Porovnáva tu tri základné druhy, ktoré sa vyskytovali a ktoré pozná. Silnou verziou je práve tá, v ktorej sa presadzuje stredná vrstva. Rozlišuje teda najprv:

1. Nemecké mesto – preň je typickou vlastnosťou statočnosť, počestnosť a bohabojnosť, svedomité zachovávanie zákonov a rešpektovanie slobody toho druhého. Podľa Machiavelliho tieto ideály stelesňuje predovšetkým vláda strednej vrstvy mešťanov. Na druhej strane tu vidí väčšmi asketickú kultúru, obrazy a homogenitu miest v porovnaní s pestrosťou italských miest.⁴⁰
2. Toskánske mesto – myslí sa ním Florencia, Siena či Lucca. Machiavelli hodnotí tieto mestá v rôznych historických obdobiach. V časoch, keď bola Florencia „až do špiku kosti skazená“, nebol autoritou ani zákon, ale bol potrebný kráľ a jeho neobmedzená moc, aby bola „skrotená všetka spupnosť a nadutosť“. Tieto republiky sa zrodili podľa neho preto, že tam žije málo hradných pánov a šľachticov a silný vplyv mali cechy (remeselnícko-obchodnícka zložka obyvateľstva).⁴¹
3. Benátska republika – Machiavelli kritizuje Benátky, ktoré „sa podľa neho zrodili z potreby vyhnúť sa vojnám“, a tak sa vložili do rúk šľachty. Ústava Benátok podľa neho má takto feudálny charakter, nie charakter mestského štátu, republiky. V tomto bode ju porovnáva k Sparte, ktorá kvôli „pokoju“ dáva prednosť šľachte, čo koniec koncov býva dôvodom mnohých sporov a nepokojov.⁴²

⁴⁰ MACHIAVELLI, *Discorsi*, k. LIV.

⁴¹ MACHIAVELLI, *Discorsi*, k. LIV. a LV.

⁴² MACHIAVELLI, *Discorsi*, k. V.

Z tohto dôvodu sa prikláňa k idei vládnuceho ľudu – republiky, ktorá spočíva na autonómnych základoch a kritizuje úlohu panovníka: „Panovník si môže robiť, čo chce, koná nerozumne, je ako rieka plynúca bez vymedzeného koryta a bez hrádze a správa sa rovnako bezhlavo ako samotný živel...“⁴³

3.5 Tematické rozdiely medzi *Vladárom* a *Discorsi*

Rozdielmi medzi oboma dielami sú na jednej strane téma a na druhej strane kontext – *Vladár* sa týka konkrétneho zriadenia – *signorie* a Machiavelli v ňom hovorí už len o vlastnostiach vladára, ktoré musí mať. Kým v *Discorsi* začína kritikou tyranie a uvádza historické postavy cisárov ako Nero a Caligula, vladárov ľudu, ktorý ich nenávidel a nikdy sa im od ľudu nedostalo večnej slávy a cti. Vo *Vladárovi* sa však téme tyranie akosi cielene vyhýba. Odlišný kontext sa prejavuje hlavne v odlišnosti doby – snaha oslobodiť Itáliu spod rúk barbarov, ktorí na ňu odvsadial doliehajú. Tento spis prízvukuje, že násilie je možné len ako najkrajnejšia možnosť. Do istej miery sú v ňom aj akési „humanistické myšlienky“, pretože o poddaných sa treba starať a panovník potrebuje mať svojich poddaných, aby mu poskytovali v ťažkých dobách svoju oporu.

Na druhej strane Machiavelli viackrát prekvapuje svojimi tvrdeniami o tom, akí sú ľudia od prirodzenosti zlí – v porovnaní s klasickým, Aristotelovým stanoviskom.⁴⁴ Pre Machiavelliho je to vlastne dôvod, prečo je politika a silný vladár potrebný. Stabilný vladár tu funguje ako protiváha nestálej ľudskej prirodzenosti, hoci to v antike platilo opačne. V značnej miere teda vo *Vladárovi* prekvapuje – na rozdiel od *Discorsi* – Machiavelliho pesimizmus.

⁴³ MACHIAVELLI, *Discorsi*, k. LVII.

⁴⁴ MACHIAVELLI, *Discorsi*, k. XVII.

3. NICCOLO MACHIAVELLI A JEHO POLITICKÉ DIELA

V *Discorsi* zasa Machiavelli dbá na dlhšiu, podrobnejšiu analýzu historického príkladu, nech už ide o postavu alebo príbeh. Machiavelli je ešte nadšený z republikánskeho modelu a oslavuje ho, je presvedčený, že za fungujúcim politickým zriadením je antická *virtù*. Náboženstvo v tomto spise ešte chápe ako epifenomén vyvstávajúcich etických štandardov. Je to ideológia, ktorá môže štát oslabovať, ale môže ho aj posilňovať. Preto tieto parciálne stránky treba zosúladiť s tým, čo chce vládár.

Machiavelli – ako už bolo spomenuté – sa svojím príznačným štýlom radí medzi novovekých autorov. Ustupujú u neho klasické témy súvisiace s antickými predstavami, či už ide o politické zriadenie, alebo o oslavu antickej vzdelanosti, rímskeho práva či iných inšancií, až po rozmer čítania teleológie (účelnosti) v prírode a vysvetľovanie javov. Machiavelli svojím dielom *Vládár* kladie protipól Morovmu utopizmu. Kým Morus predkladá politický ideál vychádzajúc z ideí – hoci nereálnych –, Machiavelliho úsilie je nastoliť štát, ktorý vychádza z politických reálií s konkrétnymi politickými právami a povinnosťami vláďára, ktorý je zosobením tohto štátu.

Použitá literatúra

- BELÁS, Lubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov : FF PU, 2007.
- KUDRNA, Jaroslav: *Machiavelli a Guiccardini*. Brno, 1967.
- MACHIAVELLI, Niccolo: Úvahy o prvej dekáde Títa Lívia. *Vládár*. Bratislava : Tatran, 1992.
- MACHIAVELLI, Niccolo: *Florentské letopisy*. Praha : Odeon, 1975.
- MACHIAVELLI, Niccolo: *Rozpravy o prvých deseti knihách Títa Lívia: Úvahy o vládnutí a vojenství*. Praha : Argo 2001.
- RAHE, A. Paul: *Against Throne and Altar: Machiavelli and Political Theory Under the English Republic*. Cambridge University Press, 2008.
- SKINNER, Quentin: *Machiavelli*. Praha : Odeon, 1995.

4. Erazmus a jeho traktát *O vzdelávaní kresťanského vladára (1516)*

4.1 Kontext Erazmovej doby

Erazmus sa narodil v holandskom meste Gouda pravdepodobne v roku 1469 ako nelegitímny syn katolíckeho kňaza. Neistota ohľadom jeho dátumu narodenia sa týka rovnako aj okolností jeho počatia. Je však isté, že vtedajšie „možnosti“, ktoré ako syn nelegitímneho zväzku kňaza a meštianskej dcéry mal k dispozícii, mu umožňovali „len“ žiť na okraji spoločnosti. Dokonca aj cirkevného života sa mohol zúčastňovať len v obmedzenej miere. A tak sa rozhodne pre kláštor, ktorý do istej miery pomáha zahaliť jeho pôvod i rodičov. V čase, keď mu zomrel otec, bol už Erazmus v augustiniánskom kláštore v Steyn, kde zostal po dobu piatich rokov. Toto spoločenstvo mu umožnilo obživu a vzdelanie, ale aj vzácne kontakty so svetom vzdelancov a ich podporovateľov. V tomto pomerne krátkom období píše svoje prvé dielo *O pohrdaní svetom* (*De contemptu mundi*). Je to eulógia rehoľného života, ktorý nestavia na márnostiach sveta, ale na istotách a krásach spojených s duchovnými zážitkami a meditáciami. Toto dielo sa podobá na dnešné seminárne práce a myšlienkovito sa dosť úzko viaže na dielo Tomáša Kempenského. Ale v tomto období píše aj iné dielo *Proti barbarom* (*Antibarbari*). V tomto diele už neospevuje klasický, stereotypný

4. ERAZMUS A JEHO TRAKTÁT O VZDELÁVANÍ KREŠŤANSKÉHO VLADÁRA (1516)

rytmus kláštorného života, ale objavuje postupne aj antické diela a ich vzťah ku kresťanskej tradícii, čo je asi prvá téma klasického, humanitného razenia.

