

ZPRÁVY
JEDNOTY KLASICKÝCH FILOLOGŮ
PŘI ČESKOSLOVENSKÉ AKADEMII VĚD

OBSAH — CONSPECTUS FASCICULI

O. Březina: Manus. In linguam Latinam vertit J. Šprincl	
Parthská ikonografie. Synkretismus a tradice aršakovského dvora v Nise (A. Novák)	
Platónova ústava a dialogy Tímaios a Kritiás (Vl. Pazderník)	
Jubilea klasické archeologie (J. Čadík)	
Olympiáda (A. Frolíková)	
Zprávy o činnosti JKF a SJKF v roce 1974	
Přednášky JKF v r. 1974	

ZPRÁVY

Jednoty klasických filologů

ROČNÍK XVII

2-3

1975

OTČEKAR BŘEZINA

L. A N U S

In linguam Latinam vertit

J. Šprincl

HORARUM FAMAM NOVI, QUANDO

horarum famam novi, quando libera mens in maiestate micanti
sublimis fertur supra saecula, supra temporis arva cyclone vibranti,
cum disicit agri cultor fruges, quas procreavit prisci temporis aetas,
concedens visu fervescente recentes spicas maturescere laetas.

Cum mi flagrabant praedia plena fructibus, ignis vim mea Musa canebat,
cum regia, cuius turres astris mergebantur, flammam concipiebat,
cum somnia mi flagrabant, vox ironica coepit circa me strepitare,
sciebam tunc meditari versus et sine voce doloris res tolerare.

Tellurem talem, qualis non fuit usquam, percurrentem fusca locorum,
perpulchram monstravere mihi somnia, flos visorum multicolorum,
giganteorum verum taedas vidi, ver, quod soles nocte tegebat,
cognovi ver, quod terrenorum verum millia curru iuncta habebat.

Regales annos vidi accumbere lectis murice tinctis et speciosis
sopitos musis vespertinis atque harparum pulsibus ingeniosis,
lunares noctes in mirandis hortis, ebrietates vina legendi,
amoris messes subque citatis astris gaudia dulciter emoriendi.

Hibernos hortos vidi, ramos increscentes in crystallina gelata,
quae sicut lychna accensa lababant et ludebant arcubus exagitata,
fenestras secretorum novi, palmas congelatas luce nitentes
et accedentes hortos universi, scintillantes atque pallentes.

At quoque vidi terram talem, qualis ab aevis fors fuit, usque dolentem,
amare subridentem nobis, maesto visu prospiciente loquentem,
apparuit mimet in universo terra sororum nunc pauperrima sortis,
in pontis mutis insula, quae non novit pacem praeter mitia mortis.

In nubibus aevi vidi fulgura, quae depinxit revelatura Camena,
ut Caesar servis annuit et cruore rosarum florescebat arena,
voluntas atque superbia terrae - mas, perdurus pugna visus,
quem victoria fregit, - vis, oculique rigentes,
voluptas terrae - femina cum conspectibus exprobrantibus - et
pupillae concupientes.

Evanuit omnis gloria visi, flammea nox, sum tunc oblitus honorum,
cum conspexissem fratres, omnes languescentes palmas invalidorum,
compressas ira, sanguinolentas et percussas remis, cum capiebant
refertas lintres, tunc cum semet fluctus ponto deridente ciebant.

Crepantia mystica vincula mimet nunc in somniculosis intonare,
in prisco rhythmico pulsibus innumerosae voces cordum perscrutare,
camenae cordum, quae iam reddita sunt aliena sibimet, prorsus ablata,
ut astra flagrantia flammis aequis inque crepuscula iam demersa gelata.

Aenigmate praeditus hospes considerabam sole cadente sub limina fratrum
consolaturus, credens, leni risu felix et telluris aratrum
ferebam laudibus atque labores mundi mersi coram memet amore,
sphaerarum luce nitente proculque canentibus euris et stridente liquore.

Extorres vadunt nostrae mentes per millenia
 arcana culpa natus occaecatae
 et ludunt rhythmis improvisis lamentantes
 ad inflammatas chordas acclinatae.

Venustas cosmi, lux, quam stinctus visus perdidit,
 in voces quae mutata est eis arcanis,
 curvantur chordae - flammae vento conglomeratae -
 sub vi digitorum pulsibus - heu - insanis.

Ad quem, cor, lamentaris maesto carmine cantans
 in carcere iam flagranti cancellato,
 cupido frustra pulsat post expurgiscendum
 in lecto vi caelorum praegravidato.

Immensa vireta florum fragrant isto carmine,
 flat aligerorum vox ex oris sidereorum,
 fulgorum tempestate coorta vomere dirruit
 scintillas sol in sulcis caeruleorum.

Et omnes ponti fervent hic spumantes remis,
 alarum vi spatiorum cana vibrantur
 et temporis undae flentes sicut fontes puri,
 qua percussori signa cruenta lavantur.

In aeva spirat amore fenina, frux hortorum perditam,
 fervore venti basia decutientis,
 argenti gyro lunae lux allecat noctu
 ad gaudia saltitricis prosilientis.

Qua vibrant omnes cantus, quos cantabant fratres,
 vesani, reges, vates atque reiecti,
 discordia vitae, desperatio pugnae sanctae,
 futuri solis spes in sanguine tacti.

Voraginis ignis, hiatus terrae, caerula mortis,
 in frigore cosmi flores asphodelorum
 et id, quod nos terroribus et vertigine corripit,
 quod non conspexit perditam lux oculorum.

D O L O R H O M I N I S

Languentes nosmet vulneravit spiritus hostilis
effulsit sole visus malignarum popularum,
elapsum est nobis instrumentum pensi, pars virilis,
insedimus maerentes saxis saxicidarum.

Abstersimus sudores et cum morte colloquentes,
aes sole scintillabat, nos - expertes motionis,
ut collum filii in maternum pectus imponentes
sententias, in omnem luctum procreationis.

Viranda vi, vi sanguinis mysteriosi,
occultae laudis privilegio laborabamus
ut principes in campis militis victoriosi
ab inspectoribus retenti, quos non cernebamus.

Recordabamur urbes supra stagna florescentes,
in mysticis crepusculis et stellas nationis
et in custodia campanas mille concinentes,
ovantes copias in festis omnis contionis.

OCEANUS MUTUS

Vox alitis micabat in crepusclis istis. Gemmae germinantes
eamenis aestuabant. Et percussus remi, pulsus cordialis ...
Auroris aureis in funibus sonabant isti venti flantes,
agebat tellus circa nos - crepido pulchritudinis regalis.

Sed ante nos et supra nosmet post secretum gurgitum tuorum
viarum milibus mundorum non visorum pontus ardescebat;
cadentis fluctus murmur semper lenius per aures aegrotorum -
in cogitatis nostris luctus terrae perditae se confundeat.

In mentem venit nobis illa vis fragrantis appetentis floris,
in abditiis incendiis accessus oris, labra iam flammata;
apisque deviantis tristis vox, momenta quaeque nostri amoris
inaniter fenestras vitreas pulsantis, glauca congelata.

Clementiae sermones, voces, extasis sacerrimi rubores,
vox angeli, qui sanguinis procellam scit in mente tranquillare,
et illae visiones vatium, in quis mille siderum fervores
sub orbibus tuorum currum cernuntur pulvere aestuare

Et solis risus lenis, lux in desperationibus dierum,
cum sicut aureum secretum scriptum sol in rebus exardescit,
et nutus clemens hospitae turbarum, tunc cum campus plenus rerum
ut alba frusta panis in patellis iaspideis iam splendescit.

Periculose muta nox, qua palabamur in profunditate,
externi, sicut in vetustis silvis pulchritudinum nigrarum,
cum fletus saepti sempiterni murmurabat ex longinquitate
et vox tenoris unius de consecratis orbibus molarum.

Ut omnes res quiescunt hie! In ponto mutescenti remigamus,
remota scindit ales, supra nosmet altitudines silentes ...
est praemium nunc nobis, quanto plus telluris ripas devitamus,
videmus tanto purius priorem pulchritudinem stupentes.

HORRESCO, QUID QUEAT IPSA VOLUNTAS

Ridentes astris, torpescences visu, tunc, cum somnum carpirus,
aut in lethargis nostris aut in ricis fulminis atque nitoris
dormitat ubique in mentibus innumerosis, quas in vita novinus,
imago nostra vibrante nitore securdi luminis interioris.

Proculque in quaque secunda fax phantasmatis ardet in ullo tramite
it in fraternis oris, vadit in interiore quiete viarum
et in speluncis atque vaporis fraude superque nivali limite,
in somnis ut monitoria rondum cognita vis allegoriarum.

Et ut nervoso tactu scalpri vultus iam modulatus mortibus
secundum congenialia patria signa subtiliter os tenuatum,
demanans de lunari nube, spirituale, sparsum flatibus,
cum tractibus argentatis ut speculorum vitrum conglomeratum,
emergit rotatum vertice de connectis undis nostri carminis,
ex tristi fumo crescit supra tura vetusta cruenta loquelae,
ut infinita vi caritate levatus sol peccati luminis,
hiberna adamantina condita supra terram post momenta procellae.

Immitis, Tu, qui concedisti regnum supra flamina temporis,
qui solum mentibus invigilantibus naud demisti vim spatorum!
Horresco, quid queat ipsa voluntas immo in nostro carcere corporis,
quae nobis post errorem mansit ut illa heredia regia morum.

Campanis ad sollemnia, mortes mille vocamur et in nobismet renascitur
spiramen mille fratrum, flatus dulces atque venena ferentes,
a nobis motus fluctus, perfidiosus, sanans iam diffunditur
et in consanguinitate fratrum, per regiones fine carentes.

Fac sanctum nostrum visum! Sed qua fert languores in certamine,
diei decernentis turbam, tunc id contege nube nigranti!
Precamur: qua fors noster mysticus hostis iam velatur lumine,
ut exacuatur, quae so, lumina visus nostri vi radianti!

Amantibus in desertis, in cruciatu commorientibus insere
mortales omnes esse pedemptos vi crucis. Ut phantasma levetur
et ei, qui demens mortem plenz nocte sibimet vult consciscere,
in limine festi sicut dextra spiritualis et lux manifestur!

C E M E N T E S

Erramus per mysteria terrae, res taciturnas percontamur,
de vere, quod haud venit et de floribus illis, qui non evolvuntur;
dicentes unum salve ventis, qui flant in aeva futura,
eadem voce camenae, quae sibi numquam fines est positura,
arcani testes, nosmet, qui iurandis iuribus obstringuntur.

O mater Tellus, non germani nos sumus, haud tua propria proles,
in ubere seductarum matrum nos sumus alti lacte dolorum,
qua fratres perpolabant dulces fontes, grates semper agentes,
nobismet mens fuit ebria voce procellae, numquam non sitientes
stabamus semper tristes ante liquores salso Oceanorum.

Precantes flexo poplite grates dicebamus, qua maledicunt
libimet multi, plorabamus, qua benedicunt fors numerosi,
ut sol vox nostra scintillabat tunc, cum milia conticuisissent,
et cum victoribus obvia pectora cum campanis intonuisissent,
in spasms nos reticentes pressimus ora prophetica tunc dolorcisi.

Telluris reges, usque ad mortem demulcati verbere servi
ut fratres ibant nobis implorantibus in sacraria Patris,
dabamus basia pacis frontibus illis, quae sunt praedita signo,
amantes, qua iam sese fratres averterunt ore maligno,
gravissima somnia terrae sunt nobismet facta flamina matris.

Arridens gratia, fax faciei, rerum visus officiosus
ardebat tamquam lux tumulorum nobis, qui sumus exsecrati,
exarsit ex luctamine mortis vox basiorum, murmur avarum
et languor, taedia fiunt iubila, vis iuvenilis, pulsus alarum
tacensque voluptas - intimus ignis, quo cruciantur condemnati.

A matutinis usque ad vespertinas nos trans aeva futura
ibamus, ab is, quis visi fors sumus esse proxime, iam fugientes
et reddebatur magnificentia verbis, nos ex lumine raro,
ex aere perenni ponebamus egentes celsa sacraria Claro,
submissi mentes regnabamus in isto nomine sceptrā tenentes.

Et quamquam floribus omnibus ardebamus, vitis innumerosis,
amoris solibus usque ad caerulea nubes cosmi sustuleramus,
inclinabamur et ad pecus, exsecratos fratres sanguine iunctos,
comprehendebamus et haud natorum motus (tam dolorosos) et conceptus cunctos
in corde ferventes aestum progeniei - soli semper eramus.

Defuncti solum fratres, ex futuris aevis advenientes
responsa ferebant nobis, cum resonabat vox euangeliorum;
obmutescabant nobis languescitibus in fervore diei
amici pallescentes, noster lenis risus, vis aciei
assumebatur ab is ut basia noxia morbis invalidorum.

"Telluris proditor, en!", sic dicebamus te rrae laude sublatis,
aeternas matutinas flammis flexi dum salvere iubemus,
dum vaticinamur amoris regnatricem, more sororis amantem
virumque cuiusque elementi regem, mirabunda vi dominantem,
qui scit mutare dolores in suprema cupidinis - amplius eremus,
dum vaticinamur in unum fratres omnes iunctos atque redemptos,
gubernatorem, qui scit ad litora secretorum cumba nare
et in regione flatus sancti pandere lintea navigatorum
et qui scit recenti voce potenti, sicut vox est sidereorum,
et pura, sicut fors est vox puerilis, in hortis flores appellare.

Nec in nebulosis cosmi lucescentibus haud cognovimus pacem,
prudenti muto iam decesso vivebamus pervigilantes
et in regione decoris, quo penetravit acerrima vis oculorum,
tuarum rerum signa, carentes finibus orae caeruleorum
apparent nobis, obscurantur turrets fortes atque minantes.

Ex hemisphaeris vastis xysti mille nitentes emicuerunt
et atria caerulea, quae sunt praedita perspectiva fine carenti;
ab astris coniciuntur ad astra cohortes, perque ignota viarum -
aestatis vi ferventia liminis unius agmina melliferarum
et dedunt semet curis cum secreto carmine dolenti.

Quo celsius, altior atque occultior est conflictus, gurges abyssi
et quo propiores stamus coram te, qui maiestate gubernas,
aeternum pontum, tanto fortius attonat ardens vis cataractae
molisque procellae sicut granum nostrae voces sunt perfractae
et sicut adusta favilla volantes delabuntur in omnes vernas.

Exarsit cosmos nuperus ante clausa prorsus lumina visus,
quo ducebatur callis luminis instar fulcri sole rubentis,
atque cupidinis albescens poculo, qua nobismet fons magicorum
exaruit, illa suprema somnia, vinum pressum vi prelorum -
nostrorum - depotamus mortem formae, fascina fine carentis.

MANE PURUM

In hortis fessi somniis erramus primis lucibus,
ut nostram mentem terram vidimus florere in ignibus.
Apesque, ventos, lymphas, arbores interrogavimus
et in viretis nostris isse quendam sacrum sensimus.

Mutata in aurum arena est, robore integri vestigii,
strepebant et salubres lymphae, quas caelestes nuntii
moverunt, possidebat spiritus vim lucum ardentium
et in conspectibus stupores denuo nascentium.

Vim mystici doloris sicut a te missam accepimus
tuamque epistolam frangentes signum basiavimus,
dolosus hostis iam sopitus somno ad nostra limina,
ad nosmet venit expectatus ut divina vimina.

In vastis, quae frequentant daemones cum pravis nuntiis,
florebant areae optatorum sicut tectae liliis.
Salutem diximus fragrantibus, iucundis, dulcibus
puellis pulchris ut sororibus, quae fulgent lucibus.

LOCI HARMONIAE ET PLACATIONIS

Per conclavia vadimus obstupefacti mutis vocibus orum,
mundus nobis est arcanior usque, plenior ambiguum:
luctus - semper laetior et dolorosior omni tempore risus
et magis anceps verbum missum nec non omina visus.

Prudens sol, ingressus noctis et luminis in regalia castra,
terrae iunctae caelis et praesagia mortis et astra
atque aestatis languor et autumnalia gaudia mentis ovantis,
gaudia cordis et in conspectibus immortalis splendor amantis.

Nosmet denique iam nunc venimus in crystallina tecta quietis
(felix, qui penetravit eodem, sed vos, qui non invenietis
inde regressum, plus felices), qua mysteria nunc dolorosi
atque venusti mundi vibrant lumine risus tam generosi.

Omnes passus, quaeque salutatoria vox, vocesque gementes
et resonantia diffunduntur per regiones fine carentes
atque latentes nostrae mentes hic sunt sicut lux reditura,
discernuntur ab omnibus clare tamquam noctis sidera pura.

Pectora, nidus alaudae, nobis florent sicut veris odores
atque operantibus oscula flant super ore, flant sublime canores
atque in lumine, sicut in unumsoles omnes conicerentur,
fasti nostrae mentis in infinitis fratribus aspicientur.

Et per mundos vadis nos praecedens, spargens omnia rore,
omnia sacras et super aevis arcus pendis ductus amore:
et geniorum luctus, gaudia, formas et cupidinis aestus,
somnia, flores atque animalia, quae neque murmura dant neque quaestus.

Et benedicimus urbes, terras, spicas, uvas, omnia rura,
qui de nostra palma iam bibit, exit fulgens et sine cura
atque videmus nunc occursum fratrum, scilicet et minimorum
Te subtile ridente clarum, tanquam regum magnificorum.

Est dolorosum nobis unum, res, quae plet formidine vatem,
quod metuemus fors in limine patris et istam proximitatem -
parvi bellatores post Te vadimus ad viridaria fissa,
adiunguntur nobis agmina contra nosmet inania missa.

C A R M E N C A R M I N U M

Carmen carminum devicti semper rursus inechamus,
vibrant palmae mysticae formidinis dulcedine;
et per saecula callem nobis ut messorum persecamus,
infinite fruges maturantur puchritudine.

Centum soles occidebant in distantiam spicarum,
sed diei lux et aestas cordum non fit languida,
fratres surgent rursus, cum iam non sonabit carmen ciarum,
et quietas nostras chordas pellet palma candida.

Donec vera possunt in gyranti terra fluctuare,
dum sonabit festa campanarum consonantio,
donec mane per vapores montis spes quit adventare,
dum bibetur labris siccis frustra Lethes potio,

donec ambulabit muta mors per urbes fervescentes
et per mane sensuum, per atrium conubii,
victrix et subtilis et per hortos sole diffluentes
prudens atque ubique praesens, supra sedes proelii:

indagantes palmae fratrum cantione sublevatae
crescent infinite sicut flores in vim luminum
et sub arcu fornicis carentis fine constipatae
turmae fortes pervagantes castra ponent siderum.

Tunc potentes voces omnis universi consonabunt,
agnis, quod cepit sphaeras splendidas vertiginis,
in volatura sustentae passis alis expectabunt,
temporis procella fixae, tardae vi caliginis.

F E M I N A E

Quid cantat vesper supra regna, supra terras spicis stratas,
quid cantat supra calles mysticas crepusculis roratas?
A quo dicenti vobis "salve" flos rosarum carpitur
in hortis occidentis, qui sub caeruleis exuritur?

Cum iam reditis fessae vi laborum pertinacium,
ad vos flat spiritus telluris, posteri praesagium:
ingentes urbes fratrum stant in auro, fulgens lux hortorum,
metalli somnium, vis marmorum, rhythmorum vibratorum.

In solibus, qui transeunt et exstinguuntur et lucescunt,
ut fax distentae feminarum palmae candidae nitescunt,
in cunctis saeculis allectant aut evitant os amati,
aeterno gestu pulchritudinis loquuntur more fati.

In quales hortos expectatos vosmet vultis nos ductare?
In hortos illos, qui debebant exsecrati somniare,
qua supra stagna maesta cantus alitum polarium
in luctu, qui fit maior iusto, vincit iam silentium?

Et eminentes mentis nubes nant in ponto luminis,
qui tectus est sublimi phosphoro lunaris fulminis
et cordum convibratio est in ripis tintinnatio,
ab vinculis argento factis navium solutio.

Amore mersi visus navigant in muta transmarina,
qua fertur in sublime sicut flammae vis montana pinna
et infiniti caeli sicut palmites in sese mersi
horrescunt prisco sole matutino saltus universi.

R e s p o n s i o n e s

Nunc onerati diris nos sumus atque in vi sublimis amoris
accidit, ut gravitati subiciamur, mersi nocte sruoris.

"Immortales atque potentes estis, mirae vestrae mentes
portant in se vera, rubescens vinum, soles fors ingentes."

In taciturno cosmo stellis, quae sunt factae sanguinolentae,
tamquam vinculis ignis saevi nostrae mentes sunt detentae.

"Et gravis armaturae bellatores fortes thorace tecti (tergore tecti)
ad salvandos omnes terrae fratres estis vos electi."

Et genibusque stringere pectora devictorum nos tentamus,
non sentimus amorem, nondum, quamvis acriter exoptamus.

"Sicut et immatura frux ambusti vi secretae aestatis
nunc paulatim maturescitis ad complexus proximitatis."

Gaudia - sol in somnis, qui restringitur experrectus prorsus;
atque dolori est vis oculorum, non dormitant eius morsus...

"Scilicet in fraternis nexibus estis et omnibus associati
atque potestis solum iam gaudentibus omnibus esse beati."

Insula natans - noster terminus, ad quem sulcis latis namus ...
namus et insula natat, numquam, numquam nantes adventamus ...

"Nam regales visus vestri vosmet fraudibus obduxerunt:
insula - lux in mente florens, quem vobismet recluserunt."

