Cosma Raimondi: *Obrana Epikúra*

■ DAVID SANETRNÍK (Praha)

O životě italského renesančního humanisty Cosmy Raimondiho toho není známo mnoho.[1] Narodil se okolo roku 1400 v Cremoně a patřil k těm méně šťastným humanistům, jimž se nikdy nepodařilo získat stálé místo a kteří se po celý život museli protloukat od jednoho příležitostného zaměstnání ke druhému. Humanistické vzdělání získal vzhledem ke svým neutěšeným materiálním poměrům jako autodidakt, pouze v letech 1421-1422 měl příležitost navštěvovat – byť jen ve velmi omezeném rozsahu, jak si sám stěžuje v jednom svém listu[2] – přednášky tehdy slavného profesora rétoriky působícího v této době v Pavii a Miláně Gasparina Barzizzy,[3] pro něhož také rozluštil a opsal nově nalezený rukopis s Ciceronovými rétorickými spisy.[4] Okolo roku 1430 se – sužován hmotnou nouzí a bez vyhlídky na zlepšení – odebral z Lombardie do Avignonu, kde sepsal pro svého tamního mecenáše dílko *De laudibus eloquentiae* a začal vyučovat rétoriku a kde v jisté fázi zřejmě dosáhl i značného uznání. Nicméně ani v Avignonu se mu nepodařilo prorazit trvale a koncem roku 1435 nebo začátkem roku 1436 pod dojmem bezvýchodnosti své situace spáchal sebevraždu oběšením.[5]

[1] Hlavním zdrojem informací o Raimondiho životě je dochovaný soubor jeho listů, vydaný v: S. Floro di Zenzo, *Un umanista epicureo del sec. XV e il ritrovamento del suo epistolario*, Napoli 1978. Problémy spojené s rekonstrukcí Raimondiho biografie shrnuje di Zenzo, tamtéž, s. 9-19.

[2] Viz jeho list Giovannimu Corvinimu in: di Zenzo, *Un umanista epicureo*, s. 79.

[3] K němu viz česky příslušné heslo ve *Slovníku latinských spisovatelů*, vyd. E. Kuťáková – A. Vidmanová, Praha 2004 i s odkazy na edice jeho děl.

[4] Šlo o kodex nalezený v roce 1421 v Lodi s Ciceronovými spisy *De inventione*, *De oratore*, *Orator* a *Brutus* a s Ciceronovi mylně připisovanou *Rhetorica ad Herennium*, viz di Zenzo, *Un umanista epicureo*, s. 12.

[5] Viz elegii jeho přítele, milánského humanisty Ambrosia Crivelliho z dubna 1436: „Propria concidit ille manu; / nodus colla tenet celso pendentia tigno", citovanou z rukopisu u di Zenza, *Un umanista epicureo*, s. 19, pozn. 41. Raimondi svou sebevraždu sám předjímal v elegii příteli Nicolovi Arcimboldimu: „En ego quo veni, quo me mea fata tulerunt, / maiorem patior, quam fuit ante, metum. / Stare nec est tutum, nec eundi est ulla potestas, / namque fames stantem terret, et hostis iter. / Advenisse mei credam nunc ultima fati, / et summam, quae me tollat, adesse diem. / Undique clausa mihi via: nulla est certa salutis, / atque sciens mortem praestolor ipse meam", viz di Zenzo, *Un umanista epicureo*, s. 111.

Raimondiho jediným významným textem je *Obrana Epikúra* ve formě listu, který je adresován jinak neznámému Ambrosiovi Tignosimu (snad studentovi univerzity v Pavii) a byl sepsán pravděpodobně ještě před Raimondiho odchodem do Avignonu okolo roku 1429. Tím, co činí tuto apologii epikurejské teze o slasti jako nejvyšším dobru hodnou četby, je především Raimondiho pozoruhodně bezvýhradná a až vášnivá oddanost Epikúrovu etickému učení, díky níž tento jeho text jeden moderní badatel hodnotí jako „první, a snad vůbec jedinou zcela bezpodmínečnou obhajobu Epikúrova etického učení v quattrocentu".[6] Raimondiho text je zřejmě první bezvýhradnou obhajobou Epikúrovy etiky od dob antiky a v křesťanském prostředí je snad první takovou obhajobou vůbec (skutečnost, že svou *Obranu Epikúra* píše jako křesťan, Raimondi v textu odbyde stručnou poznámkou, že se „nyní nehodlá zabývat onou prostou a pravdivou filosofií, kterou nazýváme teologie, nýbrž že chce zkoumat lidské dobro člověka",[7] a třeba otázku nesmrtelnosti lidské duše, v níž epikurejská etika koliduje s etikou křesťanskou nejostřeji, zcela ponechává stranou). Jiní humanisté také vyjadřovali určité pochopení pro Epikúrovu etiku a ještě jiní se pokoušeli některé její motivy reinterpretovat v křesťanském kontextu (např. Lorenzo Valla nebo později Erasmus Rotterdamský, jehož dialog *Epikurejec* je přeložen i do češtiny),[8] nicméně Raimondi byl, přinejmenším v 15. století, zřejmě jediný, kdo se v otázkách etiky přímo prohlásil za Epikúrova stoupence, a to zcela bez výhrad.

