

ZPRÁVY

JEDNOTY KLASICKÝCH FILOLOGŮ PŘI ČESKOSLOVENSKÉ AKADEMII VĚD

Adresa: Jednota klasických filologů, Praha 2, Lazarská 8

OBSAH - CONSPECTUS FASCICULI

Prof. Karel Janáček sedmdesátiletý (L.Vidman).....	1
Nový příspěvek ke zkoumání Xenofóna (A.Frolíková).....	3
Kapitoly z dějin gréckej filozofie (M.Okál).....	11
K protihusitským pamfletům (A.Vidmanová).....	52
O.Březina, De longinquitatibus arcanis (přel.J.Šprinc).....	62
Zprávy: Lukavského Antičtí řečníci ve Viole (A.Frolíková); Odysseia ve Viole (L.Vidman); SAL (J.Šprinc-I.Zachová); Čtenářova glosa k Antické knihovně (I.Hlaváček).....	65
Z nových knih: Burchard Brentjes, Zlatý věk lidstva (J.Bu- rian); Emilio Peruzzi, Origini di Roma (J.Burian); Ale- xander Krawczuk, Kleopatra (J.Burian); Klára Sz.Pószyo- vá, Aquincum - Starořímské město v Maďarsku (J.Šmatlák); Anton Vantuch, Ján Sambucus (J.Martínek).....	73

PROF. KAREL JANÁČEK SEDMDESÁTILETÝ

Dne 22. září 1976 se dožívá sedmdesátin prof. Dr. Karel Janáček, předseda Jednoty klasických filologů i její čestný člen. Jeho šedesátin bylo vzpomenuo jen v Listech filologických (89,1966,321-323, bibliografie 323-328), nikoli ve Zprávách JKF - jubilant není totiž přítelem oslav.

Už několik desetiletí se Janáček zabývá řeckým skepticismem, representovaným Sextem Empirikem, o němž napsal kdy si prolegomena (Prolegomena to Sextus Empiricus, Olomouc 1948) a v nedávné době shrnující studii (Sextus Empiricus' Sceptical Methods, Praha 1972). Také celá Janáčková práce je proniknuta zdravým skepticismem. Jeho vzdělání i zájmy jsou všestranné - vedle klasické filologie a indoevropské komparatistiky, z nichž se habilitoval, ho mocně přitahuje zvláště filozofie - , ale sílu vlastní filologické práce vidí v omezení, *πέρας* antických Řeků. Když v LF 91,1968,370 v Epilogu stoletého vývoje klasické filologie v JČF a JKF cituje slova Josefa Zubatého, že každý filolog by měl být umělcem, aby měl fantazii, zároveň dodává: "Ale není potřebí fantazie i k tomu, abychom si představili antiku jako ledovec, který vyčnívá jednou desetinou? Neměly by být naše induktivní soudy i nadále kořeněny skepsí?"

Sám se také skromně nepokládá za filosofa, nýbrž pouze za filologa, který slouží filosofii. Jako takové služebné dílo sestavil příkladný index k Sextovi (Bibliotheca Teubneriana 1962²) a posoudil mnoho prací z antické filosofie, které potřebovaly doplnit o filologický přístup. Tím ovšem není ještě zdaleka vyčerpána rozsáhlá škála Janáčkových zájmů, z nichž vedle prací z vlastní klasické filologie je třeba zdůraznit i důležité práce bohemistické, jimiž začíнал, a různé články z baltistiky, která u nás tradičně patří ke komparatistice, nemluvě už o jeho člancích o etruštině. Integrovanými součástmi jeho vědecké práce jsou i obsáhlé posudky a kritiky, v nichž jsou často pregnantně vysloveny zá-

sady šprávného filologického přístupu. S nejvyšším uznáním např. mluví o L.R. Palmerovi: " ... má jednu z hlavních vlastností filologa, nechává na sebe působit materiál, nediktuje mu, vidí složité věci složitě, vývoj se mu často klikatí, není nepravděpodobně přímý" (LF 71,1947,146).

Janáček klade důraz především na akribii, nesnáší smělé teorie, budované na apriorních domněnkách, a v tomto směru vychovával své žáky, kteří ho poslouchali na třech univerzitách, v Brně, v Olomouci i v Praze. Jako žáci se k němu hlásí i ti, kteří s ním přišli do užšího styku až po skončení studií. To se týká především Prahy, kam jubilant přišel až v r. 1961, když v Olomouci byla zrušena klasická filologie. S Brnem je nerozlučně spjat svými studii, při nichž na něho nejvíce působili z klasických filologů profesoři František Novotný a Karel Svoboda, i trvalým bydlištěm. V Olomouci vybudoval po znovuzřízení university r. 1946 klasickou filologii a velmi čilý filologický odbor, takže po přechodu do Prahy bylo jen přirozené, že v předsednictví Jednoty vystřídal krátce předtím zemřelého Karla Svobodu, s nímž ho pojilo kromě žakovského vztahu i upřímné přátelství a mnoho shodných povahových rysů. Jako tento první předseda obnovené Jednoty má i prof. Janáček živý zájem o mladší generaci, jíž je rádcem i přítelem, má sókratovský dar maieutický i ironický a přehled o všech oborech v Jednotě zastoupených, jak se to projevuje při výběru i řízení přednášek.

Sedmdesátky se dožívá jubilant v plné svěžesti. Protože si nepřeje, aby se toto jeho výročí slavilo veřejným shromážděním, užíváme alespoň této příležitosti, abychom mu popřáli za členy Jednoty mnoho zdaru do další práce, která nemalou měrou přispívá k tomu, co vyjádřil Karel Svoboda jako úkol naší Jednoty (ZJKF 1,1959,7), "povznášet národní vzdělanost poznáváním antiky."

L. Vidman

NOVÝ PŘÍSPĚVEK KE ZKOUMÁNÍ XENOFÓNTA

Studium Xenofóna prožívá po 2. světové válce svou renesanci. Jak je známo, patří X. mezi autory, jejichž dílo vzbuzovalo po celý starověk úctu a zájem a také ve středověku - alespoň některé jeho spisy - byly hojně opisovány a čteny. Díky tomu se nám také celé Xenofóntovo dílo zachovalo.

Zato v moderní době připadl Xenofóntovi úděl mnohem méně záviděníhodný. Největší vinu na tom mají němečtí filologové, resp. historici a historici filosofie 19. a začátku 20. století. Ti - přeceňující abstraktní spekulativnost, kterou X. postrádá - vytvořili obraz Xenofóna povrchního prakticisty. Jak kdosi vtipně poznamenal, srovnali ho jako filosofa s Platónem a jako historika s Thúkydidem - a byl shledán lehkým. Odpor proti tomuto způsobu traktování Xenofóna byl ojedinělý a slabý, pouze francouzský badatel Weil se v roce 1902 odvážil vidět Xenofóna z jiné perspektivy, ale jeho pokus zapadl. ¹

Pokud vím, jediní, kdo se vždy zastávali Xenofóntovy originálnosti, závažnosti a cennosti - tedy alespoň u části jeho spisů - byli teoretikové a historikové vojenství.

Ke skutečnému zlomu v novověkém přístupu ke Xenofóntovi dochází teprve po 2. světové válce. Byla to zásluha francouzského badatele Jeana Luccioniho, který vydal roku 1947 v Paříži svou doktorskou disertaci na téma *Les idées politiques et sociales de Xénophon*. V této rozsáhlé práci ukázal celé Xenofóntovo dílo jakožto dílo proniknuté hlubokým politickým zájmem, plné významných myšlenek, postřehů, pokynů a informací. Politické a sociální názory Xenofóntovy sebral pečlivě a pilně před ním už E. Scharr, ² ale jeho práce je spíše shromážděním materiálu. Luccioniho zásluha je především v tom, že prorazil zeď mnohaletého podceňování a přezírání. Po něm přišly další, možno říci kvalifikovanější práce; chtěla bych se zmínit o čtyřech: americký profesor Leo Strauss vydal takřka současně studii o Xenofóntově spisu Hierón, která obsahuje bohatství podnětů pro interpretaci a hodnocení Xenofóntových spisů, zvláště politických. Strauss obhajuje

tezi, že Xenofón je jediným vážným představitelem politické vědy (ne spekulace!) před Macchiavellim.

Francoouzské badatel Ed. Delebecque vydal roku 1957 rozsáhlou *Essai sur la vie de Xenophon*, ve které zdaleka nejde pouze o život, nýbrž především o dílo, názory a vliv Xenofónův, je to vlastně výklad celé epochy řeckých dějin.

V roce 1967 vyšel IX. svazek *ME* s heslem *Xenophon* (č.6) od L.R. Breitenbacha. Je to rozsáhlá monografie (takřka 500 sloupců, část o pseudoxenofónovské *Athénaion politeia* však napsal Max Treu).

Nejvýznamnější studií, která byla za posledních nejméně 200 let o Xenofónovi napsána, je však podle mého názoru článek amerického badatele Neal Wooda *Xenophon's Theory of Leadership*, uveřejněný roku 1964.⁴ Wood ukazuje, jak se v Xenofónovi spojily teoretické poznatky získané v Sókratově škole s osobními vojenskými zkušenostmi a politickými zájmy. Toto spojení dovolilo Xenofónovi - podle Wooda - obohatit nejen vojenské umění, nýbrž i politickou teorii: Xenofón totiž jako první pojednáva o válečnictví nejen technicky (to dělali i jiní), nýbrž chápe armádu jako sociální organismus. Velitel musí podle něho umět nejen dávat povely, nýbrž i organizovat. Zkušenost z vojenské oblasti přenesl pak X. na oblast ekonomickou i politickou; v obou viděl jako centrální problém velení. Wood je evidentně poučen sociologií, což mu umožnilo objevit v Xenofónovi předchůdce moderní teorie řízení. X. byl podle něho znalcem umění, jak úspěšně manipulovat celými společenskými skupinami (např. vojáky, otroky, ženami nebo dětmi) i jednotlivci.

Ze současných sovětských badatelů se zabývá studiem speciálně Xenofóna docent Iduard Davidovič Frolov, vedoucí katedry starověkých dějin na historické fakultě Leningradské státní university, který o Xenofónovi napsal řadu článků.⁵ V souladu s celosvětovým trendem přistupuje ke Xenofónovi jako k významnému politickému autorovi. V nejnovější studii z roku 1974 o něm říká: "Wenn wir Xenophon als Historiker und Philosophen beurteilen, überzeugen wir uns davon, dass er als Historiker nicht streng wissenschaftlich dachte, als Philosoph nicht die Fähigkeit zur Abstraktion besass. Damit

aber machen wir keinen Schritt vorwärts zum Verständnis der wahren Bedeutung dieses Schriftstellers. Als Publizist und Ökonom erweist er sich als originell und bedeutsam - natürlich nur in dem Masse, in dem wir bereit sind anzuerkennen, dass die politische und ökonomische Publizistik auf die gesellschaftliche Entwicklung keinen geringeren Einfluss ausübt als die strenge Geschichtschreibung und die Philosophie." ⁶ Zde se setkáváme se sovětskou variantou xenofónovské renesance: X. je rehabilitován jakožto politický publicista a cena jeho díla je měřena vlivem na společenský rozvoj.

Označit Xenofóna jako publicistu není ovšem myšlenka zcela nová. Už J.B. Bury říká r. 1909 o Xenofónovi: if he had lived in modern days, he would have been a highclass journalist and pamphleteer z kontextu je však patrné, že si X. necenil. ⁷ Myslím, že na tomto místě bychom si měli nejprve ujasnit, co rozumíme pod pojmem publicista. Tento termín jsme převzali z francouzštiny, kde publicista původně znamenal učitele statního, veřejného práva. Ještě Ottův slovník naučný definuje publicistiku jako nauku o státu, státovědu, žurnalistiku. V našem případě máme na mysli klasickou řeckou publicistiku, čímž označuji širokou paletu prozaických spisů 5. a zvláště 4. století př. n. l., které se zabývají aktuálními otázkami všech oblastí veřejného života, tedy problematikou politickou, ekonomickou, právní nebo sociální, a obracejí se k širokému publiku ať už v rámci jedné polis - nebo častěji - mimo něj (to zvláště v případě šíření pannelónských myšlenek). ⁸ Do této publicistiky můžeme zahrnout např. Gorgiovu a Lysiovu Olympskou řeč, Pseudo-Xenofónův spis O athénském zřízení, prakticky celé dílo Isokratovo, Speusippův list Filippovi, většinu spisů Xenofónových atd.; mnoho z této produkce je ztraceno.

Frolov sám neupřesňuje, co míní označením publicista, leda záporně a částečně: publicistika se podle něho nevyznačuje ani strohým vědeckým myšlením jako historiografie ani abstrakcí jako filosofie, zato nemá o nic menší vliv na společenský rozvoj. Tím se dostáváme k hledisku vlivu na společenský rozvoj, které je pro Frolovův přístup ke Xenofónovu dílu

příznačné.

Jakmile Frolov začne užívat hlediska vlivu na společenský rozvoj, musí zkoumat X. dílo na základě soudobé ekonomické, sociální a politické situace. To také Frolov důsledně dělá; snaží se, jak sám říká, ukázat sociální bazi Xenofónových názorů. Právě toto plánovité a důsledné zjišťování dobové sociální podmíněnosti odlišuje Frolovovo zkoumání od prací západních xenofóntologů (např. Straussov, který vychází z požadavku, že každé dílo je třeba zkoumat pouze z něho samého a ne z doby jeho vzniku). Zároveň mu umožňuje vidět nová, předtím nepostižená fakta a souvislosti.

Tento způsob traktování Xenofónova díla je zřejmý už na studii o Poroi z roku 1963.⁹ Díky své metodě objevil Frolov v tomto spise odpověď na dva zajímavé dobové problémy: podle Frolova zde X. jako první ukázal na nutnost politické konsolidace všech bohatých vrstev polis bez ohledu na jejich právní statut - zda jsou to občané nebo metoikové. V literatuře se tak poprvé odrazil soudobý naléhavý úkol upevnění a rozšíření třídy majetných. Dále zde X. podle Frolova poprvé v literatuře vytyčil požadavek bezprostřední účasti státu na ekonomickém podnikání v oblasti obchodu a řemesla. V obou případech vyjádřil X. podle Frolova in nuce zásady politické ideologie helénismu.

Nejnovější Frolovova studie je věnována Xenofónovu spisu Hierón;¹⁰ obsahem tohoto spisu, který je vlastně filosofickým dialogem, je fiktivní rozmluva syrakúského tyrana Hieróna (vládl v letech 478/7 - 467/6) s básníkem Simonidem, kterého Hierón označuje slovy hútos sofos anér (I,1). Téma zní: "V čem se liší život tyrana od života řadového občana, pokud jde o lidské radosti a trápení." (I.2)

V první části, kap. 1-7, hovoří Hierón o nevýhodách života tyrana: 1. nemůže cestovat a účastnit se všeřeckých slavností, je obklopen pochlebníky, nemá požitek z jídla a pití, protože je přesyccn, nezná klidnou pohodu rodinného života a hlavně nemůže volně užívat lásky chlapců; 2. má největší díl ze všech politických i vojenských potíží; 3. je mu odepráno přátelství a je stále vystaven nebezpečí ze stra-

ny těch nejbližších; 4. nemůže nikomu důvěřovat a obavy o vlastní bezpečnost ho nutí k vydržování nákladného žoldněřského vojska a stupňování všech forem násilí; 5. musí se bát těch nejlepších a obklopovat se nejhoršími; 6. má strach i z vlastních strážců; 7. všechno, čeho se mu dostává, je vynucené. A co je nejhorší, nemůže se svého údělu vůbec zbavit.

Obdobný obraz života tyрана nacházíme i u jiných autorů 4. století - např. v Isokratových kyperských řečech nebo v Platónově Ústavě, ale už i v 5. stol. v tragédii. Byl to svého druhu topos. Podle Strausse je však zcela odlišná motivace Hierónových nářků, totiž to, že mu postavení tyрана neposkytuje dostatečné možnosti pro naplňování homosexuálních zálib.

Ve druhé části, kap. 6-11, radí Simonidés, jak situaci napravit. Podle shod s ostatními Xenofóntovými spisy se soudí, že Simonidés pronáší názory samotného Xenofóna. Obsahem jeho výkladu je pozoruhodný návrh, jak tyranidu reformovat a změnit ji v ideální stát: 1. nepřijemné zásahy musí tyran přenechat jiným, sám má dělat to, co vzbuzuje oblibu, zvláště odměňovat a za tím účelem zavést řadu nových soutěží zejména v ekonomické oblasti; 2. změnit funkci žoldněřů tak, aby místo osobní ochrany tyрана na účet bohatých občanů dodávali kalokagathům pocit jistoty proti otrokům a vzpurné chudině; 3. stavět vždy na prvé místo zájem obce a v tom se snažit překonat ostatní vladaře.

Co dělá s tímto materiálem Frolov? Nejprve probírá složitou otázku datování a poslání spisu; kloní se k názoru, že vznikl jako přípravný spis ke kýrúpaidei, kterou klade v souhlasu se staršími badateli do let 362-360 př. n.l. S profesionální zručností přitom zachází s dosavadní literaturou, kterou dobře zná. Především je to již zmíněná kniha J. Luccioniho a jeho komentované vydání Xenofónova Hieróna,¹¹ dále speciální statě o spisu Hierón, zvláště Aaldersova¹² a Hatzfeldova.¹³

Frolov zkoumá Hierónův problém tyranidy jako problém konkrétně historický, politický, sociální a ekonomický. Vy-

zdvihuje Xenofóntův realismus, s nímž X. dokázal vidět a bez předsudků přijmout to, co nacházel v Řecku jako životaschopné: autor Hieróna vychází z faktu, že tyrannis je reálně existující vládní forma (Frolov je autorem studií o pozdní řecké tyranidě¹⁴) a že tendence k tyranidě se stala charakteristickým rysem doby. Tyrannis, líčená v první části Xenofóntova spisu, je však režim osobní moci, založený na násilí, a takový režim nelze v podstatě upevňovat; proto je třeba ho reformovat. Interpretací Xenofóntova textu odhaluje Frolov za Simonidovými návrhy obraz společnosti třídně diferencované: je tu tyran, dále vrstva majetné a vzdělané elity, tzv. kalokagathoi, chudina náchylná ke vzpourám a nepokojům, žoldnéři, otroci. Frolov ostře rozlišuje vztahy a zájmy těchto jednotlivých složek. Proto může např. jasně vysvětlit návrh na zcela nové využití žoldnéřů: nadále je třeba jich užívat nikoliv v zájmu osobní moci tyрана, nýbrž k udržení vnitřní i vnější rovnováhy, k zajištění osobní bezpečnosti příslušníků privilegovaných vrstev, zkrátka ve smyslu třídního poslání státu. Frolov ukazuje, že Xenofóntovi byl třídní charakter polis zcela jasný, ať už měla jakoukoliv formu vlády; ilustruje to zejména Hierónův výrok z IV,3: "Svobodní občané se vzájemně bez odměny se zbrání v ruce chrání proti otrokům i proti zločincům, aby nikdo z občanů nemusil umírat násilnou smrtí." Tato slova srovnává Frolov s definicí státu v Německé ideologii.¹⁵ Otázka žoldnéřů byla ve 4. století velmi živá a Xenofóntův návrh na jejich využití není sice asi jeho vlastní, ale poprvé je jasně formulován právě u něho.

To byla jen ukáзка toho, jak zpracovává Frolov Xenofóntův text. I na ní je však patrné, jak důsledné přihlížení k dobovým podmínkám a souvislostem dovoluje Frolovovi jít dál než se podařilo jiným badatelům a vyinterpretovat z Xenofóntovův díla principiální politický program i jeho sociální základnu. Jeho metoda má však i určité slabiny: Frolov traktuje Xenofóntovy spisy jako historik. Důkaz pozitivního působení na společenský rozvoj shledává v tom, že v Xenofóntově díle nachází zárodky pozdější ideologie. De facto se nezabývá vlivem literárního díla na společenský vývoj, nýbrž spíše

obrácně. Neklade si také otázku, jak vliv literárního díla na společenský rozvoj zjišťovat a hodnotit. Frolov samozřejmě předpokládá, že literární dílo vliv na společenský rozvoj má, ale ani to zcela samozřejmě není. Kromě toho neodlišuje vliv na současnost a na budoucí generace. Pokud jde konkrétně o vliv Xenofónova díla na vývoj ve 4. století, po pravdě řečeno nevíme vůbec, jak a zda Xenofónovo dílo v té době působilo. Řada badatelů sice soudí, že jeho spisy hrály prvořadou roli při vytváření všřeckého přesvědčení, že dobýt Persii je nutné a snadné, že připravovaly půdu pro helénistické monarchie a tak podobně, ale to všechno jsou hypotézy přísně vzato nedokazatelné.

Přes tyto slabiny jsou Frolovovy studie důležitým příspěvkem k hlubšímu pochopení jednotlivých Xenofónových spisů i doby, v níž vznikaly. Ze zcela jiných pozic než např. Wood nebo Strauss potvrzuje Frolov, že X. byl realistický politický pozorovatel a myslitel, který do svých spisů vložil mnoho poznatků o tom, jak společnost funguje a jak je možno jí manipulovat.

A. Frolíková

P o z n á m k y

- 1 A. Weil, Xénophon et l'avenir du monde grec, Festschrift Th. Gomperz, Wien 1902, 118-121
- 2 E. Scharr, Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit, Halle 1919
- 3 L. Strauss, On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero. New York 1948. (Měla jsem k dispozici německý překlad vydaný v Neuwiedu-Berlíně r. 1963.)
- 4 W. Wood, Xenophon's Theory of Leadership, Classica et Mediaevalia 25, 1964, 33-66
- 5 E.D. Frolov: Экономические взгляды Ксенофонта. Анализ трактата "Об управлении хозяйством". Ученые записки Ленинградского государственного университета (dále UZ LGU) č. 192, scienc. ist. nauk vyp. 21, 1956, 53-80; L.D. Frolov, Жизнь Ксенофонта и его общественно - политические воззрения. Autoreferát disertace, Leningrad 1958; L.D. Frolov, Жизнь и деятельность Ксенофонта, UZ LGU č. 251, serie ist. nauk vyp. 28, 1958, 41-74
- 6 L.D. Frolov, Tyrannis und Monarchie in der Publizistik II; Xenophon und die späte Tyrannis. Hellenische Poiesis I, Berlin 1974, 416nn.
- 7 J.E. Bury, The Ancient Greek Historians, London 1909; přetisk 1958, New York, 151
- 8 srov. G. Bobesch, Der panhellenische Gedanke im 4. Jhd. v. Chr. und der "Philippos" des Isokrates. Untersuchungen zum korinthischen Bund I, 1968, 10nn.

