

Mír v pojetí některých starověkých národů

Vojtěch Poláček

Útrapy, které přinesla zejména poslední světová válka národům téměř všech kontinentů, vyvolaly po celém světě mohutné hnutí boje za mír. Slovo „mír“ se stalo nejvýraznějším a nejaktuálnějším pojmem mezinárodního práva i politiky.

Aktuálnost této tematiky vede nezbytně právního historika ke zkoumání téže otázky do dob časově sice dosti vzdálených, ale nesporně i tam se střetávajících s obdobným problémem.

V závěru zpracování podkladů k této studii vyšla v Recueils de la Société Jean Bodin rozsáhlá publikace *La Paix* věnovaná této otázce v postupném sledu historického vývoje různých národů.² Ježto jde o soubor

¹ Tento článek navazuje s nepatrnými odchylkami na přednášky, jež na totéž téma proslovil autor na zasedáních, která uspořádaly polské vědecké organizace, a to v Krakově dne 25. 11. 1963 Krakowskie Towarzystwo Historyczne, ve Wrocławu dne 26. 11. 1963 Wrocławskie Towarzystwo Naukowe a v Poznani dne 27. 11. 1963 Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

Dané téma se tu do jisté míry odchyluje od obvyklé interpretace. Otázka je rozebírána z hlediska pojmu mír, bez jeho obvyklé bezvýhradné závislosti na pojmu „válka“. Takto vytýčený pohled ovšem odsouvá stranou případné úvahy o otázce spravedlnosti či nespravedlnosti válek, jejich aspektech psychologických, ekonomických apod., které by bylo třeba při komplexním rozboru skutečně řešit, ale jež i tehdy bývají často komentovány jen okrajově.

Z důvodů úspornosti místa je v poznámkách tohoto příspěvku využito dřívějšího autorova článku, uveřejněného v tomto sborníku sv. 8, 1962, str. 237 a d. [v dalším: PHS] a v Journal of Juristic Papyrology sv. 13, 1961, str. 234 a d. [v dalším: JJP].

² Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, sv. XIV, *La Paix* I, II, Bruxelles 1961. Díl I, str. 548, od starověku do XI. stol. n. l. [v dalším: *Paix* I].

Srv. k tomu anotaci V. Vaněčka v tomto sborníku sv. 9, 1963, str. 346 a d.

V nejnovější marxistické literatuře vyšla populárně vědecká publikace na podobné téma: Max Dieckhoff, *Krieg und Frieden im griechisch-römischen Altertum*, Berlin 1962. — Obsahově však jedná převážně o válce. Otázka míru je dotčena jen sporadicky a okrajově (srv. l. c., str. 15, 21, 31 a j.). V závěru této práce se autor sice obrací ke kritice pramenů, v podstatě se však dovolává pouze Polybia, a na něm demonstruje rozdílné hodnocení jeho vývodů zástupci kapitalistické a marxistické vědy. Závěry z tohoto porovnání odvozené jsou arci správné, ale pro otázku koncepce míru ve starověku přináší poměrně málo. Sám Polybios je málo vhodným příkladem, neboť jeho literární činnost stála pod nesporným tlakem vnějších okolností (psal své dějiny v Římě, jako řecký rukojmí).

prací autorů převážně světových jmen, bylo by jistě nesprávné k tomuto dílu nepřihlídnout. Jeho rozsah dosvědčuje zájem, který je nyní i v kapitalistickém světě věnován této otázce. Ale obsah většiny tam publikovaných studií podává bezprostřední důkaz o skutečnosti, na kterou bylo v poslední době několikrát upozorněno a která vede velmi často k značnému zkreslování obrazu: posuzujeme i dávnou minulost svými vlastníma „moderníma“ očima a instituty právnícky zpracované až v dobách mnohem pozdějších prostě přenášíme i na doby a události mnohem starší.³

Pod tímto zorným úhlem pocítujeme od samého počátku uvedeného díla rozpaky nad přístupem k problému, který je elementární a který by se na první pohled zdál docela samozřejmý a bezrozporový. Jde především o otázku vlastní podstaty a významu pojmu „mír“ a dále, co si pod tímto pojmem představovaly jednotlivé národy ve starověku i později.

I když západní srovnávací pravověda sama konstatuje, že v otázce pregnantní definice slova „mír“ tápe, nebyla by tato skutečnost ani tou nejzávažnější. Mnohem podstatnější je téměř jednomyslná shoda všech autorů v koncepci daného tématu: mír se tu klade v protiklad k válce a z tohoto schématu jsou pak odvozovány i všechny další dedukce. Přitom právě nejstarší společenské dějiny ukazují, že to, co dnes překládáme slovem „mír“, bylo u mnohých starověkých národů spojováno s dosti odlišnými představami, než jaké jsou s tímto pojmem běžně dnes spojovány.⁴

Mnohem povážlivější však jsou jistě rozpaky, jímž se nelze ubránit při četbě takových argumentací, jejichž podstata je již sama o sobě v rozporu s tím, co si lze pod pojmem „mír“ i při největší skeptičnosti představovat. Věc by snad nebyla příliš důležitá, kdyby nešlo o výklady autorů, jejichž jména požívají ve vědeckém světě vážnosti, a kdybychom nebyli nuceni z těchto veřejnosti předložených argumentací usuzovat, že stejné nebo podobné myšlenky jsou i obsahem vysokoškolských přednášek a že se tak stávají naučeným názorem tisíců absolventů těchto škol, z nichž mnozí

Také o něco dřívější, titulem velmi slibná publikace G. Bouthoul, *Sept mille traités de paix*, Paris 1948, zůstává tomuto titulu svým obsahem mnoho dlužna. Pro starověk se spokojuje jen letmou registrací obecně známé mírové smlouvy Ramesse II. s Chattušilišem III.

I R. Bierzanek probírá ve své studii *Sur les origines du droit de la guerre et de la paix*, Rev. hist. de droit français et étranger, 38, 1960, str. 83 a d., danou tematiku víc jen z hlediska války. — Podobně D. Loenen, *Polemos*, Een studie over oorlog in de Griekse oudheid. Amsterdam 1953.

³ Srv. PHS, str. 243, p. 22; podrobně H. R. Hoetink, Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte [ZSS], Rom. Abt. 70, 1955, str. 39 a d.; srv. též Bierzanek l. c., str. 87, 121; H. Hausmaninger, Österr. Zeitschr. für öff. Recht, XI, 1961, seš. 3—4, str. 335 (s odvoláním na A. Heusse, Klio-Beilage 31, 1933, str. 2 a Hoetinka l. c.); J. D. Derrett, Paix I, str. 174.

⁴ Srv. k tomu podrobněji starověký Egypt (doleji str. 38) a Židy (doleji str. 44). Pokud jde o dnešní význam slova mír, srv. J. Gillissen, Paix I zvl. str. 10 a d.

eventuálně zastávají nebo budou zastávat odpovědná místa v politickém životě toho nebo onoho státu.

V této souvislosti je třeba zastavit se hned u úvodní studie prof. G i l l i s s e n a.⁵ Autor se výslovně věnuje problému míru jako opaku války. Z jeho výkladů zvlášť vyniká pokus o „typologii míru“, který musí nepochybně vyvolat u každého pozorného čtenáře vážné zamyšlení. Autor předkládá šest „typů“ míru,⁶ a to:

- mír v důsledku izolace;
- mír v důsledku vyhlazení;
- mír v důsledku útěku;
- mír v důsledku vzdání se;
- mír na podkladě sdružení;
- mír na podkladě úmluvy.

Již letmý pohled vyvolává pocit mechanické formálnosti a podrobnější rozbor to jen potvrzuje.

Hned první „typ“ míru („mír v důsledku izolace“) je pln rozporů. Autor uvádí speciálně příklad Japonska, které až do konce minulého století žilo pro svou zeměpisnou polohu v míru s ostatním světem. Ale v tomtéž dle o několik kapitol dále si ověřujeme, že tento „mír“ byl mírem hřbitovů vyvražděných původních obyvatel, nemluvě ani o seriálech válek vnitřních.⁷

Zda lze vůbec mluvit o „míru v důsledku vyhlazení“, je vskutku otázka, na niž sotva možno lidsky odpovědět. Paradoxnost takové koncepce se projeví v plné intenzitě pouhým obrácením situace: bude moci protivník (ať už jednotlivec, či jakýkoli kolektiv) pokládat za „věc míru“ své vlastní úplné fyzické zničení?

Totéž platí obdobně i o tzv. „míru v důsledku útěku“ (nebo lépe: zahnání na útěk!) a z velké části i o „míru v důsledku vzdání se“, kde autor rozeznává tyto „podskupiny“: otroctví, vazalství, systém poplatný, satelitní, kolonizační a asimilizační. Ke každé této „podskupině“ by bylo možno vznést námitky, ověřené samým dějinným vývojem. Jak dějiny ukazují, vytvářely a vytvářejí všechny tyto případy (snad vyjma poslední, asimilizační) ještě antagonističtější situaci, než jaká byla před vnucením takového „míru“, a chovaly (i chovají) od samého počátku zárodek všech příštích neodvratných konfliktů. U skupiny „satelitní“ upadá autor sám do evidentního rozporu s vlastními argumentacemi.⁸ Satelitem se podle něho stává poražená země, která se vzdá politickému vedení vítěze. Jako

⁵ Paix I, str. 5 a d.

⁶ J. Gillissen, l. c., str. 19 a d. (s odvoláním na G. Bouthoula, *Traité de sociologie: Les Guerres*, Paris 1955, str. 441 a d.).

⁷ A. Gonthier, Paix I, str. 185 a d.

⁸ Srv. l. c., str. 30.

nejnovější příklad uvádí Gilissen státy tzv. Východní Evropy, jež prý se po druhé světové válce staly satelity Sovětského svazu. Jenže — chybné je tu již samo východisko: Sovětský svaz přece většinu těchto zemí neporazil, nýbrž naopak *osvobodil*, o dalších nesprávnostech této koncepce ani nemluvě.⁹

Bylo by možno vznést řadu dalších připomínek k argumentacím prof. Gilissena, týkajících se např. *funkce* války a hrozby válkou jako *záruky* míru (!?), či instituce azylů apod. Recenze uvedená publikace však není úkolem těchto řádků.

•

Jak bude dále doloženo na podkladě dochovaných historických materiálů, bylo rozhodující představou i cílem „míru“ ve starověké společnosti usmíření, tj. odstranění rozporů. Již tehdy lidé poznali, že každý rozpor znamená konflikt, jehož trvání ohrožuje klid a vyrovnanost vzájemných vztahů ať jednotlivců či kolektivů. Jsme zvyklí mluvit o tom, že bylo typickou vlastností nejstarších primitivních společností vyřizovat tyto rozpory fyzickým násilím, a to jak jednotlivců mezi sebou, tak skupin s jednotlivci i mezi skupinami. Přehlízíme však, že tento jev není jen výlučně vlastní oné staré „primitivní“ společnosti, nýbrž že systém „pěstního práva“ a osobního vyrovnávání účtů vládl ve značné míře ještě v minulém století, např. u „bílých“ obyvatel Severní Ameriky na tzv. „Divokém západě“, dokud se zákonné veřejné moci nepodařilo prosadit i tam legální pořádek a řád. Jinou obdobou je známý „zákon krevní pomsty“, který zejména na Blízkém a Středním východě hrál ještě v nepříliš dávné minulosti svou roli a který jen postupně byl odbouráván a potlačován.

