



LAICHTEROVA FILOSOFICKÁ KNIHOVNA

ŘÍDÍ J. B. KOZÁK

C I C E R O

L F K

S V A Z E K 3 5



MARCUS TULLIUS CICERO

O PŘIROZENOSTI

BOHŮ

TŘI KNIHY ROZPRAV

VĚNOVANÉ

MARKU BRUTOVI

PŘELOŽIL

ANTONÍN KOLÁŘ

1948 VYDAL JAN LAICHTER





Knihovna filosofie FF UK
v Praze
2

C1-Cic-ND-41



Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze

F-225/97

ÚVOD

CICERONOVA ČINNOST jakožto skladatele spisů filosofických patří dvěma obdobím pokročilejšího již věku: v prvním období své politické nečinnosti v letech 54 až 51, kdy se schylovalo k druhé válce občanské, složil Cicero dva spisy rázu politicko-filosofického, Stát (De re publica) a Zákony (De legibus), upomínající názvy, nikoli však obsahem, na dva spisy Platonovy, Ústavu (Politeia) a Zákony (Nomoi). V druhém období své politické prázdňě za diktatury Caesarovy složil na sklonku svého života v posledních asi třech letech před smrtí (od r. 45) s podivuhodnou rychlostí řadu spisů z oboru theoretické i praktické filosofie: noetické otázky o hranicích lidského poznání jsou probrány v Rozpravách akademických (Academica), metafysickými otázkami zabývá se spis O přirozenosti bohů (De natura deorum) a s ním související dílka O věštění (De divinatione) a O osudu (De fato; jest zachováno jen částečně); theoretickým otázkám mravoučným jest věnován spis O nejvyšším dobru a zlu (De finibus bonorum et malorum) a Stoické paradoxy (Paradoxa Stoicorum), t. j. zdánlivě protismyslné výroky, týkající se zásad mravních, z oboru praktické morálky pak jsou Tuskulské rozpravy (Tusculanae disputationes), Kato Starší o stáří (Cato maior de senectute) a Laelius o přátelství (Laelius de amicitia), posléze pak O povinnostech (De officiis).

Takové množství spisů většinou dosti objemných (tak

spisy *O nejvyšším dobru a zlu* a *Rozpravy tuskulské* mají po pěti, *O přirozenosti bohů* a *O povinnostech* po třech knihách, *Rozpravy akademické* pak měly čtyři knihy) z oboru, v němž nebyl Cicero odborníkem, mohlo vzniknouti v tak krátké době jen proto, že v nich autor nepodával myšlenek vlastních, nýbrž vytvořil z připravených výpisků z řeckých traktátů filosofických po leta, hlavně však v poslední době, za studia pořizovaných s větším nebo menším uměním kompozičním a větší nebo menší stilistickou obratností a pečlivostí pro římské vzdělance v částečné formě dialogické populární díla, jež by je seznamovala v jednotlivých otázkách s protichůdnými stanovisky tehdy známých a oblíbených filosofických směrů. Cicero sám si jich příliš necenil, jak vysvítá z jeho vlastních slov v jednom listě k příteli Attikovi (XII 52, 3): „Jsou opsaná, vznikají s menší námahou; přináším toliko slova, jimiž oplývám.“ Cicero jest tu ve své skromnosti k sobě nespravedlivý, zejména pokud jde o to opsání, ale jinak jeho charakteristika vystihuje ráz této vedlejší činnosti vynikajícího praktického řečníka a theoretika římské výmluvnosti a významného státníka v době pro římskou republiku neobyčejně vážné, činnosti podnikané z podnětu přátel, zvláště M. Bruta, jemuž též tři největší filosofické spisy z druhého období věnoval, aby i po této stránce prospěl svým spoluobčanům jak myšlenkovým obsahem, tak vytvořením filosofického slohu a latinské filosofické terminologie kromě útěchy, kterou by jim dodalo zahloubání se nad problémy filosofickými v politicky neutěšených dobách, jako ji z něho čerpal on. Prospěl tím však i evropskému lidstvu příštích věků, protože pro neznalost řeckých pramenů čerpalo z jeho spisů dlouho poučení o řecké filosofii; nám pak zůstávají jeho filosofické rozpravy stále

hlavním zdrojem poučení o názorech ^{tří} nejvýznamnějších filosofických směrů doby hellenistické (od 3. stol. př. Kr.), epikureismu, stoicismu a t. zv. střední a nové Akademie, z jejíž bohaté filosofické literatury se nám zachovaly jen kratší nesouvislé zlomky.

Se stanoviska těchto tří směrů, tehdy i v Římě hojně pěstovaných, probírá Cicero též otázku o podstatě bohů a jejich vztahu k světu a zvláště lidstvu v spise *De natura deorum* o třech knihách, věnovaném M. Brutovi a vyšlém ještě před smrtí Caesarovou, jak vyplývá z úvodu (kn. I. kap. 4). Theologických názorů starších filosofů řeckých doby klasické se jen krátce dotýká na začátku první knihy; o názorech Aristotela, z jehož nám neznámého spisu uvádí delší citáty, vůbec nemluví, proti Platonovu Demiurgovi, stvořiteli světa a nižších bohů, pak vkládá polemiku do úst epikurovce Velleia. Otázka o jsoucnosti a vlastnostech bohů, dnes metafysická, patřila podle představ většiny starověkých filosofů do fyziky, t. j. nauky nejen o přírodě, nýbrž o světě vůbec; slovo fysis mělo u Řeků právě tak široký význam jako u Římanů slovo natura.

Rozprava, fingovaná do doby mezi r. 77—75 př. Kr., koná se v jediném dni o Latinských svátcích v domě nejvyššího pontifika Gaia Aurelia Kotty, ve filosofii stoupence nové Akademie a klidného, kritického řečníka; ve spise zůstaly stopy jiného rozdělení, na něž snad Cicero původně pomýšlel, totiž na tři dni s jednodenní přestávkou. Téměř neznámi jsou nám další dva účastníci rozpravy, epikurovec C. Velleius a stoik Quintus Lucilius Balbus. Cicero jest rozpravě přítomen jen jako posluchač.

V první knize začíná Velleius svůj výklad polemikou proti Platonovi a stoickému učení o Prozřetelnosti, po-

tom podává přehled theologických názorů 27 myslitelů řeckých od Thaleta po Diogena Babylonského. Následuje výklad Epikurova učení o bozích, podle něhož bohové sice existují, ale světa nestvořili a nespravují a o lidi se nestarají, poněvadž by to rušilo jejich absolutní blaženost, v níž žijí v podobě lidské, ale s těly jen zdánlivými, zasluhující pro svou dokonalost lidské úcty. Potom vyvrací Kotta tento názor, zejména pokud jde o lidskou podobu bohů a jejich blaženost. Co by jim byla platna lidská podoba, nedělají-li nic, a jak mohou býti blaženi bez ctnosti, nemyslitelné bez činnosti? Že existují, v tom utvrzuje Římány náboženská tradice zděděná po předcích, nikoli však temná a nikterak všem lidem společná představa o nich.

V druhé knize podává Balbus v čtyřech částech výklad o bozích s dostatečně neujasněného a nerozlišeného pantheisticko-polytheistického stanoviska stoického, jež jednak ztotožňuje boha se světem pro tžž božský rozumný prvek, pronikající celým světem, i tělesy nebeskými pro jejich stálý pravidelný pohyb, jednak připouští lidový antropomorfistický polytheismus, v jehož smyslu mluví podle krásy a účelnosti všeho zařízení ve světě o božské prozřetelnosti a její péči o něj, zvláště o lidstvo vcelku i jednotlivě. Proto jest podán popis oblohy stálic s citáty z Ciceronova překladu řecké astronomické básně Aratovy „O zjevech nebeských a znameních povětrnostních“, jakož i popis účelně zařízených orgánů lidského těla a jejich funkcí. Vznik světa pouhým náhodným seskupením atomů podle demokritovsko-epikurského mechanického atomismu se odbývá drastickým, ač ne právě vhodným tvrzením, že vysypáním nesmírného množství písmen na zem též nevzniknou Annály Enniovy.

V třetí knize vyvrací Kotta stoické učení o bozích

podle téhož rozdělení, podle něhož jest podán výklad Balbův v knize druhé. Podává tři důkazy akademika Karneada o tom, že hmotné a tělesné není věčné ani nesmrtelné, nýbrž pomíjející, tedy ani bůh-vesmír. Následuje mythologický exkurs o různých bozích téhož jména. Třetí část o božské prozřetelnosti a jejím řízení světa jest skoro celá ztracena; v části čtvrté pak se uvádí proti péči bohů o lidstvo, že rozum daný lidem jim více škodí než prospívá a že není na světě spravedlnosti, ježto božstvo dobrých neodměňuje a zlých netrestá. Nakonec se účastníci rozpravy rozejdou, a to tak, že epikurovec Velleius dává za pravdu negativnímu stanovisku akademického skeptika Kotty, ježto bohové Epikurovi jsou takové povahy, že je to stejné, jako by jich vůbec nebylo, kdežto Cicero, v řečnictví stoupenec akademického probabilismu, pokládá za pravděpodobnější dogmatický pozitivní výklad stoika Balba o existenci bohů. Při tom však zapomněl, že se v předmluvě (I 1—5) výslovně přiznal ke Karneadovi.

Cicero nepochopil stoického pantheismu v celé jeho hloubce a významu právě tak, jako nepochopil ani epikureismu, o němž hovoří podle povrchního, v Římě tehdy obvyklého chápání tohoto vážného směru filosofického s posměchem, a vykládá o bozích ve smyslu polytheistickém, jak ukazuje již název díla. Omlouvá ho však to, že tak činil nedůsledně stoicismus sám, spojuje svůj vědecký pantheismus s lidovým náboženstvím polytheistickým, jehož tradice jakožto předchůdce filosofického myšlení a jeho usměrňovatele zvláště v theologii, byla příliš silná, aby se byl dovedl od ní odpoutati, zejména když uznával výchovnou a koercitivní cenu každého náboženství pro lidskou společnost. Ostatně směřoval ke své vědecké škodě i epikureismus lidové

mnohobožství se svou vědeckou soustavou a před ním všichni významní myslitelé řečtí starší doby klasické.*) Stejně tomu bylo s názorem na oficiální náboženství u Římanů, jak ukazuje v Ciceronově spise o podstatě bohů stanovisko Kottovo; ten jest skeptikem jen jako filosof a jen na filosofovi žádá důkazy pro jsoucnost bohů, kdežto jako občan a velekněz věří v bohy a stačí mu pro jejich existenci předky odkázané náboženství římské. Stejného smýšlení byl i Cicero, jak tomu nasvědčují jeho výroky o bozích, o postačitelosti souhlasného názoru všech národů jakožto důkazu jejich existence, platného prý jako přírodní zákon, o zjevování jejich vůle lidem, o božské prozřetelnosti spravující svět, o nesmrtelnosti lidské duše v jiných jeho spisech filosofických. Jako pověru zavrhl však ve spise De divinatione věštění, jež pokládali stoikové za důležitý důkaz jsoucnosti bohů a jemuž věnovali právě tak jako osudu, v něžž věřili (řec. heimarmené), samostatná pojednání. Pokládali jej však podobně jako Prozřetelnost za rozumnou všeobecnou zákonitost ve světě, přísnou spojitost mezi příčinou a účinkem, spojující všechno v jednotu a vzájemnou závislost, soucítění (sympatheia). Protože není ve světě zázraků, nýbrž vše se děje s kausální nutností, kdo zná zákonitost všeho dění, může předpovídati budoucnost, „vůli bohů“.