- 9 E.D. Frolov, Политические тенденции трактата Ксенофонта "О доходах". Sborník Tjemeněv, Moskva-Leningrad 1963, 204-221, (německá verze vyšla v časopise Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1973, 175-189 Staat und Ökonomie im Lichte schriftlicher Quellen des 4. Jhdst. v.u.Z. Zum Traktat des Xenophon "Über die Einkünfte")
- 10 viz pozn. 6. Jádro této studie obsahoval už příspěvek na konferenci Eirene konané v Leningradě ve dnech 9.-14. dubna 1964, akta konference vyšla pod názvem Античное общество Moskva 1967 (viz E.D. Frolov, Обоснование тиранической формы правления в "Гигероне" Ксенофонта, 338-343; propracovaná studie vyšla ruský ve VDI 1969, N^o 107, 108-124
- 11 Xénophon, Hierón. Texte et traduction avec un introduction et un commentaire par J. Luccioni, Paris 1948
- 12 G.J.D. Aalders, Date and Intention of Xenophon's Hiero, Mnemosyne 1953, 208nn
- 13 Matzfeld, Note sur la date et l'object du Hierón de Xénophon, REG 59-60, 1946-7, 54-70
- 14 E.D. Frolov, Греческие тираны IV. в. до н.е., Leningrad 1972; srv. též Tyrannis und Monarchie im balkanischen Griechenland. Die späte Tyrannis im Balkanischen Griechenland, Hellenische Poleis I, Berlin 1974, 231-400
- 15 K. Marx-E. Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1969, 22nn

R É S U M É

Zwei neue Beiträge zum Studium Xenofons

Die Verfasserin rekapituliert die Ansichten über Xenophon in der wissenschaftlichen Literatur der letzten Jahrzehnte. Am Anfang des neuen Interesses für Xenophon als politischen Denker steht nach dem 2. Weltkrieg die Studie von J. Luccioni (1948). Wichtige Aspekte brachte dann in die Diskussion N. Wood (1964). In der UdSSR beschäftigt sich in den letzten Jahren mit Xenophon vor allem E.D. Frolov. Er rehabilitiert Xenophon als einen politischen Publizisten; die Bedeutung seines Werkes beurteilt er danach, wie es auf die gesellschaftliche Entwicklung Einfluss ausübt. Frolovs Studien über die Schriften Poroi (1963) und Hieron (1974) werden besonders der methodologischen Seite wegen geschätzt: es zeigt sich dabei, dass die systematische Durchforschung der sozialen Bedingungen aus der Schrift über Hieron ein prinzipielles Programm und dessen soziale Basis zu rekonstruieren ermöglicht.

KAPITOLY Z DEJÍN GRÉCKEJ FILOZOFIE

G r é c k i s o f i s t i

Predsokratovski filozofi pôsobili v 6. a 7. storočí a len málokto z nich žili ešte v 5. storočí. Sofisti, naopak, žili v 5. storočí, v storočí vrcholného obdobia aténskej otrokárskej demokracie. Druhý zásadný rozdiel sa týka priestoru ich pôsobenia. Ak totiž predsokratovská filozofia vznikla a vyvíjala sa predovšetkým vo výspelych maloázijských ionských mestách a v mestách Veľkého Grécka a len Anaxagoras sa v polovici 5. storočia dostáva do Atén, sofisti pochádzali síce väčšinou tiež z iných miest, ale najväčšieho uplatnenia došli v Aténach, ktoré boli v tomto čase školou ostatného Grécka. Tretí základný rozdiel medzi predsokratovskými filozofmi a sofistami je v predmete ich bádania. Ak sa ionski filozofi venovali predovšetkým fyzike, totiž problémom vzniku sveta a jeho pralátky, sofisti si všímali predovšetkým človeka a jeho duševných výtvorov: reči, náboženstva, štátneho zriadenia, práva a mravnosti, skúmali ich a snažili sa rozriešiť otázku ich vzniku, či sú dielom prírody, respektíve bohov (fysei), alebo či sú výsledkom dohody ľudí (thesei, nomó). Prenesenie priestoru bádania z Ionie (a Veľkého Grécka) do Atén a odklon od fyziky súvisel jednak s hospodárskym úpadkom ionských miest po perzskej okupácii, jednak s tým, že pre nedostatočne vyvinutú techniku sa nedopracovali v prírodných vedách k takému rozvoju, k akému ich oprávňovali ich úspechy, dosiahnuté špekulatívnou cestou. A že sa ďalšie filozofické bádanie prenieslo do Atén, to spôsobil ich hospodársky rozvoj po víťazných gréckoperzských vojnách a najmä ich demokratické zriadenie.

Demokratizácia Atén prebiehala už od čias Solona. Jeho cenové reformy otriasli pozíciou agrárnej šľachty. Čoskoro po ňom si bohatí obchodníci a remeselníci vymohli zadelenie do tried nielen podľa dôchodku z poľnohospodárstva, ale aj podľa dôchodku z movitého majetku. Za Peisistrata chudobné atické občianstvo získalo ďalšie pozície: Peisistratos im

poskytoval peniaze na zriadenie hospodárstva a na druhej strane oslaboval vplyv a moc aristokratov ich exilovaním a konfiškáciou ich majetkov. Po vyhnaní Peistratovcov sa síce aristokrati snažili dostať k moci, ale prehrali boj a Kleisthenove reformy znamenali ďalšie kroky na ceste k demokratizácii aténskeho štátu. Jeho ústava odstránila posledné zvyšky rodového zriadenia a dobudovala otrokársky štát. Všetci občania sa stali rovnoprávnymi pred zákonom. Zostávalo už len obmedziť moc aristokratického areopágu, ako to urobil o 50 rokov Efialtes, a zaviesť odmeňovanie občanov za účasť na politickej činnosti, ako to zaviedol Perikles, aby sa politike mohli venovať aj chudobní občania. Pravda, tieto reformy boli výsledkom tuhých bojov medzi aristokraciou a demokraciou, ktoré sa zostrili po gréckoperzských vojnách hlavne zásluhou Aristeida, Kimona a Thukydidu na strane aristokratov a Efialta a Perikla na strane demokratov. Boj bol tvrdý. Aristokrati vytvárali hetairie a zaväzovali sa prísahou, že budú nepriateľmi ľudu, no spájali sa aj demokrati a boj prebiehal na sneme, v rade a na súdoch v ostrých slovných súbojoch.

Boli teda aténski občania rovnoprávni pred zákonom a všetci sa mohli zúčastňovať na politickom živote, či už na sneme, v rade alebo na súdoch. Aktívna účasť na politickom živote si však vyžadovala schopnosť vedieť prejaviť svoj názor a presvedčiť prítomných o jeho správnosti. Vyžadovala si teda obratnosť v reči, ktorú si bolo treba získať, ktorú však dovtedajšia škola nedávala, a ktorú ponúkali dať noví učitelia, ktorých poznáme pod menom sofistov.

Slovo - sofistes - pôvodne označovalo múdreho človeka, mudrca. Herodotos takto označuje Solónu (I 29) a Pythagora (IV 95), no od polovice 5. storočia označuje učiteľa filozofie a rečníctva (Thuk. III 38 a Xen. Memor. I 6, 13) a až neskôr dostáva opovrhlivý význam sofistického šarlatána, hlavne zásluhou Aristofana a Platóna. Tento v dialógu Sofistes (231 D) definuje sofistu ako lovca mladých a bohatých ľudí, ako obchodníka s náukami o duši a ako borca v zápasníctve v rečiach.

Všimnime si teraz stručne rozdiel medzi starou výchovou a výchovou sofistickou. Zložkami starej výchovy bola gymnastika, hudba a gramatika. Ak gymnastická výchova vplývala na telesný rozvoj mladých Aténčanov, hudba mala vplývať na rozvoj ich duševných dispozícií. Vedieť spievať piesne starých gréckych lyrikov a náboženské a ľudové piesne sa pokladalo za súčasť vzdelania. K tomu pristupovala elementárna výchova - čítanie a písanie. Spôsob informovania občanov o významných rozhodnutiach a nariadeniach vo forme vyhlášok, publikovaných na verejných miestach, svedčí o masovej gramotnosti občanov. Po osvojení si abecedy pokračovala gramatická výchova - čítanie básnikov. Cieľom tejto starej výchovy bolo vypestovať zmysel pre vlastenectvo, prejavujúce sa jednak v bojaschopnosti, jednak v ochotnom preberaní občianskych povinností.

V novej výchove, naopak, sa mali vychovať silní jednotlivci, ktorí by boli schopní viesť ľud. Išlo teda o výchovu politikov. Čnosťou už nie je víťazstvo v bojoch alebo v závodení, ale víťazstvo v rade, na sneme a na súde. Preto gymnastická výchova ustupuje do pozadia a na jej miesto nastupuje rečnícke umenie. Pravda, vlastná sofistická výchova sa týkala mladíkov až po absolvovaní elementárnej školskej výchovy, po ktorej za starých čias nasledovala už len gymnastická výchova a výuka zákonov, kým v novej, sofistickej výchove išlo o ďalšie encyklopedické vzdelanie a predovšetkým o výuku v rečníckom umení. Sofistická výchova sa líšila od starej výchovy predovšetkým morálnym aspektom. Kým stará výchova viedla žiakov ku skromnosti, nová výchova nemohla pokladať skromnosť za čnosť silného jednotlivca, o ktorého usilovala. Namiesto bývalej úcty k zákonom noví učitelia zaznávajú platné zákony, právo a spravodlivosť. Vyplýva to z toho, že súčasný poriadok sa nepokladá za niečo prirodzené (fysei), ale za dielo ľudí, ktoré sa môže meniť. V novej škole si žiaci osvojovali jednak encyklopedické vzdelanie, jednak si rozvíjali ducha v rozličných vedných disciplínach, najmä tých, ktoré mali vzťah k retorike. Preto okrem vlastného rečníckeho umenia venovali pozornosť nielen gramatike,

poézii a hudbe, ale aj matematike, geometrii, astronómii, kultúrnej histórii a politickým, náboženským, hospodárskym a sociálnym otázkam.

Sofisti pochádzali z rozličných častí Grécka, chodili po gréckych mestách s demokratickým zriadením a za peniaze vyučovali mladíkov a pripravovali ich na ich budúce povolanie politikov. Nevytvorili jednotný filozofický systém, záujmy, ktorým sa venovali, boli rozličné a preto sa najprv zoznámime stručne s hlavnými predstaviteľmi sofistiky.

Autor výroku, že človek je mierou všetkých vecí, Protagoras, pochádzal z Abdér a žil v rokoch 481-411. Často sa zdržoval v Aténach, bol priateľom Perikla a vyučoval aténsku bohatú mládež. Zaiste prejavoval sympatie s demokraciou, pretože ho Perikles poveril napísaním ústavy pre novozaloženú grécku osadu Thurie v južnej Itálii. Jeho učenie neušlo pozornosti aténskeho komediografa, Aristofana a Ameipsia, no najmä Eupolida, ktorý v komédii Pochlebníci sposmešnil jeho učenie a ktorého komédii asi vďačil Platon za svoj malebný dialóg Protagoras. Aristokrati nenávideli Protagora a za vlády 400 Pythodoros ho obžaloval z bezbožnosti a Protagoras sa len útekem zachránil pred popravou, no zahynul na mori, keď sa plavil na Sicíliu. Jeho dielo o bohoch bolo v Aténach spálené.

Protagoras bol zakladateľom relativizmu. Vyplýva to z jeho povestného a čiastočne už uvedeného výroku - človek je mierou všetkých vecí: tých, čo sú, že sú, a tých, čo nie sú, že nie sú. Väčšina bádateľov vykladá tento výrok individualisticky, že totiž veci sú také, ako sa komu v tom ktorom čase javia, pretože každý človek vníma ináč, predstavy jedného nie sú o nič pravdivejšie ako predstavy druhého a pravdivosť predstáv a tvrdení ľudí je teda relatívna. Ako vidieť, Protagoras je senzualista a jeho učenie je zrejme namierené proti učeniu eleatov o jednom a nemeniteľnom súcne a proti ich popieraniam mnohosti a pohybu. Je teda v tomto bode Protagoras prívržencom Herakleitovho učenia o stálej zmene, čo konečne vyplýva aj z jeho názoru, že z hmoty stále odtekajú častice a namiesto nich prichádzajú nové, čo má vplyv na zmeny vnemov, pričom dôležitú rolu hrá stárie a usporiadanie

tela. Z jeho senzualizmu vyplynula aj jeho kritika učenia o dotyku tyčnice s kružnicou v jednom bode.

S Protagorovým výrokom, že človek je mierou všetkých vecí, súvisí aj druhý jeho slávny výrok, že o každej veci možno hovoriť z dvoch protichodných hľadísk a že je len vecou rečníckeho umenia, ktoré hľadisko zvíťazí, výrok, na ktorý Aristofanes naráža v Oblakoch na tých miestach, kde sa spomína Lepší a Horší dôkaz, z ktorých práve Horší je schopný priviesť lož k triumfu. No ak je, podľa Protagora, každé mienenie pravdivé, nadhadzuje sa otázka, aký je rozdiel medzi vzdelaním a nevedomosťou a aké je poslanie učiteľa múdrosti. Protagoras to rieši tak, že síce uznáva každé mienenie za pravdivé, ale robí rozdiel medzi mienením, ktoré prináša užitek, a mienením, ktoré škodí, a učiteľ má možnosť a je aj jeho povinnosťou pomôcť žiakovi zmeniť mienenie, ktoré škodí, za mienenie, ktoré je užitočné. Učenie si žiada, podľa Protagora, prirodzené nadanie a cvik.

Čo sa týka bohov, Protagoras prehlásil, že se nemôže o nich vyjadriť ani, že sú, ani, že nie sú, a to pre nejasnosť vecí a pre krátkosť ľudského života, no podľa Porfyria bol ateistom. To mu však nebránilo, aby nevodil svojich žiakov do chrámu, a tam ich nezaväzoval prísahou, že mu zaplatia honorár za vyučovanie.

S vyučovaním rečníctva súvisel Protagorov záujem o gramatiku. On prvý rozdelil reč na štyri druhy (prosbu, otázku, odpoveď a rozkaz) a prvý rozlíšil rod na mužský, ženský a vecný.

Medzi Protagorových žiakov patrili Euathlos, známy svojím sporom s učiteľom o zaplatenie honoráru, a Euripides, v ktorého dome vraj Protagoras čítal svoj spis o bohoch.

Ak bol Protagoras učiteľom všeobecného (encyklopedického) vzdelania a vychovávateľom predovšetkým politikov druhý hlavný predstaviteľ sofistiky, Gorgias, bol predovšetkým rečníkom a učiteľom rečníctva. Pochádzal z Leontín na Sicílii a žil v rokoch 484-375. Bol žiakom filozofa Empedokla a rétora Teisia. Dlhو sa zdržoval v thesalskej Larisse, no navštevoval aj iné grécke mestá, najmä pri príležitosti všegréckych zhromaždení v Olympii a v Delfách a horlil

na nich za svornosť Grékov a za jednotný postup proti barbarom. Roku 427 prišiel do Atén ako člen delegácie rodnej obce žiadať o vojenskú pomoc proti Syrakúzam. Pri tejto príležitosti konal v Aténach prednášky a okúzli nimi aténsku mládež. Jeho žiakmi z radov Aténčanov bol rečník Isokrates a tragickí básnici Euripides a Agathon. V prednáškach sa Gorgias snažil pôsobiť na poslucháčov použitím rozličných retorických prostriedkov, o čom svedčia aj jeho zachované reči - Chválospev na Helenu, Obrana Palamedova a Pohrebná reč na Aténčanov, ktorí padli za vlasť.

Gorgias bol však tiež autorom spisu - O nesúcne alebo o prírode, ktorý poznáme z dvoch výťahov - z pseudearistotelovského spisu - De Melisso, Xenophane et Gorgia a zo Sexta Empirika. Gorgias v ňom dokazoval, že nič neexistuje a keby aj súcno existovalo, nebolo by ho možno poznať, a keby aj bolo poznateľné, nebolo by ho možno zdeliť inému. Dokazoval to tak, že odhaľoval nemožnosť troch tvrdení - že niečo nemôže byť nesúcnom, súcnom a súčasne súcnom aj nesúcnom, že myslenie sa nekryje s poznaním a že reč, ktorou sa deje zdeľovanie, sa líši od myslenia. Názory uvedené v tomto spise, totiž poprenie reality a hodnoty poznania ako aj možnosti odhaliť pravdu a ju zdeliť iným, vyniesli autorovi prírmenie zakladateľa nihilizmu. Je však problematické, čo chcel autor týmto dielom dosiahnuť. Niektorí autori sa nazdávajú, že mu išlo len o hru rétora - dokázať, aká je sila jeho rečníckeho umenia. Iní autori (Grote, Calogero a Duppréel) sa nazdávajú, že jeho dielo bolo protestom proti absolutizácii súcna eleatov. Gorgias zaiste dobre poznal učenie eleatov a z ich aporií ťažil na nejednom mieste svojich rečí. Tvrdil, že rečník má poznať práce fyzikov, aby ich vyvrátil a zosmiešnil. V Helene stavia proti sebe filozofov (rečníkov) a meteorológov (Parmenida a Melissa). U Gorgia je dôležité jeho dožadovanie sa morálky u rečníka. Sila reči sa totiž má využívať len vo veciach spravodlivých a čestných. Ako Protagoras, aj Gorgias tvrdí, že čnosť nie je len jedna, ale že ich je viac (457 b-c), no zatiaľ čo Protagoras sa nazdával, že čnosť spočíva v zachovávaní pravidiel, dohodnutých spoločnosťou, Gorgias tvrdil, že niet takýchto

pravidiel, že sú len okolnosti, pred ktorými jedni myslia, že sa treba zdržať, kým druhí sa chovajú zle. Ak Protagoras pokladal za potrebné pri výchove prirodzené nadanie a cvik, Gorgias sa nazdával, že zo zlého človeka nijaká výchova neurobí dobrého a čestného, že čnosť nie je niečo dané od prírody (ako napr. fyzická sila), ale že je to boží dar. Len tí, ktorým ho dali bohovia, budú sa vedieť ukázať prístupnými radám učiteľov rečníctva. Tieto jeho názory vyplývajú z Platonovho dialógu Menon, a že ide tam o Gorgiove názory, vyplýva z Gorgiovho Epitafia, kde píše, že títo (padlí za Atény) mali božský dar, ale ľudské nešťastie (smrtnosť). No toto Gorgiovo učenie o príležitostnej morálke nebolo len v rozpore s učením Protagora o pravidlách, na ktorých sa dohodla spoločnosť, ale aj v rozpore s učením filozofov, ktorí rozličnosť schopností a predností ľudí vysvetľovali z vrodenej nerovnosti.

Tretí významný predstaviteľ sofistiky, Prodikos, pochádzal z ostrova Keos. Bol o niečo mladší od Protagora, ale starší od Sokrata. Ako vyslanec rodnej obce Iulis často prichádzal do Atén a mal tam veľký úspech a významných žiakov - Thukydidu, Theramenu, Euripidu a Isokrata. Zomrel po Sokratovi, no Suidova správa, že ho v Aténach odsúdili pre kazenie mládeže a že musel vypiť jed, nie je zaručená. Prodikos bol prvým filozofom, ktorý sa venoval synonymike a snažil sa určiť rozdiel odtieňov synonym, čo malo veľký význam na vypracovanie vedeckej terminológie.

Prodikos sa vyznamenal aj svojimi náboženskými názormi. On je vlastne autorom euhemerizmu, učenia, že vynikajúcim jednotlivcom sa za ich zásluhy o ľudstvo dostalo zbožnenia. On tvrdil, že ľudia zbožnili všetko, čo prospieva životu (Slnko, mesiac, rieky, pramene a plodiny a že konanie bohoslužieb a mystérií je v spojitosti so vznikom zemedelstva. No Prodikos je predovšetkým známy ako moralista. Belgický učenec Duppréel mu dokonca pripisuje učenie (pripisované Sokratovi), že čnosť je vedenie, že sa ju možno naučiť a že sa človek dopúšťa chýb z nevedomosti. Isté je, ako vyplýva z jeho spisu - Hórai, z rozprávania o Heraklovi na rázcestí, zachovaného v Xenofontových Spomienkách na Sokrata, že Prodi-

kos bol presvedčený, že čnosť a šťastie možno dosiahnuť len s vynaložením veľkého úsilia a že neresti sú, naopak, ľahko dosiahnuteľné a lákavé. Toto Prodikovo dielo malo veľký ohlas v antickej, stredovekej a humanistickej literatúre a s jeho ohlasom sa stretáme aj v 3. knihe Rakovského diela De magistratu politico, v kapitole o umiernenosti v opise perzonifikovanej Rozkoše.

Štvrtého predstaviteľa sofistiky, Hippia z Elidy, antickí autori, najmä Platon, uvádzajú ako sofistu, chvastajúceho sa svojimi encyklopedickými vedomosťami - matematikou, geometriou, gramatikou, hudbou, metrikou, mnémotechnikou, archeológiou ako aj kultúrnou históriou, schopnosťou skladať epické básne, dithyramby, tragédie, ba aj zhotovovať veci potrebné pre život - šaty a obuv, ktorého vedomosti boli však povrchné a neužitočné. Prameňov pre poznanie Hippiovo učenia je málo a bádatelia sa vzdali pokusu rekonštruovať jeho učenie. Duppréel si však myslí, že v jeho učení bolo niekoľko svojráznych prvkov. Bráni Hippia proti znevažovaniu jeho encyklopedických vedomostí poukazom na jeho záujmy matematické (rozdelenie uhla na tri časti); poukazom na jeho vynikajúcu pamäť (vedel vraj v starobe opakovať 50 mien v poradí, v akom boli vyslovené), no najmä vyzdvihuje jeho teóriu pokroku. Podľa neho všetky umenia a najmä umenie výtvarné, prekonalí obrovský vývoj, a tento sa vraj prejavuje aj v rozdieloch medzi starými filozofmi a sofistami. Poukazuje na rozdiel medzi Protagorom a Hippiom v názore na prirodzené právo a právo konvenčné. Kým totiž abdérsky filozof žiadal, aby sa jednotlivci riadili zákonmi, ktoré si určila spoločnosť, Hippias tvrdil, že zákon je tyran ľudí, ktorý mnohé veci usporiadal proti prirodzenosti, a že zákony, ktoré dáva masa, sa nemôžu zhodovať s dokonalými zákonmi. Uznával síce, že Sparťania zo všetkých Grékov najviac zachovávajú svoje zákony, ale na druhej strane sa domáhal práva, založeného na vede, čiže na poznaní podstaty vecí.

Životné osudy Thrasymacha z Chalkedonu, posledného zo staršej generácie sofistov neaténskeho pôvodu, nepoznáme. Zato dosť dobre poznáme jeho názory. Ako ostatní sofisti (okrem Gorgia), aj on sa staval kriticky k otázke existencie

bohov a ich zasahovania do sveta. Možno tak usudzovať z jeho výroku, že bohovia si nevšímajú ľudských vecí; ináč by vraj neopovrhovali najväčším z ľudských majetkov - spravodlivosťou, ktorej vraj niet medzi ľuďmi. Čo sa týka otázky vzniku štátu a práva, Thrasymachos tvrdil, že ľudia poznali, ako je užitočné sa dohodnúť, aby si navzájom nespôsobovali nespravodlivosť a ju netrpeli (Ust. 358 E). Každá vláda stanoví zákony, ktoré sú pre ňu prospešné: demokracia demokratické, tyrania tyranské atď. Ale tieto zákony prinášajú užitočnosť len vláde, len vládnucej časti obyvateľstva, kým pre ostatných obyvateľov sú zdrojom škody a zla. A ak Protagoras hovoril, že to, o čom sa každý štát nazdáva, že je spravodlivé, že je preň také, pokiaľ to za také pokladá, Thrasymachos túto myšlienku ešte vyostřil v tom zmysle, že spravodlivosť nie je ničím iným ako právom silnejšieho (338 C).