N o x v e r n a

Canebat nox quiete, vox vireti primi, verni fluminis
stridores sunt sodales eius maesti carminis,
in caelo stellae, grandiosae luminis crateres,
in quis spirabat flos, caelestis flos odore;
manusque fratrum sunt in corde decussatae,
iacentes sicut mortui, deceptae, vi gravatae,
perfractae iam labore.

At spiritus eorum versus stellas sese distenderunt,
in mundis omnibus complexu se cinxerunt,
expergiscentis longus spiritus,
perennis oppidi fervores,
in mysticis aristas ludens vis ventorum,
levavit se vox orchestrorum
in rhythmo gestus, alium stridores.

TEMPUS

Vis tiliarum, quas consevimus ex re fraternarum melliferarum,
atque tibimet in ignibus aedes a taciturnis nobis aedificatae,
omnes palmae febre laboris convibrantes aut vi deliciarum,
in radianti pulvere mille viarum sunt iam dudum consociatae:
stellae, quis dulcissima nomina nostrae curae suppeditavimus ipsi,
coram vivis fulgent rhytmis atque coruscant ludo convariatae.

lanua caeli iam reseratur et eripiuntur vi secreta profundis
atque diei fulgurat alter sol alioque sternitur umbra camini:
matutinum cum thesauris nunc emergit se de temporis undis,
canna, thymorum flos, absinthia crescunt, pratum fragrat odore cumini,
in radiorum pocula fundit mystica vis autumnii somnia, luctus,
ebrietatibus afficiuntur nostrae mentes victae robore vini.

At nos exspectamus ut exspectavimus olim fidi pervigilantes
flammis lautas terras mille videmus surgere de fervore vaporum,
soles coram is pallescunt, livent atque rubescunt sicut amantes,
in dolorosis cordibus ardent is fervores luminis atque cruorum -
procedentibus aervis exspectamus temet semper tempore fessi
et tua fulmina candida, nimbi florem, lilia verum perpetuorum.

Circa nos micuerunt omina, vis victricis nostrae progeniei,
ab rutilantibus ignibus occiduorum bellatores exsiluerunt,
caelum - sanguinolentum sicut reddita lux et fructus perniciiei,
fructus, qui delectis in solitudine febris odores forte dederunt.
Atque in matutino tramite gemmae, quas amisit fors dominatrix,
vi lacrimarum summae noctis miri rores agris emicuerunt.

Atque stincta est libera tellus atque pavore repleti morte carentes
nos tua flumina laudis cernimus ex mirando litore currere late:
atque colorum flammea signa videmus nare per agros firis egentes,
mundos pulchros nare videmus in arcus pontis privos taetricitate
sicut arenae grana stellae transperguntur semper vi taciturna
in clepsydris, praevolet ista splendens vis, arbitrium cum gravitate.

fregit nos tua gloria, laus immanis et in mueroribus usque manetur
meta dierum, risus lenis et ista gratia, suavis spiritus oris,
aeva serena prorsus, in quis fervor visi frigore corripietur,
et fractura catenae, poena remissa, splendor solis fulgidioris,
imbre perennis noster fons lacrimarum iam per pectora vivida manat,
urit gutta cupidinis ignibus atque cietur iam singultus amoris.

PARTHSKÁ IKONOGRAFIE

Synkretismus a tradice aršakovského dvora v Nise

Antonín Novák

Rozsáhlý soubor devadesáti slonovinových rytonů z Nisy, nalezených jihoturkmenskou archeologickou expedicí v padesátých letech (Masson, Pugačenkova),¹ patří bezesporu k nálezům století. Cykly miniaturních řezeb, ať už ve formě pásů, jednotlivých hlaviček či koncových zoomorfních figur, dávají nahlédnout i do myšlenkového světa výrazného kulturního centra střední Asie, jímž Nisa v době doznívání helénismu bezesporu byla. Následující rozbor, vycházející z faktografického materiálu výzkumů zmíněné sovětské expedice, chce být pokusem spojit jednotlivé identifikované ikonografické prvky s okruhem mýtických představ starověkého východu a nalézt hlubší sociologickou interpretaci fenoménu označovaného jako helénistický synkretismus. Bohatě sdělení po této stránce přinesla i formální analýza, již bylo možno jednotlivé artefakty rozčlenit do širšího časového období čtyř století (2.století př.n.l. až 2.stol.n.l.),² její interpretace by však přerostla rámcem této studie. Jde totiž nejen o různé polohy provinčního eklekticismu: vedle řeckého helénistického základu se setkáváme s projevy archaickými, expresivní polohou i vzácnou, lze říci typicky parthskou syntézou, vedoucí svými posledními články až k medievalismu - přerůstání syntézy směrem k byzantské formě. Nad tímto uměním visí ještě mnoho otazníků, stejně jako nad naší znalostí vztahů, jež utvářely gandhárskou plastiku. Poslední souhrnnější práce D. Tělbotové-Riceové³ je velkým přínosem pro toto poznání, jsem však přesvědčen, že dosažení tendence vysvětlovat umění střední Asie prioritou řeckého impulsu v budoucnosti neobstojí. Tím spíše, že i ikonologický rozbor tak "helénistické" produkce, již jsou parthské rytony, svědčí o prioritě domácí tradice, před níž byly řecké formy pouze svrchním pláštíkem.

Naše pozornost se přirozeně zprvu soustřeďuje na kruhové figurální pásy, obtáčející vrchol většiny rytonů. Po ikonografické stránce tvoří několik skupin, z nichž nejzajímavější je záhadná scéna s ústřední figurou Dia, opřeného v zamyšlení o výstupek skály. V různých variantách je vyřezána skupina žen v extetickém vytržení, mávejících sekyrkami a topolovými větvemi, stíhajících prchejícího mladíka (ryton č.77, LVII-LIX).⁴ Jak se domnívají Pugačenkova s Massonem, našel tu své vyjádření jakýsi starý mýtus, svázaný s pradávnou představou o umírajícím a vzkříšeném božstvu, vytvořenou pozorováním přírodního koloběhu ve stálém zrodu i umírání.

Základ obrazu poskytuje řecká báje o králi Pentheovi, odpůrci dionýsovského kultu, roztrženém na kusy rozzuřenými thébskými ženami při slavnosti na Kithaironu. V podobě Diově tu vidíme Adada, ústřední božstvo uctívané Parthy, získávající rysy univerzálního Sabazia. Zeus-Sabazius je synkretickým božstvem helénistického Východu; má rysy pána vesmíru, Dia hromovládcce i Sabazia "vševědoucího" (znamení oka na jednom z rytonů je symbol solární a přenáší se pak i do křesťanské ikonografie). Jde tu o přechod k monoteismu, což vysvětluje spojení tohoto Dia-Sabazia s představou Hospodina /Sabaoth v židovských enklávách v Malé Asii a Sýrii. Zeus-Sabazios do scény nezasahuje, jeho přítomnost pouze dává jiný smysl celému ději. Neboť scéna souvisí s různými, často orgiastickými obřady, rozšířenými po celém helénistickém Východě, ať už ke cti těch či oněch božstev (Attis, Osiris, Dionýsos, Adónis, Tammuz spolu s Kybelou, Ištar, Isidou), jejichž společným základem je idea o smrti a vzkříšení božstva, v praxi symbolický akt jeho ubíjení, doprovázený orgiastickými tanci a hudbou. Dvě figury, přítomné dále ději, identifikované jako Hermés a Hestia, jsou připraveny doprovodit zahynulého mladíka do říše mrtvých (Hermés Psýchopompos se svým ženským protějškem).

Celý výjev pásu, jak jej interpreti vysvětlují,⁵ je tak zajímavým synkretickým výtvozem, spojujícím v sobě prvky řecké i orientální. Zvláštní poloha sdělení se vytvořila v dvorském prostředí aršakovské dynastie, přijímající z helénistického

prostředí volný přístup k mytologické látce na základě principů analogie (motivické srovnávání) a jednoty (jedno a totéž se projevuje pod různými jmény) a jeho způsob figurálního vyjádření. Svědčí o tom, že zoroastriovská dogmata (např. zákaz zobrazovat hlavního boha vševládcce) byla v tomto okruhu pojmána volně, že tu mazdeismus působil především ve svém unifikčním směru, v tom, jak překonával primitivní polyteistické představy prvotního pasteveckého a zemědělského společenství, spolu s tím, jak získávala božskou posvěcující moc vládnoucí dynastie.

Mysterijní scéna těchto rytonů však zůstává v podstatě dílem synkretickým, uzavřeným do kruhu parthsko-helénské vyšší společnosti: je vyjádřením její kontemplace o věčném koloběhu života a vítězství přírodních sil, vyplývající z většího rozhledu a vzájemného srovnávání kultur. Širšímu okruhu parthského obyvatelstva byla taková forma nepřístupná právě tak jako mysterijní obřady s ní spojené, přístupné jen jejich přímým účastníkům; tu zůstávala přímá přírodní skutečnost, vedoucí k uctívání domácích přírodních božstev, jako např. ochránkyně přírody a plodnosti Anáhít či světloňoš Mithra, k nimž obrátíme pozornost ještě později.

Významnou součástí obrazového světa parthských rytonů a vůbec starověkého Předního orientu je předmětná symbolika, obsažená i v mysterijní scéně. V pozdější době z ní vychází i křesťanská ikonografie (atributy). V jádře vychází z potřeby nahradit figurativní obraz symbolickým náznakem (v obřadu především), někdy přímo z odporu vyjadřovat se figurálně (monoteismus židovský, byzantský obrazoborecký, islámský a křesťanský puritánský). Řekové tento odpor k figurálnímu vyjádření neměli, právě tak jako helénizovaná vyšší parthská společnost; je tedy předmětná symbolika rytonů z Perthauniasy přidatná, atributivní, jako i ve středověké křesťanské ikonografii. V naší scéně se vedle Diova obvyklého hromového klínu setkáváme se stromem-topolem, z něhož ženy servoly vstve a mávají jimi v orgiastickém letu jakoby na počest přihlížejícímu Diovi. Topol, rozšířený v celé Střední Asii jako "nejvyšší mezi stromy", na rozdíl od sosny, zasvěcené Dionýsovi (pokřivený kmen, divoký růst), byl posvátným stromem Sebazia.

Moment strhávání větví posvátného stromu-fetiša je starý obyčej, jímž se účastníci obřadu spojují s mocí uctívaného božstva. Sám akt mávání větvemi z tohoto stromu připomíná známý ikonografický motiv vítání palmovými ratolestmi při Kristově vjezdu do Jeruzaléma. Přežívání tohoto kultu posvátného stromu můžeme sledovat v křesťanském obyčeji stavění vánočního stromku ("nejvyšším stromem" byl na severu Evropy smrk nebo jedle) právě tak jako stavění májí. Ve střední Asii při výročních slavnostech "lola" na počátku jara se porážel vysoký topol, zdobil se tulipány a ve slavném průvodu byl nesen na zvláštní místo nového vztyčení. S topolovými listy srdcového tvaru se setkáváme jako s výzdobným prvkem na řadě nisských rytonů, což svědčí o tom, že nemá pouze ilustrativní funkci pro jedinou scénu, nýbrž že byl součástí vžitě symboliky sabaziovského kultu na aršakovském dvoře. Zajímavý je i plášťík z kůže, jímž se odívají ženy na této scéně: víme, že účastníci průvodu Sabaziova ve vytržení brali na sebe zakrvavené kůže mladých jelenů. Stojí za zmínku, jakou úlohu hrál jelen v prvotní starokřesťanské symbolice, navazující na text žalmu o jelenu, toužícím po prameni vody živé. Obrazy jelenů, pijících z pramene a topolové stromy najdeme v četných malbách a mozaikách starokřesťanské doby i raného středověku, ať vzpomeneme Ravennu, Soluň či florentské S.Miniato - abychom uvedli alespoň některé příklady - jehož synkretická symbolika svědčí o vzájemné kontinuitě mezi pozdní antikou a středověkem.

D a l š í r i t u á l n í s c é n y

Rituální význam má i druhá skupina námětů rytonového pásu: opět i zde souvisejí s mystériemi podobnými maloasijskému kultu Attidově a Kybelině, v nichž se motivy smrti a vzkříšení spojují s obřadem očišťování ohněm, přinášením obětí, hudbou a tancem. Jejich figurami jsou kněží-mágové (obětníci), tanečnice, hudebníci, satyrové, chlapci, starci a ženy přivádějící obětní zvířata (kozly), nosiči vinných měchů, bohové, mající vztah k ději. Většinou jde o volná sdružení vzájemně souvisejících skupin a výjevů, jejichž smysl se Pugačenkova s Massonem pokusili objasnit, avšak exaktní identifikace je

téměř nemožná, vzhledem k tomu, že literární památky staré Parthie byly až na několik výjimek zničeny.

Skupinu hochů objímajícího dívku interpretují autoři jako mystickou svatbu dvou božstev. Jde o obřad velice rozšířený v helénistickém světě, představovaný obvykle dvojicí kněze a kněžky, ať už byl zasvěcen Démétře-Kybele a Attidovi, Dionýsovi a Ariadně či Koré a Plútovi. Jeho smysl spočíval v magickém aktu oplodnění země, zaslubující bohatou úrodu budoucího roku. Výjev doprovází scény tance, bakchantky-mainady-kněžky, satyrové, jde-li o Dionýsa, hudebníci a hudebnice (dvojité aulos, kytara, buben, několikadílná píšťala). Vidíme dále postavy obětujících kněží v dlouhých pláštích, připravené k zabíjení obětního kozla, někdy držící v ruce svazek prutů baremy (posvátný strom dodnes používaný vyznavači Zoroastrovými k zažehání ohně), jindy v žehnacím gestu, jehož přesný význam není znám, které však přešlo později jako „benedictio latina“ i do křesťanských ritů. Setkáváme se i s postavou mladíka v dlouhém oděvu, ušlechtilé tváře, s obnaženými rukama, držícího lyru. Pravděpodobně Apollón Kitharódos: dříve nesmiřitelný odpůrce Dionýsův (viz řecká hudba), nyní uprostřed scény vyložene dionýsovského charakteru. I tu se projevuje vše slučující synkretismus parthského prostředí, vysvětlitelný však ztotožňováním Dionýsa se Sabaziem (viz předchozí výjev). Velmi pravděpodobná je též identifikace tohoto hráče na lyru s Orfeem, pro něhož řezbář převzal ikonografické schéma Apollóna Kitharóda známé ze slavného díla Skopova. Pugačenkova s Massonem správně připomínají, jak orfický kult, s jeho mystériem blouďení v říši mrtvých a opětného návratu do světa živých, je blízký kultu Dionýsa Sabazia jako božstva umírající a znovu ožívající přírody. Často se vyskytující ornamentální motivy topolového listu (Sabaziův topol) a vinná réva (Dionýsovo víno) stále znovu a znovu připomínají toto základní předznamenání.

Zvláštním motivem je obraz dívky s věncem trojlístků na hlavě v podobě pílmesíce obráceného srpky vzhůru, nad níž je vidět mnohopaprscitá hvězdička-rozetka. Rozetka je symbol magicko-estrální (v křesťanské symbolice sloupových hlavic

z východního Středomoří ztotožňovaná s hvězdou do východu) a vyskytuje se na mincích Óróde I, Artabána I a Gotarza (1.stol. př.n.l. a 1.stol. n.l.) a spolu s půlměsícem ji najdeme v metopách 2.stol. př.n.l. ve Staré Nise. Masson s Pugačenkovou vyslovují oprávněný předpoklad, že jde o ročové znamení (heraldický znak) Aršakovců.

Jedenkrát (na rytonu č.18, tab.CVIII-CX) se vyskytuje jezdec stojící u vzpínajícího se koně. Je to legendární parthský bílý kůň (ztotožňovaný někdy s koněm apokalyptického jezdce), kůň Mithrův, posvátné zvíře Aršakovců, přinášené v oficiální dynastické oběti řekám (spojení koně s životadárnou vodou). Obraz koně má svou souvztažnost též ke kultu hrdinů, lze proto předpokládat vlastní parthskou mytologii, pokud nejde o vyobrazení skutečné historické aršakovské svatby. Význam ženy, jedoucí na oslu (zvíře Dionýsovo) v slavnostním průvodu, už vůbec není jasný, podobně jako řada dalších ikonografických detailů, jejichž objasnění mohou přinést jedině, dojde-li v budoucnu k nálezům parthských literárních památek.⁶ Je ovšem známo, že Sásánovci si dali velice záležet na tom, aby zničením veškerého literárního fondu aršakovské doby vymazali jakoukoliv vzpomínku na svého někdejšího protivníka a ideologickou konkurenci.

Členění rituálních scén by bylo možno tedy shrnout do čtyř základních celků: 1. oběti zvířat (obětní průvod), 2. Dionýsova slavnost, 3. kult mrtvých (Orfeus, úlitba) a 4. mystérium svatby. Odpovídalo by to základním funkcím náboženského rituálu: oběť, svátek Dionýsa-Sabazia, pohřeb (úlitba), svatba (či na rytonu č.18 možná též dynastická funkce). Jde o jednotlivé typy myšlenkových okruhů, spojených s životem celé parthské společnosti. Obřady a slavnosti, pevný cyklus rituálního kalendáře, vytrhující člověka z běžného životního rytmu a přitom tak pevně svázaný s jeho obecnějšími, lidskými prožitky a starostmi: smrt člověka, opojení, povinná daň zajišťující přízeň bohů, kryjící úzkost z nesnází budoucího dne. Na rozdíl od první vyložené mystérijní skupiny vyobrazení jde o obrazy provázející parthskou společnost vcelku, i když ve svých zvláštních synkretických odstínech

jsou především fetiši dvorského okruhu.

M y t o l o g i c k é s c é n y

Vysloveně dvorský ráz mají scény Artemidy s družkami a kruhu múz. Náměty pro parthské prostředí zcela cizokrajné, importované. A přece v těchto výjevech, jakoby převzatých z řeckých váz, nalezneme prvky řeckým předlohám vzdálené. Nejen odlišnosti v oděvu, ale především samotný význam je posunut. Na rytonu č.76 (XXVI-XXXIX) je pod pásem vyryt řecký nápis ΕΣΤΙΑΣ znamenající "vestálka-kněžka", jinak však interpretovaný (Blavatskij) pro Hestii. Artemis je tu ztotožněna s Hestií (pozd. římská Vesta), ochránkyní domácího krbu, která je právě tak jako Artemis panenskou bohyní a přitom strážkyní základní přírodní síly - sexu. Tento druh smíšení funkcí připomíná synkretický vývoj ženských božstev v Přední Asii - kanaánské (ugaritské) Aštarte (egyptské Ištar), Ašerach a Anath (maloasijské a syrské Anáhit, spojované imigrovanými Řeky s Athénou), manželek otce bohů 'Ela ('Iluma). Všechny tři byly spojovány s motivem ženy-matky, panenství i válčení (viz Artemis-lovkyně),⁷ jim bylo zasvěceno mateřství i chrámová prostituce. Oděv Artemidy z rytonů navíc připomíná přímo Anáhit, v parthském prostředí bohyni plodnosti, vody a ochránkyni stád. Stejným způsobem se v Přední Asii ztotožnila Artemis s „matkou bohů“ - Kybelou. Také Héfaistos s múzami (ryt. č.47, tab.XLIV-XLVII) je kombinace nezvyklá. Vedle obvyklého spojení Apollóna s múzami (ryt. č.15) tu stojí ochránkyně umění vedle chromonohého kováře, který si vysloužil nechvalnou pověst o svém dvojnásobném svržení s Olympu (odtud jeho ochromení). V alegorickém myšlení helénistické doby byl Héfaistos symbolem pozemského ohně, jeho kyj symbolem potravy ohně - dřeva ke spálení. Jak Masson připomíná, spojení Héfaista s ohněm bylo blízké myšlení Parthů, u nichž prvobytný význam síly ohně se dosud neztratil a byl naopak posílen působením učení Zoroastrova. V této půdě se zrodilo ztotožnění Héfaista se světloňosem nebeského ohně - slunce, s Mithrou. Proto také může olympský kovář (mimořádně u Parthů poprvé znázorněný ve své neidealizované podobě) nastoupit na místo Apollónovo v kruhu múz, neboť i Apollón byl s Mithrou spojován. Nebeský oheň přenesený na

zem je tak zcela v duchu mazdeistické nauky zdrojem všeho umění a ošklivý (ohněm ohořelý) a chromý Héfaistos či neznámý parthský bůh kovářů-metalurgů otcem (patronem) ochránkyní lidských schopností - múz. Podle toho lze múzy identifikovat i na těch dionýských scénách, kde je patrná podoba Héfaista. Koneckonců známe onu oblibu helénistického umění v naturalistických detailech, ve všem „ošklivém“, ztrhaných rysech starých tváří. Sama oblíbená představa filosofa-starce se ztrhanými rysy a nedbalým zevnějškem, rozmlouvajícího v obrazech třetího a druhého století př.n.l. s múzou, svědčí o tom, jak filosofie sama překonala svůj vlastní umělý obraz ideální krásy. Víme-li, že v Orientě byl takovýto obraz filosofa zcela přirozený a běžný, otevírá se nám opět cesta k pochopení toho, co se stalo s řeckou kulturou v poklasickém období, proč došlo k takovému sblížení se světem Orientu. Už nikoliv krásný Apollón, nýbrž ohněm spálený a prací zchromený řemeslník se stal vyvolencem bohů a otcem všeho lidského umění. Rovněž zde se dvorské umění parthské elity dostalo do kontemplativní polohy ne nepodobné úvahám renesančních estetiků o „saturnském“ typu tvořícího umělce.⁸ Héfaistos a múza je zároveň ilustrací k platonizující kontemplaci o světě idejí a říší stínů, k protikladu nedokonalého světa a ideálu božské formy: chromý kovář hledí do božského ohně (čisté formy) a jeho forma v neustálém snažení zaniká. Nesmíme podceňovat parthské prostředí; víme, že máme před sebou umění vzdělaného dvorského okruhu, intelektualizovaného přítomností řeckých filosofů i hlasatelů zoroastrovského učení. Jemu je protiklad ohně-slunce (Ahura Mazdy) a světa ovládaného démony zvláště blízky.