Tento dialóg *Proti barbarom* prebieha v malej brabantskej obci, akoby na sídle cambraiského biskupa, v ktorého službách Erazmus vtedy pôsobil. Rozpráva o tom, ako si traja priatelia vyšli poobede na prechádzku, na ktorej stretávajú ďalších známych. Ako to už býva zvykom, od tradičných kliše tém prechádzajú k momentálnym témam, k úpadku morálky a iným. Lekár, ktorého stretli na prechádzke, dáva za vinu kresťanstvu, že sa odklonilo od klasických diel a priklonilo k dielam barbarským. Autor tu rozvádza dlhý dialóg, v ktorom systematicky člení nepriateľov antickej literatúry. Erazmus sa tu prikloní k názoru, že Augustín alebo Hieronym boli dobre podkutými v antickej literatúre a dobre poznali aj oných autorov. Vďaka tomuto dielu si ho biskup z Cambrai naozaj vzal k sebe za sekretára a podporoval načas jeho štúdiá.

Po odchode z kláštora sa krátko nato (1492) mohol stať kňazom. V roku 1493 kláštor zanecháva, pretože je vybraný do služieb cambraiského biskupa, u ktorého mal pôsobiť ako sekretár. Ten mal za cieľ stať sa kardinálom, a preto uskutočnil niekoľko ciest do Ríma. Akonáhle sa mu to však nepodarilo, Erazmus musel odísť, a vydal sa preto na štúdiá teológie do Paríža, na tamojšiu univerzitu. Do kláštora sa už nikdy nevrátil, dokonca v roku 1517 získava od pápeža dišpenz, ktorý mu umožňoval zostať mimo kláštora a pôsobiť ako svetský kňaz. V Paríži spoznáva mnoho známych učencov, hoci *collegium* je pre neho zdravotne nevyhovujúce, a spoznáva tu aj prelomový objav – kníhtlač, ktorú niekoľko desaťročí predtým objavil Gutenberg. V kníhtlačiarňi nejaký čas pracoval až do roku 1501, kedy sa vrátil do Holandska (utekal pred morom v Paríži), a rok nato sa usadil v Louvain. Tam sa neúspešne usiloval získať post profesora niekoľko rokov. Zato však dostal poverenie napísať nejakú oslavnú ódu na návrat arcikniežaťa Filipa pod názvom *Príručka kresťanského rytiera*. V obraze rytiera Erazmus obnovuje myšlienku kresťana ako bojovníka za pravdu – Pavlov ideál, ktorý opisuje vo svojich listoch.

4. ERAZMUS A JEHO TRAKTÁT O VZDELÁVANÍ KREŠŤANSKÉHO VLADÁRA (1516)

V roku 1509 dostáva možnosť cestovať do Anglicka, kde má možnosť získať cenné kontakty a spoznať iných humanistov. Spriatelí sa s okruhom gréčtinárov a latinských scholastikov a okrem iného aj s Tomášom Morom. Na jeho počtu napíše dielo Chvála bláznovstva – *Moriae encomium*, ktoré vyjde v roku 1512. Na toto dielo Morus odpovedal o niečo neskôr svojím dielom *Utópia* (1516), ktoré Erazmus opatril niektorými úvodnými nákresemi postavičiek, ktoré zodpovedali politickým okolnostiam a ešte vyostrovali Morovu satiru.

V roku 1514 sa Erazmus vracia opäť do Anglicka (jeho tretia cesta), kedy spoznáva ďalšie pedagogické a filozofické diela z tamojšieho prostredia, píše svoje dielo *Copia verborum* a potom ide znovu do Holandska, pretože v Anglicku zavládli dosť ťažké pomery spojené s vojnami a neustálymi nepokojmi. To mu však umožnilo konečne navštíviť Bazilej, kde pôsobil známy autor Frobénius, ktorý vydal napríklad Hieronyme listy. A práve v Bazileji Erazmus napíše svoj traktát *O výchove kresťanského vladára* (*Institutio principis christiani*), k čomu ho povzbudil Jean Le Sauvage, keď sa stretli počas koncilu vo Flandrách. A bol to práve on, kto predstavil a navrhol Erazma za poradcu šestnásťročného princa Karola – budúceho cisára Karola V. Pre Erazma to bol však aspoň príslub štipendia, ktoré sa mu Karol zaviazal vyplácať, hoci mu ho nevyplácal tak často.

Z množstva Erazmových diel spomeňme ešte jeden spis, ktorý bol typický pre jeho irenizmus, dielo *Nárek mieru* (*Querela pacis* 1517). Je to alegorické dielo, v ktorom vystupuje figuratívny Mier a hovorí za celé ľudstvo. Sťažuje sa a zveruje ľudu, aby našiel pokoj a skutočný mier. Načrtáva obludnosti vojny a snaží sa vykresliť krásu a harmóniu pokojného ľudského spolunažívania. Pritom Erazmus apeluje na ľudský rozum, ktorý človeka vyzdvihuje zo sfér animálnosti a predkladá evanjeliový ideál lásky ako liek na všetky medziludské vzťahy. Mier je pre neho výsadou kresťanských vladárov, preto ich vyzýva a nabáda k spoločnej aliancii za mier. Je to dielo s množstvom humanitných myšlienok a kozmopolitických ideálov.

4.2 Traktát *O vzdelávaní kresťanského vladára* (1516)

Erazmov traktát *O vzdelávaní kresťanského vladára* s ochotou prijal a vytylačil Frobénius v Bazileji vo svojej tlačiarni. Stalo sa tak v máji roku 1516. Erasmus venoval tento spis princovi Karlovi pri príležitosti jeho inaugurácie na aragónsky trón. Erasmus bol krátko predtým (niekoľko mesiacov) nominovaný na koncil, ktorý Karol sám zvolal. Tam mu osobne jeden podpísaný exemplár daroval. Text má byť múdrou „radou“ a zároveň je to Erazmov výraz vďačnosti či prejav úcty. Ešte za Erazmovoho života sa toto dielo tešilo desiatim vydaniam a bolo preložené do množstva jazykov.

Erazmovu politickú verejnú činnosť prezentuje práve toto dielo *O vzdelávaní kresťanského vladára*. Názov síce môže viesť k domnienke, že ide primárne o politické dielo, ale tak ako v prípade predošlých autorov, v diele je obsiahnuté veľa z pedagogiky a osobného odporúčania vladárovi, čo sa nedá rátať medzi popredné filozofické diela v oblasti politickej teórie. Je to spis, ktorý má slúžiť ako praktický návod na výchovu panovníka, rovnako je to však dielo teoretické. Autor sa v diele opiera hlavne o klasické a stredoveké traktáty a v tomto zmysle komponuje zmysluplný prechod od tradície k jej rozvíjaniu. Huizinga to vyjadril nasledovne: „Erasmus nejde strednou cestou, ale snaží sa byť prostredníkom „encyklopedických poznatkov, ktoré spájajú biblickú minulosť so súčasným svetom...“⁴⁵ Rovnako – ako píše Stulík – používa v tomto diele známy literárny útvar „vladárovho zrkadla“, v ktorom sa zachováva hlavná idea o všeobecnom dobre, o ktoré sa má vladár starať na prvom mieste.