Cicero jako filosofický laik a diletant v dobrém slova smyslu podává v tomto spise podobně jako v ostatních spisech filosofických výpisky z řeckých pramenů hellenistických. V první knize užil pro výklad Velleiův Filodemova spisu o zbožnosti, pro Kottovu kritiku učení Epikurova Poseidoniova spisu o bozích, který jest těž pra-

*) Srv. Ant. Kolář, Představa boha v řecké filosofii. Věstník Královské české společnosti nauk, roč. 1943, č. IV.

menem pro Balbův výklad učení stoického v knize druhé, snad i pro citáty z Kleantha, Chrysippa, Xenofonta a Zenona. V třetí knize jest užito pro Kottovu kritiku stoicismu prostřednictvím Kleitomacha nebo jeho učitele Filona, jež potíral stejně stoicismus jako epikureismus, myšlenek akademika Karneada; mythologický exkurs jest asi vzat z nějaké mythologické knihy neznámého původu. Rozdělení výkladu v druhé a třetí knize na čtyři části, ostatně přesně nezachovávané, pochází nejspíše od Cicerona samého.*) Balbovi do úst vložené etymologické výklady jmen některých římských bohů jsou ovšem nezdařilé, jak byly před tím od dob Platonova Kratyla i potom až do objevení srovnávacího jazykozpytu na počátku 19. století většinou všechny pokusy toho druhu.

Jest litovati ztráty třetí části skeptického výkladu Kottova o božském řízení světa v třetí knize, ježto možná obsahoval leckteré pozoruhodné myšlenky akademického skepticismu, s nimiž se shledáváme na jiných místech kritiky Kottovy. Nejde jen o poměrně snadnou kritiku božské prozřetelnosti poukazem na pochybnou cenu lidského rozumu jakožto danajského daru božského a nespravedlnost vládnoucí ve světě, pokud jde o osud jednotlivců, ježto takovou lacinou kritiku provozuje od věků stále duch prostých lidí; pozoruhodnější jest v první knize vyvrácení obecné víry v bohy (t. zv. consensus gentium) poukazem na to, že není této obecnosti, ježto některé primitivní národy a vzdělaní jednotlivci pojmu boha nemají, dále v třetí knize myšlenka, že bůh nemá nic společného ani s dobrem ani se zlem, protože jest obé výsledkem činnosti lidského rozumu, za něž jest jedině člověk odpověden, že nejlepší odměnou za dobré skutky

*) Srv. Karel Svoboda, Studie o pramenech filosofických spisů Ciceronových, Listy filologické 46, 1919, str. 153 nn.

jest člověku jeho čisté svědomí a konečně myšlenka intelektualistické morálky, založené na přirozeném základě rozumovém, ježto dobro i zlo, ctnosti i nectnosti jsou výsledkem poznání rozumového, ony správného, tyto nesprávného. Tento racionalismus charakterisuje ostatně spolu se sensualismem a naturalismem, t. j. zásadou, že se má člověk plně zapojiti do zákonitosti přírodního dění, celou řeckou filosofii, pokud stojí řecký duch na výši, a od dob Sokratových přechází i do ethiky. Pozoruhodná jest též v první knize námitka epikurovce Velleia proti věčnosti obvykle theisticky chápané Prozřetelnosti poukazem na nemožnost představy o její nečinnosti od věčnosti až do okamžiku, kdy začala budovati svět. Úplně monotheisticky zní zase v druhé knize myšlenka, že bez božského přispění není ani lidské duševní velikosti, jakož vůbec stoický výklad o Prozřetelnosti (Pronoia) sluší nejlépe anthropomorfistickému monotheismu, přisuzujícímu bohu lidské i nadlidské vlastnosti, méně se již snáší s polytheismem, naprosto však se nehodí k pantheismu, protože staví boha, totožného podle tohoto názoru s přírodou, proti ní. Podle stoického pantheismu však jest Prozřetelnost skoro totéž co Osud (Heimarmenē), jenž se chápe nikoli jako slepá nutnost, nýbrž jako světový řád, předurčený božským rozumem. Poznáváme též ze spisu Ciceronova, že „božské“ jest chápáno jako pouhé označení neobyčejného a nepochopitelného podle náboženské představy, nikoli jako bytost samostatně existující.

Četba Ciceronova spisu o podstatě bohů přináší nám jako další zajímavost poznatek, jak se mohlo v starém věku nejen u Řeků, nýbrž i u Římanů volně a bez předsudků nejen mysliti o tomto později tak choulostivém tematě, nýbrž i mluvit a psáti; nebyli totiž tehdy lidé

zatíženi věroučnými tvrzeními a církevnickým dogmatismem jako později křesťanství, zvláště katolické. Vidíme, že v poctivé snaze poznati pravdu byly snášeny pro i proti stejné důkazy tehdy jako později v středověku a jako dnes; leckteré „logické“ důkazy ve formě syllogismů a soritů upomínají svým naivním planým rozumováním, svými nedokázanými nebo vůbec nedokazatelnými tvrzeními na podobné pokusy středověké scholastiky; správná jest v té věci poznámka Kottova, že jest náboženství věcí víry, nikoli vědy (srv. vyvrcholení toho v známém rčení Tertullianově „credo quia absurdum“ a v středověkém povyšování víry nad rozum: Augustinovo „fides praecedet intellectui“, Anselmovo „credo, ut intelligam“ a Tomáše Akvinského „intellectus subservit fidei“).

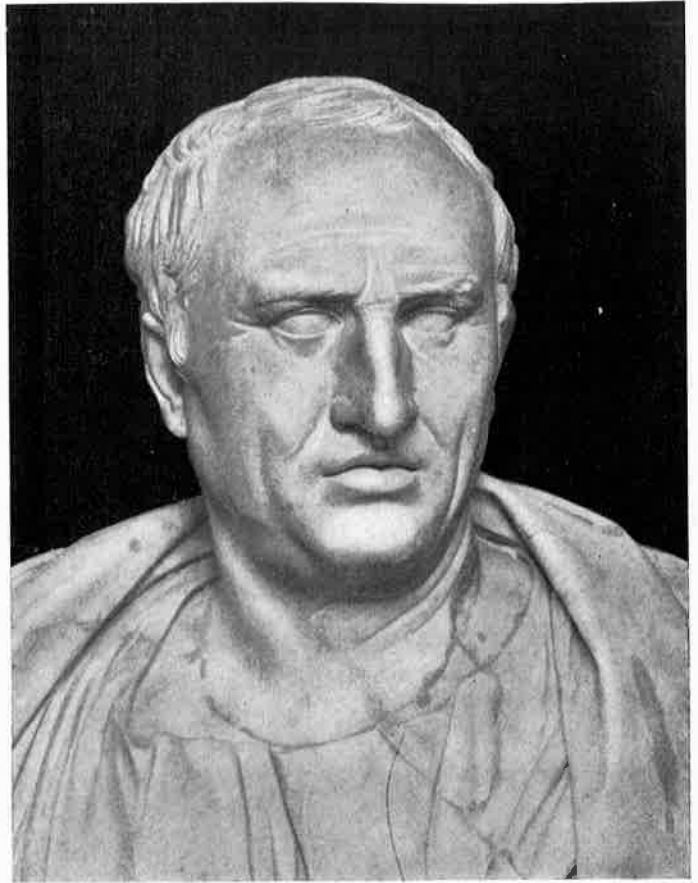
Co se týče formální stránky spisu, jsou v něm stopy chvatu, s jakým byl napsán a vydán, omluvitelného tehdejšího politickým napětím před smrtí Caesarovou, kdy šlo o život římské republiky; byla to doba málo vhodná pro klidnou práci o tak vážném a těžkém předmětu, zejména pro Cicerona, jemuž jako přívrženci římské nobility přirostla její aristokratická republika k srdci a jenž se pro ni tolik nabojoval. Výklad není přes mnohomluvnost spisu dostatečně zpracován a nedostatek logického stmelení částí ne vždy spolu myšlenkově souvisících jest nahrazován přemírou částic „nebo“, „tedy“, „tudíž“, „nutně“ a nutnost vyjadřujících gerundiv s gerundii, jež mají nahrazovati nedostatek důkazů nebo zvyšovati evidentnost závěrů, jak tomu ostatně bývá i u moderních spisovatelů vědeckých. Překladateli nezůstává dále též tajno, s jakým nedostatkem slov, hlavně abstraktních substantiv, zápasí proti staré řečtině a moderním jazykům spisovatel latinský,

jak opět a opět jest nucen sahati k opisùm těchto pojmu vztahnými větami, což činí jeho sloh rozulácným a těžkopádným. Mnohoznačnost některých slov, jako především natura (příroda, vesmír, přirozenost, podstata, bytost, látka) a sensus (mysl, smyslová činnost, vnímavost, vnímání, čivost, vněm, pocit; totéž platí i o slovese sentire) činí výklad někdy nejasným; výrazovou nepřesnost snaží se Cicero pro objasnění věci odstraniti hromaděním synonym. Proto třeba uvésti na pravou míru jeho sebechválu (De nat. deor. I 4, 8), že výsledkem jeho spisovatelské činnosti jest co do slovního bohatství rovnocennost latiny s řečtinou, ne-li dokonce její převaha nad řečtinou (De fin. I 10 a III 5). Můžeme sice pozorovati i v tomto spise záslužnou činnost Ciceronovu v oboru terminologie tvořením nových substantiv pro některé pojmy řecké, jako na př. principatus pro hégemonikon I 15, anticipatio, praenotio pro řecké prolépsis I 16 n., beatitas a beatitudo I 34, aequilibratas pro isonomiá I 39, titillatio pro gargalimos I 40, qualitas pro poiotés II 37, consensus pro sympatheia III 11 atd., ale do souměření s řečtinou měla latina tehdy i potom stále velmi daleko, poněvadž římský duch byl pro abstraktní myšlení mnohem méně nadán než řecký, jak toho nejlepší důkaz podávají všechny filosofické spisy Ciceronovy, obsahující myšlenky a názory samých řeckých myslitelů. Nicméně třeba uznati, že Cicero tlumočí i v tomto spise římskému čtenáři šťastně a často duchaplnými obraty řecké myšlenky a výrazy a dovede nevšedním uměním stilistickým jako obvykle ve svých spisech filosofických zastříti leckterou věcnou vadu.

Pro nesnadnost a nejasnost výkladu a snad i z obavy, aby překlad nenarazil pro svůj choulostivý obsah na odpor katolických kruhů církevních, nebyl, pokud je mi

známo, tento spis do češtiny ještě přeložen. Vždyť právě této rozpravy užívali první obránci křesťanství, jako Minucius Felix a Laktantius, často k své nepříznivé kritice pohanství.

Dr. Antonín Kolář



CICERO

KNIHA PRVNÍ

Úvod.

