

✠

JAK
KATOLICKÁ
CÍRKEV
BUDOVALA
ZÁPADNÍ
CIVILIZACI

Thomas E. Woods, Jr.



ÚVODNÍ SLOVO

Vážení čtenáři,

s opravdovou radostí a vděčností jak autorovi Thomasi E. Woodsovi, Jr., tak překladatelům Michaele a Václavovi Freiovým, se chápu pera, abych doprovodil tuto velmi důležitou publikaci několika úvodními slovy.

Hovoříme o křesťanských kořenech našeho státu a kontinentu, aniž bychom si vždy hlouběji uvědomovali, o čem že to hovoříme. Možná se někomu titul knihy a její text bude jevit apologetický až triumfalistický, avšak již 250 let trvá snaha popřít jakýkoli pozitivní podíl křesťanství, respektive Římskokatolické církve na vývoji naší kultury a civilizace. Tato snaha se neprojevuje pouze v podobě mediálních kampaní, ale často byla součástí programů totalitních ideologií od jakobínské diktatury přes nacismus a komunismus po více než celou polovinu 20. století. Mnohá residua těchto názorů a pojetí dějin zůstávají i v myslích našich současníků.

V jednotlivých kapitolách autor zachycuje podíl mnišství na vytváření vzdělanosti a civilizace v době stěhování národů. Pouka-

zuje na souvislost mezi církví a univerzitou, která se stala kolébkou vědy. Připomíná fenomén katedrály, ve které se Bůh setkává s člověkem, a tak se rodí opravdové umění. Nejenom, že nelze hovořit

morálce bez křesťanského vkladu, ale Církev je místem, kde se rodí mezinárodní právo, k její činnosti patří péče o člověka a jeho zdraví. Připomíná též podíl klášterního hospodářství na rozvoji evropské ekonomiky. V poslední kapitole se autor ptá na svět bez Boha.

Považoval bych za vhodné, aby tato kniha byla součástí souboru učebnic, které budou patřit k vybavení škol a může posloužit i těm, kteří usilují o opravdovou reformu školního vzdělání v naší zemi. Předkládaná kniha může být a je vhodným materiálem k diskusi a dialogu v naší sekularizované společnosti, ve které jakoby se znovu prosazoval názor, že bez opravdové náboženské svobody a svobody svědomí může „konzumní člověk“ spokojeně existovat. „Existovat“ možná ano, ale žít a opravdově tvořit určitě ne.

+ Dominik Duka OP
biskup královéhradecký



Kapitola prvń

NEPOMINUTELNÁ CÍRKEV

Philip Jenkins, profesor historie a religionistiky na Pennsylvánské státní univerzitě, nazval antikatolicismus jediným předsudkem, který je v Americe dosud přijímán. O tom nelze diskutovat. Pokud jde o zesměšňování a parodování Církve, neexistují v našich médiích a populární kultuře prakticky žádné meze. Moji vlastní studenti sice téměř nic o Církvi nevědí, ale znají její údajnou „zkaženost“, o níž slyšeli nekonečné příběhy různé věrohodnosti od svých středoškolských učitelů. Dějiny Církve, nakolik je znají, jsou historií ignorance, represe a stagnace. To, že západní civilizace vděčí Církvi za univerzitní systém, charitativní práci, mezinárodní právo, přírodní vědy, důležité právní principy i řadu jiných věcí, se jim nesdělovalo s žádným velkým nadšením. Západní civilizace ale vděčí katolické církvi za mnohem více, než si většina lidí - včetně katolíků - uvědomuje. Církev vlastně západní civilizaci vybudovala.

Západní civilizace se samozřejmě neodvíjí jen od katolicismu; jistěže nelze popírat zásluhy antického Řecka a Říma ani různých ger-

manských kmenů, jež na Západě nastoupily po pádu římské říše jakožto formativní vlivy nové civilizace. Církev žádnou z těchto tradic neodmítla - vlastně je absorbovala a učila se z toho, co na nich bylo nejlepšího. Je však nápadné, jak je v populární kultuře opomíjen podstatný a zásadní katolický příspěvek.

Žádný seriózní katolík netvrdí, že muži Církve měli pravdu ve všech rozhodnutích, která činili. I když katolíci věří, že si Církev udrží svou víru v její plnosti až do konce času, nezaručuje tato duchovní garance, že každý počin papežů a episkopátu je bezchybný. Naopak rozlišují mezi svatostí Církve jako instituce vedené Duchem svatým a nutně hříšnou přirozeností lidí, k nimž patří i ti, kdo slouží Církvi.

Přesto nejnovější vědecká práce zásadně zrevidovala některé historické epizody, jež se uvádějí jako doklad zkaženosti Církve. Tak například dnes víme, že inkvizice nebyla zdaleka tak přísná, jak se dříve tvrdilo, a že počet těch, kdo před ní stanuli, byl řádově nižší než dříve přijímané přehnané odhady. To není pouze subjektivní tvrzení autora, ale jasně formulovaný závěr nejlepších a nejnovějších bádání odborníků.¹

Problém je v tom, že v našem současném kulturním prostředí snadno zapomínáme - a především se vůbec neučíme -, za kolik toho naše civilizace vděčí právě Církvi. Samozřejmě většina lidí uznává, že Církev měla vliv na hudbu, umění a architekturu. Tato kniha chce však ukázat, že církevní vliv na západní civilizaci daleko přesahuje tyto oblasti. Většina lidí si představuje, že s výjimkou některých učenců středověké Evropy bylo prvních tisíc let před renesancí dobou ignorance a intelektuálního útlaču, kdy aktivní debata a živá intelektuální výměna vůbec neexistovala, a že od vědecké komunity byla vyžadována striktní konformita ve všem, co vědci tvrdili. Svoje studenty z toho neobviňují: konec konců to bylo jediné, co se naučili ve škole a co jim potvrzuje americká populární kultura.

I někteří profesionální autoři tomuto stanovisku stále ještě věří. Při svém výzkumu jsem narazil na knihu z roku 2001 nazvanou *Druhý Mesiáš* od Christophera Knighta a Roberta Lomase. Ti popisují katolickou církev a její vliv na západní civilizaci způsobem, který se snad nemůže více lišit od pravdy. Vyrovnávají se s ní díky

silným předsudkům vůči středověku i obvyklé neznalosti tohoto období, tak jak existuje ve veřejnosti. Tak například tu čteme: „Vznik pořímsťtěl křesťanské éry znamená počátek temného věku, období západních dějin, kdy zhasla světla nad veškerou vzdělaností a poznání nahradila pověra. To trvalo až do chvíle, kdy byla moc římské církve podryta reformací.“² A dále: „Všechno, co bylo dobré a náležité, bylo zahrnuto opovržením a ve jménu Ježíše Krista byly ignorovány všechny cesty lidského pokroku.“³

Já si samozřejmě uvědomuji, že přesně toto se mnozí čtenáři sami učili ve škole, ale sotva se dnes najde historik, který by na takové poznámky nehleděl jinak než s pobaveným pohrdáním. Tvrzení *Druhého Mesiaše* je políčkem do tváře historickému poznání a Knight a Lomas, kteří sami historiky nejsou, zřejmě tonou v blažené nevědomosti o tom, že opakují stará klišé, jimž už nevěří ani jeden profesionální historik. Být odborníkem na středověk musí být frustrující: ať pracujete sebeusilovněji a přinášíte sebevíce důkazů pro opak, téměř každý pořád věří, že celý středověk byl intelektuálně a kulturně pustý a že Církev neodkázala Západu nic než represí.

Knight a Lomas se vůbec nezmiňují, že právě v tomto „temném věku“ Evropy rozvinula katolická církev univerzitní systém, tento dar západní civilizace světu. Historici přitom žasnou nad tím, jak byla intelektuální debata na těchto univerzitách svobodná a neomezená. Vyzdvižení lidského rozumu a jeho schopností, zaujetí pro rigorózní a racionální debatu, důraz na intelektuální hledání a vědeckou výměnu, to vše – sponzorováno Církví – poskytovalo rámec vědecké revoluci na Západě, jež byla jedinečným jevem.

V posledních padesáti letech prakticky všichni historici přírodních věd včetně A. C. Crombieho, Davida Lindberga, Edvarda Granta, Stanley Jakiho, Thomase Goldsteina, J. L. Heilbrona aj. došli k závěru, že za vědeckou revoluci vděčíme Církvi. Katolický příspěvek vědě šel od obecných idejí – včetně idejí teologických – až k vynikajícím praktickým vědcům, z nichž mnozí byli kněží. Tak například Nicholas Steno, luteránský konvertita, který se stal knězem, je často označován za otce geologie. Otcem egyptologie byl kněz Athanasius Kircher. Prvním člověkem, který změřil zrychlení

volně padajícího tělesa, byl další kněz, Giambattista Riccioli. Kněz Rudjer Boskovic je často nazýván otcem moderní atomové teorie. Studium zemětřesení ovládli jezuité natolik, že je seismologie známa jako „jezuitská věda“.

A to zdaleka není všechno. I když se nějakých 35 kráterů na Měsíci jmenuje po jezuitských přírodovědcích a matematicích, jsou církevní příspěvky k astronomii průměrně vzdělanému Američanovi téměř neznámé. Ale jak upozorňuje J. L. Heilbron z Kalifornské univerzity v Berkeley, „po šest století od obnovy antické vzdělanosti během pozdního středověku až k osvícenství poskytovala římsko-katolická církev více finanční a sociální podpory studiu astronomie než jakákoli jiná instituce, a pravděpodobně než všechny ostatní instituce dohromady“.⁴ Přesto však pravá úloha Církve ve vývoji moderní přírodní vědy zůstává jedním z nejlépe střezovaných tajemství moderních dějin.

Význam klášterní tradice se ve větší nebo menší míře obecně uznává: každý ví, že mniši zachránili po pádu Říma literární dědictví antického světa, ba samotnou gramotnost.

Ale čtenář této knihy zjistí, že zásluhy mnichů byly ve skutečnosti daleko větší. V civilizačním pokroku raného středověku prakticky nenajdeme jedinou iniciativu, kde by mniši nehráli významnou roli. Jak to popisuje jedna studie, mniši dali „celé Evropě... síť modelových manufaktur, dobytčích farem, center vzdělání, duchovního nadšení i umění žít... pohotovosti k sociální akci - slovem ... pokročilou civilizaci, jež se vynořila z chaotických vln okolního barbarství. Svatý Benedikt, nejdůležitější architekt západního monasticismu, byl nepochybně otcem Evropy. Benediktini, jeho děti, byli otci evropské civilizace“.⁵

Vývoj ideje mezinárodního práva, byť v lecčem úzce spjatý s antickými stoiky, se často připisuje myslitelům a právním teoretikům 17. a 18. století. Ve skutečnosti se tato myšlenka objevila poprvé na španělských univerzitách 16. století a otcem mezinárodního práva byl Francisco de Vitoria, katolický kněz a profesor. Když Vitoria a další katoličtí filosofové a teologové viděli, jak špatně Španělé zacházejí s domorodci Nového světa, zahájili spekulaci o lidských

právech a správných vztazích mezi národy. Tito katoličtí myslitelé vytvořili myšlenku mezinárodního práva, jak je známe dnes.

Samo západní zákonodárství je z velké části darem Církve. Prvním moderním právním systémem v Evropě bylo kanonické právo*. Tento systém ukázal, že je možné sestavit rozvinutý, a přitom vnitřně soudržný zákoník, sestaví-li se ze změti protikladných ustanovení, tradic, místních zvyků – prostě toho, čemu Církev i stát ve středověku čelily. Podle právního teoretika Harolda Bermana „to byla Církev, která poprvé ukázala západnímu člověku, co to je moderní právní systém. Církev jako první učila, že konfliktní zvyky, statuty, případy a doktríny lze smířit analýzou a syntézou“.⁶

Myšlenka definovaných „práv“ vyšla ze západní civilizace. Určitě nepochází od Johna Locka a Thomase Jeffersona, jak si mnozí myslí, ale z kanonického práva katolické církve. I další důležité principy spojené se západní civilizací lze vystopovat k církevnímu vlivu, když se muži Církve snažili zavést racionální procesní procedury a sofistikované právní koncepce místo soudů založených na pověře, u nichž se využívalo ordálií⁷ (ty byly charakteristické pro germánský právní řád).

Podle starších ekonomických dějin vychází moderní ekonomika z Adama Smithe a dalších ekonomických teoretiků 18. století. Novější studie však zdůrazňují význam ekonomického myšlení pozdních scholastiků, zvláště španělských katolických teologů 15. a 16. století. Někteří odborníci, jako třeba ve 20. století ekonom Joseph Schumpeter, jdou tak daleko, že za zakladatele moderní vědecké ekonomiky považují tyto katolické myslitele.

Většina lidí ví o charitativní práci katolické církve, ale často nevědí, jak jedinečný byl důraz Církve na tuto práci. Antický svět poskytuje některé příklady štědrosti vůči chudým, ale to byla štědlost, jež usilovala hlavně o pověst a uznání dárce a byla spíše nerozlišená než specificky zaměřená na potřebné. S chudými se

* Kanonické právo je právním řádem katolické církve sahajícím až k počátkům Církve. Poslední verze *Kodexu kanonického práva* (*Codex Iuris Canonici*, též *CIC*) vyšla v roce 1983. (Pozn. překl.)

** Ordálie jsou pohanský způsob prokazování nevinu např. projitím ohněm nebo naopak vodou. (Pozn. překl.)

tehdy také často zacházelo s opovržením a sama představa pomoci strádajícím bez myšlenky na reciprocitu nebo osobní zisk byla něčím cizím. Dokonce W. E. H. Lecky, historik 19. století, který byl k Církvi velmi kritický, připouštěl, že církevní odpovědnost vůči chudým - jak co do ducha, tak co do rozsahu - byla v západním světě něco nového a představovala dramatické zlepšení oproti standardům klasické antiky.

Ve všech těchto oblastech se Církev nezrušitelně vtiskla do samého srdce evropské civilizace a stala se významnou silou směřující k dobru. Nově vydané jednosvazkové dějiny katolické církve se jmenují *Triumph* - což je naprosto vhodný titul pro historii instituce, která se může pyšnit tolika heroickými muži a ženami a takovým množstvím historických výsledků. Ale v učebnicích západní civilizace, jež čte průměrný student na střední i vyšší škole, je takových informací poměrně málo. To je zhruba důvod, proč jsem napsal tuto knihu, je mnoho dalších aspektů, na nichž si dnešní lidé uvědomují, že katolická církev utvářela typ civilizace, v níž žijeme, i lidi, jimiž jsme. I když to většina učebnic na našich vyšších školách neříká, je katolická církev nepominutelným stavitelem západní civilizace. Nejenže se snažila zvrátit morálně odpudivé aspekty antického světa, jako byla infanticida (zabíjení dětí) a gladiátorské zápasy, ale po pádu Říma to byla právě ona, kdo obnovil a rozvinul civilizaci. Začala tak, že učila barbary; a k barbarství se dnes vlastně vracíme.

* W. Crocker III, *Triumph*, Rosevüle, Calif.: Prima, 2001 (Pozn. překl.)



Kapitola druhá

SVĚTLO V TEMNOTÁCH

Termín „temný věk“ se kdysi používal pro celé tisíciletí, jež dělí dobu pozdní antiky od renesance. Dnes se úspěchy vrcholného středověku široce uznávají. Jak zdůrazňuje David Knowles, historici začali stále více posunovat „temný věk“ časově zpět a vylučují z tohoto pochybného označení 8., 9. i 10. století.

Přesto nelze pochybovat, že 6. a 7. století vyznačoval kulturní i intelektuální úpadek na poli vzdělání, literární tvorby a podobných indikátorů. Byla to chyba Církve? Agnostik Will Durant hájil Církev proti tomuto obvinění už před desetiletími a za úpadek neobviňuje Církev, jež dělala vše proto, aby ho zvrátila, ale barbarské vpády pozdního starověku. „Hlavní příčinou této kulturní regrese,“ vysvětloval Durant, „nebylo křesťanství, ale barbarství: ne náboženství, ale válka. Lidský příval ničil nebo ožebračoval města, kláštery, knihovny, školy a znemožňoval život učenců a vědců. Destrukce by patrně byla horší, kdyby Církev neudržovala v rozpadající se civilizaci jakýsi řád.“¹

Koncem 2. století se ze střední Evropy hrnuly na západ germánské kmeny a toto „stěhování národů“ začalo tlačit na rýnské a dunajské hranice. Jak čas pokračoval a římsí generálové se začali věnovat spíše ustavování a sesazování císařů než střežení hranic, začaly se tyto kmeny hrnout mezerami v římské obraně. Jejich invaze urychlily zhroutení Říma a postavily Církev před bezprecedentní problém.

Dopad barbarských vpádů do Říma se lišil podle jednotlivých kmenů. Vandalové násilně dobývali severní Afriku a v polovině 5. století vpadli do samotného Říma. Jiné národy však byly méně nepřátelské a často respektovaly Řím a jeho klasickou kulturu. I Alarich, Gót, který roku 410 dobyl Řím, si po dobytí Atén vyžádal jeden den na prohlídku slavného města, obdivoval jeho památky, navštívil divadlo a nechal si předčítat Platonův dialog *Timaios*.² Gótové byli přijati do impéria v roce 376, poté, co uprchli před pustošícími Huny. V roce 378 se na protest proti hroznému zacházení ze strany místních úřadů vzbouřili proti římské autoritě. O sto let později vládli Gótové Římu.

Když byl politický řád těžce poničen a západofřímská říše se po rozdělení rozpadla na barbarská království, pustili se biskupové, kněží a řeholníci do obnovy civilizace na tomto paradoxním základě. Ani Karel Veliký, jehož pokládáme za otce Evropy, se zcela neosvobodil od zbytků barbarského vlivu, ale přesto byl natolik přesvědčen o kráse, pravdě a nadřazenosti křesťanského náboženství, že udělal vše proto, aby vybudoval novou, postimperiální Evropu na bázi katolicismu.

BARBARSKÉ NÁRODY

Barbaři byli zemědělci a nomádi; jejich národy neměly psanou literaturu a vyjma loajality k náčelníkovi měly jen nepatrnou politickou organizaci. Podle některých etymologů rozuměli Římané z jejich různých jazyků jen zvuky „bar, bar“ - odtud slovo „barbaři“.

Jedním z největších úspěchů antického Říma byl rozvinutý a sofistikovaný právní systém, který ovlivnil Evropu na dlouhá staletí. V očích barbarů znamenal zákon jen zastavení boje a udržení pořádku, ne nastolení spravedlnosti. Tak mohl být člověk obviněný

ze zločinu podroben ordáliím horkou vodou: musel sáhnout do nádoby s vařící vodou a vyjmout kámen, který ležel na dně. Pak mu zavázali ruku. O tři dny později mu obvaz sňali: pokud se rána začala hojit a byly vidět strupy, byl prohlášen za nevinného. Pokud ne, byla vyslovena vina. Podobné byly ordálie studenou vodou: člověk se svázanýma rukama a nohama byl vržen do řeky. Pokud plaval, byl prohlášen za vinného, protože božský princip ve vodě ho odmítal.

Barbaři byli válečníci, jejichž zvyky a chování pokládali Římané za divošské. Jak napsal Christopher Dawson: „Církev musela zavést zákon Evangelia a etiku kázání na hoře mezi lidi, kteří považovali vraždu za nejčestnější čin a pomstu za spravedlnost.”

Když Vizigóti v roce 410 obsadili Řím, svatý Jeroným nad tím vyjádřil hluboký otřes a smutek: „Ze západu přišla hrozná zvěst. Řím je obsazen, životy občanů se vykupují zlatem. Když bylo město vypleněno, bylo znovu obklíčeno a poté, co lidé ztratili bohatství, ztrácejí teď životy. Nemohu dál mluvit, mé diktování přerušují vzlyky. Bylo dobyté město, jež dobylo celý svět.”³ „Hle, jak náhlá smrt dopadla na celý svět,” napsal Orientius při invazi Galů v první dekádě 5. století, „kolik národů srazilo válečné násilí. Ani husté a divoké lesy, ani vysoké hory, ani prudké řeky s vodopády, ani citadely na vzdálených výšinách, ani města chráněná zdi, ani překážka moře, ani opuštěnost pouště, ani úkryty v zemi, ani jeskyně pod nepřístupnými útesy neunikly barbarským nájezdům.”⁴

Frankové, kteří se usadili v Galii (dnešní Francii), byli nejvýznamnějším z těchto národů. Na rozdíl od jiných barbarských skupin se Frankové neobrátili k ariánství (herezi, jež popírala Kristovo božství), a tak se zraky Církve upřely právě na ně. V dějinách misíí platí, že pro Církev je snazší obracet lidi přímo z primitivního pohanství nebo animismu než z jiné víry, jako je ariánství nebo islám. Když se roku 481 stal králem Franků Chlodvík, muži Církve vycítili svou šanci. Svatý Remigius napsal novému králi blahopřejný dopis, v němž připomíná, že by pro něho bylo výhodné spolupracovat s episkopátem. „Prokazuj úctu svým biskupům,” psal Remigius směle, „vždy se k nim obracej pro radu. A budeš-li s nimi v souladu, tvá země bude prosperovat.”

Historici spekulují o tom, že Chlodvíkovo manželství s krásnou, zbožnou katolickou Klotyldou bylo inspirováno a zaranžováno biskupy, kteří měli na mysli, že by mohla obrátit svého královského manžela k víře. I když tu nepochybně hrály roli politické úvahy, byl Chlodvík zjevně dojat tím, co slyšel o Kristově životě. Když mu vyprávěli příběh o ukřižování, měl zvolat: „Ach, kdybych tam jen byl já se svými Franky!“ Trvalo to ještě několik let, ale nakonec byl Chlodvík pokřtěn. (Datum není jisté, ale tradičně se přijímá rok 496 a Francie v roce 1996 oslavovala patnáctisté výročí Chlodvíkova křtu.) Teprve během dalších čtyř set let se obrátily všechny barbarské národy západní Evropy, ale projekt měl slibný start.

Svatý Avitus, významný biskup v Galii, pochopil význam Chlodvíkovy konverze a řekl franskému králi: „Díky tobě tato končina světa jasně září a na západě bliká světlo nové hvězdy! Tím, že jsi zvolil za sebe, zvolil jsi za všechny. Tvá víra je tvé vítězství!“

Při silné identifikaci barbarských národů s jejich králi obvykle stačilo obrátit monarchu a lid pak následoval. Nebyl to vždycky snadný a hladký proces; ještě po staletí katoličtí kněží franského původu sice sloužili mše svaté, ale přinášeli i nadále oběti starým přírodním bohům.

Nebylo proto zcela jednoduché barbary obrátit: Církev je stále vedla - jednak aby zajistila, že se konverze skutečně ujala, jednak aby jejich víra začala přetvářet jejich správu a způsob života. Říká se, že právě zřetel na tyto dva úkoly - konverze a trvalé vedení - odlišují *Dějiny Franků*, jež v 6. století napsal svatý Řehoř z Tours, od *Církevních dějin anglického lidu*, jež napsal Beda Ctihodný v 8. století. Velký misionář svatý Bonifác konal oba úkoly: obrátil mnoho lidí v Německu a od roku 740 zahájil dlouho potřebnou reformu franské Církve.

Merovejská linie králů, k níž patřil Chlodvík, ztratila v 6. a 7. století na síle. Přišli neschopní vládcové, kteří mezi sebou - často zuřivě - válčili; upalovat členy jiných rodin nebylo tehdy neobvyklé. Za těchto bojů o moc často prodávali moc i půdu franským aristokratům výměnou za jejich podporu. Tak se postupně oslabovali. Tato ztráta moci nabrala na rychlosti za merovejských králů 7. století, jež historik Norman Cantor popisuje jako řadu žen, dětí a mentálně defektních osob.

Tato degenerace Merovejců ovlivnila naneštěstí i Církev, která učinila chybu, že se právě v době úpadku přimkla k vládnoucí rodině, a tak neunikla důsledkům. „Z vděčnosti za vysoké postavení, za něž vděčila Merovejcům," vysvětluje odborník na toto období, „se jim téměř úplně odevzdala."⁵ V 7. století byl stav franského kněžstva stále zoufalejší - tak bylo zasaženo zkažeností a nemorálností. Episkopat se nenacházel ve stavu o mnoho lepším, protože duchovní mezi sebou zápasili o kontrolu nad biskupstvími, jež pro ně znamenala jen světskou moc a bohatství. Franskou Církev nakonec museli reformovat zvenčí irští a anglosasští misionáři, kteří sami přejali katolickou víru z kontinentu. Když tedy franská země potřebovala vlít víru, řád a civilizaci, dostalo se jí toho od katolických misionářů.

Přesto se papežství v 8. století obracelo právě na Franky jako na ochránce a partnery v obnově křesťanské civilizace. Papežství mělo s pozdními římskými císaři zvláštní vztah, který pokračoval i po kolapsu císařství na Západě, kdy jedinou zbylou „římskou" autoritou byl východní císař v Cařihradu (který barbarským nájezdům nikdy nepodleh). Avšak tento vztah byl napjatý. Především východní císařství v 7. století bojovalo o život s Araby a Peršany, a tak těžko mohlo poskytnout ochranu a obranu, kterou papežství potřebovalo. Byla tu ještě horší věc - císařové, jak bylo na Východě obvyklé, běžně zasahovali do církevního života i v oblastech, jež byly mimo kompetence státu.

A tak někteří muži Církve usoudili, že nastal čas poohlédnout se jinde, opustit tradiční spoléhání Církve na císaře a najít jinou politickou sílu, s níž by bylo možné uzavřít plodné spojení.

KAROLINSKÁ RENESANCE

Církev učinila významné rozhodnutí obrátit se s přáním o ochranu a spolupráci od císařů v Cařihradě ke stále ještě polobarbarským Frankům, kteří konvertovali ke katolicismu, aniž by byli prošli ariánskou fází. V 8. století Církev požehnala oficiálnímu přechodu moci z merovejské dynastie na rodinu Karolinců - rodinu

Karla Martela, který v roce 732 porazil muslimy u Tours, a konečně na Karla Velikého, jenž proslul jako otec Evropy.

Karolinci získali z úpadku Merovejců prospěch. Byli držiteli dědičné pozice majordoma, jež odpovídala postavení předsedy vlády. Karolinští majordomové byli schopnější a moudřejší než sami jejich králové a přejímali stále větší díl každodenní správy íránské-
ho království. V polovině 8. století se Karolinci, kteří získávali stále více královské moci, pokusili dosáhnout i na královský titul. Když se roku 751 stal majordomem Pipin Krátký, napsal papeži Zachariášovi I. a ptal se, zda je správné, aby se muž bez moci nazýval králem, zatímco držitel moci by tento titul neměl. Papež dobře pochopil, kam Pipin míří: odpověděl, že to není dobrá situace a že by se věci měly nazývat podle skutečnosti. Tak papež ze své uznávané duchovní autority pozhnal změně dynastie ve franském království. Poslední merovejský král se v klidu uchýlil do kláštera.

Tak Církev usnadnila pokojné předání moci z rukou oslabených Merovejců do rukou Karolinců, s nimiž pak v následujících letech muži Církve úzce spolupracovali na obnově hodnot civilizovaného života. Pod církevním vlivem se tento barbarský národ přeměnil na budovatele civilizace. Patrně největší Frank Karel Veliký vládl od roku 768 do roku 814 a odpovídal tomuto ideálu. (Franská říše včetně území dobytých Karlem tehdy sahala od tzv. Španělské marky na východě přes dnešní Francii, severní Itálii, Švýcarsko až po většinu dnešního Německa.) I když sám neuměl psát (populární, zjevně apokryfní legenda ovšem tvrdí, že v posledním roce svého života opravoval biblické překlady), Karel silně podporoval vzdělání a umění; vyzýval biskupy, aby kolem svých katedrál organizovali školy. Historik Joseph Lynch vysvětluje: „Psaní, opisování knih, umělecká a architektonická práce i myšlení mužů vzdělaných v katedrálních a klášterních školách podnítilo změnu v kvalitě i kvantitě intelektuálního života.“⁶

Výsledky této podpory vzdělání a umění jsou známy jako karolinská renesance, jež zahrnuje dobu Karlovy vlády a vlády jeho syna Ludvíka Zbožného, který vládl v letech 814–840. Patrně ústřední intelektuální postavou karolinské renesance byl Alkuin, Anglosas

vychovaný v Yorku žákem Bedy Ctihodného, velkého světce a církevního historika, jednoho z největších intelektů své doby. Alkuin byl ředitelem yorské katedrální školy a jejím děkanem, později se stal opatem kláštera svatého Martina v Tours. Získal si ho sám Karel roku 781, kdy se oba setkali během Alkuinova krátkého pobytu v Itálii. Alkuin, který přejal úspěšné techniky svých irských a anglosaských předchůdců, se vyznal v řadě předmětů a vynikal jako učitel latiny. Naučil Germánce gramaticky správně latině (získat tuto znalost nebylo v neklidném 6. a 7. století snadné), což byl podstatný prvek karolinské renesance. Znalost latiny umožňovala studium latinských církevních otců i klasického světa antického Říma. Nejstarší zachované kopie většiny antické římské literatury se skutečně datují do 9. století, kdy je zachránili před zapomenutím karolinští učenci. „Lidé si vždýcky neuvědomují,“ píše Kenneth Clark, „že existují jen tři nebo čtyři antické rukopisy latinských autorů: celá naše znalost antické literatury je dílem sbírání a opisování, jež začalo za Karla Velikého, a téměř každý klasický text, který se zachoval do 8. století, se zachoval dodnes.“⁷

Pro základ karolinského vzdělání se učenci obrátili k antickým římským modelům, kde našli sedm svobodných umění. Bylo to *quadrivium* – astronomie, hudba, aritmetika a geometrie, a *trivium* – logika, gramatika a rétorika. Jelikož bylo zapotřebí především literárního vzdělání, probralo se *quadrivium* v těchto raných letech obnovy školství jen povrchně. Ale byl to základ, na němž se měl vystavět budoucí intelektuální pokrok.

Dalším úspěchem karolinské renesance byla důležitá novinka v psaní, známá jako „karolinská minuskule“. Do té doby přispívala geografická izolace k tomu, že po západní Evropě vznikla celá řada různých písem, takže bylo pro lidi mnohdy obtížné dešifrovat, co jejich partneři odjinud říkají.⁸ Některá písmena z doby před vznikem karolinské minuskule se obtížně četla a psaní bylo časově náročné; neexistovala malá písmena, znaménka ani mezery mezi slovy.

Rozhodující fází vývoje a zavedení karolinské minuskule uskutečnil Alkuinův nástupce na místě opata kláštera svatého Martina, Fredegis. Teď měla západní Evropa písmo, jež se poměrně snadno četlo

i psalo. Zavedení malých písmen, mezer mezi slovy a dalších opatření ke snazší čitelnosti zrychlilo čtení i psaní. Dva moderní historici to popisují jako „nesmírnou eleganci a průzračnost, jež musela mít obrovský dopad na zachování klasické literatury, protože ji upravila do formy, kterou bylo možné číst snadno a s potěšením".⁹ „Není přehnané," píše Philippe Wolff, „spojit tento vývoj s rozvojem knihtisku jako dva rozhodující kroky v růstu civilizace založené na psaném slově."¹⁰ Karolinská minuskule, kterou prosadili mniši katolické církve, byla zásadním prvkem budování vzdělanosti západní civilizace.

Historici hudby často hovoří o „úzkosti z vlivu", jíž trpěli skladatelé, kteří byli nešťastní, že museli následovat genie a zázračné fenomény. Podobný jev je zřejmý během krátkodobých výbuchů aktivity karolinské renesance. Tak Karlův životopisec Einhard prokazatelně tvoří svou práci podle Suetoniových *Životů císařů* a přejímá z této antické práce celé odstavce. Vždyť jak by si on, pouhý barbar, troufl předstihnout eleganci a dovednost tak bohaté a dokonalé civilizace?

A přesto se katolíci Karlovy doby, navzdory svým zjevným nedokonalostem, těšili ze zrodu civilizace ještě větší než antické Řecko a Řím. Protože, jak zdůraznil velký učenec Alkuin, měli v 8. a 9. století cosi, co antičtí autoři neměli: katolickou víru. Tvořili podle vzorů starověkých Atén, ale zůstali přesvědčeni, že jejich Atény budou větší, protože mají perlu nesmírné ceny, jíž se jejich řečtí předchůdci při všech svých úspěších nemohli chlubit. Alkuin byl tak nadšený, že Karlu Velikému psal básnickými výrazy o výšinách civilizace, jež podle něho byly v dosahu:

Jestliže získáme mnohé pro své cíle, budou ve Francii vytvořeny nové Atény, Atény kultivovanější než ty staré, protože ty naše, zušlechtěny učením Kristovým, předstihnou veškerou moudrost Akademie. Ty staré měly za učitele jen Platonovy disciplíny, přesto však, inspirovány sedmi svobodnými uměními, stále zářily nádherou: našim se však dostane sedminásobná plnost Ducha svatého, a tak svou září předstihnou všechnu důstojnost světské moudrosti.¹¹

Karolinská renesance, i když v 9. a 10. století utrpěla strašné rány z rukou Vikingů, Maďarů a muslimů, nikdy neztratila ducha. I v nejtemnějších dnech těchto invazí zůstal duch učení v kláštorech vřdycky živý natolik, aby se mohl znovu zrodit v klidnějších časech. Stejně důležitý pro intelektuální vývoj západní civilizace byl příspěvek velkého Alkuina. Alkuin, jak píše David Knowles, který „trval na potřebě dobrých opisů všech typů na polí učebnic a který sám založil na řadě míst skvělá skriptoria, dodal nový podnět a techniku opisování rukopisů; to pokračovalo neumenšeně v mnoha kláštorech, metodičtěji a v širším měřítku než dříve; a v karolinské minuskuli, jež v mnohém odpovídala písmu užívanému v Irsku a v Northumbrii, získalo nástroj velké síly. Alkuinem začal velký věk opisování latinských rukopisů, patristických i klasických, a toto postupné shromažďování jasně (a správněji) psaných knih mělo nedostižnou cenu o dvě staletí později, kdy začala všeobecná obnova”.¹²

Po smrti Karla Velikého připadalo šíření vzdělanosti stále více Církvi. Místní rady volaly po otevírání škol, jako bavorská synoda v roce 798, chalonská rada v roce 813 a rada v Aix v roce 816.¹³ Alkuinův přítel Theodulf, který byl biskupem v Orleánu a opatem ve Fleury, také požadoval rozšíření vzdělání: „Ve vesnicích a městech ať kněží otevírají školy. Jestliže jim kdokoli z věřících svěří své děti, aby se naučily znát písmena, ať neodmítnou učit tyto děti pouze z křesťanské lásky... Když se kněží ujmou tohoto úkolu, ať nepožadují plat, a pokud něco přijmou, pak jen malé dary, které nabídnou rodiče.”¹⁴

Církev, jako vychovatelka Evropy, byla jediným světlem, jež přežilo opakované nájezdy barbarů. Jejich invaze ve 4. a 5. století vyústily do těžkého úpadku těch aspektů života, jež si spojujeme se samotnou myšlenkou civilizace: kulturní výtěžky, civilizovaný život i myšlenkový život. V 9. a 10. století se západní Evropa stala obětí dalších vln ničivých útoků - tentokrát ze strany Vikingů, Maďarů a muslimů. (Jen pro představu, jak tyto vpády vypadaly, připomeňme, že jeden ze známějších vikingských válečníků se jmenoval Thorfinn Roztínač lebek.) Vytrvalá víze a rozhodnost katolických biskupů, mnichů, kněží, učenců a činitelů občanské správy zachrá-

nila však Evropu před druhým kolapsem.¹⁵ Semena vzdělanosti, zasetá Alkuinem, vyrašila v Církvi, jež pak působila jako obnovný vliv na civilizaci. Jak píše jeden z historiků: „Měli k použití jen jednu tradici, a ta vycházela ze škol oné doby, podnícených Alkuinem.“¹⁶

Když začala karolinská říše upadat, pak - podle historika Christophera Dawsona - zahájili mniši obnovu vzdělání:

*Velké kláštery, zvláště jihoněmecké v Sankt Gallen, Reichenau a Tegernsee, zůstaly jedinými ostrovy intelektuálního života v opakovaných přívalech barbarství, jež znovu hrozilo zachvátit západní křesťanstvo. I když se mnišství na první pohled nezdá schopné odolat hmotné destrukci této doby nezákonnosti a války, přesto to byla instituce nadaná mimořádnou schopností vracet sílu.*¹⁷

Tato obnovná síla klášterů znamenala, že dokázaly rychle a dramaticky napravit devastaci způsobenou vpády i politický kolaps.

*I kdyby bylo vypáleno 99 klášterů ze sta a jejich mniši pobiti a vyhnáni, přesto by bylo možné celou tradici rekonstruovat z toho jediného, který přežil; zničené budovy se zalidnily čerstvými mnišskými silami, jež se znovu ujaly zničené tradice, následovaly tutéž řeholi, zpívaly tutéž liturgii, četly tytéž knihy a myslely stejně jako jejich předchůdci. Takto se za svatého Dunstana vrátilo mnišství a mnišská kultura zpátky do Anglie a Normandie z Fleury a Ghentu po více než stu letech naprosté destrukce: a za dalších sto let se normanské a anglické kláštery znovu staly vůdčí silou západní kultury.*¹⁸

Zachovat západní klasické dědictví a výdobytky karolinské renesance nebylo jednoduché. Invazní hordy vpadly do mnoha klášterů a zapálily knihovny, jejichž svazky byly pro intelektuální komunitu té doby mnohem cennější, než si uvědomuje moderní čtenář, navyklý na levnou a hojnou nabídku knih. Správně poznamenává Dawson, že to byli mniši, kdo udržel světlo vzdělanosti, aby nevyhaslo.

Jednou z nejsvětějších postav této rané fáze obnovy byl Gerbert z Aurillacu, pozdější papež Silvestr II., jehož pontifikát trval od roku 999 do roku 1003. Byl to rozhodně nejučenější Evropan své doby. Proslul šířící svých znalostí, jež zahrnovaly astronomii, latinskou literaturu, matematiku, hudbu, filosofii i teologii. Jeho žízeň po starých rukopisech připomíná nadšení 15. století, kdy Církev odměňovala humanistické učence, kteří objevili antické texty.

Detaily Gerbertova života nejsou zcela jasné, i když jisté důležité klíče prosvítají z některých jeho dopisů a z poněkud nespolehlivě životopisné črtky sepsané Richerem, mnichem rytířského řádu Saint-Remi, který byl jedním z jeho nejlepších žáků. Je jisté, že na počátku 70. let 10. století vedl biskupskou školu v Remeši, kde předtím studoval pokročilou logiku; zde se zcela věnoval vyučování a studiu. „Spravedlivý žije vírou," říkával, „ale je dobré, aby spojil víru s věděním."¹⁹ Gerbert kladl velký důraz na kultivaci rozumových schopností, jež Bůh nedal člověku zbytečně. „Božství dalo lidem velký dar, když jim dalo víru, ale neodepřelo jim poznání," napsal Gerbert. „Těm, kdo je (poznání) nemají, říkáme hlupáci."²⁰

V roce 997 napsal slavnému Gerbertovi německý král a císař Otto III., aby si vyžádal jeho asistenci. Naléhavě dychtil po poznání, a tak se obrátil na budoucího papeže. „Jsem ignorant," přiznal se mu, „a mé vzdělání bylo velice zanedbáno. Přijď a pomoz mi. Oprav, co bylo uděláno špatně, a poraď mi, jak správně vládnout říši. Zbav mne mého saského křupanství a povzbud' mě ve věcech, jež jsem zdědil po svých řeckých předchůdcích. Vylož mi knihu aritmetiky, kterou jsi mi poslal." Gerbert rád vyhověl králově žádosti. „Jsi Řek rodem a Říman díky vládě nad impériem," ujistil ho, „takže si můžeš nárokovat dědické právo na poklady řecké a římské moudrosti. Cožpak je na tom něco božského?"²¹

Gerbertova vzdělávací snaha a jeho vliv na pozdější učitele a myslitele je příznačná pro ozdravení Evropy z více než stoletých invazí - ozdravení, jež by nebylo bývalo možné bez vůdčího světla Církve. Práce a úmysly Církve měly přinést nejlepší plody v rozvoji univerzitního systému, což je věc, jíž patří zvláštní kapitola, ale nejprve se podívejme na semena vzdělanosti, jež zasévaly kláštery...



Kapitola třetí

JAK MNIŠI ZACHRÁNILI CIVILIZACI

V pokroku západní civilizace hráli rozhodující roli mniši. Když se však podíváme na ranou praxi katolického monasticismu, těžko bychom z ní uhodli, jak enormní dopad na okolní svět bude mít. Avšak tento historický fakt pro nás bude menším překvapením, pokud si připomeneme Kristova slova: „Hledejte nejprve království Boží a všechno ostatní vám bude přidáno.“ To stručně a dokonale vystihuje historii mnišství.

Rané formy klášterního života se objevují ve 3. století. Tehdy se katolické ženy jako zasvěcené panny oddávaly životu modlitby a oběti, staraly se o chudé a nemocné.¹ Z těchto raných tradic vychází řeholní život žen.

Další zdroj křesťanského klášterního života nacházíme u svatého Pavla z Théb, a ještě výraznější je v tomto ohledu svatý Antonín Egyptský (známý také jako svatý Antonín Poustevník), který žil mezi polovinou 3. a polovinou 4. století. Antonínova sestra se

rozhodla pro život v domě zasvěcených panen. On sám odešel do egyptské pouště jako poustevník, aby se soustředil na vlastní duchovní zdokonalení, ačkoli svým velkým příkladem k sobě přiváděl tisícové zástupy.

Charakteristickým rysem poustevníka byl odchod do vzdálené samoty, který mu umožnil odříci se světských věcí a intenzivně se soustředit na svůj vlastní duchovní život. Poustevníci žili sami nebo ve skupinách po dvou či po třech, bydleli v jeskyních nebo v prostých chatrčích a živili se tím, co si mohli sami vypěstovat na svých malých políčkách; někdy také vyráběli košíky. Nedostatek autority, která by dohlížela na jejich duchovní životsprávu, vedl některé z nich k výstředním duchovním a kajícím praktikám. Jak říká Möns. Philip Hughes, uznávaný historik katolické církve: „Některí poustevníci téměř nejedli a nespali, jiní stáli bez pohybu celé týdny, další se uzavírali v hrobkách a zůstávali zde celá léta - získávali nepatrnou výživu z puklin ve zdivu.“²

Cenobitní mnišství (forma života, kdy mniši žijí pohromadě v klášterech), jež zná většina lidí, se vyvinulo částečně jako reakce na život poustevníků, ale také z respektu k tomu, že lidé mají žít ve společenství. Takový byl postoj svatého Basila Velikého, který sehrál důležitou úlohu ve vývoji východního mnišství. Přesto však poustevnický život nikdy zcela nevymizel; tisíc let po svatém Pavlu z Théb byl jeden z poustevníků zvolen papežem pod jménem Celestin V.

Východní monasticismus ovlivnil Západ řadou způsobů: například cestováním svatého Athanasia nebo spisy svatého Jana Kasiana - muže Západu, který byl široce obeznámen s praxí Východu. Ale západní mnišství nejvíce získalo od jednoho ze svých vlastních lidí: svatého Benedikta z Nursie. Benedikt založil dvanáct malých mnišských společenství v Subiaku, vzdáleném 38 mil od Říma. Pak zamířil na jih a založil Monte Cassino, velký klášter, jímž se proslavil. Právě zde kolem roku 529 sestavil slavnou Řeholi svatého Benedikta, jež byla v následujících staletích téměř univerzálně přijata v celé západní Evropě.

Umírněnost Benediktovy řehole, struktura a řád, který zajišťovala, usnadnily její šíření po Evropě. Na rozdíl od irských kláš-

terů, jež byly známy svými extrémami v sebezaporech (nicméně i tak přitahovaly značné množství lidí), trvaly benediktinské kláštery na tom, že mnich má přiměřeně jíst a spát, i když jejich režim mohl být v postních obdobích přísnější. Benediktinský mnich obvykle žil na materiální úrovni odpovídající tehdejšímu italskému rolníkovi.

Každý benediktinský řeholní dům byl nezávislý na ostatních domech, každý měl svého opata, který dohlížel na jeho záležitosti a na dobrý pořádek. Mniši původně mohli cestovat z jednoho místa na druhé, ale svatý Benedikt prosazoval životní styl, podle něhož byl každý mnich trvale připoután ke svému domovskému klášteru.³

Svatý Benedikt také ignoroval světské postavení budoucího mnicha, ať to byl původně boháč, nebo chudý nevolník, protože všichni si byli v Kristu rovni. Benediktinský opat „nemá v klášteře činit rozdíly mezi osobami... Člověk narozený jako svobodný nemá být upřednostňován před tím, kdo přichází z nevolnictví, pokud k tomu není jiný rozumný důvod. Ať jsme totiž zavázáni, nebo svobodní, v Kristu jsme jedno. ... Bůh na osoby nehledí.”

Mnich se uchýloval do kláštera proto, aby kultivoval a ukáznil svůj duchovní život, a zvláště aby pracoval na své spáse v prostředí a v režimu, který je k tomu vhodný. Jeho úloha byla v západní civilizaci zásadní. Mniši nezamýšleli vykonávat pro Evropu velké civilizační dílo, ale jak čas plynul, začali si uvědomovat úkol, k němuž je doba volala.

V období velkých zmatků se benediktinská tradice uchovala. Benediktinské domy zůstávaly oázami řádu a pokoje. O Monte Cassinu, mateřském domě benediktinů, se říká, že jeho vlastní historie tuto trvalost odráží. V roce 589 bylo obsazeno barbarskými Lombardy, v roce 884 bylo zničeno Saracény, v roce 1349 bylo poničeno zemětřesením, v roce 1799 bylo vyplněno francouzskými oddíly a v roce 1944 za 2. světové války bylo pobořeno bombardováním. A přesto Monte Cassino nezmizelo: pokaždé se jeho mniši vrátili a vybudovali je znovu.⁴

Zásluhy benediktinů sice nelze vystihnout pouhou statistikou, ale do začátku 14. století dodal tento řád Církvi 24 papežů, 200 kardinálů, 7000 arcibiskupů, 15 000 biskupů a 1500 kanonizovaných

světců. Ve svém vrcholném období se mohl chlubit 37 000 klášterů. A statistiky neukazují jen jeho vliv uvnitř Církve: monastický ideál byl v tehdejší společnosti tak přitažlivý, že se k benediktinům uchýlilo 20 císařů, 10 císařoven, 47 králů a 50 královen.⁵ Tolik nej-mocnějších Evropanů k nim přicházelo kvůli tomu, že u nich hledali pokorný život a duchovní systém benediktinského řádu. Klášterní život přitahoval i barbarské skupiny, a postavy jako íránský Karlo-man a lombardský Roch se mu samy podrobily.⁶

PRAKTICKÁ UMĚNÍ

I když většina vzdělaných lidí ví o vědeckém a kulturním úsilí středověkých klášterů a uvědomuje si, jak přispěly k západní civilizaci, nelze přehlédnout, jak důležitou činností mnichů byla kultivace toho, co bychom mohli nazvat praktickými uměními. Významným příkladem je zemědělství. Na počátku 20. století velebil Henry Goodell, předseda nynější Massachusettské zemědělské koleje, „práci oněch velkých mnichů za 1500 let. Zachránili zemědělství v době, kdy je nikdo jiný nemohl zachránit. Provozovali je za nových životních podmínek, kdy se do toho nikdo jiný netroufal pustit".⁷ To je zásadní svědectví. „Za zemědělskou obnovu ve velké části Evropy vděčíme mnichům," poznamenává jiný odborník. „Kamkoli přišli," dodává jiný, „obraceli divočinu na kultivovanou zemi; zabývali se chovem dobytka a polním hospodářstvím, pracovali vlastníma rukama, vysoušeli bažiny a čistili lesy. Díky nim se Německo změnilo v úrodnou krajinu." Další historik píše, že „každý benediktinský klášter byl zemědělskou školou pro celý region, v němž se nacházel".⁸ I Francois Guizot, historik a státník 19. století, který s katolickou církví nijak zvlášť nesympatizoval, poznamenal: „Benediktinští mniši byli agrotechniky Evropy; vyčistili ji ve velkém rozsahu, spojovali zemědělství s kázáním."⁹

Manuální práce, kterou řehole svatého Benedikta výslovně vyžaduje, hrála v klášterním životě ústřední úlohu. I když byla řehole známa svou umírněností a odporem k přehnaným formám pokání,

ujímali se mniši často těžké a nepříjemné práce, protože pro ně takové úkoly představovaly kanály milosti a příležitosti k umrtvování těla. To určitě platilo pro kultivaci a obnovu půdy. Panoval obecný názor, že bažiny, které jsou zdrojem moru, nemají žádnou cenu. Ale mniši do takových míst šli a přijali výzvu, jež jim kladla. Už od začátku dokázali močály přehrazovat a odvádět z nich vodu; to, co kdysi bylo zdrojem chorob a špíny, měnili v úrodnou zemědělskou půdu.¹⁰

Velký historik mnišství Montalembert, který žil v 19. století, složil hold velkému zemědělskému dílu mnichů. „Nelze zapomenout," napsal, „jak využili obrovské oblasti (patřila jim pětina půdy v Anglii), nekultivované a neobývané, pokryté lesy a obklopené močály." Tak vypadala většina země, kterou řeholníci zabírali - jednak proto, že si vybírali odlehlá a nepřístupná místa, jež podporovala osamělost jejich společného života, jednak proto, že takovou půdu dávali laičtí dárci mnichům snáze.¹¹ I když mýtili lesy, jež stály v cestě lidskému obývání a využívání krajiny, snažili se také pěstovat stromy a uchovat lesy tam, kde to bylo možné.¹²

Zvláště živým příkladem blahodárného vlivu mnichů na jejich fyzické okolí je močálovitá oblast anglického Southamptonu. Odborník popisuje, jak tamní krajina asi vypadala v 7. století, než bylo založeno opatství Thorney.

Nebylo tu nic než rozsáhlé bažiny. Močály v 7. století patrně vypadaly jako lesy při ústí Mississippi nebo bažinaté pobřeží obou Karolin. Byl to labyrint černých klikatých potůčků, širokých lagun, bažin, jež se zvedaly při jarních záplavách; rozsáhlá pole rákosí, ostrice a kapradí; navršené kmeny vrb, olší a šedých osik, zakořeněných v plovoucí rašelině, která pomalu polykala a trávila háje jedlí a dubů, jasanů a bříz, lísek a tisů, jež kdy si rostly na této nížinaté, zkažené půdě. Povodně strhly stromy a ony pluly po proudu a vršily se, přehrazovaly vodu a hnaly ji zpátky. Divoké potoky v těchto lesích měnily svá koryta, míchaly bahno a písek s černou půdou a rašelinou. Příroda ponechaná sama sobě stále více upadala do zápasu a chaosu, až se celý močál stal ponurou bažinou."

O pět století později popisuje William z Malmesbury (1096-1143) tuto oblast takto:

Je to napodobenina ráje, kde se odráží ušlechtilost a čistota nebes. Uprostřed močálů se zvedají lesíky stromů, jež jako by se svými vysokými, štíhlými vrcholy dotýkaly hvězd. Okouzlený zrak putuje po moři zelených rostlin, nohu, jež vstoupí na široké louky, nečeká na pěšině žádná překážka. Ani píd' země, kam až oko dohlédne, není neobdělaná. Zde pokrývají půdu ovocné stromy, tam se vinná réva sklání k zemi nebo se pne po dřevěných kostrách. Příroda a umění spolu soutěží: to, co neposkytne jedna, poskytne druhá. Ó, hluboká a příjemná osamělost! Tebe dal Bůh mnichům, aby je jejich smrtelný život každodenně pozvedal blíže k nebi.¹⁴

Kamkoli šli, tam mniši přinášeli pěstování obilí, manufakturní výrobu nebo výrobní metody, které lidé předtím neznali. Tu zavedli chov dobytka a koní, onde vařili pivo, chovali včely nebo pěstovali ovoce. Švédský obchod s kukuřicí vděčí za svou existenci mnichům; v Parmě to platí o výrobě sýrů, v Irsku o lovu lososů - a na mnoha místech o nej ušlechtlejších vinicích. Mniši na jaře schraňovali vodu, aby ji rozdělovali v obdobích sucha. Byli to řeholníci z kláštera svatého Vavřince a svatého Martina, kdo zabránil tomu, aby se jarní vody zbytečně rozlévaly po loukách u Saint Gervais a Belleville, a sváděli je do Paříže. V Lombardii se rolníci naučili od mnichů zavlažovat a díky tomu se tato oblast stala v Evropě pověstná svou úrodností a bohatstvím. Mniši také jako první přispěli ke zlepšení chovu dobytka, kterému nenechávali volný průběh.¹⁵

Na mnoha místech byli řeholníci inspirativním příkladem především proto, že respektovali a ctili manuální práci obecně, a zemědělskou pak zvláště. „Zemědělství hluboce pokleslo," píše jeden z odborníků. „Blata pokrývala kdysi úrodnou půdu, a muži, kteří by ji měli obdělávat, považovali práci s pluhem za ponižující." Ale když se mniši vynořili ze svých cel a ryli odvodňovací kanály a orali pole, „mělo jejich úsilí zázračný účinek. Lidé se vraceli k ušlechti-

lé, ale opovrhované práci".¹⁶ Papež Řehoř Veliký (590–604) vypráví názorný příběh o Equitiovi, vzdělaném misionáři ze 6. století. Když papežský vyslanec dorazil do jeho kláštera a hledal ho, šel ihned do skriptoria, protože čekal, že ho najde mezi opisovači. Tam ale nebyl. Opisovači mu to vysvětlili jednoduše: „Je dole v údolí, seče seno.“¹⁷

Mniši byli také průkopníky vinařství, jež jim sloužilo jednak ke slavení mše svaté, jednak k běžnému pití, které řehole svatého Benedikta výslovně povolovala. Vynález šampaňského lze vysledovat až k Domu Perignovi z opatství svatého Petra v Hautvilliers na Marně. Perignon byl jmenován sklepníkem opatství v roce 1688 a vyrobil šampaňské míšením vín. Ustavil základní principy, jimiž se výroba sektu řídí dodnes.¹⁸

I když tyto vynálezy nejsou tak uznávané jako intelektuální práce, jsou pro budování a uchování západní civilizace téměř stejně důležité. Bylo by obtížné najít kdekoli na světě skupinu lidí, jejichž přínosy pro společnost jsou tak různé, tak významné a tak nepominutelné jako působení mnichů na Západě v době zmatků a zoufalství.

Mniši byli také tvůrci středověkých technologií. Zvláště známí jsou pro svou technologickou vyspělost cisterciáci, reformní větve benediktinů ustavená v Citeaux v roce 1098. Prostřednictvím komunikační sítě spojující různé kláštery se technologické informace rychle šířily. Proto nacházíme i v kláštorech vzdálených od sebe tisíce mil velmi podobný systém využívání vodní síly.¹⁹ „Tyto kláštery,“ píše historik, „byly ekonomicky nej efektivnějšími jednotkami, jež do té doby existovaly v Evropě, a možná na celém světě.“²⁰

O cisterciáckém klášteře ve francouzském Clairvaux existuje zpráva z 12. století, jež líčí využití vodní síly a popisuje překvapivý rozsah, v němž se tato zařízení stala ústředními pro evropský život. Cisterciácká klášterní komunita obvykle vedla svou vlastní továrnu. Mniši využívali vodní sílu pro mlácení obilí, prosévání mouky, tkaní látek a vydělávání kůží.²¹ Jean Gimpel ukazuje ve své knize *Středověký stroj*, že tato zpráva mohla být opsána v 742 kopiích, protože tolik bylo ve 12. století v Evropě cisterciáckých klášterů. Tutéž úroveň technického pokroku bylo možné vidět prakticky ve všech kláštorech.²²

Ačkoliv klasická antika nijak výrazně nepoužívala mechanizaci pro průmyslové účely, středověký svět tak činil v enormním měřítku, jak to symbolizuje využívání vodní síly v cisterciáckých kláštorech:

Proud vody vstupuje do opatství pod obrannou zdí (píše autor z 12. století), jež ho jako vrátný vpouští dovnitř, a nejprve se hrne na mlýn, kde se převaluje: napřed drtí obilná zrna pomocí mlýnských kamenů, pak třese jemným sítem, jež odděluje mouku od plev. Potom spěje do další budovy. Zde voda plní nádrže a ohřívá se, takže se vaří pro mnichy pivo, nápoj, který pijí v době, kdy ještě vinná réva nepřinesla úrodu. Tím voda ještě nesplnila svou úlohu. Blízko mlýna se zachycuje do nádrží, jež ji pohlcují. Ve mlýně se z ní připravilo jídlo pro potřebu bratří, a nyní se stará o jejich oděv. Nikdy se neobráť zpět a neodmítne udělat nic z toho, co se na ní žádá. Zvedá a zas pouští těžké tlouky, veliké vodní hamry, a šetří tak bratřím velkou námahu. ... Kolik koní by se unavilo, kolik mužů vyčerpalo, kdyby pro nás nepracovala milosrdná řeka, jíž vděčíme za oblečení a jídlo.