Úvodné strany tohto diela charakterizujú spis ako „niekoľko hutných a silných pravidiel“, čo znamená, že ho Erasmus napísal, aby vladárovi Karlovi vyjadril svoju morálnu i ľudskú podporu. Erazmov traktát *O vzdelávaní kresťanského vladára* a Machiavelliho *Vladár* boli napísané v rozmedzí troch rokov (1513 až 1516). Proti

⁴⁵ HUIZINGA, Johan: *Erasmus and the Age of Reformation: with a selection from the letters of Erasmus*. Princeton New Jersey, s. 156 – 157.

4. ERAZMUS A JEHO TRAKTÁT O VZDELÁVANÍ KREŠŤANSKÉHO VLADÁRA (1516)

Erazmovmu dielu sa často kladie aj Machiavelliho *Vladár* (Il Principe) ako vzorové dielo, ktoré vzniklo síce v rovnakej dobe (1513), ale pritom treba zdôrazniť, že má iné ideologické zázemie – akýsi politický realizmus. Obidve diela odlišuje hlavne zámer. Machiavelliho cieľom je ponúknuť realie politiky a návod na jej udržanie, Erazmus chce skôr ponúknuť rady na výchovu vladára. Erazmovi je bližšia skôr Morova *Utópia*, ktorú mohol do istej miery poznať už za svojho tretieho anglického pobytu v Morovom dome, kde Erazmus písal na oplátku *Chválu bláznivosti* (*Laus stultitiae*). Obidve diela – *Utópia* i *Výchova* – boli vytlačené v rovnakej dobe a o vzájomnom súvisi či ovplyvňovaní môžeme pri oboch dielach pochybovať. Na rozdiel od nich bol Machiavelliho *Vladár* dávno na svete (1513), takže sa o možnej reakcii zo strany Erazma dá hovoriť.

Oba traktáty sa zaoberajú otázkou, ako čo najefektívnejším spôsobom pripraviť panovníka na vládnutie. Jednak v konfrontácii s politickou nestabilitou doby, ale aj v súvislosti s morálnym chaosom a preferenciami jednotlivých dynastií či s teritoriálnymi aspiráciami (boli to jednak Mediciovci v Itálii, rod Valois vo Francúzsku, Habsburgovci v Španielsku a Nemecku či v iných menších krajinách). Pravidlá, ktoré predkladá panovníkovi Machiavelli, sú v podstate – ako sme videli – založené na strachu. Ide predovšetkým o strach z trestu, ktorý hrozí občanovi za priestupok. Machiavelli odporúča panovníkovi pevnú ruku a násilie, čo mu dopomôže zabezpečiť mestu stabilitu a u ľudí poslušnosť. Pretože je lepšie, „ak sa ho boja, než keď ho milujú“, preto musí mať „panovník na mysli vojnu, zákony a disciplínu“.

Kým Machiaveli učí panovníka, ako si čo najlepšie udrží moc, Erazmus je vo svojej vernosti dedičnému monarchovi Európy úplne úprimný a otvorený a zastáva názor, že narušiť dovedajšiu kontinuitu – dobový poriadok – by malo za následok príliš vysokú cenu v podobe sociálnych konfliktov a roztržiek. Iba úplná tyrania dáva k tomu podnet. No otázka, ktorú si Erazmus kladie pri vzdelávaní kresťanského princa, je vzhľadom na tento záväzok a podporu súčasného stavu nasledovná: Ako zabezpečiť, aby tí, ktorí sa narodili, aby

vládli, boli vzdelaní tak, aby vládli spravodlivo a dobročinne a aby vláda princa nikdy nezdegenerovala na útlak a tyraniu občanov?

Erazmus veľa čerpá z antických autorov – Platóna, Xenofóna a Aristotela –, ktorých citáty sú pomerne dobre zastúpené v spise. Príklady najlepších vladárov však nachádza v Starom zákone. Dielo *O vzdelávaní kresťanského vladára* volí nielen biblické citáty ako zdroj múdrosti, ale aj biblickú alegóriu, ktorá bola v renesančnom literárnom žánre pomerne dobre zastúpená (viď *Utópia*). Volí napríklad alegóriu zo zvieracieho sveta. Spolieha sa napríklad na spojenia ako „divoký ako medveď“, „krutý ako vlk“, „prefíkaný ako líška“ ...

Tak ako v prípade ostatných diel, aj Erazmus sa pomerne obsérne venuje otázke správnej ústavy. Nadväzuje pritom na otázky antiky, no podľa neho najdôležitejšia záležitosť nie je zriadenie, ale spôsob vlády, ktorý sa odvíja od panovníka. Preto napokon tento spis píše. Erazmus sa musí vysporiadať hlavne s rozdielom medzi panovníkom kresťanským a pohanským. Kresťanský vladár by mal svoju krajinu spravovať, nie uplatňovať „zvrchovanú vládu“. Pre skutočného kresťanského vládcu je typická „otcovská“ starostlivosť, láskavosť, akou riadi svoju rodinu. Naproti tomu je porovnanie pohanského vladára uňho spájané s vplyvom vášni a náklonností, ktoré vedú k nestabilite jeho rozhodovania. Ako vidno z povedaného, Erazmus je presvedčený zástanca monarchie. Panovník pre neho stelesňuje všetky vlastnosti štátu (dobré aj zlé). V centre štátu stojí práve on, a preto veľa záleží, ako je vzdelaný a vychovaný, aby bol dobrým príkladom. Harmónia v jeho výchove prináša harmóniu, akou duša ovláda telo. Aký je vladár, taký je aj jeho štát. Preto veľmi dôležitú úlohu má učiteľ vladára, dokonca ak sa nepodarí zabezpečiť dobrého vladára, je ešte dôležitejší dobrý učiteľ. Napokon to nie je len učiteľ, ale aj okolie, ktoré vplyva na jeho výchovu a ponúka mu primárny dobrý alebo zlý príklad.

Pohanského vladára charakterizuje predovšetkým jeho „jednostranné“ vzdelanie, jeho „disharmónia“. Napríklad sa s dešpek-
tom vyjadruje o vládcoch, ktorí boli vzdelaní len v tancoch alebo v spoločenských hrách a ovládajú (jedine) etiketu na dvore. Ale aj

toto je aspoň nejaký vzdelaný vládca. Priamym opakom kresťanského vzdelaného vládca je tyran – samovládca, ktorému nejde o blaho jeho poddaných, ale výlučne o egoistické záujmy, o vlastný prospech a neváha kvôli svojmu prospechu použiť ani rôzne nekalé prostriedky. Pohanskí vládári – Nero, Caligula a ďalší boli známi svojou krutosťou, cynizmom a bezbožnosťou. Nerovnováha ich výchovy spočíva v tom, že neokúsili pozitívne emócie ako láska, radosť, a tak nepocítili ani šťastie, ktoré nemôžu ponúknuť ako zlí vládcovia ani svojim poddaným.

Na dobrom vládrovi si cení jeho múdrosť. Múdrosť, tu chápaná ako schopnosť praktického konania a rozhodovania, nápadne pripomína biblickú postavu kráľa Šalamúna, ktorý vedel v ťažkej situácii nájsť správne riešenie a dobre sa rozhodnúť. Biblický Šalamún sa rozhodoval medzi múdrosťou, mocou a bohatstvom, ale zvolil si múdrosť – nie múdrosť v zmysle poznania, ale múdrosť v zmysle dobrého rozhodovania.

Vládár podľa Erazma nikdy nemôže existovať bez štátu, bez mesta. A tak podľa neho štát utvára ľud a jeho súčasťou je aj vládár, a nie naopak, aby vládár zastával ľud (neskôr Ľudovítovo absolutistické *l'état c'est moi*).

Čo vlastne robí z vládrova veľkého muža, ak nie súhlas jeho poddaných? Podľa Erazma formálny súhlas poddaných podnecuje vládrova k výkonu moci. Vládár narodený v živej dedičnej línii môže tento súhlas vziať za svoj. Naopak vládár, ktorý získa svoj titul na základe manželstva, si ho musí aktívne, snaživo od ľudu získať. Podobne ako vládár, ktorý získa územie vojenskou expanziou či jeho dobytím. V každom prípade sa od princa očakáva záväzok, že bude konať v najlepšom záujme svojich poddaných. V každom z týchto variantov sa od vládrova očakáva, že sa pred ľuďom zaviazne k tomu, že bude konať v jeho najlepšom záujme a v záujme svojich poddaných (myšlienka spoločného dobra).