1. JAKO JEST VE FILOSOFII mnoho věcí dosud nikterak dostatečně neobjasněných, tak jest přenesnadná, jak velmi dobře, Brute, víš, a nad míru temná otázka o přirozenosti bohů, nejen nejkrásnější pro poznání našeho ducha, nýbrž i nezbytná pro uspořádání bohoslužby. O ní jest taková rozmanitost a odlišnost v názorech nejucenenějších lidí, že to nemůže nebýti pádným důvodem pro mínění, že příčinou a počátkem filosofie jest nevědění a že se akademikové rozvážně zdrželi souhlasu ve věcech nejistých.¹ Neboť co jest potupnějšího nad ukvapenost anebo ukvapenějšího a nehodnějšího vážnosti a stálosti mudrce, než míti mylné názory nebo hájiti bez rozpaků, co nebylo dosti spolehlivě pochopeno a poznáno? Kdežto většina se v této otázce vyslovila pro jsoucnost bohů, což jest pravdě nejpodobnější a k čemu všichni dospíváme, jsouce vedeni přírodou, prohlásil Protagoras,² že jest v té věci na rozpacích, Diagoras pak Melský³ a Theodoros Kyrenský,⁴ že bohů vůbec není. Kdo však se vyslovili pro jsoucnost bohů, jsou tak rozmanitých a různících se názorů, že jest obtížné je vypočítati. Neboť mnoho se mluví o podobách, místech a sídlech bohů a o způsobu jejich života a ve sporu o to projevují filosofové největší nesouhlas. Především však jest veliká různost názorů

v příčině nejdůležitější, totiž zda nic nedělají a o nic neusilují, jsou prosti vši starosti o svět a správy jeho, či naopak všechno od počátku stvořili a ustanovili a na věky to řídí a v pohyb uvádějí; nerozhodne-li se to, není možné, aby lidé nebyli ve svrchované nejistotě a neznalosti nejdůležitějších věcí.⁵

2. Byli totiž a jsou filosofové, kteří soudí, že se bohové vůbec nestarají o věci lidské.⁶ Je-li však jejich mínění pravdivé, jaká může být zbožnost, bohobojnost a bohopocta? Neboť toto vše jest možno prokazovati bytostem božským poctivě a nezištně jedině tehdy, pozorují-li to a prokázali-li nesmrtelní bohové skutečně nějaké dobrodiní pokolení lidskému. Nemohou-li nebo nechť-li však nám pomáhati a nepečují-li vůbec o nás a nepozorují-li naše jednání a nemohou-li míti vliv na život lidský, proč bychom jim měli sloužiti, je ctíti a k nim se modliti? Jako pak není v podobě přetvářky jiných ctností, tak nemůže být ani zbožnosti, s níž spolu nutně se ruší bohobojnost a bohopocta, jichž odstranění má za následek velké rozrušení a zmatek v životě; dokonce odstraněním zbožnosti ruší se, tuším, věrnost a společenství pokolení lidského a nejvýznamnější ctnost, spravedlnost. Jsou však jiní filosofové, a to velcí a vznešení,⁷ kteří soudí, že bohové spravují a řídí svou myslí a rozumem celý svět, a nejen to, nýbrž že též pečují a se starají o život lidský; myslí totiž, že obilí a ostatní plodiny zemské, dále roční doby a jejich střídání, jakož i změny na obloze, jimiž všechny plodiny zemské rostou a zrají, udělují nesmrtelní bohové lidskému pokolení, a sbírají pro to mnohé doklady, jež budou uvedeny v těchto knihách, toho druhu, že se zdá, jako by ty věci byli nesmrtelní bohové zhotovili téměř jen pro potřebu lidí. Proti nim uvedl Karneades⁸ tolik námitek, že podnítl lidi nežijící

v netečnosti k touze po vypátrání pravdy. Neboť v ničem není takové neshody v názorech jak mezi neučenými, tak mezi učenými jako v této věci; při takové rozmanitosti a rozdílnosti jejich mínění jest ovšem možné, že žádné z nich není pravdivé, jistě však jest nemožné, aby jich bylo pravdivých více než jedno.

3. V této věci můžeme jak usmířiti blahovolné posuzovatele, tak vyvrátiti závistivé tupitele, aby tyto mrzely jejich výtky, oni pak se radovali z poučení; neboť přátelsky upozorňující zasluhují poučení, nepřátelsky útočící odražení.⁹ Vidím však, že o mých knihách, jichž jsem vydal v krátkém čase značný počet, vzniklo mnoho rozmanitých řečí, jednak obdivu, kde se najednou vzala tato má filosofická horlivost, jednak touhy poznati, co pokládám v každé věci za jisté. Zpozoroval jsem též, že se mnohým zdá podivné, že projevuji souhlas s filosofií, jež odnímá světlo a obestírá věci jakoby nějakou nocí, a že jsem vzal neočekávaně na se ochranu nauky již dávno zanechané a opuštěné.¹⁰ Já však ani jsem nepočal náhle filosofovati, ani jsem nevynaložil od první doby svého života nepatrnou námahu a péči na toto úsilí a filosofoval jsem nejvíce právě tehdy, když se nejméně zdálo; to potvrzují i řeči naplněné myšlenkami filosofů i přátelské styky s nejučenějšími lidmi, jimiž můj dům vždy oplýval, i moji učitelé, přední filosofové Diodotos,¹¹ Filon,¹² Antiochos¹³ a Poseidonios.¹⁴ Mají-li pak předpisy filosofie vztah k životu, domnívám se, že jsem osvědčil i ve veřejném i soukromém životě ty zásady, jež předpisuje filosofie.

4. Táže-li se však někdo, co mě přimělo, že tak pozdě vydávám tyto spisy, mohu to velmi snadno vysvětliti. Když mě totiž unavovala politická nečinnost a stav státu byl takový, že vyžadoval rady a péče jednoho muže,¹⁵

pokládal jsem za nutné především v zájmu samého státu obeznámiti naše lidi s filosofií, soudě, že velmi záleží ke cti a chvále obce na tom, aby i latinské písemnictví obsahovalo věci tak důležité a slavné; mé rozhodnutí pak mě mrzí tím méně, čím více poznávám, jak mnohé jsem podnítil nejen k učení, nýbrž i ku psaní. Neboť přemnozí měli sice řecké vzdělání, ale nemohli se sdělit o své vědomosti se svými spoluobčany, poněvadž nevěřili, že by bylo možno říci po latinsky, čemu se naučili od Řeků. V tomto oboru jsme však, jak se mi zdá, učinili tak veliký pokrok, že nás Řekové nepředstihují ani v zásobě slovní. Též zármutek, způsobený velikou a krutou nepřízní osudu,¹⁹ mě přiměl k tomu, abych se oddal této činnosti. Kdybych byl v něm mohl nalézt nějakou jinou větší úlevu, nebyl bych se uchýlil právě k této; jí však jsem nemohl užítí nijakým způsobem lépe, než dal-li jsem se nejen do čtení knih, nýbrž i do probádání celé filosofie. Avšak všechny její části a členy¹⁷ poznáváme nejsnáze, probíráme-li otázky v celém jejich rozsahu; jest totiž přímo podivuhodná souvislost a pořadí věcí, takže se zdá, jako by jedna s druhou byla spojena a všechny mezi sebou těsně spjaty.

5. Kdo však se ptají, co o každé věci já soudím, činí tak zvědavěji, než jest třeba; neboť ve filosofických rozpravách jest hledati ne tak původce jako závažnost rozumových důvodů. Někdy dokonce škodí toužícím po poučení vážnost těch, kdo se vydávají za učitele; přestávají totiž užívatí vlastního úsudku, pokládajíce za platný úsudek toho, s kým souhlasí. Neschvaluji totiž, co se povídá o pythagorovcích, že prý na otázku, proč jest správné jejich tvrzení, odpovídali: „Sám to řekl.“ „Sám“ pak znamenalo Pythagoras.¹⁸ Tolik zmohlo předpojaté mí-

nění, že vážnost platila i bez důvodu. Kdo však se podivují, že jsem se přidržel právě této nauky,¹⁹ těm jsem, myslím, dostatečně odpověděl těmi čtyřmi knihami Akademických rozprav.²⁰ A neval jsem na sebe zastupování věci zcela opuštěných; neboť zánikem lidí nezanikají též myšlenky, nýbrž snad se jim jen nedostává objasnění původcova. Tak na příklad tento filosofický směr, proti všemu vystupovati a nic určitě netvrditi, vyšly od Sokrata,²¹ opakovaný od Arkesilaa²² a posílený od Karneada,²³ podržel svou svěžest až po náš věk; nyní však, jak pozoruji, v samém Řecku téměř osiřel.²⁴ Ale nestalo se tak, myslím, chybou Akademie, nýbrž lidskou těžkopádností. Neboť je-li velkým úkolem pochopiti jednotlivé nauky, oč větším jest pochopiti všechny! A toho jest potřebí těm, kdož si v snaze naléztí pravdu předsevzali mluvití i proti všem filosofům i za všechny. Nedopídil jsem se, přiznávám, tak veliké a nesnadné schopnosti, ale nezatajuji, že jsem se po ní pídil. Není přece možné, aby neměli bezpečné opory, kdo tímto způsobem filosofují. Vyložil jsem o tom sice podrobněji na jiném místě,²⁵ ale poněvadž někteří lidé jsou příliš neučeliví a nechápaví, jest třeba častěji je na to upozorňovati. Nejsem totiž z těch, kdož neuznávají nic za pravdivé, nýbrž patřím k těm, kdož tvrdí, že s každou pravdou jest spojena jakási nepravda jí tak podobná, že chybí bezpečné měřítko pro posouzení a souhlas. Z toho vzniklo známé tvrzení, že jest mnoho pravděpodobného, co řídí život mudrcův, protože to má význačný a jasný vzhled, ačkoli to rozumem nechápeme.²⁶

6. Ale předložím již myšlenky filosofů o přirozenosti bohů, abych se zbavil jakékoli výtky. Při této příležitosti pokládám za nutné svolati všechny, aby posoudili, která

z nich jest pravdivá. Akademii uznám za smělou teprve potom, shodnou-li se buď všichni, nebo najde-li se někdo, kdo objeví pravdu. A tak rád bych zvolal jako v Kamarádech:²⁷

*Při všech bozích, sourodácích, při všech mladých
přátelích
volám, žádám, zapřísahám, snažně prosím, zaklínám*²⁸

ne v malicherné věci, jako si stěžuje onen mladík, že se v obci dějí těžké zločiny:

*vždyť od přítele, od milence nechce stříbro nevěstka,*²⁹

nýbrž aby přišli, vyposlechli a poznali, co jest souditi o náboženství, zbožnosti, svatosti, obřadech, víře, přísaze, co o chrámech, svatyních a slavnostních obětech, co o samých věštných znameních, jež nyní řídím;³⁰ toto vše totiž jest uváděti v souvislost s otázkou o nesmrtelných bozích. Zajisté přiměje nesouhlas nejučenějších lidí o nejdůležitější věci právě ty, kdož se domnívají, že v ní mají jistotu, k tomu, aby byli trochu na vahách. Pozoroval jsem to jak často jindy, tak zvláště tehdy, když se konala v domě mého důvěrného přítele Gaia Kotty neobyčejně důkladná rozprava o nesmrtelných bozích. Neboť když jsem k němu přišel na jeho žádost a pozvání o Latinských svátcích,³¹ zastihl jsem ho sedícího ve výklenku a rozprávějícího se senátorem Gaiem Velleiem, jemuž tehdy přisuzovali epikurovci mezi našimi krajany prvé místo. Byl též přítomen Quintus Lucilius Balbus, jenž byl tak pokročilý v učení stoickém, že byl srovnáván s vynikajícími Řeky v tomto oboru. Tu pravil Kotta, jakmile mě spatřil: „Přicházíš velmi vhod; neboť mezi mnou a Vel-

leiem vznikl spor o důležité věci a při tvém zájmu nebylo by nevhodné, aby ses ho účastnil.“

7. „I mně se zdá,“ pravím, „že jsem přišel vhod, jak říkáš. Sešli jste se totiž přední zástupci tří filosofických směrů. A kdyby byl přítomen Markus Piso, byly by zastoupeny všechny směry filosofické, pokud jsou aspoň ve vážnosti.“³² Nato odvětil Kotta: „Mluví-li pravdu kniha našeho Antiocha, kterou nedávno poslal zde Balbovi, nemusíš pohřešovati svého důvěrného přítele Pisona; neboť podle mínění Antiochova stoikové liší se od akademiků jen slovy, kdežto ve věci s nimi souhlasí. Rád bych, Balbe, znal tvůj úsudek o této knize.“ „Můj?“ odvětil onen. „Divím se, že člověk nad jiné tak bystrý jako Antiochos neviděl neobyčejného rozdílu mezi stoiky, rozlišujícími ctnostné od prospěšného nikoli pouhým jménem, nýbrž celou podstatou, a peripatetiky, směřujícími ctnostné s prospěšným, takže se oba pojmy od sebe liší ne druhem, nýbrž jen velikostí a jakoby stupni;³³ to není jen malý rozdíl slovní, nýbrž značný rozdíl věcný. O tom však jindy; nyní pokračujme v tom, co jsme začali, libo-li!“ „Souhlasím,“ řekl Kotta. „Aby však tento, jenž mezitím přišel“ — přitom patřil na mne — „věděl, oč jde, tedy jsme jednali o přirozenosti bohů, a poněvadž se mi jako vždy zdála nadmíru temná, vyptával jsem se Velleia na mínění Epikurovo.³⁴ Proto opakuj, Velleie, začátek, není-li ti to obtížné.“ „Ovšem, budu opakovati,“ pravil usmívaje se, „ačkoli ne mně, nýbrž tobě přišel tu pomocník; neboť oba jste se naučili od téhož Filona nic nevědět.“ Nato jsem pravil já: „Čemu jsme se naučili, jest věci Kottovou, nerad bych však, aby sis myslil, že jsem přišel jako pomahač tohoto a ne posluchač, a to nestranný, svobodného úsudku, nespoutaný žádnou takovou nutností, abych musil chtě nechtě hájiti určitého mínění.“

Polemika epikurovce Velleia proti Platonovi a stoické Prozřetelnosti.