Když roztočila hřídele kol, aby se otáčely co nejrychleji, zpění se a mizí. Dalo by se říci, že ona sama je základem výroby. Odtud teče do koželužny, kde se vyrábějí kůže na obuv mnichů, a stále jeví pílí. Pak se rozděluje na pramenky, jež běží určeným směrem ke svým dalším povinnostem, a pořád si všímá věcí, jež vyžadují její pozornost, tedy vaření, prosévání, mletí, zavodňování a praní; nikdy neodmítne žádný ákol. Nakonec odnáší odpad a nechá celé místo bez poskvrny.²³

MNIŠI JAKO TECHNIČTÍ PORADCI

Cisterciáci byli známi také jako odborníci v metalurgii. „Díky svému rychlému rozšíření po Evropě," píše Jean Gimpel, „sehráli cisterciáci úlohu v rozšíření nových technologií, protože jejich znalost průmyslových technik byla na téže vysoké úrovni jako jejich země-

dělská technika. Každý klášter měl vzorovou továrnu, často stejně velkou jako kostel; stála nedaleko od něho v místě, kde vodní síla poháněla stroje, jež v ní byly umístěny."²⁴ Tam, kde mniši získali zásobu železné rudy, budovali hutě, v nichž získávali železo; někde si zásoby rudy a hutě koupili. I když železo využívali hlavně pro vlastní potřebu, nabízeli někdy své přebytky ke koupi; od poloviny 13. do 17. století byli cisterciáci hlavními výrobci železa ve francouzském regionu Champagne. Protože se vždy snažili zvýšit efektivitu svých klášterů, používali strusku ze svých pecí jako hnojivo, neboť vzhledem ke koncentraci fosfátů se ukázala k tomuto účelu zvláště užitečná.²⁵

Tyto úspěchy byly součástí širšího fenoménu, jímž byl technický pokrok mnichů. Jak poznamenává Gimpel, „zavedl středověk do Evropy strojírenství v rozsahu, jaký žádná předchozí civilizace neznala”.²⁶ A mniši, podle jiné studie, byli „obratnými a neplacenými technologickými poradci ve třetím světě své doby – to jest v Evropě po barbarských vpádech”.²⁷ Pokračuje:

Ať to bylo dobývání soli, olova, železa, hliníku nebo sádry, nebo metalurgie, lámání mramoru, porcelánky nebo sklárny, nebo hutní výroba kovových desek používaných jako stěny za krbem, nebyla tu žádná činnost, v níž by mniši neprokázali kreativitu a plodného ducha výzkumu. Využívali vlastní pracovní sílu, vyučovali a zdokonalovali. Mnišské „know-how” se rozšířilo po celé Evropě.²⁸

Úspěchy mnichů sahaly od zajímavých kuriozit až k ryze praktickým věcem. Tak například na začátku 11. století mnich Eilmer letěl dále než 200 metrů kluzákem; lidé si to pamatovali po další tři staletí.²⁹ O několik set let později se P. Francesco Lana-Terzi – nikoli mnich, ale jezuitský kněz – zabýval létáním systematictěji a dostalo se mu cti, že je nazýván otcem letectví. Jeho kniha z roku 1670, *Prodrome) alia Arte Maestra*, byla první, jež popsala geometrii a fyziku létajícího plavidla.³⁰

Mniši mezi sebou měli i dovedné hodináře. První hodiny, o nichž máme záznamy, sestrojil budoucí papež Silvestr II. pro německý Magdeburg někdy kolem roku 996. Důmyslnější hodiny pak

zhotovili další mniši. Peter Lightfoot, mnich, který žil ve 14. století v Glastonbury, postavil jedny z nejstarších hodin, jež dosud existují; nyní se nacházejí v londýnském Muzeu věd.

Richard z Wallingfordu, opat benediktinského opatství St. Alban, který žil ve 14. století a byl jedním z iniciátorů západní trigonometrie, proslul svými velkými astronomickými hodinami, určenými pro tento klášter. Říká se, že po další dvě století se neobjevily hodiny takové technické úrovně. Tento nádherný aparát, zázrak své doby, už neexistuje; patrně zmizel během konfiskací klášterů za Jindřicha VIII. Richardovy poznámky k návrhu těchto hodin však umožnily odborníkům postavit jejich model i jejich rekonstrukci v plném měřítku. Hodiny nejen určovaly čas, ale také přesně předpovídaly dráhu Měsíce.

Archeologové dosud objevují rozsah mnišských dovedností a jejich znalost technologií. V devadesátých letech minulého století archeometalurg Gerry McDonnell z univerzity v Bradfordu našel poblíž opatství Rievaulx v severním Yorkshiru doklad o stupni technologického důmyslu, který ukazuje až k průmyslové revoluci 18. století. (Opatství Rievaulx patřilo ke klášterům, jež dal král Jindřich VIII. zavřít ve 30. letech 16. století v rámci konfiskací církevního majetku.) Když McDonnell prozkoumával rozvaliny Rievaulx a Laskillu (dceřinného kláštera vzdáleného asi čtyři míle od mateřského kláštera), shledal, že tu mniši vybudovali pec, v níž získávali železo ze železné rudy.

Typická pec ze 16. století se poměrně málo lišila od svých předchůdkyň ze starší doby a podle moderních standardů byla nepříliš účinná. Struska a další vedlejší produkty obsahovaly značnou koncentraci železa, protože takové pece nedosahovaly dost vysokých teplot na to, aby se z rudy získal všechn kov. Avšak struska nalezená McDonnellem v Laskillu měla nízkou koncentraci železa, srovnatelnou se struskou, kterou produkují moderní vysoké pece.

McDonnell se domnívá, že mniši už směřovali k budování pecí pro produkci zušlechťeného železa ve velkém měřítku; zušlechťené železo bylo klíčovým materiálem průmyslové éry a zdá se, že pec v Laskillu byla prototypem takové pece. „Jednou z nej důležitějších

věcí bylo, že cisterciáckí opati se každoročně scházeli a mohli si tak sdělovat technologické zkušenosti, využívané pak po celé Evropě," řekl. „Zničení anglických klášterů rozbilo i tuto síť technologických informací." Mniši „měli potenciál dospět až k vysokým pecím, jež by produkovaly pouze zušlechtěné železo". „Byli připraveni to dělat ve velkém měřítku, ale tím, že Jindřich VIII. zničil tento budoucí monopol, zmařil i jejich potenciál."³¹

Nebýt potlačením anglických klášterů lakotným Jindřichem VIII., možná by byli mniši odstartovali průmyslovou éru i s ní spojenou explozi bohatství, populační explozi a zvýšení délky lidského života. Takto jsme si na ně museli počkat 250 let.

CHARITATIVNÍ ČINNOST

Charitativní činnost Církve probereme detailněji ve zvláštní kapitole. Zde jen poznamenáme, že Benediktova řehole ukládá mnichům rozdělení almužen a pohostinnost. Podle řehole „všichni hosté, kteří přijdou, mají být přijati, jako by to byl sám Kristus". Kláštery sloužily jako velkorysé hostince; poskytovaly bezpečný a pokojný odpočinek cizím cestujícím, poutníkům a chudým. Starý historik normanského opatství v Beku napsal: „Zeptejte se Španělů nebo Burgundami, nebo vůbec jakýchkoli cizinců, jak byli v Beku přijati. Odpoví vám, že dveře kláštera jsou vždy otevřeny všem a je tu zadarmo chleba pro celý svět."³² Zde se uplatňoval duch Kristův, poskytovalo se útočiště a pohodlí všem cizincům.

Je známo, že v některých případech se mniši dokonce snažili vystopovat nebohé duše, ztracené ve tmě nebo osamělé, jež potřebovaly pohotový útulek. Například v Aubraku, kde byl koncem 6. století v horách kolem Rouergue založen klášterní špitál, vyzváněl každou noc zvláštní zvon a volal vandrující cizince a vůbec každého, koho tma zastihla v hrozivé lesní tmě. Lidé mu přezdívali „zvon vandráků".³³

Podobně nebylo neobvyklé, že mniši žijící poblíž moře budovali zařízení, jež varovala námořníky před nebezpečnými překážkami, nebo že blízké kláštery poskytovaly ztroskotaným ubytování.

Říká se, že město Kodaň vděčí za svůj vznik klášteru založenému biskupem Absalonem, který se staral o potřeby trosečníků. Ve skotském Arbroath upevnil opat k proslulé nebezpečné skále na forfar-shireském pobřeží plující zvon. Útes byl totiž za odlivu téměř neviditelný a námořníci se děsili, že na něj narazí. Zvon ve vlnách zvonil, a tak varoval námořníky před nebezpečím. Dodnes je toto skalisko známé jako Bell Rock.³⁴ Tyto příklady tvoří jen malou část péče, kterou projevovali mniši lidem žijícím v jejich okolí; přispívali také na výstavbu nebo opravu mostů, cest a dalších součástí středověké infrastruktury.

Činností klášterů, kterou většina lidí důvěrně zná, bylo opisování rukopisů, posvátných i světských. Tento úkol, i ti, kdo ho vykonávali, se těšili zvláštní úctě. Jeden kartuziánský převor napsal: „Pilně pracovat na tomto díle by mělo být zvláštním úkolem klauzurních kartuziánů... Tato práce je v určitém smyslu nesmrtelným dílem, dílem, dalo by se říci, které není prací; dílem, jež je nade všechno vhodné pro vzdělané řeholníky.“³⁵

PSANÉ SLOVO

Práce opisovačů byla vážená, ale těžká a náročná. Do jednoho z mnišských rukopisů je vepsáno: „Ten, kdo neumí psát, si myslí, že to není práce; ale drží-li se pero třemi prsty, unaví se celé tělo.“ Mniši často museli pracovat i za mučivého chladna. Klášterní opisovač, který se zasloužil o opis komentáře svatého Jeronýma ke knize Daniel, napsal: „Dobří čtenáři, kteří budete toto dílo používat, prosím vás, abyste nezapomněli na toho, kdo je opsal: byl to chudý bratr jménem Ludvík, který při opisování díla přineseného z ciziny trpěl zimou a musel dokončovat v noci, co nestihl napsat ve dne. Ale ty, Pane, ho laskavě odměniš za tuto práci.“³⁶

V 6. století penzionovaný senátor jménem Cassiodorus pochopil mezi prvními, jakou kulturní roli klášter sehraje. Někdy v polovině století založil v jižní Itálii klášter Vivarium a vybavil ho vybranou knihovnou – je to vlastně jediná knihovna ze 6. století, kterou

vědci znají - a zdůraznil, jak je důležité, aby se rukopisy opisovaly. Některé důležité křesťanské rukopisy z Vivaria se zřejmě dostaly do Lateránské knihovny a do vlastnictví papežů.³⁷

Překvapivě to není Vivarium, ale další mnišské knihovny a skriptoria (zvláštní místnosti vyhrazené pro opisování textů), jimž vděčíme za velký objem latinské literatury dochované do dnešních dnů. Kdyby tato díla mniši nechránili a neopisovali, nezachovala by se pro knihovny a školy spojené s tehdejšími středověkými katedrálami.³⁸ Takže i kdyby Církev nepřispěla vlastními původními díly, uchovala knihy a dokumenty, jež byly semeny civilizace, kterou zachránila.

Když velký Alkuin - polyglot a teolog, který úzce spolupracoval s Karlem Velikým na obnově studia a učenosti ve střední a západní Evropě - popisoval fondy knihovny yorského kláštera, zmínil práce Aristotelovy, Ciceronovy, Lukianovy, Pliniovy, Statiovy, Vergiliovy a díla Troja Pompeia. Ve své korespondenci cituje ještě další klasické autory včetně Ovidia, Horatia a Terentia.³⁹ Alkuin zdaleka nebyl sám, kdo se důvěrně seznámil s antickými autory a měl je rád. Lupus (ca 805-862), opat ve Ferrières, citoval Cicerona, Horatia, Martiala, Suetonia a Vergilia. Abbo z Fleury (ca 950-1004), který ve zdejším klášteře působil jako opat, byl zvláště seznámen s Horatiem, Sallustem, Terentiem a Vergiliem. Desiderius, považovaný po Benediktovi samém za největšího z opatů na Monte Cassino, který se roku 1086 stal papežem (blahoslaveným) Viktorem III., dohlížel zvláště na opisy Horatia a Seneky i na opis Ciceronova díla *De Natura Deorum* a Ovidiových *Fasti*.⁴⁰ jeho přítel arcibiskup Alfano, rovněž mnich na Monte Cassino, byl podobně zběhlý v dílech Ciceronových, Platonových, Varronových a Vergiliových; ve svých básních napodoboval Ovidia a Horatia. Když byl svatý Anselm opatem v Bec, doporučoval svým studentům Vergilia a další klasické autory, i když si přál, aby morálně problematické pasáže ponechávali stranou.⁴¹

Velký Gerbert z Aurillaku, pozdější papež Silvestr II., vyučoval logiku, ale povzbuzoval studenty i k tomu, aby si oblíbili Horatia, Iuvenala, Lukiana, Persia, Terentia, Statia a Vergilia. Víme, že se na místech jako Saint Alban a Paderborne přednášeli klasičtí autoři. Zachovala se školní cvičebnice sestavená svatým Hildebertem, kde

jsou výňatky z Cicerona, Horatia, Juvenala, Persia, Seneky, Terentia a dalších; kardinál John Henry Newman, katolický konvertita z anglikánství a vynikající historik 19. století, tvrdí, že svatý Hildebert znal Horatia prakticky z paměti.⁴² Je skutečností, že Církev opečovávala, uchovávala, studovala a učila díla antických autorů, jež by jinak byla ztracena.

O některých klášterech se ví, že se specializovaly na určité vědní obory. Tak například mniši u svatého Benigna v Dijonu přednášeli o medicíně, klášter v Sankt Gallen měl školu malířství a grafiky, v některých německých klášterích se přednášelo řecky, hebrejsky a arabsky.⁴³

Mniši si často doplňovali vzdělání návštěvou té či oné klášterní školy založené v době karolinské renesance a později. Když Abbo z Fleury zvládl obory, jež se vyučovaly v jeho vlastním domě, odešel studovat filosofii a astronomii do Paříže a do Remeše. Podobné příběhy známe o arcibiskupu Rhabanovi z Mohuče, o svatém Wolfgangovi a o Gerbertovi (papeži Silvestru II.).⁴⁴

V 11. století zažilo Monte Cassino, mateřský klášter benediktinské tradice, kulturní oživení, jež bylo nazváno „nejdramatičtější událostí v dějinách latinské vzdělanosti 11. století“.⁴⁵ Vedle svého uměleckého a intelektuálního úsilí obnovilo i zájem o texty antického starověku:

*Najednou zde byla obnovena řada textů, které by jinak byly navždy ztraceny; tomuto jedinému klášteru vděčíme za záchranu Tacitových Letopisů a Dějin, Apuleiova Zlatého osla, Senekových Dialogů, Varronovy práce O latinském jazyce, Frontinova díla O vodách a více než třiceti řádek Juvenalovy Šesté satiry, jež se v žádném jiném rukopise nenacházejí.*⁴⁶

Vedle pečlivého uchovávání děl klasického světa a církevních otců, jež mají pro západní civilizaci centrální význam, se mniši jako opisovači věnovali i dalšímu nesmírně důležitému úkolu - uchování Bible.⁴⁷ Bez jejich oddanosti tomuto zásadnímu úkolu a velkého počtu opisů, jež vyrobili, není jasné, jak by Bible přežila barbarské

nájezdy. Mniši často dávali opisům evangelií uměleckou výzdobu, jak to vidíme ve slavných evangeliářích z Lindau a Lindisfarne: to jsou umělecká díla, ale také díla víry.

V celých dějinách mnišství nacházíme hojná svědectví o tom, jak mniši milovali své knihy. Například svatý Benedikt Biscop, který založil klášter v anglickém Wearmouthu, hledal pro svou knihovnu svazky široko daleko; podnikl kvůli tomu pět cest přes moře a po každé se vrátil se značným nákladem.⁴⁸ Opat Lupus požádal svého kolegu opata, aby si mohl opsat Suetoniovy *Životy císařů*, a zjišťoval u dalšího přítele, zda by mu mohl přivést Sallustiovy zprávy o vzpouře Katil a jugurthské válce, Ciceronovy Verrines a další svazky, jež by ho mohly zajímat. Jiného přítele žádal, aby mu půjčil Ciceronův spis *De rhetorica* a na papeže se obrátil s prosbou o opis Ciceronovy knihy *De oratore*, Quintilianových *Institutí* a dalších textů. Gerbert vynikal podobným nadšením pro knihy; jinému opatovi nabídl, že mu pomůže doplnit nekompletní exempláře Ciceronových *Verrines* a *De republican*. Dozvídáme se, že svatý Maiolus z Čluny měl při cestování na koni vždy v ruce knihu, tak miloval čtení. Podobně Halinard, opat od svatého Benigna v Dijonu a pozdější lyonský arcibiskup, dělal totéž; měl přitom ve zvláštní oblibě antické filosofy.⁵⁰ „Bez studia a bez knih,” řekl mnich z kláštera v Muri, „je život mnicha ničím.” Svatý Hugo z Lincolnu, převor ve Withamu, prvním kartuziánském domě v Anglii, mluvil podobně: „Naše knihy jsou naším potěšením a naším bohatstvím v dobách míru, naší obranou a zbraní v časech války, naším jídlem, když hladovíme, naším lékem, když jsme nemocní.”⁵¹ Obdiv západní civilizace k psanému slovu a ke klasikům vychází z katolické církve, jež během barbarských vpádů zachovala obojí.

I když se rozsah této praxe během staletí měnil, byli mniši také učители. Svatý Jan Zlatoústý říká, že už v jeho době (347–407) bylo běžné, že lidé v Antiochii posílali své syny na výchovu k mnichům. Svatý Benedikt vyučoval syny římských šlechticů.⁵² Svatý Bonifác ustavil školu v každém klášteře založeném v Německu, v Anglii svatý Augustin a jeho mniši zřizovali školy všude, kam přišli.⁵³ Svatému Patrikovi se přičítá, že povzbuzoval irskou vzdělanost, a irské kláštery se staly důležitými centry vyučování, jež poskytovaly jak mnichům, tak laikům.⁵⁴

Většina těch, kdo nesložili mnišské sliby, získávala však vzdělání v jiných institucích, například v katedrálních školách, jež zakládal Karel Veliký. Ale i kdyby příspěvek klášterů ke vzdělání znamenal jen to, že své vlastní lidi učily číst a psát, nebylo by to málo. Když mykénští Řekové ve 12. století před Kristem prodělali katastrofu (někteří vědci se domnívají, že to byla dórská invaze), byla výsledkem úplná negramotnost, jež trvala tři staletí, známá jako „řecký temný věk“. Uprostřed chaosu a nepořádků psaní prostě zmizelo. Ale mnišská oddanost čtení, psaní a vzdělání zajistila, že hrozný osud mykénských Řeků nepotkal Evropany po pádu římského impéria. Díky mnichům tentokrát gramotnost přežila politickou a společenskou katastrofu.

Mniši udělali víc, než že pouze uchovali gramotnost. I nesympatizující vědec napsal o mnišském vzdělání: „Studovali písň pohanských básníků i spisy historiků a filosofů. Kláštery a klášterní školy kvetly a každé jejich sídlo se stalo střediskem jak náboženského života, tak vzdělání.“⁵⁵ Další nesympatizující kronikář napsal o mniších: „Nejenže zakládali školy a učili v nich, ale položili i základy univerzit. Byli myslitelé a filosofové své doby a utvářeli politické a náboženské myšlení. Jim jako jednotlivcům i jako celku vděčíme za kontinuitu myšlení a civilizace antického světa až do pozdního středověku a do moderní doby.“⁵⁶

Tyto popisy zásluh mnichů se dotýkají jen povrchu rozsáhlého dění. Když v šedesátých a sedmdesátých letech 19. století psal hrabě Montalembert šestisvazkové dějiny západního mnišství, stěžoval si nejednou, že nedokáže podat víc než zběžný přehled velkých postav a činů, a odkazoval čtenáře na poznámky. Podíl mnichů na západní civilizaci je, jak jsme viděli, obrovský. Mezi jiným učili mniši metalurgii, zaváděli nové druhy obilí, opisovali staré texty, uchovávali gramotnost, byli průkopníci nových technologií, vynalezli šampaňské, zlepšili evropskou krajinu, všude se starali o poutníky a pečovali o zbloudilé a ztroskotané. Kdo jiný se v dějinách západní civilizace může chlubit takovou zásluhou? Církev, která dala Západu své mnichy, také vytvořila univerzitu, jak uvidíme v příští kapitole.



Kapitola čtvrtá

CÍRKEV A UNIVERZITA

Leckterý vysokoškolský student má potíže, musí-li na historické časové ose označit středověk. Je si však nicméně jist, že to byla doba nevědomosti, pověry a intelektuální represe. Nic nemůže být dále od pravdy. Právě středověku vděčíme za jednu z největších intelektuálních zásluh, ba za jedinečnou intelektuální zásluhu, platnou pro celý svět: univerzitní systém.

Univerzita je v evropských dějinách naprosto nový fenomén. V antickém Řecku ani Pumě nic takového neexistovalo.¹ Instituce univerzity, jak ji známe dnes, se svými fakultami, smcujními kurzy, zkouškami a hodnotami, i rozlišení mezi pregraduálním a postgraduálním studiem, k nám přichází přímo ze středověkého světa. Církev rozvinula univerzitní systém, protože - jak říká historik Lowrie Daly - „byla jedinou institucí v Evropě, která jevila důsledný zájem o uchování a kultivaci vědění“.²

Přesná data o tom, kdy se objevily univerzity v Paříži a Bolo-ni, Oxfordu a Cambridgi, nemůžeme uvést, protože se vyvíjely po určitou dobu: první dvě začaly jako katedrální školy, druhé jako neformální setkávání učitelů a studentů. Můžeme ale bezpečně říci, že svou formu získaly během druhé poloviny 12. století.

Abychom konkrétní středověkou školu identifikovali jako univerzitu, musíme hledat charakteristické rysy. Univerzita měla kánon povinných textů, o nichž profesori přednášeli a přidávali své vlastní pohledy. Univerzitu také charakterizovaly jasně definované akademické programy, jež trvaly více nebo méně pevný počet let, a zajišťovaly tituly. Udělení titulu, jež opravňovalo jeho držitele nazývat se Mistrem, umožňovalo přijímat nové lidi do učitelského cechu tak, jako byl mistr určitého řemesla přijat do cechu své profese. I když si univerzity svou samosprávu často musely vybojovat na vnějších úřadech, obvykle ji získaly, a získaly i právní uznání jako korporace.³

Církev měla úlohu nejen v intelektuálním formování univerzit; papežství je ustavovalo a podporovalo. Uznání školy jako univerzity patřilo k úloze papeže. Do reformace bylo založeno 81 univerzit. Z nich 33 mělo papežskou zakládací listinu, 15 královskou nebo císařskou, 22 obojí a 13 nemělo žádnou.⁴ Navíc byl přijat názor, že univerzita nemůže udělovat tituly bez schválení papeže, krále nebo císaře. Papež Inocenc IV. oficiálně toto privilegium přiznal oxfordské univerzitě v roce 1254. Papež (fakticky) a císař (teoreticky) byli autoritami celého křesťanstva, a právě od nich univerzita obvykle žádala právo udělovat tituly. Se schválením od jedné z těchto univerzálních postav pak univerzitní tituly musely být respektovány v celém křesťanstvu. Tituly udělené pouze se schválením národního panovníka byly platné jen v království, v němž byly uděleny.⁵

V určitých případech - týkalo se to univerzit v Boloni, Oxfordu a Paříži - opravňoval titul svého nositele k vyučování kdekoli ve světě (*ius ubique docendi* - právo učit kdekoli). Poprvé to vidíme v dokumentu Řehoře IX. z roku 1233, platném pro univerzitu v Toulouse, který se stal modelem pro budoucnost. Do konce 13. století se *ius ubique docendi* stalo „právním puncem univerzity“.⁶ Teoreticky tito učenci mohli nastoupit na jiných fakultách západní Evropy, i když v praxi se dávala přednost předchozí zkoušce kandidáta.⁷ Přesto hrálo toto privilegium udílené papežem významnou roli tím, že podporovalo šíření vzdělanosti a myšlenku mezinárodní vědecké komunity.

MĚSTO A PLÁŠŤ

Role papeže se v univerzitním systému týkala i mnoha dalších věcí. Podíváme-li se na dějiny středověké univerzity, vidíme, že konflikty mezi univerzitou a místními úřady nebyly neobvyklé. Měšťané měli ke studentům často ambivalentní přístup: na jedné straně byla univerzita přínosem pro místní obchodníky a hospodářskou činnost obecně, protože studenti přinášeli peníze, na druhé straně mohli být studenti neodpovědní a rušit pořádek. Jak říká moderní komentátor, obyvatelé univerzitního města měli rádi peníze, ale neměli rádi studenty. Proto si studenti a jejich profesori často stěžovali, že s nimi „místní lidé špatně zacházejí, policie se k nim chová hrubě, nedostává se jim řádného soudního procesu a jsou podváděni na cenách ubytování, stravy a knih”.⁸

V této atmosféře poskytl Církev studentům ochranu tím, že jim udělila výhody kněžského stavu. Kněží měli ve středověké Evropě zvláštní právní status: vložit na ně ruku byl obzvláště závažný trestný čin a mohli se domáhat práva, aby jejich případy byly slyšeny spíše u církevního než u světského soudu. Univerzitní studenti, jako skuteční nebo potenciální kandidáti kněžství, se tedy také měli těšit těmito výhodám. I světští vládci jim poskytovali podobnou ochranu: v roce 1200 taková privilegia udělil a potvrdil francouzský král Filip August studentům pařížské univerzity; dovolil jim, aby jejich případy byly slyšeny ne před místním, ale před církevním soudem, který jim byl samozřejmě více nakloněn.⁹

Papežové intervenovali ve prospěch univerzit při mnoha příležitostech. Například papež Honorius III. (1216-1227) se roku 1220 postavil na stranu akademiků v Boloni, když měly být omezeny jejich svobody Papež Inocenc III. (1198-1216) zasáhl, když pařížský kancléř vyžadoval na akademických přísahu loajality vůči sobě. V roce 1231, když pařížští diecézní úředníci porušili institutní autonomii univerzity, vydal papež Řehoř IX. bulu *Parens scientiarum* ve prospěch Mistrů. V tomto dokumentu výslovně udělil pařížské univerzitě právo na samosprávu ve věcech kurzů a studia. Papež také udělil této instituci zvláštní papežskou juris-

dikci, a vyňal ji tak z diecézního zasahování. „Tímto dokumentem," píše jeden z historiků, „univerzita dozrála a v historii práva se objevuje jako plně formovaná intelektuální korporace, určená ke zdokonalování a výuce akademiků."¹⁰ Papežství, jak píše jiný historik, „bylo hlavní silou, jež utvořila autonomii pařížského cechu, tj. organizace akademiků".¹¹

V témž dokumentu se papež snaží vytvořit spravedlivé a pokojné prostředí pro univerzitu tím, že jí uděluje privilegium zvané *cessatio*, tedy právo zastavit přednášky a vstoupit do generální stávky, pokud se s jejími členy špatně zachází. To se týkalo například „práva určit maximální ceny za ubytování, zranění nebo zmrzačení studenta, nebyla-li dána řádná satisfakce do 15 dnů, nebo nezákonného uvěznění studenta".¹²

Bylo obvyklé, že se univerzity obracely se svými stížnostmi k římskému papeži.¹³ Ten několikrát zasáhl a přiměl vedení univerzity, aby zaplatilo profesorům mzdu; to učinili papežové Bonifác VIII., Klement V, Klement VI. a Řehoř IX.¹⁴ Není divu, že jeden z historiků prohlásil, že „nejdůslednějším a největším obráncem univerzit byl římský papež. Právě on udělil, zvýšil a chránil jejich privilegovaný status ve světě, kde často soupeřily různé jurisdikce."¹⁵

V době, kdy byl univerzitní systém ještě mladý, byli papežové jeho nejdůslednějšími ochránci a autoritou, k níž se mohli odvolat jak studenti, tak fakulty. Církev udělovala zakládací listiny, chránila univerzitní práva, stála na straně akademiků proti nepřijatelnému zasahování zpupných úřadů, právem *ius ubique docendi* vybudovala mezinárodní akademickou komunitu, a jak ještě uvidíme, dovolovala a podporovala robustní a víceméně neomezenou učenou debatu a diskusi, které si s univerzitou spojujeme. Na univerzitách i jinde podporovala katolická církev šíření poznání více než kterákoli jiná instituce.

Středověké univerzity se od těch moderních liší v řadě významných ohledů. V nejranějším stádiu neměla univerzita vlastní budovy ani kampusy. Tvořily ji fakulty a jejich studenti, ne zvláštní lokalita. Přednášky se nekonaly v univerzitních budovách, ale

v katedrálách nebo v soukromých posluchárnách. Univerzity tehdy neměly vlastní knihovny. Významnou sbírku knih nebylo snadné opatřit, i kdyby byly univerzity měly vlastní pozemky: podle některých odhadů představoval jeden svazek šest až osm měsíců písařské práce. (I velké klášterní sbírky byly v dnešním pohledu spíše skrovné.) Knihy, které studenti bezpodmínečně potřebovali, se spíše pronajímaly, než kupovaly.

Je zřejmé, že mnozí univerzitní studenti pocházeli ve středověku z chudších rodin, i když těch prominentních bylo také hodně. Obvyklý věk studentů svobodných umění se pohyboval od 14 do 20 let. Mnozí z nich přicházeli na univerzitu proto, aby se tu připravili na konkrétní povolání. Nepřekvapuje tedy, že nejčastějším studijním oborem bylo právo. K těmto studentům přibyli ještě řeholníci, ať už proto, že prostě chtěli získat vyšší vzdělání, nebo z toho důvodu, že jim to nařídil představený.¹⁶

Čím zavedenější byla univerzita, tím bylo pro život města těžší, pokud se rozhodla přesídlit. A to nebylo neobvyklé, protože univerzity ve svém raném stádiu nebyly vázány k určité lokalitě budovami a kampusem. Tak vznikla univerzita v Padově, když tam v roce 1222 odešli akademici z Boloně. Aby tomu světské úřady zabránily, byly ochotny nabídnout těmto institucím různé formy podpory a privilegií.¹⁷

Co se na těchto velkých institucích učilo? Na začátku sedm svobodných umění, pak občanské a kanonické právo, přírodní filosofie (kosmologie), medicína a teologie. Když se ve 12. století začaly univerzity formovat, měly výhodu, že mohly těžit z plodů toho, co někteří historici nazývají „renesance 12. století“.¹⁸ Obrovské překladatelské úsilí přineslo mnohá velká díla antického světa, jež byla po řadu staletí pro západní vzdělanost ztracena: to se týkalo eukleidovské geometrie, logiky, metafyziky, přírodní filosofie i Aristotelovy etiky a lékařských prací Galénových. Začala kvést i právnická studia, zvláště v Boloni, když byla objevena *Digesta* – klíčová část Justiniánova zákoníku *Corpus iuris civilis* (což je kompendium římského práva, obdivované od svého vzniku až dodnes).

AKADEMICKÝ ŽIVOT

Rozdíl mezi pregraduálním a postgraduálním studiem byl na raných univerzitách víceméně týž jako dnes. A stejně tak, jako je tomu nyní, byla některá místa známa svou špičkovou úrovní v určitých oborech - Boloňa byla proslulá v oboru práva, Paříž v oboru teologie a svobodných umění.

Student svobodných umění navštěvoval přednášky, účastnil se příležitostných disputací ve třídě a navštěvoval formální disputace jinde. Jeho učitelé obvykle přednášeli o důležitém textu, často vybraném z antických klasiků. Profesor jednak tento text komentoval, jednak postupně zařazoval otázky, jež měly být řešeny logickou argumentací. V průběhu času byly komentáře těmito otázkami nahrazeny. Tak vznikla scholastická argumentace ve formě otázek, jak ji známe z *Teologické summy* svatého Tomáše Akvinského.

Takové otázky se kladly i při tak zvané řádné disputaci. Mistr určil studenty, kteří mají argumentovat na obou stranách. Když svou diskusi skončili, Mistr otázku „rozhodl“ nebo rozřešil. Pro získání bakalářského titulu musel student rozhodnout otázku sám tak, aby to bylo pro fakultu uspokojivé. (Než to však mohl udělat, musel dokázat, že má přiměřenou přípravu a může být hodnocen.) Tento důraz na pečlivou argumentaci, na přesvědčivou obhajobu obou stran sporu a na rozřešení otázky racionálními prostředky je pravým opakem intelektuálního života, jaký si lidé se středověkým člověkem spojují. Ale proces udělování titulů probíhal právě takto.

Jakmile byl student schopen „rozhodnout“ otázku, získal titul bakaláře svobodných umění. Trvalo mu to obvykle čtyři až pět let. V této chvíli mohl student prostě považovat své vzdělání za ukončené tak jako většina dnešních bakalářů a hledat si placenou práci (i jako učitel na některé z evropských nižších škol) nebo se rozhodl pokračovat ve studiu a získat vyšší akademický titul. Tak zvaný magisterský titul, k jehož získání ho opravňovalo graduální studium, mu umožňovalo učit v systému univerzit.

Budoucí Mistr musel prokázat znalost kánonu knih důležitých pro západní civilizaci. Potom si mohl požádat o licenci k vyučování

neboli licenciát, který se uděloval mezi bakalářským a magisterským diplomem a byl důležitý nejen pro budoucí učitele, ale i pro ty, kdo hledali postavení v občanské nebo církevní službě. Jakousi představu o zázemí pokročilého studenta můžeme získat z tohoto přehledu textů, který sestavil moderní historik. V těch se student musel vyznat:

Po dosažení bakalářského titulu a před tím, než požádal o licenciát, musel student „vyslechnout v Paříži nebo na jiné univerzitě” přednášky o těchto Aristotelových pracích: Fyzika, O vzniku a zániku, O nebi, a Parva naturalia, zvláště pak O vnímání a smyslech, O spánku a bdění, O paměti a pamatování, O délce a krátkosti života. Musel také vyslechnout přednášky k dílu O metafyzice a přednášky o Aristotelových matematických knihách. Historik Hastings Rashdall píše o oxfordských osnovách a uvádí seznam prací, které měl bakalář přečíst v době svého magisterského studia: knihy o svobodných uměních - z gramatiky Prisciána, z rétoriky Aristotelovu Rétoriku (tři semestry), Boëthiovy Topiky nebo Ciceronovu Novou rétoriku nebo Ovidiovy Metamorfózy nebo Poetria Virgiliovi; z logiky Aristotelovo De interpretatione (tři semestry) nebo Boëthiovy Topiky nebo První analytiky nebo Aristotelovy Topiky; z aritmetiky a hudby Boëthia; z geometrie Eukleida, Alhacena nebo Vitelliovy Perspektivu; z astronomie Ptolemaiovu Theorica Planetarum (dva semestry) nebo Ptolemaiova Almagesta. Z přírodní filosofie je třeba doplnit ještě Fyziku nebo O nebi (tři semestry) nebo O vlastnostech prvků nebo Meteorologiku nebo O rostlinách nebo O duši nebo O zkoumání zvířat nebo něco z Parva naturalia; z morální filosofie Aristotelovu Etiku nebo Ekonomiku nebo Politiku (tři semestry) a z metafyziky Metafyziku (dva nebo tři semestry).¹⁹

Postup pro získání licenciátu nelze zevšeobecnit, ale sestával z dalšího prokázání znalostí a věrnosti principům univerzitního života. Jakmile byl tento proces uzavřen, byla licence oficiálně udělena. Na Sainte Genevieve to probíhalo tak, že kandidát licenciátu poklekl před vicekancléřem a ten řekl:

*Z autority udělené mi apoštoly Petrem a Pavlem ti uděluji licenci k přednášení, čtení, disputaci a rozhodování i k výkonu dalších vědeckých a učitelských aktů na artistické fakultě v Paříži i kdekoli jinde, ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Amen.*²⁰

Délku času, která obvykle uplynula mezi přijetím licenciátu a získáním magisterského titulu (jež vyžadovalo znalost širšího rozsahu knih), je těžké přesně určit, ale lze rozumně odhadnout, že trvala od šesti měsíců do tří let. Je známo, že jeden kandidát, který zřejmě znal všechny požadované knihy, obdržel oba tituly v tentýž den.²¹

Oproti obecné představě, že veškeré bádání bylo zabarveno teologickými předpoklady, respektovali středověcí učenci autonomii přírodní filosofie (oboru, který se zabýval fungováním fyzického světa a zvláště změnou a pohybem v tomto světě). Učenci hledali přirozená vysvětlení přírodních jevů a své bádání oddělovali od teologie. Od filosofů přírody na artistických fakultách, jak píše Edward Grant v práci *Bůh a rozum ve středověku*, „se očekávalo, že nebudou zavádět do přírodní filosofie teologii a otázky víry“.²²

Respekt k autonomii filosofie přírody vůči teologii platil i u teologů, pokud psali o fyzikálních vědách. Albert Veliký, velký učitel svatého Tomáše Akvinského, byl dominikánskými bratřími požádán, aby napsal knihu o fyzice, jež by jim pomohla pochopit Aristotelova díla na toto téma. Nežádali na něm sice, aby v této knize propojil teologické myšlenky s přírodní filosofií, ale Albert přesto jejich žádost odmítl; vysvětlil, že teologické ideje patří do teologických pojednání, ne do fyzikálních.

Dalším dokladem středověké věrnosti racionálnímu myšlení je tehdejší studium logiky. „V pokročilých kurzech logiky,“ píše Grant, „byli studenti vedeni k tomu, aby si uvědomovali subtilnosti jazyka a úskalí argumentace. Takto se zdůrazňoval význam a užitečnost rozumu v univerzitním vzdělání.“ Edith Sylla, specialistka na přírodní filosofii, logiku a teologii 13. a 14. století, píše, že je třeba „žasnout nad úrovní logické náročnosti, kterou si museli osvojit studenti magisterského stupně v Oxfordu 14. století“.²³

Studenti byli přirozeně zaměřeni především na Aristotela, logického génia, ale psali také vlastní logické texty. Kdo napsal ten nej důležitější z nich? Budoucí papež Petr Španělský (Jan XXI.) ve třicátých letech 13. století. Jeho *Summulae logicales* se stal standardním textem pro příští staletí a do 17. století vyšel ve 166 vydáních.

VĚK SCHOLASTIKY

Kdyby byl středověk skutečně dobou, kdy se všechny otázky řešily odvoláním na autoritu, nedávalo by ono zaujetí pro studium formální logiky žádný smysl. Důraz na obor logiky ukazuje na civilizaci, která chtěla spíše rozumět a přesvědčovat. Proto vzdělanci usilovali o to, aby studenti uměli odhalovat logické slabiny a formulovat logicky zdravé argumenty.

Byl to věk scholastiky. Podat uspokojivou definici scholastiky, jež by vystihovala všechny jejím názvem označované myslitele, je obtížné. Jednak tento termín označuje vědeckou práci, která se konala na evropských univerzitách. Kromě toho se však používá i pro popis obsahu myšlení intelektuálů, kteří jsou takto označováni, a - případněji - pro metodu, kterou používali. Scholastici, obecně vzato, lpěli na užívání rozumu jako nepostradatelného nástroje teologického a filosofického studia a na dialektice - juxtapozici protikladných názorů, po níž následuje rozhodnutí konkrétní věci s odvoláním jednak na rozum, jednak na autoritu; touto metodou se zkoumaly záležitosti intelektuálního zájmu. Jak tradice dozrávala, získávala scholastická pojednání pevnou formu: položila se otázka, zvážily se argumenty obou stran, prezentovalo se stanovisko autora a zodpověděly se námitky.

Patrně nejranějším scholastikem byl svatý Anselm (1033-1109). Ten byl opatem kláštera v Beku a později arcibiskupem v Canterbury a od většiny ostatních scholastiků se liší tím, že nikdy neměl formální akademické postavení. Ale podílel se na tom, co se stalo typicky scholastickým zájmem, tedy na používání rozumu při zkoumání filosofických a teologických otázek. Například jeho traktát *Cwr*

Deus homo zkoumá z racionálního hlediska otázku, proč bylo vhodné a správné, že se Bůh stal člověkem.

Ve filosofických kruzích je však svatý Anselm lépe znám svým rozumovým důkazem Boží existence. Bývá označován jako „ontologický důkaz“; Anselmovo zdůvodňování stimulovalo a zaujalo i ty, kdo s ním nesouhlasili. Podle Anselma fakt Boží existence logicky vyplývá z pojmu Boha. Tak jako z pochopení pojmu „devět“ plyne, že jeho druhou odmocninou jsou „tři“, vyplývá z pochopení Boha, jakožto nejvyššího Pojmu, že mu náleží i existence (jinak by nebyl nejvyšší).²⁴ Anselm předkládá jako pracovní definici Boha, že je to „ten, nad něhož vyššího nelze myslet“. (Pro jednoduchost můžeme Anselmovu formulaci upravit na „nejvyšší myslitelné bytí“.) Nejvyšší myslitelné bytí musí být naprosto dokonalé, jinak by nebylo nejvyšším myslitelným bytím. Sama existence znamená dokonalost, říká Anselm, protože je lepší existovat než neexistovat. Ale předpokládejme, že by Bůh existoval jen v lidské mysli a neexistoval v realitě. To by znamenalo, že nejvyšší myslitelné bytí by existovalo jen jako idea v naší mysli a neexistovalo by ve světě mimo naši mysl. Pak by to nebylo nejvyšší myslitelné bytí, protože bychom si mohli představit bytí vyšší - to, jež by existovalo jak v naší mysli, tak v realitě. Proto sám pojem „nejvyšší myslitelné bytí“ předpokládá existenci takového bytí, protože bez existence v reálném světě by to nebylo nejvyšší myslitelné bytí.

Většinu pozdějších filosofů včetně Tomáše Akvinského tento Anselmův důkaz nepřesvědčil - i když menší část trvala na tom, že Anselm má pravdu. Přesto se mnozí velcí filosofové v dalších téměř pěti staletích i později cítili nuceni vyrovnávat se se světo- vými argumenty. Ale významnější než staletí trvající ozvuky Anselmových argumentů je jeho věrnost užití rozumu, které pozdější scholastici dovedli dále.

Další důležitou postavou z raných scholastiků byl Petr Abelard (1079-1142), velmi obdivovaný učitel, který působil na katedrální škole v Paříži. V traktátu *Sic et non* (*Ano a ne*, ca 1120) sebral Abelard zjevné kontradikece, přičemž citoval jak rané církevní otce, tak *Bibli* samotnou. Ať už v jednotlivých případech prokázal jakékoli

řešení, bylo třeba tyto intelektuální těžkosti řešit lidským rozumem - přesněji řečeno rozumem Abelardových studentů.

Prolog k traktátu *Sic et non* obsahuje krásné svědectví pro význam intelektuální činnosti a pro nadšení, s nímž se do ní středověcí myslitelé pouštěli:

Předkládám zde sbírku výroků svatých otců v tom pořádku, jak si je pamatuji. Nesrovnalosti v těchto textech vyvolávají otázky, jež by měly být výzvou mým mladým čtenářům, aby uplatnili celé své nadšení při nalézání pravdy a aby si přitom bystřili důvtip. Primárním zdrojem moudrosti je totiž stále a pronikavé tázání. Nejbrilantnější ze všech filosofů, totiž Aristoteles, povzbuzoval své studenty, aby se tohoto úkolu podjímali se vši svou zvědavostí. ... Aristoteles říká: „Je hloupost s jistotou něco tvrdit, když jsme tomu nevěnovali dostatek času. Je užitečné ptát se na každý detail.“ Tím, že klademe otázky, začínáme zjišťovat, a když zjišťujeme, dostáváme se k pravdě a Pravda sama říká: „Hledejte a naleznete, tlučte, a bude vám otevřeno.“ On sám nám to ukázal svým mravním příkladem, když byl jako dvanáctiletý nalezen mezi učiteli, jak jim naslouchá a klade otázky. On, který je světlo samo, plná a dokonalá moudrost Boží, chtěl svým tázáním dát svým učedníkům příklad, ještě než se stal modelem pro učitele svým kázáním. Když tedy přidávám pasáže z Písem, mělo by to mé čtenáře povzbudit, aby hledali pravdu; čím vyšší je autorita nad těmito Písmy, tím vážnější musí být tázání.”²⁵

I když mu jeho práce o Trojici vynesla církevní cenzuru, držel Abelard krok s intelektuálním životem své doby a sdílel s ní její důvěru v moc rozumu, který dal člověku Bůh. Abelard byl věrným synem Církve; moderní historici odmítají tvrzení, že to byl bytostný racionalista ve stylu 18. století, který chtěl využít rozum k podrývání víry. Jeho práce vždy směřovala k tomu, aby budovala a živila další podporu oné velké konstrukci pravdy, kterou Církev držela. Jednou řekl, že by si nepřál „být filosofem, pokud by to znamenalo rebelovat proti apoštolu Pavlovi, ani Aristotelem, kdyby ho to oddělilo od

Krista".²⁶ Řekl, že heretikové využívali rozumovou argumentaci, aby napadali víru, a proto je nanejvýš vhodné, aby věřící Církve využívali rozum v obraně pravdy.²⁷

I když si Abelard ve své době vysloužil určité výhrady, jeho užívání rozumu v řešení teologických otázek bylo převzato pozdějšími scholastiky a vyvrcholilo v dalším století svatým Tomášem Akvinským. Už dříve se něco z Abelardova vlivu projevilo v případě Petra Lombardského (ca 1100-1160), který byl asi jeho žákem. Petr Lombardský, který byl krátce arcibiskupem v Paříži, sepsal *Sentence*, jež se hned po *Bibli* staly ústřední učebnicí pro studenty teologie po příštích pět staletí. Kniha je systematickým výkladem katolické víry včetně diskuse o všem možném, od Božích atributů po taková témata, jako je hřích, milost, Vtělení, vykoupení, ctnosti, svátosti a „čtyři poslední věci“ (smrt, soud, nebe, peklo). Významné je, že se snaží kombinovat spoléhání na autoritu s ochotou využívat rozum ve výkladu teologických témat.²⁸

Největším ze scholastiků a jedním z největších intelektů své doby byl svatý Tomáš Akvinský (1225-1274). Jeho vrcholné dílo *Summa Theologiae* položilo a zodpovědělo tisíce otázek teologických i filosofických od teologie svátostí ke spravedlivé válce a k otázce, zda mají být neřesti trestně stíhány (svatý Tomáš řekl „ne“). Ukázal, že lze Aristotela, jehož on sám i mnozí jeho současníci považovali za největšího sekulárního myslitele, sladit s církevním učením.

Scholastici diskutovali mnoho významných témat, ale u Anselma a Akvinata jsem se zaměřil na Boží existenci, což je patrně klasický příklad využití rozumu v obraně víry. (Existence Boží patřila do té kategorie poznání, o níž se svatý Tomáš domníval, že ji lze poznat jak rozumem, tak z božského zjevení.) Anselmovu argumentaci jsme už viděli; Tomáš však v *Summě* rozvinul pět cest, jak dokázat Boží existenci, a podrobně je popsal v díle *Summa contra Gentiles*. Abychom čtenáři ozřejмили povahu a hloubku scholastické argumentace, vyložíme Akvinatův přístup k této otázce tak, že se podíváme, na co se odvolává ve svém důkazu z příčinnosti, a vypůjčíme si něco z argumentace nahodilostí a nutností.²⁹

Tomášovy názory nejlépe pochopíme, když vyjdeme z příkladu ze sekulárního světa. Předpokládejme, že máme v lahůdkářství koupit kilo krocana. Když přijdeme, musíme si vzít číslo a pak si objednáme. Ale když si chceme vzít číslo, zjistíme, že si ještě předtím musíme vzít jiné číslo, a když si je chceme vzít, musíme si vzít ještě jiné číslo. Takže si musíme vzít číslo, abychom si vzali číslo, než si vezmeme číslo, jež nám umožní si objednat.

Předpokládejme dále, že tato řada čísel je nekonečná. Kdykoli si chceme vzít číslo, zjistíme, že si musíme vzít jiné číslo, jež si musíme vzít ještě předtím, než si vezmeme další číslo. Za takových podmínek se k přepážce vůbec nedostaneme. Odtěď až do konce času si budeme pořád brát čísla.

A teď jde kolem nás někdo, kdo si nese půl kila rostbífů, který si koupil u přepážky, takže ihned zjistíme, že řada čísel ve skutečnosti není nekonečná. Vidíme, že při nekonečné řadě čísel by se nikdo k přepážce nedostal. Ale člověk s rostbífem nám ukazuje, že je nějak možné se k přepážce dostat. Takže řada nemůže být nekonečná.

Jiný příklad. Představte si, že se na koleji chcete zapsat do nějakého kurzu, takže musíte zajít za registračním úředníkem, panem Smithem. Pan Smith vám řekne, že chcete-li se do tohoto kurzu zapsat, musíte navštívit pana Jonese. Pan Jones vám doporučí, abyste zašli na panem Youngem. Pan Young vás pošle za panem Brownem. Jestliže to pokračuje do nekonečna - pořád je tu někdo jiný, koho musíte před zápisem navštívit - je jasné, že se nikdy nebudete moci do kurzu zapsat.

Tyto příklady se možná zdají vzdálené od otázky Boží existence, ale nejsou: důkaz svatého Tomáše je k oběma analogický. Vychází z myšlenky, že každý následek vyžaduje příčinu a že nic z toho, co existuje ve fyzickém světě, není svou vlastní příčinou. To je známo jako princip dostatečné příčiny. Když vidíme například stůl, víme přesně, že nevznikl spontánně. Vděčí za svou existenci něčemu jinému: truhláři, a ještě předtím materiálu.

Existující věc Z vděčí za svou existenci příčině Y. Ale ani Y samo neexistuje samo o sobě a rovněž vyžaduje příčinu. Y vděčí za svou existenci příčině X. Teď je třeba vysvětlit X. X vděčí za svou

existenci příčině W. Stejně jako v lahůdkářství a ve školním kurzu narazíme na obtíž nekonečné řady příčin.

V tomto případě čelíme následujícímu problému: každá příčina konkrétního důsledku sama vyžaduje příčinu, abychom vysvětlili její existenci; tato příčina vyžaduje další příčinu a tak dále. Pokud bychom měli nekonečnou řadu příčin, kdy každá příčina vyžaduje další příčinu, nic by nevzniklo.

Svatý Tomáš vysvětluje, že tedy musí existovat „nezapříčiněná příčina“ - příčina, jež příčinu nepotřebuje. Tato první příčina stojí na začátku sledu příčin. Touto první příčinou, říká svatý Tomáš, je Bůh. Bůh je bytí samo o sobě, jehož existence je součástí Jeho samotné podstaty. Žádná lidská bytost neexistuje nutně; je tu čas předtím, než vznikla, a svět bude pokračovat, i když tato osoba zanikne. Existence není součástí podstaty lidského bytí. Ale Bůh je jiný. Nemůže neexistovat. A nezávisí na ničem předcházejícím, jímž by se jeho existence vysvětlovala.

Toto filosofické úsilí charakterizovalo intelektuální život na raných univerzitách. Není divu, že papežové a další muži Církve považovali univerzity za drahokamy křesťanské civilizace. Bývalo typické, že se o pařížské univerzitě mluvilo jako o „nových Aténách“;³⁰ toto označení připomíná velkého Alkuina, muže karolinského období před více než sedmi staletími, který se svým vlastním vzdělávacím úsilím snažil vytvořit ve franském království nové Atény. Papež Inocenc IV. (1243-1254) popsal univerzity jako „řeky vědění, jež zavodňují a zúrodňují půdu obecné Církve“, a papež Alexandr IV. (1254-1261) je nazval „lucernami zářícími v domě Božím“. A papežové měli nemalou zásluhu na růstu a úspěchu univerzitního systému. „Díky opakovaným intervencím papežství,“ píše historik Henri Daniel-Rops, „mohlo vyšší vzdělání rozšířit své hranice; Církev byla naopak dělohou, z níž se zrodila univerzita; hnízdem, z něhož vzlétla.“³¹

Mezi nejdůležitější středověké příspěvky ke vzniku moderní vědy patří svobodné tázání v rámci univerzitního systému, kdy akademici mohli o návrzích a propozicích debatovat a diskutovat, přičemž se předpokládalo využití rozumu. Středověký intelektuální život zásadně přispěl k západní civilizaci - navzdory jeho hrubě zkreslenému

obrazu, který panuje v obecném povědomí. „Akademici pozdního středověku," uzavírá David Lindberg v *Začátcích západní vědy* (1992), „vytvořili širokou intelektuální tradici, bez níž by pozdější pokrok ve filosofii přírody (tedy v přírodních vědách) byl nemyslitelný."³²

Christopher Dawson, jeden z velkých historiků 20. století, znamenal, že od časů prvních univerzit „ovládala vyšší studia technika logické diskuse - *quaestio* a veřejná disputace, jež tak zásadně určovala formulace středověké filosofie i u jejích největších představitelů. Robert ze Sorbonny píše: ‚Nic nemůžeme dokonale poznat, dokud to nebylo přezvýcháno zuby disputace.‘ A tendence podrobit každou otázku, od té nejběžnější až po nejzáhadnější, tomuto procesu žvýkání nejenže povzbuzovala pohotovost, vtip a přesnost myšlení, ale především rozvíjela ducha kritiky a metodické pochybnosti, jež je vlastní západní kultuře a vědě".³³

Historik vědy Edward Grant navíc soudí:

*Co umožnilo, aby se v západní civilizaci rozvinula přírodní věda a společenské vědy tak, jak se to nestalo v žádné předchozí kultuře? Jsem přesvědčen, že odpověď leží v pronikavém a hluboce zakořeněném duchu tázání, jež bylo přirozeným důsledkem důrazu na rozum, patrným ve středověku. S výjimkou zjevených pravd byl rozum na středověkých univerzitách intronizován jako nejvyšší arbit i v těch nejintelektuálnějších sporech a kontroverzích. Bylo zcela přirozené, že akademici v univerzitním prostředí využívali rozumu, když se pouštěli do témat dosud neprozkoumaných a diskutovali o možnostech, o nichž se předtím vážně neuvažovalo.*³⁴

Vytvoření univerzity, věrnost rozumu a racionální argumentaci, všeobecný duch tázání, jež charakterizovaly středověký intelektuální život, tvoří dohromady „dar latinského středověku modernímu světu..., i když tento dar nikdy nelze plně docenit. Možná si už navždy podrží status, jež má posledních čtyři sta let - status nejlépe utajovaného tajemství západní civilizace".³⁵ Byl to dar civilizace, jejímž centrem byla katolická církev.



Kapitola pátá

CÍRKEV A VĚDA

Bylo pouhou náhodou, že se moderní věda rozvíjela v převážně katolickém prostředí, nebo bylo v katolicismu samém cosi, co umožnilo úspěch vědy? Už jenom vznést tuto otázku znamená překročit meze módních názorů. Ale tento dotaz začíná klást stále více historiků a jejich odpovědi mohou být překvapivé.

To není maličkost. Údajné nepřátelství katolické církve vůči vědě je podle všeobecného mínění možná jejím největším dluhem. V důsledku jednostranné verze Galileiho aféry, důvěrně známé většině lidí, se rozšířilo přesvědčení, že Církev bránila pokroku vědeckého bádání. Ale i kdyby galileiovský incident byl skutečně tak zlý, jak si lidé myslí, považoval kardinál John Henry Newman, slavný svou konverzí od anglikánství, za nápadné, že to je prakticky jediný případ, na který si lidé vzpomenou.

Kontroverze se soustředila na dílo polského astronoma Mikuláše Koperníka (1473-1543). Některé moderní životopisy jdou tak daleko, že ho považují za kněze, ale i když byl koncem devadesátých

let 15. století jmenován kanovníkem fromborské kapituly, nemáme přímý doklad, že získal vyšší svěcení. Jediným náznakem, že možná byl ordinován, je rozhodnutí polského krále Zikmunda uvést ho jako jednoho ze čtyř kandidátů na uprázdněný biskupský stolec. Ať tomu bylo jakkoli, pocházel Koperník ze zbožné rodiny dominikánských terciářů; tento Třetí řád umožňuje laikům podílet se na dominikánské spiritualitě a tradici.¹

Jako vědec byl Koperník postavou známou v církevních kruzích. Byl poradcem Pátého lateránského koncilu (1512-1517) ve věci reformy kalendáře. V roce 1531 připravil základní výklad astronomie pro své přátele. Toto dílo upoutalo značnou pozornost; papež Klement VII. dokonce vyzval Johanna Alberta Widmanstadta, aby o něm přednesl přednášku ve Vatikánu. To, co papež slyšel, na něho udělalo velmi příznivý dojem.²

Mezitím církevní hodnostáři a akademici žádali Koperníka, aby své dílo publikoval pro obecné užívání. Na opakované žádosti přátel - včetně několika prelátů - se Koperník nakonec uvolil publikovat *Šest knih o obězích nebeských sfér (De revolutionibus orbium coelestium)* a toto dílo v roce 1543 věnoval papeži Pavlu III. Koperník se v mnohém držel konvenční astronomie své doby, jež byla převážně vázána na Aristotela a především na Ptolemaia (87-150 po Kristu), brilantního řeckého astronoma, který považoval vesmír za geocentrický. Koperníkovská astronomie sdílela se svými řeckými předchůdci takové představy, jako jsou dokonale sférická nebeská tělesa, kruhové dráhy a konstantní rychlost planet. Koperník však zavedl významný rozdíl v tom, že do středu systému umístil Slunce, ne Zemi. Tento heliocentrický model předpokládal, že Země obíhá kolem Slunce stejně jako ostatní planety.

Ač hněvivě napadán protestanty pro údajný rozpor s *Písmem* svatým, nebyl koperníkovský systém církevně cenzurován - až do Galileiho případu. Galileo Galilei (1564-1642) kromě svého přínosu v oboru fyziky učinil v roce 1609 některá důležitá astronomická pozorování dalekohledem; ta pomohla zpochybnit některé aspekty ptolemaiovského systému. Uviděl na Měsíci hory, a tak zpochybnil dříve přijímanou jistotu, že nebeská tělesa jsou dokonalé koule. Ob-

jevil čtyři měsíce obíhající kolem Jupitera, takže nejen ukázal přítomnost nebeských jevů, o nichž Ptolemaios a další starověcí učenci nevěděli, ale také to, že planeta pohybující se po oběžné dráze se nevzdaluje od svých menších satelitů. (Jedním z argumentů proti pohybu Země kolem Slunce bylo, že v tom případě by se Země vzdalovala od Měsíce, jako kdyby jej „nechávala za sebou“.) Dalším důkladem ve prospěch koperníkovského systému byl Galileiho objev fází Venuše.

Zpočátku byl Galilei se svou prací vítán a oslavován prominentními muži Církve. Koncem roku 1610 mu napsal jezuita Kryštof Clavius a sdělil mu, že jezuitští astronomové potvrdili objevy, které učinil svým dalekohledem. Když se Galileo příštího roku objevil v Římě, byl zde pozdraven s nadšením jak náboženskými, tak světskými osobnostmi. Svému příteli napsal: „Byl jsem přijat příznivě mnoha slavnými kardinály, preláty a představiteli města.“ Dostalo se mu dlouhé audience u papeže Pavla V. a jezuité z Římské koleje uspořádali pracovní den na počest jeho výsledků. Galileo byl potěšen: před posluchačstvem, v němž byli kardinálové, učenci a sekulární představitelé, mluvili studenti P. Kryštofa Grienbergera a P. Clavia o velkých astronomových objevech.