Erazmovo neustále prízvukovanie, že vládár musí vo všetkých veciach konať cnostne, vyplýva priamo z tohto konsenzuálneho modelu vlády z titulu ľudu. V súlade s tým, čo tvrdil už Xenofones

4. ERAZMUS A JEHO TRAKTÁT O VZDELÁVANÍ KREŠŤANSKÉHO VLADÁRA (1516)

Erazmus vo svojom venovacom liste Karolovi V., spomína, že „totiž existuje niečo, čo presahuje ľudskú prirodzenosť, niečo takpovediac božské – a týmto niečím je moc, ktorú vládár dostane ochotne do rúk od svojich slobodných poddaných“. Teda slobodný a ochotný súhlas ľudu jednak zdôvodňuje status kresťanského vládára, preto je podľa Erazma dôležité ho správne vychovávať a formovať. Ale navyše z neho vyplýva obrovský záväzok vládára dbať na „spoločné dobro“ a v každej dobe toto spoločné dobro rozoznávať.

Traktát *O vzdelávaní kresťanského vládára* je dielom, ktoré zohralo strategickú úlohu v politickom dianí nasledujúcich rokov a má mnoho spoločného s iným dielom z roku 1516 – Morovou *Utópiou*. Obaja autori zastávajú vo svojich dielach myšlienku spoločného dobra aj za cenu obmedzenia individuálnej slobody. Obaja sa ako humanisti nazdávajú, že mesto, ktoré spočívne v rukách slobodných občanov, bude stabilnejšou formou vlády ako mesto pozvázované mnohými predpismi a zákazmi. Takto sú obaja stúpcami slobody a vzdelávania, ktoré spočívajú v otvorenosti a vyznačujú sa averziou voči násiliu či prísny/vysokým krutovládny zásahom a daniam. Vládár sa musí všemožne vyhýbať tomu, aby jeho vláda degenerovala na tyraniu. Musí sa vyhýbať všetkým úkonom, ktorými dáva najavo svoju agresiu. „Každý, kto aspiruje na titul vládára a chce sa vyhnúť nenávidenej prezývke „tyran“, sa musí neustále venovať dobročinným aktivitám a nevládnuť ľuďom strachom či vyhrážkami.“

4.3 Obsah spisu *O vzdelávaní*

V tomto spise existuje niekoľko základných oporných bodov, ktorých by sme sa radi dotkli. Už na začiatku prichádza Erazmus s pojmom „všeobecné blaho“, ktorý je základným kritériom všetkého. Podľa neho sa dá poznať dobrý vládca a spokojná zem. Erazmus tu vyslovuje kľúčové kritérium. Rozlišuje medzi „volebnou monarchiou“, kde treba zvoliť najlepšieho vládára, alebo „dedičnou mo-

4. ERAZMUS A JEHO TRAKTÁT O VZDELÁVANÍ KREŠŤANSKÉHO VLADÁRA (1516)

narchiou“, kde sa vládár dostáva k moci na základe dedenia. V prípade prvej je dôležité, aby bol zvolený ten najlepší vládár. V prípade dedičnej treba aspoň vybrať najlepšieho možného učiteľa/vychovávateľa, aby tam bola nádej na dobrého vládára v budúcnosti.

K postave vychovávateľa/učiteľa treba povedať – tak ako v prípade vládára – že vládárov vychovávateľ musí byť „bezúhonný, neskazený a význačný“. To sú základné požiadavky, ktoré garantujú dobrú výchovu vládára. S výchovou by mal začať včas, nie skoro ani príliš neskoro, lež v čase, keď myseľ budúceho panovníka nie je zaťažená predsudkami a keď ešte bude otvorená novým poznatkom. Rovnako je to so zbožnosťou, ku ktorej treba vládára vychovávať od detstva. Vychovávateľ by mal začať ľahšou literatúrou: mýtmi, bájkami a zábavnými rozprávkami, hlavne ak obsahujú mravné poučenie. Až následne by mal byť princ oboznámený s biblickými príbehmi, múdroslovnými veršami a vôbec s dobrou literatúrou.

Hlavná časť traktátu spočíva v sérii niekoľkých častí, v ktorých sú zakomponované pragmatické rady panovníkovi, založené na morálnych úvahách stáročí (s Plutarchovými citáciami). Tak ako sa Plutarchovo dielo⁴⁶ hojne venuje otázke interpretácie Aristotela a jeho témy priateľstva, aj Erasmus preberá túto úvahu, keď prízvukuje, že vládár by mal dobre rozlišovať medzi priateľmi a tými, ktorí sa mu zaliečajú. Kým priatelia vedia povedať aj nepríjemné veci, pochlebovači mu často radia veci, ktoré neprospievajú dobrú ľudu a neprinášajú dobré vzťahy. Práve tejto téme je venovaná druhá kapitola. Ale späť k jednotlivým kapitolám.

Kniha *O vzdelávaní* je rozdelená do jedenástich kapitol, ktoré sú tematicky členené: prvá, najobsiahlejšia z nich, sa venuje narodeniu a výchove a prináša zhrnutie základných klasických teórií a antic-
kých predstáv o vzdelaní vládára. Ďalšie kapitoly sú rovnako antic-
kými témami, ale do istej miery v nich Erasmus ponúka vlastné
riešenie a vlastné odpovede. Druhá kapitola hovorí o tom, že vládca
sa má vyhýbať „pochlebníkom“ (Plutarchovská téma), tretia sa ve-

⁴⁶ PLUTARCHOS: *Prátele a pochlebníci*. Praha : Odeon, 1970.

nuje umeniu mierovej vlády, štvrtá poplatkom a daniam, piata vladárovej dobročinnosti a štedrosti, šiesta prijímaniu zákonov, siedma udeľovaniu úradov a verejných funkcií, ôsma zmluvám, deviata vladárovým manželstvám, desiata vladárovmu vládnutiu v čase mieru a jedenásta rozpútaniu vojny. Každá z týchto kapitol má však charakter „pedagogického nabádania“ a práve kvôli tejto charakteristike býva tento spis nepriamo radený k „utopickým“. Niektorí autori⁴⁷ mu vyčítajú, že v ňom chýbajú realistické kontúry a že je príliš optimistický. Nemožno mu však uprieť humanistické črty. Svojimi zákulisnými hrami len rozbíjajú vzťahy, hoci sa naoko správajú opatrne a citlivo. Lichôtky sa netýkajú len rád, ale aj umenia, kultúry a vzdelávania vôbec. Týkajú sa názorov na sochy, maľby, literatúru, ale aj titulovania „Vaša Magnificencia“ a podobne. „Takýto budúci vladár musí byť preto už vopred poučený o tom, čo bude počúvať, aby to bolo (koniec koncov) jemu na úžitok. Keď ho titulujú „Otec krajiny“, nech ho to vedie k zamysleniu sa nad tým, že žiaden titul sa neprekrýva s tým, že niekto naozaj je dobrým vladárom. Podľa toho titulu musí práveže konať spôsobom, ktorý považuje za jemu náležitý...“ Takto rozlišovanie medzi tým, čo sú lichôtky a čo je pravda, pomáha vladárovi rozlišovať, čo je dôležité a čo nie.