Zo sofistov domácej (aténskej) proveniencie sa treba zmieniť o Antifontovi a Kritiovi. O živote sofistu Antifonta nevieme nič bližšieho a niektorí bádatelia ho dokonca stotožňujú s Antifontom, slávnym logografom a vodcom oligarchickej vlády 400. Antifón sofista sa preslaval najmä svojím spisom O pravde. Rozlišoval v ňom dvojaké zákony, zákony vydané štátom a zákony prirodzené. Prvé sú umelé. Väčšina toho, čo je spravodlivé podľa zákona, je nepriateľská príroda. Kto poruší zákon štátu, ak unikne pozorností ľudí, je zbavený hanby i trestu, no ak spácha to, čo je proti prírode, dopúšťa sa rovnako veľkého zla, či už unikne pozornosti všetkých, alebo ho všetcividia. Škodu totiž neutrpi z mienerdia ľudí, ale z pravdy. Antifon zamietal tiež svedčenie na súde, a to aj ak by svedčil pravdivo. Jeho čin vraj nebude spravodlivý, lebo spravodlivé je nikomu neškodí, ak nám nekrivdí. A svedok, ak aj pravdivo svedčí, predsa vraj krivdí inému a získava si nepriateľa. Z toho istého dôvodu považoval za nespravodlivé aj zasadenie na súde a rozsudzovanie súkromných sporov. No najpozoruhodnejší je jeho názor, že všetci ľudia sú od prírody rovní, že príroda nerozlišuje medzi barbarmi a Grékmi a že všetci ľudia dýchajú vzduch ústami a nosom. V spise O svornosti, hodne pesimistickom, poukazoval na krátkosť ľudského života a na strasti, ktoré prináša

v jednotlivých obdobiach - v mladosti, mužnom veku a starobe. Poukazoval v ňom na potrebu výchovy, na vplyv prostredia a odsuzoval tých, čo nevedia využiť svoj majetok.

Druhý aténsky sofista, Kritias, je známy ako vodca vlády 30 tyranov. Bol obdivovateľom spartskej ústavy a mal dobré názory o eugenike (poznal vplyv telocviku a dobrého jedla na narodenie dobrého potomstva), no najviac sa preslávil svojou satyrskou hrou Sisyfos, v ktorej písal, že ľudia spočiatku žili bez zákonov, že sa ani dobré činy neodmeňovali, ani zlé netrestali. Potom si však ľudia dali zákony, aby im vládlo právo. Pretože však ľudia tajne páchali násilné činy, ktosi vraj na zastrašenie ľudí vymyslel vševedúcich bohov.

Z ostatných menej známych sofistov Lykofron hlásal, že zákon je ručiteľom vzájomných práv a že krása urodzenosti nie je zjavná a jej vznešenosť je len v slove. Iný sofista Alkidamas tvrdil, že zákony sú kráľmi obce, že filozofia je hradbou zákonov a že boh dal všetkým slobodu a príroda neurobila nikoho otrokom. Naproti tomu sofista Kallikles, ktorý vystupuje v Platonovom dialógu Gorgias, ktorý však snáď nie je ani historickou osobnosťou, hlása, podobne ako Thrasymachos, právo silnejšieho: kto má moc, má aj právo.

Aténska mládež bola nadšená sofistami, no aténski konzervatívci boli proti nim. Aristofanes a aj iní autori komédií čiernymi farbami omaľovali sofistickú výchovu a jej predstaviteľov. Sú chvastaví, všeteční a bezbožní, vychovávajú žiakov k neúcte k rodičom, učia prekrúcať právo, vychovávajú k demoralizácii a nedisciplinovanosti, vychovávajú hrubcov a ničomníkov, učia chytráctvu a nehanebnosti, odúčajú vlastenectvu a vychovávajú k individualizmu, ktorý vyúsľuje do úplnej bezohľadnosti silnejšieho voči slabšiemu. Podľa Xenofonta píšu sofisti o početilých veciach, z ktorých mladíci získavajú prázdne rozkoše, no nie čnosti. Píšu pre vlastný zisk, a nie pre osoh ľudí. Podľa Platona je sofista slovný zápasník, ktorý vie o všetkých veciach predstierať zdanlivé vedomosti. Aj podľa Platona prispeli sofisti ku skaze tým, že bez ohľadu na pravdu a spravodlivosť učili,

ako slabší dôkaz urobí silnejším, že hlásali právo silnejšieho a pokladali poslušnosť voči zákonom za slabosť, keďže ich vraj vynášajú slabí ľudia na svoju ochranu.

No táto kritika sofistov z pera aténskych konzervatívcov je nespravodlivá. Ak uvedení autori vyčítali sofistom negatívny postoj k aténskemu ľudu a aténskej demokracii, proti tomu svedčí skutočnosť, že obdivovateľmi a žiakmi sofistov boli takí nekompromisní demokrati ako Perikles a Eurípides, ďalej proti tomu svedčí negatívny postoj aténskych aristokratov k sofistom, a napokon kladné výroky sofistov o aténskej demokracii a o slobode v Aténach. Naopak, v aristokratickej Sparte sofisti nemali úspech a sám Hippias sa ponosoval, že v Sparte si nechcú dať vychovávať deti proti zvykom. Nemožno zabúdať ani na skutočnosť, že kým žiaci sofistov poháňali na súd aristokratických politikov, aristokrati obžalúvali sofistov z bezbožnosti. Hlásanie práva silnejšieho je úplne v zhode so sofistickým učením, vyplývajúcim z ich názoru na zákony ako výtvor ľudí, ktorý je často v rozpore s prirodzenými zákonmi. Pokrokový názor sofistov o zákone ako diele ľudí bol veľmi dobrou zbraňou demokratov proti aristokratom, ktorí sa usilovali bojovať proti demokratizácii ústavy práve tým, že poukazovali na prirodzený, božský, pôvod zákonov a tým odôvodňovali ich nemeniteľnosť.

Konzervatívci zazlievali sofistom ich snahu naučiť žiakov rečníckemu umeniu v tom zmysle, že im bol dobrý každý prostriedok na dosiahnutie cieľa, zvíťaziť nad protivníkom. No sofistické úsilie hovoriť o každej veci z dvoch protichodných hľadísk nebolo dôsledkom ich amorality, ale vyplývalo z ich relativizmu a subjektivismu. Ak je človek mierou všetkých vecí a všetky javy sú také, ako sa komu v danej chvíli javia, nie je potom ničím neopodstatneným tvrdenie sofistov, že o každej veci možno hovoriť z dvoch hľadísk a že je len vecou rečníckej obratnosti presvedčiť poslucháčov o väčšej oprávnenosti toho alebo onoho tvrdenia. V dôsledku relativizmu Protagoras síce popieral existenciu absolútnej pravdy, absolútnej spravodlivosti, ale my vieme, že sa snažil urobiť svojich poslucháčov každý deň lepšími, a že Prodikos si vysoko cenil čnosť a že Gorgias žiadal uplatňovať

rečnicke umenie len v spravodlivých veciach.

Kriticizmus sofistov sa prejavil aj v ich názoroch na štát a na štátne zriadenie, ktoré už nepokladali za dielo prírody (resp. bohov), ale za dielo ľudí, ktoré sa v priebehu času mení. Rovnako pokrokový bol ich názor na prirodzenú rovnosť všetkých ľudí, Grékov i barbarov, slobodných i otrokov, chlapov i žien, i keď sa pritom hrdo hlásili k helénstvu a niektorí z nich, ako Gorgias, hlásali panhelénizmus.

Význam sofistov pre rozvoj ďalšieho gréckeho myslenia je nedoceniteľný a ich vplyv možno badať temer v každom druhu súčasnej literatúry. Stačí si porovnať Herodotovo dielo s Thukydidovým, Aischylove a Sofoklove tragédie s Euripidovými, aby sme videli, ako blahodárne vplývala sofistika na Thukydidu a Euripida. Je pravda, že názory mladších sofistov na mravnosť boli nebezpečné a čoskoro vyvolali živú reakciu u mnohých ľudí, najmä u Sokrata a jeho žiakov, Platona a Xenofonta.

A r i s t o t e l e s

Herakleitovo učenie o stálej zmene a opačné učenie eleatov o jednom nemeniteľnom súcne boli dva základné piliere, na ktorých budovali svoje systémy všetci ďalší grécki filozofi. Učenie Empedokla z Akragantu, učenie Anaxagora z Klazomén, ba aj učenie atomistov Leukippa a Demokrita bolo snahou svojším spôsobom zblížiť tieto dve protichodné doktríny. A platí to aj pre učenie Platonovo. Jeho svet ideí má svoj pôvod v eleatskej filozofii, kým svet zmyslový má svoj pôvod v učení Herakleita. A k spojeniu oboch svetov, respektíve k umožneniu vzťahov medzi nimi, pomohlo Platonovi pythagorejské učenie o preexistencii duše a o jej prevetšovaní. A práve vzťah medzi týmito dvoma svetmi a jeho výklad robil Platonovi veľké ťažkosti a bol ostrô kritizovaný. Bolo treba filozofie, ktorá by prekročila dualizmus, pri ktorom sa teória ideí zastavila, a ktorá by ukázala, že idea nie je abstrakcia, ale princíp života. Bolo treba

filozofie, ktorá by chápala ideu ako dušu, a ktorá by umožňovala pochopiť jednotu tela a duše, jednotu ideálnu a reálnu. A takouto filozofiou bola filozofia najvýznamnejšieho Platónovho žiaka Aristotela.

Aristoteles sa narodil roku 384 pr. n. l. v Stageire, ktorá sa nachádzala na samých hraniciach gréckeho a barbarského sveta a tak Aristoteles mal možnosť už od mladosti spoznať rozdiel medzi gréckou a barbarskou civilizáciou. Jeho otec bol lekárom na dvore makedonského kráľa Amynta, čím sa tiež vysvetlia Aristotelove dobré vzťahy k makedonskému kráľovskému dvoru. Ako 15 ročný stratil rodičov, no otec mu zanechal majetok, ktorý mu umožnil získať slušné vzdelanie. Ako 17 ročný odišiel (r. 367) za vzdelaním do Atén, kde zotrval celých 20 rokov. Stal sa žiakom učiteľa rečníctva Isokrata a bol to zaiste Isokrates, ktorý vzbudil u neho záujem o retoriku. Platon bol v tomto čase na Sicílii, odkiaľ sa vrátil roku 365, a Aristoteles sa ihneď pridal k nemu a ostal pri ňom až do Platónovej smrti roku 347.

Bol najnadanejším Platónovým žiakom a sám Platon si povšimol jeho bystrého ducha, keď sa o ňom vyjadril, porovnávajúc ho s Xenokratom, že Aristoteles potrebuje uzdu, kým Xenokrates ostrohy. Majster si tiež všimol u neho jeho neobyčajný záujem o diela gréckych filozofov, keď ho nazval "Čitateľom" a "Rozumom". Vieme, že Aristoteles už v Platónovej škole bol členom kolégia učiteľov a že učil retoriku. Bol a zostal platonikom, ale nesúhlasil s niektorými názormi majstra, najmä s jeho učením o ideách a s jeho politikou. Odracom týchto nezhôd medzi názormi učiteľa a žiaka je aj udajný Platónov výrok, že ho Aristoteles odkopol, ako to robia žriebätá matke, ale aj slávny Aristotelov výrok v Etike Nikomachovej - *δουτῖν ὄντοῖν φιλοῦν δσιον προτιμᾶν τῆν ἀλήθειαν* známy aj v latinskej verzii - *amicus Plato, sed magis amica veritas*.

Po Platónovej smrti, keď sa nástupcom v Akadémii stal Speusippos, Aristoteles a Xenokrates odišli z Atén. Snád sa Aristoteles bál o svoju osobu (Olynt bol dobytý Filipom), snád bol nespokojný, že scholarchom v Akadémii sa stal Speusippos. Usadili sa spolu s Xenokratom v maloázijskom

Asse, kde sa Aristoteles venoval štúdiu morských živočíchov. Tešil sa priazni tyrana Hermia, priateľa z Akadémie, ktorého dcéru (alebo neter) si vzal za manželku. Po smrti Hermia sa z Assu presťahoval do Mytilény na Lesbe, kde pokračoval v prírodovedeckých štúdiách. Roku 343/2 ho makedonský kráľ Filip povolal za vychovavateľa svojho 13-ročného syna Alexandra a Aristoteles sa odsťahoval do Makedonie. Tri roky bol vychovavateľom Alexandra, ale zostal v Makedonii a v Stageire až do Alexandrovej výpravy proti Peržanom roku 335. V tomto roku sa vrátil do Atén a založil tam školu Lykeion a stál na jej čele 13 rokov. Jeho škola vynikala všestrannosťou náuk a presnejšou organizáciou, mala úspech a stala sa rivalom Akadémie. Aristoteles konal v nej prednášky dvojakého druhu: do obeda akroamatiké alebo esoterické pre pokročilých, po obede exoterické, pre širšie publikum. Po smrti Alexandra (r. 323) protimakedonská strana v Aténach vyvolala protimakedonské povstanie a Aristoteles, nechtiac, aby sa Atény druhý raz prehrešili proti filozofii, odišiel do Chalkidy na Euboji, kde mal dedičný majetok po matke, a tam čoskoro (r. 322) zomrel na žalúdočnú chorobu. Vieme, že bol dva razy ženatý: od prvej manželky mal dcéru Pythias, od druhej, Herpyllidy, mal syna Nikomacha. Z Diogenea Laertia poznáme jeho testament, z ktorého vyplýva jeho vrelý vzťah k svojim blízkym, k priateľom i otrokom.

Aristoteles zanechal po sebe obrovské literárne dedičstvo. Diogenes Laertios uvádza skoro 400 diel, čo robilo asi 1000 kníh a podľa toho istého Diogenea Laertia 445 270 riadkov. Nám sa zachovalo 47 diel a zlomky asi zo 100 diel - asi 5000 - 6000 strán stredného formátu a predstavuje to asi 1/5 toho, čo mali v staroveku. Diela sú rozličného charakteru. Od podrobného opisu prírodopisu až po najsubtilnejšie diela metafyzické, etické a politické. Popri spisoch dogmatického výkladu písal dialógy, učené kompilácie, reči, ba aj básne. Ak odhliadneme od básní, rečí a listov, ktorých pravosť nie je vždy zaručená, rozdeľujeme jeho spisy na exoterické, určené širšiemu publiku, aby ho nimi pripravil na štúdium vedy, a na spisy esoterické alebo akroamatiké,

ktoré boli určené skutočným žiakom. Do prvej skupiny patria zbierky materiálov a dialógy, ktoré publikoval sám Aristoteles, do druhej skupiny vážne spisy, ktoré však vyšli až po jeho smrti. Okrem Aténskej ústavy, ktorá je exoterickým spisom, zachovali sa len spisy esoterické.

Čo sa týka chronológie Aristotelových spisov vieme, že dialógy boli dielami jeho mladosti, že Aténsku ústavu napísal v posledných rokoch života (v čase procesu o veniec), že Retoriku a Poetiku písal súčasne (Retorika odkazuje na Poetiku 6 razy a Poetika na Retoriku raz). Z básní sa zachovali verše u D. L., z listov najmä listy Filipovi a Alexandrovi, ale ich pravosť nie je istá; z rečí sa zachoval chválospev na Platona a Alexandra. Z dialógov poznáme 14 titulov. Mali tematiku metafyzicko-náboženskú, etickú, literárnu: o bohu, o nesmrteľnosti duše, o pohybe nebeských telies, o teoretickom živote. Vynikali krásou a Cicero ich obdivoval a napodobňoval. Niektoré z nich Aristoteles napísal ešte v Platonovej škole: Eudemos o duši, iné napísal v Asse, ako o filozofii, v ktorom kritizoval Platonove idey. Podľa dialógu Protreptikos Cicero napísal svojho Hortensia, ktorý mal veľký vplyv na formovanie cirkevného otca Augustína. Medzi diela vedeckého výskumu patrilo 158 ústav gréckych obcí (z ktorých sa zachovala len Aténska ústava), ďalej do tejto skupiny patrili Homérske otázky, Peplos (mytologické činy), Olympijské, Pythijské víťazstvá, Didaskalie, O vynálezoch a iné. Spisy esoterické delíme na teoretické, praktické a tvorčie. Prvé (teoretické) sa zaoberajú poznaním pre poznanie samo, druhé (praktické) - vplývajú na chovanie človeka a pri tretích (tvorčích) cieľom je užitočnosť alebo krása. Medzi prvé patrí Metafyzika, Fyzika, O vzniku a zániku, De caelo, Meteorologika, História živočíchov, Časti živočíchov, Rodeenie živočíchov, O duši, Parva naturalia, Mechanika. Medzi spisy praktické patrí Politika, Etika Nikomachova, medzi poetické Retorika a Poetika. Logické spisy tvoria zvláštnu skupinu. Hoci Aristoteles prvý vybudoval logiku v ucelený systém, nepovažoval ju za samostatnú vedu, ale za nástroj, ktorý si musíme osvojiť prv, ako sa začneme zaoberať vedou. Zo šiestich logických spisov v prvom - kategóriách sa zaoberal kategóriami, logickými pojmami o najvyšších rodoch

bytia, bez ktorých nemôže byť uskutečnený vedecký súd o bytí. Uznával desať kategórií - podstatu, veľkosť, akosť, vzťah, miesto, čas, stav, majetok, činnosť, a trpnosť. Z nich najväčšiu pozornosť venoval kategórii podstaty ale aj kvantite, kvalite a vzľahu, kým ostatným venoval len menšiu pozornosť. V Analytikách sa zaoberal súdmi a sylogizmami. Skúmal, za akých podmienok je sylogizmus správny a jeho teória je úplná a definitívna. Moderní logici pridali len málo a Aristotelova logika vládla počas celého stredoveku a ešte aj dnes je obdivuhodným pamätníkom logiky.

Postup pri všetkých spisoch je podobný. Najprv stanoví problém, potom podáva prehľad a kritiku názorov svojich predchodcov a nakoniec vlastný obširny výklad potvrdený faktami.

Prejdime teraz k Aristotelovmu učeniu. Veda spočíva Aristotelovi v poznaní podstaty vecí. Ako Platón, aj on je toho názoru, že túto podstatu treba hľadať nie v niektorej jednotlivjej veci, ale vo všeobecnej idei, ktorá vospolok spája podobné veci. Veda sa netýka jednotlivého, ale len všeobecného. Detinskými sa mu zdali systémy gréckych predsokratovských filozofov, ktorí hľadali podstatu v látke, a skutočnými filozofmi mu boli Sokrates a Platon, pretože zakladali vedu na všeobecnej idei. Lenže Sokrates sa venoval etike a Platon oddeľoval ideu od jednotlivých vecí.

Aristotelovi, naopak, idea je neoddeliteľná od vecí, jestvuje len v nich a skrze ne. Filozofia sa nemá vzdialiť od viditeľného sveta a stratiť sa vo svete abstrakcií. Aristoteles rozlišuje na každej veci princípy, ktoré ju určujú a sú jej príčinami: látku (hylé), z ktorej vec je, tvar (eidos), ktorý látka vzala, pohyb (to kinún), eficientnú príčinu, ktorá látku dala do pohybu, aby ju zmenila, a cieľ (telos), ktorý sa realizuje touto príčinou. Tak napríklad, železo je látkou, podoba tvarom sekery, ktorú ukuje kováč. Látka, causa materialis, sama o sebe je neurčitá, je nepoznatelná, má len schopnosť, vlohu, prijať tvar. Táto látka je večná a nezničiteľná, ani nevzniká, ani nezaniká. Bez nej není bytia, ale sama neexistuje oddelene, samostatne a pred

prijatím určitého tvaru, formy, je v stave nebytia (tzv. sterésis). Existuje len potencionálne. Skutočnou príčinou, ktorá rozhoduje o realite vecí, je tvar, forma, causa formalis. Až ona je uskutočnením (entelecheiou), až ona spôsobuje, že vec je tým, čím je (forma dat esse rei). Aristoteles používa výraz eidos (-Plat. idea) a aby označil trvácnosť formy, používa výraz to ti én einai (lat. quidditas) to, čo súcnu prináleží a čo mu vždy prináleželo. Umelec dáva formu, tvar, kov, keď zhotovuje vec, ale aj príroda tvorí produkt tak, že forma sa realizuje v nejakej látke. Vzájomný pomer látky a tvaru nie je však nemenný: balvan vylomený zo skaly, je tvarom proti skale, jeho látke, ale je látkou proti soche, ktorú z neho urobí sochár. Látka túži po tvare ako túži samica po samcovi.

No, aby sa tvar realizoval v látke, treba zakročenia hybného princípu, to jest causa efficiens, a táto koná so zreteľom na nejaký cieľ (causa finalis). Kováč, zhotovujúci sekeru má jej tvar (eidos) vo svojej hlave ešte prv, ako ho vloží do látky. Tvar sekery je jednak príčinou jeho pohybov, jednak príčinou cieľa, ktorý sa dosahuje tvarom. Je teda pred jednotlivinami a aj pred látkou, lebo látku si bez tvaru nemožno predstaviť, tá existuje len v možnosti (potentialiter). Ak starší ionskí filozofi poznali len látku (causa materialis) a len niektorí z nich ako Anaxagoras pripúšťali hybnú silu (nús) a len pythagorejci a Platon pripúšťali tvar (pythag. číslo a Platon ideu), Aristoteles ako prvý prišiel s causa formalis. Nikto pred ním o nej jasne nehovoril. Ak myšlienku o schopnosti bytia prechádzať z jedného stavu do druhého možno považovať s Leninom za geniálnu, jeho tvrdenie, že forma predchádza každú látku je idealistické.

Prechod medzi látkou a tvarom, medzi možnosťou a uskutočnením sa deje Aristotelovi zmenou, pohybom. Pohyb je zvláštny stav vecí v prírode, je to schopnosť k premiestňovaniu a zmene, schopnosť neoddeliteľná od ich vnútornej štruktúry. Mimo vecí, podľa Aristotela, neexistuje pohyb. Aristoteles rozlišuje štyri druhy pohybu (alebo zmeny), ktoré zodpovedajú kategórii substancie (vznik a zánik),

kategórii kvality (premena - aloiósisis), kategórii kvantity (vzrast a zmenšenie - auxésisis a fthisis) a kategórii miesta (prenos - fora). Ako látka a tvar, aj pohyb je večný. A čo sa týka príčiny pohybu, tú nemožno vysvetlovať donekonečna z inej hybnej príčiny (Aristoteles sa totiž hrozí nekonečna), ale poslednou príčinou pohybu podľa neho musí byť niečo, čo sa nepohybuje, čo je nemenné a tým je boh, prvý hýbateľ.

Cieľ, causa finalis, je skutočnou príčinou vecí. Príčina formálna a príčina finálna sú po určitej stránke totožné. A ako sochár, keď zhotovuje sochu, sleduje určitý cieľ, tak ho sleduje aj príroda. Známy je Aristotelov výrok, že príroda nič nerobí nadarmo. Existuje absolútna nevyhnutnosť, ktorá má princíp vo forme a je vo večných veciach (napr. v nebeských telesách), ale existuje aj druhá nevyhnutnosť, ktorej princíp je v látke, a preto sa niektoré veci dejú náhodou. Sú to monštrá a všetky anomálie. Ako lekár dá niekedy omylom iný liek, tak sú možné omyly aj v prírode. No deviácia je aj tu obmedzená, lebo z človeka sa nerodí strom. No o náhodné veci nejde len pri monštrách a anomáliách. Náhodné sú také veci, ktoré hoci mohli zodpovedať určitému cieľu, boli vytvorené bez toho, že by sme sa boli usilovali o tento cieľ. Napr. Človek ide na trh, aby tam vykonal nejakú svoju záležitosť (napríklad kúpil niečo), a stretne tam svojho dlžníka a dosiahne svoje peniaze. Je to náhoda, lebo šiel za iným cieľom. Pritom Aristoteles rozlišuje náhodné diania podľa toho, či ide o čin bytosti schopnej úvahy alebo nie, a v spojitosti s tým má pre pojem náhoda dva výrazy: automaton a tyché. Ak záhradník chce sadiť strom, kope jamu a vykope poklad, alebo keď Platon zo Sicílie plavil sa do Atén a búrka ho zahnila na Aiginu, kde ho predali do otroctva, v oboch prípadoch ide o tyché, a výsledkom je alebo eutychia, šťastie, alebo atychia, nešťastie. U tých, čo nie sú schopní úvah a voľby, Aristoteles hovorí o náhode (automaton). Ak kôň urobí pohyb a ten ho zachráni, alebo ak trojnožka padne tak, že si možno na ňu sadnúť, to je náhoda - automaton. Náhodných príčin je však neobmedzený počet, lebo jedna bytosť môže mať neurčitý počet prípadkov (akcidentov).