V perské Avestě, z níž můžeme čerpat znalosti počátečního zoroastrismu a představy o myšlenkovém světě Parthů, nalezneme i zpěv o géniu mytického veletoku (5. jašt), představovaného v podobě krásné panny Araďví Súry Anáhity, personifikaci oplodňující moci vodstva, posilujícím hrdiny dobra v jejich bojích, která po této stránce vysvětluje rovněž předchozí scénu Artemidy s družkami.

K r u h " o l y m p s k ý c h " b o ž s t e v

Poslední, početně nejvíce zastoupenou pásovou kompozicí rytonů z Nisy je kruh figur bohů, nejčastěji dvanácti, Pugačenkovou a Massonem jmenovaný "kruhem olympských bohů":⁹

Zeus - Ormuzd (Ahura Mazda) - Sabazios - Adad
Héra - Atargatis - (Anáhite) - Nanaj
Héfaistos - Athró (Atšó)
Athéna - Nanaj - Allataj - Anath
Arés - Athlad
Afrodita - Asčik - Ištar (Aštarte)
Apollón - Mithra
Artemis - Hestia - Anáhit (Anath)
Hermés - Arša
Démétér - Atargatis
Hestia - Anáhit (Anath-Aštarte-Ašerach)
Poseidón - říční démon (Tištrijsa?)

Oprávnění jednotlivých identifikací může být sporné, jde-li o rytony samotné; dobové konvenci to však odpovírá. Bohové byli totiž v parthském prostředí chápáni daleko výrazněji než u Řeků jako strážci jednotlivých přírodních sil. V mazdeistickém (zoroastrijském) pohledu byli pojímáni jako démoni-andělé, pomáhající člověku v boji s démony zla (mimo Ahuru Mazdu), jediného nejvyššího boha, ztotožňovaného s Diem Sabaziem). V řeckém filosofickém pojetí helénistické doby měli spíše alegorický smysl, tedy byli personifikacemi těchto přírodních sil, chápaných jako samostatné principy, oddělené a neosobně - zde je styčný moment. K tomu přistupovala reálná rituální praxe domácích parthských kultů. Záleží tedy na tom, který moment byl v obsahové struktuře pásových vyobrazení rozhodující. Právě toto však je nám odepřeno, neboť chybí základní literární podklady. Protože jde však o dílo synkretické, obsahující všechny jmenované prvky dané struktury, výsledek interpretace je dán strukturou společnosti, již byl ryton určen. Jinak se na jedno a totéž vyobrazení bude dívat přítomný řecký vzdělanec, jinak hlasatel učení Zoroastrova, jinak novopečený měšťan, vyrůstající z domácího prostředí. Nazve-li Řek Artemidu Artemi-

dou, Syřan Anahitou, Peršan Arařví Sírrou a Parth třeba ještě jinak, nepřestává být figura na rytonu sama sebou, pouze její jména se budou měnit, a míry představ, které se k ní vážou. Jde tedy pouze o sémantiku, zatímco výtvarné dílo zůstává jedno a totéž, což je koneckonců základní noetický problém, řešený i dnes reprodukcí vztahu objektu a jeho vnímatele, či řečeno starým židovským příměrem: nádoby jsou rozmanité, ačkoliv se do nich nalévá jeden a týž nápoj.

Zastavme se pro příklad jen u některých figur pásu. Zeus, řecký Zeus hromovládce, vladař olympských bohů, je synem Chrona (Času), jehož svrhl do Tartaru stejně jako jeho kanaánský protějšek Él (ztotožněný Filónem s Chronem) vlastního otce. Bůh blesku, hromu a větru, výraz absolutní síly, násilí. Předasijský Sabazios inklinuje k představě síly i mravní autority podobné židovskému Jahve - Hospodinu Sabaoth, jeho ztotožnění s Dionýsem na druhé straně však spíše tihne k výrazu bezbřehé životní síly, zákona přírody, spojujícího opojení láskou s bojem na život a na smrt. Ahura Mazda (Ormuzd) zoroastrijské nauky, s nímž také byl Sabazios spojován, je proti tomu nejvyšší božstvo dobra, vítězího v boji s temnými mocnostmi, filosofická abstrakce prvotního kultu životadárného slunce. Zeus pozdních helénistických představ je rovněž abstrakcí, ovlivněnou monoteismem či monismem filosofických teorií. Jeden a tentýž obraz a tolik rozmanitých významů! A všechny se střetaly vzájemně v našem prostředí vládnoucí parthské společnosti v Nise.

Ještě daleko složitější jsou vztahy mezi božstvy ženskými. Klíčová je, myslím, univerzální představa Anáhity, spojující mateřství s kultem plodnosti a ochrany úrody i panenství s kultem erotiky (Afrodíta) a dobyvatelské síly. S prvotním matriarchátem je svázána představa Veliké bohyně, uctívané pod různými jmény jako Atargetis (manželka Adada), Anáhit či Kybela. U olympské Héry zůstává z této základní ideje Veliké Matky („matky přírody“) typ matrony a manželky podřízené svému hromovládnému muži. Její mocné činy jsou odsunuty do daleké minulosti, právě tak jako zasahování olympských bohů do světa lidí

se stalo jen občasnou kratochvílí. Byla uctívána v klidném domácím kultu jako ochránkyně vdaných žen a věrného manželství. Druhou funkci Veliké bohyně převzala v olympském panteonu Déméter, ochránkyně plodnosti a úrody. Představy orientálců ovšem byly ještě blízké archetypickému základu! Tak se mohlo stát, že Artemis, u Řeků už pouhá lesní žínka - lovkyně zvířat, mohla být ztotožněna s ochránkyní domácího krbu, panen-skou Hestií a koneckonců s obrazem ženy-vojevůdkyně parthských oddílů. Připomněli jsme již velikou předoasijskou trojici Anath-Aštarte-Ašerach.¹⁰ Z nich Anath a Aštarte je v egyptských obrazech Nové říše představena jako nahá žena sedící na cválajícím koni, se štítem a kopím jako válečnice. To by snad připomnělo ozbrojenou ochránkyni Athén (Filón ji ztotožňuje skutečně s Anath), té však chybějí další složky orientální představy: boj je tu chápán ve smyslu krutého boje na život a na smrt, jímž si člověk dobývá partnera a svůj nárok na existenci (promítnuto i na boj mezikmenový a mezistátní). Symbol hořícího srdce, zapáleného láskou nese s sebou i nenávist a krutost k soupeři. Odtud krvežíznivost Anath, která se podle kanaánské epiky musí utápět v horké, zářící lidské krvi. Ve smyslu vůdkyně ozbrojených parthských družin byla tak přetvořena Athéna i Artemis. Což je ovšem vyjádřeno nevhodně, neboť spíše než o přetvoření řeckého obrazu šlo o módní, chceme-li říci "intelektuální" přejmenování starého domácího božstva.

I Afrodíta je proti těmto předoasijským božstvům jen abstrakcí lásky a krásy, aniž by bylo pomýšleno na ostatní souvislosti. Platónský ideál krásna, vítězí v poklasických představách řeckého panteonu, se jeví jako dočasný, pouze přítomnostní a nezodpovědný. Afrodíta není ani pannou, jejíž panenství má být porušeno jako Anath a Aštarte, není ani matkou se všemi rodinnými starostmi o příští pokolení. V kultech předoasijských ženských božstev je drama, napětí zápasu o život, vtíravá orientální vůně opojení smyslní i úzkost o příští úrodu.

Ašerach je nazývána "stvořitelkou bohů", Anath a Aštarte jsou stále plodné, aniž by bylo porušeno jejich panenství. Kult "qudšu" („nejsvětější“), nahé těhotné ženy stojící na lvu s li-

líí v ruce a s haďy (metaforické označení Anath-Aštar-Íštar) je spojen s chrámovou prostitucí (přízvisko ‚nejsvětější‘ je tu přímo paradoxem běžných evropských představ) a je zcela shodný s indickým kultem bohyň-kněžek ‚lakšmí‘. Také Kybela (i Afrodíta) byla zobrazována stejně uprostřed dvojice lvů.

V margianském Mervu se v parthské době vyráběly ve velickém množství drobné terakotové figurky nahé panenské bohyně i těhotné matky, v pozdější fázi oděné do místního kroje, ztoťožňované s Anáhitou i Kybelou. V těchto drobných figurkách, jakých bychom po celém Předním orientě uviděli spousty, nalézáme spojení starověkého kultu s prvobytnými představami. Jejich archetypem jsou ony pravěké sošky z jílu, mamutích klů i tvrdého kamene, drobné "Venuše" - amulety prvotní magie plodnosti. Jejich funkce se postupem tisíciletí a staletí specifikují a vyhraňují do dílčích obrazů, forma však daleko přežívá prvobytnou společnost. A tak se u margianských figurek podle přesvědčivé dedukce Pugačenkové¹¹ setkáváme už nikoliv s Anáhitou, Íštar či Kybelou, nýbrž s mazdeistickou Aši (Urti, Rti). První redakce Avesty, bible vyznavačů Zoroastrových, byla zpracována již v parthské době, za Vologaza I. (52-77/8 n.l.)¹² a Margiana byla od prvopočátku baštou mezdeismu. Je tedy vysvětlitelné, že staré funkce Anáhity byly pořaty do obrozu Aši Vanuhi, ochránkyně manželství a dářkyně štěstí a blaha, plynoucího ze zbožné oddanosti.¹³ Tak zůstal koneckonců v závěru vývoje domácí amulet a mocná bohyně lásky se stala matronou (již oděnou) spolu s tím, jak vítězilo dualistické, abstraktnější chápání světa se stále racionálnějším, od přírodního základu odtažitějším myšlením. Rytony z Nisy bezpochyby tímto čistě mazdeistickým pojetím zasaženy nebyly, projevují se jen určité aspekty, koneckonců typické pro celou helénistickou i římskou dobu. Náboženská tolerance aršakovského dvora rozdělila ve svém panteonu jednotlivé úlohy systémem alegorie převzaté z řeckého mýtu úlohu Aši Vanuhi z Avesty převzaly Déméter, Héra a Hestia jako ochránkyně domácího krbu, úrody a manželství, dramatický aspekt zápasu, odpovídající charakteru parthských vojenských družin, Artemis a Athéna, a samotný kult lásky Artemis a přede-

vším Afrodíta. Filosofická abstrakce těchto alegorií však zůstala vzdálena i samotnému řeckému prostředí: Že i tam trvaly a pod orientálním vlivem se obnovovaly archetypické mnohoznačné obrazy, svědčí např. maloasijský kult Artemidy (Diany) Efesské. Asociace představ tedy probíhala ve východním Středo-moří a na Blízkém východě dvojí cestou: archetypicky a synkreticky. Byla-li archetypika důsledkem domácích prvobytných tradic, synkretismus následující po členění funkcí byl, jak jsme již dříve řekli intelektualizací. Obojí se v aršakovské Nise spojovalo; výsledkem byla mnohotvárná mozaika funkcí a významů, kterou jsme se pokusili alespoň dílčím způsobem pochopit a vysvětlit.

P á s o v é h l a v i č k y a z o o m o r f n í f i g u r y

Řezané hlavičky pásů pod horními okraji rytonů z Nisy nám připomenou figurální konzolky z architektury středověké Evropy a jejich význam je neméně mlhavý. Zdobení artefaktů motivy samotných, izolovaných lidských hlaviček je zvyk starý, známý už z pravěkých kultur, přinejmenším od třetí, imaginativní jejich fáze. Rituální smysl by měly v případě, jsou-li vázány principem masky, jak se to často objevuje např. v afrických předmětech. V pozdní době halštatské vytvářejí takové hlavičky na předmětech celé kruhy, jejichž astrální (kultem slunce vázaný) smysl je již prokázán, stejným způsobem pokrývají kruhy neger-ských hlav miskou zlatého pokladu z Panagjurište. Z našich nálezi můžeme připomenout např. kování s maskami z Žitavské Toně z velkomoravského období. Jeden z prvních případů, kdy se izolovaná hlava poměrně realistického pojetí vyskytuje jako výzdobný prvek architektury, je jižní sál parthského paláce v Chatře. Jejich funkce byla patrně analogická našim rytonům a zdá se, že jejich předobrazem byly královské hlavy z mincí.

Hlavy nisských rytonů můžeme chápat jako účastníky ději probíhajících na vlysu. Frontalita střídaná s občasným pootočením vytváří jakýsi vnitřní dialog mimo scénu, jakési lidem neznámé dohovořování se bohů mezi sebou, vstupujících na scénu jen ve chvílích rozmaru, tedy diváků, ačkoliv hlavních aktérů dole probíhajícího děje. To je ovšem jeden z možných výkladů.

Právě tak mohou být doplňující stafáže, jakousi suitou duchů -démonů dobrých i zlých, který spolupůsobí při vykonávání tajných úradků bohů. V tom smyslu byli v křesťanské ikonografii připojováni ke kompozicím andělé, často i pouhé hlavičky s křídly.

Závěrečné hybridní figury při dolním konci rytonů, jimiž vlastně obsah poháru vytváří, patří do klasických výtvořů imaginativní představivosti národů Předního orientu. Vymýšleli-li Max Ernst podivné lidské bytosti s ptačí hlavou, je to jen vzdálená ozvěna latentní představivosti, připouštějící vše možné i nemožné, vládnoucí v těchto starověkých kulturách. Ze spojení bohů a lidí se rodí podivuhodný svět oblud, příšer a jiných fantastických bytostí, obdařeny zvláštní démonickou silou. Sem patří kentauři, půl lidé, půl koně, satyři-lidé s kozly křížení, najády s rybím ocasem a celá plejáda podobných stvůr. Lze mluvit o racionálním jádru těchto představ, je to však pouze jediný pramen a ne právě podstatný. V daleko větší míře tu hraje roli samotné fantezijní nadání těchto národů, vytvářející nad realitou kruhový oblouk nadskutečného světa, jemuž je přiznána táž realita jako hmatatelné zkušenosti. Co však znamená zkušenost, důkaz existence u těchto lidí v situaci, kdy poznání světa je na samotném počátku? Je lhostejno, zda bůh má podobu lidskou či zvířecí, i jeho pchlaví bývá variabilní, neboť vše, co není možné u lidí, mohou bohové. Křídla, připojená andělům ve středověké ikonografii, nejsou nic jiného než pozůstatek oněch záhadných živočichů obdařených křídly, kteří strážili brány asyrských paláců, ona čtveřice bájných zvířat, jejichž představa dala vznik symbolům čtyř evangelistů. Ještě v románských rukopisech je vidíme v jejich prvotní, hybridní podobě. Jsou to oni strážci "nebeského vozu" z proroctví Ezechielova, tiž, jaké vidíme v imaginativní symbolice Apokalypsy. Křídla má většina bájných figur nisských rytonů. Ona, stejně jako veškeré části těchto figur, nejsou pouze formálním obrezem, nýbrž vázaná symbolizačním významem, bez něhož nemůže nic v této době existovat, neboť symbióza tvaru a významu je neoddělitelná. Křídla jsou znakem moci, volnosti pohybu, schopnosti spočinout

na kterémkoliv místě a v kterémkoliv čase; jsou atributem vznešenosti. Okřídlení živočichové mocně zasahují do dění světa: křídla holubí věncí hlavu Veliké bohyně Atargatis, ztotožněné na rytonech s Hérou, křídla bývají i odznakem přilbice a ostruh všudepřítomného válečnického Area. Křídla mají poslové bohů. Ikaros musel zahynout, neboť s křídly by se stal rovným bohům.

Člověkobyk, nejčastější u kruhu dvanácti božstev a při scénách obětních, byl spojen v helénistické době s univerzálním Sabaziem. S kultem Dionýsovým byli spojováni kentauři. Pravda je, že u Řeků v helénistické době tyto zoomorfní figury stále více významem ustupovaly do pozadí do oblasti méně významné fantazie. Koneckonců byly stejně do Řecka importovány z východu. Samy svou podstatou odporovaly racionálnímu řeckému myšlení. Ovšem tu jsme v samotném centru Přední Asie, a magický význam převládá.

Vezměme jako příklad okřídleného gryfa se lví hlavou. Podobná zvířata vidíme v achajmenovském paláci v Persepoli, na nohou vztyčená, poražená v zápase mocným hrdinou - tedy v obrazu zápasu Dobra a Zla (bývá interpretován jako vítězství Ahura Mazdy nad démonem zla Angra Manjou). Podobně řady těchto gryfů spolu s řadami lvů tvoří pásovou reliéfní výzdobu paláce v Susách (5.-4.stol. př.n.l.) nebo asyrské Ištariny brány v Babyloně. Připomenou nám četné figury lvů - strážců u portálů románských kostelů středověké Evropy, kde přejímají úlohu strážců "na podnoží Boha nejvyššího". Symbolizují tu, podobně jako v mnoha jiných případech poražené zlo, pojaté do služby vítězící křesťanské myšlenky. Jaký však byl význam gryfů v Parthii? Setkáváme se tu, jak se už často stává, s běžnou hranicí neurčitelnosti, s dvojnácností typickou pro alogickou imaginaci těchto kulturních okruhů. Masson a Pugačenkova spojují persepolské reliéfy s bojem Achajmenovců se starými místními kultury: je známo, že mazdeismus se stal za Dáreia státním náboženstvím a že byl definitivně upevněn v době Xerxově. V podobě hrdiny je tedy vyobrazen vládce vítězně porážející ve službě Ahura Mazdy

démony zla.¹⁴ To je ovšem výklad specificky platný pro Persepol. V asyrském reliéfu Ištariny brány jde naopak o strážné bytosti (drak byl symbolem Marduka). U Parthů převládá původní mýtická představitivost, mimo veškeré alegorizující významy tu tedy vede přímá linie od místních božstev k ochrannému zasvěcení rytonu, kdy závěrečná figura nabývá významu fetiše: odvrací zlo, např. otravu z nápoje při pití.

Pro středoasijský původ těchto figur svědčí, že Řekové sami považovali za vlast gryfů Baktrii či Indii (odkud také pochází jediný nisský ryton odlišné formy s okřídleným slo-nem), kde byly zasvěceny slunci, právě tak jako u Skythů byly považovány za strážce zlata. V mithraistické symbolice posled-ních staletí staré éry a na počátku éry nové byl lev symbolem posvátného ohně a v syrských oblastech parthské říše je dolo-ženo jeho spojení se slunečním božstvem. Jestliže víme o roz-šíření kultu ohně a slunce v parthské době (chrámy ohně!) a připomeneme si navíc, že na oděvech parthských panovníků byli vyobrazeni gryfové, není pochyb o tom, že byli - jak dokládá Masson s Pugačenkovou - dynastickým symbolem.¹⁵

Kentaura - další z bájných figur nisských rytonů - spoju-jí totiž autoři s Tištrijou (hvězda Sirius), podle jednoho z nej-starších hymnů démona bouře a blesků, dárce deště a tekoucích vod, vítěze nad zlým démonem Apaošou. Jde o mocnou přírodní sí-lu, zajišťující jednu z nejdůležitějších podmínek života - vlá-hu, symbolizovanou třeba v daleké Číně strašlivým, ale dobrým drakem. Tištrija se v boji s Apaošou zjevuje v třech podobách: jako vítězný hrdina, jako zlatorohý býk a jako bílý kůň. Zvlá-ště lidská a koňská podoba se objevuje v jeho ikonografii, v našich rytonech se slučují v hybridní podobu kentaura, často navíc opatřenou křídly ("křídla větru"). Již jsme se zmínili o významu kultu vody v Orientě, na níž závisí úroda, zajišťu-jící vůbec možnost existence života. Jak Veliká bohyně, zaji-šťující úrodu, se stává zároveň bohyní řeky a vláhy (viz tyto funkce především u Artemidy-Aredví Súry-Anáhity). Též kult ko-ně, tolik rozšířený u asijských kočovníků. Víme o tom, jak

Parthové obětovali koně bohům a o tom, jak Tiridates III obětoval řece koně s bílou srstí. Konečně drobná figurka "ducha Jordánu", častá v raně křesťanských a byzantských kompozicích křtu Kristova v Jordáně, není nic jiného než malý kentaur, pozůstatek tohoto kdysi tak rozšířeného kultu vody.

Figura člověkokýka má opět vztah k Avestě. Mluví se tam o Gopatšáhovi, bájná bytost s tělem způli býčím a způli lidským, který den co den sedí na břehu moře, koná úlitbu bohům a rovněž (jako kentaur) je ochráncem vláhy. Jeho chráněncem je "prvobýk" Chadajjáš, z jehož těla, zabitého Mithrou, se zrodily rozličné rostliny (z jeho mozku pšenice, z krve vinná réva). Z jeho tuku a nápoje chaómy má být připravena potrava přinášející lidem nesmrtelnost.¹⁶

Nejméně jasný je výklad ženských figur - v prvním případě sedících na ramenou kentaura (mainády?), v druhém případě - jako jediná dochovaná ukázka "Afrodita v květech" (vyrůstá ze svazku akantů, pnoucích se v závěru rytonu). Je pravděpodobné, že významově se váží k Sebaziovu (Dionýsovu) orgiastickému kultu.

. . .

