

Ludvíkovský, Jaroslav

Antická a renesanční idea smíšené ústavy u J.A. Komenského

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. E, Řada archeologicko-klasická. 1967, vol. 16, iss. E12, pp. [195]-210

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/109974>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROSLAV LUDVÍKOVSKÝ

ANTICKÁ A RENESANČNÍ IDEA SMÍŠENÉ ÚSTAVY
U J. A. KOMENSKÉHOFilosofu a sociologovi prof. dr. Josefu Královi¹

1

Zatímco je Komenského aktivní účast na politických osudech našeho národa obecně známa a zatímco byla v poslední době z různých stran nově osvětlena,² věnovalo se dosud poměrně málo pozornosti Komenského názorům sociologickým a politickoteoretickým. Sám Ján Kvačala na politickou složku Komenského myšlení pozapomněl, když sestavoval pracovní program komeniologický v prvním sešitě „Archivu pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského“ (Brno 1910), a teprve v referátě o spise Friedricha Meinecke *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Archiv, sešit 10, 1927, str. 47 n.) upozornil na potřebu příslušného speciálního studia. Ale ani tato jeho dodatečná výzva neměla valný ohlas, třebaž v posledních letech obecně stoupl zájem o Komenského teoretické myšlení.³ Na mezinárodní komeniologické konferenci v Praze v září 1957 se ovšem diskutovalo o politické teorii u Komenského v souvislosti s jeho úsilím o lepší společnost, a to na základě referátu Jiřiny Popelové, autorky díla *Jana Amose Komenského cesta k Všenápravě* (Praha 1958).⁴ Z diskusních příspěvků tam pronesených byly pak otištěny v Archivu (Acta Comeniana) články Gerharda Schilferta *Komenskýs Anschauungen vom Staat in ihren Beziehungen zu den deutschen und westeuropäischen Staatstheorien seiner Zeit* (Acta Comeniana 18, 1959, str. 111 až 119) a Jiřího Klouboucha *O otázkách státu a práva ve spisech J. A. Komenského* (A. C. 19, 1960, str. 222—225). Schilfert tu však podává sice informativní, ale přece jen obecný příspěvek k tématu „Komenský a stát“ a Kloubouch se omezuje ve svých poznámkách na jurisprudenci v užším slova smyslu.⁵ A tak zůstává dosud nejvýznamnějším příspěvkem k poznání Komenského jako myslitele a teoretika politického (byť v určitém, omezeném smyslu) studie Rudolfa Říčana *K učení Komenského o poměru křesťanské vrchnosti k církvi*, která vyšla za okupace v Archivu, sešit 15, r. 1940, str. 41—56, a v níž autor ukázal na mnoha dokladech, jak Komenský spojoval v sekulární otázce poměru mezi vrchností světskou a církevní, mezi mocí meče a mocí ducha, přísně evangelickou tradicí staré Jednoty s potřebami doby a s vlivy světové reformace.

Jinou stejně odvěkou otázkou, týkající se právní filosofie a praktické politiky (u Komenského státní i církevní), totiž otázkou nejlepšího ústavního zřízení, zabývá se tento náš článek. Nemůžeme zde ovšem toto téma ani pro Komenského plně vyčerpat, ale chceme aspoň na jednom význačném úseku této stále aktuální problematiky ukázat na pozoruhodný vztah posledního biskupa Jednoty bratrské a věrného obhájce jejich řádů k politické teorii antické a renesanční.

V hloubi duše Komenského sídlila po všechny časy křesťanská a bratrská nedůvěra k mocnostem tohoto světa a k jejich věčným svárům, jak jí dal klasický výraz v 47. kapitole Labyrintu světa:

Nebo jakož svět, by sám Satan sceptrum jeho držel, církve nezkaží, tak zase, by s korunou nad ním anjel některý seděl, světem býti nepřestane . . . Člověk tedy křesťan nechává všeho toho jíti, jak jde aneb můž', sám doma v srdci na Bohu a milosti jeho dosti maje.

Víme ovšem dobře, že láska k církvi a národu Komenskému nedovolila, aby se trvale uchýlil do tohoto kvietistického ráje srdce, a že byl poměry přinucen nejen se zajímat o boje náboženské a politické, což v jeho době znamenalo namnoze totéž, ale i často do nich činně zasahovat. Přesto lze obecně říci, že otázky světské moci zajímaly Komenského teologa především potud, pokud na nich závisí svoboda křesťanského života a spása duše. Zejména pak spory o vládní formu, jež zaujímají mnoho místa v politické literatuře 16. a 17. století, nejeví se Komenskému tak podstatnými, jak se jevíly vášnivě se potírajícím politikům a politickým teoretikům.

Jako křesťan a teolog hlásil se Komenský ve shodě se sv. Tomášem Aquinským,⁶ stejně jako ve shodě s bratrskou konfesí⁷ nebo s Lutherem⁸ k známé zásadě apoštola Pavla, Řím. 13, 1: *Každá duše vrchnostem poddána buď. Neboť není vrchnosti, jediné od Boha, a kteréž vrchnosti jsou, od Boha zřízené jsou.* Tato zásada hověla Komenskému především jako irénikovi. V *Andělu míru* (překlad Jos. Hendricha, Praha 1937, str. 33) připouje k citovanému výroku Pavlovi tuto úvahu:

Jestliže každá vrchnost pochází od Boha, tedy nepochází od něho jen vrchnost monarchická, nýbrž i aristokratická, ano i demokratická. Proto nechť nehledí navzájem si překážeti, nebo dokonce se ničiti, nýbrž pomáhati si. A zavládne svornost jako mezi údy těla, i když jedny nad druhé vynikají a jsou vážnější, a jako mezi horami, úvaly a roviny, které se navzájem s místa svého nevytiskují. . . Ruka, která dala dno hlubinám, jest táž, jako která založila hory, a chce míti zachováno obojí, poněvadž jejím tvorům jest obého třeba. Že však ani jeden ani druhý způsob vlády není špatný sám o sobě, ukázal Bůh na příkladech v přírodě, dáváje včelám žiti pod vládou monarchickou, mravencům pod demokratickou, s výsledkem zdárným v obou případech, není-li nikoho, kdo by vyvolával zmatek. Nechtějte tedy ani vy navzájem se másti a nebude zmatků, i když ta nebo ona strana dále si bude zakládati na nějaké přednosti; např. té, že monarchie má síly i rozhodování sjednocenější a že leskem své vyvýšenosti jest bližší velebnosti božské; nebo že republika má větší svobodu jazyka, která bystří moudrost, a že má menší obavu před zneužitím něčí moci. I tak jest krásné jedno i druhé; jen kdyby králové mírně vládli poddaným a přátelsky se chovali k sousedům, republikáni zase kdyby žili svorně mezi sebou, nejsouce nikomu nebezpeční ani obtížní, nýbrž spíše úslužnosti pokud možno se doporučující.

Stejné stanovisko k politickým sporům o vládní formu zaujal Komenský v *Jednom potřebném* (VII, 13),^{9a} ačkoli na jiném místě téhož spisu (VII, 5) vykládá, jak dále uvidíme, ve shodě s hlavní ideou díla, o přednostech jednovlády. I tu praví, že Bůh nedal v této věci lidem zjevného přikázání, nýbrž jenom příklady u živočichů, mravenců a včel. Křesťan unikne z labyrintu sporů,

jež znepokojují pro tyto otázky lidstvo již skoro 6000 let, bude-li se řídit slovy Písma a dávat, co je božího, Bohu, a co jest císařovo, císaři, to jest, ať už byl zřízen v lidské společnosti jakýkoli řád, nebude-li ho rušiti, nýbrž zachovávat.

Rozumí se samo sebou, že si výroky tohoto druhu nesmíme vykládat jako projev Komenského mravní lhostejnosti v otázkách světské politiky. Jestliže se mu něco jevilo lhostejným na ústavních formách, byla to právě jen forma. Pokud šlo o mravní obsah, trval samozřejmě na požadavku, aby byla každá politická praxe založena na víře v Prozřetelnost, na křesťanské mravnosti a na svobodě lidské vůle. Neboť Bůh stvořil lidi k svobodě a nepoddal jich žádnému tvoru, jak se praví v Jednom potřebném, na místě cit., a v mnohých jiných projevech Komenského. Proto byl Komenský především zásadním odpůrcem *machiavellismu*, v němž spatřoval obnovu pohanství. V známé školské encyklopedii *Schola ludus*, jež je důležitým, ač málo povšimnutým pramenem pro poznání Komenského názorů, odsuzuje Komenský v kapitole *O prozřetelnosti a účelu dějin* (Pars VIII, Actus II, Scaena VII) ústy jednoho z teologů vedle epikureismu a stoického fatalismu také šílené machiavellisty, kteří se domnívají, že je svět řízen lidskými úradky.