Byli to významní učenci. Páter Grienberger, který osobně ověřil Galileiho objev měsíců Jupitera, byl vzdělaný astronom a vynalezl equatoriální montáž dalekohledu, která umožňovala jeho otáčení kolem osy rovnoběžné s osou Země. Přispěl také k vývoji refrakčního (čočkového) dalekohledu, který se používá dodnes.³

Páter Clavius, jeden z velkých matematiků své doby, předsedal komisi, jež vytvořila gregoriánský kalendář zavedený v roce 1582 - ten vyřešil nepřesnosti starého juliánského kalendáře. Claviovy výpočty délky slunečního roku a počtu dnů potřebných k tomu, aby byl kalendář v souladu se slunečním rokem - 97 přechodných dnů každých 400 let, jak vysvětlil - byly tak přesné, že vědci dodnes zůstávají v údivu nad tím, jak to dokázal.⁴

Všechno se vyvíjelo v Galileiho prospěch. Když v roce 1612 vydal své *Dopisy o slunečních skvrnách*, kde se poprvé objevil koperníkovský systém v tištěné podobě, byl mezi nadšenými dopisy i list

od samotného kardinála Maffea Barberiniho, který se později stal papežem Urbanem VIII.⁵

Církev neměla žádné námitky proti používání koperníkovského systému jako elegantního teoretického modelu, jehož doslovná pravdivost nebyla sice ještě zdaleka potvrzena, ale který odpovídal nebeským jevům spolehlivěji než kterýkoli jiný systém. Soudilo se, že neuškodí, když bude prezentován a používán jako hypotetický systém. Na druhé straně Galilei se domníval, že koperníkovský systém je doslovně pravdivý, že to není pouhá hypotéza, jíž by chyběly přesné předpovědi. Ale na podporu svého přesvědčení neměl ani přibližně odpovídající důkazy. Tak např. tvrdil, že příliv a odliv je důkazem pohybu Země, což dnes vědci pokládají spíše za komické.* Nedokázal odpovědět na námitku stoupenců geocentrického názoru, jež sahala až k Aristotelovi, že pokud se Země pohybuje, pak by změny paralaxy při pozorování hvězd měly být viditelné, což nejsou." Přes absenci striktně vědeckých důkazů však Galilei trval na přesné pravdivosti koperníkovského systému a odmítl přijmout kompromis, aby se tento systém vyučoval jako hypotéza, dokud se pro něj nenajdou přesvědčivé důkazy. Když pak učinil další krok prohlášením, že verše z *Písma*, jež jsou s ním ve zdánlivém rozporu, by měly být reinterpretovány, vyvolal dojem, že si uzurpuje autoritu teologů.

Jerome Langford, jeden z nejkritičtějších moderních badatelů v této otázce, shrnuje Galileiho pozici takto:

Galilei byl přesvědčen, že má pravdu. Ale objektivně neměl důkaz, jímž by si získal souhlas mužů otevřené mysli. Je naprostá nespravedlnost, když někteří historici tvrdí, že nikdo nechtěl naslouchat jeho argumentům, že nikdy nedostal šanci. Jezuitští astronomové už dříve potvrdili jeho objevy; dychtivě čekali na další důkaz, aby

* Přímý experimentální důkaz rotace Země podal až roku 1851 J. B. L. Foucault v Paříži pokusem s těžkým kyvadlem na dlouhém laně: to se vůči Zemi během dne stáčí, protože rovina jeho kyvů nemění svou orientaci vůči stálícím. (Pozn. překl.)

** Jsou totiž nesmírně malé, podařilo se je změřit až kolem roku 1840. I roční paralaxa nejbližších stálic, tj. rozdíl úhlů, pod jakými je vidíme ze dvou opačných bodů oběžné dráhy Země (vzdálených od sebe 300 milionů km), je značně menší než 1 úhlová sekunda. (Pozn. překl.)

mohli opustit Tychonův systém⁶ a solidně vystoupit ve prospěch systému koperníkovského. Mnoho vlivných mužů Církve věřilo, že Galilei má možná pravdu, ale museli čekat na další důkazy.

„Rozhodně není zcela přesné ukazovat Galileiho jako nevinnou oběť předsudků a hlouposti světa," dodává Langford. „Část viny za pozdější události padá na Galileiho samého. Ten odmítal kompromis, vstoupil do debaty bez dostatečného důkazu a pustil se na území, kde byli doma teologové."⁷

Problém vznikl tím, že Galilei trval na doslovné pravdivosti koperníkovského systému, ačkoli se zdálo, že heliocentrický model odporuje některým pasážím z *Písma*. Církev citlivě vnímala protestantská obvinění, že katolíci si dostatečně neváží *Bible*, a tak váhala přijmout tvrzení, že by se doslovný význam *Písma* - o němž se tehdy soudilo, že k němu patří i představa nepohyblivé Země - měl posunout, aby se přizpůsobil nedokázané vědecké teorii.⁸ Ale ani zde nebyla Církev zcela nepružná. Slavná je poznámka kardinála Roberta Bellarmina na z té doby:

Kdyby se skutečně dokázalo, že středem vesmíru je Slunce, že Země je ve třetím nebi a že Slunce neobíhá Zemi, nýbrž Země Slunce, pak bychom museli postupovat velmi obezřetně při výkladu pasáží Písma, jež zdánlivě učí opak, a spíše připustit, že jsme je nepochopili, než abychom tvrdili, že názor, který je dokazatelně pravdivý, je falešný. Ale já sám neuvěřím, že takové důkazy jsou, dokud mi je někdo neukáže.⁹

Bellarminova teoretická otevřenost vůči novým interpretacím *Písma* ve světle nových doplňků k úhrnu lidského poznání nebyla ničím novým: svatý Albert Veliký měl podobný názor. Napsal: „Velmi často se stává, že tu je nějaká otázka týkající se země nebo nebe nebo jiných prvků tohoto světa, o níž někdo, kdo není křesťan, má znalost z uvažování nebo pozorování, a je velmi ostudné a nešťastné, a je třeba se tomu vyhnout, aby křesťan, který o těch věcech mluví, jako kdyby byly v souladu s křesťanským *Písmem*, byl vnímán

nevěřícím jako někdo, kdo mluví nesmysly, jako někdo, kdo je tak vzdálen od cíle jako východ od západu, takže se nevěřící neudrží smíchu."¹⁰ Podobně svatý Tomáš Akvinský varoval před vyvozováním důsledků z určité interpretace *Písma*, když máme vážné důvody si myslet, že nejsou správné:

Zaprvé, pravda Písma je nedotknutelná. Zadruhé, jsou různé způsoby, jak vysvětlit text Písma: žádný konkrétní výklad nemá být držen tak rigidně, že - jsou-li argumenty ukazující jej jako falešný - by si někdo troufal trvat na tom, že je to přesto doslovný význam dotyčného textu. Jinak budou nevěřící pohrdat Písmem svatým a cesta víry jim bude uzavřena."

Nicméně, když roku 1616 Galilei veřejně a vytrvale hájil koperníkovský systém, církevní autority mu sdělily, že musí přestat učit Koperníkovu teorii jako pravdivou, ale může ji pojednávat jako hypotézu. Galilei souhlasil a pokračoval ve své práci.

V roce 1624 jel Galilei znovu do Říma. I tentokrát byl přijat nadšeně a vlivní kardinálové dychtili diskutovat s ním vědecké otázky. Papež Urban VIII. mu dal několik významných darů včetně dvou medailí a prohlášení, jež požaduje další patronát pro jeho práci. Mluvil o Galileim jako o muži, „jehož sláva září do nebe a šíří se po celém světě". Urban VIII. astronomovi řekl, že Církev nikdy neoznačila koperníkovský názor za heretický a nikdy to neudělá.

Galileiho *Dialog o dvou největších světových systémech*, publikovaný v roce 1632, byl napsán na popud papeže; ignoroval však instrukci hovořit o koperníkovském názoru jako o hypotéze, ne jako o dokázané pravdě. O pár let později P. Grienberger údajně poznamenal, že kdyby byl Galilei prezentoval své závěry jako hypotézu, mohl si psát, co chtěl.¹² Naneštěstí pro Galileiho na něj bylo v roce 1633 uvaleno podezření z hereze a dostal příkaz zdržet se publikování koperníkovských názorů. Galileo pak vytvořil ještě další dobrá a důležitá díla, zvláště *Rozpravu o dvou nových vědách* (1635). Ale nemoudrá cenzura Galileiho z roku 1633 poškodila reputaci Církve.

Je nicméně důležité nepřeceňovat, co se odehrálo. Jak vysvětluje J. L. Heilbron:

Informovaní současníci připouštěli, že odkaz k herezi ve spojení s Galileim nebo Koperníkem nemá žádný obecný nebo teologický význam. Tak v roce 1642 poznamenal Gassendi, že toto rozhodnutí kardinálů je sice pro věřící důležité, ale netýká se žádného článku víry. Riccioli v roce 1651 prohlásil, že heliocentrismus není hereze; Megnoli v roce 1675 řekl, že interpretace Písma mohou katolíky zavazovat jen tehdy, když jsou schváleny všeobecným koncilem; a Baldigiani k tomu v roce 1678 dodal, že to vše ví každý.¹³

Skutečností je, že katoličtí vědci v zásadě mohli pokračovat ve výzkumu bez omezení, pokud mluvili o pohybu Země jako o hypotéze (což požadoval dekret Svatého oficia z roku 1616). Dekret z roku 1633 šel dále a vyloučil zmínky o pohybu Země z vědecké diskuse. Ale protože katoličtí učenci jako P. Rudjer Boskovic i nadále používali ve své práci myšlenku pohybu Země, domnívají se dnešní vědci, že dekret z roku 1633 byl spíše „zaměřen na Galileiho osobně“, a ne na katolické učence jako celek.¹⁴

Odmítnutí Galileiho - i když je chápeme v celém kontextu a ne podle přehnaných a senzačních zpráv médií - se však ukázalo pro Církev jako pohoršení a vznikl kvůli němu mýtus, že Církev je vůči vědě nepřátelská.

BŮH USPOŘÁDAL VŠECHNY VĚCI „S MÍROU, POČTEM A VÁHOU“

Počínaje prací Pierra Duhema*, jež vyšla počátkem 20. století, sílil mezi historiky vědy trend, který podtrhoval zásadní roli Církve v rozvoji vědy. Bohužel, jen málo z této akademické práce proniklo do všeobecného povědomí. To není neobvyklé. Většina lidí napří-

* *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon á Copernic.* (Pozn. překl.)

klad dosud věří, že průmyslová revoluce drasticky snížila životní úroveň dělníků, zatímco průměrný životní standard naopak rostl.¹⁵ Také skutečná úloha Církve v rozvoji moderní vědy zůstává pro obecné publikum spíše tajemstvím.

Páter Stanley Jaki je oceňovaným historikem vědy - má doktoráty z teologie a fyziky - a jeho práce pomohla ocenit vklad katolicismu a scholastiky do rozvoje západní vědy. Iakho knihy podpořily provokativní tvrzení, že křesťanské myšlenky zdaleka nebrzdily rozvoj vědy, ale naopak ho umožnily.

Jaki připisuje velký význam skutečnosti, že křesťanská tradice - počínajíc starozákonní prehistorií přes vrcholný středověk a dále - pokládá Boha (a vlastně i jeho stvoření) za racionální a uspořádané. V celé *Bibli* se pravidla přírodních jevů popisují jako odraz Boží dobroty, krásy a řádu. Pán totiž „uložil nádherným dílům své moudrosti řád“, který „trvá od věků do věků“ (Sir 42, 21). „Svět,“ píše Jaki, „jako dílo rukou nejvýše rozumné Osoby, je vybaven zákonitostmi a účelem.“ Zákonitost je evidentní všude kolem nás: „Pravidelný návrat ročních dob, stálý pohyb hvězd, hudba sfér, pevné zákonitosti přírodního dění, to vše je dílo Jediného, na nějž lze spoléhat.“ Totéž platí pro Jeremiášova slova o návratu sklizně jako projevu Boží dobroty nebo pro jeho paralelu „mezi trvalou láskou Jahve a věčnými zákonitostmi, jež uložil pohybu hvězd a přílivu a odlivu moře“.¹⁶

Jaki upozorňuje na *Knihu moudrosti* 11,20, kde se o Bohu říká, že „všechno uspořádal s mírou, počtem a váhou“.¹⁷ Toto místo podle Jakiho podporuje postoj křesťanů nejen v pozdní antice, kdy zdůrazňovali racionalitu vesmíru, ale inspirovalo je i o tisíciletí později - na počátku moderní vědy -, když využívali kvantitativní zkoumání pro pochopení vesmíru.

Tento moment se může zdát tak samozřejmý, že nestojí za zvláštní pozorností. Jenomže představa racionálně uspořádaného vesmíru - mimořádně plodná a přímo nezbytná pro pokrok vědy - byla celým civilizacím cizí. Jaki opakovaně zdůrazňuje - nebylo náhodou, že ke zrození vědy jakožto pole trvalého intelektuálního úsilí došlo v katolickém prostředí. Pro vznik vědeckého myšlení,

píše Jaki, byly podstatné určité základní křesťanské myšlenky. Na druhé straně ne-křesťanské systémy tyto filosofické nástroje postrádaly a byly zatíženy pojmovými rámci, jež rozvoji vědy bránily. Ve *Vědě a stvoření* Vztahuje Jaki tuto tezi na sedm velkých kultur: arabskou, babylonskou, čínskou, egyptskou, řeckou, indickou a mayskou. V těchto kulturách, vysvětluje Jaki, utrpěla věda „nezdar“.

Jejich koncepcie vesmíru a to, že nevěří v transcendentního Tvůrce, který obdařil své stvoření konzistentními fyzikálními zákony, způsobily, že tyto civilizace naopak chápaly vesmír jako obrovský organismus, jemuž vládne panteon božstev a který prochází nekonečnými cykly zrození, smrti a znovuzrození. To znemožnilo rozvoj vědy. Animismus, charakteristický pro starověké kultury, považoval božství za imanentní stvořeným věcem, a tak zabraňoval rozvoji vědy, protože mu byla cizí představa pevných přírodních zákonů. Stvořené věci měly vlastní mysl a vůli, což vylučovalo, že by se chovaly podle pravidelných a stálých vzorců.

Křesťanské učení o vtělení je s takovým myšlením v jednoznačném rozporu. Kristus je *monogenes*, „jediný zrozený“ Syn Boží. V řecko-římských představách naproti tomu je *monogenes* vesmír, „emanace božství do principu, který není rozdílný od vesmíru samého“.¹⁸ Křesťanství umisťuje božství výhradně do Krista a do Nejvyšší Trojice, jež překračují svět: vyhýbá se tedy panteismu a dovoluje křesťanům vidět vesmír jako oblast řádu a předvídatelnosti.

Jaki nepopírá, že tyto kultury dosáhly některých pozoruhodných technických objevů. Tvrdí však, že to nevedlo k rozkvětu formálního a vytrvalého vědeckého bádání. Proto v jiné práci na toto téma konstatuje, že „technické inovace řecko-římských časů, islámu a imperiální Číny, natož inovace předhistorických dob, neustavují vědu a lze je spíše popsat jako tradiční nauky, dovednosti, poznatky, techniky, řemesla, technologie, techniku, nebo prostě znalost“.¹⁹

Názorným příkladem je starý Babylon. Babylonská kosmologie byla vysloveně nevhodná pro rozvoj vědy a vlastně od ní odrazovala. Babyloňané chápali řád přírody jako principiálně nejistý: jen každoroční očištné obřady mohly zabránit totálnímu kosmickému chaosu. Máme tady tedy civilizaci, jež vynikala v pozorování nebes-

ké oblohy, shromažďovala astronomická data a rozvinula základy algebry, ale v jejím duchovním a filosofickém prostředí se nedalo čekat, že zaměří tyto praktické dary k rozvinutí něčeho, co bychom mohli považovat za vědu.²⁰ Na druhé straně je nemálo významné, že v křesťanském stvoření, jak je líčí kniha *Genesis*, je chaos naprosto podřízen svrchovanosti Boží.²¹

Podobné kulturní faktory zabraňovaly rozvoji vědy v Číně. Je zvláštní, že právě marxistický historik Joseph Needham dospěl až k základu tohoto nezdaru. Podle něho byl viníkem náboženský a filosofický rámec, v němž operovali čínští myslitelé. Je to překvapivý závěr, když uvážíme, že Needham jako marxista by měl preferovat nějaký ekonomický nebo materialistický výklad tohoto čínského nezdaru. On ale tvrdí, že čínští myslitelé nebyli ochotni přijmout myšlenku přírodních zákonů. To pramenilo z faktu, že „se tu nikdy neujal pojem božského, nebeského zákonodárce, který ukládá příkazy ne-lidské přírodě“. „Ne že by podle Číňanů nebyl v přírodě řád...“ říká Needham a pokračuje:

„... ale nebyl to řád uložený racionální personální bytostí, a proto nemohly být racionální osobní bytosti schopné vyjádřit ve svých pozemských jazycích odvěký božský kodex zákonů. Taoisté dokonce takovou představou pohrdali; byla podle nich příliš naivní vzhledem k subtilnosti a komplexnosti vesmíru, jak ji intuitivně tušili.“²²

Zvláště podnětný je případ antického Řecka, jež se tak usilovně snažilo o aplikaci lidského rozumu při studiu různých disciplín. Ze všech starověkých kultur, jež analyzoval Jaki, byli Řekové nejbližší vývoji moderní vědy, i když k ní nakonec nedospěli. Řekové připisovali hmotným aktérům kosmu vědomé úmysly; tak Aristoteles vysvětloval kruhový pohyb nebeských těles tím, že tato tělesa po takovém uspořádání touží. Jaki tvrdí, že pro pokrok vědy bylo nezbytné, aby scholastika vrcholného středověku depersonalizovala přírodu, takže např. padání kamenů nebylo vysvětlováno jejich vrozenou láskou ke středu Země.

Historici věnovali hodně pozornosti vědeckým příspěvkům muslimských učenců, zvláště v takových oborech studia, jako je medicína a optika. Kromě toho arabští učenci překládali řecké klasiky, a tak je ve 12. století rozšířili po západním světě, což byla velmi důležitá součást intelektuální historie Západu. Je však skutečností, že příspěvky muslimských vědců vznikaly spíše navzdory islámu než kvůli němu. Ortodoxní islámští učenci absolutně odmítali jakýkoli pojem vesmíru, který by zahrnoval konzistentní fyzikální zákony, protože Alláhova absolutní autonomie nemůže být omezována přírodními zákony.²³ Zjevné přírodní zákonitosti nebyly ničím víc než pouhé - dalo by se říci - Alláhovy zvyky a mohly být kdykoli porušeny.²⁴

Katolicismus připouští možnost zázraků a uznává úlohu nadpřirozeného, ale samotná idea zázraku naznačuje, že taková událost je neobvyklá a zázrak může být rozpoznán teprve na pozadí uspořádaného přirozeného světa. Kromě toho si hlavní proud křesťanského myšlení nikdy nepředstavoval Boha jako svévolného; uznávalo se, že příroda operuje podle pevných a poznatelných vzorců. To měl na mysli svatý Anselm, když mluvil o rozdílu mezi Boží řídící mocí (*potentia ordinata*) a Jeho absolutní mocí (*potentia absoluta*). Podle svatého Anselma Bůh, který se rozhodl zjevit nám něco ze své přirozenosti, mravního řádu a svého plánu na vykoupení, je sám sebou vázán chovat se určitým způsobem a lze o něm předpokládat, že svůj slib dodrží.²⁵

Tento rozdíl významně zakořenil ve 13. a 14. století.²⁶ Je pravda, že myslitelé jako William z Ockhamu zdůrazňovali absolutní Boží vůli do takové míry, že to rozvoji vědy nepomáhalo, ale obecně byl fundamentální řád vesmíru v křesťanském myšlení chápán jako jistý.

Svatý Tomáš Akvinský zdůrazňoval důležitost rovnováhy mezi Boží svobodou stvořit jakýkoli svět, který by si přál, a důsledností, s níž řídí svět, který skutečně stvořil. Jak vysvětluje P. Jaki, podle tomistického, katolického hlediska je důležité poznávat přesně, jaký vesmír Bůh vytvořil, a vyhnout se abstraktním úvahám o tom, jaký vesmír musí být. Naprostá tvůrčí svoboda Boží znamená, že vesmír

nemusi být takový nebo onaký. Ale zkušeností - což je klíčový prvek vědecké metody - poznáváme přirozenost vesmíru, který se Bůh rozhodl stvořit. A tu můžeme poznat právě proto, že je racionální, předvídatelná a poznatelná.²⁷

Tento přístup se vyhýbá dvěma možným chybám. Předně nás chrání před spekulacemi o fyzickém vesmíru odděleném od zkušenosti, což často dělali antičtí myslitelé. Apriorní argumenty, podle nichž vesmír „musí“ být takový nebo onaký nebo musí „odpovídat“ tomu, co má vesmír být, tak dostávají zásadní zásah. Aristoteles tvrdil, že objekt dvakrát těžší než jiný objekt, je-li puštěn ze stejné výše, padá dvakrát rychleji. K tomuto závěru ho vedla prostá introspekce, ale není to pravda, jak si každý může snadno ověřit. Přestože Aristoteles v průběhu svých zkoumání sesbíral mnoho empirických dat, stále věřil, že přírodní filosofii je třeba založit na čistě racionálním zkoumání, jež je v protikladu ke zkoumání empirickému. Věčný vesmír byl pro něho nutný vesmír a jeho fyzikální principy bylo možné poznat intelektuálním procesem odděleným od zkušenosti.²⁸

Dále z tohoto přístupu plyne, že vesmír, jež Bůh stvořil, je poznatelný a uspořádaný, protože ačkoli Bůh má moc způsobit nahodilost a bezzákonnost ve fyzikálním světě, neodpovídalo by Jeho racionalitě a logickému uvažování, aby takto jednal. Právě tento smysl pro racionalitu a předvídatelnost fyzikálního světa dodal raně moderním vědcům filosofickou sebedůvěru, s níž se pustili především do studia přírodní vědy. Jeden ze současných historiků říká: „Jen v takovémto pojmovém rámci mohla věda zažít svůj zrod, po němž následoval stálý růst.“²⁹

Pro tuto představu překvapivě nacházíme oporu v díle Friedricha Nietzscheho, jednoho z největších kritiků křesťanství 19. století. „Striktně vzato,“ tvrdil Nietzsche, „neexistuje nic takového jako věda ‚bez předpokladů‘ ... musí tu být napřed filosofie, ‚víra‘, díky níž věda získá směr, význam, meze, metodu a právo na existenci... Pod naší vírou ve vědu je stále ještě metafyzická víra.“³⁰

Jakího tezi, že právě křesťanská teologie podporovala vědeckou činnost na Západě, můžeme použít i na otázku, jak západní vědci

řešili důležité otázky pohybu, hnacích sil a impetu. Pro staré Řeky byl přirozeným stavem všech těles klid. Pohyb proto bylo třeba vysvětlit a Aristoteles se pokusil poskytnout vysvětlení, jež mělo dlouhodobý vliv. Podle Aristotela mají země, voda i vzduch – tři ze čtyř elementů, z nichž se měl skládat pozemský svět – přirozené tíhnutí ke středu Země. Když předmět spadne se stromu a klesá k zemi, jedná prostě podle své přirozenosti, protože hledá střed Země (v čemž jeho poslednímu cíli samozřejmě brání zemský povrch). Na druhé straně oheň směřuje k určitému bodu nad námi, i když ten se nachází v sublunární oblasti, tedy v prostoru pod měsícem.³¹

Aristoteles mluvil o přirozeném pohybu a násilném pohybu. Příkladem přirozeného pohybu jsou plameny ohně stoupající vzhůru a pád míče – jinými slovy případy, kdy věc v pohybu hledá přirozené místo klidu. Klasickým příkladem násilného pohybu byly na druhé straně střely, jako v případě, kdy je míč vyhozen do vzduchu, ačkoli je jeho přirozenou tendencí padat k zemi.

Vysvětlit působení hnacích sil bylo pro Aristotela zvláště obtížné. Jestliže vyhodíme míč, z Aristotelovy teorie by plynulo, že by měl padat k zemi ihned, jak opustí naši ruku, protože jeho přirozeností je pohyb k zemi. Pohyb míče by dal smysl jen tehdy, kdyby neopustil naši ruku: kdyby ho přesunul někdo, kdo by ho nesl, pak by pohyb míčku vysvětlila zvnějšku uplatněná síla. Ale v okamžiku, kdy síla přestane působit, nedokáže Aristoteles vysvětlit pohyb míče vzduchem. Pokusil se proto vyřešit toto dilema tvrzením, že za hnačí sílu, jež v každém okamžiku posunuje předmět, označil vibrace v prostředí, jímž se předmět pohybuje.

Zásadním momentem v přechodu od antické fyziky k fyzice moderní bylo proto zavedení pojmu setrvačnosti jako odporu, který předmět klade změně pohybu. V 17. století napsal Isaac Newton koncept prvního pohybového zákona, podle něhož tělesa v klidu mají tendenci zůstat v klidu a tělesa v pohybu mají tendenci zůstat v pohybu.

Moderní historici začali uznávat význam středověkých modelů pro vývoj myšlenky setrvačného pohybu. Zvláště důležitá byla práce Jeana Buridana, který ve 14. století učil na Sorboně. Jako

každý katolík byl Buridan svou náboženskou vírou veden k odmítnutí aristotelské představy, že vesmír sám o sobě je věčný. Místo toho dodržoval učení, že byl stvořen Bohem v konkrétním okamžiku - z ničeho. A není-li vesmír sám věčný, je pohyb nebeských těles, u nichž Aristoteles také předpokládal věčnost, třeba pojmut jinak. Jinými slovy, pokud začaly planety existovat v konkrétním okamžiku v čase, pak pohyb planet musel také začít v konkrétním okamžiku v čase.

Buridan se snažil odhalit, jak je možné, že nebeská tělesa, jež byla stvořena, se mohla začít pohybovat a zůstat v pohybu, aniž by je k tomu poháněla kontinuální síla. Jeho odpověď zněla, že Bůh udělil nebeským tělesům pohyb současně se stvořením a že se tento pohyb nikdy neztrácí, protože nebeská tělesa se pohybují ve vnějším prostoru, kde neexistuje tření. Protože tato pohybující se tělesa necelí žádné protisíle, jež by zpomalovala nebo zastavila jejich pohyb, pokračují v pohybu. To je ve zkratce představa pojmu hybnosti a setrvačného pohybu.³² I když Buridan nikdy nepřekročil meze aristotelské fyziky a jeho pojem *impetu* zůstal zatížen některými chybnými antickými představami, znamenala jeho práce zásadní teoretický pokrok.³³

Je důležité nezapomínat na teologický kontext a náboženské prostředí, v němž Buridan dospěl ke svému závěru, protože absence takového kontextu ve velkých starověkých kulturách vysvětluje jejich neschopnost rozvinout myšlenku setrvačného pohybu. Jak vysvětlil Jaki, všechny tyto kultury byly pohanské, a proto se přidržovaly víry, že vesmír je věčný a jeho pohyby jsou věčné, že tedy nemají ani začátek, ani konec. Na druhé straně, jak píše Jaki, jakmile se víra ve stvoření *ex nihilo* stala během středověku „obecně sdíleným kulturním konsensem, bylo téměř přirozené, že mohla vzniknout myšlenka setrvačného pohybu“.³⁴

* Hybnost je fyzikální veličina, která má velikost a směr a je rovna součinu hmotnosti a rychlosti tělesa v pohybu; to ji může nárazy předávat jiným tělesům nebo ztrácet třením. *Impetus* tehdy filosofové chápali v aristotelských pojmech jako jeho přechodnou kvalitu, kterou může ztrácet podobně, jako když horké těleso chladne. (Pozn. překl.)

Tyto otázky byly celá staletí dále diskutovány ale v obrovském množství spisů, jež vznikly mezi Buridanem a Descartem, dalekosáhle převládá podpora Buridanových idejí nad jejich odmítáním. Kolem Buridanovy myšlenky se rozvinul solidní konsensus. „Nakolik je tento věroučný nebo teologický souhlas dílem křesťanství," uzavírá Jaki, „natolik není věda západní, ale křesťanská."³⁵

Následovníci Buridana a Mikuláše Oresma nebyli příliš známi svou dychtivostí poznat jejich intelektuální hloubku. Například Isaac Newton ve svém stáří věnoval mnoho času, aby ze svých poznámek vymazal Descartovo jméno, aby zakryl Buridanův vliv. Podobně Descartes nepřiznal svou vlastní vazbu na středověkou teorii impetu, jež byla tak ústřední pro jeho vlastní pozici.³⁶ Koperník se ve své práci na teorii impetu odvolával, aniž citoval zdroje. Je dost pravděpodobné, že se s touto teorií seznámil za svých studií v Krakově, kde mohl snadno získat kopie rukopisných Buridanových a Oresmových komentářů.³⁷

Jasně však je, že tento kritický vhled, přímý výsledek Buridanovy katolické víry, měl zásadní důsledky pro západní vědu. Newtonův první pohybový zákon je vyvrcholením této důležité linie myšlení. „Nakolik je věda kvantitativním studiem věcí v pohybu a první Newtonův pohybový zákon je základem dalších zákonů," uzavírá Jaki, „lze skutečně mluvit o zásadně středověkém původu moderní vědy."³⁸

Buridanův pojem impetu je významným pokusem o popis pohybu na zemi i na nebi prostřednictvím jediného systému mechaniky.³⁹ Od starověku se považovalo za jisté, že zákony ovládající pohyb nebeských těles jsou zásadně odlišné od těch, jež ovládají pohyb na zemi. Nezapadní kultury, jež se klonily k panteismu a pokládaly nebeská tělesa za víceméně božská, podobně předpokládaly, že pohyb nebeských těles musí být pokládán za odlišný od pozemského pohybu. Isaac Newton s konečnou platností ukázal, že všechen pohyb ve vesmíru, na zemi i na nebi, se dá vysvětlit jediným souborem zákonů. Buridan již k tomu připravil cestu.

KATEDRÁLNÍ ŠKOLA V CHARTRES

Katedrální škola v Chartres - vzdělávací instituce, jež dosáhla plného rozkvětu ve 12. století - představuje důležitou kapitolu západní intelektuální historie a dějin západní vědy. Toto vzdělávací centrum se pozvedlo k nejvyšší úrovni v 11. století za Fulberta, který byl žákem Gerberta z Aurillacu, zářné postavy konce 10. století, pozdějšího papeže Silvestra II. Prakticky každý, kdo v této době podstatně přispěl k rozvoji vědy, byl po určitou dobu spojen se školou v Chartres nebo jí byl ovlivněn.⁴⁰

Fulbert byl duchem intelektuálně zvědavým a všestranným a jeho příklad inspiroval jiné. Byl obeznámen s nejnovějším vývojem v logice, matematice i astronomii a byl v kontaktu s učeností muslimského Španělska. Fulbert nebyl jen vynikajícím fyzikem, ale složil také řadu hymnů. Byl skvělým příkladem katolického učenice; byla mu naprosto vzdálena myšlenka, že by měl pohrdat sekulárními vědami nebo díly starověkých pohanských myslitelů.

Něco z orientace školy v Chartres lze spatřit na západní fasádě chartreské katedrály. Jsou zde alegorie všech tradičních sedmi svobodných umění a každou disciplínu představuje starověký učitel: Aristoteles, Boëthius, Cicero, Donatus (nebo možná Priscian), Eukleidés, Ptolemaios a Pythagoras⁴¹. V roce 1140 dohlížel na stavbu západní fasády kancléř její školy Thierry ze Chartres. Byl hluboce odán studiu svobodných umění a za dobu jeho kancléřství se Chartres stalo nejvyhledávanější školou těchto ctihodných oborů.

Náboženské přesvědčení naplnilo Thierryho nadšením pro svobodná umění. Tak jako u řady jiných intelektuálů středověku, i u něho zvaly disciplíny *quadrivia* - aritmetika, geometrie, hudba a astronomie - studenty ke kontemplaci způsobů, jimiž Bůh uspořádal svět, a k vnímání krásy díla Božích rukou. *Trivium* - gramatika, rétorika a logika - umožňovalo lidem přesvědčivě a srozumitelně vyjadřovat to, co tímto zkoumáním pochopili. Slovy moderního vědce, svobodná umění vyjevovala člověku „jeho místo ve vesmíru a učila ho vnímat krásu stvořeného světa”.⁴²

Jednou z charakteristik filosofie přírodní vědy 12. století bylo zaujetí pro pojetí přírody jako čehosi autonomního, co se řídí pevnými zákony, jež jsou pochopitelné rozumem; a právě v tom možná spočíval patrně nejvýznamnější příspěvek chartreské školy. Intelektuálové, kteří se zajímali o díla přírody, se snažili najít výklad založený na přirozené kauzalitě.⁴³ Podle chartreského studenta Adelarda z Bathu (asi 1080–1142) „jsme lidmi díky rozumu. Obrátíme-li se zády k úžasné racionální kráse vesmíru, pak žijeme tam, odkud bychom si zasloužili být vyhnáni jako nevděční hosté domu, který nás přijal“.⁴⁴ Adelard uzavřel: „Tím nechci Bohu nic ubírat, protože cokoli jest, je od Něho.“ Ale „musíme naslouchat samotným hranicím lidského poznání, a teprve tehdy, když se zjevně zhroutí, můžeme odkázat věci Bohu“.⁴⁵

S tím souhlasil i Vilém z Conches. „Nic Bohu neubírám,“ řekl. „On je původcem všech věcí, s výjimkou zla. Ale přirozenost, jíž vybavil své tvory, zahrnuje celé schéma operací – a i ty se obracejí k Jeho slávě, protože je to On, kdo tuto přirozenost stvořil.“⁴⁶ Jinak řečeno, struktura přírody, kterou Bůh stvořil, je obvykle schopna objasnit nám jevy, jež pozorujeme, aniž bychom se museli uchýlovat k nadpřirozeným vysvětlením. Pro člověka, který znevažuje vědecké zkoumání, měl Vilém pouze opovržení:

Protože sami nechápou přírodní síly a chtějí, aby všichni lidé byli stejně nechápaní jako oni, nepřejí si, aby tyto síly kdokoli zkoumal, ale chtějí, abychom spíše věřili jako sedláci a nehledali přirozené příčiny věcí. My ale říkáme, že je třeba u všeho hledat příčinu... Tito lidé však ... by prohlásili za bludaře každého, kdo takto bádá.⁴⁷

Takové názory vzbuzovaly přirozeně podezření: mohou katolictví filosofové zkoumat přírodu na základě druhých příčin* a jako racionální entitu, aniž by úplně vyloučili nadpřirozené a zázračné? Ale tito myslitelé právě v této věci udržovali rovnováhu. Odmítali myšlenku, že by racionální zkoumání přirozených příčin bylo uráž-

* na rozdíl od transcendentní první příčiny – Boha. (Pozn. překl.)

kou Boha nebo že by omezovalo Jeho chování hranicemi přirozených zákonů, jež mohou být objeveny. Připouštěli v souladu s pohledem, který jsme popsali výše, že Bůh jistě mohl vytvořit jakýkoli vesmír podle svého přání, ale trvali na tom, že když stvořil takovýto vesmír, dovolil mu operovat podle jeho vlastní přirozenosti a obvykle nezasahuje do jeho základní struktury.⁴⁸

Ve své rozpravě o biblické zprávě o stvoření odmítá Thierry ze Chartres jakýkoli náznak, že by nebeská tělesa byla božské povahy, že by vesmír sám byl velkým organismem nebo že by nebeská tělesa byla složena z neporušitelné látky, jež nepodléhá pozemským zákonům. Naopak vysvětluje, že všechny věci „Ho mají za svého stvořitele, protože jsou podrobeny změně a mohou zaniknout“. Thierry tvrdil, že „hvězdy a obloha jsou složeny z vody a vzduchu, ne z nějakých polobožských substancí, jejichž chování by se vysvětlovalo podle zcela jiných principů, než jsou principy, jež řídí věci na zemi“.⁴⁹ Tento názor byl klíčový pro rozvoj vědy.

Thomas Goldstein, moderní historik vědy, popisuje rozhodující význam chartreské školy:

Formulace filosofických premis; definice základního konceptu kosmu, z něhož měly vyrůst všechny pozdější specializované vědy; systematická rekonstrukce vědeckého poznání minulosti a vytvoření solidního tradičního základu pozdějšího vývoje západní vědy - každý z těchto kroků je natolik zásadní, že - vzaty dohromady - mohou znamenat jediné: že během 15 až 20 let v polovině 12. století se hrstka mužů vědomě snažila odstartovat vývoj západní vědy a podnikla všechny hlavní kroky, jež k tomu byly zapotřebí.⁵⁰

Goldstein předpovídá, že v budoucnu „bude Thierry pravděpodobně uznán jako jeden ze skutečných zakladatelů západní vědy“.⁵¹

Století, v němž se chartreská škola nejvíce profilovala, bylo dobou velkého intelektuálního vzepětí. Když křesťané začali zatlačovat zpět muslimské dobyvatele Španělska a koncem 11. století je porazili na Sicílii, zmocnili se katoličtí učenci důležitých arabských cen-

ter vzdělání. Muslimové předtím přišli do kontaktu s řeckou vědou (když začali dobývat Alexandrii a Sýrii) a studovali i komentovali klasické texty. Řecké texty byly pro Evropany po staletí ztraceny, ale muslimové je přeložili do arabštiny a nyní byly objeveny a překládány do latiny. V Itálii se latinské překlady pořizovaly přímo z řeckých originálů. K nim patřily klíčové Aristotelovy spisy o fyzice, včetně *Fyziky*, *O nebi a o světě* a *O vzniku a zániku*.

Řada katolických učenců prostě předpokládala, že mezi pravdami víry a tím nejlepším z antické filosofie nemohou být vážné rozpory. Ale rozpory tu byly, což rostoucí měrou vyjevily právě tehdy nově objevené texty. Aristoteles stavěl na věčném vesmíru, zatímco Církev učila, že Bůh stvořil svět v konkrétním okamžiku v čase, a to z ničeho. Aristoteles také popíral možnost vakua. Moderní čtenář snadno přehlédne teologické dopady tohoto bodu, ale většina katolíků, zvláště ve 13. století, je nepřehlédla. Popírat možnost vakua znamenalo popírat stvořitelskou moc Boží, protože u všemohoucího Boha nebylo nic nemožného. V Aristotelově díle se našla i další problematická tvrzení a bylo třeba se jim postavit.

Jeden přístup zaujala skupina známá jako latinští averroisté (podle Averroěse, jednoho z nejznámějších a nejrespektovanějších muslimských komentátorů Aristotela). Jejich stanovisko se často - byť nepřesně - charakterizuje jako učení o dvojí pravdě: to, co neplatí v teologii, může platit ve filosofii a opačně, takže dvě protichůdná tvrzení mohou být pravdivá podle toho, zda je chápeme z náboženského, nebo z filosofického pohledu.

Ve skutečnosti byla nauka averroistů subtilnější. Averroisté se domnívali, že Aristotelovy názory (jako třeba věčnost země) jsou výsledkem rozumového zdůvodňování a v logickém procesu, jímž se k nim došlo, nejsou chyby. Přesto tato tvrzení odporují Božímu zjevení. Latinští averroisté vyřešili problém tím, že jako filosofové musejí následovat diktát rozumu tam, kam vede, ale jestliže příslušné závěry odporují zjevení, nemohou být v žádném smyslu absolutně pravdivé. Konec konců, co je slabý lidský rozum proti všemohoucnosti Boha, jenž tento rozum přesahuje?⁵²

Konzervativním učencům se zdálo, že toto řešení je zcela nepodložené a mohlo by působit různé těžkosti, a to některé katolické myslitele od filosofie naprosto odvrátilo. Svatý Tomáš Akvinský, který Aristotela hluboce respektoval, se obával, že konzervativní reakce na chyby averroistů by mohla vést k naprostému opuštění Filosofova (čímž mínil Aristotela). Ve své slavné syntéze Tomáš ukázal, že víra a rozum jsou komplementární a nemohou si navzájem odporovat. Jakékoli zdánlivé rozpory, jež vzniknou, naznačují chyby buď v chápání náboženství, nebo v chápání filosofie.

U některých učenců navzdory brilantnosti Akvinátova rozboru stále přetrvávaly pochybnosti o těchto nových textech a reakcích na ně. Právě v tomto kontextu vydal krátce po Tomášově smrti pařížský biskup soubor 219 odsouzených názorů - historikové je označují za *Odsouzení z roku 1277* -, jež profesori na pařížské univerzitě nesměli učit. Těmito odsouzenými názory byla tvrzení z Aristotelova učení - nebo v řadě případů spíše možné závěry z Aristotelových tvrzení -, jež neodpovídala katolickému chápání Boha a světa. I když se tato odsouzení vztahovala jenom na Paříž, existují doklady, podle nichž jejich vliv dosáhl až do Oxfordu. V těchto odsouzeních nehrál papež žádnou roli; ten pouze žádal o šetření záležitostí intelektuálního sporu, který ovládl pařížské mistry. (Jeden z historiků tvrdí, že papež schválil akci pařížského biskupa „nepříliš nadšeně“).⁵³

Avšak i *Odsouzení z roku 1277* měla na vývoj vědy pozitivní vliv. Pierre Duhem, jeden z velkých historiků vědy 20. století, šel tak daleko, že prohlásil, že tato *Odsouzení* představují počátek moderní vědy. Duhem a pozdější autoři jako A. C. Crombie a Edward Grant tvrdí, že *Odsouzení* přinutila myslitele prolomit intelektuální pouta aristotelských předpokladů a myslet o fyzikálním světě novým způsobem. Tím, že se odmítly určité aspekty aristotelské fyzikální teorie, přestali se západní učenci tolik spoléhat na Aristotela a to jim dalo příležitost přemýšlet způsobem odlišným od antických východisek. I když historici nejsou zajedno ohledně síly vlivu těchto *Odsouzení*, shodují se, že přiměla myslitele emancipovat se od pout aristotelské vědy a zvažovat možnosti, jež velký filosof nikdy nepředvídal.⁵⁴

Uveďme si příklad. Jak už jsme poznamenali, odmítal Aristoteles možnost vakua a myslitelé vrcholného středověku ho v tomto názoru následovali. Když byla vydána *Odsouzení*, byli učenci nuceni připustit, že všemohoucí Bůh skutečně mohl stvořit vakuum. To otevřelo nové a vzrušující vědecké možnosti. Jistě, někteří učenci zřejmě připouštěli možnost vakua pouze formálně - to jest, i když připouštěli, že Bůh je všemohoucí, a tedy mohl stvořit vakuum, byli většinou přesvědčeni, že to ve skutečnosti neudělal. Ale některé z nich zaujaly možnosti, jež se objevily v diskusi o *Odsouzeních*, a zahájili důležitou vědeckou debatu. *Odsouzení* tedy podle historika vědy Richarda Dalese „zřejmě povzbudila svobodnější a imaginativnější vědecké bádání“.⁵⁵

To bylo zcela jasné v případě dalšího odsouzení, totiž Aristotelova tvrzení, že „pohyby na obloze jsou výsledkem působení intelektuální duše“.⁵⁶ Odsouzení tohoto tvrzení bylo velmi důležité, protože popíralo, že by nebeská tělesa měla duši, a byla by tedy jistým způsobem živá - standardní kosmologické přesvědčení, jež platilo od antiky. I když můžeme najít církevní otce, kteří tuto myšlenku odmítali jako neslučitelnou s vírou, většina křesťanských myslitelů přijala Aristotelovo hledisko a chápala planetární sféry jako poháněné svého druhu intelektuálními substancemi.

Odsouzení katalyzovala nové přístupy k této ústřední otázce chování nebeských těles. Jean Buridan, jenž šel ve stopách Roberta Grossetesta, tvrdil, že důkazy *Písma* pro takovéto intelligence zjevně chybějí, a Mikuláš Oresme učinil ještě další kroky proti této myšlence.⁵⁷

Už v patristickém období křesťanské myšlení zahájilo, i když pouze v implikacích, od-duševnění přírody - to jest: začalo odstraňovat z pojmu vesmíru všechny náznaky, podle nichž jsou nebeská tělesa sama o sobě živá nebo mají svou vlastní inteligenci nebo nejsou schopna se pohybovat při absenci určitého duchovního hybatele. Ve spisech světců, jako byli Augustin, Basil, Řehoř Nysský, Jeroným nebo Jan z Damašku, jsou rozeseta tvrzení, jež tomu nasvědčují. Ale teprve později, když se učenci začali zabývat studiem přírody svobodněji a důsledněji, objevují se myslitelé, kteří vědomě

chápou vesmír jako entitu, jež je mechanistická, z čehož plyne, že je pochopitelná pro bádařící lidskou mysl.⁵⁸ „Ve 12. století v latinské Evropě," píše Dales, „ty aspekty židovsko-křesťanského myšlení, jež zdůrazňovaly myšlenku stvoření z ničeho a distanci mezi Bohem a světem, v určitém kontextu a u určitých osob, eliminovaly z oblasti přírody všechny polobožské entity."⁵⁹ A podle Stanleyho Jakiho „se musela příroda de-animizovat", aby se mohla zrodit věda.⁶⁰

Ještě dlouho poté, co byla „odsouzení" samotná už zapomenuta, ovlivňovala diskuse vyprovokovaná těmito proti-aristotelskými tvrzeními nadále evropské intelektuální dějiny - až do 17. století a do počátku vědecké revoluce.⁶¹

KNĚZ JAKO VĚDEC

Je poměrně snadné ukázat, že řada velkých vědců, jako například Louis Pasteur, byli katolíci.* Mnohem důležitější však je překvapující počet mužů Církve, zvláště kněží, jejichž vědecká práce byla rozsáhlá a významná. Ve většině případů se jednalo o řeholníky, kteří se oddali nejvyššímu a nejvýznamnějšímu duchovnímu povolání, jež Církev poskytuje. Jejich nenasytná zvědavost ohledně věcí týkajících se vesmíru, jež Bůh stvořil, a jejich zaujatost vědeckým výzkumem ukazuje daleko zřetelněji než jakákoli teoretická diskuse, že vztah mezi Církví a vědou odpovídá spíše přirozenému přátelství než antagonismu a podezírání.

Za zmínku stojí několik důležitých postav ze 13. století. Roger Bacon, františkán, který učil na Oxfordu, byl obdivován pro svou práci v matematice a optice a je považován za průkopníka moderní vědecké metody. Bacon psal o filosofii vědy a zdůrazňoval význam zkušenosti a experimentu. V díle *Opus maius* poznamenal: „Bez experimentu nemůžeme nic adekvátně poznat. Argument věc dokazuje teoreticky, ale nedává dostatečnou jistotu v odstranění pochybnosti; naše mysl nedospěje k jasné pravdě, dokud ji nenalez-

* Z mnoha dalších je vhodné připomenout alespoň A. M. Ampěra, A. Voltu a B. Pascala, jejichž jména jsou známá z jednotek elektrického proudu, napětí a tlaku - A, V a Pa. (Pozn. překl.)

ne experimentální cestou." Podobně v práci *Opus tertium* varoval, že „ani nej silnější argumenty nic nedokazují, pokud závěry nejsou ověřeny zkušeností“. ⁶² Rozpoznal také několik překážek při předávání pravdy, mezi nimi nevzdělané lidové mínění a dlouhodobý, ale mylný návyk. ⁶³

Svatý Albert Veliký (asi 1200-1280) neboli Albertus Magnus studoval v Padově a později vstoupil do dominikánského řádu. Učil na různých převorstvích v Německu a později, v roce 1241, obdržel definitivu na pařížské univerzitě, kde pak měl řadu nadaných studentů, mimo jiné svatého Tomáše Akvinského. Svátý Albert také sloužil na důležitých pozicích v Církvi; několik let byl provinciálem německých dominikánů a dva roky biskupem v Řezně. „Zběhlý ve všech vědeckých odvětvích," píše *Životopisný slovník vědců*, „byl jedním ze slavných předchůdců moderní vědy ve vrcholném středověku." Kanonizován byl roku 1931 papežem Piem XI.; o deset let později byl Piem XII. jmenován patronem všech, kdo kultivují přírodní vědy. ⁶⁴

Svatý Albert byl slavným přírodovědcem a zaznamenal obrovské množství poznatků o okolním světě. Jeho obsáhlé dílo zahrnuje fyziku, logiku, metafyziku, biologii, psychologii a další vědy. Stejně jako Roger Bacon stále připomínal význam přímého pozorování pro poznání fyzického světa. V díle *De mineralibus* vysvětlil, že cílem přírodní vědy „není prostě přijímat tvrzení druhých, tedy to, co se mezi lidmi říká, ale zkoumat samotné příčiny, jež působí v přírodě". ⁶⁵ Jeho důraz na přímé pozorování a - při všem obdivu pro Aristotela - jeho odmítání přijímat vědeckou autoritu vírou byly podstatné příspěvky vědeckému myšlení.

Robert Grosseteste, kancléř oxfordské univerzity a biskup v Lincolnu, největší diecézi Anglie, měl také obrovský rozsah vědeckých zájmů a výsledků, jež charakterizovaly Rogera Bacona a svatého Alberta Velikého. Grosseteste byl ovlivněn slavnou školou v Chartres, zvláště Thierrym. ⁶⁶ Je považován za jednoho z nejucenenějších mužů středověku a bývá uváděn jako vůbec první, kdo sepsal úplný seznam kroků pro provádění vědeckého experimentu. V knize *Robert Grosseteste a původ experimentální vědy* upozorňuje

A. C. Crombie, že 13. století už mělo hrubé základy vědecké metody, především díky postavám, jako byl Grosseteste. I když si tedy objevy vědecké revoluce 17. století zaslouží úctu, teoretický důraz na pozorování a experiment je zjevný už ve vrcholném středověku.

Běžné učebnice obvykle uvádějí Rogera Bacona a svatého Alberta Velikého, méně často Roberta Grossetesta. Další katolická jména ve vědě však zůstávají nezaslouženě skryta. Tak například R Nicolaus Steno (1638-1686), konvertita z luterství, který se stal katolickým knězem, „položil větší část základů moderní geologie“ a bývá někdy nazýván otcem stratigrafie (studia zemských vrstev: vrstva - stratum).⁶⁷ Narodil se v Dánsku a za svůj život procestoval celou Evropu, po nějaký čas působil jako dvorní lékař velkovévody toskánského. Ale přes svou skvělou reputaci a tvůrčí práci v medicínském oboru si zajistil slávu studiem fosilií a zemských vrstev.

S touto prací začal v nečekaném kontextu: pitval hlavu obrovského žraloka, na něhož narazil francouzský rybářský člun v roce 1666. Ten vážil skoro 1300 kilogramů a byl to největší žralok, jakého většina lidí kdy viděla. Stěno byl známý pro svou dovednost při pitvách, a proto byl pozván, aby tento úkol provedl.

Pro náš účel postačí soustředit se na to, že Stěno byl fascinován žralokovými zuby. Ty podivuhodně připomínaly „jazykové kameny“ (*glossopetrae*), jejichž původ byl od starověku tajemný a temný. O těchto kamenech, které Malťané vykopali zpod zemského povrchu, se věřilo, že mají léčivou moc, o níž existovala řada teorií. V 16. století tvrdil Guillaume Rondelet, že by to mohly být žraloci zuby, ale tato teorie si získala jen málo lidí. Stěno měl příležitost porovnat oba předměty a shledal, že podobnost je jasná.

To byl významný okamžik v dějinách vědy, protože poukazoval na větší a významnější úkaz než jen na podobnost žralocích zubů a tajemných kamenů: totiž na přítomnost lastur a mořských zkamenělin ve skalách daleko od moře. Otázka „jazykových kamenů“, teď už téměř určitě žralocích zubů, vyvolala širší otázku po původu fosilií obecně a po jejich původu. Proč se tyto věci našly ve skalách? Spontánní vznik byl pouze jedním z četných vysvětlení navržených v minulosti.

Tato vysvětlení neučinila na Stená valný dojem; považoval je za vědecky pochybná a navíc urážlivá pro jeho představu Boha, který by nejednal takto náhodně a neúčelně. Z řady důvodů vyvodil závěr, že dosavadní teorie zkamenělin nelze smířit s dosud známými fakty. Vrhł se do studia této otázky a věnoval další dva roky psaní a kompilacím svého vlivného díla *De solido intra solidū naturaliter contento dissertationis prodromus* (*Předběžná disertace o pevném tělese obsaženém přirozeným způsobem v pevném tělese*).⁶⁷

Nebyl to snadný úkol, protože se Stěno pustil na neprozkoumané území. Geologie jako věda tehdy neexistovala, takže nebylo možné se opírat o její metodologii nebo základní principy. Spekulace, do nichž se pustil, se zabývaly událostmi a procesy, jež se odehrály ve vzdálené minulosti, a vylučovaly přímé pozorování jako způsob verifikace některých jeho závěrů.

Přesto statečně pokračoval. Byl si jist, že skály, zkameněliny i geologické vrstvy vyprávějí příběh historie Země a že studium geologie může tuto historii osvětlit. To byla nová a revoluční myšlenka. Starší autoři - s Aristotelem - předpokládali, že minulost země je zásadně nepoznatelná. „Stěno,“ napsal jeden z jeho moderních životopisců, „byl první, kdo zjistil, že historii světa lze znovu získat ze skal, a dal si za úkol tuto historii dešifrovat.“⁶⁸

Rozhodujícím Stěnovým úspěchem v práci De solido nebylo prostě to, že by navrhl novou, správnou teorii zkamenělin. Jak sám zdůraznil, před více než tisíci lety říkali autoři v podstatě totéž. Nebylo to tak, že by prostě předložil novou a správnou interpretaci vrstev ve skalách. Stěno vypracoval program pro zcela nový vědecký přístup k přírodě, který otevřel časovou dimenzi. Jak napsal: „Z toho, co vnímáme, je možné vyvodit určitý závěr o nevnímátném.“ Ze současného světa můžeme vydedukovat zmizelé světy.⁶⁹

* Tento spis je také významným příspěvkem k mineralogii a ke studiu krystalových mřížek. Dočkal se velkého uznání v půli 20. století ve fyzice pevných látek, jíž lidské poznání i moderní technika vděčí za mnoho díky výzkumu kovů, polovodičů, magnetických látek atd. (Pozn. překl.)

Z mnoha hledů, jež ve Stenově textu najdeme, se tři označují za „Stěnovy principy“. Jeho kniha je první, která hovoří o superpozici - o jednom z klíčových principů stratigrafie.⁷⁰ Zákon superpozice je prvním ze Stěnových principů. Říká, že usazené vrstvy se formovaly postupně, takže nejnižší vrstvy jsou nejstarší, pak pokračují mladší vrstvy a nejmladší vrstva je zcela nahoře.

Ale protože většina nalezených vrstev je nějak narušena, porušena nebo překlopena, není jejich geologickou historii vždycky snadné rekonstruovat. Která část horniny je například nahoře, a tedy v jakém směru následují časově pozdější vrstvy v případě, že jsou nakloněné? Máme-li poznat stratigrafickou postupnost, musíme se dívat zleva doprava, nebo zprava doleva? Proto Stěno zavádí princip původní horizontality. Stěno říká, že zdrojem usazenin je voda, ať už jako řeka, bouře nebo podobné jevy. Voda nese a pak ukládá různé vrstvy sedimentů. Jakmile jsou usazeniny v pánvi, mají na ně tíha a mělká voda vrstvivý efekt, takže vrstvy sedimentu, jako voda sama, sledují tvar dna, ale nahoře jsou vodorovné. Jak objevit následnost sedimentů ve skalách, které už nejsou správnou stranou nahoru? Jelikož se největší a nejtěžší zrna přirozeně usazují první, a menší a menší pak nad sebou, potřebujeme prostě zkoumat vrstvy a najít, kde jsou uloženy největší částice - to je pak dno pod následujícími vrstvami.⁷¹

A konečně Stěnovův princip laterální kontinuity stanoví, že rýsují-li se na obou stranách údolí odpovídající vrstvy skal, byly strany původně propojeny jako kontinuální vrstvy a údolí samo se vytvořilo později nějakou geologickou událostí. Stěno tedy uzavřel, že stratum, v němž je mořská sůl nebo cokoli, co patří do moře - například žraloci zuby, ukazuje, že zde v určité době muselo být moře.

V následujících letech byl páter Stěno vyzdvihován jako příklad svatosti a učenosti. V roce 1722 napsal Stěnovův prasynovec Jacob Winslow jeho životopis, který se objevil v oddíle o budoucích světcích v knize *Životy svatých na každý den v roce*. Winslow, konvertita od luteránství ke katolicismu, připisoval svou konverzi zásluhu P. Stěná samého. V roce 1938 požádala skupina jeho dánských

obdivovatelů papeže Pia XI. o vyhlášení P. Stená za světce. O padesát let později papež Jan Pavel II. Stená beatifikoval a chválil přitom jeho svatost i jeho vědu.

VĚDECKÉ ÚSPĚCHY JEZUITŮ

V Tovaryšstvu Ježíšovu, kněžské společnosti založené v 16. století svatým Ignácem z Loyoly, byl vysoký počet katolických kněží, kteří se zajímali o vědu. Moderní historik popisuje, co jezuité dokázali jen v 18. století:

Prispěli k vývoji kyvadlových hodin, pantografů, barometrů, refrakčních teleskopů a mikroskopů, působili v takových oborech, jako je nauka o magnetismu, optika a elektřina. Pozorovali, někdy jako první, barevné pásy na povrchu Jupitera, mlhovinu v Andromedě a Saturnovy prstence. Nezávisle na Harveyovi báдали o krevním oběhu, o teoretické možnosti létání, o způsobu, jímž Měsíc ovlivňuje příliv, a o vlnové povaze světla. Hvězdné mapy jižní polokoule, symbolická logika, opatření na kontrolu povodní na Pádu a Adiži, zavedení znamének plus a minus do italské matematiky – to všechno byly typicky jezuitské úspěchy, a i vědci tak vlivní jako Fermat, Huygens, Leibniz a Newton považovali jezuitu za velmi ceněné partnery v korespondenci.⁷²

Podobně popsal významný badatel v oblasti raného zkoumání elektřiny Tovaryšstvo jako „nejdůležitějšího přispěvatele v oblasti experimentální fyziky v 17. století”.⁷³ „Tuto poctu,” píše další vědec, „lze ještě zesílit o detailní studia dalších věd, jako je optika, kde prakticky všechna důležitá pojednání tohoto období sepsali jezuité.”⁷⁴ Několik velkých jezuitských vědců také odvedlo mimořádně cenný úkol seřazením svých dat do impozantních encyklopedií, jež hrály zásadní roh při šíření vědeckého výzkumu po komunitě vzdělanců. „Jestliže vědecká spolupráce byla jedním z výdobytků vědecké revoluce,” říká historik William Ashworth, „pak na tom mají jezuité velký díl zásluh.”⁷⁵

Jezuité se také honosí řadou mimořádných matematiků, kteří podstatně přispěli k této disciplíně. Když Charles Bossut, jeden z prvních historiků matematiky, sestavil seznam prvořadých matematiků od roku 900 před Kristem do roku 1800 po Kristu, je mezi 303 osobnostmi 16 jezuitů.⁷⁶ Toto číslo - plných pět procent velkých matematiků za časové období 2700 let - je ještě obdivuhodnější, když uvážíme, že z těch 27 století existovali jezuité pouhý dvě!⁷⁷ Konec konců, 35 kráterů na Měsíci má jména po jezuitských přírodovědcích a matematicích.