Ikonografická náplň skupiny devadesáti rytonů z Nisy je tedy nesmírně bohatá a odráží celý myšlenkový svět helénisticky orientovaného aršakovského dvora, od archetypického kultu Veliké bohyně (Anáhit) přes mystéria synkretických kultů Blízkeho východu a mazdeistický dualismus až po řecko-židovský filosofický rozklad mýtu. Nechyběly ani náznaky vztahů k Indii, analogií zprostředkovaných přes Baktrii. Jejich funkce byla zřetelně rituální a úzce dvorská. V ikonografii rytonů není přitom znát onen úzce mocenský apel, motiv oslavy vladaře, tak typický pro Achaimenovce či později pro skulpturu římskou: dynastické motivy se kryjí (pokud je lze číst) s obecným významem, náboženskou symbolikou. A to i přesto, že Aršakovci převzali od Achaimenovců mazdeisticky podloženou nauku o božském původu vládců a jeho předků a že nálezy fragmentů figur ve čtvercovém sále (chrámu) jsou podkladem teorie o jejich zbožštění. Víme

přítom, že rytony byly uloženy v kvadratuře, nepochybně hlavní pokladnici Aršakovců, kde byly patrně uloženy i státní symboly a rituální předměty. Neboť Parthaunisa zůstala i po přeložení hlavního vládařského sídla do Hekatompyl a pak Ekbatan a Ktésifóntu po delší čas jako staré rodové sídlo srdcem parthského imperia a místem posledního odpočinku vládnoucí dynastie. Až překvapí při tomto pomyšlení jejich vysloveně komorní ráz, zvláštní poloha osobní kontemplance: bezpochyby důsledek velké náboženské tolerance, jakou nenacházíme ani u Sásánovců, která se ve starém světě objevuje poprvé s expanzí řecké kultury v Orientě. Zoroastrovo učení podle svědectví rytonů z Nisy na aršakovském dvoře zdaleka nedostoupilo té bojovné a nesmiřitelné podoby, jak ji známe z mazdeismu sásánovské doby: dotklo se těchto artefaktů jen zpozvzdálí svými obrazy, jednotlivými prvky. Ve své myšlenkové (ikonografické) ucelenosti jsou tyto parthské rytony unikátním souborem, který nemá mezi předoasijskými památkami helénistické doby obdoby.

P o z n á m k y

1 Základní publikace nálezů: M.E. Masson - G.A. Pugačenkova: Парфянские ритоны Нисы, Труды ИТАКЭ IV, Ašchabad 1969.

2 A. Novák: Parthské rytony z Nisy a kořeny středověké formy (studie k problematice orientálního podílu na formování středověkého výtvarného názoru), 1969, rukopis.

3 Tamara Talbotová-Riceová: Staré umění střední Asie, Praha 1973, orig. London 1965.

4 Uvádím originální číslování rytonů včetně římských číslic sovětského vydání alba - přílohy k cit.publikaci.

5 Masson-Pugačenkova, op.cit. str. 183-189.

6 Jedním z pramenů, kde lze očekávat nálezy parthské literatury (ať v opisech či v překladu), by mohly být čínské nebo tibetské archivy - styk Číny s Parthii byl dosti živý.

7 W.F. Albright: Archaeology and the Religion of Israel, Baltimore 1942, str. 74.

8 Sr. Erwin Panofsky: The neoplatonic movement in Florence and North Italy, Studies on Iconology, New York 1939.

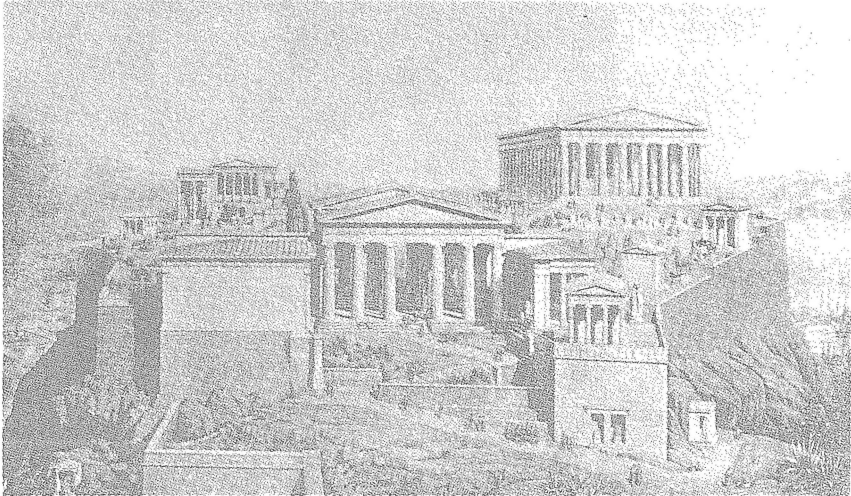
9 Masson-Pugačenkova, op.cit. str. 150-174.

10 Albright, str. 74-83.

11 G.A. Pugačenkova: Коропластика древнего Мерва, Труды ЦТАКЭ XI, Ašchabad 1962, str. 120.

12 M.G. Masson: Народы и области южной части Туркменистана в составе Парфянского государства, Труды ЦТАКЭ V, Ašchabad 1955.

13 Jan Ryška: Dějiny perské a tádžické literatury, Praha 1963, str. 7.



PLATÓNHOVA ÚSTAVA A DIALOGY TÍMAIOS A KRITIÁS

Vladimír Pazderník

1. Ú v o d

Pro badatele Platónova myšlení, zvláště jeho názorů v oblasti státovědy a politiky, bývá spornou otázkou vztah uvedených dialogů, totiž zda je máme chápat vzhledem k Ústavě jako díla samostatná, nebo zda jsou jejím logickým pokračováním. Jako příklad můžeme uvést hodnocení Fr. Novotného a Th. Gomperze, abychom tak demonstrovali dva protichůdné názory.

Novotný v 2. díle své práce "O Platonovi" při rozboru dialogu Tímaios na str. 255 píše: "Při poukazu na rozmluvu, včerejšího dne" nemá Sókratés na mysli slovesné dílo, ani zachovanou Ústavu ani nějaký její literární zárodek, nýbrž právě jen rozmluvu (podtrženo autorem); ta rozmluva je Platónova fikce, jež má účelem uvést nový dialog. Obsah té fingované rozmluvy je ovšem vybrán a sestaven z myšlenek Ústavu, ale vybrán a sestaven s volností uměleckého tvůrce, ne s přesností literárně historické učebnice; jen v tomto smyslu je jakýsi vztah mezi Tímaiem a Ústavou. Docela pak by bylo nesprávné užívat Tímaia k doplnění Ústavu (podtrženo mnou) a soudit, že rozmluvu Ústavu vypravuje Sókratés druhům, které podle úvodu Tímaia pohostil svou rozpravou o dokonalé obci, Tímaiovi, Kritiovi, Hermokratovi a čtvrtému nejmenovanému ..."

Naproti tomu Th. Gomperz ve svých Griechische Denker v 2. svazku na str. 464-465 poznamenává: "... Geraume Zeit nach der Vollendung des ‚Staates‘ nahm sein Verfasser den fallen gelassenen Faden wieder auf und ging daran, das an sich schon so umfangreiche Werk durch einen Anbau (podtrženo mnou) zu vergrößern. Es bekundet sich hier dasselbe Streben nach systematischer Vollständigkeit, nach Erweiterung der ursprünglich ohne den Gedanken an eine Weiterführung geschaffenen Werke, wie bei der Fortsetzung des ‚Theaitet‘..." V druhém od-

stavci pak pokračuje: "Timaios und Kritias knüpfen an den Inhalt des ‚Staates‘ an, nicht an seine Form ..."

Dříve však, než se pokusím uvedený vztah sám určit, je po mém soudu nutné vyřešit v mezích možnosti otázku chronologické-
ho určení Timaiia a Kritia, neboť i ta bývá předmětem diskuse. Jinak by bylo totiž obtížné danou problematiku úspěšně zvládnout. Mezi badateli není sice sporu o tom, že jmenované dialogy patří do posledního období Platónovy spisovatelské činnosti, jinak se však věc jeví, pokud jde o pořadí závěrečné tetralogie Platónových děl. Z polemik týkajících se této otázky vyplývá, že klíčové postavení zde patří dialogu Filébos. K tomuto závěru jsem došel při studiu Platóna i já, a to z obsahového hlediska, při sledování jeho myšlenkového vývoje. Podstatnou otázkou tedy je, zda Timaiovi a Kritiovi předchází dialog Filébos či naopak, zda časová priorita náleží uvedeným spisům. K poslednímu mínění se např. kloní Wilamowitz¹ a nejnověji Sinko.² Celkově se však zdá, že převažuje mínění prvé, nebo alespoň zůstává tato otázka nerozhodnuta. Tak je tomu v úvodním komentáři k Timaiovi od Rivauda,⁴ podobně tak činí i Taylor.⁴ Jiní významní autoři pokládají Filéba za dialog dřívější (Zeller, Christ, Kranz).⁵ U nás, pokud je mi známo, nebyla tato otázka předmětem žádné diskuse a všichni známí autoři (Novotný, Groh, Stiebitz)⁶ Filéba zařazují na prvé místo poslední tetralogie. Tím ovšem nemám v úmyslu vynášet kategorické soudy o chronologickém pořadí Platónových spisů, o jehož obtížnosti je rozsáhlá literatura. Chci zde spíše podat myšlenkové perspektivy naznačeného tématu, ke kterým jsem při zkoumání této otázky dospěl a tak uvést i vlastní zdůvodnění časové návaznosti těch Platónových spisů, jež jsou předmětem této úvahy.

2. Noetický význam smyslových orgánů-zrak

Při bližším sledování vývoje Platónovy filosofie musíme nutně dojít k závěru, že jeho zpočátku strohé odmítání poznatků, které nám podávají naše smyslové orgány, je v pozdějších dialozích zmírněno, a to patrně v souvislosti se stále rostoucím zájmem, jež Platón věnuje poznávání přírodních jevů,

ovšem pouze v kontextu s životem člověka, jak ještě uvedeme na jiném místě. Zárodek obratu v hodnocení smyslových poznatků je patrný již v Ústavě při analýze zrakových vněmí. Tak ještě ve Faidónu 83 A čteme, že "filosofie vybízí duši, aby se snažila vyprostit se ze žaláře těla, dokazujíc jí, že plno klamů jest pozorování konané očima, ušima i ostatními smysly ... Tak duše, aby si zajistila pravdivé (tj. filosofické) poznání, má se sbírat a shromažďovat sama do sebe (αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀσποίεσθαι), neboť pozoruje-li něco prostřednictvím něčeho jiného, tedy smyslových orgánů, nemůže to pokládat za pravdivé ὅτι δ' ἂν οἱ ἄλλῶν σκοπῆ ... μηδὲν ἠγεῖσθαι ἀληθές).

Avšak v ústavě (6, 507 C nn) je tento příkrý posudek poznávací hodnoty smyslových orgánů již zmírněn, především pokud jde o zrak (ὄψις), o němž Platón praví, že je nejcennější schopností našich smyslů. Apelt ve svém komentáři k tomuto místu poznamenává (str. 499, pozn. 92), že "zrak potřebuje pro svůj účín na rozdíl od ostatních smyslů prostředníka, totiž světlo, fós", čímž je patrně posílena jeho objektivita. Dárceem světla pak je slunce; vidění sice není slunce, ani oko není slunce, ale jistě je oko ze všech smyslových ústrojí 'nejsluncovatější' - Úst.6, 508 B: ἄμα ... ἀλλ' ἠλιοειδέστατόν ... τῶν περὶ τὰ αἰσθήσεις ὀργάνων. Ovšem, jak je dále uvedeno (v kn.7, 527 E), poznání rozumové je cennější nad tisíce očí skutečných, neboť jedině jím je možno vidět pravdu.

Konečně v Timaiu, když jeho autor na sklonku života uvažuje o jednotě poznání člověka, přírody a celého universa (τὸ πᾶν), opět se vrací k otázce, jakou funkci má zrak v procesu pravdivého poznání. Tim. 47 A: "Zrak dle mého soudu jest nám příčinou největšího prospěchu, protože z nynějšího výkladu o všehomíru by nemohlo být proneseno nic, kdybychom nebyli viděli ani hvězd, ani slunce, ani oblohy. Takto však vidíme den a noc, měsíce a kruhové dráhy roků, rovnodennosti i obraty slunce: to jest příčina čísla a dalo nám pojem času i podnět ke zkoumání přírody; z toho jsme získali přístup k filosofii, nad níž většího dobra nikdy nepřišlo ani nepřijde smrtelnému pokolení z rukou božích. Tvrdím tedy, že toto jest největší dobro-

diní, jež nám oči způsobují ... Než řekněme ještě dále, že bůh nám proto vynalezl a daroval zrak, abychom vidouce dráhy rozumu na nebi, užili jich pro myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé". Tímto způsobem Platón Empedokleovu nauku o původu poznání transponuje ze sféry smyslové do sféry vlády rozumu v duchu své vlastní noetické koncepce.⁷

3. Noetický význam čísla

V této souvislosti je tedy zajímavé sledovat ve vývoji Platónovy noetiky úlohu čísla,⁸ což má velkou důležitost i pro náš další výklad.

Na podstatný význam čísla Platón poukazuje v 7.kn. Ústavy (524 D nn), kde zdůvodňuje nové pojetí čísla jako ideální hodnoty, kterou dochází filosof k poznání ideje věci. Tomuto výkladu předchází úvaha o významu jednoho a mnohosti, zřejmě pod dojmem nauky Parmenidovy.

V 7.kn. 524 D Sókratés zkoumá, které vjemy dávají podnět k rozumovému myšlení (τὰ νοηματαίικα τῆς διανοίας) a k těmto vjemům předně řadí číslo. Právě zde Platón odkrývá pojem čísla jako ideální hodnoty. Při této analýze vychází ovšem od jednoho, jakožto nauky vedoucí k zírání na jsoucno (κατὰ τὸ ἐν μείησις ... οὐτὼ τῶν ἀγωγῶν ἄν εἴη καὶ μεταστροφικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ βυτος θέαν - 7, 525 A). Tu je důležité si uvědomit, že Platón uvedenou vlastnost jednoho rozšiřuje i na všechna ostatní čísla, takže, jak dále praví, veškerá nauka o číslech se jeví činitelem vedoucím k pravdě (7, 525 in fine): ἔξιμας ἀριθμὸς ... φαίνεται ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν, a to vynikajícím způsobem. Jen takto vyhledne filosof z proměnného bytí a dosáhne jsoucna, jinak by se nikdy nestal myslitelem. Ideální povaha nauky o číslech spočívá v tom, že je pěstována ryze teoreticky, tedy nikoliv jen k praktickým účelům (7, 525 C), a dále, že čísla nejsou hmotné povahy (525 D): "... že silně táhne duši (tj. početní nauka) kamsi vzhůru a nutí ji rozprávět o číslech samých, nikterak se nespokojujíc, kdyby někdo v rozprávě podával duši čísla s těly viditelnými nebo hmatatelnými." Jak z následujícího výkladu v 7.knize vyplývá, obdobně je tomu i s geometrií a astronomií,

jejíž výklad teoretické stránky s návazností na číselnou nauku je zdůvodněn ve shora citovaném místě Timaia (47 A nn., str. 3.).

Platón se k tomuto svému oblíbenému tématu vrací ve svých posledních dílech, v Zákonech a Epinomidě. V 5.knize Zákonů pojednává o významu čísel po stránce praktické i teoretické - vzhledem k celkové koncepci díla převládá zde ovšem zřetel praktický -, avšak je opětovně připomínána i jejich stránka teoretická (Zák.5, 747 A): "Neboť pro domácí hospodářství, pro ústavu a pro všechna umění nemá žádná jednotlivá nauka vzdělávající mládež tak veliký význam jako pěstování nauky o číslech". V závěrečné hlavě Zákonů (12, 966 E - 968), když mluví o poslání nočního shromáždění ($\nuυκτειρὸς σὺλλογος$) opět se vrací k významu astronomie ve stejných intencích, v jakých uvažoval o významu čísel. Když pak v Epinomidě podrobně rozvádí úkoly nočního shromáždění, neopomene závěrem opět zdůraznit abstraktní pojetí nauky o číslech - Ep.990 C: "...nejdůležitější pak a první je nauka o číslech samých, ale ne o těch, která mají těla, nýbrž o celém zrodu lichého a sudého, i o síle, kterou působí na vznikání věcí".⁹ Tuto nauku je nutno zvládnout pro teoretické pochopení astronomie, jak bylo o ní pojednáno v Ústavě. Opravdový astronom je Platónem považován nutně za nejmoudřejšího (Ep. 990 A).

Vrcholného významu číselné nauky pro účely pravdivého poznání se dostává díky její synoptické vlastnosti, neboť právě ona vytváří podstatu dialektiky (Úst.2, 537 C): $\beta \dots \gamma\alpha\rho \sigmaυνοπτικὸς \deltaιαλεκτικὸς$.

V Zák.12, 965, pak Platón uvádí, že "odborník a strážce v každé věci dokonalý má být schopen netoliko hledět na jednotlivosti, nýbrž spěti k jedinému cíli i poznati jej a pro poznání všechno vzhledem k němu uspořádat za souborného nazírání". (Viz též Politikos, 285 nn.) K tomu pak je třeba v rozpravách pokaždé přivádět jednotlivinu k pojmu druhovému. Totéž je připomenuto o něco níže (Ep.991 E): $\epsilon\iota\varsigma \epsilon\nu \beta\lambda\acute{\epsilon}\mu\omega\nu$. Uvedená myšlenková synopse vytvořená pomocí nauk ideálních čísel posléze

vyúsťuje v odkrytí "jednoho přirozeného svazu" všech těchto věcí (δεσμός γάρ πεφυκός πάντων τούτων εἰς ἀναφανήσεται - Ep.991 E - 992 A), podobně v Úst.7, 531 C. Matematický a kosmický pávod tohoto svazu je vyložen v Tímaiovi,¹¹ zvl. 31 B: " ... Z pout pak jest pak nejlepší to, které nejlépe sjednocuje sebe a členy poutané; k tomu účelu se nejlépe hodí úměra ... když pak tvůrce dokončil úměry prvků, tak spojil a sestavil svět viditelný (Tim.32 B). Tělo světa bylo stvořeno viditelné, duše pak sice neviditelná, avšak účastna rozumu i harmonie, nejdokonalejší výtvor tvůrce ze všech pomyslných a věčných jsoucen nejdokonalejšího (Tim.37 A). Tak Platónova číselná teorie nabývá nakonec konstitutivního charakteru, což mělo pro pozdější vývoj evropského myšlení a civilizace význam přímo revoluční. Příroda byla renesancí počínaje matematizována, odtud vede přímá cesta k jejímu technickému ovládnutí člověkem až do současnosti.¹²

4. Hledání nové cesty - dialog Filébos

Abychom si mohli náležitě ujasnit naznačené proměny Platónova myšlenkového procesu, jak jsme je poznali v jejich podstatných aspektech, přikročíme ke zkoumání, které dílo po Ústavě vytváří odrezový můstek pro další vývoj Platónových filosofických názorů. Odpovědí na tuto otázku si můžeme po mém soudu určit vztah, který je hlavním tématem naší úvahy, tj. mezi Ústavou a dialogy Tímaios a Kritiás.

V Platónově myšlenkové soustavě Ústava zaujímá nepochybně centrální postavení, neboť shrnuje encyklopedickou formou výsledky jeho myšlenkové činnosti až do zralého věku. Je to jakási inventarizace toho, co již bylo vykonáno, aby mohly být otevřeny další horizonty, které jsou pak předmětem důkladného zkoumání našeho myslitele až do konce jeho života. K názornějšímu pochopení věci si můžeme Ústavu představit jako prisma, v jehož ohnisku se koncentrují dráhy dosavadního Platónova myšlení, které se pak dále rozbíhají k uchopení skutečna v jeho totalitě, řečeno jinými slovy, aby odkryly strukturu celého universa (τὸ πᾶν). Východiskem hledání těchto nových obzorů je dialog Filébos.

Základním předmětem rozpravy dialogu je otázka, v čem záleží dobro pro člověka, zda totiž ve slasti (ἡδονή), jak tvrdí Filébos, či v rozumovém myšlení (φρόνησις), což je stanovisko Sókratovo. Mluvčím za unaveného Filéba se stává Prótarchos, který přejímá v tomto sporu názory Sókratovy. Nalezne-li se však ještě "některý jiný stav" přednější nad tyto, pak - jak praví Sókratés (11 E) - se rozhodně o vítězství slasti nebo rozumového poznání podle toho, co bude tomuto jinému stavu přibuznější. Z další rozmluvy vyplývá, že tu jde vlastně o poměr slasti jakožto rodu ke slastem jakožto druhům a o obdobný poměr vědění k vědění. Redukuje se tedy u Sókrata z logického hlediska celá tato otázka na otázku poměru jednoty a mnohosti (14 C). Platón zde ukazuje, jak poznamenává Novotný ve svém překladu Filéba,¹³ že se tento problém nemá demonstrovat na věcech smyslového světa, nýbrž na jednotkách pojímaných rozumem, na ideách, jak to nejobširněji vyložil v Parmenidovi. Tu se však dostáváme podle Burneta¹⁴ do velmi obtížné aporie. Pokoušíme-li se totiž tvrdit, že jedno (τὸ ἓν) je reálné, jsme nuceni popřít jeho jednotu, nebo popřít jeho realitu, sbychom tak zajistili jeho jednotu - jak tedy smířit jednotu s realitou? (Fil.15 B). Rozprava se opět vrací k původní otázce (18 E) myšlenkou, že dobrem není ani slast ani rozumovost, avšak "něco třetího" (20 B), přičemž se předpokládá, že dobro samo o sobě je dokonalé, úplně a naprosto žádoucí, že však taková není ani slast ani rozumovost, proto nemohou být hledané dobro. Před obojím má přednost život smíšený z obou těchto prvků.