Boh Aristotelovi existuje. Nestvoril síce čas, látku a pohyb, lebo čas, pohyb a látka sú večné, no aby bol pohyb večný, musí mať podľa Aristotela prvú príčinu - treba sa totiž v reži kauzality zastaviť, nájsť prvého hýbateľa a to je najvyššie súcno, boh. Je to čistý tvar bez látky, je to čistá myšlienka. Myslí sám v sebe a v tom je jeho blaženosť. Preniká svetom ako myšlienka a všetok pohyb a život v prírode je len túžba po zdokonalení, to jest túžba smerom k bohu. Táto myšlienka o túžbe po bohu je myšlienka platónska.

Elementy zem, voda, vzduch, oheň sú opatrené prirodzeným pohybom a predsa nie sú živé, lebo nie sú schopné živiť sa, ani rásť alebo sa zmenšovať. Že bytosť žije, to spôsobuje až duša. Duša je formou, entelecheiou živej bytosti. Ako je viac druhov živých bytostí, tak je aj viac druhov duší. Rastliny majú len vegetatívnu dušu, čiže schopnosť požívať potravu a rodiť potomstvo; živočíchovia majú už aj senzitívnu dušu, schopnosť vnímať a človek ako jediná bytosť má aj dušu rozumovú. Sama o sebe je duša nehybná, je neprístupná pohybu a preto nepodlieha skaze. No duša nie je nesmrteľná. Aristoteles zavrhuje teórie, že duša by mohla existovať bez tela a zavrhuje aj metempsychózu. Duša a telo je jedna a tá istá realita, no všetko predsa po smrti nehynie s človekom, nehynie rozumová duša, ktorá je súčasťou božského rozumu, dostala sa do človeka zvonku a po smrti sa vracia k svetovému rozumu. Schopnosť, skrze ktorú duša hýbe telom, je túžba smerom k bohu, ktorá však predpokladá nehybného hýbateľa.

Predmetom poznania je Aristotelovi objektívny svet, reálne bytie. Uznával teda Aristoteles prvotnosť prírody, bytia a druhotnosť nášho poznania, ktoré sa začína počítom, vnímaním jedinečných predmetov. Ako stupne poznania rozoznával počitok, vnem, predstavu, skúsenosť, umenie a vedenie. Vychádza teda Aristoteles v teórii poznania zo senzualizmu. Schopnosť mať počitky je daná zároveň so životom (okrem rastlín). Pre vnímanie je potrebný rovnako vnímajúci subjekt, ako aj vnímaný objekt. Zo zmyslov za najvýznamnejší u človeka pokláda hmat a ten je zo všetkých živočíchov u človeka najvyvinutejší.

Aristoteles venoval veľkú pozornosť živému i neživému svetu. Zaujímali ho otázky či je viac svetov, či je svet zničiteľný alebo večný, či je zem nehybná, alebo sa hýbe. A tu treba povedať, čo sa týka kozmológie, totiž učenia o vesmíre, o jeho zákonoch a pohybe, že zaostal za pokrokovými názormi iných gréckych filozofov. Svet, kozmos má tvar gule a má dve časti: nemenný svet hviezd a premenlivú Zem s priamym pohybom a so štyrmi živlami, z ktorých sa skladajú všetky veci. Nemenný svet (nebeský) sa skladá z niekoľkých sfér. Najďalej od Zeme a najbližšie k bohu sú stálice, potom nasleduje 5 planét, potom Slnko a Mesiac. Všetky sú z éteru (tento živý zaviedol pri skúmaní nebeských sfér), všetky sú oživené a všetky sa pohybujú dokonalým kruhovým pohybom. V strede vesmíru je Zem, má tvar gule a je menšia ako Mesiac.

V dielach o živočíchoch preukázal obrovské vedomosti, získané jednak od predchodcov, jednak osobným výskumom. Pozoruhodné je, ako sa zaoberal porovnávacou anatómiou, fyziológiou zvierat, ich zvykmi, ich geografickým rozvrstvením a vzájomnými vzťahmi. Aristoteles bol proti vývojovej teórii, človek sa nevyvinul z ryby, ako učil Anaximandros, druhy sú vraj večné a nemenia sa. Zaoberal sa vyše 500 druhmi živočíchov a väčšinou ich opísal presne, takže ešte aj dnes ich môžeme identifikovať. Čo sa týka vzniku života niektorých živočíchov, hájil teóriu autogenezy, samooplodnenia. Nielen hmyz, ale aj ryby, mäkkýše a červy môžu vzniknúť z morského bahna alebo z hnojúcej látky. Život v prírode vysvetľoval teleologicky, nie náhoda ale účelnosť existuje vo všetkých výtvoroch prírody. Bol proti náhlym zmenám skokom. (Natura non facit saltus.)

Pristúpme teraz k praktickým vedám, etike a politike.

Aristoteles pokladal za cieľ ľudského života blaženosť, šťastie (eudaimonia). Dokonalý človek však nevzniká, ako u Platóna, z potlačenia, ale naopak z rozvoja pozemských potrieb, z rozvoja politických a vedeckých záujmov. Z troch druhov života život hmotný, usilujúci sa o hmotné radosti, je život zvierací a usilujú oň jedine hrubí ľudia. Život politický alebo verejný stojí vyššie a pri ňom už ide o česť, ale až

Život kontemplatívny, teoretický prináša skutočné šťastie. Dobro je teda mnohoraké, je objektom túžby, ale medzi dobrami je hierarchia: je tu rozkoš, politická moc a úvaha. No popri teoretickom myslení a vonkajších dobrách - zdraví, bohatstve, kráse, rode atď., náležia k ľudskému šťastiu aj čnosti, prednosti. Čnosť (areté) je to, skrze čo človek alebo vec splňa svoju funkciu tak ako skrze prednosť oka oko dobre vidí. A vlastnou funkciou človeka je činnosť duše v zhode s rozumom (EN I, 6). Šťastie si žiada úplné rozvinutie života, lebo šťastie neprichádza samo, ale treba preň konať a zápasíť. A pretože duša má dve časti, iracionálnu, charakterizovanú žiadosťou a srdnatosťou, a rozumovú, sú aj dva druhy čností: rozumovej časti duše zodpovedajú čnosti dianoetické alebo rozumové a iracionálnej časti duše zodpovedajú čnosti etické (morálne). Čnosti dianoetické čiže rozumové - múdrosť, rozumná činnosť, rozvážnosť, sa získavajú jednak od prírody, jednak učením tak, že si človek osvojí znalosti a skúsenosti predchádzajúcich pokolení, a prejavujú sa v rozumnej činnosti. Etické čnosti sa týkajú charakteru človeka, získavajú sa cvičením, zdokonaľovaním, zvykom. Etické čnosti záležia jednak na podriaďovaní sa žiadostí rozumu, jednak vo vyhľadávaní pravej miery vo všetkom konaní, vo všetkých citoch, vo vyhľadávaní stredy medzi dvoma extrémami, nadbytkom a nedostatkom, ktoré sú obidva škodlivé. Tak udatnosť je stred medzi nerozvážnosťou a zbabelosťou; štedrosť je stred medzi lakomstvom a mrhaním, umiernenosť je stred medzi rozkošou a strasťou. Tento stred, v ktorom spočíva čnosť sa určuje zvykom. Zvyk rozvíja a zdokonaľuje našu prirodzenosť. Preto je najdôležitejšou vecou mať od detstva dobré návyky. No čnosť nevyplýva len zo zvyku. Aby išlo o čnosť, konajúci má vedieť, čo robí, čo predpokladá rozum, a musí ísť pri ňom o dobrovoľný zámer. Žiadal teda Aristoteles, aby čnosť bola uvedomenelá, no zavrhol Sokratovu myšlienku, že čnosť spočíva vo vedení.

Aristoteles venoval veľkú pozornosť analýze spravodlivosti. Táto je podľa neho alebo celá, ak sa týka chovania, napísaných zákonov alebo zvykov, alebo je čiastočná, ak sa týka

rozdeľovania a vzťahov medzi ľuďmi. Čiastočnú spravodlivosť Aristoteles rozdeľuje na spravodlivosť distributívnu čiže rozdeľujúcu a na spravodlivosť opravnú. O distributívnu ide pri odmeňovaní, či už hodností (voľba úradníkov) alebo majetkových odmien a Aristoteles radí zachovávať pri nej geometrickú úmeru, to jest prihliadať pri odmeňovaní, a aj trestaní, na rang odmeňovaného. Naopak pri spravodlivosti opravnej ide o opravu stavu, ktorým sa porušila spravodlivosť (pri ľudských vzťahoch) a pri nej sa používa úmera aritmetická. Aristoteles sa zmieňuje tiež o epieikeii, slušnosti, ktorá je jednak poprením spravodlivosti, jednak jej opravením. Ide o prípady, na ktoré zákonodarca nepamätal, pri ktorých však napriek porušeniu zákona sa má preukázať miernosť.

S etikou bola Aristotelovi spätá politika. Táto bola v jeho očiach kráľovnou praktických vied. Ak Platonova obec bola vojenskými kasárňami spravovanými filozofmi, Aristotelov ideál obce bol odlišný. Človek je tvor spoločenský, čím chce povedať, že sa môže úplne realizovať len v obci, štáte. Jednotlivec má význam len ako člen štátu, ako spolupracovník na diele obce. Cieľom štátu je verejné dobro, aby sa dobre (šťastne) žilo a každá forma štátu, ktorá zaručuje tento cieľ, je zákonitá a naopak. Legitímnymi formami sú kráľovstvo, aristokracia a politeia (usporiadaná demokracia), kým naopak odsudzuje tyranidu, oligarchiu a ochlokraciu. Ak Platon žiadal pre vyššie vrstvy - pre filozofov a strážcov komunizmus rodinného života, Aristoteles naopak vysoko staval život rodiny, pokladal ju za základ štátu a v nej nachádzal už všetky prvky neskorších štátnych foriem. Vysoko vyzdvihol manželstvo nielen pre plodenie detí, ale aj pre vzájomnú pomoc manželov a pre priateľstvo. Všimol si jednotlivých vrstiev v obci. Všimol si protikladnosť bohatých a chudobných a obidvoch pokladal za neosožných pre štát. Osožnými mu boli naopak občania stredných majetkových pomerov. Uvedomoval si význam obchodu pre štát, ale bol proti získavaniu bohatstva z obchodu. Z vrchu sa díval aj na nižšie občianske triedy remeselníkov a námezdníkov a vôbec zaznával ľudí pracujúcich manuálne a nepovažoval

ich za schopných vládnúť. Dôkladne rozoberal jednotlivé ústavné formy a zaujímali ho aj otázky príčin zmien ústavných foriem a zániku štátov a za hlavnú príčinu pokladal nerovnosť. Otroctvo neodsuzoval, ale naopak hľadal filozofické odôvodnenie preň a nachádzal ho v prednosti slobodného človeka, ktorý je stvorený na rozkazovanie, kým otrok je vraj stvorený na poslúchanie. Za najlepšiu ústavu pokladal zmiešanú sústavu, t.j. v zhode s jeho učením o strede.

V spise Politika venoval veľkú pozornosť teórii výchovy. Táto dodnes si zachováva svoju cenu. Výchova je dôležitá, lebo politická superiorita sa zakláda na intelektuálnej superiorite. Predmety výchovy sú jednak prakticky užitočné (čítanie, písanie, kreslenie, gymnastika), jednak rozvíjajú ducha (hudba) a mravy a tak ide o spojenie kultúry intelektuálnej a etickej. Cieľom výchovy je dobrý občan, rozumný a čnostný.

Aristoteles bol tiež zakladateľom estetiky. Rozlišoval umenie slúžiace potrebe - remeslá a medzi ne raďoval aj lekárstvo, a umenia pre ušľachtilú zábavu. Umenie je napodobnenie (mimésis). Napodobnenie nám robí radosť a nás zároveň poučuje. Jednotlivé umenia napodobňujú rozličným spôsobom. Maliarstvo napodobňuje vonkajší povrch, poézie a hudba charakter. Ako normu žiadal Aristoteles pravdepodobnosť zobrazenia, vyhnúť sa všetkému, čo je v rozpore s pravdepodobnosťou. Umelec podľa Aristotela nezobrazuje skutočne to, čo sa stalo, ale to, čo by sa mohlo stať a to aj v tom prípade, ak sa pravdepodobné zdalo z hľadiska skutočného priebehu udalosti nemožným, dával mu prednosť pred možným (ktoré sa skutočne prihodilo), ale nepravdepodobným.

Preto kládol vyššie poéziu ako históriu. Umelecké dielo má mať správnu veľkosť, pretože pre každé dielo jestvujú časové a priestorové hranice. Rozsah diela nesmie byť na úkor prehľadnosti. Ďalšou požiadavkou je jednota umeleckého diela, čo sa obzvlášť uplatňovalo v tragédii. Končne treťou požiadavkou na umeleckom diele je, aby udalosti postupovali za sebou na základe nevyhnutnosti alebo pravdepodobnosti a rozuzlenie deja vyplynulo z deja samého a nie násilne, pomocou tzv. boha na stroji. Etické pôsobenie umeleckého diela

spočíva v katarze, očistení duše diváka prostredníctvom strachu a súcitu.

Retorika je pendantom dialektiky, no ani jedna ani druhá nemá za predmet špeciálny rad znalostí, ale ide o to riadne uvažovať o každej téme. Rozdiel medzi nimi je v tom, že dialektika demonštruje prísne logicky pomocou indukcie a sylogizmu, kým retorika dôvodí pomocou analógie alebo príkladu. Pritom nejde mu o rozdelenie reči, ale o dôkazy, ktoré poslúžia ako rečnicke sylogizmy.

Aristoteles je na rozhraní dvoch svetov, klasického a helenistického. Klasické Grécko so svojimi neodvislými obcami - štátmi bolo mŕtve, začal sa nový vek civilizácie, v ktorom neobyčajne vzrástla erudícia a veda. K starému svetu patrí Aristoteles svojím vzdelaním a svojimi vedomosťami. Pozná všetko, čo Grécko dovtedy produkovalo. Je našim najlepším učiteľom antického sveta, ktorý dokonale poznal. Vo všetkých svojich dielach podáva analýzu názorov svojich predchodcov a svoj vlastný až potom. V politike ale aj v morálke je klasickým Grékom. Jeho učenie o pravom strede je v súlade s gréckym úsilím o zachovanie miery. Ale na druhej strane je oznamovateľom, predchodcom nového veku. Ním sa začína knižná veda. Staré Grécko spievalo, hovorilo a počúvalo, ale málo čítalo. Aristoteles sa však naopak oboznamuje s dielami svojich predchodcov, a nie bez príčiny ho nazval Platon "Čitateľom". V alexandrijskom období sa pestuje veda a bol to Aristoteles, ktorý nejednej z nich položil základy. On prvý vybudoval logiku v ucelený systém a jeho logický systém sa dodnes podáva na školách. Aristoteles je otcom živočíšpisu. Jeho diela však neudivujú len opisom a popisom živočíchov vyše 500 druhov, ale úvahami nad ústrojmi živočíchov, nad komparatívnou anatómiou a fyziológiou živočíchov. V prvej filozofii, metafyzike, ktorú kládol nad všetky ostatné vedy, ďaleko prevýšil všetkých svojich predchodcov. Jeho diela z tohoto odboru svedčia o vynikajúcom logickom duchu. Aristoteles bol empirik. Vychádzal zo skúseností, z pozorovania jednotlivostí, na čo malo zaiste vplyv lekárske zamestnanie jeho predkov. Ďalšia významná charakteristika

Aristotelovej filozofie je jeho úsilie o príčinný výklad javov. Tvrdil, že vec poznáme, ak poznáme jej príčiny. No pri skúmaní príčiny Aristoteles nešiel len dozadu, ale všimal si súčasne aj cieľ. V tejto veci je však moderná veda na strane demokritovského mechanistického determinizmu proti Aristotelovej teleológii. Neprijateľné sú jeho idealistické kozmologické názory, ako aj idealistický názor o bohu a rozumovej časti duše, hoci ináč jeho názory o duši ako forme tela a o závislosti duševných zmien na telesnom stave a o závislosti psychických procesov na telesnom stave došli uznania. Lenin vysoko hodnotil Aristotelovu kritiku Platonovho idealizmu. V politických názoroch zazlieva sa mu jeho názor na otrokov a jeho snaha vedecky ho zdôvodniť. V etike Aristotelovej treba oproti Platonovi zdôrazniť jeho uznávanie legitimitnosti rozkoše, hoci na druhej strane stále zdôrazňuje zásadu ničoho príliš a nevyhnutnosť slobody. Aristoteles bol vynikajúcim analytikom a jeho logika je založená na analytickej metóde. Ďalším pozitívnym znakom Aristotela je jeho polyhistorizmus, o ktorom svedčí rozsah a všestrannosť zachovaných diel. Jeho realizmus spočíva v uznávaní reálneho sveta, uznávaní pravej miery, strednej cesty a prejavuje sa tiež v jeho triezvom slohu.

Jeho vplyv na súčasníkov bol nedocenateľný. Epikuros síce preberá Demokritovo učenie, učenie Aristotelovho ideologického odporcu, ale na nejednom mieste opravuje Demokritovo učenie pod vplyvom učenia Aristotelovho. Jeho učenie vplývalo aj na stoikov a na akademikov, najmä na neoplatonikov. Od IX. storočia študovali jeho diela Arabi a Židia a na konci stredoveku stal sa Aristoteles filozofom cirkvi, najmä zásluhou Tomáša Aquinského. Na začiatku renesancie sa síce proti nemu bojuje a nad neho sa stavia Platon, ale jeho politické a etické názory ešte na dlho usmerňujú politické a štátoprávne názory bádateľov (Bodin). Melanchthon mu z pedagogických dôvodov dáva prednosť pred Platonom, pod Melanchthonovým vplyvom náš Martin Rakovský rozvádza v Aristotelovom duchu svoje filozofickopolitické názory, jednak o občianskych triedach a príčinách zmien ústavných foriem štátov, jednak o vzniku a cielei vrchností a o tzv.

kráľovských čnostiach. Po Rakovskom šíria u nás Aristotelove učenia trnavskí a košickí jezuiti, ale aj na protestantských školách (Levoča a Prešov) sa rozvádza a obhajuje aristotelovské učenie (Ladiver a Cabán). Aristotelovými názormi na umenie sa zaoberal v minulom storočí Jonáš Záborský a v súvislosti s ním nedávno Viera Bunčáková. Logikou Aristotelovou sa dôkladne zaoberal Vojtech Filkorn. Z Aristotelových diel sme však zatiaľ preložili len Poetiku, Metafyziku a Kategórie. Malo by byť našou najbližšou úlohou vyplniť túto lákúnu a čím skôr splatiť dlh, ktorý máme voči Aristotelovi.

E p i k u r e i z m u s

Po stoicizme druhou najvýznamnejšou a najrozšírenejšou filozofickou školou helenistickej doby bol epikureizmus, ktorého zakladateľom bol geniálny mysliteľ a plodný spisovateľ Epikuros. Jeho otec pochádzal z atického dému Gargettos, no Epikuros sa narodil roku 341 na Same, kam sa okolo roku 352 presťahovali jeho rodičia. Už ako 14-ročný chlapec sa venoval štúdiu gréckych filozofov. Bol znechutený Hesiodovou Theogoniou a najmä tým, že mu učiteľia nevedeli vysvetliť pasáž o chaose. Naopak, bol očarený učením Demokrita. Ako 18-ročný odišiel do Atén konať vojenskú prezenčnú službu a po návrate odišiel do Mytilény a stadiaľ do Lampsaku, kde vyučoval filozofiu a získal si veľký počet oddaných žiakov: Metrodora, Hermarcha, Polyaina, Kolota, Idomenea a iných. Už toto obdobie jeho učiteľovania je dôležité, lebo už v tomto čase ostro kritizoval idealistické učenie Platona a Aristotela, ktorého poznal predovšetkým z jeho exoterických spisov, v ktorých sa Aristoteles ešte vo veľkej miere pridŕžal Platona. Roku 306 odišiel znova do Atén, tentoraz natrvalo. Kúpil tam v blízkosti Akadémie za 80 mín povestnú Záhradu. V nej zhromaždil okolo seba žiakov a žiačky a žil s nimi v spoločnej domácnosti. Nežiadal však od nich, aby odovzdali svoj majetok do spoločného užívania, ako to žiadal Pythagoras, ktorý sa držal zásady, že medzi

36

priateľmi je všetko spoločné. To totiž bolo, podľa Epikura, činom ľudí, ktorí si nedôverovali a tí, ktorí si nedôverujú, nie sú vraj priateľmi (X 11).

Epikuros napísal do 300 kníh. V niektorých podal dôkladný výklad jednotlivých filozofických disciplín, kým v iných podal skrátené výklady svojho učenia. Z nich zachovali sa nám tri listy a základné články učenia. Ako spisovateľ bol Epikuros často kritizovaný pre málo vypestovaný sloh. Ináč, podľa antických správ, bol Epikuros príjemný, láskavý a ľudomilný človek, ako vyplýva aj z jeho testamentu, zachovaného u Diogena Laertia. Mal obdivuhodnú silu ducha prekonávať chorobu, ktorou bol postihnutý. Jeho duševné a etické klady vyplývajú aj z jeho starostlivosti o deti predčasne zomretého žiaka a priateľa Metrodora, ako aj z jeho postoja k otrokom. O úcte žiakov k majstrovi a o jeho osobnej príťažlivosti svedčí aj skutočnosť, že okrem Metrodorovho brata Timarcha epikurejci nepoznali vo svojich radoch heretikov a apostatov a že žiaci pokladali majstra za boha (Cic., Tusc., V 7).

Epikurovo učenie poznáme zo 4 zachovaných diel u Diogena Laertia, z Vatikánskeho Gnomologia, z nápisu Diogena z Oinoandy, zo zachovaných Herkulánskych svitkov, z Lucretiovej básne, z Ciceronových filozofických spisov a zo Senecových diel.

Ako akademici a stoici, aj epikurejci delili filozofiu na tri časti: na logiku, fyziku a etiku. Logika, ktorú nazývali kanonikou, im tvorila úvod do systému a Epikuros ju vysvetlil v jednom diele, nazvanom Kanon. Fyzika obsahovala celé učenie o prírode a Epikuros ju vysvetlil v 37 knihách O prírode a v základných bodoch v Listoch. Etika obsahovala výklad o voľbe a odmietaní a bola obsiahnutá v knihách O životoch, v Listoch a v spise O cieľi. Obyčajne však spájali epikurejci kanoniku s fyzikou. Kanonikou nazývali náuku o kritériách, teda elementárnu časť filozofie. Fyzikou nazývali náuku o vznikaní a zanikaní a o prírode a konečne etikou nazývali náuku o tom, čo si treba voľiť, a čomu sa treba vyhýbať, o ľudskom živote a o cieľi.

O logike, teda kanonike, Epikuros píše na začiatku listu Herodotovi. Epikurejská logika je logika redukovaná na teóriu poznania. Jemnú dialektiku a sylogizmy nepovažovali za potrebné. Stačí vraj, keď sa fyzici riadia tým, čo veci samy zo seba hovoria, aby sme mohli pochopiť podstatu slov, aby sme mohli svoje mienky, otázky a pochybnosti uvádzať s ňou (podstatou) do vzťahu a rozsudzovať ich a aby sme nepoužívali iba prázdne slová ako dialektici.