8. Tu začal Velleius s obvyklou ovšem u těchto³⁶ sebe-důvěrou, ničeho se tak neobávaje jako zdání nerozhodnosti v něčem, jako by byl právě sestoupil ze shromáždění bohů a z Epikurových mezisvětí:³⁶ „Neuslyšíte jalové a vybájené myšlenky, nic o hotoviteli a budovateli světa, bohu z Platonova Timaia,³⁷ nic o věštecké stařeně, Pronoii³⁸ stoiků, kterou lze u nás nazvati Prozřetelností, nic o světě, obdařeném duchem a smysly, kulatém, planoucím, otáčivém bohu, což jsou zázračná zjevení filosofů snících, ne myslících. Jakým totiž zrakem mohl patřiti váš Platon³⁹ na onu stavbu tak velikého díla, jíž dává bohu sestrojovati a budovati svět? Jaká námaha, jaké náčiní, jaké páky, jaké stroje, jací pomocníci byli při tak velikém úkolu? A jak se mohly vzduch, oheň, voda a země úplně podřídití vůli stavitele? Odkud pak vzniklo oněch pět tvarů⁴⁰ utvářejících ostatní, vhodně se skupených k působení na duši a na vznik vněmů? Bylo by obšírné vyvraceti toto všechno, jež jest toho druhu, že se zdá spíše přáním než objevem. Vrcholem všeho však jest, že ten, jenž předvedl svět nejen jako zrozený, nýbrž téměř jako rukou zhotovený, prohlásil jej za věčný.⁴¹ Nemyslíš, že ochutnal jen okrajem rtů, jak se říká, fyziologii, t. j. přírodní filosofii, ten, jenž pokládá za věčné, co vzniklo? Neboť jaká je sloučenina, jež by nemohla býti rozložena? Nebo jest bez konce, co má začátek? Je-li Lucilie, vaše Prozřetelnost těžé povahy, požadují pro ni totéž, co před chvílí, totiž pomocníky, stroje, úplné rozvržení a přípravu celého díla; je-li však něco jiného, proč stvořila svět pomíjející,⁴² nikoli věčný jako bůh platonský?

9. Obou⁴³ však se táži, proč náhle povstali budovatelé světa, ačkoli předtím nesčíslné věky spali? Neboť nebylo-li světa, neplyne z toho, že nebylo věků. Věky pak tu myslím něco jiného, než co se utváří počtem dní a nocí ročními oběhy nebeských těles, neboť uznávám, že to nemohlo vzniknouti bez otáčení světa; byla však od nekonečného času jakási věčnost, neměřená omezeným časovým určením. Jakých však byla rozměrů, nelze si představit, protože si vůbec nelze ani mysliti, že mohl býti nějaký čas, když času ještě nebylo.⁴⁴ Táži se tedy, Balbe, proč byla vaše Prozřetelnost v tomto tak nesmírném časovém období nečinná? Či se vyhýbala práci? Ale ta se ani boha netýká, ani jí nebylo, když všechny živly, vzduch, oheň, země a voda, poslouchaly božské bytosti. A proč toužil bůh vyzdobiti svět jako aedil⁴⁵ osvětlenými tělesy? Učinil-li tak, aby sám jako bůh lépe bydlel, jest jasné, že předtím bydlel v nekonečném čase v temnotách jako v nějaké tmavé chodbě. Což pak se snad potom netěšil z rozmanitosti, kterou vidíme vyzdobeno nebe a zemi? Jaké to může býti potěšení pro boha? Kdyby bylo, nebyl by mohl býti tak dlouho bez něho. Či to zařídil bůh, jak obyčejně říkáte, kvůli lidem? Rozumným? Tedy jen pro několik podstoupil tak velikou námahu. Či kvůli pošetilým? Než předně nebylo důvodu, proč by se měl zasloužiti o špatné. A dále, čeho tím dosáhl, jsou-li všichni pošetilí nepochybně nejubožejší, především pro svou pošetilost — co totiž možno pokládati nad ni za ubožejší? — a dále je-li v životě tolik nevýhod, že je moudří zmírňují protiváhou výhod, kdežto pošetilí ani nemohou uniknouti nevýhodám budoucím ani snášeti přítomné?⁴⁶

10. Kdo však prohlásili sám svět za oduševněný a moudrý, naprosto nepozorovali, do jaké podoby se mů-

že dostati myslící duch. O tom však promluví zanedlouho, kdežto nyní řeknu ještě jen tolik: divím se omezenosti těch, kteří by chtěli, aby bytost nesmrtelná a zároveň blažená měla podobu koule, protože Platon praví,⁴⁷ že nad tento tvar není jiného krásnějšího. Mně se však zdá tvar válce, krychle, kužele nebo hranolu krásnější. A jaký život se připisuje tomuto kulatému bohu? Patrně aby se otáčel s takovou rychlostí, již rovnou nelze si ani mysliti. Nechápu však, kde by se mohl při ní zakotviti stálý duch a blažený život.⁴⁸ A proč by nemohlo býti u boha pokládáno za obtížné právě totéž, co jest obtížné při našem těle, je-li jen sebemeně sužováno mrazem nebo žářem slunečním? Neboť země, jsouc částí světa, jest zajiště též částí boha. Vidíme však, že jsou největší končiny země neobydlitelné a nevzdělané, protože část jich byla spálena žářem slunečním, část ztuhla sněhem a jinovatkou pro dlouhou nepřítomnost slunce. Protože pak jsou tyto končiny částmi světa, jest pokládati, je-li svět bohem, údy boha dílem za rozžhavené, dílem za zmrzlé.

*Historický přehled názorů o bozích,
hlavně 27 řeckých filosofů.*

Toto jest, Lucilie, vaše učení. Jaké však jsou [vůbec názory v této věci, vyložím tak, že]⁴⁹ začnu od prvního z dřívějších filosofů. Thales Miletský, jenž první zkoumal takovéto věci, prohlásil vodu za pralátku, boha pak za tu duševní sílu, jež z vody všechno tvoří.⁵⁰ Mohou-li však býti bohové bez smyslů a rozumu, proč připojil k vodě rozum a k rozumu vodu, může-li býti sám rozum bez těla? Anaximandrova pak domněnka jest, že se bohové rodí v dlouhých obdobích, vznikajíce a zanikajíce, a že to jsou nescíslné světy.⁵¹ Ale jak my můžeme chá-

pati boha jinak než jako věčného? Později Anaximenes určil vzduch za boha a prohlásil, že se rodí, jest nesmírný a nekonečný a stále v pohybu, jako by vzduch mohl býti bez jakéhokoli tvaru bohem, když se přece sluší, aby měl bůh nejen vůbec nějakou, nýbrž nejkrásnější podobu, a jako by neprovázela smrtelnost vše, co vzniklo.⁵²

11. Nato Anaxagoras, jenž přejal nauku od Anaximena,⁵³ první prohlásil, že se rozvržení a uzpůsobení všech věcí provádí silou a rozumem nekonečného ducha. Přitom však nepozoroval, že jest v nekonečném nemožný souvislý pohyb, spojený s vnímáním, a že vůbec není vnímání bez vnějšího působení na vnímající bytost. Pokládal-li dále toho ducha za jakousi živou bytost, jistě jest něco uvnitř, podle čeho má ona živá bytost jméno. Co však jest vnitřnějšího než duch? Proto jest nutně obklopen vnějším tělem. Ale s tím Anaxagoras nesouhlasí a proto se zjevný a pouhý duch bez jakéhokoli nástroje, kterým by mohl vnímati, vymyká naší představivosti.⁵⁴ Alkmaion Krotonský,⁵⁵ jenž dal božskost Slunci, Měsíci a ostatním hvězdám, mimo to pak též duchu, nepozoroval, že dává nesmrtelnost věcem smrtelným.⁵⁶ Pythagoras pak, jenž soudil, že celou přírodu pokrývá a prostupuje duch, z něhož se oddělují naše duše, nepozoroval, že se odtržením duší lidských odtrhává a drásá bůh, a poněvadž jsou duše ubohé, jak u přemnohých lidí pozorujeme, že jest ubohou část boha, což jest přece nemožné.⁵⁷ A zdaž by neměl duch vše věděti, kdyby byl bohem? A jak by dále tento bůh pokrýval nebo prostupoval svět, kdyby byl jen pouhý duch? Dále zasluhuje výtky též Xenofanes, jenž prohlásil za boha ducha a mimo to vše nekonečné, a to výtky stejné jako ostatní, co se týče ducha, ještě důtklivější však, co se týče nekonečnosti, poněvadž v ní nemůže býti nic vnímajícího ani spojeného.⁵⁸ Par-

menides pak vymyslel věc věnci podobnou (věncem to též nazývá), totiž souvislý ohnivý kruh, obklopující oblohu, který nazývá bohem. Nikdo však si nemůže v něm mysliti ani podobu ani smyslovou činnost boha.⁵⁹ Vymyslel též mnoho jiných podobných nehorázností, povyšuje na bohy boj, svár, touhu a jiné věci toho druhu, jež hynou nemocí, spánkem, zapomenutím nebo stářím. Totéž platí o hvězdách; ale opomeňme to při něm, protože jsme to pokárali již při jiném.⁶⁰

12. Nejhoršího však poklesku v názoru o bozích dopustil se Empedokles, jenž pochybil i v mnohém jiném. Pokládá totiž čtyři přírodní živly, z nichž prý se všechno skládá, za božské, ačkoli jest zřejmé, že vznikají a zanikají a jsou bez jakékoli smyslové činnosti.⁶¹ Zdá se, že ani Protagoras, jenž tvrdí, že vůbec nemá o bozích jasného názoru, jsou-li či ne, nebo jací jsou, nemá potuchy o přirozenosti bohů.⁶² A co Demokritos,⁶³ jenž pokládá za bohy hned pohybující se obrazy, hned bytost ony obrazy ze sebe vydávající a vysílající, hned našeho vědomého a rozumného ducha, nedopouští-li pak se největšího omylu? Poněvadž pak neuznává vůbec nic věčného, ježto nic nezůstává trvale ve svém stavu, zdaž neodstraňuje vůbec boha tak úplně, že neponechává o něm nijaké představy? A co vzduch, který pokládá za boha Diogenes z Apollonie,⁶⁴ jakou může míti smyslovou činnost nebo podobu boha? Bylo by obšírné mluvit o nedůslednosti Platonově, jenž pokládá v Timaiovi za nemožné jmenovati otce tohoto světa, v knihách Zákonů však neuznává potřebu zkoumati podstatu boha.⁶⁵ Představuje-li si však boha bez těla, nelze si mysliti, jak by to bylo možné; neboť nutným následkem toho jest, že jest bez smyslů, bez rozumu a bez slasti, což vše zahrnujeme spolu do pojmu boha.⁶⁶ Týž Platon praví v Timaiovi a

Zákonech, že bohem jest i svět, nebe, hvězdy, země, duše i naši bohové po předcích zdědění; to však jest i samo o sobě zřejmě klamně i navzájem si silně odporuje.⁶⁷ Též Xenofon se dopouští v méně slovech skoro téhož omylu; neboť předvádí v rozhovorech Sokratových Sokrata rozmlouvajícího o tom, že se nesluší pátrati po podobě boha, a nazývajícího bohem též Slunce a duši a mluvícího hned o jednom bohu, hned o několika. To jsou skoro tytéž omyly, jež jsme zjistili u Platona.⁶⁸