V *Andělu míru*, kap. 58 (překlad Hendrichův, str. 74) napomíná Komenský členy mírového poselstva, aby nebyli pozorní jenom k tomu, co praví Machiavelli, nebo římský právník Papinianus, nýbrž také k tomu, co praví Kristus a Mojžiš. Z téhož křesťanského stanoviska zamítá Komenský v *Jednom potřebném*, c. VII, 4 a 12 učení o *státním zřeteli*, machiavellismu příbuzné.^{9b}

Autoritou Komenského v politické teorii byl naopak odpůrce Machiavelliho, slavný holandský humanista a obnovitel stoicismu Justus Lipsius (1547 až 1606). Jeho dílo *Politiorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant* (1589), doporučuje aspoň Komenský r. 1630 mladému českému šlechtici Jindřichu Dobříkovskému, studujícímu v Leidenu, jako dostatečný pramen politického vzdělání (vedle četby Livia a Tacita, resp. francouzského historika Thuana, de Thou).¹⁰ V tomto spise vybudovaném veskrze na citátech z klasiků polemizuje Lipsius častěji proti Machiavellimu a prohlašuje za základ a cíl veškeré politiky ctnost, na prvním místě zbožnost.¹¹

Jinak vychází Lipsius ve své Politice, tak jako Machiavelli a celá renesanční státověda, z teorií antických, z Platóna, Aristotela a Cicerona, z jejich protikladu tří ústav dobrých (království, aristokracie, politeia = dobrá demokracie) a tří špatných (tyrannie, oligarchie, ochlokracie nebo anarchie). S tímto učením je pak spojen už od dob Platónových problém nejlepší ústavy a ani Komenský se nevyhnul odpovědi na tuto otázku.

Nijak nás nepřekvapí, že se Komenského sympatie, tak jako Lipsiovy, klonily namnoze k monarchii. Působila na něho v tomto směru autorita bible, zejména Starý zákon,¹² ale ovšem také platonská tradice královského muže¹³ a vůbec antická zkušenost politická. Zpravidla se motivy obojího původu u Komenského spojují a navzájem doplňují. Například ve spisku *Štěstí národa* (*Gentis Felicitas*, ed. Kvačala, spisy J. A. K., Č. Akad. r. 1902, č. 5, str. 283 n.) dovolává se Komenský Mojžiše, Gedeona, Josue, Davida, ale i Konstantina a Karla Velikého a praví:

Všude se jen o tom dočítáme, že Bůh jinak nepřivodil spásnou změnu poměrů než tím, že v čelo národa nebo národů pozvedl některého jednotlivce. Čtete Knihu soudců a celé Písmo svaté a všechny historie a objeví se vám, že tomu není jinak.

A současně připomíná římskou diktaturu:

I Římané, ačkoliv spravovali své věci společnou radou konsulů, senátu a lidu, přece v dobách krajního nebezpečí pokládali za potřebné odevzdati svrchovanou moc jednomu člověku, diktátorovi. A nikdy tak neučinili bez žádoucího úspěchu.

Bylo by se lze domnívat, že Komenský takto píše z ohledu na knížete Jiřího Rákóczyho, jehož chtěl povzbudit k boji proti nepřátelům církve. Ale zcela podobně se obrací proti množství vládnoucích i v politické kapitole *Unum necessarium* (VII, 5, překladu str. 131): *Vladařů mnoho je nedobrá věc, jen jeden buď vladař* cituje z Homérový Iliady a dovolává se jak přírody, jež dala všemu živému tělu jen jednu duši, tak Kristova pravidla (Luk. 10, 42), že *jednoho je potřebí*. Monarchisticky je také zaměřen Komenského výklad politických problémů v jeho nedokončené *Pansofii*,¹⁴ jejíž šestý gradus (*Mundus moralis*) obsahuje vedle obecného politického výkladu v kapitole VI (*Prudentia regendi Rem publicam. Politica*) ještě speciální kapitolu VIII. o království neboli monarchii (*Prudentia regendi Regnum. Basilica seu Monarchica*). Kdežto v VI. kapitole se uznává, že každá z tří ústavních forem má své přednosti (demokracie je nejpřirozenější, aristokracie nejbezpečnější, monarchie nejdokonalejší) a na otázku, která z nich je lepší, se nedává určitá odpověď, v kapitole VIII. se Komenský jasně vyslovuje pro monarchii, neboť kde je množství, tam je zmatení a nejbezpečnějším prostředkem proti němu je vláda jednoho muže, jež je lepší než vláda většího počtu.

Není snad třeba dodávat, neboť to se rozumí u Komenského samo sebou, že jeho představa panovníka v sobě slučuje platonský a křesťanský ideál osvíceného a zbožného vladaře. V *Jednom potřebném* (VII, 15) se vykládá, že k pojmu vladaře náleží nejenom vládnout, ale i dát se ovládat, totiž od Boha a zákonů. Takový král je i Komenskému protikladem tyрана, neomezeného vládce, jakého uvádí na scénu v *Diogenu Kynikovi* (II, 7, překlad Hendrichův, str. 41) v osobě Filípa Makedonského, stavě proti němu Diogena jako mluvčího ideálu vnitřní svobody. V *Pansofii*, gradus VI, c. VIII, § 12, se dovolává *C a m p a n e l l o v a Slunečního státu*, kde se vyžaduje pro vrchního vládce svrchovaná moudrost, a cituje Platónův proslulý výrok o potřebě vládců-filosofů. Ale u Komenského tu nejde jen o literární reminiscence ani o pouhou teorii. Ozývá se tu nepochybně odpor proti panovnickému absolutismu, jehož ztělesněním byl v době Komenského Ludvík XIV. a jehož teorii současně formuloval *T o m á š H o b b e s*, zejména ve spise *Elementa Philosophica, De cive*, Paříž 1642.¹⁵

S jasnou narážkou na tyto teorie praví se v Komenského *Pansofii*, gradus VI, c. VIII, § 9: *Ergo nemo regum cupiat absolute imperare, sed cum consensu populi, quem repraesentant proceres et consiliarii semper ad latus*. Žádný král ať netouží vládnout neomezeně, ale se souhlasem lidu, který představují předáci a rádcí, stojící mu stále po boku.

Stručně řečeno, Komenskému sice nebyl cizí filosofický ideál královského muže, z něhož konec konců vycházel i *H o b b e s*, ale tváří v tvář praxi a současným politickým poměrům si nutně uvědomoval jeho nebezpečí a potřebu nastavit takový způsob vlády, který by lépe vyhovoval lidské přirozenosti. Ústavní ideál, k němuž se Komenský z toho důvodu přiklonil, je ve zkratce obsažen i ve výroku z *Pansofie*, který jsme právě citovali, ale Komenský se k němu přihlásil už dříve, a to v projevech tak závažných, že si zaslouží, abychom si jich všimli podrobněji a osvětlili je v jejich myšlenkových souvislostech. Je přitom příznačné, ale nijak překvapující, že Komenského nepřivedla

k zaujetí určitějšího a méně kvietistického stanoviska k ústavním problémům světská politika, nýbrž péče o církevní řád Jednoty a starost o budoucnost křesťanské reformace.