Kritériami pravdy boli Epikurovi vnemy, pojmy čiže anticipácie, a city (pathé) a okrem toho ešte tzv. epibolés tés dianoiás, Lucretiov iniectus animi. Vnem je vždy pravdivý a epikurejci prevádzajú zmyslové vnímanie na dotyk. Dotyk je priamy pri hmate a chuti a pri ostatných zmysloch sa deje pomocou obrázkov, emanácií, ktoré sa odlučujú od predmetov a reprodukujú jeho vonkajšiu kontúru (jeho vonkajší obraz). Prenikajú do nás cez zmyslové orgány a vyvolávajú v nás vnemy. Vnemy sú vždy pravdivé, ako sú pravdivé rozkoš a bolesť, ak sú evidentné, a pochádzajú z objektov, ktoré sú také, ako ich vnímame. Vnemy sú len pasívne a iracionálne a nemôžu teda nič pridávať k vonkajšiemu vplyvu a ani nič z neho uberať. A pretože istota zmyslového vnímania spočíva na vlastnej evidencii, nemôže byť ničím vyvrátená. Vnemy totiž nemôžu byť vyvrátené inými vnemami. Jeden vnem nemôže byť vyvrátený ani vnemom toho istého druhu, pretože oba majú rovnakú platnosť, ani nemôže byť vyvrátený vnemom odlišného druhu, lebo tieto dva vnemy nie sú kritériami tých istých vecí, týkajú sa totiž rozličných objektov. No vnemy nemôžu byť vyvrátené ani rozumom, lebo činnosť rozumu závisí úplne od zmyslového vnímania (§ 31-32). Ak odporci epikurejcov namietali, že napr. hranatá veža sa zdá byť okrúhlou, alebo že rovná palica sa vo vode zdá byť zlomená, epikurejci na to odpovedali, že to, čo nás klame, nie je zmyslové vnímanie (teda vnemy), ale mienka o ňom.

Druhým kritériom pravdy je anticipácia - prolépsis, ktorá sa tvorí pomocou obrázkov nahromadených v nás. Pomocou nich duša vypracúva nový obraz, urobený kombináciou viacerých predošlých obrazov, a môže takto p r e d í s ť zmyslo-

vé vnímanie. Prolépsis vyplýva tiež z jednoduchého mechanického spojenia obrázkov obsiahnutých v pamäti. Tak napr., keď sa vysloví slovo "človek", hneď si pomocou anticipácie predstavíme v myslí jeho obraz podľa predchádzajúceho zmyslového vnímania. Teda aj anticipácie sa vyznačujú jasnosťou.

Od anticipácie Epikuros rozlišuje mienku - hypolépsis, predpoklad, to jest výklad viac-menej dohadový, ktorý dávame z našich vnemov. Kým však anticipácia, ktorá nič nepridáva k vnemu, je vždy pravdivá, ako sú pravdivé aj vnemy, mienka môže byť pravdivá alebo klamná. Pravdivá je, ak ju zmysly potvrdia alebo nevyvrátia, nepravdivá, ak ju nepotvrdia alebo vyvrátia. No aj domnienky - hypolepseis sú užitočné pre naše poznanie. Pomocou nich môžeme ísť od vecí, ktoré vnímanie, ku skrytým princípom, neprístupným priamemu vnímaniu, a týmto spôsobom si tvoríme predstavu o vnútornom zložení reálna. Lebo napr. posledné časti reálna, atómy, unikajú našim zmyslom a sú neviditeľné a predsa sú princípmi všetkého reálna.

Tretím kritériom sú city (pathé), no toto kritérium sa týka nášho chovania a nie nášho poznania. Spočíva v tom, že každý vnem je doprevádzaný rozkošou alebo bolesťou, keďže neutrálny stav neexistuje. Toto kritérium nám ukazuje, čo máme robiť, aby sme sa vyhli bolesti a mali rozkoš. Ale je tiež neotrasiteľné, ako aj zmyslové vnímanie (vnemy, § 32).

Konečne je ešte aj štvrté kritérium, tzv. epibolé tésdianoias, iniectus animi, predstavivá činnosť rozumu, rozumová intuícia, ktorá však nie je zatiaľ dostatočne vysvetlená. Ide tu o pojmie vecí, no už nie spolu so zjavnými vecami, ale v nich samých. Lucretius o tom píše: Ak sa nazdávaš, že atómy nemožno pojať (zachytiť) nijakým iniectu animi, mýliš sa. Duch túži pochopiť, čo je v nekonečnom svete, mimo hradieb sveta, kam sa rozum snaží uprieť svoj zrak a kam sa utieka pohľad ducha II 739-740, 1044-1047).

Čo sa týka f y z i k y, Epikuros sa líši od súčasných filozofov v tom, že hlása pluralitu svetov a nekonečnosť vesmíru. To prevzal od Demokrita, no medzi týmito filozofmi je veľký rozdiel. Kým Demokritos bol typ filozofa vedca, ochotného priniesť aj najväčšie obete za rozriešenie

nicktorého vedeckého problému, Epikuros bol vzdialený od pozitívnych vied, matematiky, astronómie a hudby a ani o fyziku sa nezaujímal pre ňu samu, ako jasne vyplýva z jeho slov: fyziku by sme nepotrebovali, keby nás neznepokojoval strach z nebeských úkazov a zo smrti (k.D. 11). No ak stoická a platónska fyzika je spätá s morálkou a metafyzikou, totiž ak stoická fyzika sa snažila odôvodniť existenciu bohov skrze prozreteľnosť božiu, vyplývajúcu im zo štúdia prírody, Epikurova fyzika, naopak, vedie k popreniu ľudovej viery.

Ako žiak demokritovca Nausifana prevzal teda Epikuros Demokritovu fyziku, no kde-tu ju upravil na základe výsledkov súčasnej vedy a v súhlase so svojím filozofickým systémom. V súhlase s Demokritom Epikuros hlása, že nič nevzniká z ničoho, že nič sa nemôže premeniť na nič a že všetko na svete sa skladá z hmoty a prázdneho priestoru. Existenciu hmoty mu dosvedčujú naše zmysly a prázdny priestor musí existovať preto, aby hmota mala kde byť a mala sa kde pohybovať. Ako Demokritos, aj Epikuros pokladal prázdny priestor za nekonečný rozsahom a atómy, ktoré mu predstavujú hmotu, taktiež za nekonečné počtom. Od Demokrita prevzal Epikuros aj vlastnosti atómov: pevnosť, homogennosť a okrem toho tvar a veľkosť. Pripúšťal síce nekonečný počet atómov, ale len nesčítateľný počet tvarov atómov, a to preto, že tento počet stačí na vysvetlenie vlastností zložených vecí, a na rozdiel od Demokrita, ktorý pripúšťal aj veľké atómy, Epikuros si nevedel predstaviť atóm o viditeľnej veľkosti. Ďalšou novotou, zavedenou Epikuirom, bolo pripustenie častí atómov, tzv. perat. Dôvodom k ich pripusteniu boli Aristotelove dôkazy, že to, čo nemá časti, nemôže sa hýbať a ani meniť. No nakoľko atóm sám je pre svoju malosť neviditeľný, a aj jeho existencia je dokázaná len teoretickým skúmaním, Epikuros vysvetľoval tieto najmenšie časti - perata, analogicky podľa úkazov zmyslového sveta, podľa najmenších vnímateľných častí, tzv. akier. Aká bola funkcia týchto perat okrem toho, že boli faktorom veľkosti atómov, sa nedozvedáme z Epikurových zachovaných spisov. Lucretius nás však informuje, že ich prostredníctvom majú atómy vlastnosti potrebné pre tvorivú hmotu, a to schopnosť rozlične sa spájať,

mať váhu, schopnosť narážať a sa zrážať a schopnosť pohybu. Epikuros sa odklonil od Demokrita aj v tom, že pripísal atómom ako ďalšiu vlastnosť tiaž. Táto úprava súvisela s Epikurovou úpravou koncepcie predkozmičského pohybu atómov.

Ako u Demokrita, aj u Epikura atómy majú imanentný pohyb. U Demokrita pohyb atómov v prázdnom priestore spočíval v tom, že atómy sem-tam poletovali, a Demokritos tento pohyb nevedel ináč vysvetliť ako, že sa tak deje z nevyhnutnosti. Hľadať inú príčinu tohto pohybu ako nevyhnutnosť znamenalo pre Demokrita to isté ako sa pýtať na existenciu hmoty. Jedinou odpoveďou na námietky protivníkov bolo, že tak to bolo vždy a teda tak to musí byť. No takáto predstava pohybu a jej odôvodnenie nemohlo vyhovovať Epikurovi, ktorý sa snažil vyslobodiť človeka z pút neoblomiteľnej nevyhnutnosti. Táto nevyhnutnosť bola v príkrej kontradikcii s jeho chápaním šťastia, z ktorého musíme vychádzať aj pri štúdiu jeho fyziky. Prijal síce ako základný bod svojej kozmogónie Demokritovo zráženie a odráženie sa atómov, spôsobujúcich vír, pomocou ktorého sa tvorí svet, nesúhlasil však s Demokritom v tom, že toto je jediný pohyb atómov, dejúci sa od večnosti, ale v súhlase s Aristotelovou požiadavkou položil predň ešte prirodzený pohyb, ktorý mu bol opäť v súhlase s vyššie uvedenou Aristotelovou požiadavkou jedného druhu pohybu, a jeho príčina spočívala v samých atómoch. Touto príčinou bola tiaž atómov a pohybom bol kolmý pád. Voľný pád, predpokládajúci pohyb zhora nadol, priniesol so sebou nové problémy, a jedným z nich bolo, či v nekonečnom vesmíre možno hovoriť o hore a dolu, ale ničmenej Epikuros to vysvetlil v tom zmysle, že pohyb zhora nadol treba si myslieť ako pohyb od nás smerom nadol k hlavám dolu sa nachodiacich bytostí.

No na vytvorenie víru, ktorý bol potrebný aj v Demokritovej aj v Epikurovej koncepcii vzniku sveta, Epikurovi tento pohyb (voľný pád) nestačil, pretože podľa Aristotela v prázdnom priestore sa všetky telesá pohybujú rovnakou rýchlosťou bez ohľadu na ich váhu, a preto prišiel Epikuros s ďalšou teóriou, s tzv. parenklízou, Lucretiovým clinamenom, s teóriou, že sa atómy za pohybu, ktorým je kolmý pád, ne-

patrne odkláňajú. Keby tomu tak nebolo, totiž keby sa atómy neodkláňali, padali by nadol ako dažďové kvapky cez hlboké priestranstvo prázdneho priestoru a nemohli by vzniknúť zrážky a odrazy atómov a teda ani príroda by nebola mohla nikdy nič vytvoriť. Za toto učenie, ktorým podľa Augustina opustil Demokritovo dedičstvo, sa mu síce dostalo hodne kritik a posmechu od protivníkov, ale nič menej Epikuros sa ním snažil odstrániť Demokritovu nevyhnutnosť jeho pohybu atómov, ale aj zachrániť pre človeka jeho slobodu konania a tým aj zodpovednosť človeka za činy. Lucretius totiž udáva aj druhý dôvod clinamenu, ako sám nazýva parenklizu: Ak všetky pohyby sú medzi sebou späté a nový vzniká zo starého v dôsledku nezmeniteľného poriadku, ak teda svojím odklonom atómy neudávajú iniciatívu pohybu, ktorý by lámal zákony osudu, a zabránil nekonečnému nasledovaniu príčin, kde sa berie táto moc, ktorá nepodlieha osudu, ktorá nám umožňuje kráčať všade tam, kam vedie naša vôľa, a ktorá nám dovoľuje, ako atómom, meniť smer, a to nie v určitom čase alebo na určitom mieste, ale, naopak, podľa vôle našej mysle? Parenkliza je teda opozíciou prirodzeného pohybu telesa a pohybu vytvoreného dušou a teda ide o rozdiel medzi slobodným pohybom a pohybom na základe vonkajšieho impulzu.

Ako Demokritos, aj Epikuros pokladal svet za konglomerát atómov a prázdneho priestoru. Aj on bol presvedčený, že svet netrvá od večnosti, ale, naopak, že sa vytvoril v čase a po istom čase tiež zanikne. Obidvaja pripúšťali nekonečný počet svetov, ktoré môžu mať rozličné tvary obidvom bola zem strečom nášho sveta. No kým pri všetkých kozmologických a meteorologických výkladoch sa Demokritos snažil uviesť pravú príčinu toho ktorého úkazu, Epikuros rozlišoval problémy nebeských telies a meteorologických úkazov od ostatných fyzických problémov. Kým pri týchto posledných pripúšťal len jeden výklad, napr. že všetko zostáva len z atómov a prázdneho priestoru, že atómy sú ďalej nedeliteľné, že bohovia sú blažené bytosti, pri nebeských telesách tento spôsob výkladu nebol možný. Tu mu boli dobré všetky možné výklady a možnými mu boli všetky výklady,

pre ktoré našiel analógiu pri zmyslových javoch. Súhlasne s tým podáva Epikuros viac hypotéz o tvare sveta, o mieste jeho vzniku, o rozličnom spôsobe jeho zániku a podobne o iných astronomických a meteorologických otázkach, rozoberaných v liste Pythoklovi.

Epikurov svet vznikol sám od seba bez akéhokoľvek pričinenia bohov. Bohov však nepoprel ani sám Epikuros, hoci sa epikurejcom dostalo od protivníkov dosť často prímenia ateistov. Existencia bohov vyplývala Epikurovi z jeho učenia o vnímaní, učenia o obrázkoch, eidóloch, ktoré sa odlučujú od predmetov a pomocou našich zmyslových orgánov spôsobujú vnímanie. V spánku a za bdenia vidíme obrázky bohov a pretože vnímať možno len to, čo existuje, existenciu bohov vraj nemožno poprieť. Bohovia teda existujú, sú blažení. Z ich blaženosti vyplýva tiež, že sa nestarajú o svet, pretože to by vylučovalo ich úplnú blaženosť. Bytosti dokonale šťastné a pokojné nemôžu mať starosti a city, ktoré im pripisujú ľudia. Majú ľudskú podobu, pretože tak sa zjavujú ľuďom, no ich telo je z jemnejšej hmoty ako telo ľudské. Je ich toľko ako ľudí, pretože to vyplýva zo zákona o izonomii, s ktorou sa často stretáme v epikureizme. Keďže sú telesní, pozostávajú ako všetko na svete z atómov a pretože ako takí by boli vo svete vystavení nárazom iných atómov a to by sa priečilo ich absolútnej blaženosti, Epikuros ich umiestnil do takzvaných metakozmií, intermundií, medzisvetí, kde nič nerobia, len sa radujú z vlastnej múdrosti a čnosti. Epikuros neuznával osud, ani prozreteľnosť a ostro vystupoval proti mantike a proti astrológii.

Objavenie sa živočíchov na zemi si Epikuros vysvetľoval takto: Po daždi vidíme červy na zemi a z toho možno usúdiť, že za určitých podmienok zem je schopná produkovať živočíchov a kedysi bola vraj ešte schopnejšia ako teraz. V jej lone vraj vzniklo mnoho druhov živočíchov, mnohé však boli obludné a nevydržali. Iné boli schopné sa udržať pri živote a sa reprodukovať.

Že živočích žije, to spôsobuje duša. Táto je materiálna. U ľudí sa skladá z časti rozumovej (v prsiach) a z časti bezrozumovej, rozloženej po celom tele. Na iných miestach sa

však uvádzajú viaceré časti duše, alebo viaceré druhy atómov duše: atómy tzv. pneumaty, atómy vzduchu a atómy ohňa a okrem toho atómy 4. druhu, ktorý nie je uvedený menom, ale atómy z neho sú subtilnejšie a pohyblivejšie ako ostatné. V tejto zmiešanine spočívajú všetky mohúcnosti duše. Aby sa však mohlo uskotočniť vnímanie, duša musí byť spojená s telom, lebo až telo spôsobuje, že duša vykonáva svoju úlohu. Zavedenie štvrtej substancie bolo podľa Plutarcha, nepriateľa epikurejcov, priznaním hanebnej ignorancie, no je to v duchu epikureizmu - každému javu dať jeho výklad. Každá z vlastností duše pochádza z jednej zo substancií duše: pohyb z pneumaty, pokoj zo vzduchu, živočíšne teplo z ohňa a rozličnými proporciami týchto troch substancií vysvetľuje sa rozličnosť temperamentu človeka. No na vysvetlenie neviditeľného javu myslenia bolo treba štvrtej substancie.

Lucretius rozlišuje medzi animus - duch a anima - duša. Myšlienky, úvahy, vôle, radosti, nenávisti, to všetko je stranou od tela a nemožno to pripisovať substanciám, rozšíreným po celom tele (duša - anima), treba ich uviesť do spojitosti s duchom (animus) a ten je v srdci (lebo strach a radosť sa tam cíti). Niekedy sa myslí, že Lucretiov animus je tá štvrtá substancia. Otázka je ešte stále otvorená. No čo je dôležité u Epikura, že jeho duša sa rodí a zaniká s telom a že sa teda netreba báť posmrtného života.

Teória vnímania (videnia, počutia a čuchania) sa líši od stoickej teórie. Stoici hovorili o tzv. tonos - napätí medzi objektom a zmyslovými orgánmi. Epikuros hovorí len o pohybe a náraze. Videnie sa deje tak, že z povrchu objektu sa stále odlučujú obrázky, ktoré prenikajú do zraku a tadiaľ do duše a tam spôsobujú videnie. No niektoré telieska prenikajú celým telom do vnútra živočíchov.

Pre pochopenie Epikurovej etiky sú dôležité dve zdanlivo protichodné Epikurove myšlienky. Prvou je Epikurov doslovný výrok zo spisu O cieľi: Nevieť, čo by som mohol pokladať za dobro, ak by som odstránil rozkoše chuti a ak by som odstránil rozkoše sexuálne a rozkoše, ktoré okúzľujú sluch a zrak (DL X 6). Je dovedením do extrému myšlienky, že

cieľom života je rozkoš, lebo živočíchovia a aj ľudia vy-
hľadávajú rozkoš a utekajú pred bolesťou, a robia tak od
prírody bez toho, že by sa to boli naučili. Druhá myšlienka
je, že mudrc je ten, kto dosiahol stav bez nepokoja (ataraxia)
duševný pokoj, ktorý dosiahneme po odstránení strachu
a po potlačení túžob, ktoré sa nás zmocňujú a pripravujú
nás o duševný pokoj. A tento nepokoj nám spôsobujú
predovšetkým tri veci: strach pred smrťou a po nej nasledu-
júcich večných trestov, po druhé predstava, že nebeské tele-
sá sú blažené a nesmrteľné bytosti, obdarené vôľou a čnosťou,
a po tretie strach z nevyhnutnosti, čiže z fatality, ktorú
Epikuros pokladal za väčšie zlo ako pripustenie mýtov o bo-
hoch, pretože bohovia sa vraj dajú uprosiť kultovými obrad-
mi, kým nevyhnutnosť fyzikov je neoblomiteľná. Od tohto
strachu sa však možno oslobodiť štúdiom fyziky, ktorá učí,
že duša pozostáva, ako všetko, z atómov a po smrti sa roz-
kladá a epikurejský filozof sa nebojí posmrtného života a
mýty o Hádovi a trestoch v podsvetí pokladá za prázdne roz-
právky. Štúdium fyziky ho ďalej poučuje, že nebeské telesá
nie sú božskými bytosťami, ale výtvarmi náhodných kombiná-
cií atómov. A tak štúdium fyziky prispieva k dosiahnutiu
ataraxie. Pravda, táto ataraxia sa neuvádza ako cieľ. Epi-
kuros ako cieľ uvádzal rozkoš, a tak ataraxia, čiže duševný
pokoj, má cenu, len keď sa podrobí tomuto cieľu.

Z týchto dvoch zdanlivo protichodných myšlienok si
možno vysvetliť dvojaký názor na epikurejcov: v prvom prípa-
de negatívny, pripisujúci epikurejcom rozkošníctvo najhor-
šieho druhu, teda amoralitu, v druhom prípade sa vyzdvihuje
mravná výška Epikurovej etiky, a vieme, ako si Epikura vážil
prísny stoický filozof Seneca (Ep. 9, 21). Konečne proti
hrubému rozkošníctvu protestoval aj sám Epikuros, keď vra-
vel: Keď hovoríme, že rozkoš je cieľom, nemáme na mysli
rozkoše hýrilcov.

Bol teda Epikuros v etike žiakom hedonika Aristippa
z Kyrény, no jeho rozkoš brucha nie je tá istá rozkoš, ktorú
si predstavovali kyrenaici a ktorá spočívala v pohybe a bola
pomíjajúca. Epikuros totiž rozlišoval rozkoše telesné ako

rozkoše prudké, a rozkoše duševné ako rozkoše tiché a stále. Duševné sú mu mocnejšie a cennejšie ako telesné. Telesné sú len prítomné, kým duševné sa týkajú minulosti (v pamäti) a budúcnosti.

Podľa Epikura, človek na začiatku svojho života hľadá rozkoš len vtedy, keď cíti potrebu alebo bolesť, hlad a smäd. Keď bolesť pominie, už nehľadá nič. Z toho Epikurovi vyplýva, že najvyšším stupňom rozkoše je potlačenie bolesti. Keď potlačíme bolesť, rozkoš sa môže striedať, ale sa nemôže zväčšovať: hlad môžeme zmierniť rozličnými jedlami, ale zahnanie hladu zostane vždy najvyššou rozkošou. Medzi rozkošou a bolesťou nie je indiferentný stav. Tam, kde chýba rozkoš, je vždy strach a nepokoj.

Toto pojmie telesnej rozkoše je pravdepodobne vo vzťahu s tým, čo vieme o Epikurovom zdraví. A keď sám hovorí, že pravá rozkoš je rozkoš v pokoji (katakématiké hédoné), treba tým rozumieť šťastlivú rovnováhu tela, v čom spočíva zdravie, a utíšenie prirodzených potrieb. O Epikurovej chorobe svedčia niektoré pasáže z jeho diel. Tak z výroku (z Listu Leonteovi a Themiste): "Ak vy neprídete ku mne, som schopný sa doterigať k vám na trojkolke, kamkoľvek ma zavoláte", lebo výraz trikylistos možno aj takto chápať - sa usudzuje, že bol porazený a že ho vozili na trojkolke (X 5). A z Listu Idomeneovi vyplýva, že na konci svojho života trpel na rezák a dyzenteriu (X 22) a na obličky a močové kamene (X 15).

Ďalšia dôležitá vec v Epikurovej etike je v ô í o v á stránka človeka pri zmocňovaní sa rozkoše. Každá rozkoš je síce svojou prirodzenosťou dobrom, ale nie každú rozkoš volí vôľa. Podobne, každá strach, bolesť, je zlom, ale nie každej strasti sa dobrovoľne vyhýbame (X 129). Epikuros tu rozlišuje cieľ, predmet bezprostrednej náklonnosti, od objektu uváženej vôle. Náklonnosť nás vedie k rozkoši, ale úvaha, rozum, podporovaná skúsenosťou, zvažuje dôsledky každej rozkoše, a preto nachádzame rozkoše, z ktorých prichádzajú strasti, ako zase znášame strasti, z ktorých nám vznikne veľká rozkoš (X 129).

No rozum zasahuje aj pri tíšení a potláčaní túžob. Ak vieme, že najvyšším stupňom rozkoše je odstránenie bolesti, môžeme určiť viac kategórií túžob: 1) prirodzené a nevyhnutné, ktorým treba urobiť zadosť (takou je túžba po jedle a po pití); 2) prirodzené a nie nevyhnutné, ktorým sa rozličným spôsobom robí zadosť (túžba po určitých jedlách), 3) ani prirodzené, ani potrebné (nie nevyhnutné), ktoré sú prázdne a márne (túžba po sláve, po soche, po venci). Mudrc vie, že najvyššie dobro sa dosahuje uspokojením prvého druhu túžob - žiadostí: s troškou chleba a vody ukojiť hlad a smäd (X 127). Epikurejský mudrc dáva prednosť rozkošiam ľahkým (ľahkozískateľným) a malým radostiam, ktoré dáva jednoduchý život, pred rozkošami komplikovanými, po ktorých prichádza únava a znechutenie.