Pro naše zkoumání je hodno pozoru Sókratovo závěrečné hodnocení obou těchto složek, tj. rozumovosti a slasti, popříp. strážně (Fil.21 E): "Zdali by si neopak někdo z nás vybral žítí tak, že by měl úplně a všestranné myšlení i rozum a paměť, a - však že by nebyl ani dost málo účasten ani slasti ani zase strážně, nýbrž by byl naprosto nepřístupen všem takovým dojmům?" Když Prótarchos obě tyto eventuality zamítá, navrhuje Sókratés "něco třetího", a to "život smíšený, oba spojující" - Fil.22 A: ἔξ ἀποῖν συμμισθεῖς κοινὸς γενόμενος. Tímto výrokem se nám u Platóna poprvé výrazně otvírá cesta ke světu zku-

šenosti, jejíž brány byly posud v Platónově noetické koncepci uzavřeny, i když ne zcela hermeticky, jak o tom svědčí známé místo v dialogu Menón (97 B), kde se u Platóna objevuje nový pojem "pravdivé mínění" (ὀρθὰ ἀληθῆς): "Tedy pokud jde o správnost jednání, není pravdivé mínění o nic horším vídcem, nežli rozumovost". Velmi výstižně komentuje uvedené místo Novotný ve svém překladu Menóna: "Veliká úloha je zde dána - v Platónových dialozích asi poprvé - správnému mínění, jež tu není hodnoceno jenom negativně jako něco různého od vědění a nedokonalého, nýbrž je velmi důrazně prohlášeno za cenné ve věcech praktického života. I když tu Platónova mysl ještě neotvírá hranici mezi míněním a věděním i pro styky noetické, je to přece předzvěst těch snah, kterými metafysik hledal ‚cestu domů‘ (překl. str.79. Viz též O Platónovi 2, str.140 a 142).

Jestliže tedy byly v otázce dobra připuštěny i prvky denní životní zkušenosti, tu je potřebí zjistit, do kterého rodu náleží slast a do kterého rozumovost, abychom pak dále mohli určit, která složka je převažující příčinou dobra. Vzhledem k významu, jaký Platón dobru přičítá, jistě jde o otázku podstatnou. Sókratés ve Filébu vychází od třídění jsoucná, které rozděljuje na tři rody (Fil.23 C):

- a) neomezeno - τὸ ἀπειρον
- b) omezení - τὸ πέρασ
- c) rod smíšený - ἐν τι, ζυμμισγόμενον

k tomu ještě dále přistupuje rod příčiny smíšení - τῆς ζυμμιζεως τούτων πρὸς ἀλλήλα αἰτία.

Do rodu neomezena náleží vše, co se určuje jen poměrně, jako např. více, méně, teplejší, chladnější apod. Do omezena patří to, co má určení absolutní, jako např. stejnost a nestejnost, číselná a měrová určení. Do rodu smíšeného náleží vše, co vzniká ze společenství omezena a neomezena, např. zdraví, krása tělesná, hezké počasí, ale i krásné stavy duševní. Poněvadž slasti patří do rodu neomezena, převládnu-li v duši člověka, rodí nezřízenost a špatnost všech věcí, neboť je nelze prakticky nastavit. Proto bohyně (tj. Harmonie) stanovila omezení a řád -

νόμος καὶ τάξις πέρας ἔχοντων (Fil.26 C). Rod smíšený, který v sobě obsahuje obě tyto složky, nabyvá tedy jak pro jednotlivce tak i pro společnost neobyčejné důležitosti, neboť v sobě obsahuje prvek omezení (πέρας).¹⁵

Pokud jde o čtvrtý rod, který je příčinou tohoto smíšení a vzniká tedy jeho působením něco činného a tvořivého, dospíváme tak posléze k pojmu γένεσις εἰς ὁσίων (Fil.26 D), tj. ke vznikání, jež vede k jsoucímu, které je stálé. To je pak v neodlučitelném vztahu s omezením a mírou.

Po vyřešení otázky, do kterého rodu náleží slast, nutno určit rod rozumu (28 D). Prótarchos i Sókratés se shodují v tom, že vesmír je řízen nikoliv nějakou nerozumnou, slepou silou a náhodou, nýbrž rozumem, "jakýmsi podivuhodným myšlením". Tak rozprava přechází ze sféry mikrokosmu do sféry makrokosmické, neboť ze jsoucnosti těla a duše u člověka a jejich vzájemného působení lze usuzovat na existenci duše a těla v kosmu (30 C). Tedy i vesmír obsahuje vedle složky neomezena i složku omezena, je v něm tedy "pořádající příčina, která by se právem nazývala moudrost a rozum".

Pro další naše zkoumání je významná úloha rozumu a vědění (třetí část dialogu). Podobně jako jsou čistší a méně čisté slasti, tak je tomu i s vědáním. Vídčí postavení vzhledem k přesnosti a pravdivosti zde mají ovšem nauky filosofické, především dialektika a nauky matematické (viz zvl. 57D). Jestliže v dřívější rozmluvě jsme došli k závěru, že dobro spočívá v životě smíšeném, pak z rozumové činnosti se k němu mají přimíchat v první řadě nejčistší poznatky, dále však i vědění méně čistá, praktická (62 B). Tomuto závěru však předchází překvapující Sókratův dotaz: "Zdaž pak bude mít tento člověk (tj. ten, který pojímá život čistě rozumově - moje pozn.) dostatečné vědění, jestliže má úsudek o samém božském kruhu i o samé božské kouli, ale nezná této lidské koule a těchto kruhů a přece užívá při stavbě domů i při jiných pracech pravítek i kruhů?" Pak následuje neméně tak překvapivá Prótarchova odpověď: "Směšné by bylo naše postavení, o kterém mluvíme, Sókrate, když by se zakládalo

toliko na božských vědomostech (ἐν ταῖς θεαταῖς οἴσων μόνον ἐπιστήμας). Po této výměně názorů následuje závěr, který se stal pro poslední fázi Platónovy myslitelské činnosti charakteristickým: "To je nutné, ač má-li kdo z nás pokaždé také nalézt cestu domů" - "Αναγκαῖον γὰρ, εἰ μέλλει τις ἡμῶν καὶ τὴν οὐδὸν ἐκείστοτε ἐξευρήσειν οἴκαδε. Jaký je vlastně význam této cesty domů? Je to pouze praktický život, jak běžně literatura uvádí, nic však více? Není celý tento myšlenkový proces, který zde sledujeme Menónem počínaje, zkoumáním pevné půdy reality světa, jež je člověkovu vlastní, sby jeho existence měla vůbec lidský smysl? Do údobí Menóna nás totiž Platón seznamoval s nejsuttilnějsími složkami lidské osobnosti jako - řečeno termínem Kantovým - bytosti inteligibilného charakteru, avšak člověk jako bytost přírodní, stojící pevně na půdě tohoto světa, našemu mysliteli jakoby stále unikala. Po této stránce má tedy dialog Filébos ve vývoji Platónova myšlení význam přímo zásadní: Nauka o idejích, které Platón věnoval převážnou část svého dlouhého života, se nakonec ukázala nedostačující i pro metafyzický výklad člověkovu osobnosti. Po dat podrobný rozbor těchto nových myšlenek ve Filébovi naznačených a podrobit tak určité revizi dosavadní učení, aniž ovšem něco bylo zrušeno z jeho podstaty, připadl poslednímu Platónovu encyklopedickému dílu - Tímaiovi. Pokusím se o jeho analýzu v naznačených intencích a tím rovněž o odpověď, v jakém poměru je Tímaios a Kritiás k Ústavě, jak jsem uvedl na počátku této úvahy.

5. Tímaios a Kritiás

Když Sókratés podává na počátku rozpravy stručný přehled o nejlepší ústavě obce, připomíná nejprve stěžejní zásadu spravedlnosti, o níž jsme v takto výrazné formě poprvé slyšeli v Ústavě (τὰ ἑαυτοῦ πρᾶττειν)¹⁶ Tim.17 A: "Každému jsme dali jen jedinou práci, vhodnou podle jeho přirozenosti". Dále Sókratés opět připomíná základní axiómy spravedlivě uspořádané obce, jako je otázka společného vlastnictví, vztahy mezi rodiči a dětmi, plození potomstva, které musí být založeno na přísně eugenických zásadách (18 A-E), princip sociální mobility založený na skuteč-

ných schopnostech jedinců, kde se tedy neuznává askripce, tj. výběr podle rodového původu (19 A). Jedině tento princip odpovídá totiž uvedenému podstatě spravedlnosti. Je zřejmé, že tu jde o vylíčení těch skutečností, které se celkově kryjí s obsahem knihy II a V Ústavy. Avšak tu nastává v dialogu náhlý obrát (19 B), jenž pak udává směr dalšímu obsahu rozmluvy. Sókratés totiž dále zjišťuje, že taková obec je podávána příliš staticky, že jí tedy chybí opravdový rytmus života, který je pln dynamiky, pohybu.¹⁷ Obrazně řečeno, její líčení je podobno tomu, jako kdyby někdo spatřil krásná zvířata, ať již namalovaná nebo opravdu živá, ale nehýbající se - *ἡσυχίαν δὲ ἀγνοῦσα* (mais se tenent en repos, jak přesněji překládá Riveud) a že by tedy Sókratés rád o této obci slyšel, jak uplatňuje svoji výchovu činy i slovy v zápase s jinými obcemi (19 C). Sókratés dává slovo Kritiovi, který začíná popisem dávné, již zapomenuté athénské obce, známé ze Solónova vyprávění. Tak prý kdysi před největší potopou vynikaly Athény nad jiné obce dokonalou ústavou a válečnou slávou. Největším památným činem Athéňanů té doby bylo, že se jim podařilo zastavit velikou moc valící se na Evropu a Asii ze západu z Atlantského ostrova.¹⁸ Po určení jeho zeměpisné polohy je v závěru Kritiovy řeči podán konec atlantské říše i athénské vojska, které se propadlo i s ostrovem do moře a všichni navždy zmizeli. Nyní tedy dále jde o zevrubné vylíčení společenských i p ř í r o d n í c h¹⁹ poměrů této obce, tj. "přenést ji do skutečnosti" (*ἐπι τ' ἀληθείας*), která včera byla líčena jako v mýtu. A opět je v této souvislosti připomínána podstata spravedlnosti, že totiž zřízení té obce bylo založeno na stavu odborných pracovníků, "kde každý obor pracuje sám o sobě a s jinými se neshměšuje" (24 A). v závěru úvodní části dialogu je pak Kritiem nastíněn program další rozpravy. Je příznačné pro celkový charakter díla, že první se užívá slova Tímaios "jako nejlepší astronom a znalec nauky o přírodě" (27 A). Vystřídá jej Kritiás, který pojedná o lidech a naváže jednak na Tímaiov výklad (lidé z hlediska biologického a fyziologického) a jednak na výklad Sókratův (lidé jako inteligentní, rozumové bytosti (27 B). V druhé, hlavní části dialogu

(27 C - 92 C) podává Tímaios výklad podle neznačeného plánu. Východiskem rozpravy je otázka, co jest to, co stále jest, ale co nemá vzniku a co jest to, co stále vzniká, ale nikdy není jsoucí - tedy starý sókratovský problém (27 D): τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ ὄν ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε. Jsoucí věci jsou chápány rozumem, jest tedy o nich vědění, věci vznikající jsou chápány smysly, jsou pak předmětem mínění. Avšak co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny (ἅπ' αἰτίου τινὸς ἕξ ἀνάγκης γίγνεται (Tim.28 A). Svět vzniká, musí tedy mít příčinu. Tu je významné Tímaiovo tvrzení, když praví, že to, co vzniklo, je jednak vytvářeno podle nějakého vzoru (παράδειγμα) a jednak od nějakého původce (tvůrce, δημιουργός). Poněvadž svět je krásný, byl nutně vytvořen podle něčeho velmi dokonalého, a to podle neproměnného jsoucna (τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχον - 29 A), tedy vznikl a je vytvořen podle jsoucna, které je přístupno myšlení i rozumu a neproměnného (πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον). Je tedy tento svět obrazem něčeho.

Jinak je však tomu, pokud jde o věc vznikající, která je vytvářena podle vzoru z oblasti dění, smyslovým vnímáním, proto nemůže být ani krásná. V jakém poměru je jsoucnost ke vznikání, v takovém je pravda k mínění - ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς κρίσιν ἀλήθεια (29 C).

Poněvadž tvůrce světa je sám dobrý, chtěl, aby byl dobrý i jeho výtvar, a to tím, že do viditelného, které je v neuspořádaném stavu, uvedl řád (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας - 30 A). Uspořádání v řád však předpokládá činnost rozumu, který však nemůže být bez duše. Proto tvůrce vytvořil svět tak, že vložil rozum do duše a duši do člověka. Svět se tedy stal živým tvorem majícím duši i rozum (30 C). Vzniklý svět je však viditelný a hmatatelný. Jeho viditelnost je způsobena ohněm, hmatatelnost zemí; tyto dvě složky jsou v jeho těle podle zákona úměry spojeny vzduchem a vodou. Aby se svět stal nestárnoucím a dokonalým, dostal od tvůrce tvar koule a doprostřed tohoto těla vložil duši. Duše světa je co do látky produktem dvojího míšení, jako vůbec podle Platóna

vše dokonalé vzniká míšením. Prvním míšením, totiž jednoty a mnohosti, vzniká pojem bytí, jsoucnost; míšením jsoucnosti s totožností a růzností vzniká duše světa. Duši takto vytvořenou spojil tvůrce s tělem. Vzhledem ke svému složení je duše schopna tvořit jak mínění o předmětech náležících do oblasti různosti a vznikání, tak i vědění o jsoucnech věčně jsoucích a totožných (34 B - 37 C). "Tělo světa bylo stvořeno viditelné, duše pak si ce neviditelná, avšak účastna rozumu i harmonie (λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχῆ) - 36 E - 37 A). Bezprostředně Tímaios dále vysvětluje, jakým způsobem v duši vznikají pevné a pravdivé představy a mínění o jsoucnech chápaných smysly a dokonalé rozumění a vědění o jsoucnu rozumovém (37 B-C).

Když se démiurgovi výtvor zdařil a zjistil, že se hýbe a žije, pojal úmysl učinit jej ještě podobnějším vzoru, který je věčný (37 C-D). Pro svět a zároveň s ním vytvořil "pohyblivý obraz věčnosti", čas: εἰκὼ δ' ἔπεισέαι κινητὸν τινα αἰῶνος (37 D). Jeho číselné rozměry dal určit z oběhu planet, z jejichž pozorování vznikl pojem čísla. V následující části rozmluvy je podán výklad o vzniku životů, které vytvořili synové démiurga napodobením jeho činnosti (41 C), a to i nejzbožnější ze všech bytostí (41 E - 42 A), tj. člověka. Tak u Platóna poprvé vstupuje do zorného pole jeho noetických zájmů lidské tělo, a to nejen jako psychická, ale i fyzická bytost, člověk jako součást biosféry, která je pak v dalších částech dialogu předmětem podrobné analýzy.

Avšak při vzniku světa působil i další činitel, totiž nutnost (ἀνάγκη) 47 E - 48 A: "... Počátek tohoto světa totiž záležel ve směsi z nutnosti a tvůrčí činnosti rozumu; rozum však ovládal nutnost tím, že ji přemlouval vésti většinu ze vznikajícího k nejvyšší dokonalosti ..." Vztah mezi rozumem a nutností Platón také nazývá "bloudící příčinou" (πλανωμένη αἰτία). Rozum tedy přesvědčuje nutnost. Avšak ani tento výklad nemohl podat už dostačující vysvětlení p ů d y reality tohoto světa, ve které probíhají všechny životní děje, tedy i života člověka. Tak nakonec Platón dospívá vedle neměnitelného vzoru a jeho viditelného obrazu ještě k třetí věci, "schráně" všeho

(ἄμορφον), co vzniklo, která sama nemá žádného trvalého tvaru, ale je schopna střídavě všechny tvary přijímat jako "tvárná látka pro všechno připravená" (50 C): ἔμμορφοίτων γὰρ φύσει παντὶ κείται. Avšak podat deskripci této schránky se ukázalo vzhledem k její vágní povaze velmi obtížné. "Jest to svou podstatou tvárná hmota pro všechno připravená, nabývající pohybu i podoby od toho, co do ní vchází i jeví se tím pokaždé jinak - to pak, co pokaždé vchází a vychází, jsou napodobeniny jsoucna utvářené podle nich jakýmsi nevyhovitelným a podivným způsobem: ... τῶν ὄντων ἕξι ... τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπων τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν ... Přistupuje tedy k Platónovým základním kategoriím rozumového a smyslového poznání třetí druh, totiž to "v čem vzniká" (τὸ ὅ' ἐν ᾧ γίγνεται - 50 C), k jehož poznání nelze však dospět ani počítkem a představou jako k světu smyslovému (51 A-B): tedy "že jest to věc jakási neviditelná a beztvará, všechno přijímající, která však jakýmsi těžko vysvětlitelným způsobem náleží do světa rozumového a kterou lze velmi neschopně pochopit ..." Pokus o řešení této aporie Platón provádí dále v 51 B - 52 C, přičemž vychází z (nám již známého) pojmu "pravdivého mínění": "... Jestliže rozum a správná představa jsou dva různé druhy, jistě jsou také tato jsoucna sama o sobě, kterých nevnímáme čítím, nýbrž toliko rozumem". Dále Platón stručně opakuje své tvrzení o rozdílu mezi věděním a pravdivým míněním (prvé vzniká učením, druhé přemlouváním, prvé je vždy provázeno pravdivými důvody, druhé je bez důvodu atd., jde zkrátka řečeno o rozdíl mezi rozumovým poznáním a smyslovým vnímáním. Pak dochází k výměře onoho třetího rodu (52 A-B): " ... ne třetím pak místě jest vždy všeliký prostor, to, co zkázy do sebe nepřijímá a místo poskytuje všemu, cokoli má vznik, samo pak jest chápáno bez účasti smysli jakýmsi nepřevým usuzováním ..." (λογισμῷ τινι νόθῳ ...). Co však si máme myslet pod tímto termínem? Jeho určení se pokouší podat Taylor (Plato str.456). Překládá jej "bestard reflection", "a curious kind of thinking, i.e. by systematic negation, the denying of une definite determination after another", tedy dospíváme k pojmu prostoru výčetem záporných definic. Podobné vysvětlení podává Rivaud ve svém úvodním kome-

táři k Tímaiovi (Timée, str.66-67): "ani v ideálním řádu ani v řádu tělesném nemůže být místo spatřeno přímo. Má pouze existenci odvozenou, přírodnou a nejčastěji nepostižitelnou ... Důkaz existence místa nemůže být prostě logický, poněvadž jde o podstatu, k níž se váže bytí nahlížené smysly; nemůže být rovněž odvozena ze zkušenosti, která - i kdyby jí (Platón) přiznával určitou oprávněnost - nemohla by v nás nikdy vzbudit představu místa samého. Má tedy existence místa, 'hybridní' povahu, prostředníka mezi rozumovým poznáním a smyslovými počítky... Hlavní premisa našeho uvažování je, že všechno, co jest, je na určitém místě, nebo že co je mimo nebeský prostor, není nic (Tim.52 B). Avšak tato premisa sama o sobě není ani racionální intuice ani přímá smyslová danost. Vyjadřuje tento druh mimologické vazby, založené na slepé nutnosti, která se objevuje pokaždé, když uvažujeme o konkrétní pluralitě ..." Proto, uvádí Rivaud dále, nemůžeme určit místo jako takové jinak než pomocí metafor: "místo", "to, v čem se zjevují věci", "v čem se projevují", "schrána", "matka", "chůva". V této souvislosti je zajímavé, jak chápe tento pojem v Tímaiovi Aristotelés ve své Fyzice (IV,2,209b 12), "že totiž Plato v T. tvrdí, že látka a prostor jsou totožné". K cit.místu uvádí Taylor²⁰ v komentáři K Tímaiovi (Oxford 1928), že zde Aristotelés svého učitele nepochopil: "It is ... not true that Timaios teaches that matter is space. Matter really plays no part in his cosmology at all ... (Aristoteles) was probably unconscious that he was falsifying the theory of Tim. by forcing his own technical terminology into it". Platónovi v podstatě jde podle Rivauda (Timée, str.68) o transponování pojmů logického nebo dialektického řádu do fyzických realit a přejít tak z řádu ideálního do řádu smyslového. Prostor nemá vlastní realitu, nejde o novou substanci, která se připojuje k dvěma substancím dění a forem. Obě jsou nutnosti, určitým druhem nutnosti vnitřní, jež se rozptylují a rozptylováním rozmnožují. Odtud se zdá jejich dvojakost: jedny se váží k prostoru, druhé k hmotě. Platón nepřipouští, jak je tomu u Aristotela, prvky směřující k pevně určeným cílům, neboť kdyby to pro každý prvek připustil, byla by existence místa určena

již předem, což by znamenalo uznat přednost nutnosti před rozumem.