3

Křesťanská reformace trpěla, jak známo, od samého začátku spory mezi jednotlivými reformovanými směry a církvemi, spory, jež se týkaly vedle věroučných otázek především formy církevního zřízení. Je také známo, že na půdě anglické tyto spory vedly nebo aspoň přispěly, a to právě v době, kdy tam Komenský pobýval (r. 1641/42), k válce občanské, jež zmařila osvětňené plány Komenského a jeho anglických přátel. Komenský zasáhl do sporů mezi anglikány, presbyteriány a independenty spisem *Independentia aeternarum confusionum origo* (Independentství zdrojem věčných zmatků), který napsal roku 1648, ale vydal až roku 1650 po krvavém vítězství Cromwellově s vyčítavým podtitulem: „*In exemplum noxae a spretis fraternis consiliis foras data*“ (Vy-dáno pro výstražný příklad, jaká škoda vznikla z toho, že bylo pohrdnuto bratrskými radami). Je jistě pozoruhodné, že největší duch Jednoty vystoupil tak rozhodně proti radikálně křesťanskému hnutí, jehož odpor proti autoritám světským i církevním v lecčems připomíná prvotní Jednotu vybudovanou na myšlenkách Petra Chelčického, a že tak neváhal učinit, ačkoli jistě věděl, že tímto vystoupením připraví sebe a českou emigraci o podporu z Cromwellovy Anglie. Třeba ovšem dodat, že Komenský přiznává částečně také independentům ušlechtilé pohnutky¹⁶ a trochu pravdy a že nabádá k jednotě, k umírněnosti a lásce křesťanské nejenom independenty a sekty s nimi spojené, ale i druhé hlavní směry ostrovní reformace, zastánce zřízení biskupského a presbyteriány. Nepokládá za potřebné, aby jeden směr reformovaného křesťanství zvítězil na úkor ostatních. Tak jako všechny tři formy světské vlády jsou dobré, jestliže se jich neužívá zle, tak mohou vedle sebe existovat všechny tři formy zřízení církevního, episkopální, konsistoriální a presbyterské. A l e n e j l e p š í b y b y l a, tak praví Komenský v závěrečné kapitole, ú s t a v a s m í š e n á, obsahující užitečné prvky ze všech tří ústav základních. Přitom si arci Komenský uvědomuje, že je těžko uskutečnit takové zřízení a doporučuje církvím aspoň vzájemnou snášenlivost a lásku.

Čtenáři předešlých vět je zajisté patrné, že se zde setkáváme v díle Komenského s politickou myšlenkou, která směřuje k řešení starého sporu o tři základní ústavní formy.¹⁷ Než se však pokusíme osvětlit starou tradici této ideje, všimneme si ještě jiného významného spisu Komenského, kde tuto myšlenku rozvedl obšírněji.

Po smrti Cromwellově a obnovení království (r. 1660) spěchal Komenský, aby znovu přispěl k uklidnění sporů mezi reformovanými církvemi, a to nejen v zemi, kde právě způsobily tolik škod, ale i v celém světě. Pokusil se o to znamenitým spisem *De bono unitatis et ordinis disciplinaeque et oboedientiae in ecclesia recte constituta vel constituenta Ecclesiae Bohemicae ad Anglicanam Paraenesis* (Napomenutí církve české k církvi anglické a vzácném statku jednoty, řádu, kázně a poslušnosti v církvi, která je dobře zřízena nebo dobře zřízena býti má), vydaným v Amsterdamě roku 1660 a obsahujícím: 1. Předmluvu k církvi anglické. 2. Stručnou historii církve slovanské. 3. Řád církevní Jednoty bratrské. 4. Napomenutí (*Paraenesis*) církvím, zejména církvi

anglikánské.¹⁸ Sám titul a zvláštní složení tohoto spisu prozrazuje jeho účel a smysl. Komenský chce postavit svářícímu se světu křesťanskému před oči vzor Jednoty bratrské, církve sice malé a již hynoucí, ale jež má co říci podle svých cenných zkušeností k problémům světové reformace a především (citují Bartošovu předmluvu k Hendrichovu překladu Paraenese) k těžkému problému, které je nejlepší zřízení církevní. Jestliže se historiku a cititeli české tradice reformační F. M. Bartošovi právem jeví spis *De bono unitatis* protějškem *Kšaftu a Smutného hlasu*, skutečným poselstvím a odkazem Jednoty světové reformaci, nemůže si ten, kdo se zabývá tradicemi evropského humanismu, nepovšimnout, že právě to, co Komenský nejvíce velebí a doporučuje na zřízení Jednoty, je těsně spjato s evropskou, to jest v podstatě řeckolatinskou tradicí politickou. Je to myšlenka smíšené ústavy, k níž se zde Komenský znovu vrací, a to obšírněji než v spise *Independentia* z roku 1648.

Prospěje našemu účelu, jestliže si ocitujeme příslušné partie z výkladů Komenského doslovu. Všimněme si nejprve v 65. kapitole *Paraenese*, jak Komenský přenáší svůj snašlenlivý soud o světských ústavách, který jsme už svrchu zaznamenali, na život reformovaných církví:

Společnost světská může býti správně řízena někde zřízením monarchickým (kde lid svěruje své blaho někomu nejmocnějšímu a nejmoudřejšímu), někde zřízením aristokratickým (kde je svěruje jistému počtu mocných a moudrých ze svého středu) a někde zřízením demokratickým (kde lid vzájemně řídí sama sebe). Tází se tedy, zda také ve společnosti duchovní může tomu býti podobně? To jest, zda se stejně může snášeti zřízení episkopální, kde ovládlo, jako konsistoriální, kde se udržuje, a jako presbyterské, kde je v užívání? Zdá se, že ano. Neboť každý způsob má něco dobrého, co je k blahu obce, jen když se zamezí zneužití. Např.: Výhodou monarchie je síla jednotici (vis unitativa) nedopouštějící, aby se mnohost zájmů rozplynula v niveč. Výhodou demokracie je síla rozprostírací (vis diffusiva), nedovolující, aby při rozdělení společného blaha byl některý člen jen tak snadno pominut. Výhodou aristokracie jest moc sdružovací (vis collectiva), spojující vyšší s nižším a nižší s vyšším, působící, aby se mnohost udržovala pod jednotou, jednota pak aby se rozlévala v mnohost. Následkem toho se jedněm národům zalibil více způsob ten, druhým zase onen nebo třetí, a tak až dosud. A pod vlastním způsobem vlády se udržují jedni, druzí, třetí; to je důkazem, že jednotlivé způsoby mají svou sílu, aby svými svazky udržovaly lidskou společnost pohromadě. Ledaže (při zneužití) se monarchie snadno zvrhá v tyranidu, aristokracie v oligarchii, demokracie v anarchii, která je horší nad každou tyranidu.

Poslední věta podává ve zkratce známé učení, které jsme už výše připomněli, o třech ústavách dobrých a třech degenerovaných, k němuž položil základ Platon zejména v osmé knize Ústavy¹⁹ a jež uvedl v soustavnější a vědecktější schéma Aristoteles v Politice, kn. III, 7.²⁰

Vedle prosté křesťanské snašlenlivosti, která připouští všechny formy dobrých ústav, je tu však ještě jiná, lepší cesta, jak zabránit věčným sporům o formu řádu církevního. Je to cesta, kterou zvolila Jednota. Neboť *toto naše zřízení bratrské církve* — praví Komenský v *Paraenese*, k. 8 (překlad J. Hendricha, str. 29) — *jest v sobě tak upraveno, že neztrácí nic na církevní svobodě, kterou jí Kristus zjednal svou krví, ačkoliv se vládám tohoto světa, ba všem lidem k dobrému podrobuje. A co jest ještě důležitější, s každým dobrým zří-*

zením světským je ve shodě a v ničem je neruší. (Toto bychom si měli všeobecně přát, jestliže vsuktu správou církevní a světská se nemají od sebe lišiti, leč jako vnější a vnitřní stránka téže věci, společně působíce k blahu lidského pokolení). Neboť takovéto uspořádání církve je ve shodě se zřízením monarchickým, poněvadž má úřad biskupský; je ve shodě se zřízením aristokratickým, poněvadž má radu starších; shoduje se s demokratickým zřízením, poněvadž má synody. Když Kalvín a Bucer (oba chvalořečníci bratrského řádu, Hist. 79, 80) byli povoláni na různá místa k reformaci církvi, užil každý takového zřízení, které by odpovídalo správě světské; proto Kalvín v republice (v Ženevě) zavedl presbyterství, Bucer v království (v Anglii) ponechal episkopát. Zda však správně odtrhli od sebe tyto složky, které lépe pracují spojeny, to ukázaly spory odtud vzniklé a vedené k tak veliké pohromě mezi bratry! Snad, kdyby byli poslechli Salamouna, že provaz trojnásobný nesnadno se přetrhne, nebyli by zakusili takových roztržek.