No epikurovec nemôže nevedieť, že bolesť zasahuje človeka aj nečakane, bez jeho vôle. Ako si teda možno udržať šťastie? Ako sa zachovať tam, kde dobro je odvislé od náhody a kde nemôžeme pôsobiť svojou vôľou? Na to Epikuros odpovedá jednak tým, že prudká bolesť je krátka a dlhá je slabá, jednak tým, že prítomnú bolesť sa snaží vyvážiť spomienkou na minulé rozkoše a anticipáciou budúcich rozkoší. Epikurejcom spomienka na minulé rozkoše bola tiež rozkošou. Protivníci epikurejcov kritizovali túto ich mienku a Plutarchos sa ich pýtal, či spomienka na minulé rozkoše dokonca nezhoršuje našu terajšiu strasť. No epikurejcom spomienky na minulé rozkoše a nádeje na budúce rozkoše nepochybne dodávali duševný pokoj, aspoň v starobe a v nemociach, ako to vyplýva z Epikurovho listu Idomeneovi: Prežívajúc blažený a zároveň posledný deň svojho života, píšem ti tento list. Bolesti, spôsobené rezákom a dyzenteriou, sú také veľké, že sa už nemôžu stupňovať. No to všetko vyvažuje radosť, ktorú pociťujem v duši pri spomienke na naše rozhovory (X 22).

Hoci sa v Epikurovej etike nestretáme s pojmom povinnosť, predsa aj u neho sa stretáme so všetkými antickými čnosťami. Rozkoše sú neodlúčiteľné od čnosti. Sú prostriedkom ako dosiahnuť blaženosť a ako sa uchrániť pred

strasťami (X 132). Čnosť nie je ten, kto má rozkoš, ale ten, kto si správne počína v úsilí o rozkoš. Základnou čnosťou je frónésis rozvážnosť. Nemožno totiž žiť príjemne, ak sa nežije rozumne, krásne a spravodlivo, no ani nemožno žiť rozumne, krásne a spravodlivo, ak sa nežije príjemne, čiže ten rozumný môže dosiahnuť rozkoš. Veľkou čnosťou je udatnosť, lebo nás učí pohrdať smrťou a bolesťami. Spravodlivosť je tiež dôležitá epikurejcom a jej najväčším plodom je ataraxia. Jej pôvod je v dohode ľudí, skrze ktorú sa ľudia zaväzujú, že si nebudú navzájom škodiť. Podľa Epikura prijímame zákony, aby sme sa osobne chránili proti nespravodlivosti. Epikuros teda pripúšťa konvencionalizmus sofistov. A hoci jeho zásadou bolo žiť v ústraní, aby nekompromitoval svoju neodvislosť a svoj pokoj, predsa bránil štát, ale ten preto, že silný štát je garantom pre individuum.

Medzi popredné a trvalé radosti epikurejského filozofa patrí priateľstvo. Pojatím priateľstva sa Epikurova etika líši od jeho celkového pojatia etiky, ktorá je principiálne individualistická. Priateľstvo, podľa Epikura, vychádza z prospechu a záujmu o vlastnú bezpečnosť, potom o rozkoš, ktorú poskytuje styk s priateľmi, až sa pretvára v akýsi pomer, v ktorom sa stiera rozdiel medzi vlastným a priateľovým, keď priateľ sa stáva alter ego, ktorý výrok je remiscenciou na pomer Epikura a Metrodora.

Napriek tomu, že Epikuros bojoval proti pesimistom, ktorí sa nazdávali s Theognidom, že lepšie je sa nenarodiť a po narodení čím prv zomrieť, a napriek tomu, že si bol vedomý, že ľudstvo si stále zlejšuje svoje životné podmienky, že si bol teda vedomý pokroku, predsa sa epikurejci nazdávali, že tento pokrok nie je dobrou vecou. Lucretius na nejednom mieste sympatizuje so životom primitívnych ľudí a prísne odsuzuje civilizáciu. Končne, ako sa vyjadril Guyau v diele *La morale d' Epicure*, v epikureizme sa stretáme s asketizmom a asketizmus je nepriateľom pokroku. Vcelku, podľa epikurejcov, stav primitívneho ľudstva bol šťastnejší ako terajší to z dvoch príčin: a) všetko, čo dosahuje svojho vrcholu, sa kazí, b) lepší život je ten, kde je menej

potrieb, a je aj jednoduchší. Primitívny človek obmedzoval svoje žiadosti a ľahšie im robil zadosť.

Vcelku je epikureizmus reakciou na Platonov idealizmus. Ak Platon upieral zmyslom pravdivosť a tvrdil, že zmysly sú príčinou omylu, Epikuros, naopak, prehlasoval istotu zmyslov za základ nášho vedenia, a tvrdil, že rozumová činnosť je celkom odvislá od zmyslov. Ak Platon uznával ako reálny svet svet ideí, Epikurovi príčinou vecí sú materiálne elementy. Ak Platonovi poriadok vo svete vyplýval z rozumu, Epikuros nahradzuje tento poriadok náhodou. Epikuros odmieta Platonovho boha, ideu dobra, ale odmieta aj Aristotelovho boha, prvého hýbateľa. Z Demokrita síce preberá jeho atomizmus, ale odmieta jeho determinizmus a nahradzuje ho náhodou. Jeho parenkliza presahuje hranice fyziky a spojuje jeho učenie o prírode s ústredným pojmom etiky, s pojmom individuálnej slobody. Epikuros síce pripustil existenciu bohov, ale zbavil ich akéhokoľvek zasahovania do tohto sveta. Od Aristippa síce prevzal myšlienku, že cieľom človeka je rozkoš, ale odklonil sa od neho v pojmoch rozkoše, keďže uprednostnil rozkoše duševné pred telesnými. Na rozdiel od Platona a Aristotela vybudoval učenie o spoločnosti na individualistických základoch. Individuum, ak chce dosiahnuť šťastie, musí postupovať tak, aby neprišlo do rozporu so spoločenskými záujmami.

Epikureizmus bol veľmi rozšírený už za Epikura a za jeho prvých nástupcov v škole. Jeho ohlasy cítime v literatúre helenistickej doby, v Menandrovej novej komédii atickej, vo Filetovej eléгии, ale aj v maliarstve a sochárstve, kde Eros a Afrodita sú obľúbenými námetmi. V druhom storočí pred našim letopočtom sa už Rimania oboznamujú s epikureizmom a o storočie neskoršie poznajú už Rimania Epikurovo učenie aj z vynikajúceho latinského diela T. Lucretia Cara - De rerum natura. V tomto čase žijú v Itálii grécki epikurejskí filozofi a veľkú pozornosť venuje epikureizmu aj Cicero vo svojich filozofických spisoch. Mladí rímski básnici z konca 2. tretiny I. stor. pred n.l. (Vergilius a Horatius) sympa-

tizujú s epikureizmom. Básníci I. st. n. l. (Persius, Seneca) naopak, sú prívržencami stoicizmu, no Seneca vo svojich Listoch na nejednom mieste (najmä v prvých 30 listoch) prejavuje svoj obdiv k Epikurovi a vypožičiava si od neho myšlienky. Koncom I. a začiatkom II. st. ostro vystupuje proti epikurejcom Plutarchos. Na druhej strane má s nimi sympatie Lukianos. Kresťanskí autori ho ostro napádajú a epikureizmus dostáva stigmú ateizmu. 2 3. storočia pochádzajú Životopisy slávnych filozofov od Diogena Laertia, v ktorých 10. kniha je venovaná Epikurovi a jeho učeniu. Za humanizmu oživa záujem o antiku a aj o Epikura a v 16. stor. medzi inými prekladmi diela Diogena Laertia je aj preklad trnavského humanistu Jána Sambuca. Ináč sa o Epikurovi dozvedajú milovníci antiky aj zo spisov Cicerona. Ocenenia sa Epikurovi dostane v 17. stor. po výjdení diela francúzskeho františkána Petra Gassendiho. Koncom 19. stor. H. Usener vydá epochálne dielo Epicurea, ktoré je prekonané až v tomto storočí dielom C. Baileyho. Ešte v polovici 19. stor. vychádza Marxova práca - dizertácia o rozdiel medzi Demokritovou a Epikurovou filozofiou. Koncom 19. stor. vychádza práca mladého francúzskeho filozofa Guyaua - La morale d'Épicure. Veľa prác bolo venovaných Lucretiovi. Zmienku si zasluhuje vydanie a komentáre C. Giussaniho - Studi Lucreziani, a podobne trojzväzkový komentár k Lucretiovi od Ernouta-Robina. Poslednými významnými dielami z oblasti epikureizmu je dielo H. Bignoneho - Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro a komentár k Lucretiovi, vydaný sovietskymi bádateľmi.

Na Slovensku sme sa s Epikúrom zoznámili už v 16. stor., keď Sambucus vydal v latinskom preklade dielo Diogena Laertia. Koncom 18. stor. venoval Epikurovi rozsiahly článok Andrej Plachý v Starých novinách (1785). Počas 1. republiky sa o Epikurovi písalo v rozličných dejinách filozofie a po 2. svetovej vojne sme dostali český preklad Epikurovej pozostalosti od J. Ludvíkovského. Čoskoro nato vyšiel slovenský preklad celého diela Diogena Laertia od M. Okála a od toho istého autora aj monografia o Demokritovej a Epikurovej

fyzike. Čaká nás však ešte dôkladné spracovanie Epikurovej kanoniky, psychológie a etiky ako aj preloženie Lucretiovho diela do slovenčiny.

M. Okál

K PROTIHUSITSKÝM PAMFLETŮM

V 1. čísle 74. svazku časopisu Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde z r. 1974 (Festgabe Albert Bruckner, str. 189-200) uveřejnil Pavel Spunar výbornou studii o příležitostné politické poesii husitské a protihusitské, v níž ukázal, že nejen česká, ale i latinská větev této okrajové literatury, dosud převážně opomíjená historiky pro svou malou cenu dokumentární i literárními historiky pro svou zcela nepatrnou cenu literární, je důležitým projevem mentality jednotlivých společenských skupin a jejich reakce na husitství. Spunar doprovodil svou studii edicí tří protihusitských veršovaných pamfletů, které našel v rukopise v Bratislavské univerzitní knihovny IV F 13, fol. 162^{r-v}, a proto ji nazval jen skromně "Antihussitische Verse aus Schlesien", ačkoliv jeho studie má širší význam teoretický. První skladba, kterou zde Spunar vydává, s incipitem Sunt Wiklephiste, nebyla dosud známa, další dvě, Dum de fide loquimur a Heu Wiklephiste, jsou zachovány ještě v rukopise vídeňské Österreichische Nationalbibliothek 4761, fol. 208^v a v křížové prepisu v rukopise třeboňského státního archivu A 7, fol. 182^r. Spunar se podrobně zabývá celým složením všech tří kodexů a určením jejich proveniencí územní a tendenční; zde vytěžuje z rukopisů maximum a s jeho závěry lze zcela souhlasit. Méně přesvědčivá je však jeho hypotéza, že všechny tři skladby jsou dílem slezského prostředí a že jejich autor byl pravděpodobně příslušníkem cisterciáckého řádu. Omise v. 4 ve druhé skladbě Dum de fide loquimur v rukopise v Bratislavském (značeném Spunarem WW) a lepší různocnění rukopisu vídeňského (W) a částečně i třeboňského (T) oproti WW ve třetí skladbě Heu Wiklephiste (např. v. 1 heresum, v. 3 ad, v. 4 ut gens) svědčí o tom, že originálu je nejbližší zápis v rukopise vídeňském, který Spunar - nepochybně správně - určuje jako dílo jihočeského prostředí. Nejsou-li však různocnění rukopisu v Bratislavského lepší než v rukopisech ostatních a jsou-li dva ze tří známých opisů zachovány v kodexech původně jihočeských, není možno při-

jmout bez výhrady hypothesu o slezském původu všech tří pamfletů, neboť právě tak možný - a z textového hlediska dokonce pravděpodobnější - je český původ skladeb *Dum de fide loquimur a Heu Wiklephiste*. Proti slezskému původu zdá se svědčit i kvalita zápisu prvního pamfletu *Sunt Wiklephiste*, jakkoli je skladba známa jen z rukopisu vratislavského. V zápise je totiž tolik chyb, že to vylučuje, že by skladba mohla vzniknout v blízkosti písaře, který ji zapsal.

Spunar správně upozornil na str. 194 na nevalnou úroveň vzdělání autora veršů *Sunt Wiklephiste* a na jeho malou potenci básnickou. Není pochyby o tom, že v tomto případě "*fecit indignatio versum*" a že ani originál básně nebyl bez vady a hany. Přesto však řadu nejasností a anomálií v rukopise vratislavském a podle něho ve Spunarově edici můžeme vyložit jako písařskou chybu. Je jich tolik, že asi nejdou všechny na vrub jednoho písaře rukopisu vratislavského, ale je třeba počítat už s chybami v jeho předloze, která také nepřepsala originál věrně. Není ani vyloučeno, že některý ze zápisů mohl být psán z paměti, jak u pamfletů bývá časté. Je proto lákavé se pokusit konstituovat znění veršů bližší originálu, než je zápis vratislavský a edice Spunarova, i když tato konstituce může být jen hypotetická a potvrdit nebo vyvrátit by ji mohl jen nálezný jiného rukopisného zápisu této skladby.

Nejprve si všimneme míst, která v tradovaném znění nedávají dobrý smysl. V. 4 udává jako poznávací znamení husitů a viklefovců, že jsou bledé tváře (bledá tvář byla pokládána za typický znak heretika už od dob katarů) a horkokrevné myslí. V rukopisu WW a u Spunara čteme: *Sunt palida facie, callidi totaque mente*. Jako si však korespondují substantiva svými ablativy, tak si musí odpovídat i adjektiva. Proto by mohl autor napsat *sunt palidi facie, callidi totaque mente* (*totaque* je jen neobratná vycpávka verše), spíše však užil náležitěho ablativu vlastnosti i u adjektiv a napsal *sunt palida facie, callida totaque mente*. Ve v. 5 činí potíže dativní *hiis* jako druhý předmět ke slovesu *discunt*. Tyto potíže odpadnou, předpokládáme-li, že *discunt* vzniklo

vlivem rýmového slova *gliscunt* na konci verše až v opise z původního *dicunt*, které smyslem dobře vyhovuje. Nevalný rým, který tím dostáváme, není konjektuře na závadu, neboť i v ostatních verších převažují gramatické asonance nad rýmy a omezují se často jen na pádovou nebo osobní koncovku (např. v. 4 *facie* - *mente*, v. 6 *pervertunt* - *ducunt*). Ve v. 20 chybí k vedlejší vztážné větě *quod est serenum* řídicí substantivum. Nalezneme je ve v. 19, budeme-li ve slově *verbis* athetovat koncové *s*, které vyložíme jako dittografii ná-slovného *s* z následujícího slova *seminant*. Podobnou dittografii obdobného znaku, tentokrát *g*, můžeme předpokládat ve v. 7, kde písař opakoval poslední znak slova *facibus* ještě jednou před slovem *ligate*, které nalézáme v uvedeném biblickém citátě a které se počtem slabik do verše hodilo, a tak z něho udělal slovo *colligate*, smyslem sice možné, kterým se však do verše dostala přespočetná slabika. Na začátku tohoto 7. verše by smyslu lépe vyhovovalo *sicut* než tradované *sunt et*. Oba výrazy jsou si paleograficky tak blízké, že se můžeme tohoto zásahu odvážit.

Všechny dosud probírané verše můžeme určit jako leoninské hexametry, skládané *scheinprosodií*. Jako takové lze číst i v. 2 (kde možná místo *eciam* bylo původně *et*), v. 6, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 24. Z toho se dá vyvodit, že i ostatní verše měly být *scheinprosodické* leoninské hexametry, resp. *hexametri caudati*. Avšak i tato nejobvyklejší a nejlehčí středolatinská veršová forma se svými 13-17 slabikami a 6 ikty byla pro autorovy veršovnícké schopnosti Prokrustovým ložem, příliš krátkým např. pro v. 21 i pro v. 26 (i kdybychom v něm předpokládali písařskou chybu *Romanam* místo *Romam* nebo písařskou synonymní náhradu *contempnunt* místo *spernunt*) a příliš dlouhým např. pro v. 18, nutí-li nás *caesura penthemimeres*, zaručená rýmem, měřit verš *xxx,xxx,ǵ//ǵx, ǵx, ǵx*. Že autor nebyl dobrým latiníkem, prozrazuje kromě nesčetných chyb v měření délek a v přízvucích slabik i tvar *hiis* ve v. 3 s iktem na druhé slabice, ačkoliv podle středověkých gramatiků bylo toto zájmeno pokládáno za jednoslabičné (*his*), a to i tehdy, byla-li jeho grafika dvojslabičná, jak je v pozdním středo-

věku pravidlem (není však ani vyloučeno, že autor zde měřil hiis jednoslabičně jako ve v. 5, kde buď musíme měřit hiis jednoslabičně nebo athetovat per ve slově pervertere). O nevalném autorově vzdělání svědčí i trojvýchodný tvar adjektiva perennis ve v. 17, zaručený rýmem (perhenne - iehenne). Ve v. 12 opravuje Spunar rukopisné ecclesiam pervertere na pervertere ecclesiam, předpokládá tedy elizi, která zbaví verš přebytečné slabiky. Elize se však v scheinprosodických leoninských hexametrech zpravidla nevyskytuje. Proto by bylo možná lépe odstranit přebytečnou slabiku athetesi předpony [per]vertere, která při stejném významu slovesa prostého a předponového sem mohla proniknout z v. 1 a 18; táž předpona u téhož slovesa má být možná athetována i ve v. 5, kam mohla k prostému slovesu proniknout z v. 6. Z rýmové struktury veršů vyplývá konjektura plurálního inaudite místo tradovaného singulárního inaudita ve v. 22.

Pokusíme se nyní o hypothetickou konstituci veršů:

Sunt Wiklephiste male perverseque vite, íx, íx, í//xx, íx, íx, íx
 sunt et Hussite eis simillime vite. íx, íx, í//x, íx, íxx, íx
 Signa si queris horum, hiis edoceris: íx, íx, í//x, íx, íxx, íx
 Sunt palida facie, callida totaque mente,

íxx, íxx, í//x, íx, íxx, íx
 5 dulcia verba dicunt hiis, quos pervertere gliscunt.

íxx, íxx, í//x, íx, íxx, íx
 Quos tunc pervertunt, secum ad thartara ducunt.

íx, íx, í//x, íx, íxx, íx
 Sicut vulpecule facibus ligate Sampsonis

íx, íxx, í//xx, íx, íxx, íx
demoliunt vineam Dei veri Salomonis, íxx, íxx, í//x, íx, íxx, íx
dampnant doctores, sanctos ecclesie flores,

íx, íx, í//x, íx, íxx, íx
 10 et Wicleph salvant, suos predicant errores.

íx, íx, í//x, íx, íxx, íx
 Nam sectam horum multi confundunt doctorum,

íx, íx, í//x, íx, íxx, íx
zyzantium serunt, ecclesiam vertere querunt,

íxx, íx, í//x, íxx, íxx, íx

clerum spernentes, laycos eis preponentes.

íx, íx, í//x, íx, íxx, íx

Tu, caput ecclesie, Criste semper benedicte,

íxx, íxx, í//x, íx, íxx, íx

15 illos prosterne, devictos undique sperne,

íx, íx, í//x, íx, íxx, íx

et, nisi deflebunt peccata, que commiserunt,

íxx, íx, í//x, íx, íxx, íx

illos perhenne incendiis trade iehenne!

íx, íx, í//x, íxx, íxx, íx

Omnes illi Hussite sunt perverse vite.

íxx, íx, í//x, íx, íxx, íx

Wikleph sectatores Verbi seminant errores,

íxx, íx, í//x, íxx, íx, íx

20 quod est serenum, propinant cum melle venenum

íx, íx, í//xx, íx, íxx, íx

oviculis Cristi, quas denigrant infamia tristi.

íxx, íx, í//x, íx, íx, íxx, íx

O res inaudite! Quia omnes illi Hussite

íx, íxx, í//xx, íx, íxx, íx

excommunicati dicuntur esse beati.

íxx, íx, í//x, íx, íxx, íx

Ut quid sunt nati, qui talibus sunt innodati!

íx, íx, í//x, íxx, íxx, íx

25 Omnibus preesse, nulli volunt subesse,

íxx, íx, í//x, íx, íx, íx

spernunt Romanam ecclesiam metropolitanam.

íx, íx, í//x, íx, íxx, íx

2 et] eciam WW - 4 callida] callidi WW - 5 dicunt]
discunt WW - 7 sicut] sunt et WW - ligate] colli-
gate WW - 8 demoliunt] que demoliunt WW - 10 predi-
cant] predicantes WW - 12 ecclesiam vertere] ecclesiam
pervertere WW, pervertere ecclesiam Spunar - 19 Verbi]
verbis WW - 22 inaudite] inaudita WW - 23 excommunica-
ti] <nunc> excommunicati Spunar - 26 spernunt] con-
tempnunt WW.

Uvedené schéma není jedinou možností, jak tyto verše měřit. Např. v. 5, přijmeme-li konjekturnu vertere a čteme-li hiis dvojslabičně, je třeba měřit $\acute{x}x,\acute{x}x,\acute{x}/x,\acute{x}x,\acute{x}xx,\acute{x}x$ a i bez změny textu lze např. v. 1 číst $\acute{x}x,\acute{x}x,\acute{x}/x,\acute{x}x,\acute{x}xx,\acute{x}x$ nebo v. 3 $\acute{x}x,\acute{x}x,\acute{x}/x,\acute{x}x,\acute{x}xx,\acute{x}x$. Je to působeno tím, že autor nejen jako ostatní jeho současníci neznal přirozené délky samohlásek v kmenčích slov, ale že na rozdíl od nich nedbal ani na délky v pádových koncovkách a že dokonce nebral zřetel ani na poziční délky, které byly zpravidla v scheinprosodických hexametrech respektovány. Jeho skladbu určují jako verše jediné rýmy. Jedině díky tomu, že vnitřní rým připadá před césuru penthemimeres, jsme s to přecíst jeho verše jako scheinprosodické hexametry, musíme však stejně jako on zanedbávat pravidla metrická (např. závaznost daktylu v předposlední stopě) i přízvuková.

Z hlediska scheinprosodického hexamtru mají dobrou úroveň jen v. 14-17, jejichž obsahem je invocace Krista, aby hříšníky, nebudou-li litovat hříchů, jichž se dopustili, zničil, ať jsou kdekoli. Tyto verše na místě, kde jsou zapsány, rozrážejí výčet špatných vlastností a činů husitů. Lépe by se hodily až na konec pamfletu jako jeho závěr, neboť v nynější podobě závěr chybí. Lepší metrická (ne však gramatická) úroveň připouští i možnost, že tyto čtyři verše byly součástí jiné skladby a do našeho pamfletu byly jen převzaty nebo pro něj poněkud adaptovány.

Jak jazyková, tak veršová stránka pamfletu prozrazují na svého autora, že nenabyl velkého školního vzdělání. Lze zcela souhlasit se Spunarem, že jím byl asi mnich, je možné i to, že byl cisterciák, a lze souhlasit i se Spunarovým datováním na začátek dvacátých let 15. stol. Avšak o území, kde pamflet vznikl, se soudu neodvažují. Pamflety hodně migrují a opisovačské chyby v rukopise vratislavském svědčí spíše o vzdálenějším původu veršů. Ostatně ve Vratislavi byly protihusitské pamflety velmi oblíbeny a dodnes jsou tamější rukopisy jejich nejvydatnějším nalezištěm, ať už jde o verše vzniklé kdekoli.¹⁾ Nemůžeme-li však určit vlast pamfletu, prozrazuje nám rozdílná úroveň tří pamfletů Spunarem vydaných, že verše Sunt Wiklephiste vznikly osamoceně a že jejich

setkání s dalšími dvěma pamflety v rukopise vratislavském je jen náhodné, že se totiž všechny tři zalíbily téměř písáři.