V tom právě je třeba spatřovat podstatu věci: členové společnosti již v dávných dobách poznali, že každý konflikt sice může být řešen násilím, ale že každé násilí vyvolává nové pocity škody a ublížení, a že tudíž takové „řešení“ vede jen k nekonečným rozporům a násilnostem. A člověk začínal uvažovat o řešení problémů vždy až od toho okamžiku, kdy na ně narazil a pocítil tíhu nezbytnosti se s nimi vyrovnat.¹⁰

Proto od počátku musela každá organizovaná společenská skupina vyloučit svévolné násilí ze svého středu, jakmile chtěla žít v kolektivním souladu. Právní řád každého organizovaného společenského útvaru představuje jen realizaci tohoto faktu. Tím se také vysvětluje, že si staří národové sice vytvořili i mýty o velkých sporech mezi bohy, ale že zvláště oceňovali ty případy, které nakonec byly „řešeny“ výrokem soudním.¹¹

⁹ Zřejmě politická opatrnickost vedla autora k tomu, že se tu vůbec nezmiňuje ani o Německu ani o NDR, ač by je při věcné důslednosti musel někam zařadit.

¹⁰ Srv. JJP, str. 246 a d., a pozn. 14 tamtéž.

¹¹ Srv. např. známé rozhodnutí sporu mezi Sethem a Osírisem podle textů Pyr. 1555/56; lit. viz JJP 268 p. 63.

Ukazuje se, že „mír“ jako stav bez násilného vyřizování konfliktů je zajišťován především uvnitř organizované společnosti, jakmile její vnitřní řád je zabezpečen kolektivním uznáním jeho platnosti a podepřen autoritativním orgánem, který nad jeho dodržováním bdí a jej vykonává. Proto v nejstarší prvobytné společnosti vyřizovala případné rozpory hlava rodiny, resp. hlava rodu. Uvnitř tohoto rodinného, resp. rodového kolektivu nemohlo dojít k násilným rozporům, dokud jednotliví jeho členové dodržovali rodový řád. Pokud však nebylo dalšího mocenského organizujícího orgánu nad těmito skupinami, bylo zpočátku násilí skutečně téměř výlučným prostředkem vzájemného vyřizování rozporů. Teprve poznatky spojené s důsledky těchto násilných akcí přiváděly jednotlivé společenské útvary, ve vyvinutějším stadiu pak národy a státy k poznání, že období oproštěná od takových událostí jsou mnohem šťastnější a prospěšnější než doby válečných hrůz. Proto již tehdy docházela ohlasu touha po míru nejen mezi jednotlivci, nýbrž i uvnitř národů a mezi nimi navzájem, a vznikaly mýty o původním „zlatém věku“ lidstva, oproštěném od válek a násilí.¹²

•

Tematika, daná nadpisem tohoto článku, uvádí nás především do historie starého Egypta, zvláště i proto, že odtud máme zachovaný nejstarší písemné doklady.

V citovaném souboru *La Paix* píše o této otázce orientalista světového jména J. P i r e n n e.¹³ V jeho článku se dovídáme o všem možném z oblasti politických a náboženských dějin starého Egypta, Sumeru a říše chetitské, ale o míru ve vlastním slova smyslu poměrně málo.¹⁴ Přesto právě starověký Egypt podává bezprostřední důkaz o tom, že to, co překládáme dnes slovem „mír“, mělo tehdy značně odlišnou náplň i význam.

Jako všeobecný výraz pro pojem „mír“ je od nejstarších dob doloženo slovo *ḥtp* (čti chotep).¹⁵ Zkoumáme-li však tento výraz trochu blíže na podkladě filologických rozborů, zjišťujeme, že ho bylo především užíváno v souvislosti s přinášením obětí.¹⁶

¹² Nejznámější je ličení Ovidiovo *Metamorph.* I, 89 a d.; srv. též Tibullus, *Elegie* I. 3.

Paralelně s ličením onoho původního blaženého stavu dochází výrazu i tužba po jeho návratu. — Srv. např. Seneca v tragédii *Hercules*, v. 927 a d. (modlitba Herkulova k Diovi za seslání věku míru); nebo Vergil, *Aeneis* VI, 1 a d.; nebo věštby Sibilliny (*orac. Sibyl.* III, 652 a d., 750 a d.).

Srv. též předpovědi židovských proroků (viz doleji pozn. 58 a 60).

¹³ *Paix* I, str. 189 a d.

¹⁴ Autor tu zejména znovu opakuje své teze o počátcích staroegyptského společenského zřízení, jak je formuloval ve svém stěžejním díle *Histoire des Institutions et du Droit privé de l'ancienne Égypte*, I—III, Bruxelles 1932—1935. K tomu PHS str. 239 a tam uv. krit. lit.

¹⁵ Psáno.  G r a p o w, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Cf. A. E r m a n—H.

Oběti ovšem vyvolávaly již u starých národů představu uspokojení, a to jak toho, komu oběť byla podávána, tak i vnitřního uspokojení toho, kdo oběť přinášel. Proto bylo — jak je doloženo už v textech pyramid — užíváno uvedeného výrazu také ve smyslu „být spokojen, odpočívat ve spokojenosti“ (v míru, tj. v míru duševním) apod.¹⁷

Odtud je arci už jen malý krůček k další představě ochoty k míru i smíru, a nakonec i k míru jako antitezi násilí a války.¹⁸

Subjektivní ocenění tohoto příjemného stavu se posléze promítlo i do pozdravů, a to jak pohřebních, tak i vítajících.¹⁹ Jev, s nímž se setkáváme o několik tisíciletí později od samého počátku rodících se křesťanských obcí, jejichž velmi častým pozdravem bylo „pax vobiscum (tecum)“ a modlitba za zemřelé, začínající slovy „requiem (= quietem) aeternam“.

Jak hluboko byl tento pojem zakořeněn v myslích starých Egyptanů, dokazují už staré oslavné texty.²⁰

Výraz *ḥtp* se prokazatelně již od dob 2. dynastie objevuje u jmen králů²¹ a je doložen i u jiných osobních jmen, spojován vždy s jménem nějakého boha (např. Amenhotep, Sebekhotep, Ptahhotep apod.). Doslovný překlad „Amún (Sebek, Ptah) je usmířen (spokojen)“ odpovídá nepochybně původnímu významu slova *ḥtp*. Může ovšem zůstat otevřenou otázkou,

III, Leipzig 1929, str. 183 a d.; titíž, *Wörterbuch* cit., *Die Belegstellen*, Leipzig 1940, III, str. 57 a d.; *Wörterbuch* cit., vyd. Berlin - Leipzig 1950, str. 56; dále J. Sainte Fare Garnot, *L'hommage aux dieux sous l'Ancien Empire Égyptien, d'après les textes des Pyramides*, Paris 1953, str. 132, 249 a d.

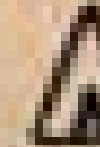
Vedle nejčastěji užívaného *ḥtp* je v obdobném významu doložen i výraz *hr.t* (= inf. slovesa *hrw*, ve významu substantiva: spokojenost, klid, mír (i jako opak boje) —

psáno:  ] Srv. cit. *Wörterbuch* II, 1928, str. 497; *Belegstellen* II, str. 75;

Wörterbuch z r. 1950 I. c.

Je rovněž známa od dob pyramid do 18. dyn. forma feminina *ḥtp.t* a v době 19. dyn. se objevuje nový tvar *šwhw.t* (přímo ve významu „mír“) a v nové egyptštině i výraz *šrm* ve významu „vyžádat (vyprosit si) mír“. *Wörterbuch* I. c. 1950

Ukazuje se tak, že pojem „mír“ byl již u starých Egyptanů předmětem jazykové pozornosti. Zejména pregnanost pozdějších tvarů upozorňuje již na dobu se starořeckou *eiréné* (viz dále str. 48).

¹⁶ Tak zejm. např. ve vazbě    (=oběť [, kterou] přináší král), kterou nacházíme téměř na každém náhrobku Staré říše. Výrazu je užíváno, třebaže ne tak často, také ve významu královské přízně, prokázané živým. Srv. S. A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1961, str. 59.

¹⁷ Doklady viz *Wörterbuch*, cit. III, 1929, str. 188 a d., *Belegstellen*, III, str. 60 a d.

¹⁸ *Wörterbuch* cit., str. 189, 193 a d., *Belegstellen*, str. 16, 63 a d.

¹⁹ *Wörterbuch* cit., str. 194, *Belegstellen*, str. 64.

²⁰ Srv. Pyr. 573, kde čteme:

„Probud se v míru, ty Očištěný v míru,
probud se v míru, ty východní Hore v míru,“ atd.

Srv. A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, str. 38; tamtéž další příklady.

²¹ Srv. Gardiner, I. c., str. 432 a d., viz též I. c., str. 217.

zda si staří Egypťané byli v průběhu doby stále a bezprostředně vědomi etymologického podkladu těchto jmen, či zda jich (zejména později) ne-
užívali prostě jako jmen líbivých, jejichž obliba spočívala spíše již jen na
podvědomě pocíťovaném příjemném významu uvedeného slova.²²

Na žulové stéle, obsahující memfitickou teologii z doby před 2. dynastií,
je dochováno varování, že (právu bude dán průchod pouze ve prospěch
toho), kdo činí to, co je milé (bohům i lidem), (nikoli však ve prospěch
toho), kdo činí to, co je nenáviděno. Tak bude dán život mírumilovnému
(*hrj ḥtp*), smrt zločinci.²³ — Tento doklad je i z právního hlediska velmi
zajímavý, neboť prokazuje, že již na počátku historické doby bylo slibo-
váno uspokojení vznášených (právních) nároků a ochrana před případ-
ným trestem pouze tomu, kdo jedná „správně“ a neporušuje vnitřní mír,
a to zřejmě jak vůči celku, tak i vůči ostatním jednotlivcům. Tím se
také vysvětluje, že staroegyptské soudnictví bylo založeno na ideji pravdy
a spravedlnosti, při čemž obojí bylo v jejich představě totéž. Pravda a
Spravedlnost byly navíc personifikovanou bohyní, a jednat podle pravdy
i jednat spravedlivě znamenalo tu činit to, co je milé bohům i lidem, žít
s bohy i lidmi bez rozporů, v míru.²⁴

I dějepisné a mravoučné doklady dosvědčují velmi hluboké pochopení
starých Egypťanů pro mírovou práci.²⁵ Podobně v poučení krále Mérika-
réa (9. dyn.) je vyzdvihován význam vnitřního míru,²⁶ Zde však vystupuje
výrazně do popředí třídní charakter těchto tendencí. Král radí svému sy-
novi, aby byl bdělý vůči každému, kdo má mnoho přívrženců a dovede
dobře mluvit, a aby každého takového nebezpečného jedince dal likvido-

²² S nápadnou obdobou se setkáváme i po zániku samostatného egyptského národ-
ního státu: dcera krále Ptolemaja I. byla zvána podobně — *Eiréné* = Mír. (Srv. k tomu
doleji pozn. 72a.)