Trojnásobným provazem míní Komenský nepochybně ústavu smíšenou ze tří základních ústav. Její teorii odůvodňuje potom v kapitole 66:

Nebylo by však možno směšovati toto trojí zřízení pro zvětšení dobra a zmenšení zla? Zdá se, že ano, podle pravidla apoštolského: Všeho zkuste; což dobrého jest, toho se držte! Podržovalo by se zajisté z těchto jednotlivých zřízení to, co je vybraně dobré: aby tak z trojího dobrého se složilo jedno nejlepší, podržující ze zřízení monarchického a episkopálního sílu jednotící, z aristokratického a konsistoriálního sílu sdružovací, z demokratického a presbyteriálního sílu rozprostírací. Takové smíšení měl stát spartský; měl jednoho krále, ale tomu byli postaveni po bok eforové. dohlížitelé jeho činů; moc voliti efory náležela však lidu. Tak v říši římské, když stála nejpevněji, moc a síla byla v rukou lidu, rada v rukou senátu, provádění v rukou dvou konsulů. Podobné moudré smíšení jest dnes viděti na republice benátské a na některých královstvích, zejména anglickém a polském. Je tu král, pro vznešenost; je tu zároveň také senát, vybraný z předních mužů; je tu i obec, zabraňující skrze poslance, aby se nic nerozhodovalo o ní bez ní. To je stav, který se zdá nejlepší pro zachování stálosti, poněvadž má vždy po ruce prostředky proti zneužití. A ve věcech církevních, zdaž není viděti takové smíšení apoštolů? Tehdy projednávali záležitosti a rozhodovali spory 1. apoštolé, 2. starší, 3. církve; Skutk. 15, 22. A za našeho věku, kde je to vidět jasněji než v českých sborech Jednoty bratrské? Pod biskupy, konsistoři, synodami? Necht soudi církve!

Nuže, zde máme jasně vyloženu teorii takzvané smíšené ústavy, třeba aplikované na zřízení církevní. Tuto myšlenku naznačil Komenský, jak jsme řekli, už v polemice proti independentům. A věnoval jí potom značnou pozornost i ve veliké didaktické skladbě, kterou jsme zde už také citovali, totiž ve školské hře *Schola ludus* (Amsterdam 1657). V části VII, act. II., scéna 1 a n. se předvádí mudřec Solon, jak radí zakladatelům nové kolonie, jak si mají zaříditi správu obce. Zakladatel se sice rozhodnou pro zřízení aristokratické, ale ústava, která podle rad Solonových poněnáhu vzniká před očima diváků, je v podstatě ústava smíšená podle vzoru republikánské ústavy římské, ač jsou tu zajímavé odchylky, s konsuly, senátem, diktátorem v dobách nebezpečných, praetorem, tribunem lidu a nejvyšším ze všech úředníků, censorem.

A svému přesvědčení o výhodách ústavy smíšené dal Komenský výraz i v politické kapitole *Pansofie* (grad. VI, cap. VIII, § 9), když odmítá absolu-

tismus a doporučuje, jak bychom dnes řekli, konstituční monarchii. Že i tu na něho působila teorie ústavy smíšené, vysvítá z jeho výkladů tamtéž v § 3 a 7, kde konstatuje, že v některých státech existuje *monarchia cum aristocratia et democratia mixta* (nebo *monarchia aristocratia et democratia temperata*), jež vznikla ze strachu před tyranidou, přičemž příkladem takové smíšené monarchie je mu Německá říše a Polsko.

Jak jsme již konstatovali a jak ukazují samy citované projevy Komenského, je myšlenka smíšené ústavy původu řecko-latinského. Je však třeba, abychom tyto souvislosti blíže objasnili a abychom se pokusili zařadit jméno Komenského do pozoruhodných evropských dějin této politické ideje.

4

O vzniku ideje smíšené ústavy z řeckého myšlení a římské politické praxe a o jejich dalších osudech bylo by možno napsat celou knihu.²¹ V našem krátkém článku musíme se ovšem spokojit jen nejstručnějším přehledem a několika odkazy k literatuře.

Jako při uvedené již klasifikaci ústavních forem třeba vyjít i tu z *Platóna*, především z jeho *Zákonů*. Neboť v *Zákonech* se Platon pokouší smířit princip monarchický a demokratický. athénský ideál osobní svobody se sociálním řádem spartským. Záchranou Sparty byla prý ústava smíšená se svými králi, radou starších a dozírajícími efory, vybíranými z lidu, a podobně je příkladem smíšené ústavy ústava krétská (III, p. 691—693). Jinde, p. 756 E)²² se v *Zákonech* doporučuje, *aby se volba do rady ideální obce konala tak, že by měla střední místo mezi monarchickou a demokratickou ústavou, mezi nimiž se vždycky má (dobrá) ústava držet uprostřed*.

Po Platonovi se zabýval otázkou smíšené ústavy *Aristoteles*. Kritizuje sice smíšenou ústavu spartskou (Politika II, p. 1265, 1270b, překladu Křížova str. 44 n., 59), ač u ní uznává výhodu stálosti, kritizuje i ústavu Platonových *Zákonů* (II, p. 1266 n., Kříž str. 45 n.), ale sám charakterizuje *politeiu* jako směr demokracie a oligarchie (IV, p. 1294b, Kříž str. 132) a tíhne vůbec v celé své *Politice* k směřování všech tří principů ústavních, jak se to shoduje s jeho definicí ctnosti jako pravé míry a středu mezi dvěma krajnostmi.

Kdežto z Platonových a Aristotelových výkladů musíme teorii smíšené ústavy teprve abstrahovat, vědomě ji učinil svým politickým ideálem a soustavně ji vyložil řecký historik *Polybios* (asi 201—120 př. n. l.). Proto také bývá v dějinách politických věd spojena teorie smíšené ústavy zpravidla s jeho jménem. *Polybios*²³ vychází z Platonovy a Aristotelovy klasifikace ústav, jen s názvoslovím poněkud pozměněným. Dobré ústavy se u něho nazývají *basileia* (království), *aristokratia*, *demokratia*, špatné ústavy *monarchia* (*tyrannis*), *oligarchia*, *ochlokratia*. V dějinách shledává *Polybios* cyklické střídání, koloběh dobrých a špatných ústavních forem *πολιτειῶν ἀνακύκλωσις* VI, 9). Na počátku společenského života vznikne vláda silného jedince, *monarchia*, ta se zušlechťí v zákonité království (*basileia*), ale toto se pak zhorší v *tyranidu*. Tyrana svrhne *aristokracie*, ale sama se pak promění v *oligarchii*. Moc oligarchie převezme revolucí *demokracie*, ale ta se zase zvrhne v *ochlokracii* (vládu lůzy), až konečně zase se uchopí moci jednotlivec a kruh je uzavřen. Proti této nestálosti a ustavičným revolučním změnám zná však *Polybios* pro-

středek: ústavu smíšenou z předností *ágetal* a zvlátností všech tří nejlepších ústav. Takovou dokonalou a trvalou ústavu dal Spartě Lykurgos a takovou ústavu si vytvořili i Římané, nikoliv slovem zákonodárcovým, nýbrž po mnoha politických zápasech a zkušenostech, jež je nakonec přivedly k stejně dokonalé ústavě, jako byla spartská ústava Lykurgova. A tak vrcholí Polybiův výklad v oslavě současného Říma, vedeného takovými muži, jako byl jeho ochránce a přítel Scipio Mladší, a ztělesňujícího v součinnosti konzulů, senátu a lidu ideál ústavy smíšené.

V Polybiově politické ideologii hledal posilu a útočiště poslední velký politik římské republiky M. Tullius Cicero. Římská *res publica* sice zanikla s jeho smrtí, ale idea klasické římské ústavy zůstala zachována v jeho spisech, zejména v teoretickém díle *De re publica*. V I. knize tohoto spisu (I 42, 65 a n.) klade Cicero do úst Scipionovi Mladšímu polybiovský výklad o koloběhu ústavních forem a chválu ústavy harmonicky smíšené (*genus aequatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis*), ze tří ústav nejlepších, která podle Scipionova (Ciceronova) přesvědčení jest ještě lepší než ústava královská. Ciceronův spis *De re publica* byl sice objeven až na počátku 19. století, ale jeho hlavní, polybiovská myšlenka byla humanistům známa z jiných pramenů.

Vzpomeneme-li si nyní na obsah 66. kapitoly Komenského *Napomenutí církvím*, nahoře citované, uvědomíme si nesporný fakt, že Komenského návrh dokonalejšího církevního zřízení je jen aplikací staré myšlenky Polybiovy a Ciceronovy. S Platonem, Aristotelem a Polybiem dovolává se Komenský příkladu Sparty, s Polybiem a Ciceronem římské ústavy.