Po argumentační stránce má Raimondiho text, který je z literárního hlediska půvabnou ukázkou oblíbeného humanistického žánru epistolografie, spíše nevalnou úroveň a není textem filosofickým v přísnějším slova smyslu. Raimondim líčený hédonismus je poněkud hrubšího zrna než ušlechtilý asketický hédonismus Epikúrův a v jeho listu schází plnější pochopení pro celkový charakter Epikúrovy filosofie. I přesto je třeba vidět *Obranu Epikúra* v dobovém kontextu jako krok od převažujícího vulgárního pojímání Epikúra a jeho filosofie ve smyslu hrubého smyslového hédonismu směrem k Epi-

[6] Tak M. C. Davies, *Cosma Raimondi's Defence of Epicurus*, in: *Rinascimento* 27 (1987), s. 123. Srv. hodnocení u H. Jonese, který hovoří o Raimondiho „vášnivé oddanosti epikurejskému učení" v protikladu k jiným humanistům, jako byl Filelfo, Landino či Bruni, a o „zjevné upřímnosti a opravdové vřelosti" Raimondiho ve vztahu k epikurejské etice (H. Jones, *The Epicurean Tradition*, London – New York 1989, s. 150, 152).

[7] Viz níže, s. 81.

[8] Viz M. Svatoš – M. Svatoš, *Živá tvář Erasma Rotterdamského*, Praha 1985, s. 207-226.

kúrovi historickému.[9] Raimondi se např. alespoň slovem zmiňuje o ústředním pojmu epikurejské etiky, ataraxii,[10] a také zdůrazňuje roli ctnosti při dosahování slasti a při volbě slastí náležitých a vyhýbání se slastem nenáležitým v rámci ekonomie slasti: píše o *virtus* jako *voluptatis effectrix et gubernatrix*.[11] Při hodnocení obsahu Raimondiho textu je rovněž třeba vzít v úvahu, že pravděpodobně neměl možnost pracovat s nejvýznamnějšími prameny antického epikureismu, tedy ani s desátou knihou *Životů* Diogena Laertského (s – pro etiku ústředním – *Listem Menoikeovi*), které právě v této době do latiny z řeckých kodexů nově překládal Ambrogio Traversari, ani se znovuobjeveným Lucretiem.[12] Renesanční recepce antického epikureismu nebyla podle všeho v této své nejranější fázi určena hlubším poznáváním či šířením těchto dvou pramenů, k němuž počínaje touto dobou dochází, nýbrž novou četbou textů běžně užívaných na latinském Západě i ve staletích předcházejících,[13]

[9] Srv. distinkci mezi „l'Epicuro storico" a „l'Epicuro volgare" in: M. R. PAGNONI, *Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro*, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie III, Vol. IV, 4, 1974, s. 1443-1477. I ve středověku se objevilo několik historicky citlivých referátů o Epikúrově nauce a jejích zajímavých interpretací, např. v *Komentáři k Etice Nikomachově* Tomáše Akvinského či v Abaelardově *Dialogu mezi filosofem, židem a křesťanem*, viz k tomu např. J. KRAYE, *Moral Philosophy*, in: CH. B. SCHMITT et al. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 2000, s. 375 n.

[10] *Tranquillitas*, viz níže, s. 85.

[11] Viz níže, s. 84.

[12] Poggio Bracciolini objevil rukopis s textem Lucretiova eposu *De rerum natura* v roce 1417, nicméně text zůstal příštích dvanáct let „deponován" u jeho přítele Niccoliho a do oběhu se dostal zřejmě až na přelomu dvacátých a třicátých let 15. století; k textové tradici Lucretiova eposu viz např. L. D. REYNOLDS (ed.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford 1983, s. 218-222. Text Diogena Laertského začal z řeckých kodexů překládat v polovině dvacátých let Ambrogio Traversari, nicméně jeho překlad byl (včetně 10. knihy věnované Epikúrovi) dokončen a Cosimovi Medicejskému předán až v roce 1433 a před tímto datem zřejmě nebyl příliš znám, zvláště ne mimo Florencii, viz A. SOTTILI, *Il Laerzio latino e greco e altri autografi di A. Traversari*, in: *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, Roma 1984, s. 704. Starší latinský překlad Diogena Laertského pochází již ze 12. století a ve 14. století byl materiál v něm obsažený zčásti zahrnut do kompilace W. Burleye *De vita et moribus philosophorum*, která sice ve své době dosáhla značného rozšíření, jejíž kapitolka o Epikúrovi však o tomto helénistickém filosofovi neposkytuje mnoho bližších a spolehlivých informací (viz *Gualteri Burlei liber de vita et moribus philosophorum*, ed. H. KNUST, Tübingen 1886, s. 272-276).