Jezuité byli také první, kdo uvedli západní vědu na tak odlehlá místa, jako jsou Čína a Indie. Zvláště v 17. století přinesli jezuité do Číny podstatnou část vědeckého poznání a celou řadu mentálních nástrojů pro chápání fyzikálního vesmíru, včetně eukleidovské geometrie, díky níž lze pochopit planetární pohyb. Podle odborníka jezuité do Číny...

...přišli v době, kdy tu věda obecně, a matematika a astronomie zvláště byly na velmi nízké úrovni na rozdíl od rodící se moderní vědy v Evropě. S velkým úsilím přeložili západní matematická a astronomická díla do čínštiny a vzbudili zájem čínských učenců o tyto vědy. Prováděli velmi rozsáhlá astronomická pozorování a vykonali tam první moderní kartografickou práci. Naučili se také chápat vědecké výsledky této staré kultury a seznámili s nimi Evropu. Díky jejich korespondenci se evropští vědci poprvé dozvěděli o čínské vědě a kultuře.⁷⁸

Jezuité podstatně přispěli k vědeckému poznání a vědecké infrastruktuře dalších méně vyvinutých národů nejen v Asii, ale i v Africe a Střední a Jižní Americe. Od 19. století jezuité na těchto kontinentech otevírají observatoře, jež studují astronomii, geomagnetismus, meteorologii, seismologu a fyziku Slunce. Tyto observatoře poskytly těmto místům přesné časové údaje, předpovědi počasí (zvláště důležité v případě hurikánů a tajfunů), odhady rizik zemětřesení a kartografii.⁷⁹ Ve Střední a Jižní Americe pracovali jezuité především v meteorologii a seismologu a vlastně tu položili základy

těchto disciplín.⁸⁰ Vědecký rozvoj těchto zemí od Ekvádoru přes Libanon až k Filipínám je zásluhou jezuitských snah.

Během staletí se v přírodních vědách vyznamenalo velmi mnoho jezuitů. Například P. Giambattista Riccioli je znám řadou zásadních objevů; méně se však ví o tom, že byl prvním, kdo určil zrychlení volně padajícího tělesa. Byl také kvalifikovaným astronomem. Kolem roku 1640 se rozhodl vypracovat pro svůj řád rozsáhlou encyklopedii astronomie. Díky úsilí a podpoře P. Athanasia Kirchera byl jeho projekt Tovaryšstvem schválen. Kniha vyšla v roce 1651 pod názvem *Almagestum novum* a stala se „depozitem a památkem usilovné a nadšené vědecké práce“. Byl to skutečně pozoruhodný výkon. „Žádný seriózní astronom si nemůže dovolit *Almagestum novum* ignorovat,“ píše moderní vědec.⁸¹ Například první anglický královský astronom John Flamsteed podstatně využil Riccioliho práci, když v osmdesátých letech 17. století připravoval své přednášky o astronomii.⁸²

Almagestum není jen souborem informací, ale je také dokladem ochoty jezuitů rozejt se s Aristotelovými astronomickými idejemi. Jezuité svobodně hovoří o tom, že Měsíc je utvořen z téhož materiálu jako Země, a oceňují astronomy (i protestantské), kteří se odchýlili od standardního geocentrismu.⁸³

Vědci uznávají neobvykle soustředěný důraz jezuitů na důležitost přesnosti v experimentální vědě a P. Riccioli tento důraz zosobňuje. Aby mohl sestavit přesné vteřinové kyvadlo, přesvědčil devět svých jezuitských spolubratří, aby spočítali téměř 87 000 oscilací za jediný den.⁸⁴ Díky tomuto přesnému kyvadlu dokázal vypočítat gravitační zrychlení. Nedávná studie tento proces popisuje:

Riccioli a R. Francesco Maria Grimaldi zvolili kyvadlo o délce 3 '4' (stop resp. palců) římské míry, uvedli je do chodu, postrčili je, když se zpomalovalo, a za šest hodin napočítali 21 706 kyvů změřených astronomicky. To se blížilo žádoucímu číslu (24x60x60) : 4- 21 600. Ale to Riccioliho neuspokojilo. Zkusil to znovu, tentokrát celých 24 hodin, zaznamenávaných devíti z jeho spolubratří včetně Grimaldiho; výsledkem bylo 87 998 kyvů oproti žá-

*doučím 86 400. Riccioli prodloužil kyvadlo na 3 '4.2" a opako-
val počítání s týmž týmem: tentokrát dostali 86 999. Pro ostatní
to bylo už dost přesné, ale pro Riccioliho ne. Nyní naopak zkrátil
kyvadlo na 3'2.67" a pouze s Grimaldím a jedním dalším bra-
trem, který byl ochoten s nimi bdít, získali za tři noci 3212 kyvnů
za dobu mezi následujícími přechody hvězd Spica a Arcturus po-
ledníkem. Mělo to být 3192. Určil, že potřebná délka je 3 '3.27",
což - natolik si věřil - přijal bez pokusu. Byla to dobrá volba,
jen trochu přes jeho původní odhad, protože představuje hodnotu
tíhového zrychlení 955 cm/s^2 .⁸⁵*

Také P. Francesco Maria Grimaldi si získal jméno v dějinách vědy. Páter Riccioli obdivoval schopnost svého kolegy navrhovat a využívat různé pozorovací nástroje a zdůrazňoval, že asistence P. Grimaldiho byla pro dokončení díla *Almagestum novum* naprosto zásadní. „A tak Boží prozřetelnost dala mně nehodnému," vzpomínal později, „spolupracovníka, bez něhož bych technické práce nebyl schopen dokončit."⁸⁶ Páter Grimaldi měřil výšku horstev na Měsíci i výšku mraků. On a P. Riccioli vytvořili pozoruhodně přesný selenogram (detailní diagram popisující rysy Měsíce), který nyní zdobí vstup do Národního kosmického muzea ve Washingtonu D.C.⁸⁷

Ale své místo ve vědě si P. Grimaldi zajistil především svým objevem ohybu světla, i použitím slova „difrakce" pro tento jev. (Isaac Newton, který se díky Grimaldiho práci zajímal o optiku, jej nazval „inflekci", ale jako norma se ujal Grimaldiho termín.⁸⁸) Grimaldi na řadě experimentů ukázal, že pozorovaný průchod světla nelze vždy sloučit s představou, že se pohybuje přímočaře. V jednom experi-

* Tíhové zrychlení je ale všude na zemském povrchu asi o 3 % větší, od 978 cm/s^2 na rovníku k 983 cm/s^2 na pólech. Na 955 cm/s^2 by pokleslo až ve výši kolem 100 km nad zemí. Délku svého vteřinového kyvadla přitom badatelé seřídili, stejně jako dobu jeho kyvu, s přesností pod 2 promile. Čím si vysvětlit takový nepoměr? Vzorec pro výpočet hodnoty g z délky / platí pro matematické kyvadlo, tj. pro „hmotný bod na bezvážné niti". Oni však měli kyvadlo s masivním závažím na pevné tyči. Přejít od ideálního modelu ke hmotnému kyvadlu umožní až rozvinutí integrálního počtu v průběhu 18. století. (Pozn. překl.)

mentu například nechal paprsky světla procházet malým otvorem (asi 1,6 mm) do zcela tmavé místnosti. Světlo, které prošlo dírkou, mělo tvar kužele. Do tohoto světelného kužele vkládal ve vzdálenosti 3 až 6 metrů od otvoru tyčinku tak, aby vrhala stín na stínítko na zdi. Zjistil, že takto vržený stín byl mnohem širší, než by umožňoval přímočarý pohyb, a tedy že se světlo nepohybuje přesně po přímce.⁸⁹ Objevil také jev známý jako difrakční pásy, tedy barevné pásy, jež jsou rovnoběžné s hranou stínu.

Grimaldiho objev difrakce vedl pozdější vědce, kteří chtěli zkoumat tento fenomén, k myšlence vlnové povahy světla. Když byl otvor větší než vlnová délka světla, světlo jí procházelo přímočaře. Ale když byl otvor menší, výsledkem byla difrakce. Difrakční jev lze také vysvětlit vlnovou povahou světla; interference difraktovaných světelných vln vytváří různé barvy, jež v pásce pozorujeme.

Jedním z nej větších jezuitských vědců byl P. Rudjer Boskovic (1711-1787, narozen v Dubrovniku), jehož Sir Harold Hartley, člen prestižní Královské společnosti ve 20. století, nazval „jednou z největších intelektuálních postav všech dob“.⁹⁰ Boskovic byl skutečný polyhistor, který se zabýval atomovou teorií, optikou, matematikou i astronomií a byl zvolen členem v učených společnostech a předních vědeckých akademiích po celé Evropě. Byl také skvělým básníkem. Skládal latinské verše pod záštitou prestižní římské *Accademia degli Arcadi*. Není proto překvapivé, že bývá nazýván „největším géniem, jehož zrodila Jugoslávie“.⁹¹

Nadání P. Boskovice se projevilo už za jeho studií na *Collegio Romano*, nejprestižnější a nejvyhlášenější jezuitské koleji. Když studia dokončil, stal se na *Collegio* profesorem matematiky. Už v této časně fázi své dráhy, ještě před vysvěcením (1744), byl plodným autorem: ještě před svým jmenováním profesorem publikoval osm vědeckých disertací a čtrnáct dalších po svém jmenování. Patří k nim *Sluneční skvrny* (1736), *Přechod Merkura přes sluneční terč* (1737), *Aurora Borealis* (Severní polární záře) (1738), *Použití dalekohledu v astronomických studiích* (1739), *Pohyby nebeských těles v prostředí, v němž není žádný odpor* (1740), *Různé účinky gravitace na různých*

místech země (1741) - tato disertace ukazuje na důležitou práci, kterou Boskovic vykonal v geodézii - a *Aberace stálic* (1742).⁹²

Netrvalo dlouho a muž Boskovičova talentu se stal v Římě známým. Papež Benedikt XIV., který nastoupil v roce 1740, věnoval Boskovičovi a jeho práci značnou pozornost. Benedikt byl jedním z nejvzdělanějších papežů; on sám, právem označován za učence, povzbuzoval vzdělání, ale Boskovic se stal důležitým zejména pro jeho státního sekretáře kardinála Valentiho Gonzagu, který nad ním držel patronát. Kardinál Gonzaga se obklopoval učenici nejvyššího renomé; navíc jeho předci pocházeli z téhož dalmatského města jako P. Boskovic: proto začal zvat učeného kněze na svá nedělní setkání.⁹³

Roku 1742 se Benedikt XIV. obrátil na P. Boskovic kvůli jeho technickým znalostem: vznikly totiž obavy, že praskliny v kupoli svatopetrské baziliky jsou známkou jejího možného zřícení. Papež přijal Boskovičovo doporučení, aby se kupole upevnila pěti železnými prstenci. Boskovičova zpráva, jež zkoumala problém teoreticky, si zasloužila „reputaci menší klasické práce v oboru statiky budov“.⁹⁴

Páter Boskovic rozvinul první geometrickou metodu výpočtu dráhy planety, založenou na trojím pozorování její polohy. Jeho *Teorie přírodní filosofie* vyšla poprvé v roce 1758 a získala si obdiv nejen ve své době, ale i později, a to pro svůj ambiciózní pokus pochopit strukturu vesmíru podle jediné ideje.⁹⁵ Podle současného obdivovatele „klasicky vyjadřuje jednu z nejmocnějších vědeckých idejí a je nepřekonaná v originalitě svých základů, jasnosti vyjádření a preciznosti svého pohledu na strukturu - odtud její obrovský vliv“.⁹⁶ Její vliv byl skutečně nesmírný: špičkoví evropští vědci, zvláště v Anglii, opakovaně *Teorii* chválili a ještě v 19. století se jí věnovala velká pozornost. Zájem o práci P. Boskovic pak ožil ve druhé polovině 20. století.⁹⁷ Jeden z moderních vědců říká, že tento učený kněz podal „první koherentní výklad jisté atomové teorie“ dobrých sto let předtím, než vznikla moderní atomová teorie.⁹⁸ Moderní historik vědy nazval P. Boskovic „pravým tvůrcem fundamentální atomové fyziky, jak ji chápeme dnes“.⁹⁹

Boskovicovy originální příspěvky „předjímaly cíle a mnohé rysy atomové fyziky 20. století. A to není vše, co se dá o *Teorii* říci. Ona také kvalitativně předpověděla několik fyzikálních jevů, jež byly od té doby pozorovány, jako možnost průniku vysokorychlostních částic hmotnými tělesy i možnost stavu výjimečné hustoty”.¹⁰⁰

Není divu, že se jeho práce těší takovému obdivu a chvále u některých velkých vědců moderní doby. Tak Faraday v roce 1844 napsal, že „nejbezpečnější je předpokládat co nejméně, a proto se mi zdá, že Boskovicovy atomy mají velkou výhodu před běžným pojetím”. Mendělejev o Boskovičovi řekl, že „spolu s Koperníkem je pýchou západních Slovanů”, a že „je považován za zakladatele moderního atomismu”. Clerk Maxwell k tomu v roce 1877 dodal, že „to nejlepší, co můžeme udělat, je zbavit se rigidního jádra a nahradit je Boskovičovým atomem”. V roce 1899 mluvil lord Kelvin o „Hookeově předvedení krystalické formy seskupením kuliček, Navierově a Poissonově teorii elasticity pevných látek, Maxwelllově a Clausiově práci v oblasti kinetické teorie plynů ..., což všechno je prostě rozvinutím Boskovicovy teorie”. I když je známo, že Kelvin často měnil své názory, nakonec v roce 1905 konstatoval: „Můj současný přístup je čistý a prostý Boskovičianismus.”¹⁰¹ V roce 1958 se v Bělehradě konalo sympozium k dvoustému výročí publikace *Teorie*. Zazněly tam přednášky Nielse Bohra a Wernera Heisenberga.¹⁰² *

Život P. Boskovic nám ukazuje člověka, který vždy zůstal věrný Církvi, již miloval, a řádu, jehož byl členem, a který byl přitom nadšený pro poznání a učení. Pro ilustraci jedna epizoda: V roce 1745 trávil Boskovic léto ve Frascati, kde si jezuité právě stavěli nádhernou letní rezidenci. Přitom stavbaři vykopali zbytky vily z 2. století po Kristu. To Boskovic nadchlo. Stal se zapáleným archeologem, vykopával a kopíroval mozaikové podlahy. Byl přesvědčen, že sluneční hodiny, jež našel, byly ty, o nichž se zmiňoval římský architekt Vitruvius. Našel si čas a napsal dvě studie:

* Originálním rysem Boskovicovy - tehdy ovšem spekulativní - představy o atomech bylo, že jsou sice nerozlehle (bodové), ale mají jak vzájemnou přitažlivost, tak naopak velkou odpudivost při silném sblížení. První vlastnost je základem soudržnosti těles, druhá jejich nepatrné stlačitelnosti. (Pozn. překl.)

O antické vile objevené na hřebenu Tuscula (antický název Frascati) a *O antických slunečních hodinách a některých dalších pokladech nalezených pod troskami*. O rok později se o jeho objevech psalo v *Giornale de Letterati*.¹⁰³

Páter Athanasius Kircher (1602–1680) se P. Boskovicovi podobal svým obrovským rozsahem zájmů; byl přirovnáván k Leonardovi da Vinci a poctěn titulem „Mistr sta umění“. Jeho práce v oboru chemie pomohly postavit do správného světla alchymii, jíž se vážně zabývali i lidé jako Isaac Newton a Robert Boyle, otec moderní chemie.¹⁰⁴ Vědec píšící v roce 2003 charakterizuje Kirchera jako „obra mezi učenci 17. století“ a „jednoho z posledních myslitelů, kteří si mohli právem činit nárok, že ovládají veškeré poznání ve své oblasti“.¹⁰⁵

Ke Kircherovým zájmům patřila také fascinace starověkým Egyptem, v níž se svou učeností vyznamenal. Například ukázal, že koptský jazyk je ve skutečnosti pozůstatkem staroegyptštiny. Bývá nazýván skutečným zakladatelem egyptologie, nepochybně také proto, že celou svou práci provedl ještě před tím, než byla roku 1799 objevena Rosettská stéla a její egyptské hieroglyfy se staly pro vědce srozumitelné. „Právě díky Kircherovi vědci věděli, co mají při interpretaci Rosettské stély hledat.“¹⁰⁶ Moderní znalec starověkého Egypta tak uzavřel: „Je nezpochybnitelnou zásluhou Kircherovou, že jako první objevil fonetickou hodnotu hieroglyfu. Z humanistického a intelektuálního hlediska se egyptologie může pyšnit Kircherem jako svým zakladatelem.“¹⁰⁷

Jezuitské příspěvky k seismologu byly tak zásadní, že se samotná seismologie někdy nazývá „jezuitská věda“. Zájem členů tohoto řádu o seismologu se připisuje jak jejich stálé přítomnosti na univerzitách a ve vědeckých komunitách, tak i přání těchto kněží minimalizovat ničivé důsledky zemětřesení a tím sloužit bližním.

V roce 1908 přišel P. Frederick Louis Odenbach s nápadem založit to, co se později stalo *Jezuitskou seismologickou službou*. Všiml si totiž, že rozvinutý systém jezuitských kolejí a univerzit po celém americkém kontinentu nabízí možnost vytvořit síť seismografických stanic. Když k tomu získal svolení od představených

jezuitských institucí vyššího vzdělání i od amerických jezuitských provinciálů, uvedl P. Odenbach o rok později svou myšlenku do praxe: získal patnáct seismografů a rozdělil je jezuitským institucím. Každá z těchto seismografických stanic sbírá jimi získané údaje a posílá je do centrální stanice v Clevelandu. Odtud se předávají do Mezinárodního seismologického centra ve Štrasburku. Tak se zrodila jezuitská seismologická služba, charakterizovaná jako „první seismologická síť v kontinentálním měřítku vybavená jednotným zařízením”.¹⁰⁸

Nejznámějším jezuitským seismologem a jedním z nejrespektovanějších praktiků této vědy všech dob je však P. James B. Macelwane. V roce 1925 reorganizoval Jezuitskou seismologickou službu (jež už byla tehdy známá jako Jezuitská seismologická asociace) a umístil její centrální stanici na univerzitu v St. Louis. Páter Macelwane byl brilantním výzkumníkem a v roce 1936 vydal první učebnici seismologie v Americe - *Úvod do teoretické seismologie*. Byl předsedou Americké seismologické společnosti a Americké geofyzikální unie. V roce 1962 ustavila geofyzikální unie na jeho počest medaili, jež se uděluje dodneška mimořádně úspěšným mladým geofyzikům.¹⁰⁹

Pokud jde o astronomii, ve veřejnosti stále přetrvává dojem, že muži Církve, pokud se vůbec zabývají vědou, to dělají jen proto, aby si potvrdili předem dané představy, spíše než aby následovali důkazy, ať je vedou kamkoli. Avšak nyní jsme viděli, jak je tento názor nepravdivý; naši diskusi uzavřeme dalšími několika příklady.

Johannes Kepler (1571-1630), velký astronom, jehož zákony planetárního pohybu představují tak velký vědecký pokrok, vedl během svého působení rozsáhlou korespondenci s jezuitskými astronomy. Když se v jednom okamžiku svého života octl ve finančních i vědeckých potížích a neměl už ani dalekohled, požádal P. Paul Guldin svého přítele P. Nicolase Zucchiho, který konstruoval reflektční (zrcadlové) dalekohledy, aby jeden Keplerovi dovezl. Kepler jednak napsal P. Guldinovi děkovný dopis, jednak připojil zvláštní poděkování ke svému posmrtně publikovanému spisu *Sen*. V něm čteme:

Ctihodnému P. Guldinovi, knězi Tovaryšstva Ježíšova, úctyhodnému a učenému muži, milému patronovi. V této době není téměř nikoho, s kým bych diskutoval o astronomii raději než s vámi... Ještě větší potěšením pro mne byl pozdrav Vaší ctihodnosti, jež mi předali zde přítomní členové Vašeho řádu.... Myslím, že byste ode mne měl dostat první literární plod mé radosti z tohoto daru [tím je právě dalekohled].”

Keplerova teorie eliptických planetárních drah měla oproti jiným soudobým teoriím výhodu ve své jednoduchosti. Ptolemaiovský (geocentrický) a koperníkovský (heliocentrický) model, které pokládaly za jisté, že planetární dráhy jsou kruhové, musely používat komplikovanou řadu ekvantů, epicyklů a deferentů, jež ukázaly, jak těžkopádné jsou dosavadní modely ve srovnání s pohyby planet. Tyto komplikace měl i systém Tychona de Brahe, který také předpokládal kruhové dráhy. Ale Kepler navrhl dráhy eliptické, a tak vysvětlil pozorované jevy s elegantní jednoduchostí svého vlastního systému.

Ale byl Keplerův systém správný? Italský astronom Giovanni Cassini, který studoval u jezuitů Riccioliho a Grimaldiho, využil observatoř v nádherné bazilice San Petronio v Boloni, aby podpořil Keplerův model.¹¹¹ A tady vidím další důležitý způsob, jímž Církev přispěla k astronomii, i když je dnes téměř neznámý: katedrály v Boloni, ve Florencii, v Paříži i v Římě byly v 17. a 18. století upraveny tak, aby mohly fungovat jako sluneční observatoře na světové úrovni. Nikde jinde na světě nebyly tak přesné nástroje pro studium Slunce. Každá z těchto katedrál měla otvory, jimiž mohlo vnikat sluneční světlo, a na podlaze časové (meridiánní) čáry. Pozorováním cesty, kterou koná sluneční světlo po těchto čarách, bylo možné získat přesná měření času a předpovídat rovnodennosti. (Systém sloužil i pro přesný výpočet správného data Velikonoc, což byla původně hlavní funkce těchto observatoří.)¹¹²

Cassini potřeboval dostatečně přesné vybavení k tomu, aby chyby měření promítaného obrazu Slunce nebyly větší než asi 8 mm (velikost slunečního obrazu za rok kolísala zhruba o jeden palec, tj.

asi o 2,5 cm). Tehdejší dalekohledy nebyly dost přesné, aby zajistily takovou přesnost. Cassiniho výzkum umožnila právě observatoř v bazilice San Petronio. Pokud by dráha Země skutečně byla elipsovitá, tvrdil Cassini, pak by se obraz Slunce promítaný na podlahu katedrály zvětšoval s tím, jak by se Země blížila ke Slunci, a zmenšoval by se, když by se od něho vzdalovala.¹¹³

Cassini nakonec v polovině padesátých let 17. století se svými jezuitskými kolegy pokus uskutečnil a - jak si předsevzal - potvrdil Keplerovo tvrzení o eliptických drahách.¹¹⁴ Jak to formuluje jeden z vědců: „Tak jezuité potvrdili... úhelný kámen Keplerovy verze koperníkovské teorie a .rozbili aristotelovskou fyziku nebes' pozorováními v kostele San Petronio v srdci papežského státu.“¹¹⁵

To nebyl malý pokrok. Použití meridiánů v boloňské katedrále San Petronio, slovy velkého francouzského astronoma 18. století Jeroma Lalandea, „otevřelo historickou éru obnovy přírodních věd“. Ranější zdroj z 18. století potvrzuje, že tento objev „by měl být po věky slaven k nesmrtelné slávě lidského ducha, který dokázal tak přesně kopírovat na Zemi věčný řád pohybů Slunce a hvězd“.¹¹⁶ Kdo by hádal, že katolické katedrály tak zásadně přispějí k pokroku vědy?

Tyto katedrální observatoře skutečně velmi přispěly k pokroku vědecké práce. Od roku 1655 do roku 1736 uskutečnili astronomové v San Petronio nějakých 4500 měření. Jak se během 18. století zlepšovaly nástroje pozorování, staly se katedrální observatoře postupně zastaralými, ale i nadále se používaly ke zjišťování časových údajů, a dokonce i pro určování odjezdů vlaků.

Zůstává skutečností, jak zdůraznil J. L. Heilbron z Kalifornské univerzity v Berkeley, že „římskokatolická církev poskytla za šest století - od obnovy antické vzdělanosti ve vrcholném středověku až do osvícenství - více finanční, ba i společenské podpory studiu astronomie než kterákoli jiná, a možná než všechny ostatní instituce“.¹¹⁷ A jak jsme viděli, církevní příspěvek vědě se neomezoval jen na astronomii. Především katolické teologické myšlenky poskytly základnu pro vědecký pokrok. Středověcí myslitelé ustavili některé z prvních principů moderní vědy. A katoličtí kněží, loajální synové

Církve, měli o vědu veliký zájem a dosáhli velikých úspěchů - v matematice a geometrii, v optice, biologii, astronomii, geologii, seismologu a v řadě dalších oborů.

Kolik z toho je obecně známo a kolik textů o západní civilizaci se o tom byť jen zmiňuje? Položit si tyto otázky už samo o sobě znamená odpovědět si. Ale díky skvělé práci moderních historiků vědy, kteří jsou stále ochotnější přiznat Církvi, co jí náleží, nemůže už žádný seriózní vzdělanec opakovat otřelou mytologii o údajném antagonismu mezi náboženstvím a vědou. Zrod moderní vědy v katolickém prostředí západní Evropy totiž není žádná náhoda.



Kapitola šestá

UMĚNÍ, ARCHITEKTURA A CÍRKEV

Umělecká tradice Západu je natolik ztotožněna s katolickými obrazy, že by zde církevní vliv nikdo nepopíral. Přesto však je tu katolická úloha významně větší, než by bylo prosté poskytnutí námětů západnímu umění.

Už sám fakt, že máme tolik mistrovských děl, odráží katolické ideje. V 8. a 9. století vyrostla destruktivní hereze zvaná ikonoklasmus. Ten odmítal úctu k obrazům, ikonám a náboženským sochám. Sel až tak daleko, že se zásadně stavěl proti zobrazování Krista a svatých. Kdyby se tato myšlenka prosadila, pak by krásné obrazy, sochy, mozaiky, barevné vitráže, iluminované rukopisy a katedrální fasády, jež tak obšťastňují a inspirují lidi Západu i návštěvníky odjinud, nikdy nevznikly. To se však nestalo díky katolickému chápání a vnímání stvořeného světa.

Ikonoklasmus vznikl v byzantském císařství, ale činil si nárok, že jej pod trestem hereze musejí přijmout všichni křesťané. Zavedl

jej byzantský císař Lev III. (vládl 717–741) z důvodů, jež zůstávají temné. Pravděpodobně tu sehrálo úlohu setkání s islámem. Od prvního století existence islámu, kdy muslimové obsadili byzantská území na středním východě, musel císař v Cařihradě organizovat boj proti tomuto vytrvalému a mocnému nepříteli. Tehdy si nutně uvědomil, že islámské umění nezobrazuje osoby. Nenašla se žádná zobrazení jeho zakladatele Mohameda. Je možné, že Lev III. začal uvažovat o odstranění obrazů u východních křesťanů proto, že se muslimská vítězství a byzantské porážky začaly interpretovat jako Boží trest za byzantské užívání ikon.

Na Západě byl ikonoklasmus flagrantní herezí. V době, kdy kontroverze okolo ikonoklasmu vznikla, zobrazovalo křesťanské umění Krista a svaté už po staletí. Umělecké zobrazování Krista bylo odrazem katolické doktríny o Vtělení. Božím Vtělením v Ježíši Kristu se hmotný svět, byť padlý, pozvedl na novou rovinu. Nebylo možné jím opovrhovat, protože Bůh ho nejen stvořil, ale také v něm pobýval.

Z těchto i dalších důvodů zavrhl ikonoklasmus svatý Jan z Damašku. Větší část života strávil jako mnich v okolí Jeruzaléma. V době mezi dvacátými a čtyřicátými léty 8. století sepsal svá *Tři pojednání o božských obrazech* – odpověď na ikonoklasmus. Jeho argumentace byla přirozeně založena především na biblických a patristických citacích a na tradici, se zvláštním zaměřením na otázku, zda Bůh skutečně odmítá uctívání obrazů, jak tvrdili ikonoklasté. Ale předložil i teologickou obranu náboženského umění. Jan odhalil v ikonoklastickém postoji tendenci k manicheismu – herezi, jež rozdělovala svět na oblast zla, tedy hmoty, a dobra, tedy ducha. Představa, že hmotné věci mohou sdělovat duchovní dobro, byla podle manichejců naprostý nesmysl. (Podobnou myšlenkovou linii přineslo ve 12. a 13. století katarství – varianta manicheismu; tvrdilo, že katolický systém svátostí je podvod: jak by mohla zkažená hmota ve formě vody, posvátných olejů, chleba a vína přinášet příjemci duchovní milost?) „Vy tupíte hmotu a nazýváte ji bezcennou," vytýkal Jan ikonoklastům. „To dělají manichejci, ale božské *Písmo* prohlašuje, že je dobrá. Říká totiž: „A Bůh viděl všechno, co učinil, a hle, bylo to velmi dobré."¹

Jan zdůraznil, že „neuctívá hmotu jako Boha - naopak; jak by mohlo být božské to, co vzniklo z ničeho?“² Ale hmota, kterou křesťan nemůže zavrhnout jako bytostně zlou, může skrývat něco božského:

Neuctívám hmotu, uctívám toho, kdo hmotu stvořil, kdo se Vtělením stal hmotou kvůli mně a svolil pobývat v hmotě a skrze hmotu pracoval na mém spasení, a já neustanu ctít hmotu, skrze niž se pracovalo na mém spasení... Proto ctím zbytek hmoty a respektuji to, čehož prostřednictvím přišla má spása, neboť je to naplněno božskou energií a milostí. Cožpak trojnásobně vzácné a trojnásobně požehnané dřevo kříže není hmota? A není svatá a jasná hora, místo lebky, hmota? Není skála, jež dává a nese život, totiž svatý hrob, zdroj zmrtvýchvstání, hmota? Není inkoust a nejsvětější kniha Evangelii hmota? Není životodárný stůl, jenž nám nabízí chléb života, hmota? Není zlato a stříbro, z něž se vyrábí kříže a pateny a kalichy, hmota? A především: není Tělo a Krev Páně hmota? Bud přestaňte ctít a uctívat všechny tyto věci, nebo se podrobtě tradici Církve a přijměte uctívání obrazů Boha a přátel Božích, posvěcených jménem, a proto zastíněných milostí Ducha svatého.³

Takto se teologové odvolávali na teologické principy při obraně umění, jež zobrazuje Krista, světce i náboženské scény, které určují většinu západního uměleckého života. V roce 843 se i sami Byzantinci vzdali ikonoklasmu a vrátili se k uměleckému zobrazování Krista a svatých. Věřící to uvítali s radostí; každoroční svátek „Triumfu pravověří“ připomíná tento návrat k tradiční praxi úcty obrazů.

Nelze docenit význam opozice katolické církve vůči ikonoklasmu (Druhý nicejský koncil v roce 787 ho zavrhl). Myšlenky svatého Jana Damašského a jeho příznivců nám později dopřály luxus krásných Madon Rafaelových, Michelangelovy Piety a nesčetných dalších vášnivých, geniálních děl, v neposlední řadě velkých středověkých katedrálních fasád, jež často zobrazovaly Krista, apoštoly a světce. Tento příznivý postoj ke zobrazovacímu náboženskému

umění nelze brát jako hotovou věc, jako něco přirozeného a nutného; islám nikdy nepřestal trvat na *anikonickém* umění (nezobrazujícím figurální náměty). Když protestanti v 16. století obnovili ikonoklastickou herezi, vyvolali bouře, při nichž strhávali sochy a oltáře, rozbíjeli vitrážová okna a další poklady západního umění. Jan Kalvín, nejvýznamnější protestantský teolog, prosazoval vizuálně holé bohoslužby; zakazoval dokonce užívání hudebních nástrojů. Nic nebylo vzdálenější katolickému, Vtělením inspirovanému respektu k přirozenému světu a katolickému přesvědčení, že lidským bytostem, složeným z hmoty (těla) a duše, mohou hmotné věci pomoci na cestě vzhůru k Bohu.

Snad největším katolickým příspěvkem k umění, který natrvalo ovlivnil evropskou krajinu, je středověká katedrála. Jeden z historiků nedávno napsal: „Středověké katedrály v Evropě ... jsou největším úspěchem lidstva v celé oblasti umění.“⁵ Zvláště impozantní jsou gotické katedrály. Gotická architektura se vyvinula z románského stylu ve 12. století a rozšířila se po celé Evropě v různých variantách. Pro tyto budovy, monumentální rozlohou i výškou, jsou charakteristické některé určující rysy jako opěrné pilíře, lomené oblouky a žebrovní kleneb. Kombinovaný efekt těchto prvků, zesílený barevnými vitrážemi, je zcela vynímečným odkazem nadpřirozené víry západní civilizace.

Není náhodou, že bližší zkoumání těchto katedrál ukazuje pozoruhodnou geometrickou důslednost. I ta přímo pramení z důležitého proudu katolického myšlení. Svatý Augustin se opakovaně odvolával na *Knihu moudrosti* 11,21 i na starozákonní verš, podle něhož Bůh „všechno uspořádal s mírou, počtem a váhou“. Tato myšlenka byla běžná pro mnoho katolických myslitelů, zvláště těch, kteří byli ve 12. století nějak spojeni s katedrální školou v Chartres, jež hrála ústřední úlohu ve výstavbě gotických katedrál.⁶

V době, kdy se z románského stylu vyvíjela gotická architektura, bylo stále více katolických myslitelů přesvědčeno o vazbě mezi matematikou - zvláště geometrií - a Bohem. Už od Pythagora a Platona identifikoval významný proud západního myšlení matematiku s božským. Chartreská škola, jak vysvětluje Robert

Scott, „věřila, že geometrie je prostředkem, jak spojit lidské bytosti s Bohem, že matematika je cestou, jíž se lidstvu zjevuje nejvnitřnější tajemství nebes. Domnívali se, že harmonie hudební konsonance je založena na týchž poměrech, jež formují kosmický řád, že kosmos je architektonickým dílem a Bůh je jeho architektem". Tyto představy vedly stavitele k tomu, aby „chápali architekturu jako aplikovanou geometrii, geometrii jako aplikovanou teologii a architekta gotické katedrály jako toho, kdo napodobuje božského Mistra".⁷ „Tak jako velký Geometr vytvořil svět v řádu a harmonii," vysvětluje profesor John Baldwin, „se gotický architekt, v menším měřítku, pokoušel vytvořit Boží příbytek na zemi podle nejvyšších principů proporce a krásy."⁸

Geometrická proporcionalita je u katedrál velmi nápadná. Vezměme například katedrálu v anglickém Salisbury. Když změříme její centrální křížení (kde hlavní loď protíná východo-západní osu), zjistíme, že měří 39 stop na 39 stop. Tato primární dimenze je základem všech ostatních rozměrů katedrály. Například délka a šířka každého z deseti klenebních polí hlavní lodi je 19 stop 6 palců – tedy přesně polovina centrálního křížení. Hlavní loď sama sestává z 20 identických čtvercových prostorů po stranách, jež měří 19 stop 6 palců, a dalších 10 prostorů mezi nimi, jež měří 19 stop 6 palců na 39 stop. I další aspekty této struktury poskytují příklady geometrické důslednosti celé katedrály.⁹

Pozornost věnovaná geometrickým proporcím je zjevná v celé gotické tradici. Jako další výrazný příklad může posloužit katedrála svatého Remigia v Remeši. I když Svatý Remigius obsahuje ještě určité prvky raně románského slohu, a není to tedy čistý příklad gotické struktury, je zde patrná pozornost, kterou architekti věnovali geometrii a matematice, jež je vymezující kvalitou této tradice. Vliv svatého Augustina a jeho víra v symboliku čísel, stejně jako přesvědčení, že Bůh „všechno uspořádal s mírou, počtem a váhou", jsou okamžitě patrné. Chór Svatého Remigia „patří k nej dokonalejším trinitárním symbolům gotické architektury", vysvětluje Christopher Wilson, „protože hra s číslem tři zahrnuje trojici oken, jež osvětlují každou ze tří úrovní hlavní apsidy, a i číslo, jež obdržíme znásobe-

ním počtu nosníků zvýšeného chóru - jedenáct - počtem stupňů, dává třicet tři".¹⁰ Třicet tři je samozřejmě věk, jehož Kristus dosáhl ve svém pozemském životě.

Ani zde tedy touha po geometrické přesnosti a numerickém významu, jež významně přispívá k estetickému potěšení z těchto velkých staveb, není náhodná. Odvíjí se ze specificky katolických idejí, jež lze vystopovat k církevním otcům. Svatý Augustin, jehož dílo *De musica* se stalo nejvlivnějším estetickým pojednáním středověku, považoval architekturu a hudbu za nejvznešenější umění, protože jejich matematické proporce jsou proporcemi samotného vesmíru, a proto pozvedají naši mysl k rozjímání božského řádu.¹¹

Okna gotické katedrály a důraz na světlo, jež zalévá tyto obrovské, majestátní budovy, jsou možná jejich nejvýznačnější charakteristikou. Je zřejmé, že architekti oceňovali teologický význam světla. Svatý Augustin mluvil o lidském poznávání v pojmech božského osvětlení: Bůh osvětluje náš rozum poznáním. Představa, že Bůh vlévá světlo do mysli člověka, byla mocnou metaforou pro architektky gotické tradice, v níž fyzické světlo mělo evokovat myšlenky na svůj božský zdroj.¹²

Podívejme se nejprve na velký gotický kostel v opatství Saint Denis, asi 11 km severně od Paříže. Zde nemůžeme přehlédnout náboženský význam světla, jež proudí okny v chóru a hlavní lodi. Nápis na dveřích vysvětluje, že světlo pozvedá mysl od materiálního světa a směřuje ji vzhůru k pravému světlu, jímž je Kristus.¹³

Gotický architekt navrhující ohromnou chrámovou strukturu byl hluboce ovlivněn katolickým myšlením. „Když se oči věřícího pozvedly k nebi," píše moderní specialista na toto téma, „Boží milost ve formě slunečního světla proudila dolů jako požehnání a povzbuzovala povznesení mysli. Hříšníci byli vedeni k pokání a úsilí o dokonalost, když viděli svět duchovní dokonalosti, kde sídlí Bůh - svět, navozený geometrickou pravidelností katedrál."¹⁴ Všechno, co vyjevuje gotická katedrála, je dáno její nadpřirozenou inspirací. „Zatímco převážně horizontální linie řeckých a římských chrámů symbolizují náboženskou zkušenost spojenou s přirozeností," píše jiný historik, „gotické fialy symbolizují vertikální směřování nadpřirozené vize."¹⁵ Tyto velké struktury nám také odhalují něco o době,

kdy vznikly a byly vystavěny Žádné dějinné období, jež dokázalo vytvořit tak velkolepá architektonická díla, nemohlo být statické a temné, jak se středověk až příliš často prezentuje. Světlo, jež proudilo do gotické katedrály, symbolizovalo světlo 13. století, dobu charakteristickou jak univerzitami, vzděláváním a učeností, tak náboženským nadšením a hrdinstvím svatého Františka z Assisi.

Jen málokdo ve 21. století není zasažen těmito katedrálami. Jednu z posledních studií o gotických katedrálách napsal sociolog ze Stanfordovy univerzity, který nemá zvláštní vzdělání v architektuře. Prostě se zamiloval do saliburské katedrály v Anglii a rozhodl se číst a psát o tomto zázračném fenoménu, aby seznámil ostatní s pokladem, který ho tak zaujal.¹⁶1 nepřátelsky laděný historik 21. století mluví s obdivem o zbožnosti a trpělivém úsilí, vyznařujícím z konstrukce velkých katedrál:

Překrásný obraz půvabné zbožnosti lidí v regionu při budování obrovské katedrály nacházíme ve francouzském Chartres. Tato úžasná stavba byla započata v roce 1194 a dokončena v roce 1240. Ke stavbě budovy, jež měla zkrášlit jejich město a uspokojit jejich náboženské aspirace, přispěli občané svou silou i majetkem, jež vynakládali rok po roce po celou polovinu století. Jezdili do vzdálených lomů, aby zde dobývali kamení. Bylo možné vidět muže, ženy i děti, povzbuzované kněžími, jak vlekou těžkopádné vozy naložené stavebním materiálem. Den za dnem pokračovaly jejich únavné cesty do lomů a z lomů. Když se večer zastavili, unavení celodenní námahou, trávili svůj volný čas zpověďmi a modlitbou. Jiní pracovali s větší obratností, ale se stejným zaujetím na katedrále samé... Jejich posvěcení a výkrop byly mezníkem doby v této části Francie.¹⁷

Vznik gotických katedrál se někdy přičítá scholastickému rámci myšlení. Scholastici, jejichž nejnázornějším příkladem je svatý Tomáš Akvinský, byli budovateli intelektuálního systému. Snažili se nejen zodpovědět tu či onu otázku, ale také konstruovat celou myšlenkovou stavbu. Jejich summy, v nichž se snažili probádat každou významnou

otázku vztahující se k tématu, byly systematickými, koherentními celky, ve kterých se každý jednotlivý závěr vztahoval harmonicky ke každému jinému závěru - tak jako se jednotlivé složky gotické katedrály skládaly do struktury pozoruhodné vnitřní důslednosti.

Erwin Panofsky tvrdí, že nebylo náhodou, že se oba fenomény - scholastika i gotická architektura - objevily jako příbuzné produkty obecného intelektuálního a kulturního prostředí. Udává řadu příkladů zarážejících paralel mezi scholastickou summou a katedrálou vrcholné gotiky. Jako například scholastické pojednání zkoumá sporné otázky a smiřuje pozice konfliktních zdrojů stejnou autoritou - třeba tvrzení dvou církevních otců, kteří jsou ve zdánlivém rozporu -, syntetizuje gotická katedrála charakteristické rysy předchozích architektonických tradic, namísto aby prostě přijímala jednu a potlačovala druhou.¹⁸

Největší záplavu novinek a jemných zdokonalení ve světě umění přinesla renesance 15. a 16. století. Renesanci není snadné zařadit. Na jedné straně se mnohé z ní jeví jako znak příchodu moderního světa. Je tu zjevný sekularismus jako vzrůstající důraz na pozemský život spíše než na příští svět. Historek o její nemorálnosti je mnoho. Není proto divu, že někteří katolíci mají sklon odmítat renesanci jako celek.

Na druhé straně lze renesanci oprávněně popsat jako naplnění středověku spíše než jako radikální rozchod s ním; středověcí myslitelé, stejně jako renesanční postavy, měli hluboký respekt ke klasické antice (i když nepřijímali celé klasické dědictví tak nekriticky jako někteří renesanční humanisté), a právě v pozdním středověku nacházíme původ důležitých uměleckých technik, jež renesance zdokonalila. Navíc mnoho z renesančních uměleckých děl zobrazuje katolická témata a papežové sami byli patrony některých největších umělců.

Pravda bude asi taková: 1) důležité umělecké inovace se zrodily dříve než to, co je spojováno s renesancí; 2) v jiných oblastech, než je umění, byla renesance dobou stagnace, ba cesty zpět; 3) trend k sekularismu byl v renesanci evidentní; ale 4) velká většina renesančního umění byla svou povahou náboženská a dochovala se nám díky patronaci renesančních papežů.

Proberme to bod po bodu. Už celé století před tím, kdy podle chronologů začala renesance, předjímal středověký malíř Giotto

di Bondone, známý prostě jako Giotto, řadu technických novinek, jimiž je renesance tak slavná. Giotto se narodil roku 1267 poblíž Florencie. Apokryfní příběh vypráví, že už jako desetiletý, když pásł ovce, kreslil je křídou na skály. O Cimabuovi, který je sám ceněn jako inovativní umělec, se vypráví, že viděl Giottovy chlapecké kresby a ty na něj udělaly takový dojem, že požádal Giottova otce, aby mohl z Giotta vychovat malíře.

Cimabue sám byl uměleckým průkopníkem, který vyšel z formalismu byzantského umění a pak začal malovat lidské postavy v realistickém pohledu. Giotto šel v jeho stopách a dovedl jeho důraz na realismus na novou, důležitou úroveň, jež podstatně ovlivnila pozdější generace malířů. Jeho technika, s níž dokázal realisticky interpretovat hloubku tří dimenzí, byla svrchovaně důležitá, stejně jako jeho individualizované zobrazování lidských postav (v protikladu k stylizovanějšímu přístupu dřívějších dob, v jehož důsledku jsou jednotlivé postavy hůře rozeznatelné jedna od druhé).

Tak se dá v jistém smyslu říci, že renesance vyrostla ze středověku. V oblastech, jež neměly k umění vztah, představovalo však renesanční období spíše zpátečnickou dobu. Studium anglické i kontinentální literatury v 15. století sotva zaznamenává nějaký pohyb. Vědecký život Evropy se téměř zastavil. S výjimkou koperníkovské teorie vesmíru je doba mezi lety 1350 a 1600 v dějinách západní vědy časem stagnace. Západní filosofie, jež ve 12. a 13. století kvetla, má v té době také jen málo co ukázat.¹⁹

Dalo by se dokonce říci, že renesance byla v mnoha ohledech dobou iracionalismu. Právě v renesanci dosáhla svého vrcholu například alchymie. Astrologie byla stále vlivnější. Hony na čarodějnice, mylně spojované se středověkem, se rozšířily teprve v 15. a 16. století.

Duch sekularismu byl v renesanci naprosto zjevný. I když se myšlenka prvotního hříchu explicitně nepopírala, byl zřejmý příznivější pohled na lidskou přirozenost a její potenciál. S nástupem renesance vidíme oslavu přirozeného člověka, nezasaženého obnoveným vlivem nadpřirozené milosti, jeho důstojnosti a potenciálu. Kontemplativní ctnosti, tak obdivované ve středověku a zřejmé v monastické tradici, začaly ustupovat obdivu k aktivním ctnos-

tem. Jinými slovy, sekulární chápání užitečnosti a praktičnosti, jež mělo triumfovat v době osvícenství, začalo snižovat mnišský život a místo toho oslavovat život světské činnosti, což bylo nápadné i u obyčejných měšťanů. V díle *Vladař* (1513) předložil Machiaveli čistě sekulární pojednání o politice a státu jako instituci mravně autonomní a vyňaté ze standardů, jež si tradičně spojujeme s chováním jednotlivců.

Tento sekularismus je zjevný i v umění. Především se umělecká témata mění s tím, jak se patronace umění šířila na jiné zdroje, než byla Církev. Začaly kvést autoportréty a krajiny, sekulární ze své povahy. Samotná touha zobrazit přirozený svět tak přesně, jak možno, byla v renesančním umění naprosto zjevná: přirozený svět totiž už nebyl pouhým zastavením mezi dočasnou existencí a nadpřirozenou krásou, ale byl považován za něco dobrého sám v sobě; proto si zasloužil pečlivé studium a zobrazení.

Přesto však velká část uměleckých děl renesance zobrazuje křesťanská témata a pochází od mužů, kteří byli silně inspirováni upřímnou a hlubokou náboženskou vírou. Podle Kennetha Clarka, autora známé knihy *CivUizace*,

...Guercino trávil ráno značnou dobu na modlitbách, Bernini se často účastnil exercicií a prodělal duchovní cvičení svatého Ignáce; Rubens chodil denně před začátkem práce na mši. Nešlo o konformitu ani o strach z inkvizice, ale o prosté přesvědčení, že víra, jež inspirovala velké světce minulosti, je cosi, čím by měl člověk řídit svůj život. Polovina 16. století byla v římské Církvi dobou svatosti... Svatý Ignác z Loyoly, vizionářský voják, se stal psychologem. Člověk nemusí být praktikujícím katolíkem, aby pocítil áctu k padesátiletí, jež vytvořilo tyto velké duchy.²⁰

Papežové, zvláště Julius II. a Lev X., byli velkými patrony umělců. Za pontifikátu Julia II. a jeho patronátu vytvořili svá nejznámější díla lidé jako Bramante, Michelangelo a Rafael. *Katolická encyklopedie* poukazuje na význam těchto papežů a konstatuje:

Ptáme-li se, zda Církev pokrok absorbovala, nebo odmítala a zavrhovala, zda se dokázala, nebo nedokázala spojit s humanistickým duchem, zaslouží si Julius II. uznání, že se postavil na stranu renesance a připravil půdu pro mravní triumf Církve. Velká díla Julia II. - Bramanteův svatý Petr a Rafaelův Vatikán - jsou neoddělitelná od velkých myšlenek humanity a kultury, reprezentovaných katolickou církví. Právě zde umění přesahuje samo sebe, stává se jazykem čehosi vyššího, symbolem nejušlechtlejších harmonií, jež kdy uskutečnila lidská přirozenost. Z vůle tohoto mimořádného muže se Řím stal na konci 16. století místem setkávání a centrem všeho, co bylo v umění a myšlení velike.²¹

Něco podobného můžeme pozorovat i za pontifikátu Lva X., i když připustíme, že neměl tak bezchybný vkus a úsudek jako Julius. „Ze všech částí světa,“ napsal jeden z kardinálů v roce 1515, „spěchají vzdělaní muži do Věčného města, své společné vlasti, své opory, svého patrona.“ Rafaelova práce vyrostla do své nejsilnější podoby právě za Lva, který převzal od svého předchůdce patronát nad tímto známým malířem. „Všechno, co se týká umění, předává papež Rafaelovi,“ napsal jeden z vyslanců v roce 1518.²² I tady se můžeme poučit z úsudku Willa Duranta, který vysvětluje, že Lvův dvůr byl:

...centrem římského intelektu a důvtipu, místem, kde byli učen- ci, učitelé, básníci, umělci a hudebníci vítáni a ubytováni; byl scénou velebných církevních funkcí, ceremoniálních diploma- tických recepcí, bohatých banketů, dramatických a hudebních představení, poetických recitací i uměleckých výstav. Byl to bez- pochyby nejkultivovanější dvůr své doby. Papežové, počínaje Mikulášem V. až po Lva samého, usilovali o zlepšení i výzdobu Vatikánu, o shromáždění literárních a uměleckých génů i nej- schopnějších vyslanců v Evropě. Tak se Lvův dvůr stal zenitem nikoli uměleckým (tím se stal za Julia), ale literárním, i zenitem skvělých výkonů. Také v ohledu kvantitativním nezaznamenala kulturní historie nic podobného, ani v Periklových Aténách, ani v augustovském Římě.²³

Mé nejoblíbenější renesanční dílo, Michelangelova Pieta, je dojemné a jeví hluboce katolickou citovost. Pieta, zobrazující Pannu Marii, jež drží svého božského Syna po ukřižování, byla uměleckým žánrem už po staletí před Michelangelem. Tyto ranější piety byly často děsivé na pohled, jako je tomu například u Röttgenovy Piety (ca 1300–1325), kde poničené a krvácející Kristovo tělo leží v náručí matky přemožené žalem. Čtrnácté století, období velkých katastrof a lidských tragédií, mělo spatřit ještě více obrazů utrpení v náboženském umění.²⁴

Obraz utrpení hrál v západním umění důležitou úlohu, protože katolictví kladlo ve vykupitelském dramatu důraz spíše na ukřižování než (jako ve východním pravoslaví a protestantismu) na zmrtvýchvstání. Ale intenzita tohoto utrpení je v první, a ještě daleko více ve druhé ze slavných Michelangelových piet významně ztlumena. Michelangelova práce, označovaná za nejkrásnější mramorovou sošku, jež byla kdy vytvořena, zachovává tragédii tohoto strašlivého okamžiku bez krutých a zneklidňujících rysů, jež charakterizovaly ranější práce na toto téma. Už od 2. století byla Maria nazývána „druhou Evou“, neboť tak jako Evina neposlušnost vedla k zavržení lidstva, Mariina poslušnost vůči Boží vůli, její souhlas vynosit Bohočlověka ve vlastním lůně, umožnila vykoupení lidstva. Natolik důvěřovala Božím slibům a naprosto se poddala Boží vůli, že dokázala přijmout strašlivý osud svého božského Syna v duchu věrnosti a vyrovnanosti.

UMĚNÍ A VĚDA

V naší diskusi o příspěvku Církve k vývoji moderní vědy jsme krátce probírali, jak jsou některé základní teologické a filosofické ideje, odvozené z katolicismu, kongeniální vědeckému bádání. Naše diskuse o umění může přidat ještě další výklad k tomuto jedinečnému úspěchu vědy na Západě. Souvisí s vývojem lineární perspektivy v umění, což je patrně rozlišující znak renesančního malířství.

Právě na Západě se vyvinulo umění perspektivy, jež zahrnovalo troj dimenzionální zobrazení ve dvourozměrném uměleckém díle, a *chiaroscuro*, využití světla a stínu. Obojí rys už existoval v klasické antice a západní umělci ho okolo roku 1300 oživil. Pod vlivem Západu začali tyto principy používat pozdější umělci ve svém vlastním tradičním umění.²⁵

V knize *Dědictví Giottovy geometrie* srovnává Samuel Edgerton umění perspektivy, rozvinuté v předrenesanční a renesanční Evropě, s uměním jiných civilizací. Začíná porovnáním západního a čínského zobrazování mouchy a ukazuje, že západní umělec je mnohem pozornější ke geometrické struktuře předmětu. „Na Západě předpokládáme, že máme-li pochopit strukturu organického nebo neorganického předmětu, musíme ho nejprve spatřit jako *nature mort* (zátiší), kde jsou všechny podstatné části uvedeny do nestranných, statických, geometrických tvarů. Na takovém obraze,“ poznamenává Arthur Waley ironicky, „je jak Pilát Pontský, tak kávový hrneček prostě stojící kuželovité těleso. Pro tradičního Číňana je takový přístup vědecky i esteticky absurdní.“ Edgerton chce tímto srovnáním zdůraznit, že geometrická perspektiva a *chiaroscuro* (setkání světla a stínu) jako konvence evropského renesančního umění se ukázaly mimořádně užitečné pro moderní vědu.²⁶ Právě proto podle Edgertona není náhoda, že Giotto, předchůdce, a vlastně zakladatel renesančního umění, a Galilei, brilantní fyzik a astronom, který bývá někdy nazýván zakladatelem moderní vědy, pocházeli oba z Toskánska a že toskánská Florencie byla domovem jak uměleckého tvoření, tak vědeckého pokroku.

Zaujetí pro geometrickou perspektivu v umění bylo samo produktem výrazného intelektuálního prostředí katolické Evropy. Jak už jsme viděli, představa Boha jako geometra a geometrie jako základu, na němž Bůh uspořádal své stvoření, byla jednou z konstant katolického světa. V renesanční době, vysvětluje Samuel Edgerton:

...vyrůstala na Západě jedinečná tradice zakořeněná ve středověké doktríně: stávalo se pro privilegované vrstvy módním vyznat

se v eukleidovské geometrii. Už dříve než ve 12. století se raní církevní otcové domnívali, že mohou v eukleidovské geometrii odkrýt samotný Boží myšlenkový proces.

Geometrická lineární perspektiva byla od 15. století v západní Evropě rychle přijata, protože křesťané věřili, že mají-li takovéto umělecké zobrazení, dostávají se k replice téže základní struktury skutečnosti, kterou Bůh pojal v okamžiku stvoření. Do 17. století, kdy si „přírodní filosofové“ (jako Kepler, Galilei, Descartes a Newton) stále více uvědomovali, že lineární perspektiva skutečně odpovídá optickému a fyziologickému procesu lidského vidění, měla perspektiva nejen křesťanské imprimatur, ale podporovala i rostoucí optimistickou a demokratickou víru Západu, že Boží úmysly můžeme konečně proniknout a že znalost (a kontrola) přírody je pro lidi na dosah.²⁷

Tak pozornost katolické církve k eukleidovské geometrii jako klíči k Božímu myšlení a základu, na němž On uspořádal vesmír, přinesly ovoce jak v umělecké, tak i ve vědecké oblasti. Toto katolické zaujetí geometrií vedlo k takovému zobrazování přirozeného světa, jež umožnilo vědeckou revoluci a jež zbytek světa v příštích letech napodobil.



Kapitola sedmá

PŮVOD MEZINÁRODNÍHO PRÁVA

Když se v roce 1892 připomínalo čtyřsté výročí Kolumbova objevení Ameriky, probíhalo v duchu oslav. Kolumbus byl statečný a zkušený mořeplavec, který spojil dva světy a navždy změnil dějiny. Řád Kolumbových rytířů ho dokonce navrhl ke kanonizaci.

O sto let později byla převládající nálada mnohem pochmurnější. Kolumbus byl tentokrát obviněn ze všech možných zločinů, od ničení životního prostředí až ke krutostem, jež vrcholily genocidou. Spisovatel Kirkpatrick Sale popsal události roku 1492 jako „dobyetí ráje“, kdy byli mírumilovní lidé, šetrní k životnímu prostředí, vytlačeni hrabivými evropskými dobyvateli. Důraz se nyní kladl na špatné zacházení Evropanů s domorodými národy a zvláště na využívání domorodců k nuceným pracím.

Debata o důsledcích této srážky kultur je od té doby vyostřená. Ti, kdo hájí Evropany obecně, a Kolumba zvláště, odpovídají Saleovi a jemu podobným, že evropské zločiny se přehánějí, že nejvíce domo-

rodých životů padlo za oběť nemocem (což je nechtěný, a tedy morálně neutrální zdroj), a ne vykořisťování nebo vojenské síle, že domorodé populace nebyly ani tak mírumilovné, ani tak citlivé k životnímu prostředí, jak si jejich moderní obdivovatelé myslí, a tak dále.