Pak ovšem následuje u Komenského zmínka o republice benátské a to nám připomíná další významné období v dějinách politické ideje, která zde tanula Komenskému na mysl. Antická myšlenka smíšené ústavy nebyla ovšem neznámá ani myslitelům středověkým. Sám sv. Tomáš Aquinský ji doporučuje na jednom místě *Summy theologické* (I, 2, qu. CV, art. 1),²⁴ ačkoliv jinak, zejména na začátku spisu *De regimine principum*, velebi monarchii jako nejlepší formu vlády. Ale k novému životu procitla a stala se znovu heslem politickým v italské renesanci na rozhraní XV. a XVI. století. K slovům uctívaných klasiků a k idealizovanému obrazu starého Říma přistoupil tehdy bližší vzor starobylé a mocné republiky benátské s její ústavou rozdělující politickou moc mezi dožete, signorii a velikou radu. Byli to hlavně politikové a političtí spisovatelé florenčtí Savonarola, Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini, Donato Giannotti, Bartolomeo Cavalcanti a ještě mnozí jiní teoretikové až do protireformace, kteří více nebo méně čerпали z existence republiky benátské a z Polybiových a Ciceronových oslav republiky římské víru v možnost a dokonalost ústavy smíšené, i když se v jednotlivostech neshodovali.²⁵

Z nich měl největší vliv na evropskou politiku, jak známo, Machiavelli (1469—1527). O smíšené ústavě pojednal ve svých *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio*²⁶ v knize první, kapitole druhé, nadepsané „Jaké jsou vládní formy a ke které patřil Řím“. Jeho výklad je ohlaselem názorů především Polybiových. Jako Polybios, jen s malou názvoslovnou změnou, vypočítává Machiavelli šest forem ústavních, tři dobré (monarchie, aristokracie, demokracie), a tři špatné (tyranie, oligarchie, anarchie) a vypisuje jejich ustavičný koloběh. *Všechny jmenované formy jsou tedy nešťastné*, uzavírá Machiavelli,

a to proto, že ona tři dobrá zřízení mají tak krátké trvání a tři špatná jsou zase tak zhoubná. Proto moudří zákonodárci, uznávše tyto nedostatky, vyhnuli se každé z tří dobrých vládních forem samé o sobě a zvolili formu složenou ze všech tří. Tu pak považovali za nejpevnější a nejtrvanlivější, poněvadž monarchie, aristokracie a demokracie, spojené v jednom a též státě, na sebe navzájem dozírají. A jako Polybios vykládá Machiavelli, že takovou ústavu dal Spartě Lykurgos a takovou že vytvořily Římanům dějiny. Osud byl Římu přízniv. Ačkoli tu byl stejný pochod od monarchie a aristokracie k demokracii, jak jsme uvedli, přece neodňal Řím králi všechnu moc, aby ji dal šlechtě, ani neodstranil docela moc šlechty, aby byla dána lidu. Udržoval smíšenou formu vlády, a tím se stal dokonalou republikou.

Smíšenou ústavu reprezentují Machiavellimu tři státy, jejichž jména čteme právě u Komenského, Sparta, Řím a Benátky, přičemž Machiavelli sám dává přednost ústavě spartské a benátské, kde svobodu obce střežili aristokraté, před ústavou římskou, kde prý přílišná moc lidu brzy způsobila úpadek Říma. V druhém svém hlavním díle *Il principe* (Vladař) se Machiavelli ovšem přiklonil, jak známo, k monarchismu, ale mezi teoretiky ústavy smíšené, resp. mezi renesančními obnoviteli této teorie zůstal mu čelné místo.

Byl by to jistě zajímavý fakt, kdyby byl Komenský přijal myšlenku smíšené ústavy od státníka, s jehož politickým amoralismem živě nesouhlasil. Ale nemáme nikde dokladu, že Komenský sám četl Machiavelliho a mimoto bylo ještě mnoho jiných pramenů, z nichž mohl poznat toto učení.

Ruku v ruce s renesančními politiky florenckými oživovali slávu římské ústavy republikánské italsí humanisté XVI. století píšící o takzvaných starožitnostech (*antiquitates*). Mezi prvními byl to Paulus Manutius (1512 až 1574), komentátor Cicerona a autor spisů *De legibus*, *De senatu*, *De civitate Romana* atd.²⁷ Ne nadarmo byl Paulus Manutius Benáťčan a žák a ctitel kardinála Gaspara Contariniho (Contarenus), autora spisu *De magistratibus et republica Veneta* (Paříž 1543), jenž byl Manutiiovi podnětem k dílu *De legibus Romanis*. Jako Contarini a jako před ním Machiavelli, srovnával Paulus Manutius tři nejskvělejší státy (republiky) tři věků: Spartu, Řím a Benátky (*De senatu Romano*, Graevius *Thesaurus*, vol. I, p. 1111 A) a už v ústavě Romulově shledával spojení vlády krále, senátu a lidu. A Manutiův přítel Carolus Sigonius (1520—1584) zaznamenává v díle *De antiquo iure civium Romanorum* učení o třech ústavách dobrých a třech zvrhlých (Graev. *Thes.* vol. I., p. 76 B a n.) i o ústavě smíšené. Přitom se dovolává na několika místech Ciceronova spisu *De re publica*.

Polybiova a Ciceronova idea smíšené ústavy byla tedy v XVI. století dobře známa zásluhou italských politických spisovatelů a humanistů. Snad je ostatně jejím ohlasem již ústava Utopie Tomáše Mora (1478—1535): volený doživotní kníže, senát a rada celého národa. Tomáše Mora jmenuje aspoň slavný Jean Bodin (v. níže) mezi stoupenci myšlenky Polybiovy a Ciceronovy, patrně právě vzhledem k ústavě Utopie, ačli se Morus nevyslovil v tomto směru určitěji ještě někde jinde.

Sama Moraova Utopie a osud jejího autora nám připomíná, že skutečné mocenské poměry byly tehdy ovšem jiné, než jak předpisovaly renesanční a humanistické teorie o nejlepší ústavě. Ba ani v teorii antická rada nebyla přijímána bez kritiky. Naopak nejvýznamnější politický teoretik XVI. století po Machiavellim Jean Bodin (Joannes Bodinus, 1530—1596) věnoval ve

svém klasickém díle *Les six livres de la République*, 1576 (*De Republica libri sex*, 1586), obšírnou první kapitolu druhé knihy polemice proti Polybiovi a jeho ideji smíšené ústavy, mezi jejímiž stoupenci jmenuje mimo jiné Cicerona, Tomáše Mora, Gaspara Contarena a Machiavelliho. S Bodinovým základním pojmem nedělitelné suverenity byla vskutku Polybiova smíšená ústava neslučitelná a zůstala nutně cizí i následníkům Bodinovým v XVII. století, především Tomáši Hobbesovi, teoretikovi státního a panovnického absolutismu.

Tomáš Hobbes věnuje v *Základech filosofie státu a společnosti* (*Elementa Philosophica. De cive*) polemice proti myšlence smíšené ústavy kapitoly VIII. paragraf 4, nadepsaný *Non dari statum civitatis mixtum ex speciebus dictis*: Nemůže existovat ústava smíšená z jmenovaných druhů (tj. demokracie, aristokracie a monarchie).²⁸ Ovšem Hobbesův spis, který vyšel několik let před Komenského „Independentstvím“, je ve všech svých složkách cizí křesťanskému humanismu Komenského, a jestliže se mu dostal do ruky, nutně v něm vzbudil stejně zásadní odpor jako „Vladař“ Machiavelliho.

Ale o možnosti smíšené ústavy pochyboval i Justus Lipsius, autor, jehož Politiku Komenský znal a doporučoval ke studiu. Lipsius se zmiňuje o této ideji v *Politice* II, c. 2, ale cituje soud Tacitův (*Annales* IV, 33), že smíšenou ústavu lze snáze chválit než uskutečnit, a když se uskuteční, že nemůže mít dlouhé trvání. Proto se Lipsius rozhoduje, jak jsme už výše uvedli, pro principát, ovšem pro principát založený na antickém pojetí ctnosti a na křesťanské zbožnosti, jak si právě představoval dobrou jediuvládu i Lipsiův český ctitel Komenský.