13. Též Antisthenes ruší přirozenou podstatu bohů, když tvrdí v knize nadepsané „O přírodě“, že bohů lidových jest mnoho, skutečný však jen jeden.⁶⁹ Nemnoho jinak pokouší se Speusippos vyrvatí z myslí poznání bohů, následuje svého strýce Platona a prohlašuje za boha jakousi vše řídící živou sílu.⁷⁰ Aristoteles pak v třetí knize o filosofii⁷¹ působí v shodě se svým učitelem Platonem veliký zmatek, přiděluje hned duchu⁷² všechnu božskost, hned nazývá bohem sám svět, hned jakéhosi jiného boha stavě světu v čelo a přiděluje mu za úlohu řídití a udržovati pohyb světa jakýmsi zpětným pohybem rozvíjejícím,⁷³ hned prohlašuje za boha nebeský éther; přitom si však neuvědomuje, že nebe jest částí světa, který označil na jiném místě za boha. A jak by se mohl při tak veliké rychlosti udržeti onen božský cit a kde se zdržuje ono množství lidových bohů, pokládáme-li též nebe za boha? Pokládá-li pak Aristoteles boha za netělesného, zbavuje ho všeho vnímání i rozumu. A dále, jak se může pohybovati bez těla a jak může býti klidný a blažený, když se stále pohybuje?⁷⁴ A nebyl v této věci rozumnější ani jeho spoluzák Xenokrates,⁷⁵ v jehož knihách o přirozenosti bohů se nepopisuje žádná podoba božská; uznává totiž osm bohů, pět oběžnic po bozích pojmenovaných,⁷⁶ šestého, kterého jest pokládati za jednoduchého

boha, složeného ze všech stálic jakoby z rozptýlených údů;⁷⁷ jako sedmého připojuje Slunce a jako osmého Měsíc. Nelze však poznati, v jakém smyslu mohou býti tito bohové blaženi. Herakleides Pontský, vyšlý z téže školy Platonovy, přeplnil své knihy chlapeckými bajkami, pokládaje za boha hned svět, hned ducha božského; připisuje božství též oběžnicím, zbavuje boha smyslů a pokládá jeho podobu za proměnlivou; v téže knize počítá k bohům zase Zemi a nebe.⁷⁸ Nesnesitelná jest též nestálost Theofrastova; připisuje totiž božské prvenství hned rozumu, hned obloze, hned zase znamením a hvězdám nebeským.⁷⁹ Víry nezasluhuje ani jeho posluchač Straton, zvaný fysik,⁸⁰ jenž vkládá do přírody všechnu božskou sílu, obsahující příčiny plození, vzrůstu a úbytku, ale prostou všeho vnímání a podoby.

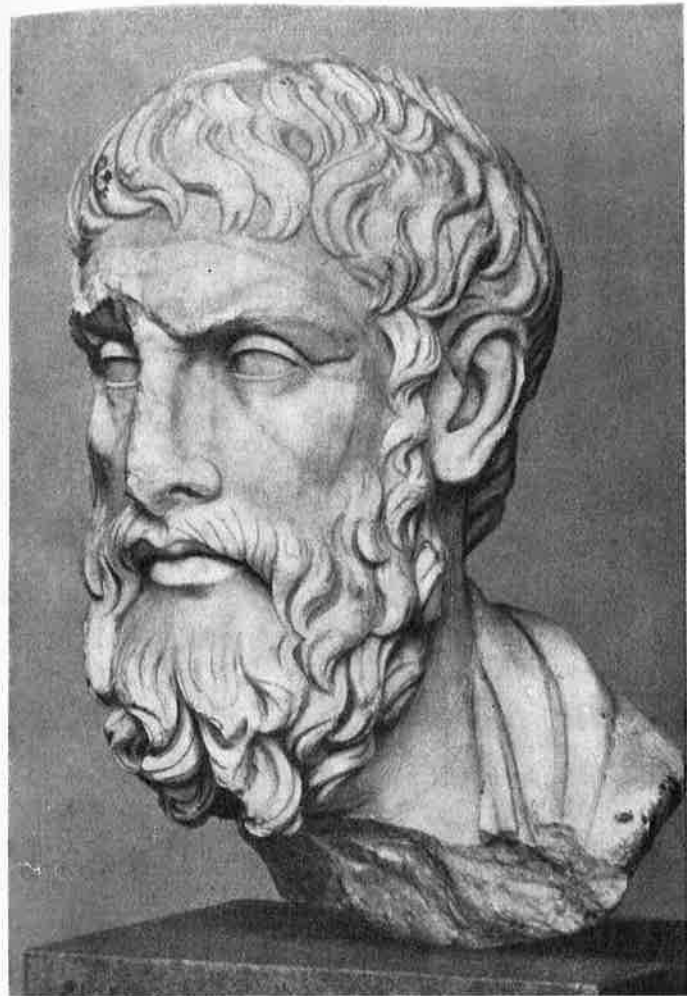
14. Abych pak již přišel, Balbe, k vašim filosofům, Zenon⁸¹ pokládá přírodní zákon za božský a nadaný silou poroučeti správné a zakazovati nesprávné. Jest však nepochopitelné, jakým způsobem obdařuje zákon duši; právem zajisté si představujeme boha jako bytost oduševněnou. Jinde zase prohlašuje éther za boha, můžeme-li si ovšem mysliti boha nic nevnímajícího, jaký se nám nikdy nenaskýtá ani v modlitbách, ani přáních, ani slibech. V jiných knihách zase pokládá jakýsi rozum, rozkládající se po celé přírodě, za obdařený božskou silou. Totéž přisuzuje opět hvězdám, rokům, měsícům a ročním dobám.⁸² Když však vykládá Hesiodovu theogonii, t. j. původ bohů, úplně ruší vžitě představy o bozích, neboť neuvádí v počtu bohů ani Iova ani Inony ani Vesty ani kohokoli jiného, nazývaného božským jménem, nýbrž učí, že tato jména byla přidělena obrazně věcem neživým a němým.⁸³ Neméně mylná jest myšlenka jeho

žáka Aristona,⁸⁴ jenž pokládá podobu boha za nepoznatelnou, odpírá bohům smysly a vůbec pochybuje, zda jest bůh bytost živá či ne. Kleanthes⁸⁵ pak, zároveň s právě jmenovaným posluchač Zenonův, nazývá bohem hned celý svět, hned přiděluje toto jméno rozumné duši celého vesmíru,⁸⁶ hned pokládá s největší určitostí za boha žár, zvaný éther, který prostíraje se všude na nejvyšším okraji vesmíru jako poslední, vše obklopuje a objímá. V knihách proti rozkoši vytváří si zase jakoby v blouznění jakýsi tvar a podobu bohů, hned přiděluje veškeré božství hvězdám, hned pokládá za nejbožštější ze všeho rozum. Tak se stává, že se naprosto nikde neobjevuje onen bůh, kterého poznáváme myslí a chceme uložití v představě naší duše jako v stopě.⁸⁷

15. Naproti tomu Persaios,⁸⁸ rovněž posluchač Zenonův, praví, že byli považováni za bohy ti, kdož vynalezli v péči o život mnoho prospěšného, a že samy užitečné a blahodárné věci byly označeny jmény bohů, takže vlastně praví, že to nejsou vynálezy bohů, nýbrž sama božstva. Co však jest pošetilejšího než prokazovati božskou počtu věcem špinavým a ošklivým nebo zařaditi mezi bohy lidi již mrtvé, jichž všechna úcta měla by býti v zármutku?⁸⁹ Chrysippos pak, jenž jest pokládán za nejbystřejšího vykladače stoických snů,⁹⁰ shromažďuje veliký zástup neznámých bohů, a to tak neznámých, že si je nedovedeme ani představiti, ačkoli si naše mysl dovede, jak se zdá, představiti cokoli. Praví totiž, že božská síla spočívá v rozumu a v rozumné duši vesmíru a že jest bohem celý svět a jeho celá všude rozprostřená duše, hned zase jen její vůdčí část, spočívající v její rozumovosti, a společná podstata věcí, hned osudová síla a nutnost věcí budoucích, mimo to oheň a již uvedený éther, hned to, co jest

od přirozenosti v ustavičném toku, jako voda, země a vzduch, dokonce i Slunce, Měsíc, hvězdy a vůbec celý vše obsahující vesmír a též lidé, kteří dosáhli nesmrtelnosti.⁹¹ Tvrdí též, že éther jest to, co lidé nazývají Iovem, vzduch pak po mořích se rozkládající že jest Neptunem, země Cererou, a podobným způsobem probírá názvy ostatních bohů. Iovem nazývá též sílu stálého a věčného zákona, jež jest jakoby vůdkyní života a učitelkou povinnosti; nazývá ji též osudovou nutností, věčnou pravdou budoucnosti. Z toho však nic není takového, aby v tom byla božská síla. Toto vykládá v první knize o přirozenosti bohů; v druhé pak by rád přizpůsobil bajky Orfea, Musaia,⁹² Hesioda a Homera tomu, co vyložil o nesmrtelných bozích v knize první, takže se zdá, jako by byli stoiky též nejstarší básníci, kteří na to ani nepomyslili. Diogenes Babylonský,⁹³ přidržující se ho v knize nadepsané „Athena“, odlučuje přírodovědeckým výkladem od báje porod Iovův a zrození panny.⁹⁴

16. Vyložil jsem ne názory filosofů, nýbrž téměř sny blouznivců. Neboť nejsou o mnoho nesmyslnější než tyto představy, rozšířené hlasy básníků, jež uškodily svou příjemností. Ti totiž předvádějí bohy rozpálené hněvem a zuřící vášní a způsobují, že vidíme jejich války, bitvy, boje a rány, dále zášť, roztržky, sváry, vznik, zánik,⁹⁵ nářky, bědování, vášně rozpoutané se vši nezřízeností, cizoložství, věznění, soulože s pokolením lidským a smrtelníky zrozené z pokolení nesmrtelného. S mylnými představami básníků lze pak spojití zjevení magů⁹⁶ a stejně pošetilé představy Egyptanů,⁹⁷ dále domněnky lidu, jež z neznalosti pravdy jsou plny největších rozporů. Kdo uváží nerozvážnost a pošetilstvo těchto domněnek, měl by míti v úctě Epikura a klásti ho do počtu těch, jichž se týká toto zkoumání.⁹⁸



EPIKUROŠ

Neboť on jediný poznal jsoucnost bohů z toho, že sama příroda vtiskla do myslí všech lidí jejich představu.⁹⁹ Který totiž národ nebo který kmen lidský by neměl bez nauky představu o bozích? Epikuros ji jmenuje prolépsis, t. j. v myslí napřed pojatá znalost věci, bez níž není o ničem možné ani poznání ani zkoumání ani výklad. Sílu a užitečnost tohoto názoru jsme poznali z onoho nebeského svitku Epikurova o směrnicí a měřítku pravdy.¹⁰⁰

17. Vidíte tedy, že jest položen skvělý základ tohoto zkoumání. Poněvadž totiž není mínění o bozích založeno na nijakém zařízení ani zvyklosti ani zákonu a trvá všeobecný pevný souhlas, jest poznatek o jsoucnosti bohů nutný, ježto máme vštípené nebo spíše vrozené¹⁰¹ poznání bohů. V čem pak jsou všichni zajedno, to jest nutně pravdivé; proto jest uznati jsoucnost bohů. A poněvadž jsou v tom téměř všichni za jedno, a to nejen filosofové, nýbrž i lidé neučení, uznejme též tu jistotu, že máme ať už, jak jsem před chvílí řekl, obecné čili pojmové představy o bozích — novým věcem třeba totiž dávatí též nová jména, jako též Epikuros užil názvu prolépsis o tom, co před ním ještě nikdo tak nepojmenoval —; májíce tudíž tyto pojmové představy, pokládáme bohy za blažené a nesmrtelné. Neboť která příroda nám dala poněti o samých bozích, ta nám též vštípila do myslí, abychom je pokládali za věčné a blažené. Je-li tomu tak, správně vyložil Epikuros, že co jest blažené a věčné, ani samo nemá zaneprázdnění, ani jich nepůsobí druhému a tak není ovládáno ani hněvem ani přízní, protože by bylo slabé vše, co by bylo takové. Kdybychom neusilovali o nic jiného, než abychom bohy zbožně ctili a byli

zbaveni pověry, stačilo by to; neboť jednak byly by uctívány lidskou zbožností vynikající bytosti božské, jsouce věčné a nejblaženější — dostává se totiž oprávněné úcty všemu vynikajícímu — jednak by byl odstraněn všechen strach před silou a hněvem bohů. Rozumí se totiž samo sebou, že blažená a nesmrtelná bytost jest prosta hněvu i náklonnosti; odstraněním těchto citů nehrozí nám od bohů nijaké nebezpečení. Avšak k posílení této myšlenky zkoumá lidský duch u boha též podobu, způsob života a duševní činnost.