Zde se budeme touto otázkou zabývat z úhlu, který se často přehlíží. Zprávy o špatném chování Španělů k domorodcům v Novém světě vyvolaly vážnou krizi svědomí ve významné části španělského obyvatelstva 16. století - v neposledku i mezi filosofy a teology. Tento fakt sám naznačuje, že jsme svědky něčeho historicky neobvyklého; v historických záznamech nic nenaznačuje tomu, že by Hun Attila měl nějaké morální pochybnosti o svých výbojích a že masové lidské oběti, tak podstatné pro aztéckou civilizaci, zřejmě nevyvolaly vlnu sebekritiky ani filosofické reflexe srovnatelné s tím, co špatné chování Evropanů vyvolalo mezi katolickými teology ve Španělsku 16. století.

Právě během této filosofické reflexe dospěli španělští teologové k čemusi podstatnému: k počátkům mezinárodního práva. Kontroverze kolem amerických domorodců se stala příležitostí k osvětlení obecných principů, jež měly státy dodržovat ve své vzájemné interakci.

Zákony řídící vzájemné vztahy mezi státy zůstaly léta velmi vágní a jasně artikulovány nebyly nikdy. Ale okolnosti, jež vyplynuly z objevení Nového světa, podnítily studium a vymezení těchto zákonů.¹ Když odborníci na mezinárodní právo hledají počátky své disciplíny, často se obracejí k 16. století, kdy se teologové věnovali vážné reflexi těchto otázek. A tak také zde katolická církev zrodila profilované západní myšlenku.

První konceptuálnější kritika španělské koloniální politiky zazněla v prosinci 1511 na ostrově Hispaniola (dnes Haiti a Dominikánská republika). V dramatickém kázání na text „Já jsem hlas volající na poušti“ přednesl dominikánský fráter Antonio de Montesinos jménem malé ostrovní dominikánské komunity kritiku, ba odsouzení španělské politiky vůči Indiánům. Podle historika Lewise Hankeho mělo toto kázání, mezi jehož posluchači byli i důležití španělští úředníci, „otřást posluchači a vyděsit je“. A to se skutečně stalo:

Přišel jsem na tuto kazatelnu, abych vám ukázal vaše hříchy proti Indiánům: jsem hlas Kristův, volající z pouště tohoto ostrova, a proto se sluší, abyste je vyslechli, ne s roztržitou pozorností, ale celým srdcem a rozumem tak, abyste je skutečně slyšeli. Bude to nejpodivnější hlas, jaký jste kdy slyšeli, nejostřejší, nejtvrdší, nejvíce nahánějící hrůzu a nejnebezpečnější z toho, co kdy uslyšíte... Tento hlas vám praví, že jste ve smrtelném hříchu, že v němž žijete a v něm i zemřete, a to pro krutost a tyranii, kterou uplatňujete při jednání s těmito nevinnými lidmi. Řekněte mi, jaké právo a spravedlnost dodržujete, když držíte Indiány v tak krutém a hrozném područí? Z čího oprávnění si troufáte vést opovrženíhodnou válku proti těmto lidem, kteří žili pokojně a mírumilovně na své vlastní půdě? ...Proč je udržujete v takovém útlaku a trápení, nedáváte jim dostatečně najíst a nepečujete o ně v nemoci? Vždyť z té přetěžké práce, kterou na nich vyžadujete, choří a umírají, a vyje dokonce zabijíte svou touhou získat každý den zlato. A jak pečujete o to, aby byli vzděláváni v náboženství? ... Cožpak to nejsou lidé? Nemají rozumové duše? ... Buďte si jisti, že v takovémto stavu nemůžete být spaseni o nic víc než Mauři a Turci.⁶

Vůdčí muži ostrova - včetně admirála Diega Columba - ztuhli nad takovým spalujícím káráním a podali rázný a hlasitý protest. Požadovali, aby P. Montesinos svá urážlivá tvrzení odvolal. Dominikáni rozhodli, že pošlou P. Montesina příští neděli kázat znovu, aby co nejvíce uklidnil své pobouřené posluchače a vysvětlil, co řekl.

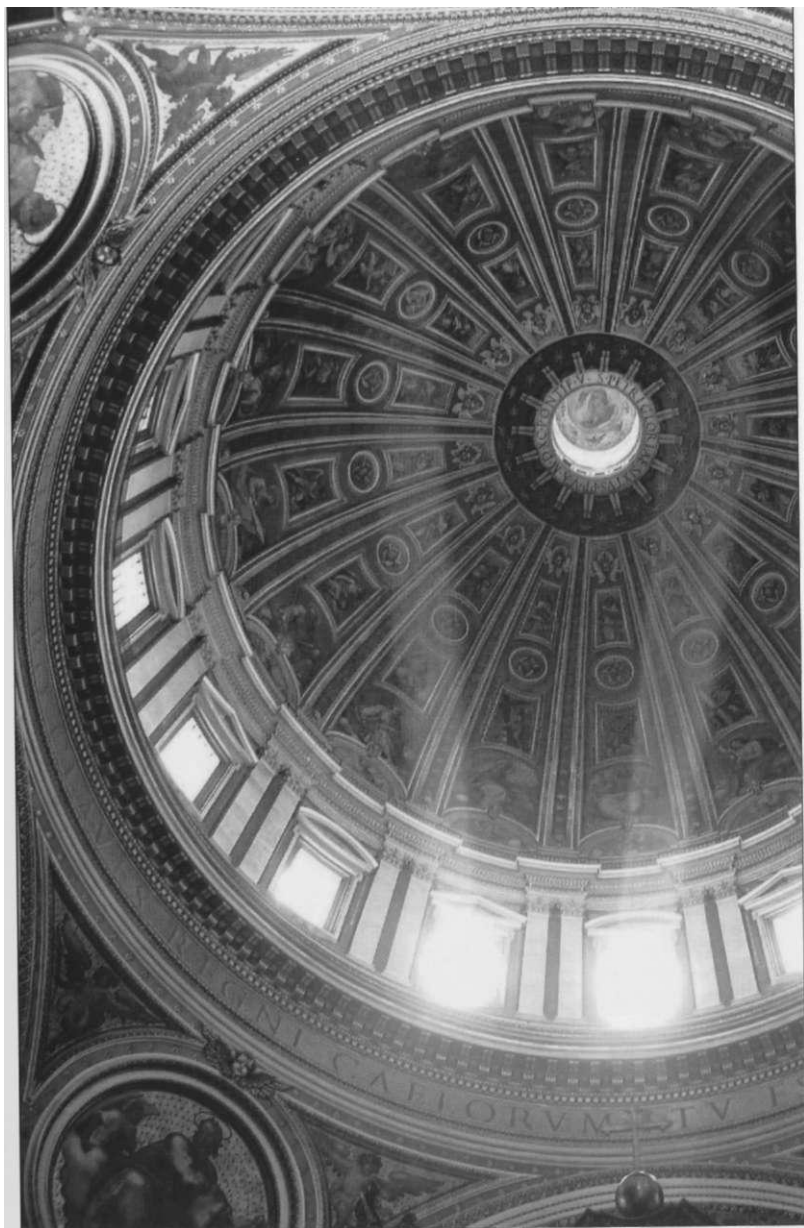
Když nastala chvíle, kdy Diego Columbus a všichni ostatní očekávali cosi jako odvolání, zvolil P. Montesinos pro své kázání verš z knihy Job: „Budu se rozpomínat od počátku a dokážu, že můj spor je bez falše.“ Znovu probral obvinění, jež vznesl před týdnem, a ukázal, že žádné nebylo neopodstatněné. Nakonec posluchačům řekl, že nikdo z dominikánských bratří nepřijme jejich zpověď (španělští koloniální úředníci se totiž nekají a nemíní měnit své chování) a že napíší do Kastilie a sdělí to každému.³

Než se zpráva o těchto dvou kázáních dostala ke králi Ferdinandovi Španělskému, byly dominikánovy poznámky zkráceny do té míry, že překvapily jak krále, tak dominikánského provinciála. Montesinos a jeho představený se nedali zastrašit a odcestovali do Španělska, aby králi předložili svoji verzi příběhu. Pokus zvrátit dominikánovo rozhodnutí mluvit s králem selhal, když se jeden z františkánů poslaných ke královskému dvoru, kde měli mluvit proti dominikánům na Hispaniole, nechal Montesinem přesvědčit, aby přijal dominikánský postoj.

V této chvíli král, který musel čelit dramatickému svědectví o španělském chování v Novém světě, svolal skupinu teologů a právníků, aby vytvořili zákony, jimiž by se měli řídit španělští úředníci při svém jednání s domorodci. Tak se zrodily burgoské (1512) a valladolidské (1513) zákony; podobná argumentace ovlivnila i tak zvané Nové zákony z roku 1542. Značná část schválené legislativy ve prospěch domorodců při svém uplatňování zklamala, zejména kvůli velké vzdálenosti, jež dělila španělskou korunu od působišť v Novém světě. Nicméně tato raná kritika pomohla připravit prostor pro systematičtější a trvalejší práci některých velkých církevních právníků 16. století.

K nejznámějším z těchto právníků patřil P. Francisco de Vitoria. Svou vlastní kritikou španělské politiky položil Vitoria základ moderní teorii mezinárodního práva, a bývá proto někdy nazýván „otcem mezinárodního práva“⁴, člověkem, který „poprvé navrhl mezinárodní právo v moderním pojetí“.⁵ Spolu s ostatními církevními právníky Vitoria „hájl doktrínu, podle níž jsou všichni lidé stejně svobodní; na základě přirozené svobody člověka hlásali právo domorodců na život, na kulturu a na vlastnictví“.⁶ Svá tvrzení podpořil Vitoria argumenty biblickými i rozumovými. Tak „vybavil svět své doby prvním mistrovským dílem o zákonu národů v míru i ve válce“.⁷ Tento katolický kněz předložil první velké pojednání o zákonu národů, což nebyl malý pokrok.

Vitoria se narodil kolem roku 1483 a v roce 1504 vstoupil do dominikánského řádu. Byl zběhlý v jazycích a dobře znal klasiky. Dostal se na pařížskou univerzitu, kde dokončil studia svobodných



Bazilika sv. Petra v Římě - pohled do Michelangelovy kopule (1547-1564)



Bazilika sv. Petra v Římě - Michelangelova Pietà (1498-1499)



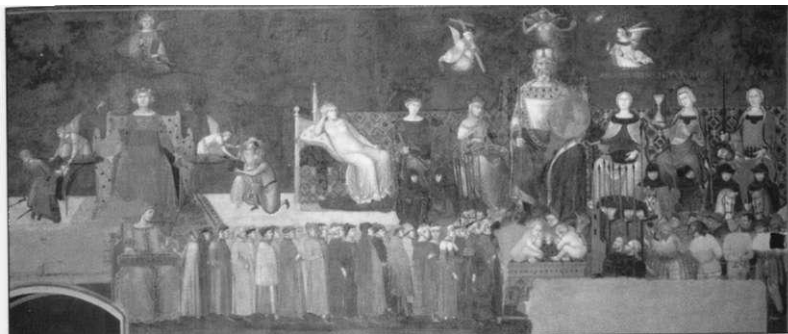
Dario di Giovanni: Sv. Bernardin Sienský, desková malba, 1470 (str. 128)



Fra Angelico:
Zvěstování, 1426



Giotto di Bondone:
Sen papeže Inocenta III. -
sv. František podpírá
Lateránskou baziliku
(Assisi, Horní kostel), 1297-1299



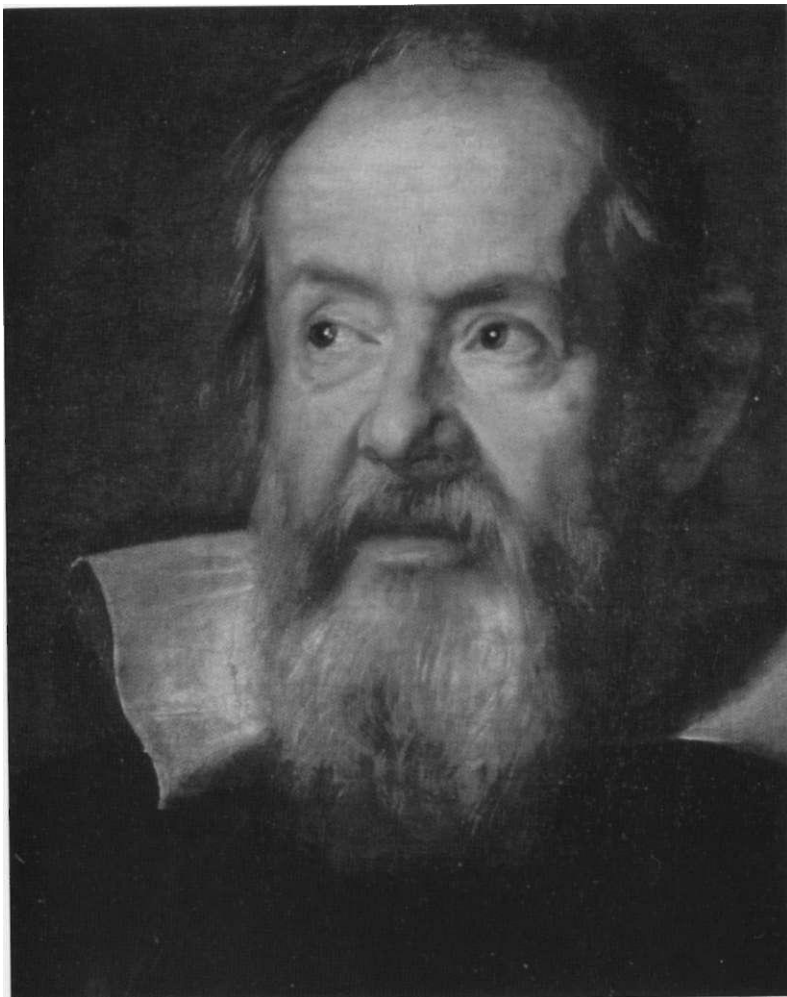
Ambrogio Lorenzetti: Alegorie dobré vlády, 1338-1339 (Siena, Palazzo Publico)



Caravaggio:
Sedm skutků
milosrdenství, 1607



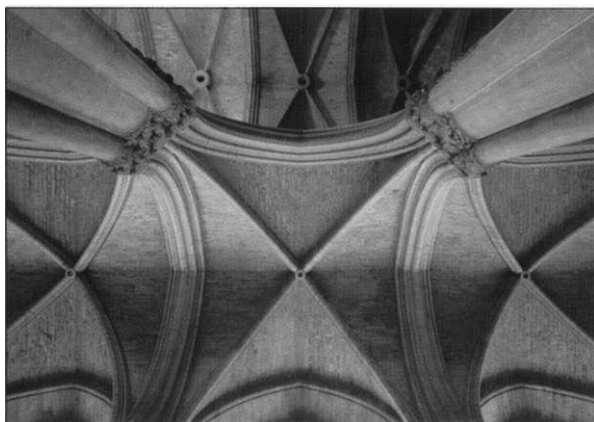
Socha Mikuláše Koperníka v jeho rodné Toruni (str. 57)



Justus Sustermans: Galileo Galilei, 1636 (str. 58)



Katedrála Notre Dame v Remeši



Klenba katedrály
Notre Dame
v Remeši



Katedrála Notre Dame v Chartres (str. 72)



Katedrála v Aachen - pohled do kopule



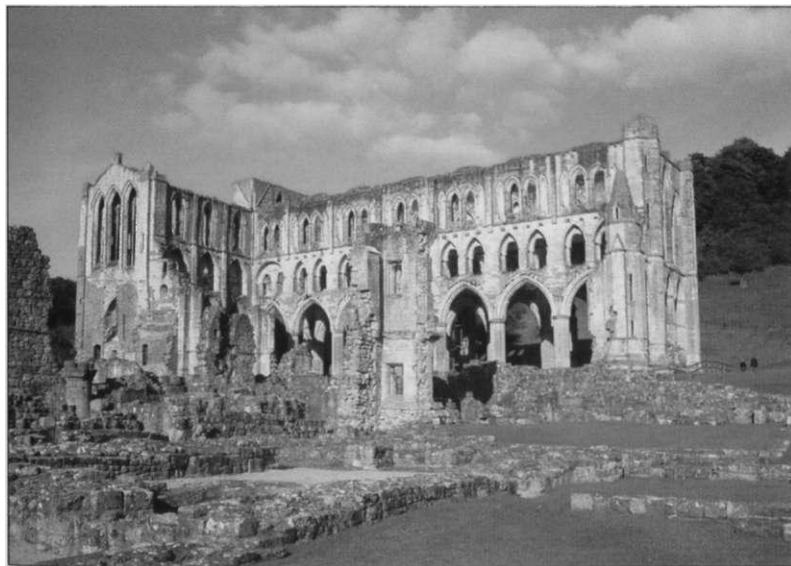
Rekonstrukce benediktinského kláštera a opatství v Čluny založeného v roce 910. Z Čluny vzešla ve středověku duchovní obnova západní Církve.



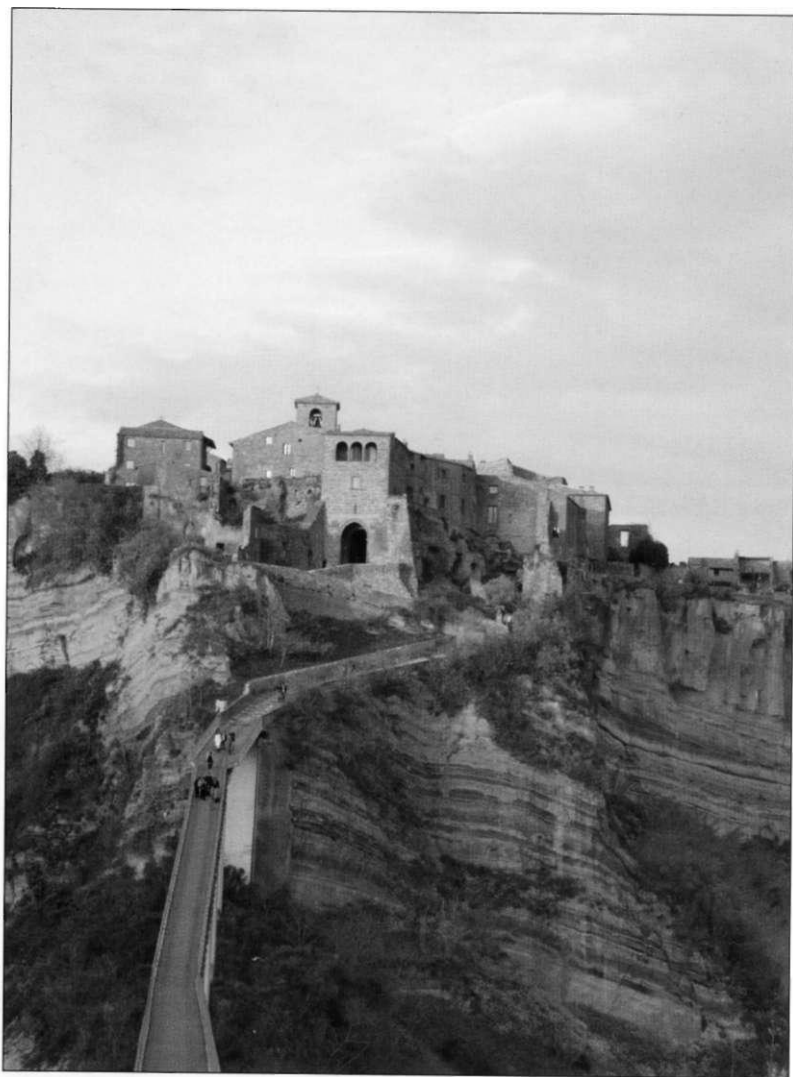
Ruiny benediktinského kláštera a opatství v Čluny zničeného v roce 1790 během Velké francouzské revoluce



Papež Urban II. v Cluny, listopad 1095



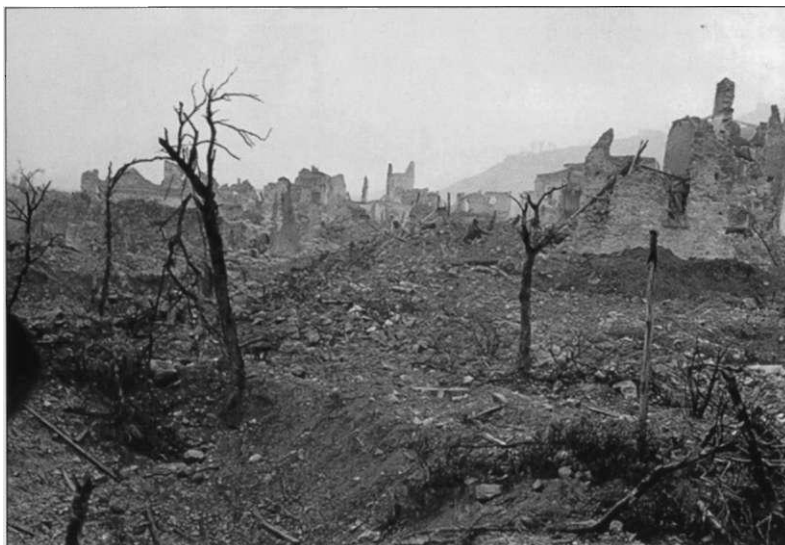
Ruiny cisterciáckého kláštara Rievaulx Abbey zničeného v rámci konfiskací církevního majetku Jindřichem VIII. v 16. století (str. 35)



Bagnoregio - rodné městečko sv. Bonaventury



Monte Cassino - benediktinský klášter založený kolem roku 529 sv. Benediktem z Nursie. V roce 589 byl klášter obsazen barbarskými Lombardy, v roce 884 byl zničen Saracény, v roce 1349 byl poničen zemětřesením, v roce 1799 byl vyplněn francouzskými oddíly a v roce 1944 byl srovnán se zemí. Přesto klášter nezmizel: pokaždé se jeho mniši vrátili a vybudovali jej znovu. (str. 27)



15. února 1944 zaútočily spojenecké bombardéry na Monte Cassino a stovky tun výbušnin klášter postupně zcela zničily až do základů.



Socha Francisca de Vitoria před klášterem sv. Štěpána v Salamance (str. 112)



Sv. Benedikt se svými žáky - po jeho levé ruce je sv. Vojtěch (Subiaco, Sacro Speco)



Cîteaux - místo založení cisterciáků, klášterní knihovna (str. 32)



V rakouském benediktinském klášteře Admont založeném v roce 1074 se nachází největší klášterní knihovna na světě. Obsahuje 200 000 svazků knih, 1 400 manuskriptů (již z 8. století) a 530 inkunábulí (prvotisků).



Tracey Eminová: Moje postel (1999) - nominovaná na Turnérovu cenu udělovanou za přínos současnému umění (str. 175)

umění a věnoval se dál studiu teologie. V Paříži učil až do svého odchodu v roce 1523, kdy pokračoval ve svých teologických přednáškách ve Valladolidu na koleji San Gregorio. O tři roky později byl zvolen vedoucím katedry teologie na univerzitě v Salamance, kde se v 16. století rozvinulo hluboké myšlení v řadě oblastí. V roce 1532 pronesl slavnou řadu přednášek, jež byly později publikovány pod názvem *Relección de los Indios*, známé jako *Čtení o Indiánech a o zákonu války*, v nichž stanovil důležité principy mezinárodního práva v kontextu obrany práv Indiánů. Když byl tento velký myslitel pozván na Tridentský koncil, naznačil, že by raději šel do Nového světa, což učinil v roce 1546.

Páter Vitoria byl nejvíce znám svými komentáři ke španělskému kolonialismu v Novém světě, v nichž on i další španělští teologové hodnotili mravnost španělského chování. Mají Španělé spravedlivé právo na země v Amerikách ve prospěch Koruny? Jaké závazky mají k domorodcům? Tyto body nutně vyvolaly obecnější a univerzálnější otázky. Jaké chování jsou státy zavázány dodržovat při své vzájemné interakci? Za jakých okolností může stát jít spravedlivě do války? Tyto otázky jsou zásadní pro moderní teorii mezinárodního práva.

Bylo společným přesvědčením křesťanských myslitelů, že člověk se v Božím stvoření těší zvláštnímu postavení. Byl stvořen k Božímu obrazu a nadán rozumovou přirozeností, takže má důstojnost, jež ostatním tvorům chybí.⁸ Právě na této bázi rozvinul Vitoria myšlenku, že díky svému jedinečnému postavení má člověk nárok na zacházení, jež si nemůže nárokovat žádný jiný tvor.

ROVNOST PODLE PŘIROZENÉHO ZÁKONA

Vitoria si ze svatého Tomáše vypůjčil dva důležité principy: (1) božský zákon, pocházející z milosti, neanuluje lidský zákon, pocházející z přirozeného rozumu; a (2) ty věci, jež jsou pro člověka přirozené, mu nemohou být vzaty ani darovány kvůli hříchu.⁹ Žádný katolík by jistě netvrdil, že zabít nepokřtěného člověka je méně závažný hřích než zabít pokřtěného. A právě to měl Vitoria na mysli:

nárok na zacházení, na něž mají všichni lidé právo (např. nebýt zabíjen, vyvlastněn apod.), se odvozuje od jejich postavení jakožto lidí, ne od jejich postavení jakožto členů společenství věřících ve stavu milosti. Páter Domingo de Soto, Vitoriův kolega na univerzitě v Salamance, to řekl přímo: „Pokud jde o přirozená práva, nejsou lidé ve stavu Boží milosti o nic lepší než hříšníci nebo pohané.“¹⁰

Z tohoto Akvinatova principu pak Vitoria odvodil, že člověk není zbaven občanského postavení smrtelným hříchem a že právo vlastnit přirozené věci pro vlastní potřebu (tj. instituce soukromého vlastnictví) náleží všem lidem, navzdory jejich pohanství nebo jakýmkoli barbarským neřestem, jež eventuálně mají. Ve věci přirozených práv jsou Indiáni v Novém světě, protože jsou to lidé, Španělům rovni. Vlastní svou půdu podle týchž principů, podle nichž Španělé vlastní svoji půdu.¹¹ Vitoria napsal: „Z předchozího plyne, že domorodci mají nepochybně pravý nárok na soukromé vlastnictví ve veřejném i soukromém ohledu, stejně jako křesťané, a ani jejich knížata, ani soukromé osoby nemohou být zbaveny svého majetku na základě tvrzení, že nejsou jejich pravými vlastníky.“¹²

Vitoria i další scholastici jako Domingo de Soto a Luis de Molina tedy tvrdili, že pohanská knížata vládnou legitimně. Vitoria zdůrazňoval, že známé napomenutí *Písma*, abychom byli podřízeni světské moci, platí i v kontextu pohanské vlády. Jestliže se pohanský král nedopustil jiného zločinu, nemůže být sesazen prostě kvůli tomu, že je pohan.¹³ Právě podle tohoto principu měla křesťanská Evropa jednat s politickými útvary v Novém světě. „V pojetí dobře informovaného a objektivně usuzujícího profesora ze Salamanky,“ píše jeho obdivovatel z 20. století, „jsou si státy v právním systému, jež vyznával, rovny - bez ohledu na svou velikost, formu vlády, své náboženství a náboženství svých poddaných, občanů a obyvatel, své civilizace, ať je vyspělá, nebo zárodečná.“¹⁴ Každý stát má stejná práva jako ostatní státy a je zavázán práva ostatních respektovat. Podle Vitorii „je třeba považovat stávající knížectví v Americe za státy, jejichž občané mají nárok na tatáž práva i privilegia a podléhají týmž povinnostem jako křesťanská království ve Španělsku, ve Francii i jinde v Evropě“.¹⁵

Vitoria byl přesvědčen, že národy Nového světa jsou zavázány umožnit katolickým misionářům, aby mohli na jejich půdě hlásat Evangelium. Ale trval na tom, že odmítnutí Evangelia není důvodem ke spravedlivé válce. Jako tomista připomínal Vitoria argument svatého Tomáše, podle něhož při obracení pohanů na víru nemá být používáno násilí, protože - Tomášovými slovy - „uvěření je věcí vůle“, a proto „musí zahrnovat svobodný akt“.¹⁶ Podobně už Čtvrtý koncil v Toledu (633) zavrhl praxi nucených křtů židů.¹⁷

Vitoria a jeho příznivci byli přesvědčeni, že přirozený zákon existuje nejen u křesťanů, ale u všech národů. To znamená, že věřili v existenci „přirozeného systému etiky, který nezávisí na křesťanském Zjevení ani mu neodporuje, ale může existovat zcela samostatně“.¹⁸ To neznamená, že by společnosti nemohly tento zákon zvrátit nebo selhávat v aplikaci jeho příkazů nebo prostě neznát jeho dopady v dané oblasti. Ale navzdory těmto těžkostem španělští teologové - se svatým Pavlem - věřili, že přirozený zákon je vepsán do lidského srdce, a tak poskytuje bázi, na níž lze ustavit mezinárodní pravidla chování, jež mohou mravně zavazovat i ty, kdo nikdy neslyšeli (nebo přímo odmítli) Evangelium. Soudili, že takoví lidé mohou přesto mít základní ponětí o dobru a zlu, tak jak je shrnuto v Desateru a ve Zlatém pravidle* - což obojí někteří teologové víceméně ztotožňovali s přirozeným zákonem - a odtud lze odvodit mezinárodní závazky.

Z toho, že domorodci ovládají podstatu přirozeného zákona, plyne ještě další závěr. Řada teologů popsala přirozený zákon spíše jako jedinečné dědictví lidských osob než jako to, co je vlastní lidem i zvířatům. Toto přesvědčení bylo „základem teorie o důstojnosti člověka a propasti mezi ním a zbytkem animálního a obecně stvořeného světa“.¹⁹ Jeden z historiků uzavírá, že tento pohled na přirozený zákon jako cosi společného všem lidem, a to pouze lidem, „vedl k pevné víře, že Indiáni Nového světa i ostatní pohané mají svá vlastní přirozená práva a jejich zkracování vyšší civilizací, ba i vyšším náboženstvím nelze ospravedlnit“.²⁰

* „Co tedy chcete, aby lidé dělali vám, to všechno i vy dělejte jim...“ Mt 7,12 (Pozn. překl.)

Mnozí tvrdili, že domorodci Nového světa postrádají rozum, nebo alespoň trpí nezdravou myslí, takže jim nelze přiznat vládu nad věcmi. Na to Vitoria odpovídal dvojím způsobem. Především řekl, že nedostatek rozumu v konkrétní populaci neospravedlňuje podrobení nebo oloupení takových lidí, neboť jejich menší intelektuální kapacita nezpochybňuje jejich nároky na soukromé vlastnictví. „Zdá se, že mohou přesto vládnout majetkem, protože mohou trpět zlem; proto mají určitá práva, ale..." - a zde Vitoria váhá „zda jim lze svěřit civilní správu, je otázka, kterou ponechám právníkům."²¹ Soudil nicméně, že je to spíše hypotetická otázka, protože američtí Indiáni především nejsou bez rozumu. Byli skutečně nadáni rozumem, což je charakteristická vlastnost lidských osob. Vitoria rozvinul aristotelský princip, podle něhož příroda nedělá nic zbytečného, a napsal:

Oni opravdu nejsou bez rozumu, ale užívají rozum svým vlastním způsobem. Je to jasné z toho, že mají ve svých věcech určitý pořádek, uspořádaná města, definované manželství, správu, vládce, zákony... Nemýlí se tedy ve věcech, jež jsou ostatním zjevné, což svědčí o užívání rozumu. Bůh ani příroda neodpírají velké části druhu to, co potřebuje. Ale zvláštní kvalitou člověka je rozum: to, co se z něho neuskuteční, přijde vniveč.

Posledními dvěma větami chce Vitoria říci, že není možné, aby velká část lidstva nebyla vybavena rozumem, tedy rozlišující kvalitou člověka; Bůh by určitě neodmítl dát tak velké části lidstva dar, který odlišuje člověka od ostatních tvorů a dává mu zvláštní důstojnost.²²

I když bylo Vitoriovo dílo patrně nejsystematičtější prací myslitele 16. století na tomto poli, je patrně nejznámějším kritikem španělské politiky v Novém světě kněz a biskup Bartolome de Las Casas, jemuž vděčíme právě za informace o Antoniově de Montesinos, dominikánovi, jehož slavná kázání celou kontroverzi odstartovala. Las Casas, jehož učení bylo hluboce ovlivněno profesory univerzity v Salamance, sdílel Vitoriův názor o rozumnosti domorodců. Kdyby byla podstatná část lidstva bez rozumu, museli bychom mluvit

o defektu v řádu stvoření. Kdyby tak velká část lidstva postrádala onu schopnost, jež odlišuje člověka od zvířete, schopnost, jež člověku umožňuje volat k Bohu a milovat Ho, pak by Boží úmysl povolát všechny lidi k sobě selhal. Pro křesťana je takový závěr prostě nepřijatelný. Tímto argumentem Las Casas odpovídal těm, kdo tvrdili, že domorodci jsou příkladem toho, co Aristoteles popsals jako „otroky od přírody“. Bylo jich příliš mnoho a navíc nevykazovali takovou zkaženost, která vyplývala z Aristotelovy koncepce. Las Casas byl připraven v tomto bodu Aristotela odmítnout. Žádal, aby byli domorodci získávání „jemně, v souladu s Kristovým učením“, a navrhl opustit Aristotelovy názory o přirozeném otroctví, protože „k nám mluví Kristův příkaz: Miluj svého bližního jako sebe sama“. „I když byl Aristoteles velký filosof, jeho studium nestačilo k tomu, aby byl hoden setkání s Bohem.“²³

V roce 1550 se konala památná debata mezi Bartoloméem de Las Casas a Juanem Ginés de Sepúlveda, filosofem a teologem, o němž je známo, že se zasazoval o použití síly proti domorodcům. Jeden autor to nazývá „nejjasnější instancí imperiální moci, jež se otevřeně táže na legitimitu svých práv a etickou bázi svého jednání“.²⁴ Oba muži podporovali misijní aktivitu mezi domorodci a přáli si je získat pro Církev, ale Las Casas trval na tom, že se to má dít pokojně. Sepúlveda netvrdil, že by Španělé měli právo bojovat s domorodci prostě proto, že jsou to pohané; jeho argumentace vycházela z toho, že úroveň jejich civilizace je nízká a překážkou jejich konverze jsou jejich vlastní barbarské praktiky. Proto tvrdil, že je třeba určitého španělského vedení, než se zahájí vlastní evangelizační proces. Byl si vědom, že mohou vzniknout okolnosti, resp. těžkosti v praktické aplikaci zdravé teorie - v tomto případě by jeho teorie mravně ospravedlňovala válku proti Indiánům -, což v daném momentu může ovlivnit její uvádění do praxe. Více ho ovšem zajímala fundamentální otázka, zda válka proti Indiánům může být teoreticky spravedlivá.

Las Casas byl absolutně přesvědčen, že v praxi jsou takové války pro lidi katastrofou a oddalují šíření Evangelia. Podle něho byla situace v Americe „tak dramatická a zasahující všechno, že chladná, akademická spekulace o této věci je neodpovědná, frivolní a šoku-

jící".²⁵ Při křehkosti lidské přirozenosti, tvrdil, jsou tyto negativní důsledky nutně obsaženy v samotném užití síly proti domorodcům; proto tvrdil, že použití síly v jakékoli formě je mravně nepřijatelné. Las Casas zakazoval donucování jak jako vnucování víry, tak jako snahu vytvořit klidné prostředí pro misionáře, aby mohli konat svou práci: Sepúlveda to dovoľoval.

Na druhé straně i Vitoria připouštěl použití síly proti domorodcům jako legitimní ve vymezených případech, jako je nutnost chránit je před barbarskými praktikami jejich vlastní kultury. Pro Las Casa-se byl tento argument příliš velkým ústupkem vášním a představám chtivých a násilných mužů, kteří by jistě využili takový vymezený souhlas k válce. V této slavné debatě se Sepúlvedou poskytl dlouhý výčet argumentů proti pozici svého oponenta; připustil, že i kdyby měl v hypotetickém případě Sepúlveda pravdu, má si nechat svůj názor pro sebe. Las Casas cítil, jak vysvětlují dva moderní historici, „že Sepúlveda způsobuje pohoršení a povzbuzuje u lidí násilnické tendence".²⁶ Las Casas byl přesvědčen, že dalekosáhlé důsledky války, ať chtěné, nebo nechtěné, více než vyvažují snahy domorodcům pomoci - což je argument, který odpůrci humanitárních vojenských intervencí s dobrým efektem používají dodnes.²⁷

„Aby zastavil veškeré násilí proti Indiánům," píše moderní studie, „musel Las Casas dokázat, že tak či onak je každá válka proti nim nespravedlivá." Právě proto se usilovně snažil zvrátit jakoukoli argumentaci, podle níž je omezená válka přece jen přípustnou volbou.²⁸ Byl přesvědčen, že „pacifikující" opatření určitě poškodí misijní úsilí, protože přítomnost ozbrojenců postaví vůli a intelekt domorodců proti všem členům invazní strany, včetně misionářů.²⁹ Ti měli konat své dobré dílo „ušlechtilými a zbožnými slovy i příkladem a skutky svatého života".³⁰ Byl také přesvědčen, že Indiáni se mohou stát součástí křesťanské civilizace díky vytrvalému a upřímnému úsilí a jejich zotročení nebo jiné donucování je nejen nespravedlivé, ale také kontraproduktivní. Jenom mírumilovný postup zajistí upřímnost srdce u těch, kteří se rozhodli konvertovat.

Mezi psaním, kázáním a politickou agitací věnoval Las Casas padesát let práci ve prospěch domorodců, hledání reforem v zachá-

zení s nimi a agitaci proti systému *encomiendy*, který umožňoval tolik násilí. Právě v něm viděl Las Casas důležitý zdroj nespravedlivého chování Španělů v Novém světě. *Encomendem* dostal skupinu Indiánů: tu měl chránit a poskytovat jim náboženské vzdělání. Za to měli členové *encomiendy* svému *encomenderovi* platit. *Encomienda* původně neznamenal udělení politické suverenity nad domorodci, ale v praxi to dopadalo takto a požadovaný tribut byl často placen nucenou prací. Protože sám měl kdysi *encomiendu*, znal Las Casas nespravedlnost a zneužívání systému z první ruky a s jistým omezeným úspěchem se snažil zastavit to, co považoval za těžké zlo.

Když v roce 1564 uvažoval o desetiletích své práce jako advokáta domorodců, napsal ve své poslední vůli:

Ve své dobrotě a milosrdenství se Bůh rozhodl vybrat si mě za vyslance, byť nehodného, abych se ujímal všech těchto národů v Indiích, vládců jejich království a půdy, proti nevdanému a neslýchanému zlu a urážkám, jichž se jim dostává od Španělů..., a obnovit pro ně onu primitivní svobodu, jíž byli nespravedlivě zbaveni.... A já jsem se o to snažil na dvoře kastilských králů, mnohokrát jsem cestoval z Indií do Kastilie a zpět z Kastilie do Indií, celých padesát let od roku 1514, kvůli samému Bohu, ale i ze soucitu, protože jsem viděl zahynout množství rozumných lidí, domáckých, pokorných, většinou mírných a prostých bytostí, dobře uzpůsobených k tomu, aby přijali katolickou víru... a osvojili si všechny dobré zvyky.³¹

Las Casas je dodnes ve většině Latinské Ameriky považován téměř za světce a je obdivován pro svou odvahu a namáhavou práci. Jeho katolická víra, jež ho učila, že všechny lidi zavazuje jediný mravní kodex, mu umožnila posoudit chování vlastní společnosti v duchu přísné nestrannosti - a to nebylo málo. Las Casasovy argumenty, píše profesor Lewis Hanke, „posílily ruce těch, kdo v jeho době i v následujících staletích pracovali, vedeni vírou, že všichni lidé na světě jsou lidské bytosti, jež mají lidské schopnosti a odpovědnost”.³²

Dosud jsme mluvili o raném vývoji mezinárodního práva jako o normě, jež řídí chování států k sobě navzájem. Jinou věcí jsou potíže s vynucováním mezinárodního práva. Rozhodnutí tohoto problému ponechávají španělští teologové víceméně otevřené.³³ Vittoriorova odpověď se zdá být spojena s myšlenkou spravedlivé války: jestliže nějaký stát porušil normy mezinárodního práva v interakci s jiným státem, má tento druhý stát právo zvážit možnost spravedlivé války proti němu.³⁴

Neměli bychom hned předpokládat, že by španělští teologové podporovali instituci podobnou Spojeným národům. Vzpomeňme na původní problém, který se systém mezinárodního práva snaží řešit. Podle britského filosofa ze 17. století Thomase Hobbesa je lidská společnost bez vlády, schopné fungovat jako rozhodčí nad všemi lidmi, odsouzena k chaosu a občanské válce. Vytvoření suverénního úřadu, jehož primární funkcí je udržování pořádku a vynucování poslušnosti k zákonu, je podle Hobbesa jediným mechanismem, jak můžeme uniknout chronické nejistotě a nepořádku, jež panují v tak zvaném přírodním stavu. Analogicky se někdy říká, že při absenci nějaké světové vlády jsou národy světa vzájemně ve stejné situaci, jako jsou jednotliví příslušníci národa před tím, než se nad nimi vytvoří vláda. Bez ustavení suveréna, který by vládl nad národy, můžeme podle Hobbesovy analýzy očekávat tytéž konflikty a nepořádek mezi národy, jaký by při absenci civilní vlády panoval mezi jednotlivými občany.

Avšak ustavení vlády Hobbesem popsany problém neřeší: pouze ho posouvá na jinou rovinu. Lidé jsou dnes totiž v přírodním stavu vůči vládě samé, protože neexistuje společný rozhodčí, který by stál jak nad vládou, tak nad lidem. Pokud by vláda měla svrchovanou autoritu, kterou doporučuje Hobbes, musela by mít poslední slovo v rozsahu vlastní moci, v otázce dobrého a zlého, ba i právo uzavřít disputaci mezi sebou a jednotlivými občany. I kdyby Hobbes věřil v demokracii, pouhé hlasování takovou instituci omezit nemůže. Kdyby byla nad vládou i nad lidem ustavena moc, jež by zajišťovala, aby vláda nezneužívala své pravomoci, opět by jen posunula problém na další rovinu, protože nad touto novou mocí by neexistovala žádná autorita.

To je jeden problém s myšlenkou mezinárodní instituce, vybavené pravomocemi k vynucení mezinárodního práva. Proponenti této ideje se domnívají, že taková autorita by vysvobodila národy světa z hobbesovského přírodního stavu, v němž se nacházejí. Ale i po vytvoření takovéto autority je tu stále problém nejistoty. Národy světa by pak byly v přírodním stavu vůči této nové autoritě, jejíž chování by nemohly omezit.

Vynucování mezinárodního práva proto není jednoduchá věc a ustavení globální instituce k tomuto účelu jen posouvá hobbesovský problém dál, aniž by ho řešilo. Zůstává však jiná možnost. Vyspělé národy konec konců zvládly dodržovat pravidla tak zvaného civilizovaného válčení celá dvě staletí po Třicetileté válce. Hrozba ostrakismem může mít velmi reálné dopady.

Ať jsou praktické důsledky vynucování mezinárodního práva jakékoli, sama idea tohoto práva, jež se v zárodečné formě vynořila z filosofické diskuse vyvolané objevením Ameriky, je svrchovaná důležitá. Naznačuje, že žádný národ není mravní vesmír uzavřený do sebe, ale je ve svém chování vázán základními principy, na nichž se civilizované národy shodnou. Jinak řečeno - stát není morálně autonomní.

Počátkem 16. století předpověděl příchod moderního státu Niccolo Machiavelli v malé knížce *Vladař* (1513). Pro Machiavelliho je stát naopak morálně autonomní institucí, jejíž chování, směřující k vlastnímu zachování, nelze posuzovat žádným vnějším standardem - ať už jsou to papežské dekrety nebo jakýkoli jiný mravní princip. Není divu, že Církev odsoudila Machiavelliho politickou filosofii tak přísně: představuje totiž právě onen postoj, který velcí španělští teologové důrazně odmítli. Podle nich naopak lze hodnotit stát podle principů, jež jsou mu vnější, a stát nemůže jednat pouze na základě svého sobeckého zájmu nebo úzce pojaté výhody, pokud by při tom měly být pošlapány mravní principy.

Krátce řečeno: španělští teologové 16. století podrobovali chování své vlastní civilizace kritickému zkoumání a shledali je problematickým. Navrhli, aby ve věcech přirozeného práva byly jiné národy světa považovány za nám rovné a aby pohanské náro-

dy měly nárok na stejné *zacházení*, jaké národy křesťanské Evropy zachovávají mezi sebou. Takto katoličtí kněží poskytli západní civilizaci filosofické nástroje, díky nimž je přístup k nezápadním národům v duchu rovnosti zcela mimořádnou věcí. Hodnotíme-li Věk objevů ve světle zdravého historického úsudku, musíme uznat, že španělská schopnost podívat se na tyto cizí národy objektivně a uznat jejich obecné lidství byla nemalým pokrokem, zvláště srovnáme-li ji s provinčností, jež často zabarvovala chápání druhých právě u těchto národů.

Takovou nestrannost nebylo možné u kultur amerických Indiánů očekávat. „Indiáni téhož regionu nebo jazykové skupiny neměli pro sebe ani společné jméno," vysvětluje harvardský historik Samuel Eliot Morison. „Každý kmen chápal sám sebe jako ‚my, lid‘ a své sousedy označoval slovy, jež znamenala ‚barban‘, ‚synové feny‘, nebo něčím podobně urážlivým."³⁵ Opačný příklad, jímž je známa „Irokézská konfederace", je výjimkou. Pojem mezinárodního řádu států velkých i malých, národů různých úrovní civilizace a vyspělosti, vycházející z principu rovnosti, nemohl u takto úzkého šovinismu najít úrodnou půdu. Katolická koncepce základní jednoty lidského rodu na druhé straně inspirovala uvažování velkých španělských teologů 16. století, kteří trvali na univerzálních principech, jež musejí řídit interakci mezi státy, jestliže tedy kritizujeme španělské excesy v Novém světě, můžeme za to poděkovat morálním nástrojům, jež nám poskytli katoličtí teologové Španělska samého.

Peruánský romanopisec Mario Vargas Llosa postavil evropskou interakci s domorodci Nového světa do podobné perspektivy:

Otec Las Casas byl nejaktivnějším, byť ne jediným z nonkonformistů, kteří se bouřili proti surovostem na Indiánech. Bojovali proti svým krajanům a proti politice své vlastní země ve jménu morálního principu, který chápali jako vyšší než princip národa nebo státu. Takto svobodné rozhodování nebylo možné u Inků nebo u jiných předhispánských kultur. V těchto kulturách, stejně jako v jiných velkých civilizacích vzdálených Západu, nemohl jednotlivec mravně zpochybnit společenský organismus, jehož byl

součástí, protože existoval jen jako integrální atom tohoto organismu a protože pro něj diktát státu nebylo možné oddělit od morálky. První kultura, jež se tázala a zpochybňovala sebe samu, první, jež rozdělila masy na individuální bytosti, jež postupně získávaly právo myslet a jednat samy za sebe, se stala, díky myšlenkovému ásilí a svobodě, nejmocnější civilizací našeho světa.³⁶

Nespravedlnosti páchané při dobývání Nového světa nebude žádný seriózní člověk popírat a kněží té doby je zaznamenávali a odmítali. Je ale přirozené, že bychom zde chtěli najít něco dobrého, nějaký zmírňující faktor v oné demografické tragédii, jež dopadla na národy Nového světa ve Věku objevů. A tímto faktorem bylo, že setkání mezi těmito národy poskytlo vhodný moment pro moralisty, aby diskutovali a rozvíjeli fundamentální principy, jež musejí jejich interakci řídit. V tomto úkolu jim nesmírně pomohla bolestná morální analýza katolických teologů, vyučujících na španělských univerzitách.³⁷ Právem uzavírá Hanke: „Ideály, jež se někteří Španělé snažili uvést do praxe, když objevili Nový svět, nikdy neztratí svůj zářivý jas, dokud lidé věří, že jiné národy mají právo na život, že lze nalézt spravedlivé metody pro vztahy mezi národy a že v zásadě všechny národy světa jsou lidé.“³⁸

S těmito myšlenkami se Západ ztotožňoval po staletí a ony k nám přišly přímo z toho nejlepšího, co lze nalézt v katolickém myšlení. Máme zde tedy další pilíř západní civilizace, který vybudovala katolická církev.



Kapitola osmá

CÍRKEV A EKONOMIE

Standardní učebnice dějin ekonomie obvykle začínají Adamem Smithem a dalšími mysliteli 18. století. I katolíci, zvláště ti, kteří si nepotrpí na tržní hospodářství, mívali tendenci spojovat moderní ekonomické principy a pohledy víceméně s mysliteli osvícenství. Přitom však středověcí a pozdně scholastičtí komentátoři svobodnou ekonomiku chápali a teoreticky o ní uvažovali způsobem, který se projevil jako velmi plodný pro rozvoj zdravého ekonomického myšlení na Západě. Moderní ekonomika proto představuje další důležitou oblast, v níž byl katolický vliv až donedávna často zatemňován nebo opomíjen. Dnes bývají katolíci označováni za její zakladatele.

Josef Schumpeter, jeden z velkých ekonomů 20. století, ocenil v *Historii ekonomické analýzy* (1954) dříve přehlížený podíl pozdních scholastiků na této disciplíně. „Byli to oni,“ píše Schumpeter, „kdo více než jiná skupina byli ‚zakladateli vědecké ekonomie‘“.¹ Když věnuje vědeckou pozornost této neblaze opomíjené kapitole ekonomického myšlení, připojuje se Schumpeter k dalším uznávaným vědcům 20. století, jako jsou Raymond de Roover, Marjorie Grice-Hutchinsonová a Alejandro Chafuen.²

Jiný velký ekonom 20. století Murray N. Rothbard věnoval obsáhlou část své kriticky pojaté historie ekonomického myšlení pohledům pozdních scholastiků, jež popisuje jako skvělé sociální myslitele a hospodářské analytiky. Přesvědčivě ukázal, že pohledy těchto mužů vyústily do rakouské ekonomické školy, důležitého směru, jenž se rozvinul koncem 19. století a pokračuje dodnes. Rakouská škola se pyšní skvělými ekonomy, počínaje Carlem Mengerem přes Eugena von Böhm-Bawerka až k Ludwigovi von Mises a E. A. Hayekovi, slavnému členu této školy, který získal Nobelovu cenu za ekonomii za rok 1974.

Než však probereme pozdní scholastiku, měli bychom věnovat pozornost přehlíženým ekonomickým příspěvkům ještě starších katolických učenců. Například Jean Buridan (1300-1358), když působil jako rektor pařížské univerzity, podstatně přispěl k moderní teorii *monetarismu*. Nepovažoval peníze za umělý produkt státní intervence, ale ukázal, jak se peníze objevily na trhu svobodně a spontánně, nejdříve jako užitečná komodita a pak jako prostředek směny. Jinými slovy, peníze podle něho nevznikly vládním dekretem, ale procesem svobodné výměny, kdy lidé zjistili, že se tato směna dramaticky zjednoduší přijetím užitečné a obecně žádoucí zprostředkující komodity.³

Taková žádoucí komodita, ať je jakákoli, musí mít nejprve úlohu v uspokojování nemonetárních potřeb. Musí mít také, pokud má být efektivní ve své monetární roli, určité důležité charakteristiky. Musí být snadno přenosná a rozdělitelná, musí být trvanlivá a musí mít vysokou hodnotu na jednotku váhy, tak aby její malé množství bylo dostatečně cenné pro umožnění jakékoli transakce. „Tímto způsobem,“ píše jeden z odborníků, „začal Buridan klasifikovat monetární kvality komodit, což později konstituovalo první kapitoly četných monetárních a bankovních učebnic až do éry zlatého standardu ve 30. letech 20. století.“⁴

Mikuláš Oresme (1325-1382), Buridanův žák, sám významně přispěl k monetární teorii. Oresme, polymatematik zběhlý v matematice, astronomii a fyzice, napsal *Pojednání o původu, povaze, zákonitostech a změnách peněz*, jež bývá popisováno jako „mezník

ve vědě o penězích"; „stanovilo standardy, jež nebyly překonány po řadu století a jež v určitém ohledu nebyly překonány vůbec". Oresme byl dokonce nazván „otcem zakladatelem monetární ekonomie".⁵

Oresme nejprve formuloval princip později známý jako Greshamův zákon. Podle tohoto zákona, existují-li v téže ekonomice dvě měny současně a vláda stanoví poměr mezi nimi, který se liší od poměru, jež je možné dosáhnout na svobodném trhu, pak měna, kterou vláda uměle nadhodnotí, vyřadí měnu vládou podhodnocenou z oběhu. Proto Oresme tvrdí, že „pokud se pevný legální poměr hodnoty mincí liší od tržní ceny kovů, pak mince, která byla podhodnocena, zcela zmizí z oběhu, a mince, jež byla nadhodnocena, zůstane jako jediná".⁶

Předpokládáme, že tyto dvě měny jsou zlato a stříbro a že na trhu 16 uncí stříbra a jedna unce zlata mají stejnou hodnotu. Předpokládáme dále, že vláda stanoví legální poměr 15:1, takže se na lidech chce, aby pro ně 15 uncí stříbra a jedna unce zlata měly stejnou hodnotu. Takový poměr samozřejmě nadhodnocuje stříbro, protože podle tržní hodnoty obou kovů se 16 stříbrných mincí rovná jedné zlaté minci. Ale vláda se svým poměrem 15:1 tvrdí veřejnosti, že je možné platit dluhy smluvené ve zlaté minci v poměru 15:1 místo 16:1, jak by vyžadoval trh. Potom se lidé začnou vyhýbat zlatu a uskutečňují všechny platby ve stříbre. Je to tedy totéž, jako by dnešní vláda vyhlásila, že tři čtvrti dolaru jsou ekvivalentní jednomu dolaru. Dolarové bankovky by zmizely z oběhu. To jsou příklady nadhodnocených peněz, jež vytlačují podhodnocené peníze.

Oresme také chápal destruktivní efekty inflace. Úřední znehodnocení peněžní jednotky neslouží dobrému účelu, vysvětloval. Střetá se s obchodem a zvyšuje celkovou úroveň cen. Obohacuje vládu na úkor lidí. Proto je ideální, tvrdí Oresme, aby vláda do monetárního systému vůbec nezasahovala.⁷

Pozdní scholastici sdíleli Oresmeův zájem o monetární ekonomii. Byli si vědomi jasného vztahu příčiny a důsledku v ekonomice, zvláště když pozorovali značnou cenovou inflaci, k níž došlo v 16. století ve Španělsku a jež byla důsledkem přílivu drahých kovů z Nového světa. Když pozorovali, že větší zásoba platidel vede k poklesu kupní síly peněz, došli k obecnějšímu závěru - vlastně ekono-

mickému zákonu -, že nárůst zásob jednoho zboží přivodí pokles jeho ceny. Někteří historici to popisují jako první formulaci kvantitativní teorie peněz; pozdně scholastický teolog Martin de Azpilcueta (1493-1586) napsal:

Pokud ostatní věci zůstanou na stejné hodnotě, pak v zemích, kde je nedostatek peněz, se všechno ostatní prodejné zboží, ba i ruce a práce lidí, prodává za méně peněz než tam, kde je peněz dostatek. Tak ze zkušenosti vidíme, že ve Francii, kde je méně peněz než ve Španělsku, má chleba, víno, oděvy i práce mnohem menší cenu. A i ve Španělsku, v době, kdy je méně peněz, se prodejné zboží a práce prodávají za méně, než tomu bylo po objevení Indií, jež zaplavily zemi zlatem a stříbrem. Důvodem pro to je, že peníze mají větší hodnotu tam, kde a kdy je jich nedostatek než je-li jich dostatek. To, co říkají někteří lidé, že nedostatek peněz snižuje cenu ostatních věcí, vzniká z toho, že výrazný vzestup jejich hodnoty snižuje hodnotu jiných věcí, tak jako malý muž stojící vedle velkého vypadá menší, než kdyby stál vedle muže podobné výšky.⁸

Další důležitou práci o ekonomické teorii sepsal Thomas de Vio, kardinál Cajetan (1468-1534). Byl to mimořádně vlivný a důležitý muž Církve, který se mimo jiné angažoval v debatě s Martinem Lutherem, zakladatelem protestantismu, a zaskočil ho v diskusi o papežské autoritě. Luther odmítal pojetí, podle něhož Matoušův text v kapitole 16, v 18. verši, v němž se mluví o Kristu, jak dává apoštolu Petrovi klíče království nebeského, znamená, že nástupci Petrovi mají vykonávat učitelskou a disciplinární autoritu po celém křesťanském světě. Ale Cajetan ukázal, že paralelní verš ze Starého zákona, Izaiáš 22,22, také užívá symboliku klíčů a že klíč je skutečně znamením autority, jež se má předávat nástupcům.⁹

Ve svém pojednání *De cambiis* z roku 1499, jež hodnotí směnný trh z morálního hlediska, Cajetan také zdůrazňuje, že přítomná cena peněz může být ovlivněna očekáváním pravděpodobného stavu trhu v budoucnosti. Tak se může do aktuální hodnoty peněz promítat očekávání rozkladných a ničivých událostí - od špatné sklizně

k válce, stejně jako předpokládání změn v zásobě peněz. Takto, píše Murray Rothbard, „kardinál Cajetan, představitel Církve 16. století, může být považován za zakladatele teorie očekávaného užitku v ekonomii”.¹⁰

K nejzávažnějším a nej důležitějším ekonomickým principům, jež se rozvinuly a zrály za pomoci pozdních scholastiků i jejich bezprostředních předchůdců, byla teorie subjektivní hodnoty. Inspirování jednak vlastní analýzou, jednak poznámkami svatého Augustina o hodnotě v *Boží obci*, tvrdili tito myslitelé, že cena se neodvíjí od objektivních faktorů, jako je cena produkce nebo množství využité práce, ale od subjektivního hodnocení jednotlivců. Jakákoli teorie, jež připisuje hodnotu objektivním faktorům, jako je práce a cena výroby, je proto chybná.