5

Viděli jsme, že smíšenou ústavu doporučuje Machiavelli, Komenským odsuzovaný, a že ji naopak pokládá za nemožnou Komenského učitel in politicis Justus Lipsius, a sama tato skutečnost nás varuje, abychom nepřeceňovali Komenského recepti této ideje. Komenský si jistě uvědomoval, že i smíšená ústava jest jen formou a že všechno záleží na její praktické naplně. Přesto však lze říci, že se Komenský svou volbou mezi těmi, kdo ideu smíšené ústavy přijímali, a těmi, kteří ji zavrhovali, volbou v století absolutismu nijak samozřejmou, přihlásil k evropským duchům smýšlejícím a cítícím humanisticky, a jak bychom dnes řekli, demokraticky. A z tohoto hlediska přispěje snad k charakteristice reformačního humanismu Komenského, jestliže se ještě pokusíme blíže určit, jakou cestou se dostala antická myšlenka smíšené ústavy k jeho povědomí. Naskýtá se nám tu možnost spíše více než méně. Přesto však lze se značnou pravděpodobností pomýšlet na dva nebo tři autory, kteří mohli Komenskému zprostředkovat politickou teorii polybiovskou.

Byl to především známý německý politický teoretik Johannes Althusius,²⁹ autor díla *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, vydaného v Herbornu roku 1603. Proti Francouzi Bodinovi dokazoval však tento německý kalvín, vychovaný Ženevou a počítaný někdy k tzv. monarchomachům (odpůrcům monarchie), že svrchovaná moc ve státě náleží vždycky lidu a že rozdíl mezi jednotlivými ústavními formami je jen administrativní. A z tohoto hlediska administrativního uznává také Althusius mož-

nost ústavy smíšené, ba pokládá tuto formu správy za nejlepší. Srovnává ji (c. XXXIX, § 15) se správnou smíšeninou (*temperatura*) šťáv v lidském těle a prohlašuje ji za nejtrvalejší, dovolává se příkladu, jako mnozí jiní před ním, Sparty a Benátek. Althusius vůbec žádá, aby měl lid v každém státě, i monarchickém nebo aristokratickém zvláštní zástupce, dozírající na správu státní, které nazývá podle spartského zřízení efory. Komenského termín *temperatura*, důrazná zmínka o spartských eforech a způsob, jak odvozuje v *Paraenesi* c. 65 všechny formy ústavní z vůle lidu, nasvědčují tomu, že se Komenský seznámil s názory Althusiovými. Nemusil proto ještě čísti přímo Althusiovu Politiku, neboť známý jeho herborský učitel, všestranný J o h. H e i n r i c h A l s t e d zpracoval podle Althusiovy knihy učebnici *De statu rerum publicarum* a vydal ji v Herbornu roku 1612,³⁰ tedy právě v době, kdy tam Komenský studoval.

Komenský se ovšem nezmiňuje ani o této knize Alstedově, ani o Althusiovi, ačkoliv k tomu měl příležitost, když doporučoval roku 1630 mladému českému šlechtici k studiu politiky dílo Justa Lipsia, ale lze zajisté předpokládat, že znal, ať z knih, ať z přednášek, politické názory Alstedovy, a tedy i Althusiovy.

Druhý teoretik, který na Komenského nepochybně i v této věci působil, byl slavný holandský humanista a právník H u g o G r o t i u s (1583—1645). Ve svém proslulém spise *De iure belli ac pacis* (L. I, c. 3, § 17) připouští Grotius na rozdíl od Bodina dělitelnost suverenity (*imperium divisum, mixtum*) a dokazuje tuto možnost mimo jiné příklady ze Starého zákona (synedrium LXX mužů, zřízené podle božího přikázání Mojžíšem) a z dějin antických. Ale nemáme zde na mysli tak toto základní dílo mezinárodního práva, v němž se referuje o smíšené ústavě přísně odborně a kriticky. Grotius se přihlásil k ideji smíšené vlády jinde mnohem vřeleji. Učinil tak ve spisku *De antiquitate Reipublicae Batavae*, v jehož první kapitole vykládá o třech základních typech ústavních, začínaje citátem ze známé kapitoly Tacitovy, *Annales* IV, 33. Pak pojednává o ústavách antických a o ústavě benátské, aby nakonec připojil chválu ústavy holandské. V ní je prý spojeno zřízení stavovské s vladařstvím (*principatus*) v harmonickou jednotu (*ea vero res publica optime videri debet et dilecta esse et temperata*). Neboť, poněvadž ve všem chválíme střed, pokračuje Grotius aristotelsky, je zjevno, že taková ústava, stejně vzdálená od království i od vlády lidu a přece obsahující obě složky, vyhýbá se nedostatkům a napodobuje výhody obou dvou (*ut et mala utriusque declinando a se avertat et bona imitando in se derivet*. Srovnej Komenského *pro augendo bono et minuendo malo*, *Paraenesis* c. 66). Zatímco se království vyznamenává zvláště důstojností (*majestate*) a vláda lidu rovností a svobodou, smíšená ústava dosahuje obého. Podobně se vyslovuje také Komenský o království a republice v *Andělu míru* a v *Paraenesi* 66 chválí ústavu smíšenou, že ponechává krále pro vznešenost, *pro majestate*.

Toto dílko Grotiovo bylo otištěno v souboru několika vlastivědných prací holandských „*Respublica Hollandiae et Urbes*. Druhé vydání tohoto souboru, jež máme po ruce, vyšlo r. 1630. Zde následuje za spisem Grotiovým podobná oslavná úvaha, kterou napsal už před Grotiem jiný holandský humanista a historik, nástupce Justa Lipsia na universitě v Leydenu, P a u l u s M e r u l a (van Merle, 1558—1607), nazvaná *De statu Reipublicae Batavae diatriba*. Jestliže Grotius spatřoval v holandské ústavě smíšení dvou prvků, monarchického a demokratického, Merula odpovídá v závěru své diatriby na

otázku, ke které ze tří vládních forem náleží ústava jím popsaná, takto: *Non contendam esse simpliciter monarchicam, non aristocraticam, non democraticam . . . Censeo Batavorum Rem-publicam temperatam esse salutariter ex triplici genere laudabili, regali, optimate, populari*. Zde tedy máme docela jasnou aplikaci myšlenky Polybiovy na spolkovou a stavovskou ústavu měst holandských, k tomu ještě potvrzenou přímým ohlasem Ciceronova spisu *De re publica* (II 23, 41), místa, které Merula patrně znal z citátu Nonia Marcella (4. st.).

Komenský se jistě zajímal o dějiny a zřízení země, s kterou udržoval dávno přátelské styky a v níž našel poslední útočiště právě v době, kdy zasáhl do sporů církevně politických spisem *De bono unitatis et ordinis*. Je tedy docela dobře možné, že četl citované práce dvou slavných humanistů, v Holandsku jistě populárních. Ale ani tu nechceme jíti za meze pouhého dohadu, třeba dosti pravděpodobného. Citované historicko-politické úvahy Grotiova a Merulova nám však aspoň potvrzují, že idea smíšené ústavy žila i ve století monarchického absolutismu, a to právě v zemi, ke které měl Komenský úzký vztah životní i myšlenkový. Nijak nepřekvapuje, že to byla země Erasma Rotterdamského, země, k níž se obracel, mimochodem řečeno, se svou Politikou také Althusius, když ji věnoval svobodným stavům měst Fríských, chvále v předmluvě jejich vítězný boj proti katolickému absolutismu španělskému.

Kdybychom chtěli vliv tohoto prostředí a evropského humanismu na Komenského názory společenské plně ocenit, musili bychom jít jednak mnohem hlouběji v rozboru jeho literární pozůstalosti, než jak jsme mohli zde učinit, a pak bychom se nesměli zastavit v století XVII., ale sledovat politicko-mravní linii, do níž se Komenský zařadil, dále do doby moderní. Byl by to užitečný příspěvek pro otázku, o níž uvažovali mnozí i v cizině i u nás, co znamená reformace, popřípadě renesance pro vznik novodobého životního názoru a novodobé demokracie se všemi jejími přednostmi a nesnáze. Ale psát o tom by se již příliš vymykalo z rámce této studie a z naší odborné kompetence.

My chceme jen ještě jednou upozornit na fakt zajímavý pro toho, kdo uvažuje o vztazích renesančního humanismu a naší reformace. Tímto pozoruhodným faktem míníme to, že poslední biskup Jednoty bratrské odkazuje světové reformaci řád Jednoty vzniklý ze soužití celých generací a že jej doporučuje za vzor církevního zřízení v podstatě pro ty vlastnosti, které spojovali s představou nejlepší ústavy už Platon i Aristoteles, které velebili na římské ústavě Polybios a Cicero a které respektovali v jejich stopách renesanční a humanističtí teoretikové „smíšené ústavy“ v čele s Machiavellim. Třebas ovšem nelze z toho faktu činit nijaké dalekosáhlé závěry o povaze Komenského reformačního humanismu, skrz naskrz prolnutého pietistickým biblismem, přece myslíme, že jsou ideové souvislosti, které jsme se pokusili svým článkem poněkud osvětlit, pozoruhodným dokladem trvalé a podnětné přítomnosti antiky v evropské, a tedy i naší vzdělanosti.