Ptolemaiovi samému se dostalo vznešeného příjmi *Sóter* (Vysvoboditel), z vděčnosti
za to, že vyvedl zemi z rozbrojů a zmatků.

Obdobnou situaci můžeme zaznamenat i mnohem později u národů slovanských
a germánských, kde nacházíme řadu osobních jmen složených ze slova „mír“ a výrazu
dalšího (tak např. v češtině Bohumír, Jaromír, Čestmír aj., u Němců např. Gottfried,
Siegfried, Friedrich apod.). Je však zajímavé, že bezprostřední spojení výrazů „bůh“ a
„mír“ je poměrně brzy doloženo pro oblast germánskou (srv. E. Schwarz, *Deutsche
Namenforschung* I. Göttingen 1949, str. 21 a d., zvl. 23, 52), zatím co v češtině se
jméno „Bohumír“ neobjevuje ještě ani ve 13. stol. (srv. F. Palacký, *Radhost*, Praha
1871, I, str. 115 a d.; V. Flajšhans, *Nejstarší památky jazyka i písemnictví českého*,
Praha 1903, str. 54).

Podrobnější filologická studie by mohla i v tomto směru přinést jistě dost zajímavého
o vývoji pojmu a koncepce „míru“ u národů slovanských a germánských.

²³ K. Sethe, *Untersuchungen zur Gesch. u. Altertumskunde Aegyptens*, X, Leipzig
1928, str. 64 a d.

²⁴ JJP, str. 243 a d.

²⁵ Tak např. již Pap. Prisse 5,3 a 4 (Ptahhotep — PHS str. 252 p. 57). Srv. též životní
filozofii Imhotepovu (Pap. BM 10 060) — J. O. Hertzler, *The Social Thought of the
Ancient Civilization*, New York - London 1936, str. 25 a d. (a tam lit.), 55 a d.

²⁶ Srv. PHS, str. 242, pozn. 17.

vat. Podobně má učinit s každým, kdo jiné ponouká ke vzpouře či rozbrojům, a být zejména ve střehu vůči městům, kde nebezpečí takových hnutí je zvlášť bezprostřední. Podává se tu otázka, zda tyto „pokyny“ nejsou odrazem živých vzpomínek na mohutné povstání utlačovaných tříd, k němuž došlo na zlomu 3. a 2. tisíciletí před naším letopočtem. Události té doby jsou popsány v tzv. Ipuverově vyličení rozpadu Staré říše.²⁷ Dokument podává sytý obraz událostí, kdy dosavadní státní organizace byla vyvrácena, ale třída vykořisťovaných, která se na čas zmocnila vlády, nebyla tehdy ještě schopna dát vývoji nějaký nový lepší řád. Zpráva zřejmě adresovaná králi, obsahuje vedle vyličení těchto poměrů i důrazné připomínky dobrodiní dob vnitřního i vnějšího míru (6. část dokumentu).

Také ze zpráv zachovaných o některých místních velmožích té doby se dovídáme, že pokládali za svou zvláštní zásluhu ochranu svého území před hrůzami války a zmatků,²⁸ a obdobné myšlenky čteme i v dalších dochovaných dokladech.²⁹ Pozoruhodný je úvod u vyprávění o válečné výpravě krále Kamóse (17. dyn.).³⁰ Král se chystal napadnout nepřítele (blíže neoznačeného), ale jeho rádčové zastávali jiný názor. Farao sice svůj záměr prosadil, ale událost sama je charakteristická pro posouzení otázky prapříčiny válek v té době: byly jí vždy v první řadě kořistnické snahy nejvyšších představitelů vládnoucí třídy, při čemž i uvnitř této třídy mohlo dojít k zásadním rozporům v postoji k věci. V uvedeném příkladě se králi Kamoseovi zdálo, že je jeho moc zevně „ohrožena“, avšak jeho nejvyšší dvorní hodnostáři, současně vlastníci nejdůležitějších výrobních prostředků, tj. pozemků s živým i mrtvým inventářem, sami takové nebezpečí nepocítovali a naopak prosazovali svůj zájem, aby se v zemi dále v míru pracovalo.

Myšlenka míru, podporovaná samými králi, vystupuje zvlášť do popředí od doby Nové říše, hned 18. dynastií počínajíc. Vzájemné střetnutí proti-

²⁷ Leid. pap. 344; PHS, str. 246 pozn. 34; Hertzler, l. c., str. 32 a d.; Z. Žába, *Egypt, Světové dějiny práva a státu ve starověku*, Praha 1962, str. 26.

²⁸ Srv. nápisy z hatnúbských lomů, F. Lexa, *Veřejný život ve starověkém Egyptě*, II, Praha 1955, str. 30.

²⁹ Srv. autobiografické vyprávění Sinuhetovo, jenž prchl ze země ze strachu před ozbrojenými boulemi (Erman, *Literatur*, str. 42). Doklad je navíc zajímavý tím, že dopis, který mu údajně král poslal do ciziny s výzvou k návratu, začínal slovy: „V co největším míru“ (rozuměj: „čti tento dopis“).

Řečník venkovan pranýřuje ve své 8. řeči vnitřní rozvrat zaviněný úpadkem pořádku a spravedlnosti, a vyzývá krále k zjednání nápravy. JJP, str. 251 pozn. 24; Hertzler, l. c., str. 38 a d.

Tzv. proroctví Nefer-rohuovo líčí zmatky v zemi (pravděpodobně tytéž, jež jsou zmíněny výše v pozn. 26), ale v závěru věštecky vyslovuje přesvědčení, že přijde vysvoboditel, který zemi vrátí pořádek a mír. Srv. Erman, *Literatur*, str. 151 a d.; Gardiner, *Egypt*, str. 126; Hertzler, l. c., str. 32 a d. (podobně, ale výrazněji předpovědi vysvoboditele u Židů — viz doleji str. 46, pozn. 58—60).

³⁰ Srv. Erman, *Literatur*, str. 84; Gardiner, l. c., str. 166.

chůdných zájmů i uvnitř vládnoucí třídy zaslouží, abychom alespoň v kostce sledovali běh událostí.

Po králi Thutmóseovi I. (1525—1518), jenž zabezpečil Egypt proti útokům zevně válečnými výpravami do Núbie a Malé Asie, nastává dlouhé období míru, provázené zejména za královny Hatšepsovéty (1501—1479) skutečným blahobytem země. Leč tato doba klidu našla i odpůrce. Patřila k nim na jedné straně část egyptského kněžstva, nespokojeného, že nedocházely bohaté dary z loupeživých válečných výprav, a na druhé straně podmaněné kmeny a území, u nichž dlouhá doba míru (= období oproštění od útrap válečných) vyvolávala touhu osvobodit se ze závislosti na Egyptě. Hatšepsovétin nástupce Thutmóse III. v řadě válečných výprav panství Egypta opět upevnil, ale navíc vnesl nového ducha do vzájemných vztahů mezi podrobenými místními vladaři. Do té doby syrská a palestinská knížata vyrovnávala své spory místními válkami. Za Thutmóse III. vyřizoval tyto spory smírnou cestou egyptský král, takže místo nekonečných bojů zavládl i tam trvalý mír, zachovávaný zde i za Thutmósových nástupců, a to i přesto, že některá vzdálenější okrajová území se v průběhu let několikrát, byť neúspěšně, pokoušela o odboj.

Zahraniční politika Egypta té doby se zaměřovala stále výrazněji na mír. Thutmóse IV. (1413—05) ukončil rozpory s okrajovým státem Mitanni a s Babylónií a uzavřel s nimi přátelské smlouvy, obnovené jeho synem a nástupcem Amenhotepem III. (1405—1370), upevněné svazky rodinnými a doplněné fikcí asistence bohů.³¹ Vedle mírových přátelských smluv uzavírá Egypt za téhož panovníka typicky obchodní smlouvu s kyperským královstvím Alasií, doplněnou i smlouvou spojeneckou. (Zdá se, že Kypr tehdy poprvé v dějinách lidstva navrhl také instituci stálých diplomatických zástupců navzájem u obou královských dvorů.)

³¹ J. P i r e n n e, *Paix I*, str. 218 poukazuje na to, že tu nejde ani tolik o smlouvy „mezistátní“ jako spíše o smlouvy mezi panovníky. Tato diferenciaci arcí odpovídá modernímu nazírání, ale pro tehdejší dobu je irelevantní. Tehdy si mohl egyptský král plným právem nejen osobovat ono proslulé heslo Ludvíka XIV: „Stát, to jsem já,“ nýbrž i víc, totiž: „já jsem bůh na zemi“ — cf. JJP, str. 250, pozn. 21.

Bohatý dokumentační materiál o uvědoměle pěstovaných vzájemných přátelských a mírových vztazích mezi vladaři té doby (zejména faraónů 18. dyn.) skýtají tzv. El-Amarnské dokumenty (srv. J. A. K n u d t z o n, *Die El-Amarna-Tafeln*, I, II, Leipzig 1951). Ve velkém počtu případů sice nacházíme téměř klasické doklady pro stále pohotový smysl spojování příjemného s užitečným (tj. přátelství s požadováním bohatých darů), ale z hlediska sledovaného daným tématem je důležité vědomé zdůrazňování přátelských vztahů mezi odesílateli a příjemci této královské korespondence (tak „bratrství“ — K n u d t z o n, l. c., I, str. 65;

„přátelství“ — l. c., str. 79, 89, 93, 129, 133, 137 a d., 151, 223 a d., 245, 255 a d.;

„bratrství a přátelství“ — l. c., str. 73, 229 a d., 255;

„bratrství, dobré přátelství, spojenectví a pěkný vzájemný poměr“ — l. c., str. 99;

„spojenectví“ — l. c., 303 (srv. též l. c. 91);

nástup na trůn v míru — l. c., str. 279.

(Komentář k cit. místům viz l. c. II.)

Idea míru tedy již v té době (tj. za 18. dynastie) výrazně ovládala politickou aktivitu egyptských králů i jejich bližších i vzdálenějších sousedů. Bylo však krutou ironií osudu, že toto mírové zaměření egyptských králů se nakonec obrátilo proti nim. Amenhotep IV. (Echnaton), největší pacifista staroegyptských dějin a utopista, doufající, že vytvoří nový svět, založený na míru a rovnosti všech lidí, tvrdě zaplatil nejen za tyto utopistické tendence, nýbrž i za pacifismus svůj, a svých předchůdců. Ani Egypt, ani podrobená území neměla zájem o nové náboženství a spatřující v mírumilovnosti egyptských králů, zejména Echnatona, slabost, počala se bouřit.³² Totéž učinilo i domácí kněžstvo. Echnaton se sice pokusil jednáními mír zachránit, ale bez úspěchu. Nastalo období hlubokého politického úpadku, z něhož Egypt vytrhla teprve nová silná osobnost, král Haremheb.