V nasledujúcej časti prináša Erazmus niekoľko súcich rád, ako by mal panovník zachovať vo svojej krajine mier. Táto časť bezprostredne susedí s časťou o daniach, pričom práve táto sféra a odpor voči zvyšovaniu daní – ako si aj sám Erazmus všíma – je veľkou príčinou politickej nestability. Erazmus v nej načrtáva rôzne predsudky, ktoré ľudia voči daniam ako takým majú. Celkovo podľa neho majú viac predsudkov v tejto veci ako fiškálnych poznatkov. Na záver tejto sekcie ponúka zaujímavý záver: najväčšia časť daní by nebola potrebná, ak by sa samotný vladár vedel krotiť vo svojich osobných výdavkoch. „Najlepším spôsobom (...), ako zvýšiť hodnotu vladárovho majetku (...), je znížiť výšku jeho výdavkov, a dokonca aj v jeho prípade je dobré príslovie, že kto šetrí, má za tri. Ak je však

⁴⁷ STUHLÍK, O.: Typologie dobra a zla: analýza díla O výchově křesťanského vladaře Erasma Rotterdamského. In: *Caritas et Veritas*, č. 6, 2016, s. 227 – 241.

4. ERAZMUS A JEHO TRAKTÁT O VZDELÁVANÍ KREŠŤANSKÉHO VLADÁRA (1516)

nevyhnutné, aby sa vyzbierala nejaká suma a záujmy ľudí si to vyžadujú, nech sa daňou zataží skôr zahraničný, dovážaný tovar, ktorý nie je natoľko nevyhnutný pre život, ale ide len o luxusné a príjemné výstrelky, a použitie tejto sumy sa obmedzuje len na bohatých.“ Potom nasleduje časť, v ktorej sa Erasmus zaoberá skromnosťou a štedrým charakterom panovníka. Podobne ako Platón si myslí, že takýmto dobrým pravidlom výchovy je kombinácia: dobrý panovník a dobré zákony.

Po nej nasleduje sekcia s mnohými aforizmami, ako takéhoto budúceho vladára vychovávať. Tu, tak ako v celom pojednávaní, sa Erasmus striktnie pohybuje medzi dvojakou víziou výchovy. Jednak navrhuje pravidlá, ktoré sú určené pre výchovu mladého vladára, aby sa dodržiavali pri vzdelávaní mladého kniežaťa, čiže vzdelávanie a rozvíjanie vlastnej zodpovednosti tejto mladej osobnosti. Jednak tu predkladá nariadenia adresované pre zrelého vládcu, ktorý sa snaží sám seba formovať a stvárňovať na obraz ideálneho vladára. Tento druh príkazu bráni tomu, aby považoval nadvládu nad určitým územím za príležitosť slúžiť svojmu ľudu: „Keď sa ujímate úradu kniežaťa, nemyslíte si, koľko cti sa vám udeľuje, ale akú veľkú záťaž a koľko úzkosti ste prijali. Nezvažujte iba príjmy a zisk, ale aj bolesti, ktoré musíte mať; a nemyslíte si, že ste získali príležitosť na lup, ale na službu.“⁴⁸

Erasmovi veľmi záleží na tom, aby sa – čo sa týka zákonov – zminimalizovali zásahy do života občana. Jednak platí, že zákony krajiny by sa mali zhodovať so základným, všeobecným princípom rovnosti: „Najlepšie je mať tak málo zákonov, ako sa len dá. Malo by ich byť len toľko, koľko je nevyhnutné, aby sa podporil záujem verejnosti. A mali by byť natoľko ústretové, ako sa len dá. Dobrý, múdry a čestný vladár je vlastne ako živý zákon. Musí sa preto snažiť, aby zvyšoval nie počet zákonov, ale ich kvalitu, aby čo najlepšie boli na prospech štátu.“⁴⁹ „Kde je bezúhonný vladár a úradníci si

⁴⁸ ERAZMUS: *O vzdelávaní kresťanského vladára*, Úvod, s. XI.

⁴⁹ ERAZMUS, *O vzdelávaní kresťanského vladára*, s. 191.

4. ERAZMUS A JEHO TRAKTÁT O VZDELÁVANÍ KREŠŤANSKÉHO VLADÁRA (1516)

plnia svoje povinnosti, tam netreba mnoho zákonov.⁵⁰ Rovnaké sa týka daní: „Ak niekto opráší staré letopisy, objaví v nich, že mnohé vzbury povstali z premršteného výberu daní (...) Radšej sa treba snažiť o to, a aj myslieť treba na to, ako by sa dalo čo najmenej vy-máhať od ľudu...“⁵¹ Vladár podľa neho bohatne vtedy, ak bohatne jeho štát, ak bohatnú jeho ľudia.

V ďalších častiach sa zaoberá dobročinnosťou. Tu Erazmus predovšetkým zdôrazňuje typickú vlastnosť panovníka – „dobročinnosť“ (beneficentia), ktorá musí byť primeraná, a nie slepá. „Vladár musí pestovať najmä ten druh dobročinnosti, ktorá nikomu neškodí ani neobmedzuje jeho práva...“⁵² Rovnako však – ako musí dbať na dobro občanov – nesmie dopustiť, aby sa ubližovalo hosťom: „... podľa Platóna je predsa len dôležitejšie dávať pozor na to, aby sa rovnako ako vlastným občanom neubližovalo ani hosťom. Hostia sa totiž môžu spoľahnúť iba na svojich priateľov, preto sú bezbrannejší voči bezpráviu...“⁵³

V záverečnej časti svojho traktátu Erazmus pripomína vladárovi povinnosť nastoliť mier a vyhýbať sa každej forme vojny, s výnimkou donútenia. Vojna podľa neho vždy prináša biedu a úpadok štátu, preto v záujme ľudí, ich ochrany a ochrany ich majetku je vladár povinný sa vojne vyhýbať, pokiaľ sa len dá. Hoci vladár nikdy neurobí žiadne rozhodnutie neuvážene, nikdy nebude viac váhať a rozmýšľať ako v prípade začatia vojny. Vojna vždy totiž prináša so sebou zničenie a spustošenie všetkého dovtedy vybudovaného a popretie humanistických ideálov.

Ak je navyše vojna nevyhnutná, treba čo najviac limitovať jej dôsledky a snažiť sa ju čo najrýchlejšie ukončiť alebo priviesť k zmiereniu nepokojov. „Dobrý vladár posudzuje všetko podľa verejného osuhu, v opačnom prípade nemá nárok byť vladárom (...) Až

⁵⁰ ERAZMUS, *O vzdelávaní kresťanského vladára*, s. 192.

⁵¹ ERAZMUS, *O vzdelávaní kresťanského vladára*, s. 181.

⁵² ERAZMUS, *O vzdelávaní kresťanského vladára*, s. 187.

⁵³ ERAZMUS, *O vzdelávaní kresťanského vladára*, s. 189.

keď vládár vezme do úvahy všetky utrpenia, ktoré treba v súvislosti s vojnou podstúpiť, až potom si bude môcť odpovedať na otázku: Ja jediný mám byť pôvodcom toľkého nešťastia?⁵⁴ A Erasmus sa nebojí ani kritiky do vlastných radov: „Kým sa však každý vyhovára na druhého, kým sa pápeži a biskupi strachujú iba o svoju moc a majetok, kým vládarov vedie pri rozhodovaní iba ctižiadosť či hnev, kým sa pre vlastný prospech budú všetci hnať iba za takýmito vecami, dovedy sa budeme, vedení vlastnou hlúpostou, zamotávať do búrok dnešných dní...“⁵⁵

Erasmus v tomto bode trochu idealisticky tvrdí, že „medzi všetkými kresťanskými vládarmi je tým najpevnejším a najposvätejším putom spojenectva už sám fakt, že sú kresťania“. Zdá sa, že aj jeho dielo čelí niektorým námietkam z ideality či utópie, a preto ho niektorí nazývajú „kabinetným učencom“. Už prvým samotným faktom v tejto domnienke je to, že Erasmus je presvedčený, že vzdelaním a výchovou je možné zošlachtiť každého jednotlivca, a tobôž panovníka. Je však dôležité zaviesť do tohto vzdelávania systém – nerobiť skoky, ale napredovať postupne a brať do úvahy vek, či ide o dieťa, dospievajúceho mladíka alebo staršieho muža. Znova treba zdôrazniť, že zo všetkých pasáží Erazmovho spisu cítiť jeho veľký humanizmus, jeho chápanie človeka ako miery všetkého. Vyššie než samotný človek – stredobod štátu – stojí už len vládár (prvý „občan štátu“) a nad ním len Kristus, najdokonalejší vzor (*exemplum*). Samozrejme, realizácia takejto ideálnej predstavy je otázka a v kontexte politických pomerov, ktoré sú nastolené v časoch začínajúceho 16. storočia, priam nereálna. Práve v tomto zmysle nejde (ako sa domnieva Stuhlík) len o pedagogické dielo, ktoré má súkromný ráz, ale politologické dielo v rovnakom zmysle, v akom možno za politické diela označiť aj Morovu *Utópiu* či Machiavelliho *Vládara*. Zdá sa, že o tom svedčí aj záver predposlednej kapitoly tohto traktátu, kde Erasmus (tak ako viackrát v tomto diele) reaguje na politické

⁵⁴ ERAZMUS, *O vzdelávaní kresťanského vláдаря*, s. 249.