[13] Viz M. C. DAVIES, *Cosma Raimondi's Defence of Epicurus*, in: *Rinascimento* 27 (1987), s. 124 n., a E. KEßLER, *Ein Werk, ein Autor, und ihre verwirrende Geschichte*, in: L. VALLA, *Von der Lust oder Vom wahren Guten / De voluptate sive De vero bono*, München 2004, s. X nn. Opačné stanovisko, tj. že Raimondi a jeho současník Valla již byli ovlivněni novým překladem Diogena Laertského a šířením Lucretiova textu,

tedy především Ciceronových spisů a referátů o Epikúrovi u Seneky či u církevních Otců, např. Lactantia.

Zajímavou otázkou je Raimondiho vztah k jeho známějšímu a mnohem významnějšímu současníkovi Lorenzu Vallovi, který první verzi svého (později přejmenovaného) dialogu *O slasti* uveřejnil v roce 1431 v Pavii, který měl v Lombardii s Raimondim některé společné přátele a jehož epikurejský mluvčí v dialogu *O slasti* v lecčems argumentuje podobně jako Raimondi v *Obraně Epikúra* (srv. např. výklady o prozřetelném tvoření krásného světa přírodou,[14] které jsou v rozporu s pojetím antického epikureismu, podle něhož vše vzniká a zaniká čistě mechanicky, srážkami, spojováním a rozpojováním nahodile se pohybujících atomů bez působení jakékoli prozřetelné moci). O možných osobních kontaktech mezi Raimondim a Vallou či o tom, zda své texty vzájemně znali, nemáme žádné přímé indicie, zdá se nicméně, že epikurejsky smýšlejících či epikurejskou etiku se sympatiemi reinterpretujících humanistů existoval v této době v Itálii větší počet: není vyloučené, že v tomto smyslu můžeme chápat i Raimondiho zmínky o „Epikúrově táboře", z něhož prý, jak Raimondi kriticky poznamenává, adresát jeho listu zběhl, přestože v něm předtím „nebojoval vůbec špatně".[15]

se objevuje především u některých starších autorů, viz např. E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1965, s. 61.

[14] V Raimondiho textu viz níže, s. 83, u Vally viz L. VALLA, *Von der Lust oder Vom wahren Guten / De voluptate sive De vero bono*, s. 36.

[15] Viz níže, s. 86, a H. JONES, *The Epicurean Tradition*, s. 152. Může však jít také jen o obecnou metaforiku „války" starověkých filosofických škol (Raimondi již na začátku svého listu píše o tom, že akademikové, stoikové a peripatetikové „vyhlásili bezbožnou válku Epikúrovi", viz níže, s. 80).

List Cosmy Raimondiho z Cremony Ambrosiovi Tignosimu, v němž se vykládá, že Epikúros právem prohlásil za nejvyšší dobro slast a že akademikové, stoikové a peripatetikové o této věci uvažovali nesprávně[16]

Jako člověku zaměstnanému závažnějším a mnohem obtížnějším studiem (zabývám se totiž soustavně – a nestydím se to přiznat – astrologickými naukami) mi sice na polemiku podnícenou tvým listem nezbývá mnoho času, přesto však považuji za nutné obhájit důstojnost Epikúra, kterou jsi tak hrubě napadl, znevážil a znesvětil. Já sám jsem se totiž autoritou a názory Epikúra, nejmoudřejšího ze všech mužů, vždy řídil víc než čím jiným a víc než co jiného jsem je uznával a jistě se sluší, aby poctiví a věrní žáci (jakým jsem já byl vždy a ve všech naukách) hájili zásady svých učitelů, jestliže je někdo napadl: vždyť jinak by to nakonec vypadalo, že kritikou těchto zásad je kritizováno a zneuznáváno i jejich vlastní studium. A mně se právě také zdá, že všechno to, co jsi s takovou péčí a pílí snesl proti Epikúrovi, nebylo ani tak zaměřeno proti jemu samému jako spíše proti mně, který ho uznávám a následuji. Já ti to ovšem, jak se patří, splatím.

V hodnocení Epikúra se nicméně nerozcházíme jen my dva. Jemu jedinému, nejlepšímu ze všech, vyhlásili totiž bezbožnou válku už všichni staří filosofové, a především tři jejich školy: akademikové, stoikové a peripatetikové. Ti na něj zaútočili tak, aby pro něho ve filosofii nezůstalo ani místečko a všechno s ním spojené bylo odsouzeno k vyhnanství. Podle mého soudu tak postupovali ze závisti, protože k Epikúrovi se přidávalo mnohem víc žáků než k jejich vlastním školám. Já jsem se však rozhodl, že si skutečně vyčerpávající obhajobu Epikúra v podobě nějakého obsáhlejšího pojednání ponechám na jindy a nyní se toho chopím jen natolik, nakolik mi to dovolí povaha a omezené možnosti pouhého listu. Jestliže se i tento list poněkud rozroste do délky, bude ho jistě za až příliš krátký považovat každý, kdo chápe, že o takovýchto rozpravách by se neměly psát a vydávat pouhé delší listy, ale spíše tlusté svazky. Jde totiž o téma velké a obtížné, které vyžaduje výklad skutečně obšírný: o nejvyšší dobro, jehož hledání bylo už od starověku věnováno mnoho disputací a také množství spisů argumentujících pro to či ono stanovisko.