Pro úplnost je třeba u období 18. dynastie zmínit se ještě o instrukci pro prvního králova ministra, objevené v hrobce Rechmiréově.³³ Král přikazuje zde svému nejvyššímu dvornímu hodnostáři mimo jiné zachovávat spravedlnost a veřejného pořádku, tedy vnitřního míru, jako hlavní podmínku všeobecné spokojenosti a blaha. Tato myšlenka ovšem není nová: jde tu jen o odkaz na kolektivní přesvědčení všech příslušníků staroegyptské společnosti, které se vine jako červená nit celým dějinným vývojem práva a spravedlnosti v této zemi.³⁴

Již zmíněný král Haremheb zahajuje novou kapitolu egyptských dějin. Známý jsou jeho zákony, jež podle svých vlastních slov vydal za tím účelem, aby vymýtil zlo, potlačil podvod a lež, zabránil násilí a zabezpečil blaho země.³⁵

Z následovníků Haremhebových vyniká zejména Ramesse II., jenž uzavřel známou mírovou a spojeneckou smlouvu s chetitským králem Chattušilišem III. (r. 1278 př.n.l.).³⁶ Tato smlouva vyniká nad ostatní dochované smlouvy podobného druhu vytržebným slohem a propracovaností problematiky. Výrazně se tu rozlišuje vnější a vnitřní mír a uzavírá se vzájemný závazek obou králů přispět si na pomoc, kdyby ten či onen mír byl u jednoho z nich ohrožen nebo porušen. Pojem „mír“ tu vystupuje v plném slova smyslu na mezinárodní scéně: mezistátní smlouvou je legalizována ne-

³² Srv. JJP, str. 246 a pozn. 12.

³³ Srv. JJP, str. 258 a p. 45; PHS, str. 244, p. 23; Hertzler, l. c., str. 41 a d., 355.

³⁴ Srv. JJP, str. 243 a d.

³⁵ Srv. PHS, str. 244, pozn. 24.

V literatuře diskutovaná otázka, zda Haremheb představuje konec 18. či začátek 19. dynastie, se vymyká rámci této studie.

³⁶ Srv. PHS, str. 257 a d., pozn. 72.

Srv. též doleji str. 213.

J. P i r e n n e, Paix I, str. 219 a d. mluví v této souvislosti o jakémsi „kondominiu“ egyptsko-chetitském. V čem by ale toto „condominium“ mělo spočívat, neříká.

dotknutelnost dvou svrchovaných států a válka, mluveno moderní dikcí, je postavena mimo zákon. Text smlouvy, zejména egyptské verze „pro domo“, podává názorný obraz o staroegyptské představě míru. V dokumentu se praví, že od věčnosti byl takový *poměr* mezi vládci obou zemí, že bůh nedopustil, aby mezi nimi vzniklo nepřátelství. To sice bylo porušeno předchůdci obou panovníků, ale má být nyní obnoveno: oba panovníci zavazují sebe i své následovníky, že žádný z nich nevpadne násilně do země druhého, aby z ní něco vzal. Dále slibují si vzájemně pomoc proti případnému nepříteli vnitřnímu i vnějšímu. Charakteristická je zejména první část závazku, objasňující pregnantně podstatu tehdejších válek, jejichž cílem bylo podle vlastních slov obou králů ... loupežení.

Z dochovaného dokumentu vyplývá zejména:

- a) text sám výslovně mluví o smlouvě;
- b) obě smluvní strany se zavazují k zachování míru a k vzájemné pomoci v případě jakéhokoli jeho ohrožení;
- c) mír je charakterizován, jako vzájemný *poměr*, oproštěný od všelikeho nepřátelství, zejména od loupežných válek;
- d) takový poměr je označen za odedávna platný pro pojem „mír“;
- e) vstupním článkem k uskutečnění smlouvy je odstranění stávajících rozporů (usmíření);
- f) důsledkem je sbratření účastníků.

Poznatky vyplývající z této analýzy potvrzují závěry, naznačené již výše při etymologickém rozboru slova „mír“ a jsou charakteristické pro staroegyptskou představu míru vůbec. V závěru uvedené smlouvy je zdůrazněna připomínka, že dodržení této smlouvy bude provázeno zdarem a blahobytem celé země i každého jednotlivce.

Tato myšlenka míru, jenž charakterizuje stav bez rozporů (a válek) zprvu snad především mezi jednotlivci, resp. jednotlivci a „bohem“, rozšířila se postupně i na vztahy kolektivní a teritoriální a nabyla v průběhu doby zvlášť charakteristického vymezení v oblasti politiky i práva. Je opětovně vyslovována i pozdějšími králi, Ramessovci počínaje a řeckými Ptolemajci konče. Těmto posledním připadla zejména i málo radostná úloha, aby udrželi popřípadě i obnovili vnitřní mír, nejednou vážně narušený. Četné jejich amnestijní dekrety jsou toho výmluvným dokladem.³⁷

Se stejnou myšlenkou se setkáváme i v dochovaných pramenech literárních i u jiných památek hmotné kultury této pozoruhodné země.³⁸

³⁷ Srv. zejm. známý amnestijní dekret krále Euergeta II (r. 118 př. n. l.) — Pap. Teb. I 5. K tomu F. Preisigke, Arch. für Papyrusforschung V, str. 301 a d.; C. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles 1939, passim (viz cit. str. 633); R. Taubenschlag, *The Law of Graeco-Roman Egypt in the Light of the Papyri*, 2. vyd., Warszawa 1955, str. 743.

Srv. též výše pozn. 22.

Z národů tzv. Předního východu je třeba zmínit se aspoň stručně také o Židech. Je do značné míry udivující, že v cit. díle *La Paix* není o tomto národě zmínky, ač jeho starověká kultura byla na pozoruhodné výši a ač právě v oblasti války a míru tam nacházíme mnoho velmi zajímavých dokladů.

Pro pojem „mír“ měli Židé výraz *šálóm*.³⁹ Obdobně jako u staroegyptského *ḥtp* setkáváme se i u tohoto slova s různými významy. Míněn jím pokoj, mír, klid (zejména duševní), blaho (i blaho osobní ve významu blahobyti), dále mír jako opak války, ale — jak bude dále vysvětleno — zejména ve starší době v jiném pojetí, než jak tomu bylo u starých Egyptanů, a také pozdrav.⁴⁰

Dějiny židovského starověku byly, jak známo, v poměrně velkém rozsahu dějinami nepřátelství a válek. I sám židovský bůh Jahve je přecho bohem tvrdým a nelítostným. Z jeho vůle byl vlastně dán i základ k neustálým rozporům a nesvárům v lidském pokolení. O tom hovoří kupř. hned první kniha tzv. starozákonních spisů, Genese, kde čteme v báji o následcích tzv. prvotního hříchu toto prohlášení Jehovy k Adamovi: „Nepřátelství položím mezi tebou a ženou“.⁴¹ Bezprostředně následuje vyprávění o bratrovraždě Kainově, k níž prapříčinou byl vlastně zas Jehova sám (úmyslně přehlédli oběť Kainovu).⁴² Také potopa světa vzešla z hněvu Jehovy.⁴³ Z této koncepce snadno pochopíme, proč Židé neustále smířovali

³⁹ Srv. báseň na bitvu u Kadeše (Ramesse II), kde v závěru je opěvována obnova blahobyti v zemi (Ermann, *Literatur*, str. 325 a d.).

Stéla krále Merenptaha (19. dyn.): šťastný život v zemi uchráněné válek, a proti tomu strastný život poražených (Ermann, l. c., str. 341 a d., Gardiner, l. c., 272 a d.).

Stéla krále Taharky (25. dyn., 7. st. př. n. l.) podává zprávu o šesti letech jeho vlády v míru a mírumilovných pracích v Karnaku a Medinet-Hebu (mlčí však o dalších strastných osudech krále). — Srv. Gardiner, l. c., str. 344 a d.

Také králové poslední 30. dyn. zanechali po sobě množství pomníků o horečné stavební činnosti, ač definitivní pád samostatnosti egyptského státu již byl na dosah ruky. (Gardiner, l. c., str. 375.) Bylo toto zdání míru a blahobyti i projevem posledních záchvův touhy zanechat co možná nejvíc památek hmotné kultury, svědčící o mírumilovné činnosti?

³⁹ Psáno שָׁלוֹם. K pojmu srv. W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, 17. vyd. Leipzig 1921, str. 830—831; dále E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1936, str. 502 (hebr.), a 603 (aramejsky).

⁴⁰ Již téměř před 40 lety podal J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, London-Copenhagen 1926, str. 263 a d., velmi podrobný rozbor představy a pojmu „mír“ u starověkých Židů. (Vývody této studie jsou zpracovány nezávisle na jeho díle, jež také řeší danou tematiku z poněkud jiného pohledu (autor si speciálně všimá historických událostí osobních, a klade důraz zejména na spirituální (náboženskou) stránku věci)).

⁴¹ Genesis 3, 15.

⁴² Gen. 4, 3 a d. — Srv. M. Davie, *The Evolution of War*, Yale — London - Oxford 1929, str. 124.

⁴³ Gen. 6, 6.

hněv Hospodinův nesčetnými oběťmi.⁴⁴ Oběťmi si rovněž vykupovali jeho „přízeň“ v bojích s nepřáteli, které velmi často přepadávali ne příliš čestně a u nichž krutě vybíjeli své nepřátelství i vůči ženám a dětem.⁴⁵

Židé arci znali od samých počátků i smírné smlouvy, ale ty uzavírali především s Jehovou.⁴⁶ Vůči svým pozemským nepřátelům se projevovali převážně jen nepřátelstvím, válkou a násilím.⁴⁷ I vůči nepřátelům usilovali Izraelité o mír. Ale tento „mír“ odpovídal v jejich představách, zejména ve starší době, stavu po poražení a zničení nepřítele.⁴⁸ I mírové (přátelské) smlouvy mezi nimi samými byly spíše výjimkou než pravidlem.⁴⁹

Ale i židovská společnost záhy poznala, že jen vnitřní kázeň a vnitřní mír jí může poskytnout dostatečnou soudržnost a sílu. Proto došlo u ní velmi záhy obecného uznání vědomí nezbytné nutnosti zachovávání společenského pořádku a společenských mravních, náboženských i právních zásad. „Mír“ (*šálóm*) byl bezprostředním označením tohoto požehnaného stavu vnitřního souladu, vnitřního míru a vzájemného přátelství.⁵⁰ Ono známé „desatero“, stejně jako veškeré ostatní židovské civilní i trestní právo je jen nábožensko-právní fixací těchto idejí, založených již tehdy na zásadě přiznávat každému, co jeho je,⁵¹ pro větší důraz podložené fikcí úmluvy Jehovy s Izraelem.⁵² Požadavek zachovávání tohoto vnitřního míru,

⁴⁴ Gen. 8, 21; 22, 2 a d.; Exodus 13; 19, 24 a d.; 25, 2 a d.; 29, 30, 12 a d.; 33, 5; 35, 5 a d.; Lev. 1 a d.; Num. 15, 3 a d.; 28, 2 a d.; Soudc. 13, 19 a d.; Žalm 4, 6; 62, 9

⁴⁵ Srv. Gen. 14, 15; Num. 21, 35; Deuter. 2, 34; 3, 3 a 6; Josue 6, 21; 8, 1 a d.; 10, 9; 11, 7 a d.; 13, 11; Soudc. 7, 19 a d.; 8, 11; 20, 29 a d.; 60, 31 a d., 42 a d.; I Sam. 29, 9 a d.; I Král. 11, 15 a d.