⁵⁵ ERAZMUS, *O vzdelávaní kresťanského vláдаря*, s. 255.

4. ERAZMUS A JEHO TRAKTÁT O VZDELÁVANÍ KREŠŤANSKÉHO VLADÁRA (1516)

pomery nedávnej minulosti. „Veď ešte žiadne zatmenie Slnka nespôsobilo takú škodu ľuďom, ako nesvár medzi pápežom Júliusom a francúzskym kráľom Ľudovítom, ktorý sme len nedávno mohli so slzami v očiach sledovať...“⁵⁶

Použitá literatúra

- HUIZINGA, Johan: *Erasmus and the Age of Reformation: with a selection from the letters of Erasmus*. Princeton New Jersey, 1984.
- STUHLÍK, Ondřej: *Moudrý, rozumný, či racionální politik?: renesanční odkazy D. E. Rotterdamského a N. Machiavelliho* 1. vyd. - Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2017.
- STUHLÍK, Ondřej: Typologie dobra a zla: analýza díla O výchově křesťanského vladaře Erasma Rotterdamského. In: *Caritas et Veritas*, č. 6, 2016, s. 227 – 241.
- STUPPERICH, Robert: *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*. Berlin : Walter de Gruyter, 1977.
- ROTTERDAMSKÝ, Erasmus: *Výchova křesťanského vladaře* = Institutio principis christiani prekl. Imrich Nagy. Spolok Slovákov v Poľsku, 2012.
- SVATOŠ Michal a Martin: *Erasmus Rotterdamský. Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Praha : Vyšehrad, 1985.

⁵⁶ ERAZMUS, *O vzdelávaní křesťanského vladaře*, s. 239.

Miesto záveru

V tomto prvom, úvodnom zväzku k problematike politickej filozofie v novoveku sme mali možnosť pozorovať veľmi zaujímavé súvislosti. Jednak sa zrod mestského štátu spája s novými politickými inštitúciami a tým aj s novými politickými výzvami, a jednak za týmito politickými výzvami vždy badať inú politickú kultúru riešenia týchto výziev (Anglicko, Francúzsko, Nemecko). Navyše návrat k reflexii nad antickými a stredovekými teóriami vyústil v nové, ešte bohatšie chápané, ale antikou inšpirované myšlienky. Len nateraz spomeniem možno na prvý pohľad „naivnú“ myšlienku konštitúcie mesta a jeho rozloženia, ktoré malo súvisieť s ideálnym zriadením (ústavou) a blahom občanov (viď príloha). Hľadanie geometrického rozloženia mesta, ideálne rozvrhnutie jednotlivých inštitúcií v ňom (kostol, radnica, obchody) mali zabezpečiť ideálnu „politickú“, ale aj pocitovú rovinu občana. Na tejto architektúre vidno prioritu záujmu architektúry. Spočiatku mohlo ísť o ochranu občana (zvolila sa architektúra pevnosti – Sforzinda), postupne však šlo o vhodnejšie rozloženie v meste, blízke každému občanovi (kruh), rovnaké slnko/tieň a neskôr sa volil zasa štvorec. Na druhej strane takáto architektúra dodnes zdobí niektoré európske metropoly, ktoré si zachovali jej ráz. Krásnym príkladom zachovaného prvého riešenia sú Palmanova či Neuf-Brisach vo Francúzsku či Elvas v Portugalsku.

Spomedzi mnohých autorov politických diel tohto obdobia, z ktorých by sme mohli čerpať, sme vybrali tých, ktorých myšlienková línia sa nespája len s chronologickým súvisom, ale predovšetkým s tematickým. U nami vybraných autorov rezonuje nový li-

terárny žáner, tzv. utópia. Tento žáner sa vďaka svojej nadčasovej platnosti a uplatniteľnosti dožije (aj prežije) okolnosti 20. storočia. Aj práve na tomto žánri vidno štiepenie kultúr, ktoré v tejto téme prináša rôzne variácie na utópiu (dystópia, eutópia...)

Treba zdôrazniť, že spomínaní autori stoja pri zrode ďalších politicko-filozofických rozpráv, ktoré svojimi dielami bezpochyby ovplyvnia. Či už to bude rozprava o kontraktualistických teóriách, alebo rozprava o pôvode spoločnosti, alebo prirodzenoprávne teórie a argumentácie. Na všetkých týchto témach, ktoré sa v dejinách politických teórií po roku 1600 otvoria, badať ich vplyv, preto sme cítili povinnosť týchto autorov neopomenúť.

Machiavelli vyvstáva v tomto zväzku ako akýsi politický solitér, čo sa ako charakteristika vzhľadom na jeho život aj na stratégiu ponúkaných politických rozhodnutí naňho nesmierne hodí. Nepridali sme ho do tohto zväzku ako autora, ktorý by priamo súvisel s problematikou utópií. Jeho politická teória sa, žiaľ, utopicky chápať nedá a je až ďalekosiahle preniknutá naopak – politickým realizmom. Machiavelli však stojí – priamo alebo nepriamo, explicitne alebo implicitne – pri zrode týchto nami ponúkaných politických diel. Jeho vplyv na ne sa preukázať nedá a rovnako sa nedá preukázať, že by na ne neovplyval. Jeho politické myšlienky sú však pomerne stále aktuálne a rovnako aktuálne aj zostanú. Politická filozofia po Machiavellim zostane jeho politickými teóriami poznamenaná a ovplyvnená. Ak nie po teoretickej stránke, tak minimálne po praktickej.

Rovnako do tejto kategórie utopistov nezapadá celkom odlišný literárny žáner, ktorý ponúka Erasmus Rotterdamský. Každopádne sa však toto dielo zapísalo na pomyselné dosky svetovej literatúry a stálo za zmienku aj z dôvodu kontextu a súvisu s Morovým a Machiavelliho dielom. Pevne verím, že tieto diela, ich analýza a čítania aspoň v niečom prispievajú k tomu, aby nám niektoré neodvratné chyby minulosti prospeli k ponaučeniu a k formovaniu krajšej budúcnosti.