18. Na podobu nás jednak upozorňuje příroda, jednak nás o ní poučuje rozum. Neboť od přírody máme všichni všude na světě o bozích jediné představu jako o bytostech v podobě lidské. Neboť která jiná podoba se kdy komu zjevuje, ať bdí či spí? Abychom však neodvozovali vše z pojmových představ, právě totéž nám jasně ukazuje sám rozum. Poněvadž totiž, jak se zdá, jest shoda v tom, že nejdokonalejší bytost jest zároveň nejkrásnější, buď proto, že jest blažená, nebo že jest věčná, které složení údů, které utváření obrysů, která postava a který zjev může býti krásnější než lidský? Aspoň vy, Lucilie — můj milý Kotta totiž tvrdí hned to, hned ono¹⁰² — předvádějící uměleckou tvorbu boží, obyčejně popisujete, jak jest vše v lidské podobě vhodné nejen pro užití, nýbrž i pro půvab. Protože pak lidská podoba předčí podobu všech živých tvorů a bůh jest živý tvor, jest zajisté lidská podoba nejkrásnější ze všech. A poněvadž, jak známo, jsou bohové nejblaženější, blaženým pak nikdo nemůže býti bez ctnosti, ctnost se však neobejde bez rozumu a rozum nemůže býti nikde jinde než v podobě lidské, třeba uznati, že jsou bohové podoby lidské. Ale ta podoba není tělo skutečné, nýbrž jen zdánlivé, a neobsahuje skutečnou krev, nýbrž jen zdánlivou.¹⁰³

19. Ačkoli toto Epikuros vymyslel příliš důvtipně a vyjádřil příliš jemně, aby to mohl kdokoli pochopiti, přece spoléhaje na vaši chápavost podávám výklad stručnější, než věc vyžaduje. Učí tedy Epikuros, jenž svým duchem věci tajné a hluboko ukryté nejen viděl, nýbrž přímo je rukou hmatá, že síla a přirozenost bohů jest taková, že jí nepoznáváme smysly, nýbrž rozumem, ani pro jakousi její pevnost, ani podle jejího počtu, jako to, co pro pevnost nazývá tělesy, nýbrž pomocí obrazů vnímaných pro jejich podobnost a vzájemné v sebe přecházení.¹⁰⁴ A poněvadž z nescíslného množství nedělitelných částecek vznikají a k nám přicházejí zjevy nekonečného množství nejpodobnějších obrazů, nabývá naše duše s největší rozkoší zaujatá těmito obrazy a na ně upřená představy o blažené a věčné bytosti.¹⁰⁵ Svrchovaný význam nekonečnosti zaslouží však nejméně a nejbedlivější úvahy; přitom jest nutno si uvědomiti, že podle své povahy stejně odpovídá stejnému. Epikuros to nazývá isonomií, t. j. zákonem rovnoměrného rozdělení. Z něho vyplývá, že při tak velikém množství smrtelných lidí jest ne menší množství nesmrtelných bohů a při nescíslném množství sil zhoubných nutně jest též neomezené množství sil záchovných.¹⁰⁶ Ptáváte se nás, Balbe, jaký jest život bohů, jak tráví svůj věk. Zajisté tak, že si nad to nelze mysliti nic blaženějšího, nic, co by více oplývalo všelikým blahem. Bůh totiž nic nedělá, není zaneprázdněn žádným zaměstnáním, nepomýšlí na žádná díla, nýbrž raduje se z vlastní moudrosti a ctnosti a má na věčné časy zajištěny největší rozkoše.

20. Tohoto boha nazvali bychom právem blaženým, vašeho však starostmi nanejvýš přetíženým. Je-li totiž sám svět bohem, jaký může býti menší klid než se otáčeti bez sebemenší přestávky podivuhodnou rychlostí kolem ne-

beské osy? Není však blaženosti bez klidu. Je-li však v samém světě nějaký bůh, který řídí, spravuje a udržuje oběhy hvězd, změny ročních počasí a pravidelné střídání přírodních dějů a obzíraje země a moře chrání prospěch a život lidí, takový bůh jest věru zapleten do obtížných a pracných úkolů. My však klademe blažený život do duševního klidu a oproštění ode všech úkolů. Poučil nás totiž týž Epikuros jako v ostatním i v tom, že svět povstal sám od sebe bez jakýchkoli pomůcek a že, co vy pokládáte bez božské dovednosti za nemožné, jest tak snadné, že sama příroda tvořila, tvoří a stále bude tvořiti nescíslné světy. Poněvadž pak nechápete, jak to může příroda vytvořiti bez rozumu, utíkáte se k bohu jako tragičtí básníci, když nemohou přivéstí děj kusu ke konci;¹⁰⁷ jistě byste nevyžadovali jeho práce, kdybyste viděli nesmírnou a na všechny strany neohraničenou velikost vesmírného prostoru, do něhož duch vnikaje a se rozšiřuje nevidí konečné hranice, na níž by se mohl zastaviti, ač postupuje tak daleko a široko.¹⁰⁸ V těchto nesmírných šířkách, délkách a hloubkách poletuje nekonečné množství nescíslných atomů, jež spolu souvisí a navzájem se zachycujíce k sobě se řadí, ač jest mezi nimi prázdňný prostor; z nich se vytvářejí ty podoby a tvary, jež vy pokládáte bez měchů a kovadlin za nemožné. A tak jste nám pověsili na krk věčného pána, jehož bychom se ve dne v noci báli. Kdo by se totiž nebál vše předvídájícího, uvažujícího a pozorujícího, jakož i sebe za měřítko všeho pokládajícího, starostmi a prací přetíženého boha? Z toho vám vznikla především ona osudová nutnost, kterou nazýváte heimarmené, takže cokoli se přihodí, vyplynulo podle vašich slov z věčné pravdy a příčinné souvislosti. Ale zač stojí taková filosofie, které se zdá jako hloupým babám vše dílem osudu? K tomu přistupuje

vaše mantika, latinsky *divinatio* (věšectví),¹⁰⁹ jež by nás, kdybychom vám popřáli sluchu, naplnila takovou pověrou, že bychom byli nuceni míti v úctě žertvozorce, ptakopravce,¹¹⁰ hadače, věstce a vykladače snů. Byvše Epikurem zbaveni těchto hrůz a uvedeni v duševní svobodu, nebojíme se těch, kteří podle našeho názoru nezpůsobují obtíží ani sobě ani jich nechystají druhému, a máme v zbožné a posvátné úctě bytost naprosto dokonalou. Ale obávám se, že jsem se dal horlivostí unésti příliš daleko. Bylo však nesnadné nechati věc tak důležitou a významnou nedokončenu, ač jsem měl spíše dbáti toho, abych poslouchal, než abych mluvil.“

Námítky akademika Kotty proti epikurské theologii.

21. Tu pravil Kotta se svou obvyklou vlídností: „Nebyl bys přece mohl, Velleie, ode mne nic uslyšeti, kdybys nebyl pověděl něco závažného. Mně totiž snáze přichází na mysl důvody pro nepravdivost než pro pravdivost nějaké věci; to se mi přihází často a přihodilo se mi též před chvílí, když jsem tě poslouchal. Tážeš-li se mě na můj názor o přirozenosti bohů, nic bych asi neodpověděl; ptáš-li se však, zda ji pokládám za takovou, jak jsi ji právě vyložil, řekl bych, že se mi nic nezdá tak málo správné jako toto. Dříve však než přistoupím k tvému výkladu, povím své mínění o tobě. Často jsem totiž, tuším, slyšel o onom tvém důvěrném příteli,¹¹¹ jenž ti dával bez rozpaků přednost přede všemi římskými epikurovci a srovnával s tebou jen několik málo epikurovců řeckých, ale protože jsem věděl, že tě má neobyčejně rád, pokládal jsem to za nadsázku z náklonnosti k tobě. Ačkoli nerad chválím přítomného, přece soudím,

že jsi promluvil jasně o věci temné a nesnadné, a nejen s hojnými myšlenkami, nýbrž i slovy ozdobnějšími, než obyčejně činí vaši lidé. Já sám jsem hojně poslouchal za svého pobytu v Athenách Zenona,¹¹² jehož náš milý Filon nazýval náčelníkem epikurovců, a to, tuším, na podnět samého Filona,¹¹³ abych snáze posoudil, jak dobře se dají vyvrátiti ona tvrzení, slyše je z úst prvního z epikurovců. Ten tedy nemluvil jako většina, nýbrž stejně jako ty zřetelně, závažně a ozdobně. Když jsem tě však právě poslouchal, dálo se se mnou totéž, co se mi často přiházívало u něho: těžce jsem nesl, že takový duch — neměj mi to za zlé! — připadl na tak malicherné, neřku-li ne-japné myšlenky. Já sám však nyní nepodám nic lepšího. Neboť, jak jsem právě řekl, téměř ve všem, zvláště však v přírodní vědě, spíše bych pověděl, co není, než co jest.¹¹⁴

22. Tážeš-li se mě, co nebo jaký jest bůh, budu si počínati jako Simonides. Ten si totiž vyžádal jeden den na rozmyšlenou, když se ho na totéž otázal samovládce Hieron.¹¹⁵ Když opakoval druhého dne svou otázku, vyžádal si dva dni. Když pak ještě několikrát zdvojnásobil počet dní a Hieron se ho s podivem tázal, proč tak činí, odpověděl: „Protože čím déle o tom uvažuji, tím se mi to zdá temnější.“ Simonides, tuším — bylť prý nejen líbezným básníkem, nýbrž nadto i učený a moudrý muž — poně-vadž přišel na mnoho bystrých a jemných myšlenek, jsa na rozpacích, která z nich by byla nejpravdivější, zou-fal nad celou pravdou. Co však hlásá důstojného nejen filosofie, nýbrž pouhé prostřední rozumnosti tvůj Epikuros (chci totiž raději rozmlouvati s ním než s tebou)?

V otázce o přirozenosti bohů jde nejprve o to, jsou-li bohové či ne. Nesnadno jest říci ne. Věřím, dá-li se tato otázka v shromáždění lidu; avšak v rozmluvě a společ-nosti, jako jest naše, jest odpověď velmi snadná. A tak

já, sám velekněz,¹¹⁶ jenž se domnívám, že jest státní boho-sluzbu a její obřady co nejsvědomitěji zachovávat, chtěl bych se přesvědčiti o první věci, totiž o jsoucnosti bohů, nejen domněnkami, nýbrž podle pravdy. Naskýtá se totiž mnohé, co uvádí ve zmatek, takže se někdy zdá, že není bohů. Ale hled', jak budu k tobě velkomyslný: ne-dotknu se toho, co máte společného s ostatními filosofy, jako jest na př. právě tato věc; neboť téměř všichni, i já sám na prvním místě, uznávají jsoucnost bohů. Proto ne-odporuji, přece však pokládám důvod tebou uváděný za ne dosti silný.