[16] Text jsem přeložil ze zatím poslední moderní edice M. C. DAVIES, *Cosma Raimondi's Defence of Epicurus*, in: *Rinascimento* 27 (1987), s. 131-139. Davies je rovněž autorem anglického překladu Raimondiho *Obrany* (J. KRAYE, ed., *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts, Volume I: Moral Philosophy*, Cambridge 1997, s. 238-244), k němuž jsem přihlédl při volbě překladové varianty několika míst Raimondiho textu. Kromě toho je Raimondiho *Obrana* k dispozici také ve starším italském překladu Garinově (E. GARIN, *Filosofi italiani del quattrocento*, Firenze 1942, s. 113-149).

Aby sis tedy uvědomil, jakého bezpráví se dopouštíš napadáním Epikúra, a aby vyšlo dostatečně jasně najevo, jaké je jeho mínění o tom, co je třeba považovat za nejvíce žádoucí, začnu výklad o těchto věcech jakoby na úvod poněkud zeširoka. Teprve potom odpovím adresně na tvůj list a všechno vysvětlím tak průzračným způsobem, že se do Epikúrova tábora, z něhož jsi zběhl, zase rád vrátíš. Někteří sice říkají, že je třeba nejprve vyvrátit cizí mínění, a pak teprve připojit své vlastní, ale když jde o věc zamotanou a temnou, je podle mne do jisté míry přípustné, aby byla celá věc vyložena předem, protože tím se to, co se zkoumá, stane hned jasnějším.

Epikúrovi se tedy vytýká, že o nejvyšším dobru smýšlel – jak se tvrdí – příliš změkčile a že za ně považoval slast, k níž se podle něho musí vztahovat všechno ostatní. Mně se ale, čím usilovněji o tom přemýšlím, líbí tento jeho názor den ze dne víc a víc – jako výrok a ustanovení ne snad nějakého člověka, ale samého Apollóna či nějaké jiné vyšší bytosti. Epikúros totiž pronikavěji než všichni ostatní poznal moc přirozenosti a pochopil, že jsme zrozeni a samotnou přírodou uzpůsobeni tak, že v našem zájmu nic není víc, než aby všechny naše údy byly zdravé a neporušené, abychom si je v tomto stavu i nadále uchovali a abychom nebyli postiženi žádnými strastmi tělesnými ani duševními. Z toho pak vyvodil závěr, že nejvyšším dobrem je slast. Mimořádně moudrý člověk! Co k tomu vůbec ještě dodat? Kde je nějaká jiná lidská blaženost? Vždyť ten, kdo strádá duševně, nemůže být blažený, a ten, kdo trpí tělesnou bolestí, nemůže nebýt ubohý. Aby si ovšem někdo nemyslel, že snad nevím, v jaké době o těchto věcech pojednávám, rád bych zdůraznil, že v celé této své disputaci se nyní nehodlám zabývat onou prostou a pravdivou filosofií, kterou nazýváme teologie, nýbrž že chci zkoumat lidské dobro člověka a názory filosofů, kteří se mezi sebou v pohledu na toto dobro vzájemně rozcházejí.

Epikúros tedy vyslovil zmíněný názor, proti němu však argumentují stoikové, kteří blaženost odvozují výhradně od ctnosti a tvrdí, že moudrý člověk by byl blažený, i kdyby ho týrali ti nejkrutější mučitelé. S tímto jejich tvrzením však já rozhodně nemohu souhlasit. Co je nesmyslnější než prohlašovat za blaženého někoho velmi politováníhodného? Co je pošetilejší než neuznat, že je politováníhodný ten, kdo je zavřen ve Falaridově býku a podstupuje nejhorší muka? Co je vzdálenější vší blaženosti než být zbaven všeho nebo většiny toho, co blaženost působí? Oni však považují za dokonale blaženého i toho, kdo umírá hlady, má zmrzačené tělo nebo je postihován všemi ostatními tělesnými či jinými pohromami, ale zato se může pochlubit ctností. Já bych naproti tomu mučeného Marka Regula, kterého tak vynášejí a oslavují ve všech svých spisech, ani nikoho jiného dokonale ctnostného, věrného, bezúhonného a poctivého, nicméně přece jen mučeného ve Falaridově býku, poslaného do vyhnanství či těžce postiženého nějakou jinou ještě krutější ranou

osudu nejen nepovažoval za blaženého člověka, ale dokonce bych ho právě naopak považoval za člověka politováníhodného, za o to politováníhodnějšího, že ho postihl tak krutý osud i přesto, že by si pro svou skvělou a vynikající ctnost zasloužil konec příznivější a šťastnější.