Z přehledu o problematice Platónova pojetí prostoru, který zde uvádíme, vyplývá, že prostor je onou základnou, kde se stýká svět smyslový se světem idejí, a tím si Platón umožnil otevření širokého horizontu pro praktické jednání člověka na půdě reality. Poněvadž se tohoto jednání účastňuje i rozumové poznání spjaté se světem idejí, není pouhým zdáním, jak je tomu ve sféře věcí smyslových. Tím byla definitivně nalezena ona "cesta domů", jak jsme ji poznali v dialogu Filébos. Tak činitelem, který konkretizuje praktické jednání v prostorovém poli světa, je člověk jako psychofyzická bytost. Podobně jako prostor je základnou, kde (jak jsme viděli výše) se setkávají dva světy Platónovy metafyzické koncepce, tak nutně i tělo musí mít obdobný charakter, má-li mít praktické jednání člověka takový smysl, který mu Platón ve svých posledních dílech přikládá. Místo, v němž je duše komunikačně spojena s tělem jako fyzickým substrátem, je morek (μορεός) - Tim.73 A-C. Morek a mozek jsou "kotvní lana", ke kterým je duše připoutána. 73 D: "... a drže jimi jako-by kotvami svazy veškeré duše, tvořil tak (tj. démiurgos) kolem tohoto jádra celé naše tělo..." Morek, který je též principem plazení (semene), zahrnuje také mozkovou substanci, jež sestává z jemných trojúhelníků. Vedle kulové hmoty mozku vytváří morek páteř, tedy centrální orgány vyšší nervové činnosti člověka. Tak se morek stává prostředníkem mezi člověkem jako bytostí přírodní a jejím inteligibilním charakterem. Touto teorií je u osobnosti člověka zajištěn styk mezi světem zkušeností a světem idejí. Člověk je takto začleněn jako psychofyzická bytost do sféry světového řádu, universa (τὸ πᾶν). Nutno však v této souvislosti připomenout, že v lidském těle sídlí dva druhy duší, totiž jednak věčná, stvořená démiurgem, a jednak pomíjející, stvořená nižším božstvem. Platón se rovněž pokouší tyto dva druhy duší anatomicky lokalizovat: nesmrtelná duše je umístěna v hlavě, kdežto "nižší" duše na různých místech těla pod krkem (69 C-D). Důležitým orgánem pro vzájemnou komunikaci nesmrtelné duše a ostatních duší je šíje krku. Tímto spojením jsou totiž i nižší duše účastny rozumové čin-

nosti. Jsou trojího druhu a jejich vzdálenost od hlavy je úměrná jejich intenzitě podřízenosti rozumu. Čím je anatomicky sídlo duše od hlavy vzdálenější, tím menší vliv na ni rozum vykonává. V hrudníku sídlí duše rozkošnická a truchlivá, dále bojechtivá a hněvivá; ve vyživovacím ústrojí (především v játrech) duše zcela pasivní, bez účasti rozumu, hovívá hlavně požitkům jídla a pití, též pocitům bolesti, v nejspodnější části těla (pohlavním ústrojí) se nachází duše odbojná a pánovitá, nepřístupná řeči rozumu.

Poslední část díla je věnována nemocem duše (Tim.86 B - 87 B), a to z hlediska fyziologického. Tu jde o doplnění Sókratovy koncepce, která se omezovala na netělesné aspekty chorob duše. Platón zde upřesňuje známou Sókratovu maximu *κακὸς γὰρ ἐστὶν ὀβριείας*, což je z praktické stránky významné pro posouzení právní odpovědnosti člověka, jak o tom čteme v Zákonech (Zák. 9, zvl. 862 C).

6. Z á v ě r

Shrneme-li stručněji poznatky v této úvaze obsažené, vyplývá z nich asi tento závěr: patrně je správné Gomperzovo tvrzení, že dialogy *Timaios* a *Kritiás* jsou přídatkem (Anbau) Ústavy. Na otázku nadhozenou Novotným, proč tedy Platón uvedl na začátku *Timaiosa* pouze stručný obsah II. až V.knihy Ústavy, nikoli však knih dalších, lze odpovědět, že její autor chtěl poukázat v hlavních rysech na kontinuitu svého základního díla s uvedenými dialogy. Pokud jde o následující knihy Ústavy, které obsahují hutný přehled Platónových noetických, popřípadě metafyzických názorů, již nepokládal za potřebné se k nim znovu vracet z toho důvodu, že na nich setrval až do konce svého života, a však uznal za vhodné (ne-li nutné) patrně pod vlivem diskusí a prací svých žáků - a se snahou vyrovnat se s učením sofistů, kteří v athénské obci nabývali stále většího vlivu - své učení doplnit, a to tím spíše, že mu šlo zřejmě o jeho praktické uplatnění v oblasti, kterou bychom dnes nazvali společenskými vědami. Jistě i bohatá osobní zkušenost, nabytá dlouhým životem, našemu mysliteli postupně objevovala nové problémy a cesty

k jejich řešení. To se pokouším ilustrovat na příkladech dialogů, které mají pro sledování dalších Platónových filosofických názorů podstatný význam. Jen pod zorným úhlem těchto poznatků můžeme správně pochopit Platónovo poslední dílo, *Zákony*, popřípadě *Epinomis*. Skutečnost, že v *Timaiovi* již nešlo o myšlenky původní, na podstatě věci nic nemění, spíše svědčí o velikosti Platónova ducha, že nic lidského mu nezůstalo cizí. Výstižně píše Ribaud v závěru svého komentáře k *Timaiovi* (str.119), že zde vlastně Platón popsal "l'histoire de l'humanité ... à nous soigner, à organiser pour le mieux la société humaine."

Renesance byla ve znamení oživení antické kultury - tedy i antického myšlení - a navázala na tuto tradici tam, kde končily Platónovy úvahy obsažené v *Timaiovi*. Proto Raffaelův Platón, který drží v pravici knihu *Timaias* na známém obraze "Školy athénské" ve vatikánské stanze, nezůstal pouze symbolem důležitého období evropské kultury - byl to opravdu počátek budování světa vskutku nového, jehož jsme i my současnými svědky. Avšak sledovat tuto cestu již nepatří do rámce těchto úvah.

P o z n á m k y

- 1 U.Wilamowitz-Moellendorff: *Plato*, Bd.1, Berlin 1920, str. 628.
- 2 T.Sinko: *Zarys historii literatury greckiej*, t.1, Warszawa 1959, str. 887. Téhož názoru je i W.Capelle: *Geschichte der griech.Philosophie I*, Berlin 1971³, str. 200.
- 3 A.Ribaud: *Timée-Critias*, str. 21-22.
- 4 A.E.Taylor: *Plato*, London 1963, str. 108.
- 5 E.Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, II,1, Leipzig 1889, str. 547-551; Christ-Stählin-Schmidt: *Geschichte der griech.Literatur I*, München 1908, str. 652-653; W.Kranz: *Die griech.Philosophie*, Leipzig 1941, str. 144.
- 6 Fr.Novotný: *O Platonovi*, díl 2-3, Praha 1948-49; *Platon: Život-dílo-vliv*, Praha 1932, str. 41-42; F.Stiebitz: *Stručné dějiny řecké literatury pro stř.školy*, Praha 1940, str. 173-174.
- 7 Důležitost zraku pro myšlenkovou a poznávací činnost zdůrazňuje i Aristotelés hned na počátku úvodní kapitoly *Metafyziky* (980a): "... zvláště to platí o vjemech

zrakových ... To proto, že tento smysl přispívá k našemu poznání více než smysly ostatní a že nám zjevuje většinu jeho druhových rozdíků" (překl. Ant.Kříže, Praha 1946).

8 Zevrubný přehled o této otázce viz 3.díl Novotného spisu O Platonovi, str. 107 nn.

9 Viz spojitost s cit.místem Ústavy 7,525 A' a Filéba 56 D, dále Novotného komentář k Epinomidě 990 c 5-6, str. 202: "ubi explicatur, quo modo arithmetica tón pollón a tón filosofúntón differat."

10 Zajímavá je Novotného připomínka v komentáři k Epinom.991 e 5-992 a 1 na str. 223, že sjednocující funkce Platónova pouta (desmos) neunikla pozornosti Ciceronově. V De oratore 3,21 Cicero totiž poznamenává: "... est enim illa Platonis vera et tibi, Catule, certe non inaudita vox, omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri ...". Piderit v komentáři (str. 322) k citované větě uvádí, že autor chtěl takto vyjádřit důležitou myšlenku týkající se řecnického umění, že totiž obsah a forma, myšlenka a slovo nesmějí být od sebe odloučeny; obojí jest jedno, jako vesmír jest jedno, jako různé vědy jsou udržovány pohromadě jedním poutem atd. Podobný názor Cicero vyslovil též v Pro Archia, 2: "etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione inter se continentur."

11 Stav moderního bádání o tomto problému především z hlediska strukturální analýzy Platónovy nauky o pohybu podává Patočka: Aristoteles, jehož předchůdci a dědicové, Praha 1964, zvl. str. 28-46.

12 Viz závěrečnou kapitulu naší úvahy.

13 Platón: Filébos, Praha 1943, pozn. ke str. 22.

14 Poznámka citovaná Taylorem, op.cit. str. 411.

15 O významu pojmu *paras* v řeckém životě pojednává Novotný: *Gymnasion*, Praha 1922, str. 19 nn.

16 Instruktivní přehled o pojmu spravedlnosti v Platónově Ústavě s uvedením nejnovější literatury podává J.Janda: Platónovo hledání spravedlnosti, Zprávy JKF, roč. XV (1973) č. 3, str. 9-28.

17 Kritické připomínky z uvedeného hlediska o poměru *Tímaia* k Ústavě uvádí E.Barker: *Greek political Theory*, London 1964, str. 311-312.

18 Logickou návaznost na toto vyprávění o dalších osudech Atlantidy viz Kritiás 112 E - 120 D.

19 Platónovi neušla při líčení přírodních podmínek starých Athén ani otázka životního prostředí. Podrobně je popisuje v Krit. 109 B - 112 E. Platón sice jeho nepříznivou změnu přičítá přírodním vlivům (povodním), avšak z následujícího výkladu je zřejmé, že šlo o nerozvážný zásah člověka do přírodních podmínek.

20 Citace z polského překladu: Arystoteles, Fyzika, Warszawa 1968, str. 326, pozn. 6, ed. Kaz. Leśniak.

T e x t y

1 Základní text: Platon, Oeuvres complètes, Tome X. Timée-Critias, texte établi et traduit par Alb.Rivaud, Paris 1925.

2 Platonis rei publicae libri decem, ed. C.F.Hermann, Lipsiae 1911.

3 Fr.Novotný: Epinomis commentariis illustrata, Praeae 1960.

4 Platonis dialogi, ed. C.F.Hermann, vol. I - II, Lipsiae 1886-1887 (dialogy Feidón a Filébos).

5 Platonis Gorgias-Meno, ed. C.F.Hermann, Lipsiae 1949.

6 Cícero, De oratore, erklärt von K.W.Piderit, 4.Aufl. Lipsiae 1873.

D a l š í d í l a

1 1 Theod.Gomperz: Griechische Denker, 2 Bd., 4.Aufl. Berlin u.Leipzig 1925.

2 Platon: Der Staat. Překlad s pozn. vyd. O.Apelt, Lipsko 1941 (nezměněný otisk 6.vyd. z r.1923).

3 J.Říha: Vybrané části z dialogů Platonových. Výklad, sv. I-II, Praha 1912-1913.

P ř e k l a d y

Při citaci textů jednotlivých dialogů jsem použil překladů Fr.Novotného. Timaios u nás vyšel nedávno i ve slovenském překladu v "Antologii z děl filozofov, Predsokratici a Platon", Bratislava 1970, str. 455-513. V téže edici v dalším svazku "Od Aristotela po Plotina" z r. 1972 je překlad Aristotelovy Metafyziky a Fyziky, str. 71-243. Všechna uvedená díla přeložil J.Špaňár.

JUBILEA KLASICKÉ ARCHEOLOGIE

Letos oslaví 70. výročí svého vzniku katedra pro klasickou archeologii na KU (1905). Jejím zakladatelem a vedoucím se stal profesor dr. Hynek Vysoký, od jehož smrti (27.3.1935) uplynulo již čtyřicet let. České vysoké učení muselo čekat na otevření tohoto významného zdroje humanistického poznání od chvíle svého obnoveného počestění plných třidvacet let. Zřízení zvláštní katedry a potom vědeckého ústavu na české universitě nebylo tehdy snadné a první profesor musel překonávat obtíže všeho druhu.

Zrození a vybudování stolice a ústavu pro klas. archeologii bylo prací nemalou, vyžadovalo trpělivé houževnatosti. Dnes je to již velký a rozsáhlý ústav, dostatečně vybavený, přece však s jednou nevýhodou - muzeum sádrových odlitků a umělecko-průmyslových originálů bylo umístěno daleko od Prahy, v prostorách bývalého kláštera v Hostinném v Podkrkonoší.

Zakladatel Ústavu klasické archeologie dr. Hynek Vysoký pochází z kraje, kde byla domovem láska k tradicím minulých dob, z kraje, který nám dal Otmara Vaňorného, známého tlumočnicka koryfeji antické poezie, a Jaroslava Gutha-Jarkovského, oficiálního pěstitele sportovního olympijského ideálu v Tyršově domovině. Vysoký se narodil 27.5.1860 v rodině nezámožných rychnovských soukeníků. Na gymnasiu podepřel jeho vzrůstající zájem o antická studia profesor P. Tomáš Kouřil. Nebylo proto překvapením, že se dal po maturitě r.1878 zapsat na filosofické fakultě pro obor studia klasických jazyků. Tehdy byla Karlova universita institucí německou a Vysoký poslouchal přednášky Rzacka, Linkera, Schuberta, Bipparta a Kvičaly. Do oboru klas. archeologie nahlédl pod vedením Eugena Petersena.

Student Vysoký byl svědkem prvních letorostů počestného Karlova vysokého učení r.1882. Přestoupil na českou universitu a ztrávil tu ještě dvě léta. Byl žákem Kvičalovým a Královým, poslouchal však také Tyršovo kolegium "Lionardo, Michelangelo, Raffael" a výklady o archeologických objevech v Olympii. Vysokoškol-

ská studia ukončil státní zkouškou pro učitelství na středních školách a doktorskou promocí 4.7.1884.

Mladému učenici přálo štěstí. Nemusel hledat subsidium vitae na venkově a byl třiatdvacet let profesorem na středních školách pražských. Jeho učitelská praxe, jak žáci rádi vzpomínali, nezáležela tolik v erudici formálně gramatické, ale ráde se obírala výklady o reálných starožitnostech, o mytologii a životě Řeků a Římanů. Vedle funkcí gymnasiálních věnoval Vysoký mnoho času pracím v Jednotě filologické.

Od počátku bylo zřejmé, že odborná kariéra povede Vysokého k nejvyšším cílům. K jejich dosažení mělo přispět studium v cizině. Na doporučení Kvičelovc bylo Vysokému poskytnuto stipendium na roční pobyt v cizině. V popředí humanistického bádání stála tehdy universita v Berlíně, obestřená slávou archeologických objevů v Olympii. V letech 1886/87 se dává Vysoký v Berlíně zapsat a jeho učitelé se stávají slavní filologové Vahlen a Kirchhoff. Seznamuje se zde se zvěstovatelem antické hmotné kultury Arnoštem Curtiem a s předními archeologickými "olympioniky": Adolfem Furtwänglerem, tehdy direktoriálním asistentem Antikvária, s Karlem Robertem, universitním ordinářem, s W. Rodenwaldtem, ředitelem Starého musea a kompletní sbírky sádrových odlitků. Berlínský pobyt dlouho přežívalo přátelství s Karlem Robertem, který byl svou erudiční a pracovní všestranností Vysokému podnětným vzorem.

Berlínské podněty zapůsobily na Vysokého natolik, že v něm dozrálo přání soustřeďovat své síly na studium klasické archeologie. Za rok po návratu vydal literárně historickou studii "Télefos u Aischyla a Sofoklea" a v Listech filologických sv. XIII 1886 své "Příspěvky k archeologii umění", na jejichž základě podal habilitační žádost a ucházel se o veniam legendi z oboru filologie a klasické archeologie. Habilitační komise - Kvičala, Hattala a Jireček - doporučila pro neprostý nedostatek věcných a literárních pomůcek pro výuku archeologie veniam legendi z klasické filologie.

V zimním semestru 1889 vstupuje tedy Vysoký na universitní

katedru jako docent filologie a r.1894 se stává ředitelem řeckého prosemináře. Také publikační temata docentského údobí jsou převážně filologická: "Euémeros a euémerismus" v Pelclově Almanachu a studie "Kde hráli herci řeckého divadla" v Českém museu filologickém 1895. K oblasti uměleckých památek přihlížela studie "Péleus a Atalanté" v ČMF 1897.

V r.1897 počínal Vysoký studijní cestu do Itálie a Řecka, která definitivně rozhodla o dalším badatelském zaměření. V Řecku se blíže seznámil s W.Dörpfeldem, klasickým znalcem antické architektury, a uzavřeli spolu přátelství. Šestnáct let nehonorenované docentury bylo trvalou brzdou odborné vědecké práce, avšak doklady studijní pile vycházejí každoročně po archeologově návratu z klasického jihu: r.1898 v ČMF "Drobné studie", ve vídeňských Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts "Archäologische Miscellen", r.1900 tamtéž kritická studie "Odysseus oder Hephaistos", r.1899 v revui Philologus "Epigraphische Kleinigkeiten", téhož r. v ČMF nekrolog nad O.Benndorfem a studie mnichovskému Diomedu. Záslužnou prací té doby je kompletní zpracování veškerého materiálu klasické archeologie včetně životopisů odborných badatelů a interpretace stěžejních památek v jednotlivých heslech Ottova "Naučného slovníku" až do posledního svazku (1908). Úhrnný přehled českých humanistických studií podal r.1896 v "Památníku české Akademie věd a umění".

R.1905 byl Vysoký jmenován profesorem klasické archeologie. Trvalo téměř tři léta, než došlo k otevření semináře a vyměření řádné roční dotace 20.000 korun. Teprve r.1910 se stal Vysoký ordinářem klasické archeologie a ze semináře vznikl konečně ústav s nezbytným personálním i věcným vybavením. Zpočátku byl ústav umístěn v budově někdejšího chemicko-fyzikálního ústavu v nádvoří Klementina. Prvou starostí bylo vybudovat odbornou knihovnu, archiv fotografií a zásobu cvičných předloh s obrazy památek pro seminární interpretace. Zasluhou Vysokého byla knihovna neustále doplňována a když se později Vysoký stěhoval do nových prostor v Břehové ulici, byla knihovna již na úrovni

mezinárodních ústaví a mohla uspokojit nejvyšší požadavky vědeckých pracovníků. Zároveň se zdokonalovalo i ostatní vybavení archeologického ústavu.

V tomto vyčerpávejícím budovatelském díle nezůstal stranou badatelský zájem publicistický. Památkářský zájem Vysokého byl upoután k výtvarnému dílu Praxitelovu. V díle Praxitelově, odedávna blížícím českému výtvarnickému myšlení, viděl Vysoký podnětný přílohu pro všechnu evropskou další koncepci antropomorfní tvořivosti a zpracoval profil tohoto syna generace Kéfi-sodotovy ve vyčerpávající monografii "Praxiteles", kterou vydal v Rozpravách České akademie věd a umění r.1909.

O Praxitelovi a řecké plastice IV.století přednášel pro veřejnost v lidově naučném cyklu universitních extenzí. Byl oblíbeným popularizátorem entického světa v kursech, které pořádal jako postgraduální studium pro středoškolské učitele. Zájem o entický svět vyvolával interpretaci nejen archeologických památek, ale i nápisů (srov. "Osvěta" 1913). Jeho vědeckým výkladem dodávalo poutavosti přesvědčení, že povinnou erudicí badatele je vycházet interpretačně ze všech složek dobové životní aktivity. Rád aktualizoval své přednášky s tisky dobovými událostmi v odborném světě. Tak je řecké archeologické výkopy Kavvadiovy v Epidauru přiměly k napsání knihy "Epidauros a tanění léčení", kterou vydal r.1905 u Ottů v Haškovevých liškových rozpravách lékařských.

Klasická archeologie byla Vysokému životní láskou a potěšením. Čtil a obdivoval její přestitele, což ukázal na heslech Ottovy encyklopedie a na svých nekrologiích, z nichž vzpomínka na Cumpfeho vyšla r.1932 knižně v Akademii. V roce dvoustého výročí narození J.J.Winckelmanna napsal o tomto patriarchovi klasické archeologie a historie výtvarných umění obsáhlou studii do XIX.sv. revue "Dilo" a promluvil o něm na zvláštní přednášce v Umělecko-průmyslovém museu v Plzni.

Plodný život profesora Vysokého byl vyplněn horlivou prací badatelskou, s níž ruku v ruce šlo nezapomenutelné dílo učitelské. Na katedru si přinesl značné pedagogické zkušenosti a jako učitel

dovedl zaujmout v přednesu zdůrazněním říšského dramatu látky (Pompeje a obrazy pompejinské). Nedostatek názorných pomůcek dovedl nahrazovat individuální plasticitou řeči. Byl šťasten, mohl-li podchytit jiskru odborného zájmu u svých svěřenců. Z neúčinnějších prostředků byly exkurze na slavnější památkami antického umění do ciziny. Z každého zájezdu dokázel vytěžit maximum po stránce odborné i všeobecně vzdělávací.

Vysoký byl člověkem živého citového temperamentu jihozemské zabarvení. Netěžil se svými láskami ani averzemi. Měl rád život, slunce a družný kruh přátel u pokáru vína. Dbal na pravidelný pracovní den, který měl ustálen od ranní osmé do dvanácté hodiny a odpoledne od tří do šesti hodin. Tak žil a pracoval až do své sedmdesátky. I když jeho povinnosti oficiálně skončily, vyhověl prosbám nástupců a nadále pracoval v archeologickém ústavě v Břehové ulici. Dne 27. srpna 1935 jej na rychnovské rekreaci zastihl náhlý konec. Přišel bez nemoci a fyzických potíží.