⁴⁶ Srv. zejm. Gen. 9, 9 a d.; 17, 2 a d.; Exod. 2, 23; 19, 5 a d.; 34, 10 a d.; Deut. 5, 2 a d.; Ezech. 34, 24 a d. (zvl. 25); 37, 26; Žalm 25, 10; 80, 4, 29 a 35 a d.; 103, 18.

⁴⁷ Tato myšlenka velmi výrazně vystupuje do popředí i ve zpěvech žalmů. Srv. např. Žalm 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 18, 21 a d.

Ale i uvnitř židovské společnosti platil proti rušitelům vnitřního pokoje a řádu tvrdý zákon. Srv. Ex. 21, 12 a d., zvl. 24; Lev. 24, 16 a d., zvl. 20. Viz též Davie, l. c., str. 123 a d.; Pedersen, l. c., str. 264 a d., 274 a d., 418 a d.

⁴⁸ Srv. kupř. Deut. 7, 2; 20, 10 a d.; Jos. 10; Souc. 8, 7 a d.; II Sam. 7, 9; 19, 25 a 31; Izaiáš 41, 12, Jeremiáš 43. — Srv. též Pedersen, l. c., str. 312, 318 a d.

Toto velmi subjektivistické chápání „míru“, podložené silně zakořeněnými pocity nelibostného nepřátelství, je vskutku historickou anticipací novodobé koncepce shora uvedeného typu prof. Gilissena (viz výše str. 35). Ale zkušenost přesvědčila i staré Izraelity, že s tímto nadmíru jednostranným pojetím nevystačí. Srv. dále pozn. 55.

⁴⁹ Tak např. Abrahamova smlouva s Abimelechem (Gen. 21, 22 a d.), nebo Jakobův smír s Lábanem (Gen. 31, 29 a d.)

⁵⁰ Srv. též Pedersen, l. c., str. 279 a d.

⁵¹ Tato myšlenka vyjádřená později v římském právu devizou „suum cuique tribuere“, dochází výrazu v řadě dalších míst starozákonních textů. (Srv. V. Poláček, Studi in onore di B. Biondi, II, Milano 1963, str. 483 a d., zvl. str. 489).

Myšlenka spravedlivé odplaty je zakotvena i v sankcích trestněprávních, byť nejen v našich očích, nýbrž i v očích pozdějších generací značně krutých. Srv. výše pozn. 47, a proti tomu evangelista Mat. 5, 38 a d. Ale i židovský zákon zakazoval v každém případě mstu a nesváry. Srv. Lev. 19, 11 a d., žalm 50.

⁵² Jak ale z vlastních židovských pramenů vyplývá, byla to „smlouva“ nerovnopráv-

tj. vymýcení osobních násilností, zachovávání spravedlnosti a odstranění zla, vystupuje do popředí zejména v napomenutích židovských proroků⁵³ a v Knize přísloví.⁵⁴

Po opětovných krvavých válkách, v nichž nebyli vždy vítězi, poznávali však Židé cenu období klidu a míru,⁵⁵ ale jejich subjektivní představa „národa vyvoleného“, živěná od pradávna náboženskou tradicí,⁵⁶ jen stěží připouštěla představu míru „s méněcennými“ sousedy.⁵⁷ Teprve v předpovědích proroků toto téměř výsadní subjektivní povyšování ustupuje znenáhla do pozadí a uplatnění dochází nová myšlenka, představa všeobecné spravedlnosti a všeobecného míru, společného všem národům,⁵⁸ třebaže ani zde po věky živěné vědomí trestajícího Jehovy a nepřátelství vůči jiným kmenům a národům zcela nevymizelo.⁵⁹ Touha po dosažení onoho univerzálního míru však byla u Židů výrazně podložena momenty náboženskými. Odtud také vyprýštila představa nastolení jakéhosi „božího míru“ na zemi, tj. míru pod vedením Jehovy, na němž by se podílely všechny národy. Avšak židovští proroci nedovedli ani při této nadpozemské koncepci zcela potlačit již zmíněnou národní povýšenost nad ostatními kmeny a národy.⁶⁰

ná. Jehova dal (údajně) příkazy a lid je přijal. Srv. Ex. 20 a d.; Deut. 5 a d.; Malach. 2, 4 a d.

⁵³ Srv. podrobněji Hertzler, l. c., 298 a d., 350 a d.

⁵⁴ Srv. též výše pozn. 45; Hertzler, l. c., str. 318 a d.

⁵⁵ Nejednou jsou židovskými proroky připomínány hrůzy války a dobrodiní míru (srv. např. Jer. 30, 5; Ezech. 7, 25; Job 15, 20 a d.; 21, 9). Slovo „mír“ je spojováno s pocitem bezpečí (Lev. 25, 18 a d.; Deut. 12, 10; 33, 12; I Sam. 12, 11; Iz. 32, 17 a d.). — Viz též doleji pozn. 58.

⁵⁶ Ex. 5, 1; 7, 16; 8, 1 a 20; 19, 5; Ž. 2, 5 a d.; 50, 7; 81, 9 a d.; 89, 28 a 37; Iz. 52, 7; 55, 12; Jer. 33; Malach. 2.

⁵⁷ Tato subjektivní národní povýšenost nebyla vlastní jen Židům. Termín „barbarus“ u Řeků a Římanů je toho výmluvným dokladem. U Židů však tato povýšenost pramenila bezprostředně z náboženských představ.

⁵⁸ Srv. Izaiáš 2, 4 (známá slova o přeměně mečů v pluhy; podobně Micheáš 4, 3); dále Iz. 9, 6 a d.; 49, 6; 51, 6 a 8; 61, 11; Amos 9, 14—15; Ozeáš 2, 18 a d. (předvádí vidinu smírné smlouvy mezi Jehovou a vším tvorstvem na zemi, a odstranění válek); Jeremiáš 30, 5 (běduje nad tím, že není mír); 30, 18 a d.; 31, 8 a d. (radost nad obnovou míru); 31, 33 a 40 (obnova smírné smlouvy); 32; 37; Ž. 86, 9.

Srv. též doleji pozn. 60, a dále řeckou analogii zmíněnou v pozn. 72 na k.

⁵⁹ Srv. Amos kap. 1 a d., 8 a d.; Iz. 1, 24 a d.; 2, 2 a d.; 2, 10; 3, 13; kap. 5 a d.; 9, 14 a d.; 13, 9 a d.; kap. 30; 35, 4; Ozeáš 4, 5 a d.; kap. 5; kap. 7 a d.; Micheáš kap. 1 a d., zvl. 5; 9 a d.; Jeremiáš 1, 14 a d.; 4, 6 a d.; kap. 6 a d., 13 a d., 34, 20; 38, 19 a d.; Ezech. 5, 11 a d.; 38, 19 a d.; 39, 1 a d.; 51, 24; Daniel kap. 9 a d., Zachariáš 8, 20 a d.; 9, 9 a d. — Srv. též Pedersen, l. c., str. 322 a d., 330 a d.

⁶⁰ Izaiáš 49, 6; 52, 10 a d.; k. 60; Jerem. 30, 18 a d.; 32, 38; 46, 27 a d.; Ezech. 34, 24; 37, 28; 39, 7 a 27—28; Joel 3, 16 a d.

Charakteristický je kupř. zvl. Ž. 46, v. 7 a d.: Ve zmatek je uvedena celá Země, když Bůh vydal svůj hlas... On učiní přítrž válkám až k hranicím světa, potře luk, zbraně rozláme a štíty spálí ohněm. [Ale:] to vše učiní... Hospodin, Bůh Jakobův!

Skoro zvláštní výjimkou je prorok Micheáš, který spojuje se všeobecným mírem i náboženskou snášlivostí (4, 4—5).

Souhrnně lze říci, že starověká židovská představa míru v tomto slova smyslu má čtyři hlavní aspekty:

- a) mír s Jehovou;
- b) mír uvnitř židovské národní (kmenové) společnosti;
- c) stav po vítězství nad nepřáteli, později: stav oproštěný od válek a konečně
- d) univerzální, všesvětový mír, byť s více nebo méně zdařile zakrývanými představami takového míru pod židovským vedením.

Neobyčejně výrazný vliv náboženských představ byl u starověké židovské společnosti častým stimulem k nepřátelským akcím, pro něž skýtá pozdější středověk nápadnou obdobu v tzv. „svatých válkách“ světa křesťanského i moslimského.

Ode všech antických kmenových i národních společností se však Židé podstatně liší v tom, že u nich poprvé v lidských dějinách vystupuje výrazně do popředí vědomí kolektivní sounáležitosti. Slova „národ“, „lid“ jsou tu synonyma a představují konkrétní kolektivní subjekt při veškerém veřejném dění.

Zatímco míru u obyvatel starověkého Předního východu je v dosavadní literatuře věnováno velmi málo pozornosti, je u Řeků a Římanů situace mnohem příznivější. Je to způsobeno nejen množstvím dochovaných dokladů, nýbrž i zvláštním, byť ne vždy bezvýhradně opodstatněným zájmem vědy o tyto národy, jejich kulturu a dějiny.

Pokud jde o Řeky,⁶¹ byla jejich země až do nastolení makedonské hegemonie (sněmem koríntským v r. 337 před n. l.) ustavičně rozdrobena na řadu městských států a státčků, mezi nimiž výraznější postavení zaujímaly jen Atény a Sparta. Lokální patriotismus, živěný nadto lokálním i osobním sobectvím příslušníků vládnoucí třídy, touha po pohodlném životě na úkor jiných, vedly k obdobným akcím, které jsme poznali již u starého Egypta: k loupežným válečným výpravám proti jiným (městským) státům,⁶² u Sparty navíc k vytvoření situace, která by s „malým

⁶¹ K otázce míru u starých Řeků srv. B. Keil, *Εἰρήνη. Berichte über die Verh. der Kön. Sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig, Phil.-Hist. Kl.* 68, 1916, seš. 4; W. E. Caldwell, *Studies in History, Economics and Public Law*, Univ. of Columbia, vol. 84, 1919; V. Martin, *La vie internationale dans la Grèce des Cités*, Paris 1940; W. Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, *Philologus*, Suppl. 31, seš. 1, Leipzig 1938; M. Rostovtzeff, *Social and economic History of the Hellenistic World*, Oxford 1941; Loenen, l. c., str. 68 a d.; C. Préaux, *Palx I*, str. 227 a d.; Dieckhoff (viz výše pozn. 2).

⁶² Srv. zejm. Thukydides, 4, 92, 3, kde autor přímo rozebírá účelnost válek; dále Thuk. 6, 24, 3; Plato, *Zákony* I 826 a; *O státě* 373 d—374 a.

Srv. Martin, l. c., str. 7 a d.; 23 a d.; 76 a d., 103 a d., 332 a d.

doplňkem“ odpovídala shora uvedená koncepce Gilissenové — k násilnému „míru v důsledku zotročení“ (heilóti).