Kdybychom sestávali jen z duše, neváhal bych prohlásit Regula za blaženého, chodil bych poslouchat přednášky stoiků a přijal bych za svůj názor, že blaženost máme zakládat jen na ctnosti. Jestliže se však skládáme z duše a těla, jak mohou stoikové při úvahách o lidské blaženosti opomíjet něco, co k člověku patří a co se ho týká? Jak je možné, že se starají o duši, ale nevšímají si těla, tedy příbytku duše a druhé části člověka? Vždyť hledáme-li dokonalost u čehokoli, co sestává ze dvou složek, nebudeme to moci považovat za dokonalé a plně dovršené, jestliže tomu něco schází. Člověka, jak mám alespoň za to, nazýváme člověkem proto, že sestává z duše a těla; a podobně jako samo tělo nemůže být považováno za zdravé, je-li nemocná některá jeho část, tak nemůže být považován za blaženého ani celý člověk, který je něčím postižen v některé ze svých částí. Stoikové odvozují blaženost výlučně od duše proto, že ona je v člověku jakoby vládcem poroučejícím tělu, nicméně nebrat jen z tohoto důvodu na tělo vůbec žádný ohled je holý nesmysl, protože duše se často přirozeností těla a svým spojením s ním řídí a bez těla nemůže dělat nic. Tedy jako bych se vysmál tomu, kdo by seděl na královském křesle a nazýval se králem, aniž by měl nějakou družinu a služebnictvo, nebo jako bych nepovažoval za krásného panovníka, který by měl sluhy zbědované a zmrzačené, tak bych se musel vysmát i těm, kdo by při vymezování lidské blaženosti oddělovali tělo od duše a prohlašovali za blaženého i toho, jehož tělo zrovna někdo drásá a mučí.

Divím se, že si stoikové, ti velebystří mužové, při zkoumání těchto věcí ještě nestihli všimnout, že jsou také sami lidé, a dbali spíše na působivý účinek, jaký mohou vyvolat svými rozpravami, než na to, co si žádá přirozenost člověka. Řekl bych, že někteří myslitelé si zakládali na svém mimořádném nadání a na svých řečnických schopnostech a nehledali ani tak to, co by se v těchto věcech hledat mělo, ale spíše nám v horlivé snaze předvést své vlastní nadání předložili jakési nové a podivné cíle, jejichž dosažení je pro nás spíše jen zbožným přáním než něčím, na co bychom se měli snažit skutečně vynakládat své úsilí. Dále pak byli jiní myslitelé, kteří se ve své zapšklosti domnívali, že se nelze řídit ničím jiným než tím, co se snaží napodobit oni sami nebo co si oni sami zvolili. Příroda totiž zrodila i některé hrubé a lidského citu prosté filosofy, jejichž všechny smysly byly vyhaslé, uzavřené a jakékoli slasti nepřístupné, a ti si usmysleli, že je třeba, aby se i všichni ostatní zdržovali těch věcí, kterých se pro svou drsnou a zasmušilou přirozenost zdržovali oni sami. Potom se postupně objevovali další velcí a vždy různým nadáním oplývající myslitelé, kteří se všichni, každý podle své přirozenosti, vyrovnávali s otázkou nejvyššího dobra. Ale protože se všichni zapletli do velmi pochybných výkladů, vystoupil nakonec Epikúros, který opravil a na pravou míru uvedl omyly starších filosofů a sám stanovil pravdivé a spolehlivé zásady týkající se blaženosti. Jeho názory začnu – poté, co jsem, jak se domnívám, pečlivě vyvrátil stoiky – záhy vysvětlovat obšírněji, ale nejprve je ještě třeba vyvrátit peripatetiky a akademiky. S akademiky, kteří považují vše za nejisté, ovšem nebudu mít mnoho práce. Co je to totiž za filosofii, která nestanoví nic jistého? Akademici myslím ani nerozumí tomu, co sami říkají, a jestliže stoiky považuji za fanatické, pak tihle mi připadají jako zbavení zdravého rozumu.

Zbývají peripatetikové, které ovšem nelze vyvrátit až tak snadno. Jednak totiž tvrdí něco jistého, jednak se také zdá, že svými výklady postihují leccos závažného. Také oni se však podle mého názoru velmi mýlí, což bude víc než zřejmé, jakmile o Epikúrovi vyložíme to, co je vyložit třeba. Pak bude totiž každý moci jasně poznat, že všichni ostatní, kteří se pokoušeli nárokovat si pro sebe prvenství ve filosofii a odepřít tuto čest Epikúrovi, velmi zbloudili, a že veškeré pravdivé zásady blaženosti stanovil právě Epikúros.