23. Prohlásil jsi totiž za dosti silný důvod pro uznání jsoucnosti bohů, že se tak zdá lidem všech národů a ple-men. To však jest jak samo o sobě nezávažné, tak i myl-né. Neboť předně, odkud znáš mínění národů? Já aspoň myslím, že jest mnoho národů tak surových a divokých, že nemají vůbec potuchy o bozích.¹¹⁷ A co Diagoras, na-zvaný neznabohem, a později Theodoros, zdali neodstra-nili zjevně přirozenost bohů? Protagoras pak Abderský, o němž jsi se právě zmínil, dokonce největší sofista své doby, když položil na začátku knihy slova: „O bozích nemohu říci, ani že jsou, ani že nejsou,“ byl na rozkaz Atheňanů vyobcován z města i kraje a jeho knihy byly veřejně spáleny. Soudím, že to učinilo mnohé zdrželi-vějšími v hlásání tohoto názoru, když ani pouhé rozpaky nemohly uniknouti trestu. A co řekneme o lidech svato-krádežných, bezbožných a křivopřísežných?

*Kdyby byl Lucius Tubulus¹¹⁸ někdy,
Lupus¹¹⁹ též, Neptunův¹²⁰ potomek Karbo,¹²¹*

jak praví Lucilius,¹²² věřil v jsoucnost bohů, byl by býval takovým křivopřísežníkem a neřestníkem? Není tedy, jak se zdá, dosti spolehlivý tento důvod k posílení vašeho

tvrzení. Ale protože jej máte společný s jinými filosofy, nechám jej stranou a přeju raději k vašim vlastním důvodům. Připouštím jsoucnost bohů. Pouč mě tedy, odkud a kde jsou, jaké jest jejich tělo, duch a život; neboť to bych rád věděl. Zneužíváš ke všemu vlády a volnosti atomů; z nich děláš a tvoříš, cokoli se namane. Předně však není atomů. Nic totiž . . . co by bylo prosto těles; tělesy však jest naplněno každé místo. Proto nemůže býti ani prázdný prostor ani atomy.¹²³

24. Vyslovuji tu nyní věšty¹²⁴ přírodních filosofů, nejisto, zda správné či mylné, ale přece pravděpodobnější, než jsou výroky vaše. Neboť tyhle hanebnosti Demokritovy nebo též již předtím Leukippovy, že jsou jakási lehká tělíska, jednak drsná, jednak kulatá, zčásti hranatá, jiná háčkovitá a jakoby zahnutá, z nichž jest vytvořeno bez zásahu přírodní síly, pouhým nahodilým shlukem, nebe a země, tuto domněnku jsi ty, Gaie Velleie, uvedl až do našeho věku a spíše by tě někdo zapudil z celého tvého životního místa, než zbavil této víry; rozhodl jsi se totiž dříve býti epikurovcem, než jsi poznal tyhle názory.¹²⁵ Tak jsi byl nucen buď pojmouti v mysl tyto hanebné názory nebo se vzdáti vyznávané filosofie. „Za cenu ztráty blaženého života a pravdy,“ odpovídáš. Tohle jest tedy pravda? Nic totiž nenamítám, co se týče blaženého života, který neuznáváš ani při bohu, není-li v naprosté nečinnosti. Ale kde jest pravda? V nesčíslných světech, tuším, v každém nejmenším okamžiku buď se rodících nebo zanikajících. Či v nedělitelných tělískách, vytvářejících tak přeslavná díla bez usměrňování jakékoli přírodní síly, jakéhokoli rozumu? Než postupuji dále, zapomínaje na svou velkomyslnost, kterou jsem před chvílí počal vůči tobě osvědčovati. Připustím tedy, že se vše skládá z atomů. Ale patří to k věci? Vždyť se

tážeme na přirozenost bohů! Dejme tomu, že jsou z atomů! Nejsou tedy věční. Neboť co jest z atomů, to se jednou zrodilo. Jestliže však se zrodili bohové, nebylo jich před zrozením. Mají-li pak bohové začátek, mají nutně i konec, jak jsi sám vykládal před chvílí o světě Platonově. Kde tedy jest ta vaše blaženost a věčnost, kterýmižto dvěma slovy označujete boha? Chtíce to dokázati, dostáváte se do úzkých. Tvrdil jsi totiž na příklad, že bůh nemá tělo, nýbrž jen zdánlivé tělo, že nemá krev, nýbrž jen zdánlivou krev.

25. Takto si počínáte velmi často, že chtíce při pravděnepodobném výroku uniknouti výtce, uvádíte něco naprosto nemožného, takže by bylo bývalo lépe připustiti věc spornou než tak směle odporovati. Tak na př. Epikuros vida, že by nebylo nic v naší moci, kdyby atomy klesaly svou vlastní tíží, protože by byl jejich pohyb určitý a nutný, našel východiště z této nutnosti, jež ovšem ušlo Demokritovi: praví totiž, že se atom, unášený svou vlastní váhou a tíhou přímo dolů, poněkud odchyluje. Takové tvrzení jest horší než nemožnost obhájití vlastní názor.¹²⁶ Stejně si vede vůči logikům. Ti tvrdí, že v rozlučovacích větách, v nichž se klade „buď tak nebo ne“, platí buď jedno nebo druhé. Obávaje se, aby se nestalo nutným jedno z obého, kdyby se připustil nějaký takový výrok jako: „Epikuros zítra buď bude žíti nebo ne“, popřel platnost celé rozluky „buď tak nebo ne“. Mohlo však býti řečeno nadto něho hloupějšího?¹²⁷ Arkesilaos, jenž prohlašoval všechny vněmy smyslové za klamné, činil výtky Zenonovi, jenž pokládal za klamné jen některé, ne všechny. Epikuros tedy ze strachu, aby, shledá-li se klamným jeden jev, nebyly klamné všechny, prohlásil všechny smyslové vněmy za zvěstovatele pravdy. Nebylo to však příliš moudré; přijímal totiž těžší ránu, aby od-

razil lehčí.¹²⁶ Totéž činí s přirozeností bohů: vyhýbaje se totiž jich složení z atomů, aby to nemělo za následek zánik a rozptýlení, popírá u bohů tělo i krev a uznává jen zdánlivé tělo a zdánlivou krev.¹²⁰

26. Zdá se divné, že se nesměje ptakopravec při pohledu na jiného ptakopravce; divnější však jest, že se můžete navzájem zdržeti smíchu vy, tvrdíce: „Není skutečného těla, nýbrž jen zdánlivé tělo.“ Tomu bych rozuměl, kdyby se to týkalo voskových nebo hliněných sošek; nemohu však pochopiti, co jest u boha zdánlivé tělo nebo zdánlivá krev, a ani ty, Velleie, toho nedoveďeš, ale nechceš to přiznati. Opakujete totiž tyhle věty jako předříkávaný úkol, který blábolil Epikuros v ospalosti; chlubil se totiž, jak vidíme z jeho spisů, že neměl učitele. To věru bych mu rád věřil, ani kdyby to nehlásal, jako pánovi špatného domu, chlubicímu se, že neměl stavitele; nic totiž nepáchne ani po Akademii ani po Lykeiu,¹⁸⁰ ba ani po učení pro chlapce. Mohl slyšeti Xenokrata,¹⁸¹ takového člověka, nesmrtelní bohové! Někteří vsutku myslí, že ho slyšel, ale on sám to popírá, a já mu zcela věřím. Práví, že slyšel na Samu jakéhosi Pamfila, posluchače Platonova. Bydlil tam totiž jako jinoch s otcem a bratry, protože tam přišel jeho otec Neokles jako osadník; když ho však políčko dosti neživilo, stal se učitelem na škole. Epikuros však tímto platonikem neobyčejně pohrdá. Tak se bojí, aby se nezdálo, že se někde něčemu naučil! Chytil se však při demokritovci Nausifanovi; říká totiž, že ho neposlouchal, ale při tom mu spílá všemožnými nadávkami. A přece kdyby nebyl slyšel tyto demokritovské názory, co vůbec slyšel? Co nepochází v Epikurově přírodovědě od Demokrita? Neboť ačkoli některé věci pozměnil, jako na př. co jsem před chvílí řekl o uchylování atomů, přece většinou praví totéž o ato-

mech, prázdném prostoru, obrazech, nekonečnosti prostorů a nesčíslném počtu světů, jejich vzniku a zániku a téměř o všem, co patří k nauce o přírodě. Co tedy nyní rozumíš slovy „zdánlivé tělo“ a „zdánlivá krev“? Nejen totiž vyznávám, že tomu lépe rozumíš než já, nýbrž i jsem tomu rád. Bude-li to však jednou pořádně vyloženo, proč by tomu mohl rozuměti Velleius, nikoli však Kotta? A tak tedy rozumím sice, co jest tělo a co jest krev, co však jest zdánlivé tělo a zdánlivá krev, naprosto ne. Avšak ty mi toho neskrýváš, jako činíval Pythagoras¹⁸² před cizími, ani nemluvíš schválně temně jako Herakleitos,¹⁸³ nýbrž, mezi námi řečeno, sám tomu též nerozumíš.

27. Zastáváš, tuším, názor, že jest jakási podoba bohů, jež nemá složitosti, pevnosti, výraznosti ani nápadnosti, nýbrž jest čistá, lehká a průsvitná. Řekneme tedy totéž, co u Venuše Kojské:¹⁸⁴ není to tělo, nýbrž něco tělu podobného, a ona rozlitá a s bělostí smíšená červeň není krev, nýbrž něco krvi podobného; tak v epikurském bohu není skutečnosti, nýbrž jen něco jí podobného. Dejme tomu, že jsem přesvědčen o tom, co si nelze ani představit; sem s obrysy a tvary těch nastíněných bohů! Nechybějí tu hojné důvody, jimiž chcete dokázati lidskou podobu bohů. Předně prý jest naše mysl tak zařizena a předem uzpůsobena, že člověk uvažující o bohu pomýšlí na podobu lidskou; za druhé, poněvadž přirozenost božská nade vše vyniká, nutně má i nejkrásnější podobu a nad lidskou není krásnější; třetí vámi uváděný důvod jest, že jiná podoba nemůže býti sídlem ducha. Uvažme tedy všechny tyto důvody po pořádku! Předpokládáte, jak se mi zdá, jako by to bylo vaše právo, věc zcela pravdě nepodobnou. Kdo byl vůbec kdy tak slepý, aby uvažuje o tom neviděl, že byla tato lidská podoba přenesena na bohy buď přímo úmyslně mudrci, aby tak snáze obrátili

nevzdělané lidi od zkaženosti života k úctě bohů, nebo z pověry, aby uctívající obrazy mysleli, že se obracejí k samým bohům? Tyto představy pak posílili básníci, malíři a sochaři, protože bylo nesnadné zachovati představu bohů, kdyby jednali v nějaké jiné podobě.¹³⁵ Snad k tomu přistoupila i domněnka lidí, že nad člověka není nic krásnějšího. Nevidíš však, přírodovědče, jak lichotivou pochlebnicí a přímo svou vlastní kuplířkou jest příroda? Či snad jest na zemi nebo v moři tvor, který by neměl největší zalíbení v tvorě svého druhu? Kdyby tomu tak nebylo, proč by netoužil býk po spojení s klisnou a hřebec po spojení s krávou? Či myslíš, že orel nebo lev nebo delfín dává přednost jiné podobě před svou vlastní? Jaký tedy div, předepsala-li stejným způsobem příroda člověku, aby nad člověka nepokládal nic za krásnější, že proto pokládáme bohy za podobné lidem?¹³⁶

28. Co myslíš? Kdyby měla zvířata rozum, nebylo by si každé nejvíce zakládalo na vlastním druhu? Avšak namou věru — řeknu, jak si to myslím — mám se sice rád, ale přece bych si netroufal prohlásiti se za krásnějšího, než byl onen býk, vezoucí Evropu.¹³⁷ Neboť nejde tu o našeho ducha nebo naši řeč, nýbrž o podobu a postavu. Kdybychom si mohli vytvořiti a přiděliti podobu, nechtěl bys býti jako ten mořský Triton, jehož malují, jak jest nesen plovoucími zvířaty, připojenými k lidskému tělu.¹³⁸ Zdržuji se u nesnadné věci, neboť síla přírody jest tak mocná, že každý člověk chce býti podoběn jen člověku. Ale kterému? Jak málo lidí jest totiž sličných! Když jsem byl v Athenách, bylo jich v sdružení jinochů sotva několik.¹³⁹ Vidím, že se usmíváš,¹⁴⁰ ale přece je tomu tak. Nám pak, kteří máme se svolením starých filosofů zalíbení v mladících,¹⁴¹ i chyby jsou často příjemné. Alkaiovi¹⁴² se líbí znaménko na prstě chlapcově. Je to

přece skvrna na těle, ale jemu se přesto zdála ozdobou. Quintus Katulus, otec mého druhu v úřadě a důvěrného přítele,¹⁴³ měl v lásce tvého krajana Roscia,¹⁴⁴ na něhož též složil tuto básničku:

*Stál jsem a vycházející Jitřenku právě jsem zdravil,
když tu zleva¹⁴⁵ se hned Roscius objeví mně.
S vaším svolením, bohové, buď mi volno to říci,
smrtelník zdál se mi být krásnější, nežli je bůh.¹⁴⁶*

Jemu se zdál krásnější než bůh, ačkoli měl právě tak jako dnes šilhavé oči. Co na tom záleží, zdálo-li se mu právě toto zajímavým a půvabným? Než vracím se k bohům.