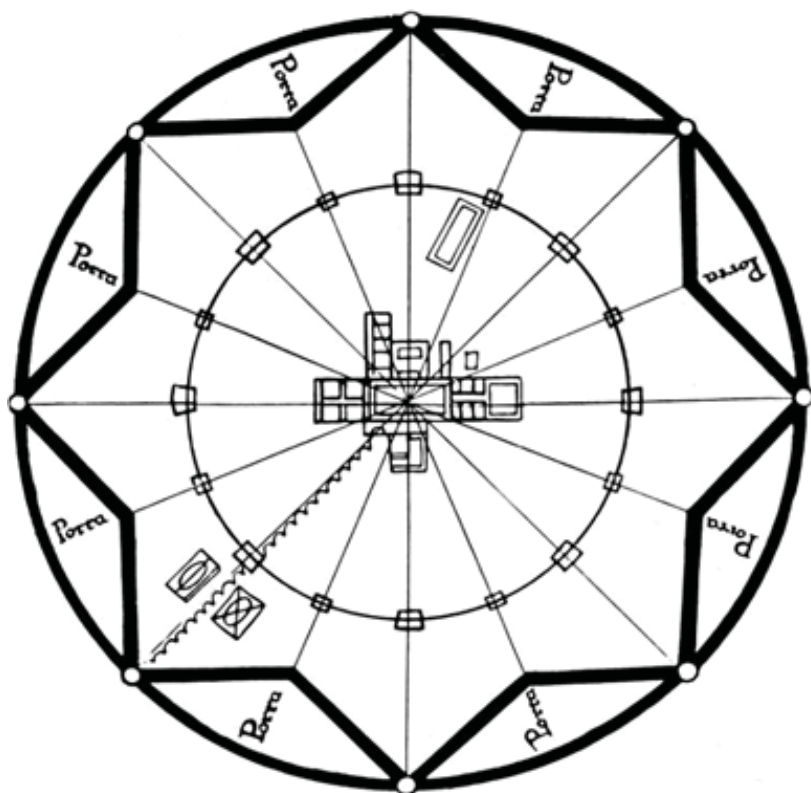
Odporúčaná literatúra

- ANDREAE, J. V.: *Christianopolis*. Introduced and translated by Edward H. Thomson. International Archives of the History of ideas. Dordrecht : Springer, 1999.
- BACON, Francis: *Nová Atlantída*. Praha, 1952.
- BELÁS, Lubomír: *Machiavelli dnes*. Prešov : FF PU, 2007.
- BIESTERFELD, Wolfgang: *Die literarische Utopie*. Stuttgart : J. B. Metzler, 1974.
- BIESTERFELD, Wolfgang (ed.): *Christianopolis*, Stuttgart 1975 (reclam); latinsko-nemecky, zostavil R. van Dülmen. Stuttgart, 1982.
- BIESTERFELD, W.: *Gesammelte Schriften*, W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.), 20 zv., Stuttgart 1994ff. Bd. 3. Fama fraternitatis-Confessio fraternitatis-Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459, R. Edighoffer u. a. (Hrsg.). Stuttgart, 1996.
- Blackwelllova encyklopedie politického myslení*. Brno : Barrister and Principal, 2003.
- BURCKHARDT, Jacob: *Kultura renesanční doby v Itálii*. Praha, 1912.
- CAMPANELLA, Tomáš: *Sluneční stát*. Praha : Rovnost, 1951.
- FRAJESE, Vittorio: *Profezia e machiavellismo: il giovane Campanella*. Rome : Carocci, 2002.
- GIORNATA, Luigi Firpo: *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*. Florence : Olschki, 1998.
- GORFUNKEL, Ch. Alexander: *Renesanční filosofie*. Praha : Svoboda, 1987.
- HAGENGRUBER, Ruth: *Tommaso Campanella: Eine Philosophie der Ähnlichkeit*. Sankt Augustin : Academia Verlag, 1994.
- HANKINS, James: *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge University Press, 2007.
- HUIZINGA, Johan: *Erasmus and the Age of Reformation: with a selection from the letters of Erasmus*. Princeton New Jersey, 1984.
- Historia filozofii politycznej*. Wstęp i redakcja naukowa Piotr Nowak. Warszawa : Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, 2016, 1145 s.

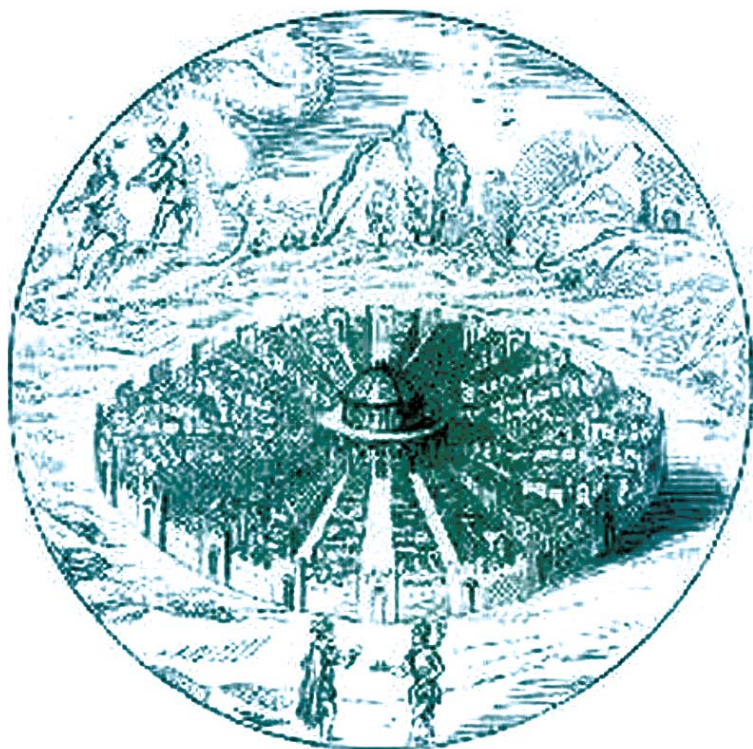
- KUČERA, Rudolf: Život a dílo Tommase Campanelli. In: Campanella, Tomáš: *Sluneční stát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 75 – 91.
- KYMLICKA, Will: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford : Oxford Press, 2001.
- KUDRNA, Jaroslav: *Machiavelli a Guiccardini*. Brno, 1967.
- MACHIAVELLI, Niccolo: Úvahy o prvej dekáde Títa Lívia. Vladár. Bratislava : Tatran, 1992.
- MACHIAVELLI, Niccolo: *Florentské letopisy*. Praha : Odeon, 1975.
- MACHOVCOVÁ, M. – MACHOVEC, M.: *Utopie blouznivcu a sektařů*. Praha, 1969.
- MILLER, David: *Political Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford Press, 2003.
- MORUS, Tomáš: *Utópia*. Praha : Mladá fronta, 1978.
- OTTMANN, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. Band 3: Neuzeit Teilband 1: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. Stuttgart : Springer, 2006.
- STULÍK, Ondřej: Typologie dobra a zla: analýza díla O výchově křesťanského vladaře Erasma Rotterdamského. In: *Caritas et veritas*. Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech, 2018, roč. 8, č. 2, s. 242 – 258. ISSN: 1805-0948
- STULÍK, Ondřej: *Moudrý, rozumný, či racionální politik? Renesanční odkazy D. E. Rotterdamského a N. Machiavelliho*. 1. vyd. - Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2017.
- STULÍK, O. – BÍLEK, J. – NAXERA, V.: *Literární a filmové dystopie pohledem politické vědy*. Banská Bystrica : Belianum, 2015.
- STUPPERICH, Robert: *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*. Berlin : Walter de Gruyter, 1977.
- RAHE, A. Paul: *Against Throne and Altar: Machiavelli and Political Theory Under the English Republic*. Cambridge University Press, 2008.
- ROTTERDAMSKÝ, Erazmus: *Výchova křesťanského vladaře* = Institutio principis christiani prekl. Imrich Nagy. Spolok Slovákov v Poľsku, 2012.

- SCHMITT, Richard: *Introduction to social and political philosophy. A question-based Approach*. Plymouth : Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- SKINNER, Quentin: *Machiavelli*. Praha : Odeon, 1995.
- SVATOŠ Michal a Svatoš Martin: *Erasmus Rotterdamský. Živá tvář Erasma Rotterdamského*. Praha : Vyšehrad, 1985.
- STRAUSS, Leo: *Eseje o politické filosofii*. Praha : Oikoymenhe, 1995.
- SWIFT, Adam: *Politická filosofie*. Praha : Portál, 2008.
- ŠIMEČKA, Milan: *Sociálne utópie a utopisti*. Československá spoločnosť pre šírenie politických a vedeckých poznatkov. Bratislava : Osveta, 1963.
- YORAN, Hanan: *Between Utopia and Dystopia*. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters. Plymouth : Lexington Books, 2010.
- ULLMANN, Walter: *Historia del pensamiento politico en la Edad Media*. Ariel, 1999.