Pamflety Dum de fide loquimur a Heu Wiklephiste, jejichž vznik klade Spunar rovněž do Slezska na začátek 20.let 15. stol. a u nichž také pomýšlí na cisterciácké autorství, nemohl napsat neučený mnich, ale naopak autoři, slušně vyškolení. Tyto verše jsou naprosto jasné a nezatemnily je příliš ani rukopisné podání. Jen ve 4. verši skladby Dum de fide loquimur muselo být původně fidei articulos místo articulos fidei v rukopise vídeňském, třeboňském a u Spunara (v rukopise vratislavském tento verš chybí) a ve v. 4 skladby Heu Wiklephiste je z metrických důvodů nutno přijmout do textu edice čtení rukopisu vídeňského a třeboňského ut gens Bohema místo vratislavského a Spunarova ut hec gens Bohema. Z hlediska středolatinšské metriky a rytmiky jsou tyto verše v pořádku a není v nich ani prohřešku proti gramatice. Byl-li by i jejich autorem mnich, musel by být daleko vzdělanější než autor pamfletu Sunt Wiklephiste. Spíše se mi však zdá, že ve verších Dum de fide loquimur mluví příslušník theologické fakulty, sotva jiné, než pražské. Výhradně zaměření veršů na viklefovce a absence jména Husova nebo husitů stejně jako to, že jejich obsahem je obrana "pravé" víry, že se však nemluví o žádném násilí, datuje tyto verše o něco dříve než pamflet Sunt Wiklephiste, a to do druhé dekády XV. stol., a nejspíše ještě před smrtí Husovu. V kratičkém pamfletu Dum de fide loquimur propaguje autor prostou víru (v protikladu k remanenci nebo ke kalichu?), kterou podle něho hlásají církevní právníci, katoličtí doktoři a theologové, a nesouhlasí s tím, aby články víry zkoumali členové artistické fakulty. Takovýto obsah by se hodil do r. 1410 do sporů o spálení theologických Viklefových, kdy se ostře srážel názor theologické fakulty, odsuzující Viklefa, s názorem většiny členů artistické fakulty, která Viklefa obhajovala.²⁾ Stejně však mohl pamflet s takovýmto obsahem vzniknout až r. 1415, kdy husitský svaz nadal universitu svrchovanou autoritou ve věcech víry,³⁾ a není vyloučen ani leden r. 1417, z něhož se zachoval letáček, v němž nějaký

katolík ironicky navrhoval, aby se mistři zabývali při kvotlibetu otázkou, zda má pražská universita právo schvalovat v otázkách víry to, co zavrhuje autorita celého světa.⁴⁾ Pamflet je se svými 6 verši příliš krátký, aby mohl dát bezpečnější vodítko pro datování, protože je však umírněný a krotký, myslím, že patří spíše do r. 1410 než později.

Třetí pamflet, Hcu Wiklephiste, si přeje, aby Kristus zcela vyplenil a do pekla seslal bludy viklefovců, aby vždy věrný český národ nebyl poskvrněn viklefským učením a sloužil řádně Bohu, neboť viklefovci jsou nádobou heresí a mají špatnou víru, mluví špatně o Bohu a spolu s židy a mrskači působí rozbroj v lidu. Spunar vyvodil z v. 4-5 ut [hec] gens Bohema, semper tibi fide serena / rite famuletur nec hoc dogmate fedetur, že verše musely vzniknout mimo Čechy. Jestliže však položíme na konci 4. verše čárku, jak je to v dobrých scheinprosodických hexametrech obvyklé, neboť u nich nebývají přesahy a každý verš tvoří uzavřené kólon, můžeme naopak z těchto veršů vyvodit, že pamflet je dílem Čecha, neboť cizinec by necítil potřebu zdůrazňovat, že Čechové byli vždy věrní ve víře (adjektivum serena místo fideli je zde kvůli potřebnému rýmu k Bohema). Tím nám tyto verše připomínají regnum christianissimum Karla IV. i Jeronýmovo vulgare proverbium, že žádný Čech nemůže být kacířem, z r. 1409⁵⁾ i prohlášení o pravověrnosti v Čechách, jehož se znovu a znovu domáhal Václav IV. Záchytný bod pro datování, i když ne příliš pevný, nabízejí poslední dva verše: Iudei, sutores Wiklephiste, flagellatores, / hec tria genera faciunt in populo scisma. Není zde jmenován Hus, jen viklefovci, židé a flagelanti. Židé stáli pod ochranou Václava IV. a za pogrom na ně r. 1389 byla pražská obec těžce pokutována a nadto r. 1393 bylo židovské zboží vyňato z ostatních soudů a podřízeno přímo soudu královskému.⁶⁾ Zdá se, že tato pražská skutečnost ještě přiosvětila u autora pamfletu obecně středověkou nenávist vůči Židům. Poněkud překvapuje, že si autor vzpomněl na flagelanty, kteří byli z českých zemí vykázáni už r. 1348.⁷⁾ Snad byli pro něho symbolem těch, kde vlastním životním příkladem pranýřují zlořády v církvi. Nejdůležitější jsou však slova sutores Wiklephiste. Nacházíme

k nim totiž protějšek v českém protihusitském popěvku, vztahujícím se k napadení minoritského kláštera v Bydžově Husovými přívrženci:

A ševciť jsou zúfalí
na klášter v Bydžově běhali,
chtěli se ukázati,
mnichy z kláštera vyhnati,
tuť jsou byli zbiti.

Vznik tohoto popěvku spolu s přepadením bydžovského kláštera klade Nejedlý do bouří r. 1415 krátce po smrti Husově, ⁸⁾ Macek však už do r. 1412. ⁹⁾ Naráží-li popěvek i pamflet na touž událost, měli bychom tím datovány i verše Heu Wiklephiste. Je však možné, že mezi oběma skladbami není žádná souvislost, zvláště vezmeme-li v úvahu, že je možný i neřemeslnický význam slova *sutor*. ¹⁰⁾ Avšak švec je uváděn jako představitel lidu už ve Viklefových kázáních; ¹¹⁾ je možné, ba dokonce nejpravděpodobnější, že autor pamfletu, jakkoli byl odpůrcem viklefovců, užil výrazu *sutores* Wiklephiste právě ve Viklefově smyslu na označení představitelů lidu. ¹²⁾ V každém případě se domnívám, že verše Heu Wiklephiste vznikly spíše v Čechách v první polovině druhého desetiletí 15. stol. než ve Slezsku začátkem jeho třetí dekády.

A. Vidmanová

P o z n á m k y

- 1) Např. protihusitský popěvek o bydžovských ševcích (viz pozn. 8) nebo pamflet *En rex Romanus* (srv. Anežka Vidmanová, *Latinský pamflet na Václava IV.: Zprávy Jednoty klasických filologů* 4, 1962, 71-77).
- 2) F.M. Bartoš, *Čechy v době Husově*, Praha s.a., str. 328-332.
- 3) F.M. Bartoš, *Husitská revoluce I*, Praha 1965, str. 33.
- 4) Tamtéž, str. 35.
- 5) František Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*, České Eudějovice 1971, str. 41 a 65.
- 6) F.M. Bartoš, *Čechy v době Husově*, str. 81-82.
- 7) *Přehled československých dějin*, Praha 1958, str. 153.
- 8) Zdeněk Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu III*, Praha 1955², str. 359-360.

- 9) Josef Macek, Husitské revoluční hnutí, Praha 1952, str.61.
- 10) A. Vidmanová, Krejčí a ševci v Husově listu z Kostnice - K výkladu slov sutor a sartor: Zprávy Jednoty klasických filologů 9, 1967, 135-138. Výklad zde podaný (sutor = kompilátor) odmítl Zd. Fiala, K výkladu slov sutor a sartor ...: ČsČH 16, 1968, 525-526 a F.M. Bartoš, Husovi doktoři, ševci, krejčí a písaři: Kostnické jiskry 35, 1968, č. 27,4. Vyjasnění této otázky věnoval dosud nepublikovaný článek František Šmahel, Znovu ke "krejčím a ševcům" z Husova kostnického listu, který mi laskavě zapůjčil. V něm shromážděním dokladů pro krejčí a ševce z husitské literatury činí pravděpodobnějším obvyklý "řemeslnický" výklad těchto slov; avšak v dopise z 5. července 1975 připouští možnost, že v pamfletu Heu Wiklephiste nejde patrně o řemeslníky.
- 11) Wiclif, Sermones super epistolas, ed. Loserth, London 1880, str. 42-43: intelligendo autem per graciam quamlibet creaturam sutor et quelibet persona de plebe potest dare graciam, quia donum Dei quod ab ipso Deo gratis datur.
- 12) Viklefova epištolní kázání byla pro Husa v jeho spisech vydatným zdrojem nejen idejí, ale i formulací, proto patrně i sutores v Husově kostnickém listu z 16. června 1415 je třeba chápat v citovaném Viklefově smyslu.

VIS ECSTASIS, VIS SOMNII

VIS ECSTASIS, VIS SOMNII, de qua colorum
flabello splendet ars et saevit cantione!

Ex cogitatis lux tuorum fascinatorum
veneno manat aetheris vibratione.

In victimam mi fluctus a te demittatur!

Ó si vis inspirationis mi splenderet,
ut tunc in aram flamma ex caelo fundebatur,
cum victimas cruentas Elias haberet.

Meoque in corde maeror est amaro odore,
est mimet mens - candela luminis languentis
splendorque in corporis lychnucho impuriore
vibransque in ara non mi Noti Permanentis.

Puellae labrum sanguinem mi non citavit,
in pupulis non exarserunt mi fervores,
in nervis mi libido candens non flagravat
et sensi paulum consuetudinem comesque odores.

Ambages vitae in claustris conticens solvebam
ad flores somniorum semper inclinabar,
re vera plus in cogitatis delinquebam,
vanarum imaginum vapores osculabar.

Meumque ver - camena tristis tibi arum,
quam mi ludebat vita vocibus tremoris
meaeque luces laetae - caespites herbarum,
qui comprimuntur, cum labuntur guttae roris.

Meaeque mentes pallent, indigent colore
ut flos exhalans iam mucorem herbariorum;
penuriam spirabam mox acerbo odore
in liris demetebam spicas deiectorum.

Cum vis perennis mi fulgorem ingentem
misisset, mi secreta lux in visum incurrit,
repulsa a vitris universi mundi in mentem
in centrum flagrans et cruentum mi concurrit.

Ex fastis solum sanguinis coagulati
foetorem inspirans privor Eius notione,
cognovi iam picturam falsam nostri fati
ut in concharum stratis iungi fractione.

Sitimque nolo ad vitae ripas humectare,
potare ex palma sicut miles Iudaeorum:
iam contigit mi luces mysticas captare
genuque nixus sum sub templo Secretorum.

Meumque cor est triste, plenum amaro odore
meaque mens - candela luminis languentis
splendorque in corporis lychnucho impuriore
vibransque in ara non mi noti Permanentis.

Vis ecstasis, vis somni, de qua colorum
flabello splendet ars et saevit cantione!
Ex cogitatis lux tuorum fascinatorum
veneno manat aetheris vibratione.

In victimam mi fluctus a te demittatur!
Ó si vis inspirationis mi splenderet,
ut tunc in eram flamma ex caelo fundebatur,
cum victimas cruentas Elias haberet.

M E A M A T E R

Per vitam mater paenitens mi pervadebat,
per luces decolores, floribus carentes,
exilis ex arbustis temporis carpebat
exsanguis fructus et favillam siccam olentes.

Os pulchrum verberabat pulvis paupertatis,
incensi visus ignem lacrimis stinguebat,
se ventis aggerabat in viarum stratis,
asylum fessae crebris undis extendebat.

Sub annis nigris collis eius iam detortis
vigorem nervis rodens sudor ustulabat,
arridens basiabat pigram sortem mortis,
agoniis peractis grates murmurabat.

In udo saxo templi poplites flectebat
ad cereos, ararum funebres odores,
solantes imbres corde semper assumebat,
salutis visionem - roscidos nitores.

Ó mater cara, nunc in lucem commutata,
auratum telum, quod emissum est in profundas
arcanas res! Vox noti nominis vibrata
ad me propinquat permeans et nostras undas.

Sum pallens flos, flos frigans mortui cruoris,
qui fidis pupulis madentibus crescebat,
accepi vitam saviis amarioris
saporis, iste maeror in me permanebat.

Et noctibus virentibus secundum votum
resurgis et sunt nobis strata copulata
meoque in spiritu cognosco rhythmum notum
et ploras a me vocis undis excitata.

Tuumque corpus a me confovetur venis
tuusque fuscus visus est in me stillatus,
fidei fervor vibrans, ardor mentis lenis,
in ignes mentis est in memet incernatus.

Per vitam maestam sicut tute pervadebam,
per unces decolores, floribus carentes,
a tete circumflatus palma decerpebam
exsanguis fructus et favillam siccam olentes.

Lukavského Antičtí řečníci ve Viole

Pořad Antičtí řečníci je sestaven ze tří ukázek: Perikleovy Řeči nad padlými, jak ji zaznamenal Thúkydídés, Démostenovy Řeči o věnci a Ciceronovy prvé Řeči proti Katilinovi. Jsou to všechno reprezentativní a velmi působivé ukázky vynikající politické rétoriky, pronesené v dobách dramatických zápasů a živě a otevřeně na ně reagující. Dramaturg divadla předeslal celému večeru nevelký věcný úvod na vysvětlenou a před jednotlivé řeči zařadil kratičké spojující texty různé kvality i proveniencie: tak Perikleovu řeč uvádějí Thúkydidova slova o okolnostech jejího proslovení, Démosthena a Cicerona vždy pár řádek ze starých gymnasiálních učebnic, které mají u starší generace navodit to pravé sentimentální rozpoložení. Ani jedno ani druhé není moc dobré. Ale v okamžiku, kdy začnou zaznívat slova řečnickova, zapomíná divák všechny výklady a úvody jako úplně bezvýznamné. Od této chvíle vládne logos, ten gorgiovský dynastés megas.

Periklés pronáší svou řeč nad padlými z prvního roku peloponéské války. Každý, kdo se zabývá antikou, tuto řeč četl, často i studoval a nezřídka obdivoval. Obsahuje lapidárně vyjádřeny základní principy athénské polisní demokracie. Ale teď zde stojí Periklés, kterému Lukavský propůjčil své tělo a hlas, a adresátem jeho slov už není intelektuál pitvající v osamoceném soustředění text, nýbrž posluchač, vnímající naráz, že zde hovoří muž stojící v čele mužů, spojených pouty krve s těmi mrtvými od Marathónu i s těmi, co leží před nimi na marách a že ti všichni, to je athénská polis, jejich vlast. A posluchač si uvědomuje, že jsou to muži sebejistí, sebevědomí a stateční, i když poněkud primitivní. Tento prožitek je myslím to nejcennější, co Lukavského interpretace přináší; bylo by zajímavé vědět, zda to byl přímo záměr, či zda je tato informace zakódována do textu řeči a při uměleckém přednesu samovolně vynikne.

U Perikleovy řeči bylo použito překladu F. Stiebitze

z roku 1946. Poněkud jiná byla situace u Démosthena, kde měl lukavský k dispozici staříčké toporné překlady E. Novotného z roku 1897 a J.V. Zahradníka z roku 1883. Upravil si je tedy podle zvyklostí své profese - a třeba říci, že s neobyčejnou citlivostí a smyslem pro myšlenku i formu. Dlouhou řeč musel přitom silně krátit (zhruba na pětinu); jádrem učinil dramatické líčení událostí v Athénách poté, co se makedonské vojsko v listopadu roku 339 př. n.l. zcela nečekaně objevilo v sousední Bojótii (pro tuto část řeči mohl použít Stiebitzova překladu z roku 1940). Všichni víme, jak byla Démostenova Řeč o věnci slavná a jak nesmírný měla úspěch a ohlas. V Lukavského podání nezůstává své pověsti nic dlužna. A opět - zde hovoří živý muž, plně si vědomý svých státnických schopností a zásluh (a tu si posluchač možná maně posteskuje, jaká škoda, že ta nesmírná tvořivá inteligence a ta vášnivá zanícenost přišla nazmar pro věc ztracenou, i když právě Démostenés se v této řeči snaží dokázat morální oprávněnost boje za politické cíle, které vypadají ztracené). Ale při veškeré posvátnosti myšlenek, které hlásá, stojí tu také Démostenés - Aischinův sok, který se dovolává souhlasu proto, že hájí barvy nejvznešenější, barvy vlasti, ale přitom přece jen také pouhý člověk, ješitný, vznětlivý a svárlivý Aischinův protihráč.

Z jistého hlediska by bylo možno charakterizovat pořad Antičtí řečníci jako variace na téma vlast. I Cicero se jí totiž dovolává, dovoluje si dokonce nechat ji k sobě promlouvat! Proti jednoduché jistotě Perikleově to zní poněkud teatrálně, samolibě a drze. Řeč má přímo brilantní formu, ale chvílemi se posluchač neubrání otázce, proč tolik pathosu. V tomto případě si Lukavský přeložil text sám, podle mého názoru ze všech hledisek dokonale. Jeho dílem je i výběr ukázek a koncepce pořadu, který je jakousi krátkou školou dějin antického politického myšlení a večerním kurzem rétoriky zároveň. Doufejme, že se dočká mnoha repriz a že bude mít dostatek vnímavých posluchačů. Zasloužil by si to vrchovatou měrou.

A.Frolíková

Odysseia ve Viole

Dne 16.12. 1975 byla v pražské Viole premiéra scénické fantazie z Homérovy Odysseie (překlad Rudolf Mertlík, scénář a režie Anna Smetanová a Hana Kofránková, hudební spolupráce Lenka Trhlíková, výprava a kostýmy Tomáš Kraus), rozdělené do dvou dílů; v prvním se předvádějí nejvděčnější dobrodružství Odysseova bloudění, v druhém příchod na Ithaku a potrestání ženichů.

Průřez Odysseiou byl udělán šťastně a může jej pochopit dobře i ten, kdo Homéra nezná. Jistě nebylo snadné udělat tento výběr klíčových scén. Z Odysseova bloudění je zdůrazněna především touha po návratu na rodnou Ithaku, která se refrénovitě vrací. Toho vhodně využila i režie a v tomto opakování veršů o Ithace lze vidět základní ideu představení a klíč k němu. Překlad se dobře poslouchá a také hercům se dobře přednáší. Verše jsou civilní, plynou přirozeně, při tom nenásilná kadence hexametru je jasně patrná.

Režie je nápaditá, herecké výkony při premiéře byly dobré a některé vynikající. Bylo vidět, že herci přednášejí verše s chutí. Není to rouhá recitace, jde o skutečný děj, byť podávaný jen na náznakové scéně a v náznakových kostýmech, a k iluzi dramatu přispívá i sbor. Ten často ozvěnovitě opakuje části veršů, většinou funkčně, ale někde už toto opakování nemělo daleko k manýře. Výslovnost řeckých jmen byla precizní, jen na některých místech při premiéře ještě nejednotná. K poetické náladě přispívá svým dílem i zpěv; zpočátku trochu překvapí a jaksi zaskočí posluchače, který jej nečeká, ale v průběhu děje se stále více zapojuje do představení a dotváří jeho poetickou atmosféru.

Už při premiéře si mohli tvůrci této scénické fantazie ověřit, že její základní koncepce je únosná, že vytváří ovzduší skutečné poezie; po retuši některých detailů budou reprízy jistě ještě zdařilejší.

L. Vidman

Latina je sice na našich středních i vysokých školách na ústupu, ale znalci a milovníci tohoto jazyka, kteří si uvědomují, že studium a poznání antiky má nesmírný význam pro pochopení evropské kultury, usilují o propagaci latinské vzdělanosti. Jedním ze způsobů, jak přispět k šíření latiny, je utváření spolků přátel latiny.

Úmysl založit českou společnost milovníků latiny se zrodil v padesátých letech v Brně. Iniciátorem byl hudební skladatel. Doba však takovým snahám nepřála, proto záměr pěstovat živou latinu a založit latinský spolek byl uskutečněn později. V roce 1967 založili hudebník, klasický filolog a lékař v Brně sodalitu, kterou nazvali SAL (Sodalitas amicorum latinitatis). Sodalita pak v průběhu doby vzrůstala, přibývali noví členové nejrůznějších povolání i nejrůznějšího věku: musikolog, právníci, profesor lesnických věd, další filologové a také penzisté a ženy v domácnosti, které studovaly latinu na gymnasiu. Aby se rozšířil kruh členů, uveřejnila sodalita v brněnských novinách oznámení, kterým zvala do svých řad všechny ty, jimž je latina blízká. Zde je bohužel nutno poznamenat, že odezva byla příznivá téměř výlučně u starších ročníků, protože dobrá znalost latiny je v dnešní době u mladších lidí výjimkou vzhledem k tomu, že škola dávala a dává přednost praktickým předmětům a moderním jazykům.

Brněnské sodalitě se poštěstilo získat několik členů, kteří jsou hluboce vzdělaní a mají opravdový vztah k latinskému jazyku i kultuře. Především je to profesor brněnské university, který se zabývá středověkou latinou, dále skladatel sodality, který je nejen skvělým hudebním skladatelem, ale i znalcem ciceronské latiny, skládá latinské básně a zhudebňuje latinské texty. Sodalita má i dva lékaře, z nichž jeden je zaběhlý v jazyce lékařském a farmaceutickém a kromě toho i v etymologii toponomastice, zatímco druhý je znalcem numismatiky a dějin lékařství. Musikolog publikuje svá musikologická pojednání latinsky. Členy sodality jsou i profesor lesnických věd, znalec botanického názvosloví

technik, právník atd. klasičtí filologové bdí nad čistotou a dokonalostí jazyka.

Je pochopitelné, že znalost latiny není u členů sodality na stejné úrovni. Někteří členové sodality jsou lidé starší a doba, která uplynula od jejich školních let, je tak dlouhá, že již ztratili pohotovost vyjadřování. Záliba v latině však pomůže překonat počáteční nesnáze.

Jakou latinu sodalita pěstuje? Záleží na jednotlivci. Členové, kteří se zabývají latinou z povolání, dávají pochopitelně přednost jazyku klasickému. Lékař užívá latiny moderní, medicínské, právník juristické. V sodalitě se mluví latinou různých dob, uplatní se všechny druhy latiny hledají se nejvhodnější způsoby vyjádření.

Sodalita musela vyřešit i otázku latinské výslovnosti. Školní i církevní latina u nás stále používá měkké výslovnosti, brněnská sodalita však přijala antickou výslovnost, běžnou v době Caesarově a Ciceronově. Těm členům, kteří se již nechtějí přizpůsobit ciceronské výslovnosti, se ovšem povoluje užívat výslovnosti, které se naučili ve škole. Většina členů se však ráda připojuje k těm, kteří bojují za jednu společnou výslovnost.

Latinský večer probíhá vždy v oddělené místnosti některé brněnské restaurace. Začíná se četbou knihy, např. dějepisné, filosofické, lékařské či jiné, nebo se pro zábavu čtou anekdoty. Pak se hovoří o všem, co souvisí s přečteným. Velmi oblíbené jsou výklady gramatické, etymologické a toponomastické. Dále přicházejí na řadu nejrůznější náměty, především ty, které plynou z každodenního života. Zdařilá latinská pojednání svých členů se sodalita snaží rozšiřovat, publikují se např. v periodiku Vox Latina Bavarica, Latinitas Romana ap.