Chci-li toto dokázat, odkud odjinud bych měl vyjít spíše než od přírody, jediné vládkyně a tvůrkyně všech věcí, jejíž úsudek musíme vždy a ve všem považovat za nejpravdivější? Když tedy příroda tvořila člověka, vypracovala ho s přímo řemeslnickým umem po všech stránkách tak, že se až zdá, jako by nebyl stvořen pro nic jiného, než aby mohl dosahovat všech slastí a těšit se z nich. Protože pak existuje více druhů slasti, dala mu do vínku hned několik různých a různým způsobem použitelných smyslů, aby nezůstal žádný takový druh slasti, jehož by člověk nebyl účasten. Předně stvořila oči, jejichž přirozenost je tak ušlechtilá a jedinečná, že se jim příčí dívat se na vše ošklivé. Máme totiž požitek z pohledu na překrásné věci, a to nikoli proto, že bychom si to jaksi usmysleli a rozhodli se o tom, nýbrž proto, že nás k tomu vede sama naše přirozenost. Kdo z nás by se nezastavil a nepokochal se pohledem na nějaký pěkný obraz, který nám padl do oka, i když bychom zrovna někam spěchali? Tyto věci se tedy mají tak, že uvážím-li, kolik a jak půvabných a překrásných věcí příroda stvořila, musím člověka, jemuž by odňala možnost se na ně dívat, považovat za velmi politováníhodného. A komu by nepřinášel silný požitek poslech a vnímání zpěvu a sladkých zvuků hudebníků? Mně by se až zdálo, že lyra a ostatní nástroje tohoto druhu byly přímo vynalezeny pro potěšení duše. Stejně musíme hodnotit i čich a ostatní smysly, které jako pomocníci slouží k tomu, aby duše zakoušela a vnímala slast. Není mi ani jasné, jakou slast bychom vůbec mohli získat bez přispění smyslů – jedině snad tu, jíž dosahujeme úsilím o poznání skrytých a nejvyšších věcí, které, což vůbec nepopírám, přináší naší duši mimořádný požitek. Je-li toto vůbec slast, pak je to jistě slast nejvyšší, a peripatetici zakládají blaženost právě na ní: na zkou-

mání a kontemplaci těch nejskrytějších věcí, které jsou nejvíce hodny poznání. My však pojednáváme o člověku celém, nikoli o jeho části, a ani sebehlubší hloubatel nemůže být blažený, netěší-li se dobrému tělesnému zdraví a nepřejí-li mu příznivé vnější okolnosti.

Epikúros měl tedy pravdu, když stanovil za nejvyšší dobro slast, protože jsme zrozeni a uzpůsobeni tak, že jsme zřejmě právě pro ni jakoby přímo stvořeni. V našich myslích je zakořeněn určitý přirozený smysl pro usilování o slast a její dosahování: je-li to na nás, chceme být nikoli smutní, nýbrž veselí. Kdo si uvědomí a pečlivě uváží, kolik a jakých věcí, v jakém množství, hojnosti a rozmanitosti příroda stvořila jen kvůli člověku, nebude pochybovat o tom, že nejvyšším dobrem je slast a že právě kvůli ní máme o všechno usilovat. Jestliže totiž na zemi i na moři vidíme tak nepřeberné množství různých věcí, z nichž mnohé jsou sice nezbytné pro život, ale jejichž většina je přece jen stvořena právě jen pro slast a je takového druhu, že kromě slasti z nich nic jiného neplyne, jistě musíme uznat, že příroda by tyto slastné věci nestvořila, kdyby nechtěla, aby se z nich člověk těšil a hojně jich užíval.

I samo lidské úsilí a lidská činnost dokládají, že vše se děje kvůli slasti. Proč bychom ve dne v noci tak vytrvale podstupovali všemožná zápolení a útrapy, kterým se vzhledem k nutnosti získat a zachovat si vše potřebné k životu většinou nevyhneme, kdyby nás neživila naše jediná naděje, že jednou budeme moci žít slastně a těšit se ze života? Kdybychom tuto naději neměli, jistě by naše duše nebyly tak odhodlané podstupovat útrapy, jistě by nebyly tak rozhodné a statečné, když je musí snášet. Proč bychom tak toužili osvojit si základy vědy, literatury či umění, kdyby s sebou jejich poznání přirozeně neneslo jakési jedinečné potěšení a kdyby nám nepomáhaly prožít život příjemně? Ani po slávě, poctách a královských či vojevůdcovských hodnostech, kvůli jejichž dosažení či uhájení často vznikají zarputilé spory a nemilosrdné války, bychom netoužili tak palčivě, kdyby nám nepřinášely nějaký mimořádný požitek. Co jiného rozhoduje o válce a míru než snaha udržet si, zachovat a pokud možno ještě zmnožit to, z čeho žijeme a co nám přináší potěšení?