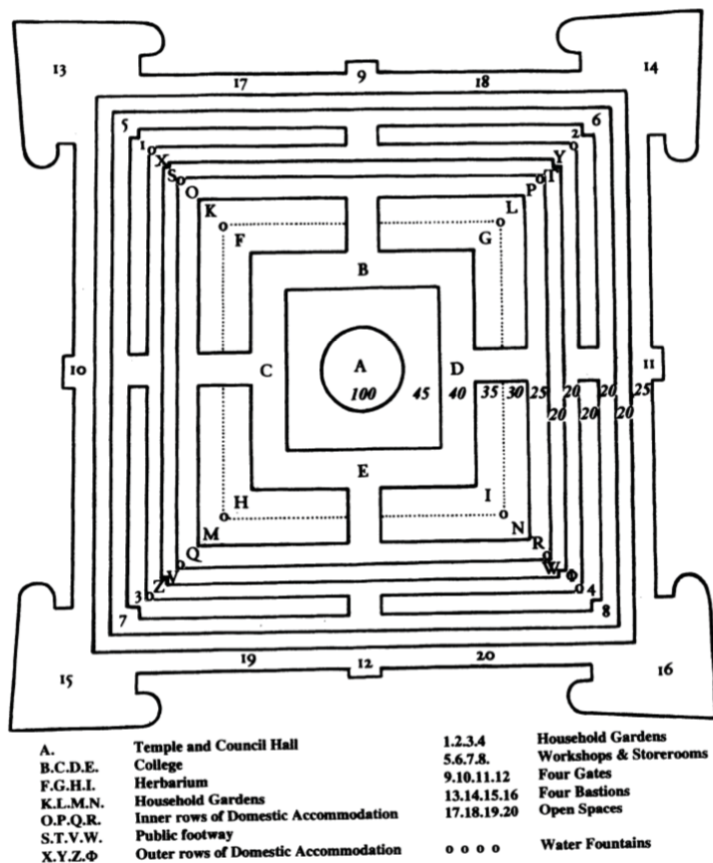
Príloha



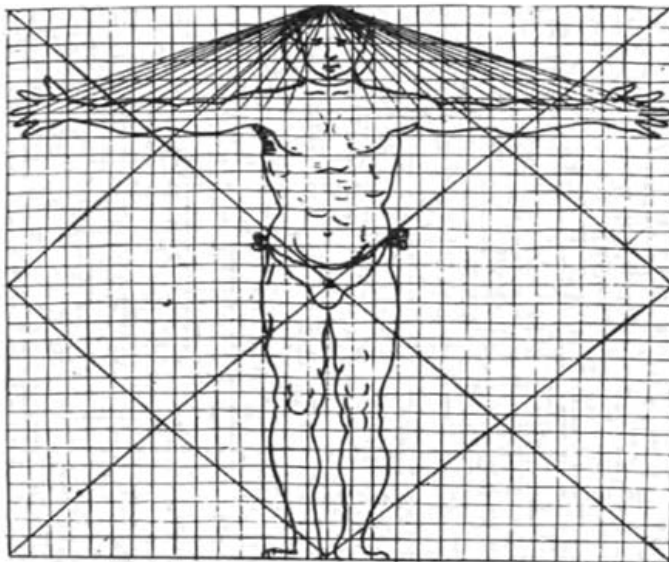
Obr. 1 Plán Sforziny je pomenovaný podľa vojvodu Francesca Sforzu, ale vyhotovil ho architekt Antonio di Pietro Averlino (1400–1469)



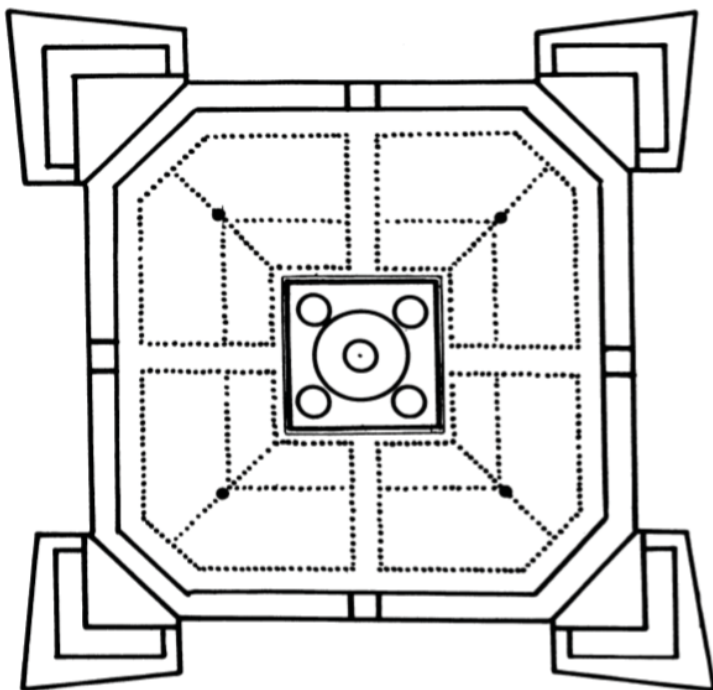
Obr. 2 *Slnečný štát*



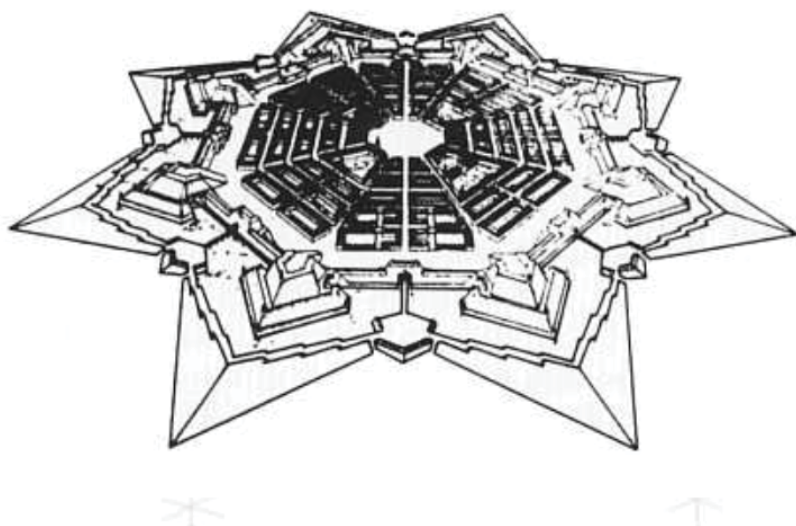
Obr. 3 Plán „Christianopolisu“ od Andreaeho



Obr. 4 *Andreae a jeho spracovanie témy antického Vitruvia*



Obr. 5 *Plán domu podľa J. V. Andreaeho, inšpirovaný Vitruviom*



Obr. 6 *Náčrt dokonalej „fortificatio“ 1589 – pevnosti od Daniela Speckleho (1536–1589), ktorá bola inšpiráciou pre vtedajšiu architektúru*

Rastislav Nemeč

Úvod do politickej filozofie I.

Utópie, eutópie, dystópie a Machiavelli

Prvé vydanie

Technický redaktor: Ivan Janák

Zodpovedná redaktorka: Mgr. Anna Dirbáková

Vydala Dobrá kniha pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity
ako svoju 1 447. publikáciu, na Slovensku 1 219.

Dobrá kniha

P. O. Box 26 Štefánikova

44 917 01 Trnava

tel.: 033/59 34 221

e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk

www.dobrakniha.sk

Strán 94 – AH 4,18

ISBN 978-80-8191-233-7