Tato rozdrobenost řeckých států vedla k neustálým větším nebo menším válkám, k nimž někdy přistupovaly i společné válečné výpravy do míst vzdálenějších.⁶³ Ale i staří Řekové pocítovali od nejstarších dob tíhu válečných útrap a byli si toho také vědomi.⁶⁴ Ale kontrastní rozpory, jež na jedné straně vyvolávala zemědělsky chudá země⁶⁵ a na druhé straně stále se rozvíjející touha po pohodlném životě, nevalný zájem o manuální práci, a k tomu navíc konjunktura, kterou s sebou pro určité vrstvy obyvatelstva, zejména obchodníky, přinášela válka, to vše vedlo k tomu, že válka byla do značné míry pokládána za záležitost, která je sice riskantní, ale která se v případě jejího úspěchu vyplatí. Tento závěr nelze ovšem generalizovat.⁶⁶ Dochované prameny prokazují, že nikdy nebyla vyvolána válka pro válku samu. Ale i prestižních a ekonomicko-politických důvodů pro ni bylo vždy dost.

A tak již syrakuský státník Hermokrates říká Sicilanům, ohroženým válečnou výpravou Atéňanů, že je docela přirozené, že ten, kdo ustupuje, je podmaňován, a že je tedy nutno se proti agresorovi bránit.⁶⁷ Při jiné podobné příležitosti (nebezpečí agrese) nacházíme v pramenech také myšlenku, že svoboda států spočívá v rovnováze sil sousedů,⁶⁸ nebo že vzájemný strach je jedinou zárukou spojení (a míru).⁶⁹

Proto nemůže překvapit, jestliže Řekové až do konce klasické doby (tj. do sjednocení za makedonské nadvlády), pokládali mír = *eiréné* především za smluvní ukončení války. Zůstává otázkou, zda mír (*eiréné*) jimi byl takto pojmán výlučně.⁷⁰ Pramenné doklady i jiné památky hmotné kultury tento názor nepotvrzují. Dokazují naopak, že i Řekové si pod tímto pojmem představovali prostě také faktický stav, období skýtající lidem klid, bezpečí a radost ze života.⁷¹ Tomu nasvědčuje jednak skuteč-

⁶³ Martin, l. c., str. 11 a d.

⁶⁴ Již v úvodu *Iliady* připomíná Homér strasti, jež způsobila trojská válka. I v dalším textu eposu se setkáváme s projevy nepříznivé kritiky nekonečné války (srv. zejm. 3, 67 a d.; 9, 398 a d.).

Přehled názorů řeckých spisovatelů o válce a o míru, Homérem počínajíc, viz Caldwell, l. c.; Nestle, l. c.; Martin, l. c., str. 393 a d.; Bierzanek, l. c., str. 89 a d.

Mínění, že prý teprve v klasické době ocenili Řekové, že mír je lepší než válka (C. Préaux, l. c., str. 231), naráží evidentně na odlišné svědectví pramenů. Srv. i doleji pozn. 72.

⁶⁵ Herodotos, 7, 102; Plato, *Kritias* 111 a d.; Isokr., *Paneg* 34; 132.

Srv. též doleji str. 218.

⁶⁶ Jinak C. Préaux, l. c., str. 229. Srv. též Dieckhoff, l. c., str. 64.

⁶⁷ Thuk., 4, 61, 5.

⁶⁸ Thuk., 4, 92, 4.

⁶⁹ Thuk., 3, 11, 1.

⁷⁰ Tak Keil, l. c., str. 8; 42 a d.; Martin, l. c., str. 399; C. Préaux, l. c., str. 228 a d., 233 a d.

⁷¹ Srv. zejm. literární doklady, např. Bakchylides, fr. 4, 9 (Bl.); Eurípides

nost, že uvedeného výrazu bylo používáno rovněž pro personifikovanou bohyni Mír, jako bezprostřední ochránkyni a symbol tohoto blaženého stavu,⁷² jednak obrazné spojení představ tohoto stavu s některými jmény osobními.^{72a}

Zvláštní pozornosti zasluhuje mj. vystoupení již staříckého X e n o f o n t a v polovině 4. st. př. n. l., který naléhavě nabádal své krajany k zachování míru mezi sebou a dokonce navrhoval zřízení zvláštního orgánu „strážců míru“ (εἰρηνοφύλακες) S poukazem na to, že doba mírová přináší státům jen prospěch, varoval Atéňany, aby neusílovali a znovunabytí, ztracené hegemonie vyvoláním nové války. Důtklivě doporučoval, aby celé Řecko se vzdalo vzájemných bratrovražedných bojů a sjednotilo se *jednáním*, tedy diplomatickou cestou, k trvalému míru na moři i na souši. I když nedlouho poté Filip Makedonský učinil m o c e n s k y konec samostatnosti rozdrobených řeckých městských států a státečků, je nicméně právě uvedený námět Xenofontův mimořádně pozoruhodný a lze jej jistě právem hodnotit jako předchůdce pozdějších obdobných, ale ovšem mnohem širších koncepcí mezistátního a mezinárodního významu.⁷³

Irgm. 453 (Nauck); zejm. Aristofanes, *Acharnes* (Uprchlíci) zvl. v. 179, a. d., 250 a d.; *Eiréné* (Mír), zvl. v. 569 a d., 873 a d., 1127 a d., *Lysistrata* zejm. v. 169 a d., 554 a d., 574 a d., 1128 a d., 1161.

Slavný aténský řečník Andokides (4. stol. př. n. l.) ve své řeči *O míru* (ad 17) vybízel spoluobčan ναὺνί πάνσι τοῖς Ἕλλησι κοινὴν εἰρήνην.... πράττετε (teď uskutěčňte pro všechny Řeky společný mír! — podobně l. c. 34) a na jiném místě (27): πατρίαν γενέσθαι τὴν εἰρήνην (ať si zajistí dědičný mír!)

Cf. S. Payrau, *Revue des Études Anciennes*, LXIII, č. 1—2, 1961, str. 15 a d.

Zvláštní zmínky zasluhuje též Aristoteles, *Politika* 4, 14, kde říká přímo: τέλος γὰρ εἰρήνη μὲν τοῦ πολέμου (srv. dále pozn. 86).

⁷² Cf. Aristofanes, *Mír* 583 a d., 974 a d.; Euripides i Bakchylides cit.; dále sousoší Mír, od Kefisodota, umístěné na aténském tržišti. (K tomu: Aristofanes cit. 1019 a d.; dále Keil, l. c. 46 a d., Nestle l. c. 28; Wilbrich, Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie* VIII, 2, sl. 2128 a d.

Je nepochybné, že bylo třeba určitého vývoje, aby opětovné bezprostřední zkušenosti daly podklad k vytvoření představy míru jako zosobněné nadpozemské bytosti.

Srv. Stengel, Pauly-Wissowa *Real-Enzyklopädie* VIII, 2, sl. 2303; Bierzanek, l. c., str. 103; G. Thomson, *Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis*, Berlin 1960, str. 283; Loenen, l. c., str. 71 (141).

Ještě dále šel např. Zenon z Kytionu na Kypru, jenž svým krajanům líčil vidinu všesvětového míru o jednom ovčinci a jednom pastýři, nápadně podobnou proroctvím židovským (Srv. výše pozn. 58. — Cf. též Nestle l. c. str. 39).

^{72a} Srv. např. *Lysistrata* (= ta, která rozpouští vojska), nebo *Lysimachos* (= ten, jenž likviduje bitvy). Jménem Lysistrata je označena i proslulá hra Aristofanova (viz výše pozn. 71). — Podrobněji k tomu srv. již W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3. vyd., Braunschweig 1884; díl I, str. 336; Eiréné jako vlastní jméno (tak již dcera Dia a Themidina; tvrzení, jež podává Nestle, l. c., str. 67, že poprvé se Eiréné jako osobní jméno objevuje až u egyptských Ptolemajců (viz výše pozn. 22), je vyvráceno cit. doklady); díl II, str. 830—832 (celá řada dokladů obdobného významu, jako: Lysikleides, Lysimachos aj.).

⁷³ Srv. Xenofón, *de vect.*; též Hieron 2, 7. Podobnou myšlenku vyslovil poz-

Ale ani makedonská hegemonie nebyla tak pevným svazkem, aby pod její střechou dál nedoutnaly spory mezi řeckými městy, a ohrožení míru, zejména vnitřního, nebylo velkou zvláštností, i když nové poměry této doby vnesly nové prvky do urovnávání vzniklých rozporů: arbitráž a spojení.⁷⁴ Příčina nedostatečné pevnosti mírových vztahů mezi městy i uvnitř měst za makedonské hegemonie, a do značné míry i později za římské nadvlády byla vždy dána ne dost pevnou jednotící rukou ústřední vlády.

Jestliže pramenné doklady doby helénistické uvádějí mír v souvislosti se stavem, který je třeba obnovit, zajistit, potvrdit apod.^{74a} je to jen právní upřesnění mluvy úředních dokladů pokročilejší doby, v jejímž samém počátku již není rozdrobené, lokální „meziměstské“ politiky, nýbrž politiky suverénně a jednotně řízené z ústředního místa.

Pokud jde o mírové smlouvy, objevuje se vedle prostého ειρήνη (mír) také ειρήνη και φιλία (mír a přátelství), popřípadě ειρήνη και συμμαχία (mír a přátelství ve zbrani).⁷⁵ Jako zvlášť názorný příklad smlouvy tohoto druhu z doby helénistické možno uvést smlouvu mezi poraženým syrským králem Antiochem III. a Římany z r. 189 př. n. l. Dokument vyniká přesností právnícké mluvy i obsahové dispozice. Mnohá novodobá mírová smlouva by za ní nezůstala ani při posuzování současnými měřítky příliš pozadu. Naopak, tato antická mírová smlouva vyniká mj. i tím, že hned v úvodu zdůrazňuje, že se zakládá mezi vítězem a poraženým věčné přátelství (filía). V závěru čteme i ustanovení o arbitráži v případě rozporů a o možnosti připojení pozdějších dodatků.⁷⁶

Je příznačné pro právníckou vytržbenost helénské diplomacie, že vyslanec téhož Antiocha v Římě již o čtyři roky dříve vyslovil myšlenku, že existují tři druhy smluv: smlouva z milosti vítěze (jaká to téměř ironická jasnozřivost!), smlouva na základě vzájemné rovnosti a spojení neplynoucí z válečného stavu.⁷⁷

Porovnáním poznatků o pojetí míru u starých Egypťanů, Židů a Řeků zjišťujeme nápadnou diferenciaci:

ději též Isokrates (srv. Plato, *Phaidros* 278 E; z lit. Nestle, *Philologus* 70, 1911, str. 14 a d., a též, l. c. str. 31).

K známým evropským mírovým plánům J. A. Komenského a krále Jiřího z Poděbrad srv. zejm. V. Vaněček, v cit. díle *La Paix* I., str. 199 a d.; dále též, v tomto sborníku sv. 5 (1955) a sv. 9 (1964), a řadě dalších jeho sem spadajících studií (kupř. *Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let 1462–1464*, Praha 1964; *A 15th Century Plan for World Peace*, Scientific World, London 1964).

⁷⁴ Podrobněji Préaux, l. c., str. 237 a d.; 248 a d.

^{74a} Srv. C. Préaux, l. c., str. 234 a p. 1.