POZNÁMKY

¹ Tuto studii jsem napsal roku 1952 pro rukopisný sborník věnovaný profesoru filosofie a sociologie na Karlově univerzitě dr. Josefu Královi k 70. narozeninám. Pro publikaci jsem jí jenom doplnil odkazy na novější literaturu. Jinak jsem na svých výkladech nic nezměnil, jako jsem nic nezměnil na svém pocitu přátelské úcty k dnešnímu, stále svěžímu seniorovi české filosofie a sociologie, jemuž zde svou práci znovu připisuji.

² *Josef Polišenský*, Komenský a jeho doba. Sborník historický, 1953, 214—235. *Týž*, Jan Amos Komenský, Praha 1963 (v edici Odkazy pokrokových osobností naší minulosti). *Bedřich Sindelář*, Comenius und der Westfälische Friedenskongreß. *Historica* V, Praha 1963, 71—107.

³ Viz přehled novějšího komeniologického bádání, které podal *Jan Patočka*, *L'état présent des études coméniennes*, *Historica* I, 1959, 197—240.

⁴ Srov. *Josef Brambora*, Světové oslavy jubileí J. A. Komenského v letech 1956 až 1958, Praha 1961, str. 21 n.

⁵ Podobně i *Klabouchův* článek J. A. Komenský jako myslitel politický a právní, *Právník* 96, 1957, 886—895.

⁶ *Paul Janet*, Dějiny vědy politické se zřetelem k mravovědě (přel. Břet. Foustka), Praha 1896, I, str. 122 n. O citovaném výroku Pavlově např. též *Grz. L. Seidler*, Politické myšlení starověku a středověku (přel. Zd. Kryštůfek a Jar. Dvořáková), Praha 1965, str. 181 a 298.

⁷ Srov. cit. čl. *R. Ričana*, str. 45.

⁸ *Paul Janet*, I. c. I, str. 272.

^{9a} Mého překladu *Jednoho jest potřebí*, Praha 1920, str. 141.

^{9b} Mého překladu str. 131 a 139. Když jsem roku 1920 překládal *Unum necessarium*, neuvědomil jsem si, že latinské *ratio status* je překlad známého termínu *ragione dello stato*, *raison d'état*, a užil jsem v češtině výrazu „zřetel ke skutečnému stavu“. Ale ani překlad „státní zřetel“ není zcela výstižný, neboť Komenský tu má na mysli spíš politický zřetel, snahu vytvořit a udržet určitou státní formu (*status*), tak jak toto učení formulovali *F. Bonaventura*, *Della ragion di stato* (1623), a *L. Zuccoli*, *De ratione status* (italsky 1625, latinsky 1663). Srov. *Fr. Meinecke*, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1924, str. 152 n. Ostatně holandský překladatel *Jednoho* potřebného *R. A. B. Oosterhuis* (*Een Ding is Noodig*, Utrecht 1926) správně připomněl v poznámce k mému překladu tohoto místa obdobný moderní termín „realistická politika“ (*Realpolitik*) a sám ponechal Komenského *ratio status* nepřeloženo.

¹⁰ J. A. Komenského *Korrespondence*, vydal *Ad. Patera*, 1892, str. 6—7. Srov. *J. V. Novák—J. Hendrich*, Jan Amos Komenský, str. 193. Je pozoruhodné, že citelem Lipsiovým a odpůrcem Machiavelliho se jeví také *Boh. Balbín* v *Obraně*.

¹¹ Mezi ctnostmi, jimiž se má vyznačovat vladař, má ovšem *Lipsiova prudentia* mnoho *machiavellistického*. Srov. *Paul Janet*, I. c. 1, str. 249.

¹² O příkladu starozákonních králů a proroků viz vůbec citovaný článek *Ričanův*, str. 48.

¹³ O ideálu královského muže *ἀνὴρ βασιλικός* pojednává *Platonův* dialog *Politikos* (přeložil F. Novotný, 1934). K tomu srov. *Fr. Novotný*, O Platonovi II (1948), 240 a III (1949), 546—548.

¹⁴ Měl jsem svého času k dispozici opis Pansofie pořízený pro prof. Hendricha *Dr. Cyževským*, objevitelem hallských rukopisů Komenského *Konsultace*. Nyní je celá *Konsultace* přetištěna v edici *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, I.—II., Praha, CSAV, 1966.

¹⁵ *Tomáš Hobbes*, *Základy filosofie státu a společnosti* (O občanu). Přeložil Josef Král. Praha 1909.

¹⁶ *J. Kvačala*, Amos Comenius, Lipsko 1892, str. 301. — *J. V. Novák—J. Hendrich*, Jan Amos Komenský. Jeho život a spisy, Praha 1932, str. 421 n. Jak vystupoval Komenský proti *independentům* i v *Uhrách*, viz tamtéž, str. 438 n.

¹⁷ Komenského doporučení smíšené ústavy ve spise *Independentia* zaznamenává i *Josef Polišenský* v cit. časopisecké studii (pozn. 2), ale dále toto téma nerozvádí. Srov. též jeho cit. monografii J. A. Komenský, str. 57.

¹⁸ Předmluvu k církvi anglickánské a *Paraenesi* přeložil *Josef Hendrich* pod názvem *Poselství Jednoty bratrské* (s předmluvou a částečně i poznámkami *F. M. Bartoše*), Praha 1940. Stručnou historii církve slovanské přeložil *Jar. Bidlo*, Praha 1893, a nově *Josef Hendrich*, Praha 1941. Rád církevní *Jednoty*, český i latinský s poznámkami Komenského, byl vydán péčí *Th. Müllera* a *J. V. Nováka* ve *VSJAK*, sv. 17, Brno 1912. *J. Th. Müller* správně

usoudil, že Řád přeložil do latiny sám Komenský, když byl zvolen r. 1632 písařem a historikem Jednoty.

¹⁹ Platon, Ústava. Přel. E. Peroutka a F. Novotný, Praha 1921, str. 283 n.

²⁰ Aristoteles, Politika. Přel. A. Kříž, Praha 1939, str. 85 n.

²¹ Pokud je mi známo, neexistuje dosud souborná monografie o myšlence „smíšené ústavy“. Najdou se ovšem porůznu zmínky o ní v pracích o jednotlivých antických a renesančních autorech a v příručkách dějin politického myšlení. Zvláštní pozornost věnuje vzniku a vývoji této myšlenky Felice Battaglia, Enciclopedia Italiana, t. XXVII, pod heslem Politica, a pokud jde o italskou renesanci, v čl. La dottrina dello stato misto nei politici fiorentini del Rinascimento, Rivista internazionale di filosofia del diritto VII, 1927, str. 286 n. U nás se v poslední době dotkl problému smíšené ústavy v italské renesanci Jaroslav Kudrna, Politické a historické názory italské renesance, vysokoškolská skripta 1958 (hlavně u Machiavelliho, str. 109 n.) a v článku Zu Guicciardinis Kritik Machiavellis und der Antike, SPFFBU, E 9, 1964, 163–173.

²² Překlad F. Novotného, Praha 1961, str. 89 n., 145. Srov. F. Novotný, O Platonovi II, str. 274 n., a III, str. 600, a Ernst Barker, Greek Political Theory. Plato and his Predecessors, 1918, str. 116 n.

²³ Polybiův výklad se zaočoval v obšírném zlomku z jeho Dějin, kn. VI. c. 3–10. Srov. k tomu W. A. Dunning, A History of Political Theories I, 1921, str. 113 n.

²⁴ Paul Janet, l. c. I, str. 123. — G. della Rocca, La politica in S. Tommaso, Napoli 1934, str. 114.

²⁵ Tvrdí tak aspoň Felice Battaglia v citované studii (pozn. 21). Jeho vývody jsem ovšem většinou nemohl kontrolovat.

²⁶ Český překlad St. Janderky Vlády a státy, Zlín 1939, str. 22 n.

²⁷ Dílo Paula Manutia, Carola Sigonia aj. pojal později holandský filolog J. G. Graevius do velkého souboru Thesaurus antiquitatum Romanarum (1694–1699), I Graeviova předmluva se dovolává velmi výrazně VI. knihy Polybiovy.