A konečně ctnost, která slast přináší a která ji vede, nás drží na uzdě a poučuje nás, kdy a jakých slastí je vhodné užívat a jaká všechna další omezení náležející ke ctnosti musíme zachovávat: a to neznamená nic jiného, než že se máme vyhýbat takovým slastem, jimž není vhodné se oddávat, a že máme užívat slastí vhodných a tímto způsobem žít co nejpříjemněji. Jestliže by však ctnost žádnou slast a potěšení nepřinášela, proč by byla něčím žádoucím? Proč bychom si jí měli tolik cenit? A jestliže slast přináší, proč nepřipustíme, že to, kvůli čemu je žádána, je tím nejcennějším a nejvyšším dobrem ze všech? Protože je to tedy tak a protože vidíme, že lidská postava a podoba je uzpůsobena tak, aby co nejplněji vnímala slast, k níž nás vede sama příroda, protože je dále většina těch nejvýznamnějších věcí stvořena kvůli slasti

a veškerá naše činnost směřuje k tomu, abychom nakonec žili bez strastí, a protože si konečně všechno žádáme kvůli tomu, abychom se tím potěšili: kdo by mohl být proti Epikúrovi tak zaujatý, aby se k němu a k jeho učení už konečně nepřidal a neuznal, že nejvyšší blaženost spočívá ve slasti, když přece jeho věc potvrzují a dokazují argumenty tak pravdivé a nepopiratelné?

Peripatetiků, kteří to popírají a nemohou snést, že by slast byla tím nejžádoucnějším, a kteří naopak toto nejžádoucnější ztotožňují především se ctností, bych se rád zeptal, zda by ctnost byla žádoucí, i kdyby přinášela sklíčenost, zármutek, bolest a strach. Nemyslím si, že by něco takového připustili. Je-li tedy ctnost žádoucí pouze jako prostředek k dosažení životní neochvějnosti, kterou Epikúros pod jménem slasti ztotožňuje s blažeností, chtěl bych se peripatetiků znovu zeptat, proč nechtějí, aby slast byla považována za to nejžádoucnější? A jestliže se někdo domnívá, že to Epikúros, který za nejvyšší a poslední dobro ze všech stanovil slast, myslel tak, že se máme dennodenně vyžívat v nezřízených hostinách, pitkách, ve hře v kostky a ve hrách jiných nebo snad v objímání žen: pak by tento věhlasný Epikúros opravdu nestál za doporučení a jeho slavné učení by skutečně nebylo tím, co bychom si měli osvojovat, kdyby po nás chtěl, abychom se stali nenasytnými jedlíky a opilci, hráči a rozkošníky. On však jako mimořádně moudrý muž něco takového ani neříká, ani nepožaduje a přání, abychom žili bez ctnosti, je mu vzdálené natolik, že k zachovávání a dodržování jeho zásad je ctnost dokonce naprosto nezbytná, protože právě ona všechny tělesné smysly, o nichž jsme pojednali výše, určitým způsobem drží na uzdě, vede je a nedovolí nám, abychom se jim oddávali, není-li to potřeba. Epikúros se neoddává slasti jako dobytek, tedy bez výběru a i tehdy, když to není nutné, nýbrž právě naopak se z ní těší jen tehdy, když je to potřeba, a to s mírou. Jeho učení tedy nelze prohlašovat za nicotné a zavrženíhodné a peripatetici zřejmě dost dobře nerozumí tomu, co sami říkají.

Tyto věci jsem tedy prošel letmo a stručně a přestože bych nepovažoval za zcela nezbytné odpovídat na tvůj list adresně a myslím si, že jsem na něj po všech stránkách, nebo alespoň do značné míry odpověděl v předcházejícím obecném výkladu, ještě se nyní jednotlivě a po řadě dotknu všeho, co ve svém listu uvádíš, abych tě tím spíše vyvrátil. Tvrdíš totiž, že ne o všechno se usiluje kvůli slasti. Já jsem tě však výše, jak se alespoň zdá, vyvrátil výkladem jazykově elegantním i košatým a jasně jsem ti vysvětlil, že slastí je třeba poměřovat všechno. Co dodáváš dále, že nás Epikúros připodobňuje ke zvířatům, to proti němu nejenom nehovoří, ale dokonce se mi zdá, že je to naopak argument, který jeho věc podporuje. Jestliže má totiž slast takovou moc, že se jí řídí dokonce i zvířata, která nemají účast na rozumu a jako svou jedinou vůdkyní jsou vedena přirozeností, pak z toho Epikúros může vyvodit velmi pádný argument, že nejvyšším dobrem ze všech je to, k němuž tíhnou všichni.

Vytýkáš mi, že jsem napsal, že i Catonové se tu a tam poněkud vydatněji občerstvovali vínem: jako by snad bylo něco divného na tom, že si moudří muži – za jaké jsou oni považováni – občas dopřejí trochu veselejší hostinu. Veškeré tvé následující námitky, které směřují k závěru, že jestliže se přidáme k Epikúrovi, budeme muset žít jako dobytek, jsem myslím vyvrátil v předchozím výkladu. Jestliže totiž Epikúros soudí, že není dobře žít bez ctnosti, nezdá se mi, že by žil jako dobytek. Nemůžeme ho tedy posílat do vyhnanství jako nějakého svůdce a podvratného ničitele lidského života, jestliže lidské mravy nejenže neruší, ale naopak celou svou naukou slaďuje a upravuje, a to proto, aby nás učinil co nejblaženějšími.