Františkánský bratr Pierre de Jean Olivi (1248–1298) jako první navrhl teorii hodnoty založené na subjektivní užitečnosti. Tvrdil, že v ekonomických termínech se hodnota zboží odvozuje od subjektivního posouzení jeho užitečnosti a žádoucnosti. „Spravedlivou cenu” proto nelze vypočítat z objektivních faktorů, jako je práce a další výrobní náklady. Spravedlivá cena spíše vzniká z interakce kupujícího a prodávajícího na trhu, kde se subjektivní zhodnocení zboží projeví v tom, zda je kupující za stávajících cen koupí, nebo nekoupí.¹¹ O 150 let později svatý Bernardin ze Sieny, jeden z největších ekonomických myslitelů středověku, přejal Oliviho teorii subjektivní hodnoty prakticky slovo od slova.¹²

Kdo by byl hádal, že správná teorie hodnoty v ekonomii pochází od františkánského bratra ze 13. století?

Také pozdní scholastici přijali tuto pozici. Luis Saravía de la Calle v 16. století napsal:

Ti, kdo odměřují spravedlivou cenu podle práce, nákladů a rizika pro osobu, která zboží prodává nebo vyrábí, nebo podle ceny dopravy nebo cestovních nákladů... nebo podle toho, co musejí factoři zaplatit za svou výrobu, riziko a práci, se velmi mýlí, a ještě více se mýlí ti, kdo si počítají profit jako pětinu nebo desetinu. Spravedlivá cena totiž vzniká z přebytku nebo nedostatku zboží,

obchodníků a peněz... ne z nákladů, práce a rizika. Pokud bychom odhadovali spravedlivou cenu z práce a rizika, žádný obchodník by nikdy neutrpěl ztrátu ani by nedošlo k přebytku nebo nedostatku zboží a peněz. Ceny nejsou pevně svázány s náklady. Proč by balík plátina přivezený z Británie za velké peníze po zemi měl větší cenu než ten, který byl levně přepraven po moři?... Proč by ručně psaná kniha měla větší cenu než vytištěná, když ta druhá je lepší, navzdory menším nákladům na výrobu? ... Spravedlivou cenu tedy nevypočteme z výše nákladů, ale z obecného odhadu.¹³

Jezuita kardinál Juan de Lugo (1583-1660) uvedl vlastní argumenty ve prospěch subjektivní hodnoty:

Cena nekolísá podle vlastní a podstatné hodnoty zboží - protože myši jsou dokonalejší než obilí, ale mají menší cenu - ale podle odhadu jejich užitečnosti s ohledem na lidské potřeby, a i pak jenom na základě odhadu; šperky jsou přece v domě méně užitečné než obilí, ale přesto je jejich cena mnohem vyšší. A musíme vzít v úvahu nejen odhad opatrných lidí, ale také neopatrných, je-li jich na daném místě hodně. Právě proto jsou naše skleněné poháry v Etiopii právem vyměňovány za zlato, protože si jich tam lidé více váží. A Japonci si cení starých výrobků ze železa a keramiky, jež pro nás neznamenaají nic, ale tam se vysoko platí kvůli svému stáří. Obecný odhad, i když je hloupý, zvyšuje přirozenou cenu zboží, protože cena se odvozuje z odhadu. Přirozená cena stoupá s přebytkem kupců a peněz, a klesá s opačnými faktory.¹⁴

Luis de Molina, další jezuita, prohlásil podobně:

Spravedlivá cena zboží není vázána na užitečnost, kterou mu dává výrobce, jako by, caeteris paribus, povaha a potřeba užití určovala výši ceny.... Závisí na relativním ocenění, jež každý člověk má pro využití tohoto zboží. To vysvětluje, proč spravedlivá cena perly, která může sloužit jen k ozdobě, je vyšší než spravedlivá cena velkého množství zrna, vína, masa, chleba nebo koní,

i když užitečnost těchto věcí (které jsou také co do přirozenosti ušlechtlejší) je nadřazena využití perly. Proto můžeme uzavřít, že spravedlivá cena perly závisí na tom, že někteří lidé jí připisují význam jako ozdobě.¹⁵

Carl Menger, jehož *Principy ekonomie* (1871) měly hluboký vliv na vývoj moderní ekonomie (a který bývá spojován s tomisticko-aristotelskou tradicí¹⁶), vysvětloval implikace subjektivní hodnoty názorně. Předpokládejme, že by tabák náhle přestal plnit užitečnou funkci pro lidi - nikdo by ho nechtěl ani by ho už k ničemu nepotřeboval. Představme si dále, že by nějaký stroj byl určen pouze k výrobě tabáku a nemohl sloužit jinému účelu. V důsledku takového posunu v chuti lidí, kteří se odvrátili od tabáku - tedy situace, kdy by tabák ztratil svou užitkovou hodnotu, jak říkal Menger -, by cena tohoto stroje rovněž klesla k nule. Cena tabáku tak není odvozena od nákladů jeho produkce. Podle teorie subjektivní hodnoty je blíže pravdě přesný opak. Výrobní prostředky spojené s výrobou tabáku odvozují svou vlastní hodnotu od subjektivní hodnoty, kterou spotřebitelé připisují tabáku, tedy finálnímu produktu, k jehož výrobě tyto faktory slouží.¹⁷

Teorie subjektivní hodnoty, což je zásadní ekonomický postřeh, nijak nesouvisí s antropocentrismem nebo morálním relativismem. Ekonomie se zabývá faktem a důsledky lidské volby. Máme-li pochopit a vysvětlit jednotlivé lidské volby, musíme využít hodnoty, jež aktuálně uznávají. (To samozřejmě neznamená, že tyto hodnoty schvalujeme.) V případě, který popisuje Menger, dospíváme prostě k jednoduchému závěru, že pokud si lidé necení předmětu A, nepřipisují hodnotu ani faktorům určeným k jeho produkci.

Teorie subjektivní hodnoty také vede k přímému odmítnutí teorie hodnoty práce, spojované nejvíce s Karlem Marxem, otcem komunismu. Marx nevěřil v objektivní morálku, ale byl přesvědčen, že objektivní hodnoty lze připsat ekonomickým statkům. Tato objektivní ekonomická hodnota je založena na počtu pracovních hodin, jež jsou zapotřebí k výrobě konkrétního zboží. Ale Marxova teorie práce netvrdí, že pouhé vynaložení práce automaticky činí výsledný

produkt hodnotným. Tak Marx například netvrdí, že strávil-li jsem celý den slepováním prázdných plechovek od piva, budou plody mé práce *ipso facto* cenné. Věci se považují za cenné jen tehdy, připouští Marx, když jim jednotlivci připisují užitekovou hodnotu. Ale jakmile jednotlivci začnou považovat konkrétní zboží za užitečné, pak se cena tohoto zboží určuje počtem pracovních hodin, vynaložených na jeho výrobu. (Ponecháme stranou některé bezprostřední obtíže této teorie, jako je třeba nemožnost odhadnout vzestup ceny uměleckého díla po smrti autora; přitom od okamžiku jeho vytvoření do okamžiku smrti nebyla vynaložena žádná další práce - teorie práce tedy zjevně nedokáže vysvětlit běžně pozorovaný fenomén.)

Marx ze své teorie hodnoty práce odvodil myšlenku, že pracovníci ve svobodné ekonomice jsou „vykořisťováni“, protože - ač zdrojem všech hodnot je jejich pracovní úsilí - jejich mzda toto úsilí plně neoddráží. Proto je zisk zaměstnavatele podle Marxe zcela nezasloužený; zaměstnavatel si neprávem přisvojuje to, co právem patří dělníkům.

Systematičtější odmítnutí Marxe přesahuje účel našeho pojednání. Ale za pomoci pozdních scholastiků můžeme pochopit alespoň primární chybu jeho teorie hodnoty práce. (Další argumenty, obsažené v poznámkách, mohou doložit, proč jsou Marxovy myšlenky o vykořisťování práce zásadně chybné.¹⁸⁾ Marx neměl zcela nepravdu, když si všímal vztahu mezi cenou zboží a cenou práce; tyto fenomény skutečně často souvisejí. Jeho chybou však bylo, že převrátil kauzální souvislost. Zboží neodvozuje svou cenu z práce, která byla vynaložena k jeho výrobě. Naopak, práce na ně vynaložená odvozuje svou vlastní cenu od toho, jak si zákazníci cení finální produkt.

Když tedy svatý Bernardin ze Sieny a scholastici 16. století argumentovali ve prospěch teorie subjektivní hodnoty, prosazovali zásadní ekonomický pojem, který implicitně předjímal a odmítal jeden z velkých ekonomických omylů moderní doby. Dokonce i Adam Smith, známý jako velký obhájce svobodného trhu a ekonomické svobody, nebyl dost jednoznačný ve svém výkladu teorie ceny a zanechává dojem, že zboží odvozuje svou cenu od práce, jež

byla vynaložena na jeho výrobu. Rothbard šel tak daleko, že tvrdí, že Smithova teorie ceny práce přispěla k Marxově o sto let mladší teorii, a že ekonomická profese - nemluvě o světě jako celku - by udělala lépe, kdyby ekonomické myšlení zůstalo věrné teorii ceny takové, jak ji podávali důležití katoličtí myslitelé, o nichž jsme už mluvili. Francouzští a italští ekonomové, ovlivnění scholastiky, většinou zaujímali správnou pozici; to britští ekonomové se tragicky odchýlili k myšlenkovým liniím, jež kulminovaly v Marxovi.

Diskuse o vlivu katolického myšlení na vývoj ekonomické vědy nemůže pominout příspěvky Emila Kaudera. Kauder je autorem řady knih, v nichž se - mimo jiné - snažil zjistit, proč se (správná) teorie subjektivní hodnoty rozvíjela a kvetla v katolických zemích, zatímco (nesprávná) teorie hodnoty práce byla tak vlivná v protestantských zemích. Přesněji řečeno, šlo mu o to, proč se britští myslitelé klonili k teorii hodnoty práce, zatímco Francouzi a Italové trvali na subjektivní hodnotě.

V knize *Dějiny teorie marginální užitečnosti* (1965) Kauder píše, že odpověď na tuto hádanku můžeme najít v důrazu, který Jan Kalvín kladl na práci. Pro Kalvína se - jakákoli - práce těší božskému schválení a je rozhodující oblastí, kde může člověk oslavovat Boha. Tento důraz na práci vedl protestantské myslitele k tomu, že zdůrazňovali práci jako ústřední determinantu hodnoty. „Každý sociální filosof nebo ekonom ovlivněný kalvinismem," vysvětluje Kauder, „je v pokušení připisovat ve svých sociálních a ekonomických pojednáních tu nejvyšší cenu práci a neexistuje lepší způsob, jak velebit práci, než zkombinovat ji s teorií ceny, což je tradiční základ každého ekonomického systému. Tak se cena stává cenou práce."¹⁹

Podle Kaudera to platí i o takových myslitelích, jako byli John Locke a Adam Smith, kteří oba kladli ve svých spisech velký důraz na práci a jejichž vlastní názory byly spíše obecně deistické než protestantské.²⁰ Takoví autoři přijali kalvínské myšlenky, jež ovládaly jejich kulturní prostředí. Smith například sympatizoval s presbyteriánstvím (organizovaným kalvinismem) navzdory svému rozchodu s jeho ortodoxií a tato sympatie ke kalvinismu pravděpodobně stojí za Smithovým důrazem na práci jako determinantu cen.²¹

Na druhé straně katolické země byly ovlivněny aristotelským a tomistickým myšlením, a proto zde teorie hodnoty práce nebyla tak přitažlivá. Aristoteles a svatý Tomáš chápali jako cíl hospodářské aktivity potěšení a štěstí. Proto pro ně byly cíle ekonomiky hluboce subjektivní, protože potěšení a štěstí jsou nekvantifikovatelné stavy, jejichž intenzitu nelze přesně určit nebo srovnávat jejich stupeň u různých osob. Teorie subjektivní hodnoty vychází z této premisy, jako noc následuje den. „Je-li účelem ekonomiky potěšení v umírněné formě,” napsal Kauder, „pak podle aristotelského konceptu finální příčiny *musejí být všechny ekonomické principy včetně ocenění odvozeny od tohoto cíle*. V tomto aristotelsko-tomistickém pojetí funguje určení ceny tak, že ukazuje, kolik potěšení lze mít z ekonomických statků.”²²

Jinými slovy: kalvínský důraz na význam práce vedl myslitele v protestantských zemích k tomu, že se práce stala určujícím faktorem v jejich teorii hodnoty zboží - kolik práce se vynaložilo na jeho výrobu. Na druhé straně aristotelsko-tomistický pohled převládající v katolických zemích, který chápe jako cíl hospodářské aktivity štěstí, přirozeně hledal zdroj hodnoty v subjektivním ocenění jednotlivců, v tom, jak jednotlivci odhadují množství potěšení, jež jim dotyčné zboží dopřává.

Samozřejmě není možné tuto teorii dokázat, i když Kauder sebral řadu sugestivních svědectví o tom, že protestanti i katolíci té doby si uvědomovali - byť neúplně - teologický zdroj své neshody o ekonomické hodnotě. Zůstává však faktem, že katoličtí myslitelé, formováni odlišnou intelektuální tradicí, dospěli ke správnému závěru, pokud jde o povahu hodnoty, zatímco protestantští vlastně nikoli.

Bylo by dost zajímavé už to, kdyby katoličtí myslitelé objevili tyto důležité ekonomické principy šťastnou náhodou a ony by pak zanikly, aniž by ovlivnily pozdější myslitele. Ve skutečnosti však měly ekonomické ideje pozdní scholastiky hluboký vliv a existují svědectví, jež nám dovolují vystopovat tento vliv v průběhu staletí.

V 17. století holandský protestant Hugo Grotius, známý svými příspěvky k teorii mezinárodního práva, ve své práci výslovně citoval pozdní scholastiku a přijal mnoho z jejich ekonomických

názorů. Scholastický vliv v 17. století také najdeme v práci tak vlivných jezuitů, jako byli Páter Leonardus Lessius a Páter Juan de Lugo.²³ V Itálii 18. století najdeme jednoznačné doklady o vlivu scholastiků na Abbé Ferdinanda Galianiho, který bývá někdy citován jako původce myšlenky užitečnosti a nedostatku jakožto determinant ceny.²⁴ (To platí i o Antoniu Genovesi, Galianiho současníkovi, který také navazoval na scholastické myšlení.) „Od Galianiho,” píše Rothbard, „se představa centrální role užitečnosti, nedostatku a obecného odhadu trhu šířila do Francie až k abbé Étienneovi Bonnotovi de Condillac (1714-1780), stejně jako k dalšímu velkému abbé Robertovi Jacquesi Turgotovi (1727-1781) ... Francoisovi Quesnay (1694-1774) a francouzským fyziokratům 18. století, kteří se často považují za zakladatele ekonomické vědy; i oni byli hluboce ovlivněni scholastiky.”²⁵

Alejandro Chafuen ve své důležité knize *Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků* (2003) ukazuje, že v jedné věci po druhé tyto myslitelé 16. a 17. století nejen chápali a rozvíjeli zásadní ekonomické principy, ale také hájili principy ekonomiky svobodného trhu. Od cen a mezd až k monetární teorii a teorii hodnoty předjímali pozdní scholastikové to nejlepší z ekonomického myšlení pozdějších staletí. Specialisté na historii ekonomického myšlení si stále více uvědomují příspěvek pozdní scholastiky k ekonomii, ale to je jen další příklad katolické inovace, dobře známé specialistům, ale většinou neznámé širší veřejnosti.²⁶ Proto je hloupé tvrdit, jak činí někteří polemici, že myšlenku svobodného trhu rozvinuli v 18. století protikatoličtí zélóti. Tyto myšlenky byly po staletí běžné až do doby, kdy vyšla virulentně protikatolická francouzská *Encyclopedie*, jež přitom zopakovala scholastickou analýzu stanovování ceny.²⁷



Kapitola devátá

JAK KATOLICKÁ CHARITA ZMĚNILA SVĚT

Na samém počátku 4. století udeřil na armádu římského císaře Konstantina hlad a nemoci. Jistý Pachomius, pohanský voják této armády, sledoval s údivem, že mnozí z jeho římských spolubojovníků nosí postiženým mužům jídlo a - bez rozlišování - jim rozdělují pomoc. Pachomius zjišťoval, co to je za lidi, a zjistil, že jsou to křesťané. Co je to za náboženství, podivil se, že inspiruje takovou velkorysost a lidskost? Začal se po jejich víře pít, a dříve než si to uvědomil, byl na cestě ke konverzi.¹

Takovýto obdiv provázel katolickou charitativní práci po staletí. I Voltaire, jeden z nejhorlivějších protikatolických propagandistů 18. století, byl naplněn úctou k heroickému duchu oběti, který oživoval tolik synů a dcer Církve. „Není na světě nic většího,“ napsal, „než oběť mládí a krásy, často i urozeného postavení, kterou skládá něžné pohlaví kvůli práci ve špitálech a ulehčování lidské mizérie, na niž jen pohledět je pro naši delikátnost zneklidňující.

Lidé mimo římské náboženství takto velkorysou charitu napodobují, ale jen nedokonale."²

Vylíčení celé historie katolické charitativní práce, kterou vykonávají jednotlivci, farnosti, diecéze, kláštery, misijní stanice, kněží, řeholnice i laické organizace, by si vyžádalo několikaskvazkové dílo. Stačí říci, že katolická charita nemá co do množství a rozmanitosti svého dobrého díla, i lidského utrpení a b, jež ulehčila, sobě rovné. Můžeme jít ještě dále: katolická církev vynalezla charitu takovou, jak ji na Západě známe.

Stejně jako rozsah katolické charity je důležitý i kvalitativní rozdíl, který ji odděluje od předchozích podobných snah. Bylo by nesmyslné popírat, že pokud jde o filantropii, jeví i velcí antičtí filosofové ušlechtilé city nebo že bohatí lidé dávali významné dobrovolné příspěvky svým obcím. Od movitých se očekávalo, že budou financovat lázně, veřejné budovy i nej různější veřejnou zábavu. Tak například Plinius mladší nebyl zdaleka sám, kdo vybavil své rodné město školou a knihovnou.

Navzdory takto nabízené dobročinnosti měl duch dárcovství vlastní antickému světu určité nedostatky ve srovnání s církevním dárcovstvím. Antické dárcovství se více opíralo o vlastní zájem. Budovy, jež financovali bohatí prominenti, nesly jejich jména. Dárci si těmito dary příjemce zavazovali nebo upozorňovali sami na sebe a na svou velkorysost. To, že se potřebným má sloužit s radostným srdcem a pomáhat jim bez myšlenky na odměnu nebo reciprocitu, zde nebylo hlavním principem.

Někdy se cituje stoicismus, antická myšlenková škola vzniklá kolem roku 300 před Kristem a živá ještě v raných stoletích křesťanské éry, jako jakási předkřesťanská linie myšlení, jež doporučovala činit dobré bližním a nečekat za to žádnou odměnu. Stoici skutečně učili, že dobrý člověk je občanem světa a těší se duchu bratrství se všemi lidmi, a proto se zdá, že stoici byli posly charity; učili však také potlačování citů a emocí jako něčeho pro muže nevhodného. Muž měl být zásadně lhostejný k vnějším událostem, i k těm nejtragičtějším. Musí se ovládat natolik, aby dokázal čelit nejhorší katastrofě v duchu absolutní netečnosti. Právě v tomto duchu měli moudří lidé

pomáhat těm méně šťastným: neměli sdílet bolest a smutek těch, jimž pomáhali, ani se s nimi citově spojovat, ale bez zaujetí a bez emocí prostě konat svou povinnost. Rodney Stark píše, že klasičtí filosofové „považovali milosrdenství a soucit za patologické emoce - za charakterové defekty, kterým se racionální muž vyhne. Jeli-kož milosrdenství zahrnuje poskytování nezasloužené pomoci nebo podpory, je opakem spravedlnosti”.³ Římský filosof Seneca napsal:

Moudrý muž utěšuje ty, kdo pláčou, ale nepláče s nimi; ubytovává trosečníky a dává almužny chudým... navrácí syna plačící matce, zachraňuje zajatce z arény, ba i pohřbívá zločince; ale výraz jeho tváře nejeví znepokojení. Nepocituje soucit. Zachraňuje, činí dobré, protože je zrozen k tomu, aby pomáhal svým bližním, aby pracoval pro dobro lidstva a každému dal, co mu patří... Jeho tvář ani jeho duše neprozradí žádné emoce, když vidí zchřadlé ády, roztrhané hadry a shrbenou, vyhublou postavu žebráka. Ale pomáhá těm, kdo si to zaslouží, a stejně jako bohové se sklání k bídným.... Jen chorobné oko zvlhne, když vidí slzy v cizích očích.⁴

Je pravda, že s rozvojem křesťanství se některé tvrdé rysy stoicismu začaly rozpouštět. Když čteme *Meditace* Marka Aurelia, římského císaře z 2. století a stoického filosofa, jsme nutně překvapeni mírou, v níž myšlení tohoto vznešeného pohana připomíná křesťanství, a právě z těchto důvodů svatý Justin Mučedník pozdní stoicismus chválí. Ale bezohledné potlačování emocí a citů, jež charakterizovalo velkou část této školy, si vybralo svou daň. Stoicismus byl zcela jistě cizí lidské přirozenosti v tom, že odmítal uznat tak důležitou dimenzi pravého lidství. Můžeme si připomenout stoicismus takového Anaxagory, muže, který po zprávě o smrti svého syna pouze poznamenal: „Nikdy jsem nepředpokládal, že jsem zplodil nesmrtelného člověka.” Podobně můžeme jen žasnout nad morální prázdnotou takového Stupa, který - když spatřil svou zemi v troskách, své rodné město obsazené a své dcery prodané do otroctví nebo do konkubinátu - prohlásil, že vlastně nic neztratil, protože moudrý muž je povznesen nad okolnosti.⁵ Je jen přirozené, že muži takto oddělení od reality zla nespě-

chali ulehčovat jeho dopady na své bližní. „Muži, kteří odmítali uznat bolest a nemoc jako zlo," píše jeden z pozorovatelů, „se jen zřídka namáhali zmírňovat je u druhých."⁶

Duch katolické charity nevyrostl ve vakuu, ale byl inspirován učením Kristovým. „Nové přikázání vám dávám, abyste se navzájem milovali; jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem. Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým." (*Jan* 13,34-35, srov. *Jakub* 4,11) Svatý Pavel vysvětluje, že těm, kdo nepatří k obci věřících, se také má poskytovat péče a charita křesťanů, i kdyby to byli nepřátelé věřících (srov. *Římanům* 12,14-20; *Galat'anům* 6,10). Toto bylo nové učení pro starý svět.

Podle W. E. H. Leckyho, mnohdy tvrdého kritika Církve, „není sporu o tom, že ani v praxi, ani v teorii, ani co do založených institucí, ani místa na stupnici povinností nezaužívala charita v antice postavení srovnatelné s tím, jež získala v křesťanství. Téměř veškerá pomoc byla státním opatřením, byla diktována spíše politikou než benevolencí a zvyk prodávání malých dětí, pohazování novorozenců, ochota chudých zapsat se mezi gladiátory i časté hladomory ukazují, jak velká byla bída, jíž se nepomáhalo".⁷

Praxe obětování darů pro chudé se vyvinula v církevní historii velmi brzy. Dary věřících se kladly na oltář v kontextu mše. Další formou dárcovství byla *collecta* o některých postních dnech, kdy věřící odevzdávali určitou část plodů země před čtením epištoly. Dávaly se také finanční příspěvky do kostelní pokladnice a pořádaly se zvláštní sbírky u bohatších věřících. První křesťané se často postili a peníze, které tak ušetřili, dávali do mešní sbírky. Svatý justin Mučedník líčí, že mnozí lidé, kteří před konverzí milovali bohatství a hmotné věci, nyní v duchu radosti přinášeli oběti pro chudé.⁸

Mohli bychom dlouho citovat dobré skutky rané Církve, jež konali jak lidé nízkého postavení, tak bohatí. I církevní otcové, kteří obdarovali západní civilizaci obrovským objemem literární a vědecké práce, si našli čas, aby se věnovali službě bližním. Svatý Augustin založil hospic pro poutníky, propuštěné otroky a dával oblečení chudým. (Varoval lidi, aby mu nedávali drahá roucha, protože by je musel prodat a výtěžek dát chudým.)⁹ Svatý Jan Zlatoústý založil

v Cařihradě řadu nemocnic.¹⁰ Svatý Cyprian a svatý Efrém v době moru a hladu organizovali pomocné akce.

Raná Církev také institucionalizovala péči o vdovy a sirotky a hleděla na potřeby nemocných, zvláště při epidemiích. Za morů, jež udeřily na Kartágo a Alexandrii, si křesťané vysloužili respekt a obdiv pro statečnost, s níž těšili své umírající a pohřbívali mrtvé v době, kdy pohané opouštěli i své přátele a nechávali je hroznému osudu.¹¹ V severoafrickém Kartágu svatý Cyprian, církevní otec, který zde ve 3. století působil jako biskup, káral pohanské obyvatelstvo, že nepomáhá obětem moru a místo toho plundruje: „Neprojevujete soucit nemocným, jen hrabivost a loupež otevírá svůj chřtán nad mrtvým; ti, kdo se příliš bojí konat dílo milosrdenství, jsou stateční kvůli hříšnému zisku. Ti, kdo se obávají pohřbívat mrtvé, se lakotně vrhají na to, co po nich zbylo.“ Svatý Cyprian vyzýval Kristovy následovníky k akci, povzbuzoval je, aby pečovali o nemocné a pohřbívali mrtvé. Připomeňme si, že to byla stále ještě doba pronásledování křesťanů, takže velký biskup žádal křesťany, aby pomáhali týmž lidem, kteří je pronásledovali. Řekl nicméně: „Když budeme činit dobré těm, kdo nám činí dobré, co děláme navíc oproti pohanům a publikánům? Jsme-li děti Boží, a On nechává svítit své slunce na dobré i zlé a sesílá déšť na spravedlivé i nespravedlivé, dokažme to činy, když budeme žehnat těm, kdo nás proklínají, a činit dobré těm, kdo nás pronásledují.“¹²

V Alexandrii, jež se ve 3. století také stala kořistí moru, křesťanský biskup Dionysius zaznamenal, že pohané „odstrkují každého, kdo onemocněl, drží se stranou i od nejdražších přátel, vyhazují trpící polomrtvé na ulici, nechávají je nepohřbené, a když umírají, zacházejí s nimi s krajním opovržením“. Zapsal také, že mnozí křesťané „nešetří sami sebe, ale vzájemně se podporují a navštěvují nemocné bez ohledu na vlastní nebezpečí a neúnavně jim slouží... berou na sebe břemeno utrpení ostatních lidí“.¹³ (Martin Luther, který se, jak známo, rozešel s Církví počátkem 16. století, si nicméně podržel tohoto ducha oběti, jak svědčí jeho slavný esej o tom, má-li křesťanský duchovní morální právo prehnout před morem. Ne, říká Luther, jeho místo je u jeho stáda a on se má starat o duchovní potřeby lidí, i když umírají.)

Svatý Efrém, poustevník v Edesse, je připomínám pro svůj heroismus v době, kdy na toto nešťastné město udeřil hlad a mor. Nejenže organizoval sbírky a rozdělování almužen, ale zakládal špitály, staral se o nemocné a setrval u mrtvých.¹⁴ Když za vlády císaře Maximina vypukl v Arménii mor, poskytovali křesťané pomoc chudým bez ohledu na jejich náboženství. Velký církevní historik 4. století, Eusebius, říká, že když viděli dobrý příklad křesťanů, „tázali se mnozí pohané po náboženství, jehož učedníci jsou schopni tak nezištné oddanosti“.¹⁵ Julian Odpadlík, který křesťanstvím pohrdal, si stěžoval na křesťanskou laskavost k pohanským chudým: „Tito bezbožní Galilejci nejenže živí své vlastní chudé, ale i naše; vítají je u svých agapé, přitahují je jako děti – koláči.“¹⁶

RANÉ ŠPITÁLY A RYTÍŘI SVATÉHO JANA

Je otevřenou otázkou, zda se dá říci, že instituce připomínající nemocnice v moderním smyslu existovaly už ve starém Řecku a Římě. Mnozí historici o tom pochybují, zatímco jiní poukazují na občasné výjimky. Ale i tyto řídké případy se týkaly péče o nemocné nebo raněné vojáky spíše než běžné populace. Pokud jde o instituce, v nichž jsou lékaři, kteří stanoví diagnózu a předepisují léky, a kde jsou i ošetřovatelé, je Církev zřejmě průkopníkem.¹⁷

Už dříve než ve 4. století začínala Církev financovat zakládání špitálů ve velkém měřítku, takže vposledku mělo každé větší město jeden. Tyto špitály původně poskytovaly pohostinství cizincům, ale později začaly pečovat o nemocné, vdovy, sirotky a ostatní chudé.¹⁸ Jak to formuluje Guenter Risse, odložili křesťané „vzájemnou pohostinnost, jež převažovala ve starém Řecku, a závazky v rámci rodiny, aby pečovali o zvláštní společenské skupiny, odsunuté na okraj chudobou, nemocí a věkem“.¹⁹ Podobně i historik medicíny Fielding Garrison poznamenává, že před narozením Kristovým „nebyl přístup k nemoci a neštěstí soucitný a zásluha na službě lidskému utrpení v širším měřítku patří až křesťanství“.²⁰

Žena jménem Fabiola učinila akt pokání tím, že založila v Římě první velký veřejný špitál; vyčistila ulice od chudých a nemocných lidí, kteří potřebovali její péči.²¹ Svatý Basil Veliký, známý svým současníkům jako Apoštol almužen, založil ve 4. století špitál v Caesareji. Byl známý tím, že přijímal i malomocné, kteří zde hledali péči, a tak ukázal vůči těmto vyvržencům něžné milosrdenství, jímž se později stal slavný i svatý František z Assisi. Nepřekvapuje, že důležitou úlohu v péči o nemocné hrály kláštery.²² Podle obsáhlé studie o dějinách nemocnic...

...po pádu římské říše kláštery postupně začaly poskytovat organizovanou lékařskou péči, jež ještě po řadu staletí nebyla jinde v Evropě k dispozici. Díky své organizaci a umístění byly tyto instituce oázami řádu, zbožnosti a stability, kde se uzdravování dařilo. Aby mohly tuto pečovatelskou praxi poskytovat, staly se kláštery mezi 5. a 10. stoletím také místem lékařského vzdělání; je to klasická doba tak zvané klášterní medicíny. Za karolinské renesance po roce 800 se kláštery také staly centry studia a předávání starých lékařských textů.²³

I když řehole svatého Benedikta zdůrazňuje význam péče o nemocné mnichy, nemáme svědectví o tom, že by otec západního mnišství předpokládal, že se kláštery stanou místem, jež poskytuje lékařskou péči laikům. Ale tak jako ještě mnohokrát v historii mnišství síla okolností významně ovlivnila úlohu i ambice klášterů.

Vojenské řády, založené během křížových válek, zakládaly špitály všude po Evropě. Jedním z těchto řádů byli Rytíři svatého Jana (johanité, zvaní též špitálníci), z nichž se později vyvinuli Maltézští rytíři. Ti vnesli do historie evropských nemocnic zvláště silný otisk, zejména svým neobvykle velikým zařízením v Jeruzalémě. Jejich tamější špitál byl založen kolem roku 1080; měl se starat o chudé a poskytnout bezpečné a jisté bydlení poutníkům, jichž bylo v Jeruzalémě mnoho (zvláště po křesťanském vítězství za První kruciáty na konci téhož století). Okruh působnosti nemocnice narostl poté, co Godfrey z Bouillonu, který vedl křížáky do Jeruzaléma, daroval této

instituci pozemky. Když byl Jeruzalém v křesťanských rukou a cesty do města byly otevřené, přicházely další dary z jiných zdrojů.

Německý kněz Jan z Würzburgu byl ohromen tím, co při své návštěvě špitálu viděl. Ke vši péči, kterou nemocnice poskytovala, sloužila i jako zdroj charitativní pomoci. Podle Jana „dům sytí tolik jednotlivců zvenčí i uvnitř a dává tak obrovské množství almužen chudým, ať už přijdou k jeho dveřím, nebo zůstanou mimo, že celkové výdaje nedokáží spočítat ani jeho ředitelé a příznivci“. Jiný německý poutník, Teodor z Würzburgu, žasl nad tím, že „procházíme-li palác, nemůžeme odhadnout počet lidí, kteří tady leží, ale viděli jsme tisíc postelí. Ani král ani tyran by nebyl dost mocný, aby dokázal denně vydržovat takové množství lidí, jaké dostává pokrm v tomto domě”.²⁴

V roce 1120 zvolili špitálníci administrátorem nemocnice Raymonda z Puy, který nahradil zesnulého bratra Gerarda. Nový administrátor kladl dramatický důraz na službu nemocným, kteří byli špitálu svěřeni, a očekával od personálu heroické oběti v jejich prospěch. V pojednání *Jak naši páni nemocní mají být přijímáni a má se jim sloužit*, což byl Puyho řád správy nemocnice, čteme v článku 16, že „podle pravidel, jež mistr a kapitula špitálu ukládá, když přijde nemocný, má být přijat takto: poté, co se vyzpovídal, má přijmout Nejsvětější svátost, pak odnesen do postele a tam se s ním má zacházet, jako kdyby to byl sám Pán“. „Jako model charitativní služby a bezpodmínečné laskavosti k nemocným,“ vysvětluje moderní historik špitálů, „jsou du Puyho nařízení milníkem vývoje nemocnic.“²⁵ Guenter Risse líčí:

Nepřekvapuje, že nový proud poutníků do Latinského království a jejich svědectví o charitativní činnosti špitálních svatého Jana se rychle rozšířil po Evropě včetně Anglie. Existence náboženského řádu, který tak silně zdůrazňoval svou věrnost nemocným, inspirovala vytvoření sítě podobných institucí, zvláště v přístavech Itálie a jižní Francie, kde se shromažďovali poutníci. Současně vděční bývalí pacienti, dobročinní šlechtici a panovníci z jednoho konce Evropy na druhý poskytovali darem pozemky. V roce 1131 král Alfonso Aragonský daroval celou třetinu své půdy špitálům.²⁶

V průběhu 12. století začal špitál stále více vypadat spíše jako moderní nemocnice než jako útulek pro poutníky. Poslání špitálu se stále více vyhraňovalo jako péče o nemocné. Ač to původně byla instituce pro křesťany, začali špitálníci svatého Jana přijímat i muslimy a židy.

johanité se vyznačovali profesionalitou, organizací a striktním řádem. Prováděly se u nich i skromné operace. Nemocný byl dvakrát denně navštíven lékaři, vykoupán a dvakrát denně dostal jídlo. Pracovníci špitálu nesměli jíst, dokud se nenajedli pacienti. Byl tu i ženský personál, který uklízel a zajišťoval nemocným čisté osobní i ložní prádlo.²⁷

Náročná organizace johanitů i jejich silný duch služby se staly modelem pro Evropu, kde začaly instituce inspirované velkým jeruzalémským špitálem vyrůstat jako houby po dešti jak ve skromných vesnicích, tak ve větších městech. Špitálníci sami do 13. století spravovali asi dvacet hospiců a domů pro malomocné.²⁸

Katolická charitativní činnost byla tak působivá, že to uznávali i samotní nepřátelé Církve. Pohanský autor Lucián (130–200) s údivem poznamenal: „Pečlivost, s níž si lidé tohoto náboženství navzájem pomáhají ve svých potřebách, je neuvěřitelná. K tomu-to účelu nepominou nic. Jejich první zákonodárce jim nasadil do hlavy, že jsou všichni bratři!“²⁹ Julian Odpadlík, římský císař, který kolem roku 360 učinil marný, byť energický pokus vrátit říši původnímu pohanství, připustil, že křesťané předstihují pohany ve své oddanosti charitativní práci. „Zatímco pohanští kněží chudé zanedbávají," napsal, „nenávidění Galilejci (tj. křesťané) se oddávají skutkům lásky k bližnímu a tímto falešným soucitem svádějí ke svým nebezpečným chybám a rozvíjejí je. Šíří se jejich hostiny lásky a stoly pro potřebné. Tato praxe je u nich obvyklá a způsobuje opovržení k našim bohům.“³⁰ Martin Luther, největší nepřítel katolické církve, byl nucen uznat: „Za papežství byli lidé aspoň dobročinní a almužny se nemusely vymáhat silou. Dnes, pod vládou Evangelia (míněn protestantismus), místo aby si navzájem dávali šaty, si - dalo by se říci - nikdo nemyslí, že něco má, dokud nezíská majetek svého souseda.“³¹

Když Simon Patten, současný historik ekonomie, mluví o Církvi, říká: „Poskytovala jídlo a přístřeší dělníkům, dobročinnost neúspěšným, pomoc v nemoci, za moru a hladu, jež byly ve středověku až příliš běžné. Když si spočítáme špitály a nemocnice, dary mnichů a sebeobětování řeholnic, nelze pochybovat o tom, že nešťastníci v té době byli stejně dobře zajištěni, jako jsou dnes.“³² Frederick Hurter, životopisec papeže Inocence III., v 19. století dokonce prohlásil: „Všechny dobročinné instituce, jež lidský rod dosud má pro útěchu nešťastných, všechno, co se udělalo pro ochranu potřebných a postižených ranami osudu i vším možným utrpením, přišlo přímo nebo nepřímo z církve římské. Tato církev stanovila příklad, pokračovala ve vytýčeném směru, a často i poskytovala prostředky, aby byla pomoc efektivní.“³³

Rozsah charitativní práce Církve se leckdy ozřejmí, když je tato činnost potlačena. Například v 16. století v Anglii zrušil král Jindřich VIII. kláštery a zkonfiskoval jejich majetek; ten pak za velmi nízké ceny rozprodal vlivným mužům svého okruhu. Záminkou pro toto ničení měly být údajné skandály a nemravnosti, i když není pochyb, že tato obvinění jen zakrývala královu hrabivost. Společenské dopady zničení klášterů byly patrně značné. Severní povstání z roku 1536 i lidová rebelie známá jako „Poutí milosti“ souvisely s hněvem lidu nad vymizením klášterní charity, jak o dvě léta později poznal jeden žadatel v petici králi:

Zkušenost, kterou jsme dříve udělali s těmito domy, jež už byly potlačeny, nám jasně ukazuje velkou škodu a úpadek, který se dostavil a ještě dostaví ve vaší zemi, a velké zbídačení mnoha vašich pokorných chudých poddaných, protože chybí pohostinnost a dobré hospodaření, jež v řečených klášteřích vládlo k velké álevě chudého lidu odkudkoli.³⁴

Kláštery byly pověstné jako velkorysí a mírní pronajímatelé; jejich půda byla dosažitelná za nízký nájem a na dlouhodobé půjčky. „Klášter byl vlastníkem, který nikdy nezemřel; jeho nájemci jednali se stále stejným pronajímatelem; jeho půda a domy nikdy neměnily

majitele; proto jeho nájemci nebyli ohroženi žádnou z nejistot, jež hrozila jiným nájemcům."³⁵ Tak rozpuštění klášterů a přerozdělení jejich půdy „zruinovalo desítky tisíc nej chudších rolníků, rozbilo malé komunity, jež byly jejich světem, a pro budoucnost jim zbyla žebrácká hůl".³⁶

Výhodné podmínky, za nichž lidé kdysi obdělávali církevní půdu, zmizely s rozpuštěním klášterů. Podle jednoho z historiků „noví vlastníci této půdy - obchodníci, bankéři nebo nižší šlechtici - neměli žádný vztah k rolnické minulosti a vykořisťovali půdu čistě kvůli byznysu. Nájem stoupaly, orná půda byla přeměňována na pastviny a velké plochy zůstaly neobdělané. Tisíce nezaměstnaných rolnických rukou bylo vyhozeno do městských ulic. Společenské rozdíly se akcentovaly a chudoba rostla alarmujícím způsobem".³⁷

Dopady zrušení klášterů se projeví i v charitativních opatřeních a péči o potřebné. Až donedávna byl obraz katolické charity v Anglii ovlivněn protestantskou kritikou, jež tvrdila, že klášterní pomoc chudým nebyla ani tak kvantitativně rozsáhlá, ani kvalitativně blahodárná, jak katolíci tvrdili. Naopak, zněl protestantský argument, klášterní charitativní opatření byla poměrně řídká a ta hubená charita, kterou kláštery provozovaly, byla rozdělována bezmyšlenkovitě a bez rozlišování mezi skutečně potřebnými a těmi, kdo byli prostě líní. Tak vlastně podporovaly kláštery právě ty podmínky, které chtěly zmírnit, a měly tendenci je rozšiřovat.

Moderní historici začali konečně zpochybňovat tento pokřivený historický obraz, jež lze vystopovat ke konci 17. a začátku 18. století, k protestantské zaujatosti Gilberta Burneta a jeho *Dějiny reformace v Anglii*.³⁹ Podle moderního badatele Paula Slacka „rozpuštění klášterů, zádušních nadací, náboženských cechů a bratrstev v letech 1530-1540 radikálně zredukovalo zdroje charity. Skutečná pomoc, poskytovaná chudým, byla nepochybně geograficky koncentrovaná, ale byla podstatnější, než se často předpokládá, a její destrukce za sebou nechala skutečné vakuum".³⁹

Podobně Neil Rushton podává svědectví, že kláštery se skutečně staraly o přímou pomoc skutečně potřebným. A pokud to nečinily, vysvětluje Barbara Harveyová ve své polemické studii *Život a umírání*

v Anglii v letech 1100-1540, důvodem nebyl konzervativizmus nebo přílišná měkkost mnichů, ale spíše omezení, jež si dárci kladli na to, jak mají kláštery distribuovat jejich fondy. Někteří dárci zanechávali almužní odkazy ve svých posledních vůlích. Jinými slovy, zanechávali klášterům určitou sumu peněz s tím, že se má rozdělit mezi potřebné jako almužna. Ale zatímco účelem některých těchto donací bylo zmírnění utrpení chudých, jiné je chtěly rozdat mezi co největší počet lidí, aby získaly modlitby za duši dobrodince. Takové závěti proto podporovaly nerozlišené almužnictví. Později však byly kláštery opatrnější a více diferencovaly v rozdělování svých příjmů.⁴⁰

Během několika staletí po smrti Karla Velikého v roce 814 se většina péče o chudé, do té doby svěřovaná místním farnostem v oblasti, začala přesunovat do klášterů. Podle slov francouzského krále Ludvíka IX. byly kláštery *Patrimonium pauperum* - vlastnictvím chudých; od 4. století bylo skutečně obvyklé mluvit o veškerém vlastnictví Církve jako o *Patrimonium pauperum*. Ale kláštery se zde zvláště vyznamenaly. „V každé oblasti,“ píše jeden z historiků, „na vysokých horách i v nízkých údolích, vyrůstaly kláštery, jež se stávaly centry organizovaného náboženského života svého okolí, udržovaly školy, poskytovaly vzory pro zemědělství, průmysl, rybářství a lesnictví, ubytovávaly poutníky, pomáhaly chudým, staraly se o sirotky, pečovaly o nemocné a byly útočišti pro všechny, kdo se dostali do duchovní nebo tělesné bídy. Po staletí byly centry veškerých náboženských, charitativních a kulturních aktivit.“⁴¹ Kláštery denně rozdělovaly almužny potřebným. W. E. H. Lecky napsal o klášterní charitě: „Jak čas běžel, nabývala charita mnoha forem a každý klášter se stal centrem, jež ji vyzařovalo. Mniši vyvíjeli tlak na bohaté, chránili chudé, starali se o nemocné, ubytovali poutníky, vykupovali vězně, zkoumali i ty nejvzdálenější oblasti utrpení. Během nejtemnějšího období středověku zakládali řeholníci útulky pro počestné uprostřed hrůz alpských sněhů.“⁴² Benediktini, cisterciáci a premonstráti, později i žebravé řády, františkáni a dominikáni se vyznamenali svou pozorností k charitativní činnosti.

Chudí počestní se mohli spolehnout na klášterní pohostinství a zprávy zaznamenávají, že i zámožní cestovatelé byli často vítáni

podle instrukce svatého Benedikta v jeho Řeholi, že návštěvník má být přijat tak, jak by mniši přijali Krista. Ale řeholníci pouze nečekali, až k nim chudí najdou cestu na své pouti. Vyhledávali potřebné, kteří žili v okolí. Lanfranc ukládal například almužníkovi (který rozdělával almužny) povinnost vyhledávat nemocné a chudé poblíž kláštera a poskytovat jim klášterní almužnu. V některých případech čteme, že se chudým poskytovalo bydlení, někdy i dlouhodobé, v klášterní almužnici.⁴³

Vedle institucionálního dárcovství poskytovali mniši jídlo chudým také z toho, co jim zbylo. Gilbert ze Sempringhamu, jemuž zbývalo poměrně hodně, kladl zbytky před ostatními mnichy na talíř, kterému říkal „talíř Pána Ježíše“, aby je pobídl k projevu velkorysosti. Bylo také zvykem předkládat pokrm a pití i zesnulým mnichům a po jídle je rozdávat chudým. To se uplatňovalo nejméně třicet dní nebo i rok po mnichově smrti - v případě opata někdy i navždycky.⁴⁴

Tak jako v 16. století útok anglické koruny na kláštery oslabil charitativní síť, kterou tyto instituce dříve podporovaly, tak útok Francouzské revoluce na kláštery v 18. století podobně zasáhl zdroje dobrého díla. V listopadu 1789 revoluční francouzská vláda znárodnila (tj. zkonfiskovala) církevní majetek. Arcibiskup v Aix-en-Provence varoval, že tato krádež ohrozí vzdělávací a sociální opatření ve prospěch francouzského lidu. Měl samozřejmě pravdu. V roce 1847 měla Francie o 47 % méně nemocnic než v roce konfiskace a v roce 1799 zbylo z 50 000 studentů zapsaných na univerzity pouhých 12 000.⁴⁵

I když se to ze standardních učebnic na Západě nedozvíte, zrevolucionarizovala katolická církev praxi charitativního dárcovství, a to jak co do ducha, tak co do aplikace. Výsledky mluví samy za sebe: byl to - dříve nevídaný - rozsah charitativního dárcovství a systematické, institucionalizované péče o vdovy, sirotky, chudé a nemocné.



Kapitola desátá

CÍRKEV A ZÁPADNÍ ZÁKONODÁRSTVÍ

Ve většině západních zemí musí být osoba, která je odsouzena pro vraždu k trestu smrti a v době mezi rozsudkem a popravou přijde o rozum, ponechána na živu; teprve když znovu nabude duševního zdraví, může být popravena. Důvod tohoto neobvyklého opatření je čistě teologický: jen duševně zdravý člověk se může dobře vyzpovídat, přijmout odpuštění hříchů a doufat ve spásu své duše. Podobné případy vedly právního historika Harolda Bermanna k závěru, že právní systémy Západu „jsou sekulárním reziduem náboženských přístupů a předpokladů, jež byly historicky vyjádřeny nejprve v liturgii a rituálech a v učení Církve, a teprve pak v institucích, pojmech a hodnotách právních. Pokud nechápeme tyto kořeny, zdá se nám, že mnohé části zákona postrádají zdroj své platnosti“.¹

Historické dílo profesora Bermanna, zvláště jeho magisterská práce *Zákon a revoluce: Jak se utvářela právní tradice Západu*, zdokumentovalo vliv Církve na vývoj západního zákonodárství. „Zá-

padni pojem zákona," píše Berman, „je ve svých počátcích, a proto i ve svém charakteru úzce spojen se západními teologickými a liturgickými pojmy Vykoupení a svátostí."²

Náš příběh začíná v prvních staletích Církve. První tisíciletí (od Milánského ediktu císaře Konstantina, jímž byla v roce 313 rozšířena tolerance vůči křesťanství) často spojovalo úlohu Církve a státu, obvykle na úkor toho druhého. Svatý Ambrož, velký biskup milánský, který působil ve 4. století, prohlásil: „Paláce patří císaři, kostely kněžstvu," a papež Gelasius tehdy formuloval svou slavnou doktrínu o „dvou mečích", podle níž svět řídí dvě moci - jedna duchovní, druhá sekulární. V praxi však bývala jejich hranice nezdědka nejasná a sekulární autorita stále více posilovala své pravomoci nad posvátnými věcmi.

V roce 325 svolal Konstantin koncil, známý jako Nicejský; byl to první ekumenický koncil v církevních dějinách. Měl se zabývat kontroverzní otázkou ariánství, hereze, jež popírala Kristovo božství. V následujících staletích světscí vládci stále více zasahovali do církevních záležitostí. Franští králové (a později císaři) jmenovali církevní personál, a dokonce mu dávali pokyny ve věci posvátné doktríny. Totéž později platilo o francouzských a anglických vládci i o ostatních panovnících severní a východní Evropy. Karel Veliký sám svolal v roce 794 důležitý církevní koncil do Frankfurtu a předsedal mu. Do 11. století králové, resp. císaři německých zemí jmenovali nejen biskupy, ale také papeže.

V 9. a 10. století problém laické kontroly církevních institucí silně vzrostl. Kolaps ústřední autority v západní Evropě těchto staletí, kdy se monarchové nebyli schopni vyrovnat s vlnami vikingských, maďarských a muslimských invazí, poskytl mocným držitelům půdy možnost rozšířit svou autoritu nad kostely, kláštery, ba i nad biskupstvími. Tak opaty klášterů, faráře i biskupy jmenovali často laici, místo aby je úřadem pověřila sama Církev.

O Hildebrandovi, budoucím papeži Řehoři VIL, se už před jeho nástupem na papežský trůn vědělo, že patří k radikálně reformní straně, jež se nejen snažila přesvědčit světské vládce, aby jmenovali dobré lidi, ale dokonce usilovala o úplné vyloučení laiků

z výběru církevního personálu (tzv. boj o investituru - pozn. red.). Gregoriánská reforma začala několik desetiletí před začátkem pontifikátu muže, po němž se jmenuje; vyrostla ze snahy zlepšit mravní úroveň kléru: trvala na dodržování kněžského celibátu a snažila se odstranit praxi *simonie* (kupování a prodávání církevních úřadů). Problémy, jež z tohoto reformního úsilí vznikly, postavily řehořovskou stranu před reálný problém - problém nadvlády laiků v Církvi. Papež Řehoř měl jen málo možností zvrátit úpadek Církve, dokud nezískal pravomoc jmenovat biskupy: tu vykonávali v 11. století různí evropští monarchové. Navíc v době, kdy laici dosazovali faráře a opaty, mohly se dál a dál rozšiřovat řady duchovně neschopných kandidátů na tyto úřady.

ODDĚLENÍ CÍRKVE OD STÁTU

Papež Řehoř VII. učinil dramatický krok, když označil krále za laika, který nemá o nic větší pravomoc v náboženské oblasti než kterýkoli jiný laik. Dříve pokládali církevní reformátoři za hotovou věc, že ačkoli jmenování církevních činitelů nižšími světskými vládci je jistě špatné, král tvoří výjimku. Král byl pokládán za posvátnou postavu s náboženskými právy a odpovědnostmi; někteří šli až tak daleko, že považovali pomazání na krále za svátost, tedy za rituál, který - jako křest a svaté přijímání - zprostředkuje Boží milost, která posvěcuje duši příjemce. Ale pro Řehoře byl král prostě jen běžný laik, neordinovaná postava, jež nemá žádné právo zasahovat do církevních záležitostí. V podstatě určil, že král nemá v Církvi žádné pravomoci.

Gregoriánská reforma vyjasnila hranice, jež musejí oddělovat Církev a stát, pokud se Církev má těšit oné svobody, kterou potřebuje, aby mohla vykonávat své poslání. Krátce nato, jak zjišťujeme, se začaly jak v Církvi, tak ve státě vytvářet právní kodexy, v nichž jsou stanoveny a vyjádřeny pravomoci a odpovědnosti obou oblastí v pohildebrandovské Evropě. Kanonické právo, tedy zákon Církve, se jako první systematický soubor zákonů v Evropě stalo modelem pro různé sekulární právní systémy, jež se začaly objevovat.

Než se ve 12. a 13. století vyvinulo kanonické právo, neexistovalo v západní Evropě nic, co by připomínalo moderní právní systém. Od počátků barbarských království na západě římské říše byl zákon úzce svázán se zvyklostmi a rodovými vazbami a ani nebyl chápán jako zvláštní obor vzdělání a analýzy, která je nezávislá na těchto věcech a schopná rozlišit obecná pravidla, jimiž jsou vázány lidské bytosti. Také kanonické právo se až do 11. století nacházelo v podobném stavu. Nebylo nikdy systematicky kodifikováno a sestávalo z rozptýlených poznámek z ekumenických koncilů, penitenciálů (knih, jež určovaly tresty za hříchy), papežů, jednotlivých biskupů, Bible, církevních otců a podobně. Navíc byla většina církevních zákonů svou povahou regionální, takže nebylo možné uplatnit je v celém křesťanstvu.

Ve 12. století se toto vše začalo měnit. Klíčovým pojednáním o kanonickém právu byla práce mnicha Graciána *Konkordance diskordantních zákonů* (nazývaná také *Decretum Gratiani* nebo prostě *Decretum*), sepsaná kolem roku 1140. Je to obrovské dílo jak co do rozsahu, tak co do zachycené oblasti. Znamenalo také historický mezník. Podle Bermana to bylo „první souborné a systematické právní pojednání v dějinách Západu, a možná i v dějinách lidstva – pokud slovem ‚souborný‘ rozumíme pokus zachytit skutečně veškeré zákony daného společenství a slovem ‚systematický‘ snahu prezentovat tento zákon jako jednotné těleso, jehož všechny části jsou propojené a vytvářejí celek”.³ Ve světě, kde spíše než statutární zákon vládl více zvyk, a to jak v církevní, tak v sekulární oblasti, rozvinul Gracián a další kanonisté kritéria založená na rozumu a svědomí, aby rozhodli o platnosti daných zvyků a vyzdvihli ideu předpolitického přirozeného zákona, jemuž musí odpovídat každý legitimní zvyk. Odborníci na církevní právo ukázali barbarskému Západu, jak vytvořit z „patchworku” zvyklostí, statutárních zákonů a nesčetných dalších pramenů koherentní právní řád, jehož struktura je vnitřně konzistentní a kde jsou dosud existující rozpory syntetizovány nebo jinak vyřešeny. Tyto ideje přinesly důležité ovoce nejen v církevním právu, jak tomu bylo v práci Graciána samého, ale také v sekulárních právních systémech, jež se v jeho stopách kodifikovaly. Kato-

ličtí právní myslitelé „vzali různé texty - Starý zákon, Evangelium, filosofova Aristotela, 'uristu Justiniána, církevní otce, svatého Augustina, církevní koncily - a s využitím scholastické metody a teorie přirozeného práva dokázali vytvořit z těchto různých zdrojů i z existujících zvyklostí soudobé církevní a sekulární společnosti koherentní a racionální právní vědu".⁴

Evropští juristé 12. století sestavili moderní právní systémy pro vznikající státy západní Evropy, jež tak byly zavázány kanonickému právu jako svému modelu. Podobně důležitý byl obsah kanonického práva, jež pokrývalo tak rozsáhlou oblast, že přispělo k vývoji západního práva v takových sférách, jako je manželství, vlastnictví a dědictví. Berman uvádí, že „zavedení racionálních soudních procedur tak nahradilo magické způsoby důkazu ordáliemi v ohni nebo ve vodě, soubojem zástupců nebo rituálními přísahami (což vše hrálo ústřední úlohu v germánském lidovém právu); důraz na souhlas jako základ manželství a na zlý úmysl jako základ trestného činu, prosazení nestrannosti, jež měla chránit chudé a bezmocné proti bohatým a mocným".⁵

V době, kdy se kanoničtí právníci a katoličtí juristé na středověkých univerzitách snažili ustavit právní systém pro Církev a stát, byli postaveni před neblahý fakt: ještě v 11. století žily evropské národy pod barbarskými zákony. Čelily situaci, kdy „převažujícím zákonem zůstával zákon krevní msty, soudní rozhodnutí bojem a ordáliemi prostřednictvím ohně či vody nebo zproštění viny přísahou svědků".⁶ Už jsme viděli, k čemu vedl důkaz ordáliemi v praxi: lidé obvinění ze zločinů byli podrobováni testům, jež neměly nic podobného moderním, racionálním pravidlům vedení důkazů. Racionální procedury, po nichž volalo kanonické právo, tak urychlily konec těchto primitivních metod. Zákon je jednou z důležitých oblastí západní civilizace, kde jsme zavázáni antickému Římu. Ale tam, kde Církev nezaváděla nové věci, obnovovala - a to byl stejně důležitý počín - takže její vlastní kanonické právo se svými pravidly vedení důkazů a racionálními procedurami připomínaly to nejlepší z římského právní řádu v prostředí, kde se o nevině nebo vině často rozhodovalo na základě pověry.

Kanonické právo ve věci manželství stanovilo, že platné manželství vyžaduje svobodný souhlas jak muže, tak ženy a že je lze považovat za neplatné, došlo-li k němu pod nátlakem nebo vstoupila-li do něj některá ze stran na základě omylu v identitě nebo v důležité kvalitě druhé osoby. „Zde,” píše Berman, „byl položen základ nejen moderních zákonů o manželství, ale také jistých základních prvků smluvního práva, totiž předpoklad svobodné vůle a k němu vztažených pojmů omylu, nátlaku a podvodu.”⁷ Tím, že zavedli do zákona tyto rozhodující principy, dokázali katoličtí juristé konečně překonat běžnou praxi dětských manželství, jehož počátky byly v barbarském zvyku.⁸ Barbarská praxe tak ustoupila katolickému principu. Kodifikací a promulgací (veřejným vyhlášením – pozn. red.) systematického zákoníku si mohly blahodárné principy katolické víry prorazit cestu do denní praxe evropských národů, jež už přijaly katolicismus, ale často z něj nedokázaly vyvodit důsledky. Tyto principy si zachovaly ústřední místo v moderních právních řádech, v nichž Zapadané i Nezapadané žijí dodnes.