²⁸ Cit. Králův překlad (pozn. 15), str. 89.

²⁹ Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 1880, str. 35. Novější vydání (z r. 1902?) mi nebylo přístupné.

³⁰ O. Gierke, cit. spisu str. 5.

DIE ANTIKE UND DIE RENAISSANCEIDEE DER GEMISCHTEN VERFASSUNG BEI J. A. KOMENSKÝ

1. Der große Lehrmeister der Völker Jan Amos Komenský (Comenius) hat sich als Emigrant aktiv an dem vergeblichen Kampf um die Erneuerung der religiösen Freiheit und der politischen Unabhängigkeit seiner böhmischen Heimat beteiligt. Während diese Seite seines tragischen Lebens zur Genüge bekannt ist, hat man bisher den Beziehungen Komenskýs zu den politischen Theorien seiner Zeit nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Der vorliegende Aufsatz befaßt sich nur mit einem Teil dieser Problematik, d. h. mit Komenskýs Teilnahme an der hundertjährigen Diskussion über die beste Staatsverfassung.

2. Komenský war im Urgrund seiner Seele für alle Zeiten von einem christlichen Mißtrauen gegen die profane Politik erfüllt, dem er im 47. Kapitel seines *Labyrinths der Welt* einen klassischen Ausdruck verliehen hat; freilich zwang ihn allein schon die Zeit selbst, in der er lebte, dazu, sich für die religiösen und politischen Kämpfe zu interessieren, was damals vielfach ein und dasselbe war, und selbstverständlich auch für die politischen Theorien, mit denen er sich allerdings schon während seiner Universitätsstudien vertraut gemacht hatte. Das Hauptthema der politischen Theorie war seit der italienischen Renaissance die — letzten Endes von Plato und Aristoteles ausgehende — antike Lehre vom Gegensatz und Kreislauf der drei guten Verfassungen (Königtum, Aristokratie und Demokratie) und der drei schlechten, degenerierten Verfassungen (Tyrannis, Oligarchie und Ochlokratie) sowie die damit von allem Anfang an verknüpfte Frage, welche von den guten Verfassungen die beste sei. Der grundlegende Standpunkt des Christen und Theologen Komenský zu dieser Frage war, ähnlich wie bei Thomas von Aquino oder bei Luther und in Übereinstimmung mit dem Bekenntnis der Böhmisches Brüdergemeinde, von dem bekannten Ausspruch des Apostels Paulus (Rom. 13, 1) bestimmt: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.* Sofern sich Komenský trotzdem für eine von den angeführten Verfassungen ausspricht, so ist es das Königtum, wobei er allerdings einen aufgeklärten und frommen Herrscher im

Sinne hat, der nicht nur zu herrschen, sondern auch Gott und seinen Gesetzen zu gehorchen versteht. Hierin stimmt er mit Justus Lipsius überein, dessen *Politik (Politicorum libri sex)* er im Jahre 1630 einem seiner Schüler als eine genügende Quelle der politischen Bildung anempfiehlt. Ähnlich wie Justus Lipsius verurteilt Komenský den „heidnischen“ und „wahnsinnigen“ *Machiavellismus* (Schola ludus VIII, 2, 7 u. a.) und ebenso lehnt er auch die (spätere) Lehre von der Staatsräson, *ratio status* (Unum necessarium, c. VII, 4 u. 12), ab. Weit charakteristischer als das Lob des aufgeklärten Königtums sind für den Ireniker Komenský allerdings diejenigen von seinen Äußerungen, in denen er die gleiche Berechtigung allen drei guten Verfassungsformen zuerkennt, der Monarchie, der Aristokratie und der Demokratie, wobei er sich (Angelus pacis, c. 19) auf den eben zitierten Ausspruch des Paulus beruft. Von da ist es dann nicht mehr weit zu Komenskýs Rezeption der Idee einer gemischten Verfassung, wie sie Polybios und Cicero vertreten, d. h. einer solchen Verfassung, die die Vorteile aller drei guten Verfassungen vereinigt und damit die Gefahr ständiger Auseinandersetzungen und politischer Umwälzungen verringert. 3. Zu diesem Gedanken bekannte sich Komenský hauptsächlich in zwei seiner Schriften, die die religiös-politischen Kämpfe in England zur Zeit Cromwells betreffen. Kürzer in der Schrift *Independentia aeternarum confusio origo* (Leszno 1650), ausführlicher und prägnanter in dem ausgezeichneten Werk *De bono unitatis et ordinis disciplinae ac oboedientiae in ecclesia rectè constituta vel constituenda Ecclesiae Bohemicae ad Anglicanam Paraenesis* (Amsterdam 1660). Mit diesen Schriften greift Komenský in die Streitigkeiten zwischen den Anglikanern, Presbyterianern und Independenten ein, verurteilt den Radikalismus der Independenten und empfiehlt zur Schlichtung der kirchenpolitischen Zwistigkeiten eine gemischte Verfassung, die nützliche Elemente aus allen drei Grundverfassungen, der episkopalen, der presbyterianischen und der konsistorialen, enthielte. Namentlich in der zweiten von den erwähnten Schriften, nämlich in der „Mahnung der böhmischen Kirche an die anglikanische Kirche“, stellt Komenský den miteinander in Streit liegenden englischen Kirchen die Verfassung der Böhmisches Brüdergemeinde als Muster hin, deren Geschichte und Kirchenordnung er in der Einleitung erklärt. Er sieht den Vorteil der Verfassung der Böhmisches Brüdergemeinde darin (cap. 8, cap. 65–66), daß sie ein monarchisches (Episkopat), ein aristokratisches (Rat der Alten) und ein demokratisches Element (Synoden) enthält, wie Sparta und die römische Republik alle diese drei Elemente enthielten und durch die sich in der damaligen Zeit die Republik Venedig und das englische und polnische Königreich auszeichnen. 4. Diesem überraschenden Wiederhall der politischen Idee einer gemischten Verfassung, wie sie Polybios und Cicero vertreten, bei dem letzten Bischof der Böhmisches Brüdergemeinde fügt der Verfasser einige Randbemerkungen über die geschichtliche Entwicklung dieses antiken Gedankens bei, den die Renaissancepolitiker und Humanisten Niccolò Machiavelli, Gaspar Contarini, Paulus Manutius, Carolus Sigonius u. a. belebten, und den dagegen andere politischen Denker dieser Zeit wie z. B. Jean Bodin, Thomas Hobbes, aber auch Justus Lipsius aus verschiedenen Gründen ablehnten. 5. Komenský hat sich mit der Idee der gemischten Verfassung sicher schon im Rahmen der allgemeinen politischen Bildung während seiner Studien in Herbord vertraut gemacht, wo sein Lehrer Johann Heinrich Alsted im Jahre 1612 das Lehrbuch *De statu rerum publicarum* herausgab, das von den Gedanken des Johann Althusius, des bekannten Autors des Werkes *Politica methodice digesta* inspiriert worden war, eines Werkes, das im Jahre 1603 gleichfalls in Herbord erschienen ist. In diesem Sinne mochte Komenský auch von Hugo Grotius' Schrift *De antiquitate Reipublicae Batavae* oder von einem anderen, älteren holländischen Humanisten und Historiker, Paulus Merula (1588–1607), dem Verfasser einer Abhandlung *De statu Reipublicae Batavae diatriba*, beeinflusst worden sein, die beide die holländische Verfassung und die Einrichtung freier holländischer Gemeinden als ideales Vorbild einer gemischten Verfassung verherrlichten. Komenský interessierte gewiß die Geschichte und Verfassung eines Landes, in dem er gerade zu einer Zeit seine letzte Zufluchtstätte gefunden hat, als er seine *Paraenesis* schrieb. Zum Schluß bemerkt der Verfasser, daß man aus Komenskýs Rezeption der antiken und Renaissanceidee einer gemischten Verfassung für den kirchenpolitischen Gebrauch keine weitreichenden Schlüsse über den Charakter von Komenskýs reformatorischem Humanismus ziehen kann, der durch und durch von pietistischen Biblismus durchdrungen ist. Ungeachtet dessen ist er aber der Meinung, daß die in dem vorliegenden Aufsatz gewissermaßen erläuterten ideellen Zusammenhänge einen beachtenswerten Beispiel liefern von der nachhaltigen Anwesenheit der Antike in der europäischen und somit auch tschechischen Kultur.