⁷⁵ Srv. E. Bickerman, *Rev. internat. des droits de l'antiquité*, 4, 1950, sv. III, str. 99 a d.; Préaux, l. c., 287; Martin, l. c., str. 371 a d.; Ehrenberg, l. c., str. 112 (a tam cit.).

⁷⁶ Podrobněji Préaux, l. c., str. 268 a d.

⁷⁷ Titus Livius, 34, 57.

Zatím co Egypťané zahrnovali „mír“ jako ukončení války pod všeobecnou představu odstranění rozporů a teprve pak z toho odvozovali další závěry z tohoto usmíření, obraceli se Židé s touhou po usmíření především k svému bohu, kdežto ryze pozemský mír pro ně nebyl ani valně přitažlivý.⁷⁸ Řekové se však ve svém pojetí míru zaměřovali skutečně přímo proti válce: jejich *eiréné* znamenala vždy konec i opak války. To jasně vyplývá i z jejich slovního rozlišování mezi *eiréné* a *ekecheiría*, jež znamenalo jen příměří nebo tzv. „boží mír“ při národních hrách.⁷⁹

•
Závěrem zbývá se zmínit ještě aspoň stručně o Ř í m a n e c h. Otázce pojetí míru u tohoto národa, určujícího po mnohá staletí osudy národů starověkého Středomoří, byla v literatuře věnována rovněž značná pozornost.⁸⁰ Postačí tedy si povšimnouti jen hlavních charakteristických rysů.

Vytríbenost zvláštního smyslu antických Římanů pro právní podstatu všech jejich jednání vyplývá již na první pohled ze dvou skutečností:

Předně — i válka a její vyhlášení měly u nich od samého počátku historické doby své závazné předpisy.⁸¹ Jen náležitě, tj. podle těchto rituálních předpisů vyhlášená válka byla „*iustum bellum*“.

Za druhé — slovo „mír“ samo, *pax*, již etymologicky upozorňuje na bezprostřední spojitost se smluvním jednáním (*pasco, pango, pactum*).

Tedy *pax* je především výsledek smluvní dohody. Na to poukazuje zejména Titus Livius (28, 34), když říká, že odedávna platí, že národ (kmen), s nímž nebyla uzavřena spojenecká smlouva ani jiné podobné sdružení, se nepokládá za podmaněný. To je nepochybně důsledkem onoho rituálního formalismu, svazujícího veškeré právní (i společenské) dění u starých Římanů, a to jak v oblasti veřejné, tak i v oblasti soukromoprávní.⁸² Z toho je usuzováno, že Římané tak rozeznávali vedle stavu válečného a mírového ještě jakýsi stav neutrální (ani mír, ani válka, resp. „studená válka“). První označení (ani mír, ani válka) je možné, ale představa „studené války“⁸³ je pro antické poměry nepřiměřená.

Rozborem dochovaných dokladů docházíme k závěru, že situace u sta-

⁷⁸ Srv. výše pozn. 43 a 44.

⁷⁹ Srv. např. Thuk. 4, 118. Viz též Szanto, Pauly-Wissowa Real-Enzyklopädie V. 2, sl. 2162; Bierzanek, l. c., str. 103.

⁸⁰ Tak již J. Bekker, Zeitschr. für Althertumswiss. 10, 1852; srv. dále Heuss [výše pozn. 3]; F. Lambert, Pauly-Wissowa cit., Suppl. 6, 1935, sl. 1351 a d.; F. de Visscher, RIDA cit. 1958, str. 197 a d.; Hausmaniger [viz výše pozn. 3]; J. Imbert, Paix l. str. 303 a d.; Dieckhoff [viz výše pozn. 1 na k.].

⁸¹ Titus Livius, 1, 32. — Bekker, l. c., str. 23. M. T. Cicero, *De officiis*, 1, 11, 33 a d.; *De re publica*, 2, 17, 31; 3, 23, 33 a d.; Bierzanek, l. c., 86 a d., 92 a d.; Hausmaniger, l. c., str. 337 a d.

⁸² Stačí připomenout z civilních sporů tzv. legisakce s jejich přísným formalismem.

⁸³ Tak Imbert, l. c., str. 306, 312; podle něho Gilissen, l. c., str. 22 p. 1.

rých Římanů byla (podobně jako u starých Řeků) opačná než kupř. u starých Egyptanů: římská *pax* měla primární význam našeho pojmu „mír“ jako opaku války. Tato představa si udržela prioritu i poté, co *pax* nabyla již širšího významu, tj. nejen významu časového období, prostého válek, nýbrž i klidu všeobecně, zejména i klidu duševního,⁸⁴ a posléze i představy personifikovaného božstva.⁸⁵ Odtud byl pak už zcela nenápadný přechod k vytvoření mýtu o tzv. *pax Romana*, vyvolaného Augustem a přejatého pozdějšími císaři za vydatné podpory literátů císařské doby.⁸⁶

Pax jako stále velmi žádoucí předmět smluv se dostává i do právnických učebnic. Ještě ve 2. století n. l. ho používá Gaius k demonstraci obsahu i platnosti sponse.⁸⁷ *Pax* se však dostává i do učebnic vojenských. Okřídlené rčení „si vis pacem, para bellum“, je jen generalizovanou parafrází Vegetiova závěru v jeho spise *De re militari*: „Qui desiderat pacem, praeparet bellum“.⁸⁸

Dostáváme se ještě k otázce vlastního vztahu antických Římanů k míru. Staré pověsti římské vyprávějí o nesmírné mírumilovnosti krále Latina i krále Numy Pompilia, který již tehdy údajně usiloval o vybudování systému vnitřního i „mezinárodního“ míru.⁸⁹ Přesnější zprávu, týkající se zachování vnitřního míru, máme dochovánu v souvislosti se zákonem XII desk, jenž zakazoval ve městě noční shlukování, tedy nepochybně noční nekontrolované ohrožování veřejného pořádku a míru. Máme tu zřejmě co činit s typicky politickým předpisem.⁹⁰

Zbývá ještě otázka, zda starověcí Římané budovali mír na teroru.⁹¹ To je pochybné. Spíš se jeví pravděpodobným, že šlo o ojedinělé případy, kde mír sám byl už věcí druhořadou a na první místo vstoupilo absolutní zlovení vojenské i ekonomické síly nepřítele, a popřípadě i výstraha jiným.

A na závěr: co byla vpravdě ona famózní *pax Romana*? Mělo by to být

⁸⁴ Tak např. Ovid.: *Somne, pax animi*.

⁸⁵ Ara Pacis, vysvěcená za Augusta r. 9 př. n. l. na poli Martově (!), nebo velkolepý chrám bohyně Míru, vystavěný Vespasiánem v r. 75 n. l.

⁸⁶ Srv. Tacitus, *Annales*, 1, 9; Horatius, *Carmina*, 4, 4 a 4, 15; a zejm. Tibullus, *Elegie*, 1, 10. — Srv. též Sallustius, *Oratio ad Caes.* 6: *Sapientes pacis causa bellum gerunt* (zde je již jasně vyslovena myšlenka boje za mír!); podobně Silius Italicus, *Punica*, 11, 595. (Srv. též výše pozn. 71!).

⁸⁷ Gai 3, 94. — V literatuře je u tohoto místa kladen důraz na to, že je slibována „*pax futura*“ (tak Imbert, l. c., str. 308, Gilissen, l. c., str. 72). Ve skutečnosti však šlo o něco jiného. Gaius tu pouze dokazuje platnost sponse i pro ten případ, že závazek zní na něco tak nehmotného, jako je „*pax futura*“, a z toho odvozuje další závěry!

⁸⁸ Fl. Vegetii Renati, *de re militari libri V*, kn. 3, prolog.

⁸⁹ Imbert, l. c., str. 308 a p. 1. a lit.

⁹⁰ Porcius Latro, *Decl. in Cat.* 19.

⁹¹ Tak Imbert, l. c., 305 (s odvoláním na své dřívější pojednání ve Studi Arancio Ruiz, Napoli 1952, 345). Uvádí vyvrácení Numancie r. 133 př. n. l. jako historický mezník této politiky. Ale kam potom zařadit např. zboření Jeruzaléma o dvě stě let pozdější?

období téměř dvou století principátu, prosté válek. Jak již bylo řečeno, bylo toto pojetí spíš záměrně pěstovanou fikcí. Stačí vzpomenout porážky Varrovy r. 9 n. l., války židovské r. 70 n. l. apod. Přesto někteří autoři se dost ochotně nechávají touto fikcí unášet a uvádějí i velmi optimistické důvody; zejména domnělou vděčnost a oddanost podmaněných národů Římanům za zachování míru a za liberální chování Římanů vůči nim.⁹² Skutečnost byla mnohem střízlivější: již ke konci republiky dosáhlo římské impérium takové rozlohy, že nebylo ani žádoucí je nějakými dalšími výboji rozšiřovat. Římané byli do té míry bystrými politiky, vojáky i organizátory, že si vytvořili podmínky, jež jim zaručily naprostou mocenskou suverenitu, a tyto podmínky všemi prostředky zajišťovali. Podmaněným národům nezbylo vskutku nic jiného, než žít s Římany v „míru“, nechtěli-li zažít (jako např. Židé za Vespasiána) hrůznou národní katastrofu.

Státní politika římského impéria byla tímto duchem nejen nesena, nýbrž i všem jeho obyvatelům vštěpována.⁹³

Ale ani toto období zajišťovaného míru nebylo věčné. Politická netečnost a osobní pohodlnost vlastního římského národa přivodily nakonec i morální oslabení utlačovatelů. Stačily nájezdy nových výbojných sil, aby se staleté impérium zhroutilo.

•

Shrneme-li výsledky shora uvedených rozborů týkajících se čtyř nejvyspělejších antických národů, dostáváme se k otázce, zda a jaké závěry z toho můžeme čerpat i pro přítomnost. Při pozorném pohledu zjistíme téměř udivující shodu mezi jevy minulými a současnými. Mluvíme o dávné minulosti, ale s pouhou změnou vnějšího rámce můžeme skoro totéž konstatovat i u období nejnovějších.

Mluvíme-li dnes o míru, máme na mysli především antitezi války. Měli však o věci jiný názor staří Židé, Řekové či Římané? Moderní západní srovnávací právní věda je v rozpacích nad skutečností, že údajně není jednoznačné definice pro pojem „mír“. Takto by však otázka neměla být přece vůbec formulována. Vždyť ani staří národové se nepozastavovali nad tím, že téhož výrazu používali pro různé představy. Jak jsme poznali, bylo např. již pro starověké Egypťany samozřejmé, že výraz *hnp*, který dnes

⁹² A. A. Schiller, *Festgabe für Ad. Leschwitzer*, Heidelberg 1961, str. 121 a d. (s odvoláním na Lasta, *Cambridge Ancient History*, 11, 1936, str. 477). Srv. též de Visscher, *Nouvelles études de droit romain public et privé*, Bruxelles 1949, str. 107.

⁹³ Srv. Vergil, *Aeneis* VI, 852: *pacisque imponere morem*; Jos. Flav., *Bell. jud.* 3, 70 [Římané vedli své impérium tak prozíravě, že to budilo u všech ostatních národů údiv].