Universitní profesor Hynek Vysoký byl členem Královské učené společnosti v Praze, od počátku České akademie věd a umění byl členem jejího čtvrtého odboru. Z podnětu Akademie bylo vzpomenuo života a práce prof. Vysokého knižním vydáním nekrologu, jehož autorem byl profesor brněnské university František Novotný. Pražská filosofická fakulta uctila památku velkého vědce ještě v zimním semestru r. 1935 smutečním generálním a veřejným shromážděním pod vedením úředních představitelů university. Slavnostní projev měl autor této vzpomínky.

Jindř. Č a d í k

Roku 1896 se v Athénách konaly první novodobé olympijské hry, zúměrně navazující na starověkou tradici slavností konaných každý pátý rok v Olympii na Peloponésu údajně od roku 776 př.n.l. Starověký řecký výraz pro olympijské hry byl Olympie, totiž hiera (= olympské slavnosti) nebo též Olympias (2.p. Olympios, ž.r.); tohoto termínu užil např. Hérodotos ve svých Dějinách (7,206 aj.), po celé období antiky však označoval především dobu mezi jednotlivými slavnostmi, podle nichž se datovalo, např. 2.roku 2.olympiady znamená roku 771 př.n.l.

Latina převzala slovo Olympias z řečtiny a skloňovala je obdobně, tj. 2.p. Olympiadis, ž.r. I v latině se však užívalo pro olympijské hry spíše termínu Olympie, orum, n. (U římských básníků se objevuje přenesený význam slova olympias = životní období, tak jak to nadsáíme u Ovidia a Martiála.)

Čeština zprvu užívala pro označení starověkých slavností v Olympii i novověkých vrcholných sportovních soutěží výrazu olympičké hry (viz LF 25, 1898, 295-7), Ottův slovník naučný z roku 1902 užívá termínu olympijské hry, popř. Olympie; termín olympiáda má pouze ve významu období mezi dvěma starořeckými olympijskými slavnostmi.

Není přesně známo, kdy se začaly česky nazývat olympijské hry slovem olympiáda. Excerpce Ústavu pro jazyk český ČSAV, jehož pracovníkům dr. Poštolkové a dr. Filipcovi vděčím za laskavou informaci, zachycuje zajímavý dobový doklad: jakýsi profesor tělocviku se vyslovuje proti používání slova olympiáda pro olympijské hry. To nás spolu s argumentem ex silentio Ottova slovníku naučného opevňuje k domněnce, že užití výrazu olympiáda pro vrcholné sportovní střetnutí bylo po nějaký čas považováno za nevhodné. Vžil se však patrně dosti rychle, můžeme-li soudit z toho, že už roku 1915 bylo termínu olympiáda použito k označení jiné, i když scourodé, tj. sportovní akce: jak uvádí Sportovní encyklopedie z roku 1953, byla na rok 1915 připravova-

vina tzv. dělnická olympiáda k uctění 500.výročí upálení M.J. Huse.

Ve dvacátých letech dochází k dalšímu rozšíření významu slova olympiáda na vrcholná střetnutí šachistů. První světová olympiáda šachová se konala v Paříži roku 1924; Československo na ní zvítězilo, a je tedy vysoce pravděpodobné, že se už tehdy spojení šachová olympiáda v češtině užívalo. Bohužel excerpta neznamenávají toto spojení až k roku 1941. Navíc je sporné, zda označení šachová olympiáda překračuje už hranice sportovní oblasti nebo ne.

Z roku 1934 zachycuje excerptce označení jazyková olympiáda. Zde se v zachyceném českém materiálu poprvé setkáváme se zobecněním výrazu olympiáda na vrcholné soutěžní střetnutí vůbec. Příruční slovník jazyka českého II.díl z roku 1938-1940 dokládá pak pod heslem olympiáda význam "u starověkých Řeků čtyřleté období mezi dvojími olympijskými hrami" (z Dobiášovy učebnice starověkých dějin), přenesený význam "čtyřletí" (z J. P.Koubka, 1805-1854) a bez dokladů význam "sportovní slavnosti novodobé, napodobující starořecké hry. Světová olympiáda, dělnická olympiáda." Obecný význam soutěžního střetnutí v oblasti mimofyzické výkonnosti neuvádí.

Termín matematická olympiáda se objevuje v češtině v 50. letech. Je vysoce pravděpodobné, že byl převzat z ruštiny spolu se zavedením matematických soutěží žáků středních škol podle sovětského vzoru; v SSSR v té době existovala dlouhá tradice matematických olympiád, jejíž první účastníky hostil už roku 1934 Leningrad (kromě toho existují v SSSR od doby jeho vzniku olympiády umělecké tvorby, zvláště dramatu; viz Bolšaja sovětskaja encyklopedija pod heslem olimpiáda). Obdobně bylo pak vytvořeno spojení fyzikální olympiáda, biologická olympiáda a pod.

A. F r o l í k o v á

ZPRÁVY O ČINNOSTI JKf A SJkF V ROCE 1974

Zpráva o činnosti JKf za rok 1974

Výbor JKf zvolený v r.1972 pracoval nadále pod vedením svého předsedy prof.Janíčka a zabýval se především náplní přednášek, stavem členstva a financí a publikační činností, jež je spojena se stále většími obtížemi. Schůze výboru se konaly 31.1., 12.6. a 16.10.1974. Na říjnové schůzi výboru se připravovala kandidátka příštího výboru.

Počet členů JKf činil ke dni 31.12.1974 360, z toho 260 v Praze a 100 v Brně.

Hlavní náplní práce JKf byla stejně jako v uplynulých letech činnost přednášková. Pražské ústředí uspořádalo 7 přednášek, kromě toho zájezd do Celerie antického umění v Hostiném (21.dubna 1974) na zahájení nové sezóny, spojené s vernisáží výstavy "Klasické řecké vazy, terakoty a bronzы". Zájezd se setkal s velkým zájmem a autobus byl zcela obsazen. Rovněž tak přednášky byly vždy hojně navštěveny.

Brněnská pobočka pracovala pod vedením svého předsedy doc. O.Pelikána; pokračovala ve spolupráci s Krajským pedagogickým ústavem a s gymnasiem v Králově Poli, kde je rozšířené vyučování latině a řečtině. Uspořádala celkem 5 přednášek, před každou přednáškou se konala výborová schůze k prořešení běžných záležitostí.

Odborná skupina brněnské pobočky se sídlem v Olomouci byla rovněž prostřednictvím Krajského pedagogického ústavu ve stálém styku s učiteli latiny Severomoravského kraje, uspořádala 3 přednášky, z nichž některé byly opakovány na různých místech: S.Sedláček, Řecko - Thessaloniké, Belfy, Thermopyly, Athény (7.10., 24.10., 14.11.1974); týž, Peloponnés - kultovní středisko (21.10.1974); týž, Postavení ženy v antické společnosti (21.10., 12.11.1974).

Odborná skupina pro medievalistiku vedená dr.P.Spunarem

uspořádala 9 přednáškových večerů a 1 exkursi. Přednášky měly dobrou úroveň a soustředily značnou pozornost. K došavěním oborům, již tradičně zastoupeným, přibýly i některé další. Především historická antropologie svými výsledky při průzkumu koster členů přemyslovského rodu v X.století, které předložila k diskusi, našla mezi odborníky značný ohlas. V návaznosti na referát dr.Reichertové o výsledcích jejího archeologického výzkumu v bývalém klášteře na Sázavě byla uspořádána dne 1.června 1974 exkurse k místu výkopů. Výlet byl obohacen ještě prohlídkou výtvarně a archeologicky zajímavých památek v Stříbrné Skalici a Týnci nad Sázavou a skončil odbočkou k Slapské přehradě. O tuto formu společné práce se projevuje stoupající zájem, a proto i v dalších letech se počítá s doplněním přednáškového cyklu exkursí. V r.1974 byla také poprvé naším hostem zástupkyně slovenské medievalistiky v Bratislavě. V této spolupráci se bude pokračovat a alespoň jednou za rok bude pozván do Prahy host ze Slovenska. Děkanství filosofické fakulty Karlovy university ochotně poskytovalo místnost k zasedáním, za což mu patří vřelý dík.

Přednášky v medievalistické skupině: J.Homolka, Poznámky k ikonografii výtvarného umění na konci doby Karla IV. (15.1.1974); P.Spunar, K jednomu problému studia středolatinšských přísloví (19.2.1974); E.Vlček, Tělesné vlastnosti členů přemyslovského rodu v 10.stol. z hlediska lékařsko-antropologického (12.3.1974); D.Klímová, Folkloristika a medievalistika (14.5.1974); J.Zachová, Kronika Františka Pražského a její předloha (11.6.1974); A.Molnár, K interpretaci Jakoubka ze Stříbra v díle Paul de Vooghte (29.10.1974); J.Kejř, Problémy bádání o středověkých městech (26.11.1974); V.Hrochová - T.Štefenovičová - B.Zástěrová, K problematice slovenského osídlení na území Řecka ve středověku (10.12.1974); K.Reichertová, Výsledky nového archeologického výzkumu v bývalém slovanském klášteře na Sázavě (9.4.1974, exkurse 1.6.1974).

Školská skupina spolupracovala s Krajským pedagogickým ústavem v Praze. Ten pořádal za vedení dr.J.Taišlové pravidel-

né semináře pro profesory latiny na gymnasiích. J.Fišer přednášel na téma Antičtí filosofové o umění, K.Boudová promluvila na téma Ideově-výchovné působení latiny, H.Kušková o Vedení žáků k samostatné práci. Poslední seminář roku byl věnován besedě se studenty gymnasia v Praze 2, Botičská ul., s autory samostatných prací z oboru latiny. Jako obvykle se konala jed- na hospitace, a to na gymnasiu v Botičské ul. Seminářů se zúčastňovala za výbor JKF prof.E.Svobodová.

Redaktorem Zpráv JKF byl jako v předcházejících letech prof.dr.L.Varcl a redakční tajemnicí dr.A.Vidmanová. V r.1974 bylo členům expedováno 2. a 3.číslo ročníku XV, 1973, jehož výroba se zdržela v tiskárně pro nedostatek papíru. Do výroby byl dán ročník XVI, 1974, který rovněž vychází se zpožděním ve dvou číslech (č.1, 2-3) až r.1975. Ročník XVII, 1975, má vyjít také ve dvou číslech péčí tiskárny Stráž v Sokolově.

Bibliografická komise měla r.1974 22 členů. Excerpta zpracovali dr.E.Stehlíková a dr.L.Vidman a odevzdali do tisku Bibliografii řeckých a latinských studií v Československu za léta 1972-1973. Protože Jednotě nebyla zvýšena dotace o tuto položku, vychází bibliografie nákladem Kabinetu pro studie řecká, římská a latinská ČSAV.

Činnost knihovny JKF záleží především ve výpůjční službě čtenářům, členům JKF, ve výjimečných případech i nečlenům. Knihovna je průběžně doplňována vlastními nákupy čs.produkce z oboru. Dalším zdrojem získávání knih je výměna publikací se zahraničními institucemi a dary členů. Knihovna vzrostla r. 1974 o 13 svazků v hodnotě 467,- Kčs a měla ke dni 31.12.1974 26.848 inventárních čísel v celkové hodnotě 159.767,52 Kčs.

Nedáله pokračovala spolupráce s Krajskými pedagogickými ústavy, především v Praze, Brně a Olomouci. Přednášky, které byly spojeny s promítáním diapozitivů, byly též navštěvovány širokou veřejností. Přednášky odborné skupiny brněnské odbočky se sídlem v Olomouci byly prosloueny pro různé organizace na různých místech Severomoravského kraje.

Slovenská jednota klasických filolůgův je samostatnou spo-

ležností, ale její předseda, prof.dr.M.Okál, je I. místopředsedou JKF. Slovenská JKF tiskne také ve Zprávách JKF své příspůvky a zprávy, oceňuje je pro své členy a přispívá na ně i finančně.

Jednota klasických filologů je členem mezinárodní společnosti Fédération Internationale des Associations d'Etudes Classiques (FIEC). Z pověření výboru JKF se zúčastnil doc.J.Burian ve dnech 31.8. - 1.9.1974 XV.volného shromáždění FIEC, konaného při příležitosti VI. mezinárodního kongresu klasických studií v Madridě.

Na volném shromáždění JKF dne 27.února 1975 dostal odstoupající výbor absolutorium a byl zvolen na další tři léta nový výbor JKF v tomto složení:

Hlavní výbor: předseda prof.dr.Karel Janáček; předsednictvo prof.dr.Eva Kamínková, prof.dr.Miloslav Chláb (za Slovenskou JKF), prof.dr.Pavel Cliva, prof.dr.Ludvík Svoboda; vědecký tajemník dr.Ladislav Vítman; hospodářka dr.Bohumila Loučková.

Rozšířený výbor: dr.Jan Bežant, prom.fil.Mercela Bernáčková, dr.Jaroslav Červinka, dr.Jan Janda, doc.dr.Oldřich Pelikán (zástupce Brna), dr.Stanislav Sedláček (za Olomouc), dr.Pavel Špurner, prof.Edite Svobodová, prom.fil.Josef Šmatlík, prof.dr.Ladislav Václ.

Revizoři listů: dr.Růžena Dostálová, dr.Dana Řezníčková.

Náhradníci: dr.Vojtěch Balík, dr.Jan Bouzek, dr.Alena Hakenová, prof.Miroslav Soukup.

L. V í t m a n

Zpráva o hospodaření JKF za rok 1974

Počáteční hotovost k 1. 1. 1974	3 386,70
Členské příspěvky a zápisné	6 680,60
Prodej publikací /Zprávy JKF/	6 807,—
Ostatní příjmy /prodej ze skladu/	3 188,70
Dotace ČSAV	<u>40 500,—</u>
Příjmy celkem Kčs	<u>60 563,—</u>

V ý d a j e:

Inventář	—
Mzdový fond	22 811,—
Odměny za práci	2 132,80
Cestovní výdaje	3 485,20
Materiálové výdaje	1 896,40
Práce a služby	3 131,50
Finanční náklady	2 151,—
Tisk zpráv JKF	<u>17 191,—</u>
Výdaje celkem Kčs	<u>52 798,90</u>
Zůstatek k 31. 12. 1974	23 113,10
z toho: na běžném účtu u St.spořitelny	22 707,36
v pokladně	188,24
záloha Brno	217,50

Z á k l a d n í p r o s t ř e d k y

Inventář /zákl.prostředky, drobné a krátkodobé předměty/	53 602,53
Materiálové zásoby /sklad učebnic a ZJKF/	110 508,70
Knihovna /vč. Brna/	<u>159 767,52</u>
Základní prostředky celkem Kčs	<u>323 878,75</u>

J m ě n í k 31. 12. 1974

Peněžní prostředky v Praze	22 895,60
Peněžní prostředky v Brně	217,50
Základní prostředky	<u>323 878,75</u>
Jmění celkem Kčs	<u>346 991,85</u>
	=====

B. M o u c h o v á

V súlade so stanovami spoločnosti, podľa ktorých treba rozširovať poznatky z oblasti klasickej filológie a medievalistiky a prispievať k zvyšovaniu odbornej úrovne členov spoločnosti, zameriavala sa Slovenská jednota klasických filológov na prednáškovú činnosť. Uskutočnila päť prednášok. Témy prednášok sa prevažne dotýkali latinského písomníctva na Slovensku, jedna prednáška bola o marxistickej koncepcii jazyka. (Presné názvy prednášok ako i krátke výt'ahy prinášame na inom mieste časopisu.) Väčšina prednášateľ'ov bola z radov samých členov spoločnosti, ktorí oboznámili poslucháčov s výsledkami svojho viacročného výskumu. Členovia spoločnosti i hostia prejavovali o prednášky živý záujem, čo dokazuje početná účasť na nich, ale najmä odborné diskusie. Mnohí majú záujem o cyklo-stylované alebo inak rozmnožené prednášky, ktoré odznali v SJKF. Túto požiadavku zatiaľ nemožno splniť, hoci výbor SJKF uvažoval o podobnej pomoci svojim členom.

Úspešne prebiehala spolupráca SJKF s Klubom latinčinárov pri Krajskom pedagogickom ústave, kde tesisto odznali prednášky jej viacerých členov.

Ako po iné roky aj v roku 1974 spolupracovala naša spoločnosť so sesterskou Jednotou klasických filológov v Prahe. Navzájom sa informujeme o podujatiach, pozývame prednášateľ'ov a finančne participujeme na vydávaní Zpráv Jednoty klasických filológov. Naši členovia majú možnosť posilať do tohto bulletinu svoje príspevky a všetci ho dostávajú zdarma.

Slovenská jednota klasických filológov pracuje pod vedením svojho predsedu univ.prof.PhDr. Miloslava Okála, DrSc, a užšieho výboru, ktorý sa schádza podľa potreby. Nemá nijaké pobočky ani skupiny. Má 56 členov, z toho 4 členovia sú noví. Z doterajších členov sa jeden odhlásil, jeden zomrel.

Väčšina členov si plní základnú povinnosť, tj. pravidelne platí členské. Platnosť členstva 5 členov, ktorí si túto povin-

nost' už viac rokov neplnia, budú musieť riešiť najbližšie veľké stromoženie spoločnosti.

Za stránky hospodárskej prešití spoločnosť k Organizačnému stredisku veľkoobchodnej spoločnosti SAV, na ktoré prešla v j. účtovná evidencie jej činnosti.

Prehľad hospodárenia za rok 1974

P r í j m y:

Stav k 1. januáru 1974	2 553,50
Členské príspevky a zápisné	1 150,00
Dotácia SAV	<u>1 300,00</u>
Príjmy spolu Kčs	<u>5 003,50</u>

V ý d a v k y:

Odmeny za práce	1 037,50
Materiálové výdavky	2 672,50
Služby a výdavky nevýrobnej povahy	<u>208,00</u>
Výdavky spolu	<u>3 918,00</u>
Zôstatok Kčs	1 085,50

M. M e s á r o v á

Ludvík Svoboda, Spor o prozódii v našem obrození
a jeho důsledky

(31. 1. 1974)

Jak a proč k prozódickému sporu došlo. Konfrontace dvou obrozených generací: Dobrovský x Jungmann. Otázka classicismu, zvl. výmarského. Odkud jsou metra staročeského básnictví. Metrické tápání v poezii původní i v překladech. "Počátkové českého básnictví". Historie sporu u Jos. Krále. Příspěvek hudebníka a estetika Ot. Hostinského. Názor Jos. Durdíka. Reakce na teorii Jos. Krále: R. Jakobson. Šalda k překladům Otomara Vaňorného. Mukařovský o novčeském verši. Závažný hlas Ot. Zicha, estetika, skladatele i metrika v jedné osobě. Dva projevy badatelů současných: Hrabáka a Horálka. Pozoruhodný postřeh Karla Čepka. Diskuse v Jednotě českých filologů o překládání (Novotný, Stiebitz, Karel Svoboda, Jakobson a jiní) a komise pro stanovení překladatelských zásad.

Julie Nováková, Komenský a antika

(28. 2. 1974)

Ještě ve dvacátých letech 17.stol. měl Komenský k antickému kulturnímu dědictví - ve shodě s tradicemi Jednoty bratrské - poměr zdrženlivý, až negativní; vyjádřil jej zejména na známém místě české Didaktiky (odsudek Plauta, Cvičia, Plinia atd. v kap.25). Když však na počátku 30.let počal pracovat o pansofickém systému, vyzval (zejména v Prodrumu pansophieae r.1637) celou kulturní Evropu k revizi všech hodnot a autorů, ať starých či nových, pohanů či křesťanů, essejských či pythagorejců, doktorů i rabínů atd. a k vytěžení všeho, co je v nich dobrého. Svou vlastní pansofickou metafysiku vybuřoval na principi-

pech Platónových; byla to jeho revolte proti soudobému aristotelismu, tzv. protestantské scholastice. Přesto zpracoval do svého systému četné Aristotelovy teze, zejména noetické. Jeho miláčkem byl Diogenes jakožto vzor filosefa plně odpoutaného od světských potřeb a neméně Seneca, kterého citoval asi stejně často jako Augustina. Právě jako v bibli, nalezl si i v antice - opět v duchu platónských idejí - zásobárnu jakýchsi předobrazů, věcně platných modelů (Sokrates je vzorem induktivní metody, Apelles tvůrčí skromnosti, polybiiovské smíšená ústava je ideálem pro organizaci Jednoty, Archimédův model kosmu je prototypem samohybu perpetuum mobile atd.). Proto uvádí místa z antických autorů zpravidla s úchvalou, pro stejnost mínění; pokud s nimi polemizuje, bývá to jen pláštík pro odsudek novátorů soudobých (např. když odsuzuje teorii Leukippovu o pluralitě světů, myslí objevy Galileiho a kosmologii Descartesovu). Citáty z klasiků u něho bývají součástí vlastní argumentace, zvláště jsou-li formulovány lapidárně. Rovněž sentence a přísloví, kterých je v jeho latinských spisech husto. Jeho vlastní latinský styl po stránce materiálové obráží celý historický vývoj latiny, v drtivé většině starověké; zřetelně je preferováno výrazivo konkrétní, obrazově hodnotné, často až plautovské (vědomě); medievismy jsou řídké. Známé Komenského úsilí o propracování časomíry v české poezii bylo zakotveno mj. v pythagorejském kultu čísla. Úhrnem: ne sice jako biskup Jednoty, ale jako filosof měl Komenský k antice poměr vzácně kladný.