A proto už konečně přestaň Epikúra napadat, polepši se a vrať se zase do jeho tábora, v němž jsi dříve nebojoval vůbec špatně. To, že jsi od něho zběhl a nechal se nachytat a zlákat jemnými výklady stoiků a okázalým leskem akademiků a peripatetiků, je jistě třeba připsat tvému věku a jako mladšímu člověku, který vzhledem ke svému mládí ještě nemůže mít o tak závažných a obtížných věcech pojem, ti to myslím také lze odpustit. Kdybys ale Epikúra s tak nesnesitelnou namyšleností hodnotil nepřátelsky i nadále, ačkoli jsem tě nyní o jeho zásadách důkladně poučil a vyškolil, muselo by se to už posuzovat jako hloupost nikoli průměrná. Přidej se tedy k tomu, o jehož učení snad pojednám obšírněji, budu-li na to mít někdy více volného času: tenhle list, který už je, obávám se, možná až příliš dlouhý, jsem totiž napsal za pouhé dva dny. V časové tísni jsem přirozeně nemohl rozvést všechno to, co by se ještě o tomto sporu, jak se domnívám, mohlo vyložit a probrat, ba dokonce jsem ponechal stranou i mnoho velmi závažných bodů, které k mému vyvrácení bude moci využít ten, kdo se v zájmu nalezení pravdy nebo ve snaze pocvičit své myšlení rozhodne zastávat proti mně stanovisko opačné, což já nejenom nebudu považovat za otravné, ale dokonce právě naopak zapřísahám všechny ty, kdo po takové rozpravě dychtí, aby se do ní pustili.

Zde máš tedy dostatečně obšírný list a v něm spolehlivý a pravdivý úsudek o Epikúrovi, který nutně buď přijmeš, anebo svou rozpravou vyvrátíš, abych naopak já mohl přijmout za svůj výklad lepší, jestliže s nějakým takovým přijdeš. Buď zdráv!*

* Příspěvek byl vypracován v rámci Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty (výzkumný záměr CMTF UP v Olomouci, MSM 6198959202).

Pátá desítka *Zpráv Jednoty klasických filologů*

Ve svém připomenutí čtyřicátého výročí vydávání tohoto časopisu (*Auriga – ZJKF* XL, 1998, 5) jsem vyslovil přesvědčení, že „v dalším desetiletí *Auriga* ještě urychlí a zkvalitní svou spanilou jízdu po luzích a hájích antiky a jejích tradic". A mohu s radostí konstatovat, že má optimistická předpověď se bohatě naplnila.

V uplynulém období se v časopise objevilo několik desítek statí z různých oblastí klasických studií, které se vyznačují jak tematickou pestrostí, tak i širokým okruhem autorů staré, střední i nejmladší generace. Najdeme tu také překlady z antické a humanistické literatury a četné informace o výstavách, o archeologických objevech, o bibliografických souborech uložených na internetu a v neposlední řadě o symposiích a konferencích u nás i v zahraničí.

Je třeba jen litovat, že posledních dvou světových kongresů pořádaných Mezinárodní federací společností pro klasická studia (FIEC) v roce 1999 v řecké Kavale a v roce 2004 v brazilském Ouro Preto se zúčastnil pokaždé jen jeden český zástupce. Doufám, že na XIII. kongresu FIEC, který se bude konat v roce 2009 v sousedním Německu, bude naše věda zastoupena ve větším počtu. Vzpomínám přitom na poměrně velkou účast českých a slovenských klasických filologů na V. kongresu FIEC v Bonnu v roce 1969 i na VII. kongresu FIEC v Budapešti v roce 1979. Tato setkání mají velký význam nejen pro prezentaci vědeckých výsledků, ale i pro navázání a prohloubení osobních kontaktů badatelů z různých zemí.

Redakce *Aurigy* dbá o důstojnou vzpomínku na zesnulé kolegyně a kolegy a zaznamenává také jubilea žijících badatelů. Bylo by na místě připomínat při vhodných příležitostech i vědecké a pedagogické působení dřívějších klasických filologů, případně i jejich organizační činnost v Jednotě klasických filologů a v její předchůdkyni Jednotě českých filologů. Výjimkou v tomto směru je pouze připomenutí stého výročí narození profesora Karla Janáčka od Dagmar Muchnové (XLVIII, 2006, 57-58).

Cenným obohacením Aurigy je od XLII. ročníku oddíl věnovaný diplomovým pracím z klasické filologie, klasické archeologie, byzantologie a novořečtiny, které byly obhájeny vždy v uplynulém školním roce na českých a slovenských univerzitách. Tradičně jsou zařazovány spolkové zprávy Jednoty klasických filologů a Slovenské Jednoty klasických filológov, které obsahují kromě sdělení o činnosti a hospodaření i údaje o přednáškách proslovených na zasedáních v Praze, v Brně a Bratislavě.