Když zkoumáme pravidla, jimiž se kanonické právo snažilo rozhodnout o trestnosti určitého činu, objevíme právní principy, jež se od té doby staly standardními ve všech moderních západních právních systémech. Kanonické právníky zajímal úmysl činu, různé druhy úmyslu a mravní implikace různých druhů kauzálních souvislostí. S ohledem na tento poslední bod zvažovali kanonisté například tyto případy: někdo hodí kámen, aby zastrašil svého spolčečníka, ale spolčečník, když se snaží kamenu vyhnout, narazí do skály a způsobí si závažné poranění. Hledá lékařskou pomoc, ale kvůli nedbalosti lékaře zemře. Do jaké míry bylo vržení kamene příčinou smrti toho muže? Na takto sofistikované právní otázky hledali kanonisté odpověď.⁹

Titíž kanonisté zavedli stejně moderní princip, podle něhož polehčující okolnosti mohou někoho zbavit právní odpovědnosti. Pokud byl tedy člověk šílený nebo spal nebo se zmýlil nebo byl opilý, jeho zdánlivě trestné jednání nemuselo být postižitelné. Ale tyto zmírňující faktory omlouvaly jen tehdy, pokud obviněný nemohl vědět, že dělá něco špatného, a pokud si některou z těchto podmí-

nek nepřivodil sám, jako v případě, kdy se úmyslně opil.¹⁰

Samozřejmě už staré římské právo rozlišovalo mezi úmyslným a náhodným činem, a tak pomohlo zavést do zákona myšlenku úmyslu. Kanonisté 11. a 12. století, stejně jako soudobí architekti vznikajících právních systémů sekulárních států západní Evropy, stavěli na nově objeveném kodexu, sepsaném za vlády císaře Justiniana v 6. století. Ale významně k němu přispěli a zdokonalili jej a zavedli do evropských společností, které po mnohá staletí barbarických vlivů nic z těchto distinkcí neznaly.

Také sekulární právní systémy, jež jsme tu popsali, nesly zřetelný otisk katolické teologie. V této části našeho příběhu si připomeneme práci svatého Anselma z Canterbury (1033-1109).

Svatý Anselm je postavou raných dějin scholastiky, významně a vlivně kapitoly západní intelektuální historie, jež dosáhla svého vrcholu v díle svatého Tomáše Akvinského (1225-1274), ale přetrvávala až do 16. a 17. století. Už jsme si u svatého Anselma všimli něčeho z jeho důrazu na rozum v krátkém výkladu jeho ontologického důkazu Boží existence. Tento důkaz, tedy apriorní argument pro existenci Boha, vůbec nečerpal z Božího zjevení, a místo toho spočíval zcela na síle rozumu samotného.

V diskusi o západní právní tradici se však obrátíme k Anselmově práci *Cur Deus homo*, protože tato tradice byla hluboce ovlivněna onou klasickou diskusí o smyslu Vtělení a Ukřižování Kristova. V této knize se svatý Anselm snažil ukázat na základě lidského rozumu, proč bylo nutné, aby se Bůh stal v osobě Ježíše Krista člověkem, a proč Kristovo Ukřižování - na rozdíl od jiných možných způsobů vykoupení - bylo nutnou součástí vykoupení lidstva po pádu a vyhnání Adama a Evy z ráje. Autor se chtěl zejména vyrovnat s přirozenou námitkou: Proč nemohl Bůh lidstvu jeho počáteční přestoupení prostě odpustit? Proč nemohl znovu otevřít brány nebes potomkům Adamovým prostým vyhlášením odpuštění, velkorysým aktem milosti? Jinými slovy, proč bylo ukřižování nezbytné?¹¹

Anselm odpověděl takto.¹² Bůh původně stvořil člověka proto, aby se těšil věčné blaženosti. Člověk v jistém smyslu zmařil Boží záměr tím, že se proti němu vzbouřil, a uvedl tak do světa hřích. Aby

bylo učiněno zadost spravedlnosti, musel být člověk za svůj hřích proti Bohu potrestán. Avšak jeho urážka svrchovaně dobrého Boha je tak veliká, že žádný trest, který by utrpěl, by Bohu neposkytl dostatečné zadostiučinění. Navíc jakýmkoli trestem, jímž by trpěl, by přišel právě o onu věčnou blaženost; ale protože věčná blaženost byla v Božím plánu pro člověka na prvním místě, podryl by takový trest znovu Boží úmysl.

Důvod, proč Bůh nemohl prostě odpustit hřích člověka bez nějaké formy testu, je ten, že když se člověk vzbouřil proti Bohu, porušil mravní řád vesmíru. Mravní řád musí být napraven. Boží čest musí být znovu nastolena, a to se nemůže stát, dokud trvá ruptura mravního řádu, k níž došlo kvůli lidské rebelii.

Jelikož člověk dluží Bohu náhradu, ale je neschopen ji uskutečnit, a protože Bůh by mohl uhájit svou čest aktem odpuštění (ale nemůže), pak jedinou cestou k vykoupení prvotního hříchu je zprostředkování Bohočlověka. Takto Anselm racionálně zdůvodňuje nutnost výkupné smrti Ježíše Krista.

Trestní právo, tak jak se objevilo v západní civilizaci, vzniklo v náboženském prostředí hluboce ovlivněném Anselmovým podáním doktríny o vykoupení. Toto podání spočívalo v zásadě na myšlence, že porušení zákona je urážkou spravedlnosti a samotného mravního řádu, takže má-li být mravní řád napraven, je třeba trestu a trest by měl odpovídat povaze a rozsahu tohoto porušení.

Vykoupení podle Anselma muselo proběhnout právě takto, protože porušení Božího zákona porušilo spravedlnost samu a spravedlnost žádala uložení nějakého trestu, aby byl mravní řád zachráněn. Jak šel čas, začalo se toto myšlení uplatňovat nejen na Adama a Evu a prvotní hřích, ale také na pachatele zločinu v časné oblasti: tím, že člověk porušil spravedlnost v abstraktní rovině, musí být podroben trestu, má-li být spravedlnost zase obnovena. Zločin se do značné míry depersonalizoval, protože se kriminální jednání přestalo chápat jen jako jednání proti určitým osobám (obětím), ale spíše jako porušení abstraktního principu spravedlnosti, a porušení mravního řádu bylo možné napravit uplatněním trestu.¹³

Smlouvy, říkalo se, se musí dodržovat, a nejsou-li dodrženy, je třeba zaplatit za jejich porušení. Delikty je třeba napravit odškodným, jež odpovídá škodě. Vlastnická práva musejí obnovit ti, kdo je porušili. Tyto a podobné principy se tak hluboce vtiskly do svědomí - tedy posvátných hodnot - západní společnosti, že je pro nás těžké představit si právní řád založený na jiných principech a hodnotách. Ale současné nezapadní kultury skutečně mají právní řády založené na jiných principech a hodnotách a tak tomu bylo i v evropské kultuře až do 11. a 12. století. V některých právních řádech převládají ideje osudu a cti, pomsty a usmíření. V jiných převládají představy smlouvy a komunity, v jiných odstrašení a rehabilitace.¹⁴

PŮVOD PŘIROZENÝCH PRAV

Vliv Církve na právní systémy a právní myšlení Západu se týká i vývoje myšlenky přirozených práv. Poměrně dlouho pokládali historici za jisté, že idea přirozených práv, univerzálních mravních nároků, jež mají všichni jednotlivci, se víceméně spontánně vynořila v 17. století. Díky práci Briana Tierneyho, jedné z největších kapacit na středověké myšlení, už nelze tuto tezi držet. Když filosofové 17. století razili teorie o přirozených právech, stavěli na už existující tradici, sahající až ke katolickým učencům 12. století.¹⁵ Idea práv je jedním z nejvýraznějších aspektů západní civilizace a historici stále více uznávají, že k nám přišla z Církve. Než vyšla Tierneyho práce, jen málo lidí včetně vzdělanců předpokládalo, že kořeny myšlenky přirozených práv sahají až do 12. století ke komentátorům *Decreta*, Graciánova slavného kompendia kanonického práva katolické církve. Ale právě u těchto učenců, zvaných též „dekretisté“, ona tradice skutečně začala.

Dvanácté století se velmi zajímalo o práva konkrétních institucí a konkrétních kategorií lidí. Počínaje bojem o investituru v 11. století se králové a papežové živě přeli o právech jedněch vůči druhým. Tato debata byla stále živá ještě o dvě staletí později, kdy vypukla pamfletová válka mezi příznivci papeže Bonifáce VIII. a krále Filipa Sličného

Francouzského v počátcích bojů mezi Církví a státem. Páni i vazalové feudální Evropy žili ve vztahu práv a závazků. Městečka a města, jež se začala objevovat na mapě Evropy za obnovy městského života v 11. století, trvala na svých právech vůči jiným politickým autoritám.¹⁶

Tehdy se ještě samozřejmě nemluvílo o přirozených právech, protože každý případ se týkal práv určitých skupin spíše než práv daných všem lidským bytostem vzhledem k jejich přirozenosti. Ale právě v kontextu kultury, jež často používala pojem práv, začali kanonisté a další právní myslitelé 12. století vytvářet slovník a pojmový aparát, který spojujeme s moderními teoriemi přirozených práv.

Došlo k tomu takto. Různé zdroje citované v počátečních kapitolách Graciánova *Decreta* - jež se odvolávalo na *Bibli*, církevní otce, koncily různého typu, papežská vyjádření a podobně - se často zmiňovaly o pojmu *ius naturale* - přirozené právo. Tyto zdroje však definovaly termín různě a leckdy se tyto definice střetaly. Komentátoři se proto snažili roztřídit různé významy, jež tento termín mohl mít. Podle Tierneyho...

...je pro nás důležité, že při výkladu různých možných významů pojmu „ius naturale“ objevili juristé nový význam, který ve starých textech nebyl. Když četli staré texty s myslí formovanou novou, personalističtější, na právech založenou kulturou, přidali novou definici. Někdy definovali přirozené právo subjektivním způsobem jako moc, sílu, schopnost nebo možnost obsaženou v lidské osobě... Jakmile byl starý pojem přirozeného práva definován tímto subjektivním způsobem, mohla argumentace snadno vést k oprávněným pravidlům chování, jež předepisuje přirozený zákon, nebo k zákonným nárokům a pravomocím, vlastním každému jednotlivci, jež nazýváme přirozenými právy.¹⁷

Kanonisté, tvrdí Tierney, „došli k názoru, že adekvátní pojem přirozené spravedlnosti musí zahrnovat pojem individuálních práv“.¹⁸

Brzy se začaly uvádět konkrétní případy přirozených práv. Jedním z nich bylo právo vystoupit a hájit se proti obvinění před soudem. Středověcí juristé popírali, že toto právo bylo jednotlivcům

pouze uděleno vládním statutem, ale trvali na tom, že je to přirozené právo jednotlivců, odvozené z univerzálního mravního zákona. Stále více se prosazovala myšlenka, že jednotlivci mají určité subjektivní pravomoci, neboli přirozená práva, prostě díky tomu, že jsou to lidé. Žádný vladař je nemůže zkrátit, jak vysvětluje historik Kenneth Pennington, do roku 1300 „vypracovali evropští juristé trvalý jazyk práv, odvozený z přirozeného zákona. V době od roku 1150 do roku 1300 definovali vlastnická práva, právo na sebeobranu, práva nekřesťanů, manželská práva a právo na soudní proces jako cosi zakotveného v přirozeném, ne pozitivním zákoně. Tím, že vložili tato práva do rámce přirozeného zákona, mohli argumentovat, že tato práva nesmí člověku odejmout žádný lidský vladař, a také to činili. Vladař nemá jurisdikci nad právy zakotvenými v přirozeném zákoně: proto jsou tato práva nezcizitelná”.¹⁹ To všechno zní jako zcela moderní principy. Ale přicházejí k nám od středověkých katolických myslitelů, kteří i zde vybudovali základy západní civilizace, jak ji známe.

Papež Inocenc IV. zvažoval otázku, zda základní práva na vlastnictví a na ustavování zákonné vlády náležejí pouze křesťanům, nebo zda tyto věci právem patří všem lidem. V té době totiž v některých kruzích panoval přehnaný propapežský názor, podle něhož papež jako Boží náměstek na zemi je pánem celého světa, a proto legitimní autority a vlastnictví mohou požívat jen ti, kdo tuto papežskou autoritu uznávají. Inocenc tento názor odmítl a místo toho stanovil, že „vlastnictví, držení a jurisdikce nebyly vytvořeny pouze pro věřící, ale pro každého racionálního tvora”.²⁰ Tento text s velkým užitkem citovali i pozdější teoretici katolického práva.

Jazyk práv a filosofie práv se v průběhu času rozvíjely. Zvlášť významná byla debata, kterou ve 14. století otevřeli františkáni, žebrový řád založený počátkem 13. století, který pohrdal světským zbožím a dával přednost životu v chudobě. Po smrti svatého Františka v roce 1226, za stálé expanze jím založeného řádu, se někteří přimlouvali za zmírnění tradičního františkánského důrazu na absolutní chudobu; často ho považovali za nerozumný, jde-li o tak velký a tak rozšířený řád. Extrémní křídlo františkánů, známé jako „spi-

rituálové", odmítalo jakýkoli kompromis a trvalo na tom, že jejich život v absolutní chudobě je věrnou replikou Kristova života i života apoštolů, a proto je nejvyšší a nej dokonalejší formou křesťanského života. To, co začalo jako kontroverze o tom, zda Kristus a apoštolové skutečně tak pohrdali vlastnictvím, se později rozrostlo do plodné a významné debaty o povaze vlastnictví, z níž vzešly některé centrální otázky, jež ovládaly pojednání teoretiků práv 17. století.²¹

Tradici přirozených práv na Západě skutečně upevnilo objevení Ameriky a otázky, jež španělští scholastici kladli ohledně práv obyvatel Nového světa: tento příběh jsme už probírali. (Tito teologové mimo jiné často citovali tvrzení Inocence IV.) Právě při prosazování myšlenky, že američtí Indiáni mají přirozená práva, jež Evropané musejí respektovat, stavěli teologové 16. století na mnohem starší tradici, jejíž kořeny položila práce kanonistů 12. století.

A tak v kanonickém právu Církve spatřil Západ první příklad moderního právního systému a moderní právní tradice Západu se tvořila ve světle tohoto modelu. Podobně bylo trestní právo na Západě hluboce ovlivněno nejen právními principy obsaženými v kanonickém právu, ale také katolickými teologickými myšlenkami, zvláště učením o Vykoupení, jak je rozvinul svatý Anselm. Konečně samotná idea přirozených práv, o níž se delší dobu myslelo, že ji v plné formě utvořili liberální myslitelé 17. a 18. století, ve skutečnosti pochází od katolických kanonistů, papežů, univerzitních profesorů a filosofů. Čím více historici zkoumají západní právo, tím větší otisk katolické církve v naší civilizaci objevují, a tím přesvědčivější je nárok Církve, že je jejím architektem.



Kapitola jedenáctá

CÍRKEV A ZÁPADNÍ MORÁLKA

Nepřekvapuje, že západní standardy morálky byly rozhodujícím způsobem utvářeny katolickou církví. Mnoho z nejdůležitějších principů západní mravní tradice je odvozeno z katolické ideje posvátnosti lidského života. Důraz na jedinečnost a hodnotu každé lidské osoby, které se zakládají na faktu, že má nesmrtelnou duši, ve starověkém světě nenajdeme. S chudými, slabými a nemocnými nekřesťané obvykle zacházeli s opovržením a většinou se o ně nedbalo. Právě proto, jak jsme viděli, byla katolická charita tak významná a bylo to něco nového v západním světě.

Katolíci se vyslovovali proti praxi infanticidy a později ji odstranili; i ve starém Řecku a Římě se považovala za mravně přijatelnou. Například Platon řekl, že chudý člověk, který pro nemoc už nemůže pracovat, má být ponechán, aby zemřel. Seneka napsal: „To-píme děti, které se při narození ukážou jako slabé a nenormální.“¹ Deformovaní chlapi a mnoho zdravých děvčátek (jež pro patriar-

chální společnost neměla význam) byli prostě odloženi. V důsledku toho mužská populace starověkého Říma přesahovala ženskou populaci asi o 30 procent.² Církev nikdy takové chování nepřijala.

Důraz Církve na posvátnost lidského života se odráží i v západním odmítání sebevraždy, která měla v antickém světě mnoho obhájců. Aristoteles praxi sebevraždy odsuzoval, ale jiní antičtí myslitelé, zvláště stoici, ji uznávali jako přijatelnou metodu, jak může člověk uniknout fyzické bolesti nebo emoční frustraci. Řada známých stoiků spáchala sebevraždu. Jak bylo možné lépe dokázat odstup od světa než tím, že kontrolujeme okamžik odchodu?

V *Boží obci* odmítl svatý Augustin ty prvky pohanské antiky, jež zobrazovaly sebevraždu jako něco ušlechtilého:

Není správné užívat termín „velikost ducha“ pro někoho, kdo se zabil, protože mu chyběla síla vydržet těžkosti nebo špatné jednání někoho jiného. V myslí, jež neunese fyzický átlak nebo stupidní mínění davu, spíše objevujeme slabost; právem připsujeme velikost tomu duchu, který má sílu vydržet život v bídě, místo co by od něho utekl, a opovrhovat lidskými ásudky... ve srovnání s čistým světlem dobrého svědomí.³

Příklad Kristův, pokračuje Augustin, podobně takové chování zakazoval. Kristus mohl vybízet k sebevraždě své následovníky, aby unikli trestům svých pronásledovatelů, ale On to neučinil. „Jestliže jim neradil takto opustit pozemský život,“ uvažoval Augustin, „i když slíbil pro ně připravit věčné příbytky po jejich odchodu, je jasné, že tento postup není dovolen těm, kdo uctívají jediného, pravého Boha.“⁴

Také svatý Tomáš Akvinský otevřel otázku sebevraždy ve svém pojednání o spravedlnosti v *Teologické summě*. Dva ze tří hlavních argumentů proti sebevraždě jsou založeny na rozumu, tedy odděleně od Božího zjevení, ale Tomáš uzavírá tvrzením, jež zdůvodňuje, proč je sebevražda absolutně zakázána ze specificky katolických důvodů:

Život je dar božsky darovaný člověku a podřízený moci, jež život dává a bere. Proto ten, kdo si bere vlastní život, hřeší proti Bohu, tak jako ten, kdo zabije cizího služebníka, hřeší proti pánovi, jehož sluhou byl, nebo jako ten, kdo si uzurpuje úsudek o věci, jež není v jeho jurisdikci. Bohu jedinému přísluší rozhodnout o smrti i o životě, podle Deuteronomia 32,39: „Já usmrcuji i oživuji.“⁶

I když to není snadné změřit, dá se říci, že Církev zvlášť úspěšně vtiskla katolickým věřícím averzi k sebevraždě. Počátkem 20. století jeden z vědců poukázal na značný rozdíl mezi sebevražedností v katolických a protestantských kantonech Švýcarska, stejně jako na velmi nízkou sebevražednost v tradičně katolickém Irsku, zemi postižené tolika tragédiemi a neštěstím.⁶

Podobně Církev a učení Kristovo pomohly odstranit gladiátorské zápasy, v nichž muži proti sobě zápasili až na smrt, což bylo považováno za formu zábavy. Takováto trivializace lidského života nemohla být ve větším rozporu s katolickým důrazem na důstojnost a hodnotu každého jednotlivce. Ve svém *Každodenním životě antického Říma* tvrdí Jerome Carcopino jednoznačně, že „řezničiny v aréně byly zastaveny na příkaz křesťanských císařů“. Byly skutečně potlačeny v západní části říše koncem 4. století a ve východní části na počátku 5. století. W. E. H. Lecky dává tento vývoj do souvislosti: „Stěží je některá jednotlivá reforma tak důležitá pro mravní historii lidstva jako potlačení gladiátorských představení, čin, který je třeba téměř výlučně připsat křesťanské církvi.“⁷

Podobně kritická byla Církev k později rozšířené praxi soubojů. Ti, kdo je schvalovali, tvrdili, že vlastně omezují násilí tím, že je institucionalizují, vytvářejí kódy cti, jež umožňují souboj správně využívat, a starají se o svědky. Říkali, že je to lepší než neustálé krevní msty prováděné pod rouškou noci nebo surová neúcta k lidskému životu. Jelikož se jen utopisté domnívají, že násilí může být někdy plně vykořeněno, je lépe zregulovat ho způsobem nejméně společensky rozvratným. Tak se zdůvodňovaly souboje.

Přesto však bylo cosi odrazujícího na mužích, používajících meče a střelné zbraně, aby obnovili svou čest. Nepřekvapuje, že Cír-

kev uplatňovala sankce proti těm, kdo se této praxe účastnili. Tri-dentský koncil (1545-1563), který se primárně zabýval církevní re-formou a vyjasněním katolického učení po protestantské reformaci, vyobcoval duelanty z Církve, odděloval je od svátostí a zakazoval je církevně pohřbít. Papež Benedikt XIV. v polovině 18. století tyto tresty potvrdil a papež Pius IX. dal najevo, že nejen duelanti sami, ale také svědkové a společníci podléhají trestům.

Papež Lev XIII. navázal na odpor Církve k této praxi v době, kdy se sekulární zákony proti soubojům zanedbávaly. Shrnul nábo-ženské principy, jež po staletí zdůvodňovaly souboje:

Je jasné, že božský zákon, jak je znám ve světle rozumu a zjevení v Písmu svatém, striktně komukoli zakazuje, pokud nejde o ve-řejnou příčinu, zabít nebo zranit člověka, není-li k tomu nucen v sebeobraně. Navíc ti, kdo provokují soukromý boj nebo jej při-jímají, jsou-li k němu vyzváni, dobrovolně a zbytečně zamýšlejí vzít život, nebo alespoň zranit protivníka. Dále Boží zákon za-kazuje komukoli, aby zbrkle riskoval svůj život a vystavil se váž-nému a jasnému nebezpečí, pokud není veden povinností nebo velkorysou láskou k bližnímu. V samotné přirozenosti souboje je slepá troufalost a opovržení životem. Protože nemůže být žádná nejasnost ani pochyba v tom, že ti, kdo se účastní v soukromém boji, berou na sebe dvojí vinu - zničení druhého nebo dobrovolné riskování vlastního života.

Důvody, jež udávají duelanti pro svůj boj, jsou, řekl papež, směšně nepřiměřené. V zásadě jsou založeny na jasném přání po pomstě. „Je to přání po pomstě, jež žene vášnivé a arogantní muže, aby usilovali o satisfakci," napsal Lev. „Bůh nařizuje všem lidem, aby se navzájem milovali bratrskou láskou a zakazuje násilí na komkoli; ztrácuje pomstu jako smrtelný hřích a vyhrazuje si právo na smytí viny. Jestliže lidé mohou omezit své vášně a podrobit se Bohu, mo-hou se snadno vzdát děsivého zvyku soubojů."⁸

Další důležitý způsob, jímž Církev utvářela západní pojetí mo-rálky, zahrnuje tradici spravedlivé války. Svět klasické antiky se sa-

možřejmě také touto otázkou tak či onak zabýval, a Cicero rozebíral dobré a špatné rysy války. Ačkoli však antičtí filosofové skutečně mluvili o konkrétních válkách jako o spravedlivých nebo nespravedlivých, nevytvořili celkovou teorii spravedlivé války. „Ani u Platóna, ani u Aristotela," svědčí Ernest Fortin, „nenajdeme něco, co by se dalo srovnat, řekněme, se slavnou otázkou *O válce* v Akvinatově *Teologické summě*". Tak vývoj odlišné intelektuální tradice na Západě, kde je zkoumána morální oprávněnost válek podle určitých pevných principů, je dílem katolické církve. Je pravda, že Cicero rozvinul cosi jako teorii spravedlivé války ve svém hodnocení dějin římských konfliktů. Ale církevní otcové, kteří od něho zdědili tuto myšlenku, ji rozšířili na nástroj ambicióznějšího a rozsáhlejšího morálního zdůvodňování. Fortin dodává, že „je třeba uznat, že problém válčení byl pro křesťanského teologa vždy naléhavější, než byl u filosofů klasické antiky", což bylo dáno „silou biblického učení o posvátnosti lidského života".⁹

Nej významnější raně katolické pojednání o věcech války a o morálních kritériích, podle nichž bylo možné válku považovat za spravedlivou, najdeme ve spisech svatého Augustina. V jeho pohledu je spravedlivá válka „ospravedlněna pouze nespravedlností agresora, a tato nespravedlnost musí být zdrojem hněvu každého dobrého člověka, protože je to lidská nespravedlnost". I když Augustin ve své koncepci spravedlivé války nevyjádřil výslovně imunitu nebojujících, jak to činili pozdější stoupenci této teorie, zdá se, že považuje za jasné, že civilisté by měli být ušetřeni násilí bojující armády. Když tedy Augustin varoval před motivací pomsty a trval na tom, že spravedlivou válku nelze založit jen na lidské vášni, trval na určitých vnitřních dispozicích vojáka, jež by ho měly mírnit v nerozlišeném užití síly.¹⁰

Také svatý Tomáš se slavně vyjádřil k této otázce, když citoval tři podmínky, jež musejí být splněny, aby si válka mohla činit nárok na spravedlivý charakter:

Má-li být válka spravedlivá, jsou nezbytné tři věci. Zaprvé autorita vladaře, na jehož rozkaz se válka vede. Válku totiž nemůže

vyhlásit soukromá osoba, protože ta se může domáhat svých práv u nadřízeného soudu.

Za druhé je zapotřebí spravedlivé příčiny, což znamená, že ti, na něž se utočí, si to z nějakého důvodu zaslouží. Proto Augustin říká: „Spravedlivou válku lze popsat jako tu, jež mstí zlo, když má být národ nebo stát potrestán, protože odmítl nahradit zla spáchaná jeho poddanými nebo vrátit to, co si neprávem uzmul.“

Za třetí je nezbytné, aby válčící měli správný úmysl, aby jim šlo o prosazení dobra proti zlu. Může se totiž stát, že je válka vyhlášena legitimní autoritou a ze spravedlivé příčiny, ale může být nezákonná kvůli škodlivému úmyslu. Proto Augustin říká: „yášnivépřání způsobit škodu, krutá žízeň po pomstě, neumírněný a neústupný duch, horečná revolta, rozkoš z moci a podobné věci jsou ve válce právem odmítány.“¹¹

Tato tradice se dále rozvíjela v pozdním středověku až do moderní doby, zvláště v dílech španělských scholastiků 16. století. Páter Francisco de Vitoria, který hrál zásadní roli při utváření rudimentů mezinárodního práva, se rovněž věnoval otázce spravedlivé války. V díle *De iure belli* určil tři hlavní pravidla války, jak to vysvětlují katoličtí historici Thomas A. Massaro a Thomas A. Shannon:

První kánon: Pokud předpokládáme, že vladař má oprávnění vést válku, neměl by především hledat příležitosti a příčiny pro válku, ale měl by, je-li to možné, žít v míru se všemi lidmi, jak nás k tomu nabádá svatý Pavel.

Druhý kánon: Když už válka ze spravedlivé příčiny vypukla, neměla by být vedena tak, aby zničila lidi, proti nimž je namířena, ale jen tak, aby se válčící domohli svých práv a ubránili zemi a aby z této války vznikl včas mír a bezpečí.

Třetí kánon: Když bylo dosaženo vítězství, mělo by se užívat umírněné a s křesťanskou pokorou a vítěz by si měl uvědomovat,

*že je v pozici soudce mezi dvěma státy: jedním, jemuž se způsobil zlo, a druhým, který zlo způsobil, takže by se měl chovat jako soudce a ne jako žalobce; měl by stanovit rozsudek, jímž by poškozený stát získal satisfakci, a ta by měla pokud možno přivodit na tento provinilý stát co nejmenšípohromu a neštěstí a provinilí jednotlivci by měli být potrestáni v zákonných mezích.*¹²

Páter Francisco Suárez shrnul podmínky spravedlivé války podobně:

*Má-li být válka vyhlášena spravedlivě, je třeba splnit určité podmínky, a ty lze rozdělit do tří kapitol. Především ji musí vyhlásit legitimní moc. Za druhé musí být její příčina spravedlivá a správná. Za třetí musejí být užívány oprávněné metody, tj. spravedlnost na počátku války i v jejím pokračování a ve vítězství... Obecný závěr zní, že i když válka sama o sobě není zlo, přesto kvůli mnoha zlům, jež přináší ve svém průběhu, musí být počítána mezi konání, jež jsou často špatná. A tak je třeba mnoha okolností, aby byla čestná.*¹³

Machiavelliho kniha *Vladaře* čistě sekulárním výkladem o politice.¹⁴ Zabývá se vztahem mezi morálkou a státem a má stále vliv na západní politické myšlení; právě díky ní chápeme význam a důležitost teorie spravedlivé války. V Machiavelliho schématu nic a nikdo nemá právo soudit stát, který není odpovědný žádné vyšší autoritě. Žádný papež ani mravní zákon nesmí soudit chování státu. Právě proto Machiavelli tak nesnášel katolicismus: ten totiž věří, že i stát, nejen jednotlivci, podléhá mravní korekci. Pro Machiavelliho se stala politika, jak to formuluje jeden z historiků, „hrou jako šachy a odstranění politického pěšce, i kdyby představoval padesát tisíc lidí, nebylo o nic více zneklidňující než jeho odstranění na slonovinové šachovnici“.¹⁵

Právě podobnému myšlení čelí tradice spravedlivé války a zvláště na ně jsou především zaměřeny práce scholastiků 16. století. Podle katolické církve není nikdo, ani stát, vyňat z požadavků morálky. V následujících staletích se teorie spravedlivé války osvědčila jako nezbytný nástroj morálního uvažování a filosofové, kteří pra-

cuji v duchu této tradice v naší době, vyvozují z těchto spolehlivých principů závěry, jež odpovídají specifickým výzvám 21. století.

SEXUÁLNÍ MORÁLKA

Historické prameny nám ukazují, že v době, kdy se Církev objevila na historické scéně, byla sexuální morálka degradována na velmi nízký stupeň. Rozšířená promiskuita, jak napsal satirik Juvenalis, způsobila, že Římané ztratili bohyni Cudnosti. Ovidius poznamenal, že sexuální praktiky v jeho době se staly zvláště perverzními, až sadistickými. Podobná svědectví o stavu manželské věrnosti a sexuální nemorálnosti v Kristově době najdeme u Catulla, Martiala a Suetonia. Císař Augustus se pokusil omezit tuto nemorálnost zákonem; ten ovšem sotva může reformovat lidi, kteří už podlehli kouzlu okamžitého uspokojení. Počátkem 2. století tvrdil Tacitus, že cudná manželka je vzácným jevem.¹⁶

Církev učila, že intimní vztahy jsou výlučně určeny pro společenství manžela a manželky. I Edward Gibbon, který obviňoval křesťanství z pádu římského císařství na Západě, byl nucen uznat: „Důstojnost manželství obnovili křesťané." Ve 2. století byl řecký lékař Galén tak překvapen důsledností křesťanského sexuálního chování, že popsal křesťany jako „tak pokročilé v sebekázní a... v intenzivní touze dosáhnout morální dokonalosti, že nijak nezaostávají za pravými filosofy".¹⁷

Cizoložství se podle Církve neomezovalo jen na nevěru manželky vůči manželovi, jak to často chápal antický svět, ale týkalo se i manželovy nevěry vůči manželce. Vliv Církve v této oblasti měl velký historický význam; proto Edward Westermarck, uznávaný historik instituce manželství, připisoval právě křesťanskému vlivu rovný přístup k hříchu cizoložství.¹⁸

I tyto principy přispěly k tomu, že ženy tvořily tak velkou část křesťanské populace v raných staletích Církve. **Zen** bylo mezi křesťany tolik, že Římané pohrdavě označovali křesťanství jako náboženství pro ženy. Víra Církve přitahovala ženy také proto, že právě Církev posvěcovala manželství, vyzdvihla je na úroveň svátosti

a zakazovala rozvod (což v praxi znamenalo, že muži nemohli jen tak opustit své manželky a ženit se s jinými ženami). Ženy také získaly díky katolicismu větší autonomii. „Ženy nalézaly v učení Církve ochranu," píše filosof Robert Phillips, „a mohly zakládat řeholní společenství, jež byla samosprávná - to bylo v kulturách antického světa cosi neslýchaného... Podívejme se na seznam svatých, který je plný ženských jmen. Kde jinde ve světě mohly ženy vést své vlastní školy, konventy, koleje, špitály a sirotčince mimo katolicismus?"¹⁹

Jedním z aspektů antické řecké filosofie, který tvořil most ke katolickému myšlení, je idea, že existuje určitý způsob života vhodný pro šimpanze a jiný vhodný pro lidi. Člověk disponuje rozumem, a proto není odsouzen k tomu, aby jednal pouze na základě instinktu. Je schopen morální reflexe, tedy schopnosti, kterou nemají ani ty nejchytřejší druhy živočišné říše. Pokud této schopnosti člověk nevyužívá, nikdy nežije podle své přirozenosti. Pokud se neúčastní intelektuální činnosti a seriózního mravního hodnocení svého vlastního chování, na co se soustřeďuje jeho lidské bytí? Začne-li být pro něho nejdůležitější bezprostřední potěšení, neliší se v zásadě od zvířete.

Církev učí, že život skutečně lidský vyžaduje pomoc božské milosti. I pohanští Římané věděli cosi o degradaci lidského osudu: „Jak opovržením hodný je člověk," napsal Seneka, „jestliže se nedokáže pozvednout nad lidský osud!" V tom mu může pomoci Boží milost. Zde Církev vyzdvihuje příklady svatých, kteří ukázali, že život heroické ctnosti je možný, pokud se lidé nechají umenšit tak, aby Kristus mohl růst.

Církev učí, že dobrý život není prostě jen ten, v němž našim činům nelze nic vytknout. Kristus trvá na tom, že nestačí pouze se zdržet vraždy a cizoložství; nejenže tělo nesmí tíhnout k takovému zločinům, ale i duše se jich musí vyvarovat. Nejenže nesmíme krást věci sousedům, ale nesmíme také povolit závisť vůči jejich vlastnictví. I když je dovoleno nenávidět zlo - například hřích nebo Satan samotného -, musíme se zdržovat hněvu a nenávisti, jež pouze rozkládají duši. Nejenže nemáme cizoložit, ale nemáme ani hovět nečistým myšlenkám, protože tyto myšlenky činí z našich bližních

pouhou věc, pouhý předmět. Když chce člověk vést dobrý život, neměl by svého bližního chápat jako věc.

Říká se, že udělat něco dobrého je těžké, a žít jako člověk spíše než jako zvíře není z toho výjimkou. K tomu je třeba mravní vážnost a sebekázeň. Sokrates se proslavil svým výrokem, že poznání je ctnost, že znát dobré znamená konat dobré. Aristoteles a svatý Pavel tomu rozuměli lépe; ostatně všichni si můžeme ve svém životě připomenout chvíle, kdy jsme věděli naprosto přesně, co je správné, ale neudělali jsme to, a podobně jsme věděli, co je špatné, a udělali jsme to. Právě proto katoličtí duchovní vůdci nabádají své penitenty, aby až budou mít příště chuť na koláč, snědli mrkev; ne proto, že jíst koláč by bylo špatné, ale proto, že zvykneme-li si zkáznit svou vůli v případech, kdy o morálku nejde, jsme lépe připraveni pro chvíle pokušení, kdy se skutečně musíme rozhodnout mezi dobrem a zlem. A právě tak jako snáze propadneme hříchu, jsme-li zvyklí hřešit, je také pravda, jak poznamenal Aristoteles, že ctnostný život je tím snazší, čím více se o něj snažíme a čím více jsme na něj zvyklí.

To jsou některé z charakteristických idejí, jež Církev vnesla do západní civilizace. Dnes až příliš mnoho mladých lidí slýchává, že církevní učení o lidské intimitě je pouze karikatura, a když vezmeme v úvahu kulturu, v níž žijí, nemohou pochopit, proč je Církev prosazuje. Ale Církev je věrná svému poslání, jež plní po dvě tisíciletí, a tak stále představuje mravní alternativu pro mladé lidi, utopené v kultuře, která je neúnavně poučuje, že mají jít za bezprostředním uspokojením. Církev připomíná velké křesťany - svatého Tomáše Akvinského, svatého Františka z Assisi a svatého Františka Xaverského, abychom jich vyjmenovali jen několik - ukazuje je jako modely pravého života člověka, její poselství? V zásadě toto: Buď můžete usilovat stát se jedním z nich - budovatelem civilizace, velkým géniem, služebníkem Boha i lidí, odhodlaným misionářem -, nebo můžete být sebestřednými nulami, lpícími na uspokojení svého apetitu. Naše společnost dělá vše proto, abyste se vydali tou druhou cestou. Osvobodte člověka v sobě. Pozvedněte se nad stádo, vyhlasejte svou nezávislost na kultuře, která si o vás myslí tak málo, a prohlasejte, že zamýšlíte žít nikoli jako zvířata, ale jako lidé.



Závěr

SVĚT BEZ BOHA

Ústředním aspektem každé civilizace je náboženství. Po dva tisíce let západní člověk obvykle uvažuje o Bohu způsobem, za nějž vděčíme katolické církvi.

Katolický pohled na Boha se liší od způsobu, jakým na něho nahlížely starověké civilizace Blízkého Východu; tento pohled má čtyři hlavní charakteristiky.¹ Předně je Bůh jeden. Polyteistické systémy, v nichž ne zcela všemohoucí božstva chrání zvláštní přírodní fenomény nebo fyzická místa, jsou západní mysli cizí: ta je zvyklá nahlížet na Boha jako na jedinou bytost, která má svrchovanou moc nade všemi aspekty svého stvoření.

Za druhé je Bůh absolutně svrchovaný: neodvozuje svou existenci ze žádné předcházející skutečnosti a nepodléhá žádné jiné síle. Nemá nad ním moc choroba, hlad ani žízeň ani osud, které ovlivňovaly různá božstva Blízkého Východu.

Za třetí je Bůh transcendentní, stojí nad svým stvořením a liší se od něj. Nenachází se na žádném fyzickém místě ani neoživuje žádnou stvořenou věc, jako je tomu u přírodních bohů animismu. Tento Boží atribut umožnil vznik přírodní vědy a rozvoj myšlen-

ky přírodních zákonů, protože zbavuje hmotnou přírodu božských atributů. Pokud tedy různé předměty stvořeného světa nemají svou vlastní vůli, je možné chápat je jako věci přizpůsobené pravidelným vzorcům chování.

A konečně, Bůh je dobrý. Na rozdíl od bohů starých Sumerů, kteří byli v nejlepším případě lhostejní k lidskému osudu, nebo od bohů starého Řecka, kteří se vůči lidem někdy projevovali jako malicherní nebo mstiví, Bůh katolicismu lidstvo miluje a chce dobro člověka. Navíc, i když je - stejně jako pohanští bohové - potěšen rituální obětí, zvláště pak obětí mše svaté, na rozdíl od nich ho potěší také dobré jednání lidí.

Všechny tyto rysy jsou zjevné rovněž u Boha starozákonního judaismu. Ale katolický pojem Boha se odlišuje také od starozákonní tradice, a to jeho Vtělením v Ježíši Kristu. Díky Kristovu narození i jeho pobývání na zemi vidíme, že Bůh nehledá jen lidské uctívání, ale také přátelství člověka. Velký katolický spisovatel 20. století Robert Hugh Benson o tom napsal knihu nazvanou *Přátelství Kristovo* (1912). Ve svých *Filosofických fragmentech* Søren Kierkegaard jednou srovnal Boha s králem, který hledá lásku obyčejné ženy. Kdyby se k ní přiblížil jako král, bála by se mu nabídnout svou lásku jako spontánní vztah mezi sobě rovnými. Byla by přitahována jen jeho bohatstvím a mocí nebo by ho ze strachu odmítla.

Z těchto důvodů se král k obyčejné ženě blíží jako obyčejný člověk. Jen tak si může získat její upřímnou lásku a jen tehdy pozná, zda je její láska pravá. To učinil Bůh, říká Kierkegaard, když se narodil do světa jako Ježíš Kristus, druhá Osoba Nejsvětější Trojice. Hledá naši lásku ne tak, že by nás ohromoval svým majestátem a strachem z blaženého patření (kterého nedosáhneme na tomto světě, teprve ve světě příštím), ale tak, že se k nám snižuje, aby se s námi setkával na naší úrovni, když přijal lidskou přirozenost a vzal na sebe lidské tělo.² To je v dějinách náboženství mimořádná myšlenka, ale západní kultura je natolik vlastní, že lidé Západu o ní jen zřídka pochybují.

Tyto pojmy, jež uvedl v život katolicismus, jsou tak hluboce zakořeněné, že často i hnutí, která jsou s katolicismem v rozporu,

bývají navzdory tomu naplněna křesťanskými idejemi. Murray Rothbard upozornil na rozsah, v němž marxismus jako jednoznačně sekulární ideologie čerpal z náboženských idejí křesťanských herezí 16. století.³ Intelektuálové americké progresivní éry počátku 20. století tvrdili, že opustili svou (převážně protestantskou) víru, ale přesto v jejich řeči převládají křesťanské idiomy.⁴

To jen podtrhuje, co jsme už řekli: katolická církev nejen přispěla k západní civilizaci - ona ji vybudovala. Církev samozřejmě čerpala i z antického světa, ale činila to tak, že transformovala klasickou tradici k lepšímu. Jen těžko bychom hledali v raném středověku lidské podnikání, k němuž by nepřispěly kláštery. Vědecká revoluce západní Evropy stála na teologických a filosofických základech, jež byly v jádru katolické, a připravila tak úrodnou půdu pro rozvoj vědy. Vyspělá idea mezinárodního práva vzešla z pozdní scholastiky, stejně tak i pojmy, které jsou ústřední pro zrod ekonomiky jako zvláštní disciplíny.

Dva posledně jmenované příspěvky vzešly z evropských univerzit jakožto výtvaru vrcholného středověku, a ty byly pod církevním dohledem. Na rozdíl od akademií starého Řecka, kde každou z nich ovládala zvláštní myšlenková škola, byly univerzity středověké Evropy místem intenzivní intelektuální debaty a výměny. David Lindberg vysvětluje:

Je třeba zdůraznit, že v tomto vzdělávacím systému měl středověký Mistr značnou svobodu. Běžný stereotyp středověku zobrazuje učitele jako bezpáteřného a otrockého následovníka Aristotelova i církevních otců (ačkoli tento stereotyp nevysvětluje, jak by bylo možné otrocky následovat obojí), obávajícího se, aby se byť jen o puntík neodchýlil od požadavků autority. Byly tu samozřejmě široce pojaté teologické meze, ale v těchto mezích měl Mistr svobodu myšlení a projevu; téměř každá doktrína, filosofická nebo teologická, mohla být podrobena detailnímu zkoumání a kritice učenců středověké univerzity.⁵

Scholastická dychtivost po hledání pravdy, po studiu a využití nejrozumnějších pramenů, po přesném a pečlivém vyrovnávání se

s námitkami vůči vlastní pozici, dodávala středověké intelektuální tradici - a tím i univerzitám, kde se tato tradice rozvíjela a zrála - vitalitu, jíž se může Západ právem chlubit.

Všechny tyto oblasti: ekonomické myšlení, mezinárodní právo, přírodní vědy, univerzitní život, charita, náboženské představy, umění i morálka jsou samotnými základy civilizace a na Západě se každá z nich zrodila v srdci katolické církve.

Význam Církve pro západní civilizaci je - paradoxně - leckdy jasnější tam, kde její vliv vymizel. Během 18. století za osvícenství byla privilegovaná pozice Církve a úcta k ní zásadně zpochybněna, v míře pro historii katolicismu bezprecedentní. Devatenácté století bylo svědkem dalších útoků na katolicismus, zvláště v německém *Kulturkampfu* a v antiklerikalismu italských nacionalistů. Francie sekularizovala svůj školský systém v roce 1905. Ačkoli ve Spojených státech Církev koncem 19. a začátkem 20. století rozkvétala, útoky na její svobodu jinde na Západě způsobily nesmírné škody.⁶

Svět umění poskytuje snad nej dramatičtější a nej viditelnější svědectví o důsledcích částečného vyloučení Církve v moderním světě. Jude Dougherty, emeritní děkan Filosofické školy na Americké katolické univerzitě ve Washingtonu, mluvil o spojitosti „mezi ochuzenou, antimetafyzickou filosofií naší doby a jejím oslabujícím efektem na umění“. Podle Doughertyho existuje vazba mezi uměním určité civilizace a její vírou a vědomím transcendentna. „Bez metafyzického uznání transcendentna, bez poznání božského intelektu jako zdroje přirozeného řádu a naplnění lidských aspirací, je realita konstruována v čistě materialistických termínech. Měřítkem se stává sám člověk, který není odpovědný objektivnímu řádu. Život sám je prázdný, bez cíle. Tato strnulost je vyjádřena v perverznosti a sterilitě moderního umění, od Bauhausu ke kubismu a k postmodernismu.“ Tvrzení profesora Doughertyho je více než případné: je přesvědčující. Když lidé věří, že život nemá žádný smysl, že je výsledkem náhody a není veden žádnou vyšší silou nebo principem, pak není překvapivé, že se tento pocit nesmyslnosti odráží v jejich umění.

Pocit nesmyslnosti a ne-řádu narůstá během 19. století. Friedrich Nietzsche v knize *Radostná věda* napsal: „Horizont leží před námi otevřený, i když není jasný: moře, naše moře, leží otevřené před námi. Snad nic nebylo tak otevřeného jako moře.“ To znamená, že neexistuje řád ani smysl vesmíru kromě toho, co si člověk, v suverénním a neomezeném aktu vůle, sám zvolí. Frederick Copleston, velký historik filosofie, shrnul nietzscheovský postoj: „Od-mítne-li člověk myšlenku, že svět byl stvořen Bohem k určitému cíli nebo že se v něm manifestuje absolutní idea nebo duch, může dát životu ten význam, který mu chce dát. A jiný význam nemá.“⁷

Modernismus v literatuře zpochybňuje pilíře řádu psaným slovem - jako například to, že každý příběh má mít začátek, prostředek a konec. Vznikají bizarní zápletky, kdy je hlavní postava nucena vyrovnávat se s chaotickým a iracionálním vesmírem, jemuž nerozumí. Tak Kafkova *Proměna* začíná: „Když se Řehoř Samsa jednoho rána probudil z nepokojných snů, shledal, že se v posteli proměnil v jakýsi nestvůrný hmyz.“

V hudbě se duch doby zvláště ozřejmuje v atonalitě Arnolda Schoenberga a v chaotických rytmech Igora Stravinského v jeho slavném *Svěcení jara*, ale i v některých z jeho pozdějších děl, jako je *Symfonie o třech větvích* z roku 1945. Pokud jde o degeneraci architektury, je zřejmá i u budov, jež byly vystavěny jako katolické kostely.⁸

Tím nechci tvrdit, že uvedená díla nemají hodnotu; jen upozorňuji, že odrážejí intelektuální a kulturní prostředí, jež je alternativou katolické víry v uspořádaný vesmír, nadaný konečným smyslem. V polovině 20. století se dospělo ke konečnému, osudovému kroku: k prohlášení, jež učinil Jean-Paul Sartre (1905-1980) a jeho škola existencialistického myšlení, že totiž svět je zcela absurdní a život sám naprosto postrádá smysl. Jak má ale potom člověk žít? Tak, že odvážně čelí prázdnotě, čestně uznává, že nic nemá smysl a že neexistuje nic jako absolutní hodnoty. A samozřejmě tak, že konstruuje své vlastní hodnoty a žije podle nich (Nietzscheovy přízraky).

Tímto filosofickým prostředím jsou ovlivněna i vizuální umění. Středověký umělec si byl vědom, že jeho úkolem je sdě-

lovat něco většího, než je on sám, a proto obvykle svá díla nepodepisoval. Nechtěl připoutávat pozornost na sebe, ale na téma svého díla. Novější typ umělce, který se začíná objevovat v renesanci, plně dozrál v romantismu 19. století. V reakci na chladný scientismus osvícenství zdůrazňoval romantismus pocity, emoce a spontaneitu. Tak se v umělcově díle vyjadřovaly autorovy vlastní pocity, boje, emoce a idiosynkrasie; umění se stalo formou sebevyjádření. Ohnisko umělcovy práce se začalo posouvat k zobrazování jeho vnitřních dispozic. Vynález fotografie koncem 19. století dodal další podnět tomuto trendu; jelikož se přesné zobrazení přirozeného světa stalo snadným, získal umělec svobodu věnovat se svému sebevyjádření.

Jak čas šel, zdegenerovalo toto romantické zaujetí sebou samým do prostého narcismu a nihilismu moderního umění. V roce 1917 šokoval francouzský umělec Marcel Duchamp umělecký svět, když podepsal pisoárovou mušli a vystavil ji jako umělecké dílo. Průzkum mezi pěti sty odborníky na umění uskutečněný v roce 2002 ukázal, že Duchampova *Fontána* je nejvlivnější dílo moderního umění – což mluví samo za sebe.⁹

Duchamp měl formativní vliv na londýnskou umělkyni Tracey Eminovou. Její *Moje postel*, nominovaná na prestižní Turnérovu cenu, sestávala z rozestlané postele doplněné láhvemi vodky, použitými kondomy a zakrváceným spodním prádlem. Když byla v roce 1999 vystavena v Tate Gallery, poškodili ji dva nazí muži, kteří po posteli skákali a vodku vypili. Je charakteristické pro svět moderního umění, že všichni v galerii mužům tleskali, protože si mysleli, že tento vandalismus je součástí výstavy. Eminová nyní působí jako profesorka European Graduate School.

Tyto příklady symbolizují rozchod s Církví, který v posledních letech uskutečnilo na Západě mnoho lidí. Církve, která vyzývá své děti, aby byly velkorysé v předávání života, naráží i s tímto svým nejzákladnějším poselstvím na hluché uši západní Evropy, jež už nemá dostatek dětí ani na prostou reprodukci. Evropa opustila víru natolik, že se nezmohla ani na uznání svého křesťanského dědictví v ústavě Evropské unie. Mnohé z velkých katedrál, jež kdysi svědčily

o náboženském přesvědčení lidí, se dnes staly muzejními exponáty, zajímavými kuriozitami pro nevěřící svět.

Historická amnézie dnešního Západu nemůže však potlačit ústřední roli Církve při budování západní civilizace. „Nejsem katolička," napsala francouzská filosofka Simone Weilová, „ale považuji křesťanskou myšlenku, jež má své kořeny v řeckém myšlení a v průběhu staletí živila celou naši evropskou civilizaci, za něco, čeho se nemůžeme zříci, aniž bychom sami sebe degradovali." A to je lekce, jíž se západní civilizace, stále více odříznutá od svých katolických základů, teď učí - a to těžce.

POZNÁMKY

Kapitola první NEPOMINUTELNÁ CÍRKEV

1. Viz např. Henry Kamen, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision* (New Haven: Yale University Press, 1999); Edward M. Peters, *Inquisition* (Berkeley: University of California Press, 1989).
2. Christopher Knight and Robert Lomas, *Second Messiah* (Gloucester, Mass.: Fair Winds Press, 2001), 70.
3. Tamtéž, 71.
4. J. L. Heilbron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 3.
5. Reginald Grégoire, Léo Moulin a Raymond Oursel, *The Monastic Realm* (New York: Rizzoli, 1985), 277.
6. Harold J. Berman, *The Interaction of Law and Religion* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1974), 59.

Kapitola druhá SVĚTLO v TEMNOTÁCH

1. Will Durant, *Caesar and Christ* (New York: MJF Books, 1950), 79.
2. Henri Daniel-Rops, *The Church in the Dark Ages*, překl. Audrey Butler (London: J. M. Dent & Sons, 1959), 59.
3. J. N. Hillgarth, ed., *Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), 69.
4. Tamtéž, 70.

5. Gustav Schnürer, *Church and Culture in the Middle Ages*, vol. 1, překl. George J. Undreiner (Paterson, NJ: Saint Anthony Guild Press, 1956), 285.
6. Joseph H. Lynch, *The Medieval Church: A Brief History* (London: Longman, 1992), 89.
7. Tamtéž, 95; Kenneth Clark, *Civilisation: A Personal View* (New York: HarperPerennial, 1969), 18.
8. Lynch, 95.
9. L. D. Reynolds a N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3. vydání (Oxford: Clarendon Press, 1991), 95.
10. Philippe Wolff, *The Awakening of Europe* (New York: Penguin Books, 1968), 57.
11. Tamtéž, 77.
12. David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2. vyd. (London: Longman, 1988), 69.
13. Wolff, 48-49.
14. Knowles, 66.
15. Wolff, 153nn.
16. Andrew Fleming West, *Alcuin and the Rise of the Christian Schools* (New York: Charles Scribner's Sons, 1892), 179.
17. Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (New York: Image Books, 1991 [1950]), 66.
18. Tamtéž.
19. Daniel-Rops, 538.
20. Wolff, 183.
21. Tamtéž, 177-178.

Kapitola třetí

JAK MNIŠI ZACHRÁNILI CIVILIZACI

1. Philip Hughes, *A History of the Church*, vol. 1, rev. ed. (London: Sheed and Ward, 1948), 138-139.
2. Tamtéž, 140.
3. Jistá centralizace byla do benediktinské tradice zavedena počátkem 10. století založením kláštera v Čluny. Opat Čluny měl autoritu nad všemi kláštery, jež byly spojeny s tímto ctihodným domem a jmenoval převory, kteří dohlíželi na každodenní chod každého kláštera.
4. Will Durant, *The Age of Faith* (New York: MJF Books, 1950), 519.
5. G. Cyprian Alston, „The Benedictine Order,” *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913.
6. Alexander Clarence Flick, *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Burt Franklin, 1909), 216.
7. Henry H. Goodell, „The Influence of the Monks in Agriculture,” přednáška pronesená před Massachusetts State Board of Agriculture 23. srpna 1901, 22. Vyšlo v *Goodell Papers* na Universitě v Massachusetts.
8. Flick, 223.

9. Viz John Henry Cardinal Newman, *Essays and Sketches*, vol. 3, Charles Frederick Harrold, ed. (New York: Longmans, Green and Co., 1948), 264-265.
10. Goodell, „The Influence of the Monks in Agriculture," 11.
11. Tamtéž, 6.
12. Charles Montalembert, *The Monks of the West: From Saint Benedict to Saint Bernard*, vol. 5 (London: Nimmo, 1896), 208.
13. Goodell, „The Influence of the Monks in Agriculture," 7-8.
14. Tamtéž, 8.
15. Tamtéž, 8, 9.
16. Tamtéž, 10.
17. Montalembert, 198-199.
18. John B. O'Connor, *Monasticism and Civilization* (New York: P. J. Kennedy & Sons, 1921), 35-36.
19. Jean Gimpel, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1976), 5.
20. Randall Collins, *Weberian Sociological Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 53-54.
21. Gimpel, 5.
22. Tamtéž, 3.
23. Citováno v David Luckhurst, „Monastic Watermills," Society for the Protection of Ancient Buildings, no. 8 (London, n.d.), 6; citováno v Gimpel, 5-6.
24. Gimpel, 67.
25. Tamtéž, 68.
26. Tamtéž, 1.
27. Reginald Grégoire, Léo Moulin a Raymond Oursel, *The Monastic Realm* (New York: Rizzoli, 1985), 271.
28. Tamtéž, 275.
29. Stanley L. Jaki, „Medieval Creativity in Science and Technology," v *Patterns and Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995), 81; viz též Lynn White Jr., „Eilmer of Malmesbury, an Eleventh-Century Aviator: A Case Study of Technological Innovation, Its Context and Tradition," *Technology and Culture* 2 (1961): 97-111.
30. Joseph MacDonnell, S. J., *Jesuit Geometers* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1989), 21-22.
31. David Derbyshire, „Henry .Stamped Out Industrial Revolution," *Telegraph* [U.K.], June 21, 2002; viz také „Henrys Big Mistake," *Discover*, February 1999.
32. Montalembert, 225, 89-90.
33. Tamtéž, 227.
34. Tamtéž, 227-228.
35. O'Connor, 118.
36. Montalembert, 151-152.
37. L. D. Reynolds a N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3. vyd. (Oxford: Clarendon Press, 1991), 83.

38. Tamtéž, 81-82.
39. Montalembert, 145.
40. Tamtéž, 146; Raymund Webster, „Pope Blessed Victor III,“ *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913.
41. Montalembert, 146. Viz také Newman, 320-321.
42. Newman, 316-317.
43. Tamtéž, 319.
44. Tamtéž, 317-319.
45. Reynolds and Wilson, 109.
46. Tamtéž, 109-110.
47. O'Connor, 115.
48. Montalembert, 139.
49. Newman, 321.
50. Montalembert, 143.
51. Tamtéž, 142.
52. Tamtéž, 118.
53. Alston, „The Benedictine Order.“
54. Thomas Cahill, *How the Irish Saved Civilization* (New York: Doubleday, 1995), 150, 158.
55. Adolf von Harnack, citováno v O'Connor, 90.
56. Flick, 222-223.

Kapitola čtvrtá

CÍRKEV A UNIVERZITA

1. Srov. Charles Homer Haskins, *The Rise of Universities* (Ithaca: Cornell University Press, 1957 [1923]), 1; taktéž *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cleveland: Meridian, 1957 [1927]), 369; Lowrie J. Daly, *The Medieval University, 1200-1400* (New York: Sheed and Ward, 1961), 213-214.
2. Daly, 4.
3. Richard C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages* (Washington, D.C.: University Press of America, 1980), 208.
4. „Universities,“ *Catholic Encyclopedia*, 1913. Univerzity bez zakládací listiny vznikaly spontánně *ex consuetudine*.
5. Tamtéž.
6. Gordon Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History* (New York: John Wiley and Sons, 1968), 18.
7. Daly, 167.
8. Joseph H. Lynch, *The Medieval Church: A Brief History* (London: Longman, 1992), 250.
9. Daly, 163-164.
10. Tamtéž, 22.
11. A. B. Cobban, *The Medieval Universities: Their Development and*

- Organization* (London: Methuen & Co., 1975), 82-83.
12. Daly, 168.
 13. „Universities“; Cobban, 57.
 14. „Universities.“
 15. Daly, 202.
 16. Leff, 10.
 17. Tamtéž, 8-9.
 18. Klasickou studii je Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, viz také *The Rise of Universities*, 4-5.
 19. Daly, 132-133.
 20. Tamtéž, 135.
 21. Tamtéž, 136.
 22. Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 184.
 23. Tamtéž, 146.
 24. Tato formulace Anselmova tvrzení pochází od Dr. Williama Marry (f 1998), starého přítele, který po desetiletí učil filosofii na Fordhamské univerzitě a který patří k menšinové tradici západní filosofie, jež je přesvědčen, že důkaz svatého Anselma skutečně prokázal nezbytnost Boží existence.
 25. Citováno v Grant, 60-61.
 26. David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 196.
 27. O Abelardovi jako věrném synu Církve spíše než jako racionalistovi ve stylu 18. století viz David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2. vyd. (London: Longman, 1988), 11 Inn.
 28. Daly, 105.
 29. Viz skvělý článek: James A. Sadowsky, S.J., „Can There Be an Endless Regress of Causes?“ v *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Brian Davies, ed. (New York: Oxford University Press, 2000), 239-242.
 30. Henri Daniel-Rops, *Cathedral and Crusade*, překl. John Warrington (London: J. M. Dent & Sons, 1957), 311.
 31. Tamtéž, 308.
 32. Lindberg, 363.
 33. Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (New York: Image Books, 1991 [1950]), 190-191.
 34. Grant, 356.
 35. Tamtéž, 364.