Václav Marek, Počátky helénismu v Římě

(28. 3. 1974)

Helénismus v Římě možno chápat jako výsledek dlouhodobého procesu helénizace, jejíž etapy (první z nich byla spíše etruskizací) zasahovaly postupně a s různou intenzitou nejrozličnější oblasti římského života; tento proces samozřejmě probíhal v závislosti na vnitřním a vnějším rozvoji Říma. V 2. až 1. stol. př.n.l. se Řím politicky, ekonomicky a kulturně nepojil na vý-

sledky helénistického světa: zčásti k nim dospěl vlastním vnitřním vývojem, zčásti je převzal zvenčí - a to jak v jejich kladném přínosu tak i v jejich negativním dopadu. Římský helénismus měl ovšem podstatně odlišnou podobu od helénismu na Východě; mnoho faktorů, mezinárodních i specificky římských (národní svébytnost Římanů, jejich uvědomělá snaha po konkurenci s Řeky, konečná politická suverénita Říma stá.), přispělo k tomu, že v Římě (a jeho prostřednictvím na západě Středo-moří) se vytvořila latinská helénistická kultura, byť v mnohém sekundární, přece jen rovnocenná řecké.

V druhé části přednášky byla věnována pozornost některým jevům, které provázely pronikání řeckých prvků do římského prostředí v republikánském období. V té souvislosti bylo poukázáno na časté, ale nesprávné přeceňování římské závislosti na Řecích v oblasti literární tvorby i na nesprávné hodnocení role tzv. filhelénů a konzervativců - odpůrců řecké kultury. Je třeba zdůraznit, že právě "konzervativci" (např. Cato Starší) měli - přímo či nepřímo - podstatný význam při vytváření národní římské kultury.

Jan Bouzek, Antické památky na Kypru

(25. 4. 1974)

Přednáška, provázená barevnými diapozitivy, podávala přehled archeologických památek a muzeí na ostrově Kypru. Výkopy odkryté starověké objekty jsou - pokud to jejich významu odpovídá - ihned po výkopu zajištěny, restaurovány a zpřístupněny veřejnosti jako kulturní památka. Hlavní archeologické muzeum je v Nikósii, další jsou ve Famagustě, Larnace, Kouriu, Pafosu a v Kyrénii. Referováno bylo i o předběžném průzkumu místa, nabídnutého kyperskou správou starožitností plánované čs.expedici: je jím Knidos, ležící na severovýchod od Saláminy, město s nálezy z různých období, od mykénského až po byzantské. Knidos ovšem dnes leží v části ostrova obsazené tureckým vojskem.

(30. 5. 1974)

Za principátu vznikla řada pojmů, které měly dosah v nej-
různějších oblastech myšlení, ať v sociálněpolitickém, státo-
právním, přírodovědném či jiném. K nim patří i výraz concor-
dia, jeho oppositum discordia a s concordii často svázaná pax.

Ukazuje se, že křesťanství tyto pojmy přebírá, avšak že
se v něm - proti římskému pojetí - nestaly cílem, nýbrž že mě-
ly být prostředkem k jednání, jež bylo podřízeno supranaturál-
nímu principu. Možnosti, které se zřály naznačovat východisko
z ustruvňského myšlení antiky, byly však přijetím tohoto prin-
cipu negovány. Tento stav byl naznačen při výkladu o významu
concordie v teorii křesťanského státu, o concordii v křesťan-
ském životě a o vzniku discordie, kterou už nevyvolává pouhé
šilenství, ale příčinou šilenství je diabolus. Tato myšlenková
schemata lze s potížemi vysvětlovat jako přímý odraz skutečno-
sti, avšak jejich uplatnění v literárním projevu už je výrazně
dobově podmíněno.

Z výkladu vyplývá, že přes stejnou optickou podobu nelze
abstraktně známá z antického světa ztotožňovat s jejich synony-
my u křesťanských autorů a že ani u nich není v každém případě
týž výklad daného pojmu.

Karel Janáček, Ainesidemos

(31. 10. 1974)

Proti tvrzením historiků filosofie, že z nezachovaného
skeptike Ainesidema máme u Fotia stručný výtah, dokazuje se
v přednášce podle stylistických i věcných důvodů, že Fotios
Ainesidema přímo cituje (asi 80 řádek ze 120). Současně se iden-
tifikuje řada slov a vazeb v této části Fotia s příslušnými ci-
táty jiných pramenů pro poznání Ainesidema, zvláště Diogena
Laertia e Sexta Empirica.

Jan Janča, Pojetí osobní spravedlnosti v Platónově
ústavě

(23. 11. 1974)

V přednášce bylo stručně vyloženo, jak Platón chápal spravedlnost jednotlivce v Ústavě (zvl. ve IV.knize), a pak byla podána kritika jeho pojetí. Bylo ukázáno, že Platónova definice spravedlnosti jednotlivce je příliš široká a že argumenty, pomocí kterých dokazoval, že spravedlivý člověk je šťastný a že spravedlností sám sobě prospívá, jsou chybné.

Brno

Jan Beneš, Římské vojsko v provinciích

(12. 3. 1974)

Cílem přednášky bylo podat obraz mnohotvárného působení římského vojenského živlu v provinciích, jak je možno sledovat zejména na úseku dunajském a porýnském. Přednášející se zaměřil především na tyto okruhy otázek:

1. Příchod vojska a obecné problémy jeho dislokace.
2. Tábory, vývoj limitního systému a vztah provincií k barbariku.
3. Vnitřní struktura římské armády a její vývoj.
4. Život v provinciálních městech. Veteráni a venkov.
5. Problémy romanizace (event. grécizace), otázky kontinuity.
6. Otázky obecně kulturní a ideologické.

Lze shrnout, že badatel v problematice římských provincií, zejména podunajských a porýnských, se neobejde bez důkladné znalosti mnohotvárného působení římského vojenského živlu v místních zvláštnostech a za určitých historických podmínek. Vedle provincií z vojenského hlediska krajně exponovaných, v nichž bylo vojsko a s ním spojené fenomény jakýmsi společným jmenovatelem všeho dění, existovaly i provinciae inermes, bez

vojska, či lépe bez stálých posádek. Ani v jedné provincii a také ani na jednom úseku přilehlého barbarika nebyly podmínky a poměry totožné s jinou oblastí impéria, byť by ležela třeba v sousedství. Ceste vede tedy od důkladných analytických studií dílčích otázek a problémů při střízlivém využití a hodnocení výpovědní schopnosti všech dostupných pramenů k syntézám o jednotlivých provinciích. Na jedich základě je pak možná a nutná srovnatelnost k rekonstrukci nejpravdivějšího obrazu života impéria dané historické epochy.

Oldřich Felikán, Známe římské umění?

(23. 4. 1974)

Smyslem přednášky, která si všimelo architektury, obrsozových umění a literatury, bylo ukázat, v čem je specifčnost římského umění. Po úvodě (zlomkovitost zachovaného materiálu, problémy interpretace) probral přednášející v časovém sledu typické doklady římského stavitelství, sochařství a písemnictví, přičemž upozorňoval na to, v čem šly jednotlivé druhy římského umění v řeckých stopách a v čem razily nové cesty e šly tvořivě dál. Podtrhl především specifckou římskou státnost, bez jejíž jednotící ideje by nemohla vzniknout kulturní syntéza nového typu, odlišná v mnohém od řecké. Římské umění je nový vrstevnatý, dynamický systém, vnitřně protikladný, který se nerovnoměrně vyvíjel. Jedinečnost Říma, spolutvářce evropské kulturní tradice, je v antitezi e syntezí klasického a neklasického, racionálního a iracionálního, starého a nového stá. Římané - poloberbaři rozuměli novým barbarům. Žijíce e utvářejíce pozdní fázi antického vývoje, byli antičtí i neantičtí. Kultura římského impéria je antika i prolog středověku.

(5. 11. 1974)

V přednášce doprovázené četnými barevnými diapozitivy byli posluchači stručně seznámeni s historií Alexandrie a s jejími hlavními památkami. Byly vytyčeny tyto hlavní směry výtvarného umění v Egyptě:

1. tradiční směr zastupený zejména u chránových staveb budovaných panovníky ve středním a jižním Egyptě. Tyto stavby budované v oblastech s původním egyptským obyvatelstvem ukazují snahu Ptolemaiovců i pozdějších římských císařů o konzervaci celkových poměrů v zemi, snahu bránit se proti pokroku a jakýmkoli změnám, které by ve svém důsledku mohly ohrozit pozici vládaře i vládnoucích vrstev (např. chrámy v Esné, Edfu, Kom-Ombu, Deir el Medině).

2. Helénizující směr, který se uplatnil na severu, zejména v Alexandrii, osídlené převážně řeckým obyvatelstvem. Zde se projevuje snaha přizpůsobit egyptské náboženství a kulturu řeckým zvyklostem a uchovat tak jednotu země (např. většina soch v řecko-římském muzeu v Alexandrii).

3. Smíšený směr uplatňovaný v soukromých stavbách, zejména v hrobkách. Zde se umění nejvíce přibližuje současnému životu s egyptské i řecké motivy se vyskytují smíšeně i vedle sebe, např. pohřebiště Kom el Shugafa.

Stručně byla popsána historie a zachované památky v Serapeu, antické divadlo, lázně a některá pohřebiště. Byly ukázány a) podzemní rodinné hrobky, většinou se sarkofágy a velkou centrální šachtou tvořící nádvoří hrobky, b) podzemní hromadná pohřebiště vybavená převážně zásuvkovými hroby (pohřebiště Kom el Shugafa), c) nadzemní rodinné hrobky, většinou se sarkofágy, a d) kamenné náhrobky.

Jiří Cvetler, Římská Británie

(26. 11. 1974)

Přednášející podal zprávu o své cestě po římských památkách v Británii, které navštívil o příležitosti své účasti na XIV. mezinárodním kongresu papyrologů v Oxfordu v létě 1974.

Byly to předně známé objekty, dokládající vojenské úsilí o vládu v zemi: Hadriánova zeď, kde použil výzkumů Iana Richmonda a nových nálezů ve Vindolandě, z nichž o písemných bylo referováno i na kongresu, a Portchester na jižním pobřeží Anglie. Nato vyloženy základy městské kolonizace s některými příklady (Colonia Camulodunum, Caerleone Atrebatum, Verulamium, York a Lincoln). Zvláštní pozornost byla věnována nejnověji poznávanému dokladu venkovského osídlení, paláci krále Tiberia Claudia Cogidubna ve Fishbourne u Chichesteru na jižním pobřeží Anglie z konce I. a počátku II. stol. n.l. Pokládá se nyní za významnou druhou, po Hadriánově zdi nejcennější římskou památku v Británii. Byl odkryt zatím jen zčásti v letech 1961-1971 na ploše asi 2,5 ha. Jako o dokladu přínosu zjemnělé kultury, přinášející Římany do země, bylo obšírně pojednáno o lázních v Bathu.

Část hlavní přednášky věnoval přednášející též proslulé megalitické památce předřímské doby (1850-1500 př.n.l.), Stonehenge. Výklad byl provázen obrazovým materiálem za použití epidiaskopu a diaprojektoru. Na četné dotazy posluchačů doplnil přednášející svůj výklad informacemi o nálezích římských památek uložených v muzeu v Glasgowě (zvl. o pirátské kořisti z Traprain Law).

Dagmar Bartoňková, Próza smíšená s verši
v antické literatuře

(17. 12. 1974)

Přednášející shrnula výsledky svých studií o prosimetru,

střídání prózy a verší, ve vybraných dílech řecké a římské literatury (zvl. v řeckých románech, u Lukiána, ve zlomcích Varonových Menippských satir, u Petronia, Seneky, v římské produkci románové, u Martiana Capelly, u Boëthia aj.) a pokusila se o charakteristiku prosimetra. Zdůraznila nesprávnost názorů, které výskyt prosimetra omezovaly na menippskou satiru a pojednala i o problematice původu prosimetra v antické literatuře.

PREDNÁŠKY V SJKF V R. 1974

(Krátky výt'ah)

Jozef Minárik, Ohlasy vagantskej poézie v slovenskej literatúre

(6. 3. 1974)

Vagantská poézia sa dostávala do slovenského prostredia zásluhou cudzích vagantov, ale aj prostredníctvom domácich študentov, ktorí študovali na zahraničných univerzitách. Istú úlohu v jej popularizovaní mohli zohrať uhorské univerzity, najmä Academia Istropolitana v Bratislave.

V slovenskom prostredí sa ujali predovšetkým ľúbostné, pijanské a satirické piesne. Ich existenciu dosvedčujú neskoršie odpisy pôvodných latinských vagantských textov a preklady do slovakizovanej češtiny, ale najmä parafrázy pôvodných latinských vagantských textov.

Piesne alebo básne vagantského rázu sa zachovali v mnohých rukopisných spevníkoch a zborníkoch 17.-19.stor. (napr. Zborník Jána Lányho, Zborník Jána Bucca, Spevník Dionýza Kabika, Cantilenee a Zborník Jána Gregorca.

Stopy starých piesní možno obsahujú aj mnohé novšie piesne. V odpisoch, prekladoch a parafrázach vagantských piesní sa zachovávajú niektoré druhy veršovej formy pôvodných textov, najmä vagantský 13-slabičný verš so združeným rýmom a vagantská štvorveršová 13-slabičná strofa.

(3. 4. 1974)

Juraj Koppay, významný humanistický básnik 70.-80. rokov 16. storočia, bol členom trenčianskeho básnického krúžku. V druhej polovici 70. rokov 16. storočia sa zdržiaval v Prahe, kde bol v styku s vysokým katolíckym klérom a s významnými politickými osobnosťami, s Vilémom z Rožberka, Krištofom Popelom, s markýzom Alfonzom Garretanom a s Albertom Laskim.

Z príležitostných básní (napísal viacero epicédií a epitalamií na slávne osobnosti) treba spomenúť báseň na počesť nebohého Maximiliána v zborníku trenčianskych literátov z roku 1577. Pri príležitosti smrti rábskeho biskupa a cisárskeho sekretára Jána Listhia prispel do zborníka epicédií, ktorý vydal Ladislav Kubini.

Rozsahom, kompozíciou i básnickým umením vyniká Koppayovo epitalamium na oslavu svadby Viléma z Rožberka a Anny Márie Bádenskej. Hlavná časť básne je venovaná oslave ženicha a jeho rodu. Popri oslave osôb vedel Koppay vhodným spôsobom osláviť aj krumlovský hrad a jeho okolie a v spojitosti s umeleckými pamiatkami Krumlova poukázať na záujem Rožberkovcov o literatúru a umenie. V jeho básni našla uplatnenie aj láska k vlasti, lojálnosť k Habsburgovcom a napokon zvýraznenie náboženského života.

Najdôležitejšou Koppayovou prácou je rozsiahle dielo Vita aulice. Táto básnická skladba je najostrejšou kritikou feudálnej spoločnosti z pera autora našej proveniencie. Majstrovským spôsobom je podaný nezáujem tejto spoločnosti o umenie a filozofiu, jej nadutosť a skorumpovanosť, jej oddanosť hýrivému životu, prehnaným záľubám a nespravodlivému získavaniu majetkov. No na druhej strane si autor všima aj ťažký život poddaných, ktorí svojou prácou umožňovali dvoranom záhal'čivý život.

Daniel Škoviera, Leonard Stöckel - humanistický rektor
bardejovskej školy

(31. 10. 1974)

Leonard Stöckel je prvou osobnosťou dejín slovenskej pedagogiky, ale aj ináč významnou postavou kultúrnej histórie Slovenska. Narodil sa r.1510 v Berdejove. Študoval na viacerých školách doma i v zahraničí. Popri známých osobnostiach, ako Valentín Ecchius, Leonard Cox, Andrej Winkler, bol mu učiteľom a neskor priateľom až do smrti aj slávny humanista Filip Melanchton.

Od r.1539 až do smrti r.1560 pôsobil ako rektor bardejovskej školy. Popri školskej činnosti pôsobil Stöckel aj v oblasti cirkevného života.

Stöcklovo dielo možno rozdeliť na 3 skupiny: listy, spisy teologické a spisy pedagogické. Listy z obsahovej stránky podávajú informácie o autrovom živote a činnosti, ale aj o dobe, pomeroch v školstve, konfesionálnych zápasoch, o vzdelanosti autora a jeho pomere k antike. Z teologických spisov autor sám si najviac vážil Postillu vydanú r.1596. Celkove poznáme 6 titulov týchto spisov.

Slávny chýr azda najviac vyslúžila Stöcklovi jeho pedagogická činnosť. Je autorom Zákonov bardejovskej školy, z ktorých sa dozvedáme o organizácii vtedajšej školy. Dva Stöcklove pedagogické spisy nadväzujú bezprostredne na antiku. Je to Compendium officiorum Ciceronis, ktoré malo slúžiť ako učebnica, a Apophtegmata illustrium virorum, ktoré obsahujú výroky vladárov, filozofov a politikov antickej gréckej a rímskej kultúrnej oblasti.

O všetkých Stöcklových žiakoch nevieme, vieme však, že bolo medzi nimi dost' synov z významných rodov a že prinajmenšom desiati z nich pestovali básnické umenie (Martin, Matej a Mikuláš Rakovskí, Matej Csabai, Jurej Purkircher a iní).

Stöcklovi ako reformátorovi i ako pedagógovi sa v minu-

losti už venovala pozornosť, ale dosiaľ nie je spracovaná otázka zastúpenia humanistických myšlienkových prúdov s ich oživeným záujmom o antiku v dielach Leonarda Stöckla. Autor v prednáške čosi naznačil práve z tohto okruhu otázok.

Jan Martínek, Ako môžu učitelia latinčiny prispieť
k prieskumu novolatinských literárnych pamiatok

(27. 11. 1974)

Učitelia latinčiny v menších mestách môžu prispieť k prieskumu miestnych latinských pamiatok. Historické doklady a literárne diela sa písali po latinsky cez celý stredovek a veľkú časť novoveku (na Slovensku dlhšie ako v Čechách), možností je teda dost'. Z obdobia stredoveku, ktoré je rozsiahlejšie, sa nám zachovalo len málo pamiatok. Na ich zvládnutie sú potrebné vedomosti zo stredovekej latinčiny a paleografie. Pamiatky zo 16. a 17. stor. sú najmä pre začínajúceho bádateľa z mnohých príčin prít'azlivejšie (množstvo, dostupnosť, jazyk a i.).

Východiskom pre takúto prácu je zbieranie materiálu. Už toto štádium je záslužné, ale vlastným cieľom týchto heuristických prác je spracovanie nových poznatkov v článkoch. Vď'ačným námetom sú životopisy jednotlivých autorov, rozborov ich prác, výklad o vývoji mestských literárnych okruhov a práce zaoberajúce sa rekonštrukciou historických knižníc. Od týchto prác možno prikrčiť k sledovaniu stredovekých latinských pamiatok, pokiaľ ešte nie sú spracované.

Práca v tejto oblasti nie je samoučelná, jej výsledky nebudú slúžiť len jej iniciátorovi a vykonávateľ'ovi, ale celej vedeckej verejnosti. Nemožno v úplnosti obsiahnuť dejiny českej alebo slovenskej literatúry, ak chýbajú podklady o literárnej činnosti jednotlivých mestských okruhov v 16. a 17. storočí.

(12. 12. 1974)

1. Pri skúmaní jazyka se uplatňujú indukzívne i deduktívne metódy. Konkrétny text sa najprv skúma indukčnou metódou, potom sa bádatel' vyzbrojený istými poznatkami zovšeobecnenými do istej teórie znova vracia ku skúmanému textu. Vzniká tak bádatel'ský cyklus, charakterizovaný tokom informácií medzi bádatel'om a skúmaným objektom. Do tohto bádatel'ského cyklu sa zaraďuje osobitný blok koncepcií a s ním súvisí blok metód. Koncepcie a metódy navzájom dialekticky súvisia.

2. Základnú úlohu vo vzťahu metód a koncepcií má blok koncepcií. Preto pri budovaní marxistickej jazykovedy treba predovšetkým vypracovať marxistickú koncepciu jazyka.

Pre túto koncepciu sú charakteristické dve základné tézy: 1. jazyk je spoločenský jav, vzniká a rozvíja sa v súvislosti so vznikom a rozvíjaním ľudskej spoločnosti, 2. jazyk je historický jav a formuje sa ako produkt špecifickej jazykotvornej práce.

Z hľadiska teórie znaku treba zase zdôrazniť, že jazykové dorozumievanie je semióza, znakový proces. V tomto procese sa uplatňujú všetky tri stránky znaku, syntaktická, sémantická i pragmatická, ale za základnú treba pokladať pragmatickú stránku jazyka.

3. Jazyk možno skúmať rozličnými metódami, základný význam má však mať dialektická metóda. Dá sa uplatňovať najmä v nezvukovej oblasti jazyka, teda v morfológii, syntaxi a lexike. Ako príklad možno uviesť dialektický vzťah medzi obsahom a formou jazykových pomenovaní. Obsah tu má prvotnú úlohu - forma často zaostáva za obsahom, ale nejde tu o vzťah priamočiary. Treba rozlišovať aspoň štyri roviny: logickú, sémantickú, onomaziologickú a onomatologickú. Na každej z týchto rovín možno odhaliť kategórie obsahu a formy a ich dialektickú podmienenosť.

ZPRÁVY JEDNOTY KLASICKÝCH FILOLOGŮ

Vydává pro členy JKF z pověření výboru JKF prof. dr. L. Vardi

Redakční tajemníci: I. Zachová a dr. Bažant

Obálku navrhl J. Krouz

Vytiskla tiskárna Stráž, závod Sokolov