Na latinském večeru se hovoří rovněž o problémech dnešního světa. Pole námětů je velmi široké, protože mezi členy jsou lidé nejrůznější profese a rozmanitých zájmů. Diskusní problematika se volí tak, že se bere ohled na zaměření i záliby členů. Kromě schůzek, kde se probírají různé disciplíny historické a filologické (např. epigrafie, paleo-

grafie, papyrologie, textologie, etymologie, gramatika, literatura atd.) se přednášejí i básně českých básníků, přeložené jedním členem do latiny, nebo i básně, jejichž autorem je člen sodality. Po těchto "povinných" bodech začíná volná latinská přátelská debata.

Snahám sodality vycházejí vstříc zahraniční latinské časopisy Vita Latina Francogallica, Vox Latina Bavarica a Latinitas Romana, v nichž mohou členové sodality publikovat. Časopisy rozšiřují obzor našich členů a poskytují materiál k rozpravám. Největší oblibě se těší fingované latinské rozpravy, které vycházejí v časopise Vita Latina. Hovoří se v nich o různých věcech všedního života, přičemž je zajímavé a užitečné sledovat hledání latinského výraziva pro moderní pojmy.

Závažná je skutečnost, že příspěvky v těchto časopisech pocházejí od autorů různých národností. Latina se tu stává pojítkem mezi národy a slouží ke zprostředkování vzdělanosti jednotlivých národů všem zemím, nejlepší autoři malých národů tak mohou proniknout do ciziny.

Úspěchy brněnské sodality opravňují naděje všech, kteří nevidí v latině "mrtvý" jazyk a věří v její budoucnost.

J. Šprincl - I. Zachová

Čtenářova glosa k Antické knihovně

Na okraj zprávy A.Frolíkové - E.Stehlíkové
ve ZJKF XVI, 1974, str.44-51

Impozantní řada už více než tří desítek svazků Antické knihovny (místy, žel, se překrývající s publikacemi Cdeonu, i když je to v důsledku celkového zaměření díla nutné) patří nepochybně k velkým zásluhám nakladatelství Svoboda o českou kulturu, tím s; iřc, že plynulé vydávání je zajištěno i nadále. Překlady jsou výstižné, čtivé, dobrě komentované atd.; to ostatně zdůrazňuje kompetentní kritika a není třeba se k tomu vracet. Čtenář najde i poučení o autorech, přichází

rovněž hodnocení díla a vysvětlení jeho geneze (i když někde snad stručněji, než by čtenář s radostí i pochopením snesl), ale jedno postrádáme skoro úplně, i když většina čtenářů si to snad ani neuvědomuje. Při četbě totiž nikde čtenář nenarazí (anebo nikoliv v míře, která by stále za zmínku - a pokud přece, tedy jen výjimkou) na to, že antická díla nejsou jen součástí antické kultury, ale integrálním kusem i naší kultury, tj. kultury evropského novověku, ale zejména středověku. Tato tradice, která u jedněch děl byla živější, u jiných menší, jinde skorem nepřetržitá, se ze zorného pole členů autorského a redakčního kolektivu ztrácí (není možno jim to vytýkat, protože z hlediska jejich profese to je věc zcela okrajová), ač má velkou důležitost a čtenář by z jednotlivých svazků a jejich četby nepochybně značně víc profitoval, kdyby mu bylo umožněno si tuto otázku uvědomit a kdyby mu o ní bylo něco sděleno. Vždyť až na zcela nepatrné výjimky jsou antická díla dochována až rukopisy středověkými, karolinskými, ale i mladšími, některá z kulturního okruhu italského, jiná z oblastí dalších. Některá díla jsou dochována v desítkách rukopisů, jiná jen v zlomcích rukopisu jediného. Některá známe i z českého prostředí, jiná jsou sem přinášena sporadicky až značně pozdě. Aspektů tohoto života literárních rukopisů a zejména děl v nich obsažených ve středověku a v novověku (ale vlastně už i v antice samotné) je ovšem mnoho - a většina čtenářů tohoto časopisu by sama mohla uvést další stránky jejich rozvoje a uplatnění se - a nemá smyslu šíře na to upozorňovat. Jen tolik by snad mělo být jasné a vlastně nesporné, že tato tematika by měla být respektována.

V známém kolektivu redakce Antické knihovny by měl být nepochybně i středolatinický filolog resp. literární historik, jenž by dbal na to, aby otázka uchování rukopisů a dějin textu (Überlieferungsgeschichte) toho kterého díla byla také pojata do integrálního rámce jednoho každého svazku a aby se tu na ni pamatovalo nutným základním rozsahem. Někdy stačí 1/2 stránky až stránka, aby se ukázal život a životnost toho kterého díla, jeho rozšíření a penetrace. Vždyť to jsou otázky neméně zajímavé a strhující než obdobná témata archeo-

logická, žel však dosud nenašly dostatek vhodných popularizátorů (jenom něco málo se nejnověji nalezne u Duella, Svědkové časů), i když učených prací na tato témata je dost a dost. Jde o to, abychom se o tuto složku poučení přihlásili, neboť není pochyb o její závažnosti a stejně tak se lze nadít, že nakladatelství i jeho specialisté se nad tímto podnětem zamyslí a nejen zamyslí, nýbrž jej, doufejme, i realizují. U mnoha děl je už zdánlivě pozdě, ale ne snad tak docela. V řadě případů vycházejí další vydání rozebraných titulů, kde by byla příležitost tuto partii doplnit. Tam, kde k tomu nedojde, už ovšem mezera zůstane, stejně však je většina děl ještě před námi, nehledě k tomu, že by bylo možno v jakousi náhradu uvažovat o soustavném výkladu třebaš pro nějaký svazek prémiový. To by snad bylo řešení ještě vhodnější, protože tam bychom pak dostali soustavný výklad a přehled o této napínavé historii, která je důležitou složkou evropského kulturního snažení mnoha generací. Ale nechme již těchto úvah a doufejme, že budeme v budoucnu po této stránce ať v té či v oné formě příjemně překvapeni

I. Illaváček

Burchard Brentjes, Zlatý věk lidstva, Praha (Crbis 1973) 232 str.; z německého originálu Von Schanidar bis Akkad, Leipzig-Jena-Berlin 1968 přeložila Jana Coučková.

Epocha, kdy lidstvo po dlouhém předchozím vývoji stanulo na prahu civilizace, byla převážně chápána jako bezkonfliktní zlatý věk, o němž podávaly bližší informace především biblické prameny. Prohlubující se poznání, k němuž došlo v poslední době díky převratným archeologickým objevům, potvrzuje historický význam těch oblastí, které zaujímají důležité místo v biblické tradici, ale v základu mění ustálený pohled na strukturu lidské společnosti protohistorického a raně historického období.

Kniha německého badatele B. Brentjese přináší syntetický marxistický pohled na tuto složitou epochu. Její obraz utváří autor na základě archeologických objevů z poslední doby. Je si vědom jeho relativity, neboť nové poznatky mohou ještě modifikovat jeho některé rysy a protože ani chronologie jednotlivých nálezových komplexů není přes všechny technické pokroky měřících metod ještě absolutně jednoznačná. Metoda Brentjesova výkladu, určeného pro širší okruh čtenářů, je založena na popisu význačných archeologických nalezišť protohistorického a raně historického období, při němž autor bere v úvahu nejen předchozí, ale i následující vývoj a soudobou situaci v jiných oblastech starověkého světa. Vlastnímu výkladu předeseílá stručnou historii archeologických objevů v předoašijské oblasti. V stěžejní části knihy tvoří pak chronologickou i problémovou kostru rozbor nálezů v Jerichu, Catal Hüyük a Hacilaru, jakož i výklad o mezopotamských kulturách v Eridu, Gauře a Uruku. Synchronický pohled na tehdejší vývoj přivádí do zorného pole Brentjesovy práce i soudobou Indii a zejména Egypt, v němž vývoj společnosti dospěl do nové fáze: městský stát, který byl typickou státní formou v Mezopotámii, byl v nilském údolí vystřídán říší, v níž se

střetly v plné síle protiklady první třídní společnosti. V obecných rysech autor nastiňuje vývoj staroegyptské říše, jejíž konec byl způsoben sociální revolucí nižších společenských tříd proti soudobým představitelům státní moci.

Brentjesova kniha obsahuje velké množství faktografického materiálu. Autor právem předpokládal, že chronologická orientace bude činit čtenáři obtíže. Připojil proto ke knize podrobnou synchronickou tabulku, s jejíž pomocí čtenář snáze postihne vývoj v různých částech předoasijské oblasti v jednotlivých časových rovinách.

Brentjesova kniha si zaslouží pozornost českého čtenáře. Jejímu příznivému ocenění napomáhá i svědomitý překlad J. Součkové a snaha nakladatelství učinit publikaci přitažlivou i po grafické stránce.

J.Burian

Emilio Peruzzi, Origini di Roma I.: La famiglia, Bologna 1970, 167 str., 4 obr.příl.; II.: Le lettere, Bologna 1973, 211 str., 16 obr.příl.

Spor o věcnou hodnotu literárních pramenů, v nichž se popisuje mytická doba římských počátků, patří k trvalým složkám moderního výzkumu antiky. Důvěra, která se v minulém století běžně věnovala zachovaným legendám a mytům, byla postupně oslabována výsledky jejich kritického rozboru. Tato tendence našla krajní výraz v hyperkriticismu, odmítajícím tradici o počátcích Říma jako smyšlenku. Představitelům tohoto směru se stal italský historik E. Pais, který vystoupil se svými názory na sklonku minulého století a v první třetině našeho věku jimi velmi silně ovlivnil bádání o archaickém Římě. Archeologické výzkumy, které se asi od třicátých let začaly rozvíjet co do rozsahu, systematickosti

a technické úrovni, však potvrdily správnost některých legendárních údajů. Nadále trvaly problémy chronologické a rovněž historická interpretace zjištěných fakt zůstávala často sporná. Metodologicky se však stále víc prosazovala zásada, že tradici nelze apriorně vylučovat z pramenů o římských počátcích, že však její údaje musejí být ověřovány pracovními výsledky jiných disciplín (především archeologie).

S novým pokusem o historické využití antického podání o počátcích Říma vystoupil v poslední době italský badatel E. Peruzzi. Tradici o počátcích Říma pokládá za zcela hodnověrnou, ať už ji zachycuje Titus Livius, Dionysios z Halikarnassu nebo jiní autoři. Vědomě nepřihlíží k archeologickému výzkumu, ani nepokládá za nutné zásadně polemizovat s názory o nehistorickém rázu tradice. Soubor jejích údajů pokládá za dostatečně nosný nejen pro historickou rekonstrukci chodu událostí, ale i za spolehlivý základ k specifickým detailním výzkumům, např. k onomastické analýse.

V konkrétním světle se mu jeví zvláště první legendární římský král Romulus. Autor připouští možnost, že zakladatel Říma se původně jmenoval Romus a domnívá se, že jméno Romulus vyjadřovalo kmenovou příslušnost svého majitele a znamenalo "Římský". Šlo prý o cognomen, jímž sabinské obyvatelstvo archaického Říma označilo představitele těch městských občanů, kteří nebyli sabinského původu. V chronologickém pořadí Peruzzi uvádí i sled událostí spjatých podle tradice s Romulem.

V době založení Říma (r. 753 př. n.l.) bylo Romulovi 18 let. Vládl 37 roků a zemřel v roce 715 ve věku 54 let. K únosu Sabineček došlo r. 749 a v letech 746-742 vládl Romulus společně s Titem Tatiem. Romulus v Peruzziho pojetí byl zakladatelem i veškeré tehdejší vzdělanosti. Peruzzi přijímá tvrzení tradice, že Romulus prožil své mládí v latinském městě Gabiích a že se tu seznámil s řeckou kulturou i vojenstvím. V duchu představ uchovaných v legendách a pověstech pokládá italský badatel Řím už v době vzniku za kulturně vyspělou osadu, která se rozvíjela díky svým vnitřním silám pod přímým působením řecké civilizace.

V Peruzziho pojetí se z historie archaického Říma vytrácejí Etruskové a autor neshledává důvody k zásahům do legendární chronologie římských počátků. Jeho názory, v nichž se vědecká erudice mísí s fantastickým domyšlením a stejně subjektivní jako i odvážnou interpretací starořímských pověstí, nepochybně vyvolají živou, ale převážně odmítavou reakci. Peruzziho pokus vdechnout na stránkách odborné publikace život legendárnímu zakladateli Říma je svědectvím, že ani v dnešní době není zcela opuštěna stoprocentní víra v hodnověrnost tradice o římských počátcích.

J. Burian

Alexander Krawczuk, Kleopatra. Z polského originálu Kleopatra přeložil Josef Vlášek. Praha (Orbis) 1974. 164 str., 2. vydání.

Královna Kleopatra, uzavírající dlouhou řadu panovníků helénistického Egypta, patří nepochybně k nejznámějším osobnostem starověkého období. Za svůj věhlas vděčí jednak pohnuté době, v níž žila a která předcházela anexi ptolemaiovské říše římským impériem, jednak svým povahovým vlastnostem, jež ji přivedly do nejužších styků s čelnými představiteli římské říše - s Gaiem Juliem Caesarem a po jeho smrti s Markem Antoniem. Kleopatřiny životní osudy, vyznačující se dramatickým průběhem i nečekanými zvraty, vyvolávají neutuchající zájem historiků i literátů, kteří se snaží vystihnout pravou podstatu královniny povahy i cílů, které určovaly její politické postoje a kroky.

Polský historik A. Krawczuk, který se pokusil zachytit osobité rysy královny Kleopatry tak, jak se projevovaly v jejím soukromém životě i ve veřejném politickém dění, sáhl po tematiku stejně přitažlivém jako obtížném. Těžkosti působí již kompozice šíře koncipovaného díla, neboť není snadné skloubit

v jednolitý celel události, odehrávající se současně v Egyptě a na území impéria, které se svými důsledky pronikaly do života Kleopatry i jiných osob v její blízkosti. Ani historické hodnocení Kleopatry není dosud uzavřenou záležitostí, což nutně relativizuje i soud o jejích dílčích opatřeních.

Autor rozdělil svou knihu na tři části: Božství a aféry otce královny Kleopatry (str. 7-56), Kleopatru a Caesar (str. 57-118) a Antonius a Kleopatru (str. 119-161). Vlastní vyprávění je složeno z pestré mozaiky zajímavě vybraných faktů, jimiž autor ilustruje dobové prostředí i je: nající osobnosti. Příliš často se však nechává strhnout metodou, která klade barvitý detail výše než jasné vytyčení hlavních vývojových linií, nezbytných pro charakteristiku jednajících osobností. V některých případech není souvislost mezi rozváděným detailem a ústředním tematem natolik zřejmá, aby prokázala funkčnost jeho zařazení do líčného dění. V Krawczukově díle se čtenář seznámí s řadou faktů z politického života pozdní republiky i ptolemaiovského Egypta a autor neopomine jedinou příležitost, aby ne prokázal svou znalost egyptských reálií pozdně ptolemaiovské doby. Tento způsob výkladu má však i svou stinnou stránku. Autor se ve svém líčení jen pozvolna pracovává k hlavní postavě svého díla, která se stává až v závěrečné části knihy výrazněji profilovanou osobností.

Pohled na Kleopatru, který si čtenář vytváří četbou Krawczukovy knihy, se kryje ve svých hlavních rysech s představou, rozšířenou v římské historiografii a spatřující v královně zchtralou politikářku, která využívala osobní přitažlivosti k tomu, aby dosáhla svých politických cílů. Z antických pramenů se Krawczuk odvolává na svědectví několika autorů. Je mezi nimi i Cicero, Kassius Dio i Plutarchos a Appianos, ale zejména anonymní spisek O válce v Alexandrii. Podle situace Krawczuk někde reprodukuje svými slovy jejich údaje, jinde uvádí přímé citáty, nebo se uchyluje k volné parafrázi textu pramene. Ve všech případech se u něho projevuje snaha zpestřit výklad ukázkou starověkých textů, avšak zachovávat současně i dynamiku líčení, do něhož jsou antická

svědectví začleněna.

Na záložce knihy charakterizuje redakční poznámka A. Krawczuka jako vědce-historika s neobyčejným vypravěčským talentem. Svě vypravěčské nadání projevil autor v Kleopatře vskutku v plné míře. Hlubší badatelské cíle však svou knihou zřejmě nesledoval; shrnul v ní vše zajímavé, co lze o Kleopatřině životě říci, a položil důraz na efektní zpracování, slibující čtenářský úspěch. To odpovídalo nepochybně představě o popularizaci starověké historie zastávané nakladatelstvím Orbis, které rozšířilo tuto publikaci v masovém nákladu mezi českými zájemci.

J. Burian

Klára Sz. Póczyová, Aquincum - starořímské město v Maďarsku. Z maďarského originálu přeložila Olga Kozlová. Budapest, nakl. Corvina 1974, 72 str., 40 obr. př.

Maďarská badatelka Klára Sz. Póczyová se již dvacet let zabývá zkoumáním památek materiální kultury doby římské na maďarském území. Její poslední publikace, určená široké veřejnosti, předkládá v textu i v obraze výsledky dlouhodobých archeologických výzkumů římského města Aquinka, rozkládajícího se v místě dnešní Budapešti.

Počátky Aquinka sahají do doby mocenského rozmachu římské říše za Augustovy vlády. Římský vliv zasáhl tehdy na severu až do Podunají. Dobyté území bylo začleňováno do správného systému provincií a na jeho ochranu byly budovány vojenské tábory a pevnosti. Provincie Pannonie vznikla v letech 12-9 př. n.l. po bojích s místními kmeny. Během první poloviny 1. stol. n.l. vybudovali Římané k její ochraně čtyři vojenské tábory podél Dunaje: Vindobona, Carnuntum, Brigetio a Aquincum.

Původní obyvatelé Aquinka, illyrsko-keltský kmen Aravisků, byli zpočátku odsunuti a vytvořili autochtonní enklávu s trvajícím kultovními zvyklostmi, doloženými ještě ke konci 3. stol. n.l., postupně však splynuli s nově přichozím italským obyvatelstvem a s římskými vojáky. Caracalův edikt o římském občanství z roku 212 tento proces završil.

Ke konci 1. stol. n.l. se v Aquinku usadila legie (legio II. Adiutrix) a Aquincum se stalo významným opěrným bodem v obranném systému římského limitu. Po rozdělení Pannonie na dvě části za Trajána bylo právě Aquincum vybráno za hlavní město provincie Pannonie Inferior a sídlo legáta. Císař Hadrián udělil roku 124 Aquinku statut municipia spolu s příslušnými městskými právy. Ve městě tehdy rozkvetla řemeslná výroba a silně vzrostl "zahraniční" obchod s italskými městy. Rozkvět Aquinka byl násilně přerušen za markomanských válek Marka Aurelia (legio II. Adiutrix tehdy operovala v oblasti dnešního Trenčína, srv. trenčinský nápis), město bylo několikrát vypáleno a zpusťeno barbarskými kmeny. Po této historicky nepříznivé epizodě se však Aquincum ve 3. stol. zvedlo k novému životu. Autorka uvádí, že v té době ve městě žilo 40 000 - 60 000 obyvatel. Po Diokleciánově reformě, která rozdělila Pannonii na čtyři správní oblasti, připadlo Aquincum do provincie Pannonia Valeria. Z důvodů ochrany před opakovanými nájezdy barbarských kmenů bylo sídlo provinciální správy a sídlo legáta přeneseno do Sopiany. Všeobecný úpadek římské moci se projevoval především ve ztrátě územních držav, které imperium už nestačilo vojensky zabezpečit. Poslední mocenské gesto císaře Valentiniana, který nechal zesílit vybudovaný fortifikační systém dunajského limitu, dlouho nepůsobilo a celkovou zhoršující se situaci nezlepšily ani Theodosiovy vojenské úspěchy v Pannonii a jeho politické taktizování.

Na začátku 5. stol. Římané definitivně opouštějí Podunají.

Autorka na začátku upozorňuje, že "historii Aquinka můžeme rekonstruovat pouze pomocí vykopávek, protože se jen velmi málo historických a literárních pramenů zmiňuje o Pannonii a podunajských městech". V souladu s tím přistupuje po stručném historickém úvodu (11 str.) k vlastnímu popisu a hodnocení zjištěných nálezů. Dosud provedené výzkumy odhalily šest zachovaných lokalit, z nichž po archeologické stránce vynikají palác legáta a dva významné urbanistické celky Aquinka, vojenské město s táborem legie a civilní město. Obě města byla relativně samostatnými městskými oblastmi, každé mělo vlastní veřejná zařízení jako obchody, lázně a dokonce **amfiteátr**. Liší se od sebe především stavební strukturou: civilní město bylo budováno pravidelným šachovnicovým stylem, zatímco vojenské město má nepravidelný půdorys, který odpovídá charakteru stavebního terénu. V obou městech se zachovala řada zbytků budov a pozůstatků materiální kultury různé umělecko-historické ceny. S těmi nejvýznamnějšími a nejlépe dochovanými seznamuje autorka čtenáře v obrazovém albu. Ke konci je připojena pasáž o dějinách výzkumu a bibliografii; do bibliografie jsou pojaty převážně novější práce maďarských badatelů. Autorka se dobře vyrovnává se svým tématem, opírajíc se o značné množství archeologického materiálu a o sumu odborné literatury. Její knížka beze zbytku splňuje populárně naučný cíl, daný rozsahem a náročností textu, výběrem historických faktů a volbou obrazového materiálu.

J. Šmatlák

Anton Vantuch, Ján Sambucus. Život a dielo renesančného učenca. Veda, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1975. Stran 256.

Anton Vantuch se představil širšímu okruhu pracovníků v oblasti humanismu a renesance jako úspěšný badatel

o trnavském rodáku Janu Sambucovi (1531-1584) přednáškou, která vzbudila na smolenické konferenci pořádané v prosinci 1965 k 500. výročí Academie Istropolitany právem velkou pozornost. Výsledkem Vantuchova badatelského úsilí, jehož cílem bylo obohatit ne právě rozsáhlou slovenskou literaturu o této významné postavě evropského humanismu, je několik studií (o jedné z nich připojené ke knize rakouského znalce Sambucova díla H. Gerstingera jsem referoval v LF 92, 1969, str. 178n.), které jsou nyní dovršeny posuzovanou knihou. Vantuch podává v 5 kapitolách (až po str. 113) Sambucův životopis, pak se zabývá jeho dějepisným dílem, vydavatelskou činností a vztahem k přírodním vědám. Kniha je doplněna několika užitečnými přehledy a přílohami a provázena hodnotnými ilustracemi.

Je nepochybné, že Vantuch vytčeného cíle dosáhl. Jeho práce poskytuje cenný soubor informací o Sambucovi a odstraňuje tak dluh slovenské vědy vůči němu. Vantuch nepodává jen souhrn dosavadních vědomostí, nýbrž dochází na základě vlastních výzkumů k novým řešením, takže je jeho kniha zároveň cenným přínosem k mezinárodnímu bádání o tomto vynikajícím humanistovi. Postrádáme snad jen širší výklad o ohlasu Sambucova díla v 16.-18. stol. (Sambuca zařadil do své prosopografie i Caspar Cunradus), dále citaci a zaujetí stanoviska ke knize H. Homanna, Studien zur Emblemantik des 16. Jahrhunderts, Utrecht 1971 (v níž se Sambucovo jméno vyskytuje hned v podtitulu a která má i jinak mnoho styčných bodů s Vantuchovou prací) a poněkud větší citlivost při zacházení s latinským textem (srov. původní text, edici a překlad na str. 45, nerozpoznané první tři hexametry na str. 230 atd.).

J. Martínek

ZPRÁVY JEDNOTY KLASICKÝCH FILOLOGŮ

Vydává pro členy JKf z pověření výboru JKf prof. dr. Ladislav Varcl

Redakční tajemníci: I. Zachová a dr. J. Bažant. Uzávěrka: 31. 12. 1975

Vytiskla Stráž 108 Sokolov, Leninova 31