Kapitola pátá

CÍRKEV A VĚDA

1. J. G. Hagen, „Nicolaus Copernicus,“ *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913.
2. Jerome J. Langford, O.P., *Galileo, Science and the Church* (New York: Desclee, 1966), 35.
3. Joseph MacDonnell, S.J., *Jesuit Geometers* (St. Louis: Institute of Jesuit

- Sources, 1989), 19.
4. Tamtéž.
5. Langford, 45, 52.
6. Tycho de Brahe (1546-1601) navrhl astronomický systém, který se nacházel někde mezi ptolemaiovským geocentrismem a koperníkovským heliocentrismem. V tomto systému všechny planety kromě Země krouží okolo Slunce, ale Slunce samo krouží kolem stacionární Země.
7. Tamtéž, 68-69.
8. Srov. Jacques Barzun, *From Dawn to Decadence* (New York: Harper Collins, 2001), 40; H. W. Crocker III, *Triumph* (Roseville, Calif.: Prima, 2001), 309-311.
9. James Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine*, S.J., 1542-1621, vol. 2 (London: Burns, Oates and Washbourne, 1928), 359.
10. James J. Walsh, *The Popes and Science* (New York: Fordham University Press, 1911), 296-297.
11. Edward Grant, „Science and Theology in the Middle Ages,” v *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, David C. Lindberg a Ronald L. Numbers, eds. (Berkeley: University of California Press, 1986), 63.
12. MacDonnell, Appendix 1, 6-7.
13. J. L. Heilbron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 203.
14. Zdenek Kopal, „The Contribution of Boscovich to Astronomy and Geodesy,” v *Roger Joseph Boscovich*, S.J., F.R.S., 1711-1787, Lancelot Law Whyte, ed. (New York: Fordham University Press, 1961), 175.
15. Viz Thomas E. Woods, Jr., *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy* (Lanham, Md.: Lexington, 2005), 169-174.
16. Stanley L. Jaki, *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1986), 150. „Spojení rozumnosti Tvůrce se stálostí přírody stojí za zmínku proto, že právě zde leží počátky myšlenky autonomie přírody a jejích zákonů.” Tamtéž. Srov. Žl. 8,4, 19,3-7, 104,9,148,3, 6; Jer. 5,24, 31,35.
17. David Lindberg cituje několik případů kdy se svatý Augustin odvolává na tento verš; viz David C. Lindberg, „On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and His Predecessors,” *British Journal for the History of Science* 15 (1982), 7.
18. Stanley L. Jaki, „Medieval Creativity in Science and Technology,” v *Patterns or Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995), 80.
19. Rodney Stark, *For the Glory of God* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 125.
20. Paul Haffner, *Creation and Scientific Creativity* (Front Royal, Va.: Christendom Press, 1991), 35.
21. Tamtéž, 50.
22. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 581; v Stark, 151.

23. Stanley L.Jaki, *The Savior of Science* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), 77-78.
24. Stanley L.Jaki, „Myopia about Islam, with an Eye on Chesterbel-loc,” *The Chesterton Review* 28 (winter 2002), 500.
25. Richard C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages* (Washington, D.C.: University Press of America 1980), 264.
26. Richard C. Dales, „The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages,” *Journal of the History of Ideas* 41 (1980), 535.
27. Citováno v Hafner, 39; viz také 42.
28. A.C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, vol. 1 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), 58.
29. Hafner, 40.
30. Citováno v Ernest L. Fortin, „The Bible Made Me Do It: Christianity, Science, and the Environment,” v *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3: *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. J. Brian Benestad (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996), 122. *Genealogy of Morals* III, 23-24.
31. Dobrý přehled názorů Aristotela o hnacích silách a impetu, viz Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, rev. ed. (New York: Free Press, 1957), Kap. 1: „The Historical Importance of a Theory of Impetus.”
32. On Buridan and inertial motion, viz Stanley L. Jaki, „Science: Western or What?” v *Patterns or Principles and Other Essays*, 169-171.
33. Crombie, vol. 2, 72-73; o rozdílech mezi Buridanovým impetem a moderními představami o setrvačnosti viz Butterfield, 25.
34. Jaki, „Science: Western or What?” 170-171.
35. Tamtéž, 171.
36. Jaki, „Medieval Creativity in Science and Technology,” 76.
37. Tamtéž, 76-77.
38. Tamtéž, 79.
39. Crombie, vol. 2, 73.
40. E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, překl. C. Dikshoorn (London: Oxford University Press, 1961), 106.
41. Thomas Goldstein, *Dawn of Modern Science: From the Ancient Greeks to the Renaissance* (New York: Da Capo Press, 1995 [1980]), 71, 74.
42. Raymond Klibansky, „The School of Chartres,” v *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, eds. Marshall Clagett, Gaines Post a Robert Reynolds (Madison: University of Wisconsin Press, 1961), 9-10.
43. Srov. David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 200.
44. Goldstein, 88.
45. Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
46. Goldstein, 82.
47. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 200.
48. Tamtéž, 201.

49. Jaki, *Science and Creation*, 220-221.
50. Goldstein, 77.
51. Tamtéž, 82.
52. O latinských averroistech viz Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's Sons, 1938), 54-66.
53. Dales, *Intellectual Life*, 254.
54. K tomuto argumentu se kloní A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, vol. 1, 64 a vol. 2, 35-36; Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, 213nn., 220-21; taktéž *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 78-83, 147-148. Více skeptický ale v podstatných bodech souhlasící Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 238, 365.
55. Dales, „The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages,” 550.
56. Tamtéž, 546.
57. Tamtéž.
58. Richard C. Dales, „A Twelfth Century Concept of the Natural Order,” *Viator* 9 (1978): 179.
59. Tamtéž, 191.
60. Haffner, 41.
61. Edward Grant, „The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages,” *Viator* 10 (1979): 242-244.
62. Walsh, 292-293.
63. A. C. Crombie a J. D. North, „Bacon, Roger,” v *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles C. Gillispie (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), 378. Slovník je nadále uváděn zkratkou DSB.
64. William A. Wallace, O.P., „Albertus Magnus, Saint,” v DSB, 99.
65. Walsh, 297.
66. Dales, „The De-Animation of the Heavens,” 540.
67. William B. Ashworth, Jr., „Catholicism and Early Modern Science,” v Lindberg and Numbers, eds., *God and Nature*, 146.
68. Alan Cutler, *The Seashell on the Mountaintop* (New York Dutton, 2003), 106.
69. Tamtéž, 113-114.
70. David R. Oldroyd, *Thinking About the Earth: A History of Ideas in Geology* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 63-67; viz také A. Wolf, *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries* (London: George Allen & Unwin, 1938), 359-360.
71. Cutler, 109-112.
72. Jonathan Wright, *The Jesuits: Missions, Myths and Histories* (London: HarperCollins, 2004), 189.
73. J. L. Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Centuries: A Study of Early Modern Physics* (Berkeley: University of California Press, 1979), 2.
74. Ashworth, „Catholicism and Early Modern Science,” 154.
75. Tamtéž, 155.
76. MacDonnell, 71.
77. Jezuité byli zrušeni v roce 1773 a obnoveni v roce 1814.

78. Agustín Udías, *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories* (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003), 53.
79. Tamtéž, 147.
80. Tamtéž, 125.
81. Heilbron, 88.
82. Tamtéž.
83. Tamtéž, 88-89.
84. Ashworth, „Catholicism and Early Modern Science," 155.
85. Heilbron, 180.
86. Tamtéž, 87-88.
87. Bruce S. Eastwood, „Grimaldi, Francesco Maria," in DSB, 542.
88. O vztahu Grimaldiho práce k Newtonovi viz Roger H. Stuewer, „A Critical Analysis of Newton's Work on Diffraction," *Isis* 61 (1970) 188-205.
89. Krátká diskuse s diagramy Grimaldiho pokusů viz A. Wolf, *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries* (London: George Allen & Unwin, 1938), 254-256.
90. Sir Harold Hartley, „Foreword," in Whyte, ed., *Roger Joseph Boscovich*, 8.
91. MacDonnell, 76.
92. Elizabeth Hill, „Roger Boscovich: A Biographical Essay," v Whyte, ed., *Roger Joseph Boscovich*, 34-35; Adolf Muller, „Ruggiero Giuseppe Boscovich," *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913.
93. Hill, „Roger Boscovich: A Biographical Essay," 34.
94. Zeljko Markovic, „Boskovic, Rudjer J.," in DSB, 326.
95. Lancelot Law Whyte, „Boscovich's Atomism," in Whyte, ed., *Roger Joseph Boscovich*, 102.
96. Tamtéž.
97. Tamtéž, 103-104.
98. MacDonnell, 10-11.
99. Whyte, „Boscovich's Atomism," 105.
100. Tamtéž, 119.
101. O těchto a dalších svědectvích viz též 121.
102. MacDonnell, 11.
103. Hill, „Roger Boscovich: A Biographical Essay," 41-42.
104. J. R. Partington, *A History of Chemistry*, vol. 2 (London: Macmillan, 1961), 328-333; MacDonnell, 13.
105. Cutler, 68.
106. MacDonnell, 12.
107. Erik Iverson, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs* (Copenhagen, 1961), 97-98; citováno v MacDonnell, 12.
108. Agustín Udías, S.J. a William Suauder, „Jesuits in Seismology," *Jesuits in Science Newsletter* 13 (1997); Benjamin F. Howell, Jr., *An Introduction to Seismological Research: History and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 31-32. Viz také Udías, *Searching the Heavens and the Earth*, 103-124.
109. Udías and Suauder, „Jesuits in Seismology."
110. MacDonnell, 20, 54.

111. Detailní a podrobné vysvětlení Cassiniho metody viz Heilbron, kap. 3, zvláště 102-112.
112. J. L. Heilbron, *Annual Invitation Lecture to the Scientific Instrument Society*, Royal Institution, London, December 6, 1995.
113. William J. Broad, „How the Church Aided ‚Heretical‘ Astronomy,” *New York Times*, October 19, 1999.
114. Heilbron, 112. Heilbron používá v tomto kontextu pro Cassiniho objev spíše technický termín „bisekce excentricity”. Tento výraz prostě poukazuje k eliptickým planetárním drahám, o nichž se někdy říká, že jsou „excentrické”.
115. Tamtéž.
116. Tamtéž. 5.
117. Tamtéž. 3.

Kapitola sedmá

UMĚNÍ, ARCHITEKTURA A CÍRKEV

1. Saint John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images*, překl. Andrew Louth (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 69-70.
2. Tamtéž, 29.
3. Tamtéž, 29-30.
4. „Pravověří” se zde nevztahuje k pravoslavné církvi, protože k Velkému schizmatu, jež rozdělilo katolíky a pravoslavné, ještě nedošlo (1054). „Pravověří” znamená tradiční víru. ,
5. Paul Johnson, *Art: A New History* (New York: HarperCollins, 2003), 153.
6. John W. Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000-1300* (Lexington, Mass.: D.C. Heath, 1971), 107; Robert A. Scott, *The Gothic Enterprise* (Berkeley: University of California Press, 2003), 124-125.
7. Scott, 125.
8. Baldwin, 107.
9. Scott, 103-104.
10. Christopher Wilson, *The Gothic Cathedral: The Architecture of the Great Church, 1130-1530* (London: Thames and Hudson, 1990), 65-66.
11. Tamtéž, 275-276.
12. Baldwin, 107-108.
13. Tamtéž, 108.
14. Scott, 132.
15. Stanley L. Jaki, „Medieval Creativity in Science and Technology,” v *Patterns or Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995), 75.
16. Touto knihou je Robert Scott, *The Gothic Enterprise*.
17. Alexander Clarence Frick, *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Burt Franklin, 1909), 600.
18. Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (New York: Meridian, 1985 [1951]), 69-70.

19. James Franklin, „The Renaissance Myth," *Quadrant* 26 (November 1982): 53–54.
20. Kenneth Clark, *Civilisation* (New York: HarperPerennial, 1969), 186; citováno v Joseph E. MacDonnell, *Companions of Jesuits: A Tradition of Collaboration* (Fairfield, Conn.: Humanities Institute, 1995).
21. Louis Gillet, „Raphael," *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913.
22. Klemens Löffler, „Pope Leo X," *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913.
23. Will Durant, *The Renaissance* (New York: MJF Books, 1953), 484.
24. Fred S. Kleiner, Christin J. Mamiya a Richard G. Tansey, *Gardner's Art Through the Ages*, 11. vyd., vol. 1 (New York: Wadsworth, 2001), 526–527.
25. Samuel Y. Edgerton, Jr., *The Heritage of Giotto's Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 10.
26. Tamtéž, 4.
27. Tamtéž, 289.

Kapitola sedmá

PŮVOD MEZINÁRODNÍHO PRÁVA

1. Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (London: Oxford University Press, 1963), 98; J. A. Fernandez-Santamaria, *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516–1559* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 60–61.
2. Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Boston: Little, Brown and Co., 1965 [1949]), 17.
3. Carl Watner, „All Mankind Is One': The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain," *Journal of Libertarian Studies* 8 (Summer 1987): 295–296.
4. Michael Novak, *The Universal Hunger for Liberty* (New York: Basic Books, 2004), 24. Tento titul se také dává holandskému protestantovi Hugo Grotiovi.
5. Marcelo Sánchez-Sorondo, „Vitoria: The Original Philosopher of Rights," v *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin White, ed. (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997), 66.
6. Watner, „All Mankind Is One," 294; Watner je citován z Lewis Hanke, *All Mankind Is One* (De Kalb, 111.: Northern Illinois University Press, 1974), 142.
7. James Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law* (Washington, D.C.: School of Foreign Service, Georgetown University, 1928), 65.
8. Srov. Sánchez-Sorondo, „Vitoria: The Original Philosopher of Rights," 60.
9. Venancio D. Carro, „The Spanish Theological-Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolome de Las Casas," v *Bartolome de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, eds. Juan Friede a Benjamin Keen (DeKalb, 111.: Northern Illinois University Press, 1971), 251–252.
10. Tamtéž, 253.
11. Tamtéž.
12. Fernandez-Santamaria, 79.
13. Hamilton. 61.

14. Scott, 41.
15. Tamtéž, 61.
16. *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 8.
17. Sánchez-Sorondo, „Vitoria: The Original Philosopher of Rights,” 67.
18. Hamilton, 19.
19. Tamtéž, 21.
20. Tamtéž, 24.
21. Fernandez-Santamaria, 78.
22. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001 [1997]), 269-270.
23. Eduardo Andújar, „Bartolome de Las Casas and Juan Ginés de Sepulveda: Moral Theology versus Political Philosophy,” v White, ed., *Hispanic Philosophy*, 76-78.
24. Tamtéž, 87.
25. Rafael Alvira a Alfredo Cruz, „The Controversy Between Las Casas and Sepulveda at Valladolid,” v White, ed., *Hispanic Philosophy*, 93.
26. Tamtéž.
27. Tamtéž, 95.
28. Tamtéž, 92-93.
29. Andújar, „Bartolome de Las Casas and Juan Ginés de Sepulveda,” 84.
30. Carro, „The Spanish Theological-Juridical Renaissance,” 275.
31. Citováno v Watner, „AU Mankind Is One,” 303-304.
32. Lewis H. Hanke, *Bartolome de Las Casas: An Interpretation of His Life and Writings* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1951), 87.
33. Srov. Carlos G. Noreña, „Francisco Suárez on Democracy and International Law,” v White, ed., *Hispanic Philosophy*, 271.
34. Fernandez-Santamaria, 62.
35. Samuel Eliot Morison, *The Oxford History of the American People*, vol. 1, *Prehistory to 1789* (New York: Meridian, 1994 [1965]), 40.
36. Citováno v Robert C. Royal, *Columbus On Trial: 1492 v. 1992*, 2. vyd. (Herndon, Va.: Young America's Foundation, 1993), 23-24.
37. Srov. C. Brown, „Old World v. New: Culture Shock in 1492,” *Peninsula* [Harvard], Sept. 1992, 11.
38. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice*, 178-179.

Kapitola osmá

CÍRKEV A EKONOMIE

1. Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954), 97.
2. Viz např. Raymond de Roover, „The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy,” *Journal of Economic History* 18 (1958): 418-34; taktéž *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern*

- Europe: Selected Studies of Raymond de Roover*, ed. Julius Kirshner (Chicago: University of Chicago Press, 1974), esp. 306-45; Alejandro A. Chafuen, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (Lanham, Md.: Lexington, 2003); Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605* (Oxford: Clarendon Press, 1952); taktéž *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740* (London: George Allen & Unwin, 1978); Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954); Murray N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, *Economic Thought Before Adam Smith* (Hants, England: Edward Elgar, 1995), 99-133.
3. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, 73-74. Ludwig von Mises, velký ekonom 20. století, ukázal, že peníze musely vzniknout tímto způsobem.
 4. Tamtéž, 74; viz také Thomas E. Woods, Jr., *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy* (Lanham, Md.: Lexington, 2005), 87-89, 93.
 5. Jörg Guido Hülsmann, „Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise,” May 8, 2004 <http://www.mises.org/fullstory.aspx?control=1516>.
 6. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, 76.
 7. Hülsmann, „Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise.”
 8. Chafuen, 62.
 9. Dobrý přehled o představě klíče v Bibli a zvláště o často citovaném místě: Mt 16,18, viz Stanley L. Jaki, *The Keys of the Kingdom: A Tool's Witness to Truth* (Chicago, 111.: Franciscan Herald Press, 1986).
 10. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, 100-101.
 11. Tamtéž, 60-61.
 12. Tamtéž, 62.
 13. Murray N. Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School,” v *The Foundations of Modern Austrian Economics*, ed. Edwin G. Dolan (Kansas City: Sheed & Ward, 1976), 55.
 14. Chafuen, 84-85.
 15. Tamtéž, 84.
 16. „Carla Mengera lze nejlépe pochopit v kontextu aristotelského neoscholasticismu 19. století.” Samuel Bostaph, „The Methodenstreit” v *The Elgar Companion to Austrian Economics*, ed. Peter J. Boettke (Cheltenham, U.K.: Edward Elgar, 1994), 460.
 17. Carl Menger, *Principles of Economics*, překl. James Dingwall a Bert F. Hoselitz (Grove City, Penn.: Libertarian Press, 1994), 64-66.
 18. Přímo odpověď Marxovi však najdeme u opomíjeného klasika: Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System* (London: TF Unwin, 1898). Ještě silnější a zásadnější argument, který ukazuje Marxovu pozici jako zcela chybnou (a fakticky se nevztahuje k teorii subjektivní hodnoty), lze nalézt u George Reisman, *Capitalism* (Ottawa, 111.: Jameson Books, 1996).
 19. Emil Kauder, *A History of Marginal Utility Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1965), 5.
 20. V tomto bodě je Locke často špatně chápán, takže je třeba připomenout, že nevěřil v teorii hodnoty práce. Lockeovo učení o práci souvisí se spravedlivým

počátečním získáním ve světě nevlastněného zboží. Locke učil, že v přírodním stavu, kde jednotlivcům nepatří žádný nebo skoro žádný majetek, si může někdo oprávněně nárokovat zboží nebo kus země jako vlastní, pokud s ním spojí svou práci - například vyčistí pole nebo prostě sebere jablko ze stromu. Jeho pracovní výkon mu dává morální právo na zboží spojené s jeho prací. Jakmile má zboží soukromého vlastníka, není už nutné, aby kdokoli dále uplatňoval práci jako nárok na vlastnictví. Soukromě vlastněné zboží je legitimním vlastnictvím svých vlastníků, pokud ho převzali rovnou z přírodního stavu, nebo ho získali koupí či dobrovolným darováním od legitimního vlastníka.

21. Kauder, 5-6.
22. Tamtéž, 9.
23. Scholasticismem začali opovrhovat protestanti i racionalisté a explicitní odkaz na práce pozdních scholastiků u některých jejich následovníků byl vnímán jako něco problematického. Historici však mohou vystopovat scholastický vliv, zejména když i oponenti scholastiků jejich práce citují explicitně. Viz Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School,” 65-67.
24. Pokud jde o vliv pozdních scholastiků, jsem zde zavázán prací: Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School.”
25. Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School,” 66.
26. O mém vlastním studiu pozdních scholastiků viz: Woods, *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*.
27. Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School,” 67.

Kapitola devátá

JAK KATOLICKÁ CHARITA ZMĚNILA SVĚT

1. Alvin J. Schmidt, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2001), 130.
2. Michael Davies, *For Altar and Throne: The Rising in the Vendee* (St. Paul, Minn.: Remnant Press, 1997), 13.
3. Vincent Carroll a David Shiflett, *Christianity on Trial* (San Francisco: Encounter Books, 2002), 142.
4. William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals From Augustus to Charlemagne*, vol. 1 (New York: D. Appleton and Company, 1870), 199-200.
5. Tamtéž, 201.
6. Tamtéž, 202. Dobrá diskuse o absenci křesťanské myšlenky charity v antickém světě viz Gerhard Uhlhorn, *Christian Charity in the Ancient Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1883), 2-44.
7. Lecky, 83.
8. John A. Ryan, „Charity and Charities,” *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913; Charles Guillaume Adolphe Schmidt, *The Social Results of Early Christianity* (London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1907), 251.
9. Uhlhorn, 264.
10. Cajetan Baluffi, *The Charity of the Church*, překl. Denis Gargan (Dublin: M.

- H. Gill and Son, 1885), 39; Schmidt, *Under the Influence*, 157.
11. Lecky, 87; Baluffi, 14-15; Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 328.
 12. Uhlhorn, 187-188.
 13. Schmidt, *Under the Influence*, 152.
 14. Baluffi, 42-43; Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 255-256.
 15. Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 328.
 16. Tamtéž.
 17. Schmidt, *Under the Influence*, 153-155.
 18. Ryan, „Charity and Charities”; Guenter B. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals* (New York: Oxford University Press, 1999), 79nn.
 19. Risse, 73.
 20. Fielding H. Garrison, *An Introduction of the History of Medicine* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1914), 118; citováno v Schmidt, *Under the Influence*, 131.
 21. Lecky, 85.
 22. Roberto Margotta, *The History of Medicine*, Paul Lewis, ed. (New York: Smithmark, 1996), 52.
 23. Risse, 95.
 24. Tamtéž, 138.
 25. Tamtéž, 141.
 26. Tamtéž, 141-142.
 27. Tamtéž, 147.
 28. Tamtéž, 149.
 29. Carroll and Shiflett, 143.
 30. Baluffi, 16.
 31. Tamtéž, 185.
 32. Citováno v Ryan, „Charity and Charities.”
 33. Baluffi, 257.
 34. Neil S. Rushton, „Monastic Charitable Provision in Tudor England: Quantifying and Qualifying Poor Relief in the Early Sixteenth Century,” *Continuity and Change* 16 (2001), 34.
 35. William Cobbett, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland* (Rockford, 111.: TAN, 1988 [1896]), 112.
 36. Philip Hughes, *A Popular History of the Reformation* (Garden City, N.Y.: Hanover House, 1957), 205.
 37. Henri Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, překl. Audrey Butler (London: J. M. Dent & Sons, 1961), 475.
 38. Rushton, „Monastic Charitable Provision in Tudor England,” 10.
 39. Tamtéž, 11.
 40. Barbara Harvey, *Living and Dying in England, 1100-1540: The Monastic Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 22, 33.
 41. Georg Ratzinger, citováno v Ryan, „Charity and Charities.”
 42. Lecky, 89.
 43. Harvey, 18.
 44. Tamtéž, 13.
 45. Davies, 11.

Kapitola desátá

CÍRKEV A ZÁPADNÍ ZÁKONODÁRSTVÍ

- 1 Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 166.
2. Tamtéž, 195.
3. Tamtéž, 143.
4. Harold J. Berman, „The Influence of Christianity Upon the Development of Law," *Oklahoma Law Review* 12 (1959), 93.
5. Harold J. Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 44.
6. Berman, „Influence of Christianity Upon the Development of Law," 93.
7. Berman, *Law and Revolution*, 228.
8. Berman, „Influence of Christianity Upon the Development of Law," 93.
9. Berman, *Law and Revolution*, 188.
10. Tamtéž, 189.
11. Srov. Tamtéž, 179.
12. Souhrn lze najít v Berman, *Law and Revolution*, 177nn.
13. Tato myšlenková linie je nám sice známá, ale obsahuje potenciální nebezpečí, že trestní právo, ve snaze ustavit abstraktní spravedlnost prostřednictvím retributivního trestu, může zdegenerovat natolik, že se zajímá jen o odplatu a pomějí náhradu. Dnes nastala perverzní situace, kdy pachatel násilného činu, místo co by se alespoň pokusil o náhradu oběti nebo jejím pozůstalým, je podporován z daní oběti a její rodiny. Důraz na to, že zločinec poškodil samotnou spravedlnost a zaslouhuje si trest, překryla původní smysl pro to, že pachatel poškodil svou oběť a dluží náhradu těm, jimž ublížil.
14. Berman, *Law and Revolution*, 194-195.
15. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001); viz také Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Charles J. Reid, Jr., „The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry," *Boston College Law Review* 33 (1991), 37-92; Kenneth Pennington, „The History of Rights in Western Thought," *Emory Law Journal* 47 (1998), 237-252.
16. Brian Tierney, „The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence," *Northwestern University Journal of International Human Rights* 2 (April 2004), 5.
17. Tierney, „The Idea of Natural Rights," 6.
18. Tamtéž.
19. Pennington, „The History of Rights in Western Thought."
20. Tierney, „The Idea of Natural Rights," 7.
21. Tamtéž, 8.

Kapitola jedenáctá
CÍRKEV A ZÁPADNÍ MORÁLKA

1. Alvin J. Schmidt, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2001), 128, 153.
2. Vincent Carroll a David Shiflett, *Christianity on Trial* (San Francisco: Encounter Books, 2002), 7.
3. Augustine, *The City of God*, překl. Henry Bettenson (London: Penguin Classics, 1972), kniha 1, kap. 22.
4. Tamtéž.
5. ST IIa-IIae, q. 64, art. 5.
6. James J. Walsh, *The World's Debt to the Catholic Church* (Boston: The Stratford Co., 1924), 227.
7. Obě tyto citace viz: Schmidt, 63.
8. Leo XIII, *Pastoralis Officii* (1891), 2, 4.
9. Ernest L. Fortin, „Christianity and the Just War Theory,” in Ernest Fortin: *Collected Essays*, vol. 3: *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. J. Brian Benestad (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 1996), 285–286.
10. John Langan, S.J., „The Elements of St. Augustine's Just War Theory,” *Journal of Religious Ethics* 12 (Spring 1984), 32.
11. ST, IIa-IIae, q. 40, art. 1.
12. Thomas A. Massaro, S.J., a Thomas A. Shannon, *Catholic Perspectives on Peace and War* (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 2003), 17.
13. Tamtéž, 18.
14. Viz Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace* (New York: Abingdon Press, 1960), 123–126.
15. Tamtéž, 126.
16. Schmidt, 80–82.
17. Tamtéž, 84.
18. Tamtéž.
19. Robert Phillips, *Last Things First* (Fort Collins, Colo.: Roman Catholic Books, 2004), 104.

Závěr
SVĚT BEZ BOHA

1. Za tento rozbor čtyř konkrétních charakteristik jsem zavázán práci Marvin Perry, et al., *Western Civilization: Ideas, Politics & Society*, 6. vyd. (Boston: Houghton Mifflin, 2000), 39–40.
2. Kierkegaard byl protestant, i když samozřejmě popisuje ten aspekt Krista, který je s katolíky společný. Je však zajímavé, že Kierkegaard byl kritický k Lutherovi a kritizoval potlačené klášterní tradice. Viz Alice von Hildebrand, „Kierkegaard: A Critic of Luther,” *The Latin Mass*, spring 2004, 10–14.
3. Murray N. Rothbard, „Karl Marx as Religious Eschatologist,” v *Requiem for*

- Marx, ed. Yuri N. Maltsev (Auburn, Ala: Ludwig von Mises Institute, 1993).
4. Murray N. Rothbard, „World War I as Fulfillment: Power and the Intellectuals," v *The Costs of War*, ed. John V. Denson (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1997); novější příklady tohoto jevu viz Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt* (Columbia: University of Missouri Press, 2002).
 5. David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 213.
 6. Viz Thomas E. Woods, Jr., *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals and the Progressive Era* (New York: Columbia University Press, 2004).
 7. Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, vol. VII: *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche* (New York: Doubleday, 1994 [1963]), 419.
 8. O krásné a tajemné architektuře viz zvláště Michael S. Rose, *In Tiers of Glory* (Cincinnati, Ohio: Mesa Folio, 2004), a Michael S. Rose, *Ugly as Sin* (Manchester, N.H.: Sophia Institute Press, 2001).
 9. „Duchamp's Urinal Tops Art Survey," BBC News World Edition, 1. prosinec 2004. <http://news.bbc.co.Uk/2/hi/entertainment/4059997.stm>.

REJSTŘÍK

- Abbo z Fleury 23, 24
Abelard, Petr 51
Aberace stálic (Boskovic) 88
Absalon 37-36
Adelard z Bathu 73
Akvin 62, 169
Alarich 16
Albertus Magnus. *Viz* Albert Veliký
Albert Veliký 61, 79-80
Alexandr IV. 55
Alfano 38
Alfonso Aragonský 142
Alhacen 48
Alkuin 20-22, 38, 55-56
Almagest (Ptolemaiův) 48
Almagestum novum (Riccioli) 85-86
Ambrož 149
Ampěr, A. M. 78
Anaxagoras 137
anglosasové 19, 21
animismus 17, 65
Anselm 38, 50-51
 Boží existence 51
 stvoření 67
 západní zákonodárství 154-156
Antonín Egyptský 26-27
Apuleius 39
Arabové 19, 65
archeologie 35-36
architektura
 gotika 98-100
 scholastika 101-102
arianismus 17, 19, 149
Aristoteles 58, 66, 68-70, 72, 75-77, 130
 církevní právo 152
 ekonomika 133
 fyzika 93
 mravnost 169
 přirozený zákon 116-117
 sebevražda 161
 scholastici 52-53
 spravedlivá válka 164
 stvoření 68-69
 teorie pohybu 69
 věda 75-77
Ashworth, William 83
astronomie 12, 25, 57-61, 91-93
Atény, Řecko 16
Athanasius 27
Attila, Hun 16, 110
Augustin 40, 77, 98, 99, 128
 církevní právo 152

- charitativní práce 138
- sebevražda 161
- spravedlivá válka 164
- Aurora Borealis* (Boskovic) 87
- Averroës 75
- Avitus 18
- Azpilcueta, Martin de 127
- babylóňané 65-66
- Bacon, Roger 78-79, 80
- Baldigiani 63
- barbaři
 - Cařihrad 19
 - frankové 17-18
 - Karel Veliký 20-21
 - katolická církev 15-17
 - monasticismus 26
 - obrácení 17-18
 - temný věk 15-18
- Barberini, Maffeo. *Viz* Urban VIII.
- Basil Veliký 27, 77, 141
- Beda Ctihodný 18,21
- Bellarmin, Robert 61
- benediktini 12, 28, 146-147
- Benedikt XIV 88, 163
- Benedikt z Nursie 12, 38, 40
 - charitní činnost 36, 147
 - řehole 27, 29, 32, 36, 141
 - západní monasticismus 27-28
- Benson, Robert Hugh 171
- Berman, Harold 13, 148-149, 152
- Bernardin ze Sieny 128,131
- Bernini, Gian Lorenzo 104
- Bible* 53
 - ikonoklasmus 95
 - koperníkovský systém 58,60-61
 - stvoření 63
 - uchování 39-40
 - věda 58-60
- Biscop, Benedikt 40
- Boëthius 48
- Böhm-Bawerk, Eugen von 125
- Bohr, Niels 89
- Bonifác VIII. 18,40,45, 156
- Boskovic, Rudjer 12, 63, 87-89
- Bossut, Charles 84
- Boyle, Robert 90
- Boží obec* (Augustin) 161
- Brahe, Tycho de 92
- Bramante, Danto 105
- Bůh
 - existence 51-52,54-55, 154
 - jako racionální a uspořádávající 63-68
 - stvoření 73-75
 - v katolickém pohledu 170-172
- Bůh a rozum ve středověku* (Grant) 49
- Buridan, Jean 69, 70-71, 77, 125-126
- Burnet, Gilbert 145
- Cajetan, kardinál 127-128
- Cantor, Norman 18
- Carcopino, Jerome 162
- Cassini, Giovanni 92-93
- Cassiodorus 37
- Catullus 167
- Celestin V. 27
- Cicero 38, 40, 48, 72, 164
- Cimabue 103
- Církevní dějiny anglického lidu* (Beda) 18
- církevní otcové 39
 - charitativní práce 138-139
 - kanonické právo 151
 - přirozený zákon 157
 - spravedlivá válka 164
 - věda 77
- Císař Augustus 167
- cisterciáci
 - charitativní práce 146
 - technologie 32-33
- Civilizace* (Clark) 104
- cizoložství 167-168
- Clark, Kenneth 21, 104-105
- Clausius, Rudolph 89
- Clavius, Kryštof 59
- Columbus, Diego 111
- Condillac, Étienne Bonnot de 134

- Copleston, Frederick 174
Corpus iuris civilis (Justinian) 46
 Crombie, A. C. 76, 80
Cur Deus homo (Anselm) 50, 154
 Cyprian 139
Čtení o Indiánech a o zákonu války
 (Vitoria) 113
 Dales, Richard 77
 Daly, Lowrie 42
Daniel, kniha 37
 Daniel-Rops, Henri 55
 Dawson, Christopher 17, 24, 56
De aquis (Frontinus). *Viz O vodách*
De cambiis (Cajetan) 127
Decretum (Gratian). *Viz Konkordance*
 diskordantních zákonů
Dědictví Giottovy geometrie (Edgerton) 107
De interpretatione (Aristoteles) 48
De iure belli (Vitoria) 165
Dějiny Franků (Řehoř z Tours) 18
Dějiny reformace v Anglii (Burnet) 145
Dějiny teorie marginální užitečnosti
 (Kauder) 132
De lingua latina (Varro).
 Viz O latinském jazyce
De mineralibus (Albert Veliký) 79
De musica (Augustin) 100
De Natura Deorum (Cicero) 38
De oratore (Cicero) 40
De republica (Cicero) 40
De rhetorica (Cicero) 40
 Descartes, Rene 71, 108
 Desiderius. *Viz* Viktor III.
De solido intra solidum naturaliter
 contento dissertationis prodromus
 (Steno) 81
Dialog o dvou největších světových
 systémech (Galileo) 62
Dialogy (Seneca) 39
Digest (Justinian) 46
 Dionysius 139
 dominikáni 49, 58, 79, 110, 112, 146
 Donatus 72
Dopisy o slunečních skvrnách (Galileo) 59
 Dórové 41
 Dougherty, Jude 173
 druhé příčiny 54-56, 73
Druhý Mesíáš (Knight a Lomas) 10
 Duhem, Pierre 63, 76
 Duchamp, Marcel 175
 Dunstan 24
 Durant, Will 15
 Edgerton, Samuel 107
 Efrém 139, 140
 Egyptané 65
 egyptologie 11, 90
 Eilmer 34
 Einhard 22
 ekonomie
 Greshamův zákon 126
 jezuíté 129
 katolická církev 124-133, 172
 monetární teorie 125-127
 osvícenství 124
 rakouská ekonomická škola 125
 scholastici 124-125, 127, 128
 teorie hodnoty 132-134
 účel 133
 Eminová, Tracey 175
 Encyklopedie 134
 Equitius 32
 Eukleidés 46, 48, 72, 84, 108-109
 Eusebius 140
Evangelium. Viz také Bible
 uchování 39-40
 Fabiola 141
 Faraday 89
Fasti (Ovidius) 38
 Ferdinand Španělský 112
 Fermat, Pierre de 83
 Filip August 44
 Filip Sličný 156
Filosofické fragmenty (Kierkegaard) 171
 Flamsteed, John 85

- Fontána* (Duchamp) 175
 Fortin, Ernest 164
 Francouzská revoluce 147
 Frankové 17-20, 149
 František Xavorský 169
 František z Assisi 141, 158, 169
 františkáni 78, 112, 128, 146, 158
 Fredegise 21
 Frontinus 39
 Fulbert 72
Fyzika (Aristoteles) 48, 75
 Galén 46, 167
 Galiani, Ferdinando 134
 Galilei, Galileo 57, 58-62, 107, 108
 Galové 17
 Garrison, Fielding 140
 Gassendi, Pierre 63
 Gelasius 149
Genesis 66
 Genovesi, Antonín 134
 geologie 11, 80-82
 geometrie 21, 46, 48, 72, 84, 99, 107
 Gerbert z Aurillacu 72. *Viz také* Silvestr II.
 germánské kmeny 9, 13, 152
 Gibbon, Edward 167
 Gilbert ze Sempringhamu 147
 Gimpel, Jean 32-33
 Giornale de Letterati 90
 Giotto di Bondone 102, 107
 gladiátorské zápasy 14, 138, 162-163
 Godfrey z Bouillonu 141
 Goldstein, Thomas 11, 74
 Gonzaga, Valenti 88
 Goodell, Henry 29
 Gótové 16
 Gracián 151, 156
 Grant, Edward 11, 49, 56, 76
 gregoriánská reforma 150
 Grice-Hutchinsonová, Marjorie 124
 Grienberger, Kryštof 59, 62
 Grimaldi, Francesco Maria 85-87, 92
 Grosseteste, Robert 77, 79
 Grotius, Hugo 133
 Guercino 104
 Guizot, Francois 29
 Guldin, Paul 91
 Halinard 40
 Hanke, Lewis 110-111, 119, 123
 Hartley, Harold 87
 Harvey, Barbara 83
 Heilbron, J. L. 12, 63, 93
 Heisenberg, Werner 89
 hereze
 arianismus. *Viz* arianismus
 ikonoklasmus 95-96
 kopernikanismus 62
 manicheismus 96
 Hildebert 38
 Hildebrand. *Viz* Řehoř VII.
Historie ekonomické analýzy
 (Schumpeter) 124
 Hobbes, Thomas 120-121
 Honorius III. 44
 Hooke, Robert 89
 Horatius 38
 hudba
 Augustin 100
 moderní 174
 výuka svobodných umění 21, 72
 Hughes, Philip 27
 Hugo z Lincolnu 40
 Hurter, Frederick 144
 Huygens, Christiaan 83
 Chafuen, Alejandro 124
 charitní práce
 církevní otcové 138-139
 Francouzská revoluce 147
 Ježíš Kristus 138
 katolická církev 13, 135-147, 173
 monasticismus 36-37, 144-147
 potlačení 144-147
 protestantismus 145-146
 rané špitály 140-147

- Rytíři svatého Jana 141-143
 stoicismus 136-137
 Chartres, škola 72-78
 Chlodvík 17-18
 Chrysostom. *Viz.* Zlatoušlý, Jan
 chudí. *Viz.* charitativní práce
 Ignác z Loyoly 83, 104
 ikonoklasmus 95-97
 impetus 69, 70
 Indové 65
 infanticida 14, 160-161
 Inocenc III. 44, 144
 Inocenc IV. 43, 55, 158
Instituce (Quintilian) 40
 Irsko 21, 23, 27, 31, 40, 162
 islám 17, 65, 67, 96, 98
 Jaki 64-66, 67, 70-71
 Jan Pavel II. 83
 Jan XXI. 50
 Jan z Damašku 77, 97-98
 Jan z Würzburgu 142
 Jefferson, Thomas 13
 Jenkins, Philip 9
 Jeremiáš 64
 Jeroným 17, 37, 77
 jezuité
 astronomie 59, 60, 84
 Boskovic, Rudjer 87-89
 ekonomie 129
 Grimaldi, Francesco Maria 85-86, 92
 Kircher, Athanasius 85
 letectví 34
 meteorologie 84
 Odenbach, Frederick Louis 90-91
 Riccioli, Giambattista 85-87, 92
 seismologie 84, 90-91
 věda 83-93
 Jezuitská seismologická služba 90
 Ježíš Kristus 11, 22
 charitativní práce 138
 morálka 162
 ukřižování 18, 154-155
 umění 95
 Jindřich VIII. 35-36, 144
 johanité. *Viz.* charitní práce, Rytíři
 svatého Jana
 Julian Odpadlík 140, 143
 Julius II. 104
 Justinian 46, 152, 154
 Justin Mučedník 137
 Juvenalis 167
 Kafka, Franz 174
 Kalvín, Jan 98, 132
 kanonické právo 159
 lidská práva 12
 manželství 153
 mezinárodní právo 12
 moderní právní systémem 13
 přirozený zákon 151, 156-158
 trestný čin 153-154, 159
 univerzitní systém 44-45
 západní právo 150-151, 159
 Karel Veliký 16, 20, 41, 149
 barbarské národy 16-17
 karolinská renesance 19-25
 vzdělání 41
 západní zákonodárství 148
 Karloman 29
 karolinská minuskule 21, 22
 karolinská renesance 19-22, 24, 46
 Kasián, Jan 27
 katarství 96
 katolická církev
 architektura 98-101
 barbarské národy 16-18
 Bůh 170-172
 ekonomie 124-134, 173
 charitativní práce 13-14, 135-144
 laická kontrola 149-150
 mezinárodní právo 12-13, 109-123, 172
 morálka 160-169, 173
 temný věk 15
 umění 96-98, 102-106, 173
 věda 11-12, 57-93, 174

- vzdělání 22-24
 západní civilizace 9, 170-176
Katolická encyklopedie 104
 Kauder, Emil 132-133
 Kázání na hoře 17
Každodenní život antického Říma
 (Carcopino) 162
 Kelvin, William Thomson 89
 Kepler, Johannes 91-94, 108
 Kierkegaard, Søren 171-172
 Kircher, Athanasius 11, 85, 90-91
 klášter svatého Martina 31
 klášter svatého Vavřince 31
 Klement V. 45
 Klement VI. 45
 Klement VII. 58
 Klotylda 18
 Knight, Christopher 10-11
Kniha moudrosti 64
 Knowles, David 15, 23
 koloniální politika 110-113
 Kolumbus, Kryštof 109-110
Konkordance diskordantních zákonů
 (Gratian) 151, 156-157
 Konstantin 135, 149
 Koperník, Mikuláš 57-63, 71, 89, 92, 103
 kosmologie. *Viz* přírodní filosofie
 Lalande, Jerome 93
 Lana-Terzi, Francesco 34
 Lanfranc 147
 Langford, Jerome 60-61
 Las Casas, Bartolome de 116-119, 122
 Lecky, W. E. H. 14, 138, 146, 162
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 83
 Lessius, Leonardus 134
Letopisy a Dějiny (Tacitus) 39
 Lev III. 96
 Lev X. 104-105
 Lev XIII. 163
 Lightfoot, Peter 35
 Lindau, evangeliář 40
 Lindberg, David 56
 Lindisfarne, evangeliář 40
 Locke, John 13, 132
 Lomas, Robert 10
 Lombardové 28
 Lombard, Petr 53
 Lucian 143
 Ludvík IX. 146
 Ludvík Zbožný 20
 Lugo, Juan de 129, 134
 Lukian 38
 Lupus 38
 Luther, Martin 127, 139, 143
 Lynch, Joseph 20
 Macelwane, James B. 91
 Maďaři 23, 149
 Machiavelli, Nicolo 104, 121, 166
 Maiolus z Cluny 40
 manicheismus. *Viz* hereze
 manželství 116, 152-153, 167
 Markus Aurelius 137
 Martel, Karel 20
 Martial 38, 167
 marxismus 66, 172
 Marx, Karel 130-132
 Massaro, Thomas A. 165
 Maximius 140
 Maxwell, Clerk 89
 Mayové 65
 McDonnell, Gerry 35
Meditace (Markus Aurelius) 137
 Mendělejev, Dmitrij Ivanovic 89
 Menger, Carl 125, 130
 Mero vejci 18-19
Metamorfóza (Ovidius) 48
 mezinárodní právo
 katolická církev 9, 12-13, 109-122,
 133, 165
 lidská práva 12-13
 počátky 109-119
 pozdní scholastici 173
 rovnost podle přirozeného zákona
 113-123

- Michelangelo 97, 104, 106
 Mikuláš V. 105
 Milosrdní bratři. *Viz* Rytíři svatého Jana
 Mises, Ludwig von 125
 mniši. *Viz* monasticismus
 Mohamed 96
Moje postel (Emin) 175
 Molina, Luis de 114, 129
 monasticismus
 barbaři 29
 Benediktova řehole 27-30, 32
 cenobitní 27
 charitativní činnost 36-37, 141-146
 karolinská minuskule 21
 manuální práce 29-31
 praktická umění 29-33
 psané slovo 37-41
 rané formy 26-27
 technologie 33-36
 východní 27
 vzdělání 21-22, 39-40
 zákaz 35-36
 západní civilizace 22, 28-35
 zemědělství 29-32
 Montalembert 30,41
 Monte Cassino 27-28, 38, 39
 Montesinos, Antonio de 110-111,112,116
 morálka
 gladiátorské zápasy 162
 infanticida 160-161
 Ježíš Kristus 161
 katolická církev 160-169, 173
 posvátnosti lidského života 160-162
 sebevražda 161-162
 sexuální 167-169
 souboj 162-163
 spravedlivá válka 163-166
 Morison, Samuel Eliot 122
 muslimové 20,23,67,72,74,96,143,149
 Navier, Claude 89
 Needham, Joseph 66
 Německo 18,24
 Newman, kardinál John Henry 39, 57
 Newton, Isaac 69-70, 71, 83, 86, 90
 Nietzsche, Friedrich 68,174
 Normandie 24
 Northumbria 23
Nová rétorika (Cicero) 48
 Nový svět
 španělské zneužívání 109-123
O antické vile objevené na hřebenu
 Tuscula (Boskovic) 90
O antických slunečních hodinách
 a některých dalších pokladech
 nalezených pod troskami
 (Boskovic) 90
O délce a krátkosti života (Aristoteles) 48
 Odenbach, Frederick Louis 90-91
 Odsouzení z roku 1277 76
O latinském jazyce (Varro) 39
 Olivi, Pierre de Jean 128
O metafyzice (Aristoteles) 48
O nebi a o světě (Aristoteles) 48, 75
O paměti a pamatování (Aristoteles) 48
 Opatství St. Alban 35
 Opatství svatého Petra 32
Opus maius (Bacon) 78
Opus tertium (Bacon) 79
 Oresme, Mikuláš 71, 77, 125-126
 Organizace spojených národů (OSN) 120
 Orientius 17
O spánku a bdění (Aristoteles) 48
 osvěcenství 12, 93, 104, 124, 173,175
 Otto III. 25
 Ovidius 38, 48, 167
O vnímání a smyslech (Aristoteles) 48
O vodách (Frontinus) 39
O vzniku a zániku (Aristoteles) 48, 75
 Oxford, univerzita 76
 Padova, univerzita 79
 Pachomius 135
 Panofsky, Erwin 102
 panteismus 65, 71
 papežství

- Frankové 19
 univerzitní systém 42-43, 44-45
Parens scientiarum (Řehoř IX.) 44
 Parma 31
Parva naturalia (Aristoteles) 48
 Paříž, univerzita 43, 44, 48, 55, 100, 113, 125
 Pascal, B. 78
 Pasteur, Louis 78
 Patrik 40
 Patten, Simon 144
 Pavel, apoštol 138, 165, 169
 Pavel V. 59
 Pavel z Théb 26
 Pennington, Kenneth 158
 Perignon, Dom 32
 Persius 38
Perspektiva (Vitellio) 48
 Peršané 19
 Petr Španělský. *Viz* Jan XXI.
 Phillips, Robert 168
Pieta (Michelangelo) 97, 106
 Pipin Krátký 20
Písmo svaté. Viz Bible
 Pius IX. 163
 Pius XI. 79, 83
 Pius XII. 79
 Plato 16, 22, 38, 98, 160, 164
 Plinius 38
Poetria Virgilii (Ovidius) 48
 pohanství 17, 70, 139, 140
Pohyby nebeských těles v prostředí, v němž není žádný odpor (Boskovic) 87
 Poisson, Simeon Denis 89
Pojednání o původu, povaze, zákonitostech a změnách peněz (Oresme) 125
Použití dalekohledu v astronomických studiích (Boskovic) 87
 pozdní scholastici. *Viz také* scholastici
 ekonomie 13, 124, 126, 128, 131-134
 mezinárodní právo 114
 právo
Evangelium 17
 kanonické 13, 46, 150-155
 katolická církev 13
 mezinárodní 9, 12, 109-122
 přirozené 113-122, 151, 152, 156-159
 univerzitní systém 44-45
 premonstráti 146-147
Principy ekonomie (Menger) 130
 Priscián 48, 72
Prodomo alia Arte Maestra (Lana-Terzi) 34
Proměna (Kafka) 174
 promiskuita. *Viz* morálka
 protestantismus
 charitativní práce 143-145
 ikonoklasismus 98
 reformace 11, 163
 průmyslová revoluce 35-36, 64
První analytika (Aristoteles) 48
Přátelství Kristovo (Benson) 171
Přechod Merkura přes sluneční terč (Boskovic) 87
 přírodní filosofie 49
 univerzitní systém 49-50
 věda 73-74
 přirozená práva
 západní zákonodárství 156-159
 přirozený zákon
 kanonické právo 150
 přirozená práva 156-157
 původ 156-159
 rovnost 113-122
 Ptolemaios 48, 58, 72, 92
 Pythagoras 72, 98
 Quesnay, Francois 134
 Quintilian 40
Radostná věda (Nietzsche) 174
 Rafael 97, 104-105
 Rashdall, Hastings 48

- Raymond z Puy 142
 reformace. *Viz* protestantismus
Relección de los Indios (Vitoria) 113
 Remigius 17
 renesance
 karolinská 19-24, 39
 sekularismus 103-105
 středověk 102-103
 umění 102-109
Rétorika (Aristoteles) 48
 Rhaban z Mohuče 39
 Riccioli, Giambattista 12, 63, 85-87, 92
 Richard z Wallingfordu 35
 Richer 25
 Risse, Guenter 140, 142
Robert Grosseteste a původ experimentální vědy (Crombie) 79
 Robert ze Sorbonny 56
 Roch lombardský 29
 romantismus 175
 Rondelet, Guillaume 80
 Roover, Raymond de 124
 Rothbard, Murray N. 125, 128, 132
 Röttgenova Pieta 106
 rovnost, přirozený zákon 113-122
 rozum
 sebevražda 161-162
 scholastici 51, 53-54
 univerzitní systém 9, 42
 víra 49, 75-76
 Rushton, Neil 145
Různé účinky gravitace na různých místech země (Boskovic) 87
 Rytíři svatého Jana 140-142
 Rytířský řád Saint-Remi 25
 řehole svatého Benedikta 27, 36, 141
 Řehoř IX. 43, 44
 Řehoř Nysský 77
 Řehoř Veliký 32
 Řehoř VII. 149-150
 Řehoř z Tours 18
 Řekové 65
 infanticida 160
 věda 58, 65, 66, 75
 Řím
 infanticida 160
 právní systém 16
 temný věk 15
 úpadek 14, 16, 41
 vpád barbarů 15, 17
 Sale, Kirkpatrick 109
 Sallust 38, 40
 Saracéni 28
 Sartre, Jean-Paul 174
 Saravía de la Calle 128
 Scott, Robert 98
 sebevražda 161-162
 Seneca 38, 137, 160, 168
Sen (Kepler) 91
Sentence (Petr Lombardský) 53
 Sepúlveda, Juan Ginés de 117-118
 Severní Afrika 16
 Shannon, Thomas A. 165
 Schoenberg, Arnold 174
 scholasticismus
 Anselm 50-51, 53, 154-155
 architektura 101-102
 definice 50
 Petr Abelard 52-53
 rozum 50, 52-53
 středověk 52
 Tomáš Akvinský 53-54
 univerzitní systém 42
 Schumpeter, Josef 124
Sic et non (Abelard) 51
 Silvestr II. 25, 34, 38, 72
 Slack, Paul 145
Sluneční skvrny (Boskovic) 87
 Smith, Adam 124, 131, 132
 Sokrates 169
 Soto, Domingo de 114
 spravedlivá válka 163-166
 Stark, Rodney 137
 Statius 38

- stávka 45
 stěhování národů 16
 Stěno, Nicholas 80-82
 Stilpo 137
 stoicismus 136-137
 Stravinsky, Igor 174
 středověk 10
 kanonické právo 13
 latinský 56
 renesance 102-103
 scholastika 50
 technologie 33
 univerzitní systém 42
 úspěch 15
 vrcholný 15
Středověký stroj (Gimpel) 32
 stvoření
 jako rozumné a uspořádané 63-71
 věda 63-71, 72-73
 Suárez, Francisco 166
 Suetonius 22, 38, 40, 167
Summa contra Gentiles (Akvinský) 53
Summa Theologiae 53, 161, 164
Summulae logicales (Jan XXI.) 50
 svobodná umění
 quadrivium 21, 72
 trivium 21, 72
 univerzitní systém 25, 42, 44
 Sylla, Edith 49
Šest knih o oběžích nebeských sfér
 (Koperník) 58
 Švédsko 31
 Tacitus 39, 167
 technika
 metalurgie 33-34
 monasticismus 33-36
 průmysl 35
 středověk 34-35
 vodní síla 33
 zemědělství 33
 temný věk 15-17
 v Řecku 41
 Teodor z Würzburgu 142
Teorie přírodní filosofie (Boskovic) 88
 Terentius 38
 Theodulf 23
Theorica Planetarum (Ptolemaios) 48
 Thierry ze Chartres 72, 74-75, 79
 Thorfinn Roztínač lebek 23
 Tierney, Brian 156-157
Timaos (Platon) 16
 Tomáš Akvinský 51, 53, 101, 154, 161
 architektura 101-102
 Bible 62
 ekonomie 133
 existence Boží 54-55
 komplementarita rozumu a víry 76-78
 rovnost podle přirozeného zákona 115
 sebevražda 161
 scholasticismus 51-55
 spravedlivá válka 164
 stíhání neřestí 53
 stvoření 67
 Teologická summa 47
Topiky (Boëthius) 48
 Toulouse, univerzita 43
 Tovaryšstvo Ježíšovo. *Viz* Jezuité
 trest smrti 148
Triumf (Crocker) 14
 Trogus Pompeius 38
Tři pojednání o božských obrazech (Jan
 z Damašku) 96
 Turgot, Robert Jacques 134
 ukřižování 18, 106, 154
 umění
 Ježíš Kristus 95-96
 katolická církev 10, 95-97, 102-106, 173
 moderní 173-175
 perspektiva 106-107
 renesance 102-103, 175
 romantismus 175-176
 utrpení 106
 věda 106-108
 univerzitní systém

akademický život 47-50
 debata 10
 katolická církev 9, 42-55, 122, 147, 152
 moderní vs. středověký 45-46
 papežství 43-44, 44
 přírodní filosofie 49
 rozum 56
 scholastika 50-55
 středověk 42-46
 svobodná umění 47-48
 věda 56
 Urban VIII. 60, 62
Úvod do teoretické seismologie
 (Macelwane) 91
 válka, spravedlivá 164-167
 válka, světová II. 28
 Vandalové 16
 Vargas Llosa, Mario 122
 Varro 38, 39
 věda
 archeologie 35-36
 astronomie 35, 39, 58, 125
 Bible 61-63
 Bůh jako racionální a pořádkující
 63-70
 geologie 11, 81-84
 Chartres 72-77
 jezuité 83-94
 katolická církev 8, 57-92, 170
 kněží jako vědci 78-79
 osvícenství 173
 pohyb 69-73
 přírodní filosofie 73-74
 seismologie 90-91
 stvoření 63-68, 73-76
 umění 106-108
 univerzitní systém 42
Věda a stvoření (Jaki) 65
 vědecká revoluce 11, 64, 78, 83, 172
Verrines (Cicero) 40
 Vikingové 23, 149
 Viktor III. 38

Vilém z Conches 73
 Vinci, Leonardo da 90
 Vio, Thomas de. *Viz* Cajetan, kardinál
 víra a rozum 53-54, 76
*Víra a svoboda: Ekonomické myšlení
 pozdních scholastiků* (Chafuen)
 134
 Virgil 48
 Vitellio 48
 Vitoria, Francisco de 12
 mezinárodní právo 112-113,
 114-116
 spravedlivá válka 165-166
 Vitruvius 89
 Vizigóti 17
Vladař (Machiavelli) 104, 121, 166
 Volta, A. 78
 Voltaire 135-136
 vtělení 53, 65, 96, 154, 171
 vzdělání
 Chartres 72-78
 karolinská renesance 20-23, 55
 katedrální školy 21, 42-43, 51, 98
 monasticismus 23-25, 39-40. *Viz*
také univerzitní systém
 svobodná umění 21-23
 temný věk 15
 Waley, Arthur 107
 Weil, Simone 176
 Westermarck, Edward 167
 Widmanstadt, Johanna Alberta 58
 William z Malmesbury 31
 William z Ockhamu 67
 Wilson, Christopher 99
 Winslow, Jacob 82
 Wolff, Philippe 22
 Wolfgang 39
Začátky západní vědy (Lindberg) 56
 Zacharias I. 20
*Zákon a revoluce: Jak se utvářela právní
 tradice Západu* (Berman) 148
 západní civilizace

- katolická církev 9-10,10
- monasticismus 26-41
- západní právo
 - kanonické právo 150-153
 - katolická církev 148-159
 - oddělení církve od státu 150-156
 - přirozená práva 156-159
- zemědělství a mnišství 29-31
- Zikmund, král 58
- Zlatoústý, Jan 40, 138
- Zlatý osel* (Apuleius) 39
- Zucchi, Nicolas 91
- žebravé řády 146
- Život a umírání v Anglii v letech*
1100-1540 (Harvey) 145
- Životy císařů* (Suetonius) 22,40
- Životy svatých na každý den v roce* 82