Pro vysokou úroveň římské vnitřní politiky svědčí zejména i ta skutečnost, že v zájmu zachování vnitřního míru dovedla římská otrokářská společnost vydat i zákony, omezující otrokáře vůči otrokům. Srv. J. Češka, *Diferenciace otroků v Itálii v prvních dvou stoletích principátu*, Praha - Brno 1959 str. 105, s odvoláním na M. J. Sjuzjumaova, *Vestník drevnej istorii*, č. 1, 1955, str. 57.

překládáme především slovem „mír“, — podobně jako u Židů slovo *šálóm* — byl u nich společným jmenovatelem pro představu uspokojení, usmíření, klidu i míru v nejvlastnějším slova smyslu. Kdybychom takto slovo „mír“ rozbírali dnes, zjistili bychom nakonec obdivuhodnou — shodu.

Mír jako protiklad války vystupuje v dějinách lidské společnosti tím důrazněji do popředí, čím jeho uskutečnění a uchování je žádoucnější a naléhavější, čím bezprostřednější je nebezpečí jeho ohrožení a čím povážlivější se jeví důsledky hrozící nebo již probíhající války. Za těchto okolností vystupuje z mnoha stránek případného zdánlivého homonyma „mír“ na prvořadě, skoro výlučné místo jeho specifický, společensky zvlášť charakteristický význam. To zvlášť prokazuje starořecký pojem míru, *eiréné*, jenž znamenal vždy jen ukončení, popřípadě opak války. Početnost válek ve starém Řecku vtiskla tomuto slovu jeho výlučný význam.

Ale tam, kde toto slovo měli či má širší význam, nezanikají v případě zesíleného volání po míru jako ukončení války jeho vedlejší významy. Jejich platnost i použitelnost trvá dál, jenže proti mohutné vlně kolektivního životního zájmu se ostatní významy, které mají spíš individualistický charakter, pochopitelně ztrácejí. Touha národů po míru byla od dávných dob pouze kolektivní reakcí na obranu kolektivní bezpečnosti a mírové práce proti silám, které ignorovaly, resp. ignorují tyto nejzákladnější kolektivní zájmy.

Pojem „mír“ je ve své nejjednodušší podstatě odedávna týž. S rozvojem vzájemných vztahů jednotlivců i celých kolektivů dostává přesnější kontury, stává se předmětem diplomatických jednání i smluv a vstupuje jako nejvýznačnější životní zájem jedince i kolektivů do světových dějin lidské společnosti.

Při rozboru otázky míru ve starověku se s oprávněným rozhořčením pozastavujeme u těch neb oněch projevů tehdejší válečné brutality, spojujíce tyto jevy s často zdůrazňovanou tezí barbarské krutosti otrokářského světa. Ale ani zde není místa pro nekritické závěry. Stačí jen letmo vzpomenout např. poslední světové války, měst bezdůvodně, se stejnou barbarskou brutalitou zničených, otrocké práce miliónů lidí převezených i z nejvzdálenějších částí Evropy, o miliónech barbarsky povražděných ani nemluvě.

Poznatky z dějin starověkého světa tu už nejsou jen analogií k porovnání. Každému právníkovi, sociologovi i jinému pracovníkovi v oboru historického bádání zde vyvstává vážný a odpovědný úkol; dějinné poznatky nepodrobovat jen úzkému badatelskému zkoumání, nýbrž učinit z nich vědeckou, historicko-dialektickou základnu na obranu největšího ideového, právního i životního zájmu lidské společnosti, jímž od nejstarších dob je — mír.

Zur Konzeption des Friedens bei einigen Völkern des Altertums

Der Frage des Friedens wird besondere Aufmerksamkeit und Bedeutung nach dem zweiten Weltkriege gezollt. Sie hatte aber ihre spezifische Bedeutung bereits im Altertum. In der letzten Zeit findet sie in beträchtlichem Masse auch im westlichen Schrifttum Platz. Grösstenteils wird hier jedoch „Frieden“ lediglich als Antithese zu „Krieg“ aufgefasst. Es werden sogar Versuche um eine „Typologie des Friedens“ angestellt. [Cf. J. Gillissen in *La Paix*, Bruxelles 1961 S. 19 ff.] Solche Thesen sind aber schwer haltbar (vgl. z. B. Frieden zufolge der Ausrottung (!) oder Frieden zufolge der Vertreibung, oder zufolge des versklavens u. ähnl. (!).]

Durch die Analyse der historischen Tatsachen ist festzustellen, dass „Frieden“ vorest besonders die Beseitigung von Streitigkeiten bedeutete, d. i. die Beseitigung geistiger, materieller und schliesslich auch bewaffneter Konflikte. Davon stammen auch die alten Mythen von den ursprünglichen, von Krieg und Gewalt befreiten goldenen Zeiten der Menschheit.

Die älteren geschichtlichen Belege stammen aus dem alten Ägypten. Aus ihnen geht hervor, dass das, was wir heute hauptsächlich mit dem Wort „Frieden“ (*ḥtp*, Hes: *chotep*) übersetzen, ursprünglich „Opfer“ bedeutete, besonders „Versöhnungs — (Friedens) — opfer“, ferner „Versöhnung“ selbst, „Befriedigung“, „Frieden“ (auch „Seelen- bzw. Geistesfrieden“), weiter auch eine Art von Gruss (bei Begegnungen und auch bei Totenfeiern) und endlich auch „Frieden“ als Gegensatz von „Krieg“.

Im Laufe der Zeit wurden auch andere Ausdrücke für den Begriff „Frieden“ benützt, aber das Wort *ḥtp* besass eine allgemeine Geltung und ist seit den ältesten Zeiten belegt: in den Pyramidentexten, in den Namen der Könige und anderer bedeutender Persönlichkeiten usw. Die Wichtigkeit des inneren Friedens wird bereits in den ältesten schriftlichen Dokumenten betont, (so Ptahhotep; die Lehre für König Merikaré, u. ähnl.). Auch manche ägyptische Könige verwirklichten zielbewusst eine Friedenspolitik (so besonders unter der 18. Dyn.). Frieden wird zum juristischen Terminus in zwischenstaatlichen Verträgen (cf. bes. den berühmten Friedensvertrag zwischen Ramses (Ramesse) II. und Chattusiliš III.) Er ist auch Inhalt der Aktivität späterer Könige bis in die Zeit der Ptolemäer, die nicht selten auch Amnestie—Dekrete zwecks Festigung des inneren Friedens erliessen (cf. Pap. Tebt. I. 5).

Eine ähnliche Lage der Dinge kann auch bei den Israeliten festgestellt werden. Das Wort *šālôm* bedeutete bei ihnen im wesentlichen dasselbe, was bei den Ägyptern das Wort *ḥtp*. Die Geschichte des jüdischen Altertums ist im grossen Masse Geschichte der Feindschaft und Kriege. Auch der jüdische Gott Jehowä war ein harter, strafender Gott. Deshalb brachten ihm die Israeliten oft Versöhnungsoffer. Sie schlossen mit ihm auch „Friedensverträge“. Aber gegenüber den irdischen Gegnern erwiesen sie sich vorwiegend nur als Feinde. Sie legten aber Nachdruck auf den inneren Frieden (innerhalb ihrer Volksgemeinschaft). Diesem Ziel diente der bekannte Dekalog, sowie auch das in den Schriften des sgn. Alten Testaments verkörperte jüdische Recht. Erst die jüdischen Propheten brachten eine neue Konzeption herbei: einen universalen Frieden für alle Menschen ohne Unterschied, allerdings — in Verbindung mit der Vorstellung einer mehr oder weniger verschleierten Jehowas Führung.

Eine weit andere Konzeption hatten die alten Griechen. Sie haben nie einen einheitlichen Nationalstaat gebildet, sondern waren in kleinere oder grössere Stadtstaaten zerstreut, mit ungenauen Grenzen, wenig fruchtbarem Boden, stets gegeneinander misstrauisch und eifersüchtig, und mit stets steigender Wohlstandssehnsucht, wenn auch auf Kosten der anderen. Daraus stammten auch die unendlichen Serien von kleineren oder grösseren Kriegen. Trotzdem erweckte der Gram der Kriege wiederholte Reminiszenzen auf die Friedenszeiten. Der Krieg wurde oft für ein nötiges Übel gehalten,

nicht aber glorifiziert (die in der Literatur manchmal vertretene abweichende Meinung — so z. B. Cl. Préaux, *La Paix* cit. S. 229, scheint doch zu einseitig zu sein). Die Beendigung des Krieges wurde immer mit Erleichterungsgefühlen entgegengenommen. Daher hatte „Frieden“ als Beendigung des Krieges und als ein kriegsfreier Zustand bei den alten Griechen seinen eigenen prägnanten Ausdruck und Bedeutung (*eiréné*). Derselben Terminus bedienten sich die Griechen auch zur Bezeichnung der personifizierten Göttin „Frieden“ (cf. die Bildsäule der Göttin auf dem Marktplatz Athens, mit dem kleinen Pluto als Symbol des Wohlstands in den Armen). Auch bei den Griechen gelangte der „Frieden“ (*eiréné*) in zwischenstaatliche Verträge, im alten Griechenland sogar mehr als in anderen Staaten des Altertums (der zahlreichen Kriege zufolge). Aus der späteren Zeit ist ein klassisches Muster eines solchen Friedensvertrages bekannt, u. zw. das zwischen dem besiegten syrischen König Antiochos III. und den Römern im J. 189 v. u. E. geschlossene Abkommen. Der „jeweilige Frieden“ (d. i. des Waffenstillstand oder der sgn. „Gottesfrieden“ anlässlich der Veranstaltung der Nationalspiele) hatte seinen eigenen Terminus: *ekecheiria*. Auch so machten die alten Griechen Unterschied zwischen dem beständigen Frieden (*eiréné*) und einem jeweiligen Zustand.

Die römische *pax* deutet bereits vom etymologischen Standpunkt auf eine Vertragstätigkeit hin (*pasco, pango, pactum*). Ebenso wie bei den Griechen bedeutete hier das Wort *pax* zuvor den Gegensatz zu Krieg. Mit der Zeit gewann jedoch der Terminus eine weitere Bedeutung, im ähnlichen Sinne wie bei den alten Ägyptern und Israeliten, allerdings gewissermassen in verkehrter Entwicklungsrichtung. Die Festigung des Imperiums gegen Ende der Republik einerseits und der Bürgerkrieg andererseits brachten ein mächtiges Sehnen nach dem Frieden zu Tage. Nach dessen Wiederherstellung unter Augustus entstand der Mythos von der *Pax Romana*, von Kaisern und Schriftstellern mächtig unterstützt. Es war ein durch die militärische Gewalt des Staates sichergestellter Frieden. Die langfristige Stagnation und Wohlstand schwächten jedoch allmählich die Kräfte des Imperiums, das bei Andringen neuer eroberungssüchtiger Kräfte zusammenstürzte.

Die Erkenntnis der Konzeption des Friedens und der Bemühungen um dessen Aufrechterhaltung im Altertum hat ihre Bedeutung auch für die Gegenwart, und hier nicht nur für die Vergleichungswissenschaft, sondern auch im Rahmen des derzeitigen Kampfes für den Frieden auf der ganzen Welt.