29. Nejsou snad někteří, ne-li tak šilhaví, tedy aspoň mžouraví? Nemají znamení? Nejsou ploskonosí, se svislýma ušima, s velkým čelem, velkou hlavou, jak tomu jest mezi námi? Či jest vše na nich bezvadné? Připusťme vám to! Zdali pak též mají všichni jednu tvář? Ne-li, nutně jest jedna krásnější než druhá, takže některý bůh není nejkrásnější.¹⁴⁷ Je-li však tvář všech stejná, jistě kvete v nebi Akademie, protože není-li mezi bohy rozdílu, není u nich poznání ani vnímání.¹⁴⁸ Tak co, Velleie, je-li zcela mylné, že nám při myšlence na boha tane na mysli jen podoba lidská, budeš ještě hájiti tyhle nesmysly? Nám snad se tak stává, jak pravíš, neboť známe od malička Iova, Iunonu, Minervu, Neptuna, Volkana, Apollina a ostatní bohy v té podobě, v které je vytvořili malíři a sochaři, a nejen podobě, nýbrž i výzdobě, šatě a věku. Jinak však jest tomu u Egyptanů a Syřů a vůbec skoro v celé cizině; tam totiž bys shledal o některých zvířatech pevnější názory než u nás o nejposvátnějších chrámech a obrazech bohů.¹⁴⁹ Neboť vidíme, že našinci vykrádají mnohé svatyně a odnášejí obrazy bohů

z nejposvátnějších míst, kdežto jsme neslyšeli ani vyprávěti, že by byl Egyptan ublížil krokodilovi nebo ibisovi nebo kočce. Nemyslíš-li tedy, že Egyptané pokládají onoho svého posvátného býka Apise za boha? Jistě aspoň tak, jako ty tu vaši Iunonu Spasitelku,¹⁵⁰ kterou nikdy ani ve snách nevidíš jinak než s kozí koží, oštěpem, štítem a nosatými střevíci. Není však takovou ani Iuno Argivská¹⁵¹ ani Římská.¹⁵² Proto jest jiná podoba Iunony u Argivských, jiná u Lanuvijských, jiná u nás; právě tak jiná Iova Kapitolského u nás, jiná Iova Hammona u Afrů.¹⁵³

30. Nestydí se tedy fysik, t. j. sliditel a zkoumatel přírody, žádati od myslí zvyklostmi nasáklých důkaz pravdy? Neboť tímto způsobem bude lze Iova vždy označiti za vousatého, Apollina vždy za bezvousého, oči Minerviny za sivé, Neptunovy za modré. Chválíme v Athenách Volkana Alkamenova,¹⁵⁴ v jehož postoji i šatě jest lehce patrná nehyzdící kulhavost. Budeme tedy míti kulhavého boha, protože jsme tak slyšeli o Volkanovi. Nuže, necháme též bohy pod těmi jmény, kterými je jmenujeme? Ale předně jmen bohů jest tolik, kolik jest lidských jazyků. Není totiž týž Volkanus v Italii, týž v Africe, týž v Hispanii jako ty, Velleie, kamkoli přijdeš. Dále počet jmen bohů není veliký ani v knihách našich pontifiků, počet bohů však jest nesčíslný. Či jsou beze jmen? Musíte aspoň tak tvrditi. Neboť co jest platno více jmen, je-li podoba jen jedna? Jak by bylo bývalo, Velleie, krásné, přiznati se raději k nevědomosti než pocitovati nevolnost z takovýchto žvástů a sám sobě se nelíbiti? Či myslíš, že jest bůh podoben mně nebo tobě? Zajisté nikoli. Co tedy? Nazvu bohem Slunce nebo Měsíc nebo nebe? A proto též blaženým? Jakých rozkoší požívá? Též moudrým? Ale jak může býti moudrost v takovém těle

bez hlavy a údů?¹⁵⁵ Toto jsou vaše vytáčky. Nemají-li tedy bohové ani těla lidského, jak jsem ukázal, ani nějakého takového, jak jsi přesvědčen ty, proč váháš popříti jejich jsoucnost? Nemáš k tomu odvahy. To jest ovšem moudré, ač se na tomto místě¹⁵⁶ neobáváš lidu, nýbrž bohů samých. Známe epikurovce, kteří se klanějí každé sošce, ale vím též, že podle některých Epikuros ponechal bohy jen na oko, aby nenarazil u Atheňanů, v skutečnosti však je odstranil. Proto stojí, tuším, v jeho sbírce stručných myšlenek, kterou nazýváte „Základní myšlenky“,¹⁵⁷ na prvním místě věta: „Co jest blažené a nesmrtelné, ani samo nemá ani nikomu nepůsobí námahy.“

31. Někteří se domnívají, že v této větě takto vyslovené úmyslně učinil to, co se stalo z neschopnosti zřetelně se vyjádřiti; mají však špatné mínění o člověku naprosto nezáludném. Je totiž pochybné, zda praví, že něco jest blažené a nesmrtelné, či to chápe podmínečně. Nepozorují, že se tu vyjádřil neurčitě, kdežto na mnoha jiných místech on i Metrodoros¹⁵⁸ mluvili tak zřetelně, jako před chvílí ty. Epikuros však uznává jsoucnost bohů a neviděl jsem nikoho, kdo by se bál více toho, čeho se podle něho nesmíme báti, totiž smrti a bohů. Volá totiž, že mysl všech smrtelníků jest postrašena tím, co se obyčejných lidí tak příliš nedotýká. Tisíce lidí totiž provádí loupeže, ač je na to stanoven trest smrti, jiní loupí všemožné svatyně, patrně proto, že ony děsí strach před smrtí, tyto náboženské výčitky. Poněvadž však nemáš odvahy — budu již totiž mluvit přímo s Epikurem — popříti jsoucnost bohů, co ti brání pokládati za bohy Slunce nebo svět nebo nějakého věčného ducha? „Nikdy jsem neviděl,“ praví, „duši obdařenou rozumem a rozvahou v nějaké jiné podobě než lidské.“ A viděl jsi něco podobného Slunci

nebo Měsíci nebo pěti oběžnicím? Slunce vykonává roční oběh, určujíc pohyb dvěma krajními body jednoho kruhu.¹⁰⁰ Tento jeho oběh doplňuje Měsíc, ozařovaný jeho paprsky, v měsíčním období; pět oběžnic pak zachovávají též kruh, probíhá v nerovných dobách z téhož východiska tytéž prostory, jedny v menší, druhé ve větší vzdálenosti od Země. Zdalipak jsi, Epikure, něco takového viděl? Ať tedy není Slunce, Měsíce a hvězd, když nemůže býti nic, čeho jsme se nedotkli, nebo co jsme neviděli! A co boha jsi viděl? Proč tedy věříš, že jest? Odstaňme tedy všechny nové poznatky, jež nám podávají dějiny nebo rozum! Stává se, že obyvatelé vnitrozemí nevěří, že jest moře. Jak veliká to omezenost! Kdyby ses na příklad narodil na Serifu¹⁰⁰ a nikdy nevyšel z ostrova, na němž bys viděl jen samé malé zajíce a lišky, nevěřil bys, že jsou lvi a pantheři, kdyby ti je někdo popisoval; kdyby ti pak někdo vykládal o slonu, myslil bys, že si z tebe tropí posměch. A ty, Velleie, jsi zakončil svůj výklad řetězem úsudků podle zvyku dialektiků, nikoli vašeho, ježto jest naprosto vašim lidem neznám.

32. Vyšel jsi z předpokladu, že jsou bohové blaženi. Připouštím. Avšak nikdo prý nemůže býti blažen bez ctnosti. I to připouštím, a to rád. Ctnost prý však nemůže býti bez rozumu. I s tím nutno souhlasiti. Připojuješ: rozum však může býti jen v podobě lidské. Myslíš, že ti toto někdo přízná? Kdyby totiž tomu tak bylo, nemusil jsi k tomu docházeti postupně, nýbrž byl bys to mohl plným právem předpokládati.¹⁰¹ Co však znamená „postupně“? Od blaženosti k ctnosti, od ctnosti k rozumu jsi přišel, jak vidím, postupně. Ale jak dospíváš od rozumu k lidské podobě? To jest skok v důkaze, ne postup. Nechápu též, proč neprohlásil Epikuro raději lidi za podobné bohům než naopak. Otáčeš se, jaký jest v tom rozdíl, když přece,

jsou-li bozi podobni lidem, jsou též lidé podobni bohům? Vím, ale mám na mysli, že nepřešla od lidí podoba na bohy. Bohové totiž byli vždy a nikdy se nezrodili, mají-li býti věční, kdežto lidé se zrodili. Proto byla dříve lidská podoba než lidé v té podobě, kterou měli nesmrtelní bohové. Proto jest považovati naši podobu za božskou, nikoli podobu bohů za lidskou. Ale nechť tomu jest, jak chcete; táží se, jaká to byla šťastná náhoda — neboť podle vašeho názoru v přírodě rozum nic neučinil — jaká to tedy byla náhoda? Kde se vzal tak šťastný shluk atomů, že se náhle rodili lidé v podobě bohů? Či snad spadla na zem semena bohů a tak vznikli lidé bohům podobní? Přál bych si, abyste to tvrdili; rád bych totiž uznal příbuznost s bohy. Ale vy nic takového nepravíte, nýbrž pokládáte naši podobnost s bohy za náhodnou.¹⁰² A nyní mám hledati důkazy, kterými bych to vyvrátil? Kéž bych mohl tak snadno nalézt pravdu jako vyvrátiti klam!

33. Vypočetl jsi z paměti a obšírně, takže jsem se pln radosti podíval tak velikým vědomostem u Řimana, od Thalety Miletského názory filosofů o přirozenosti bohů. Nezdáli se ti pomatenými všichni, kdož tvrdí, že může býti bůh bez rukou a nohou? Avšak úvaha o užitečnosti a vhodnosti lidských údů měla by vás přiměti k názoru, že bohové nepotřebují lidských údů. Neboť nač jim jest třeba nohou, nechodí-li, nač rukou, nesmějí-li nic do nich vzíti? Nač všech ostatních částí těla tak rozvržených, že v nich není bezúčelnosti, nahodilosti a zbytečnosti a že žádné umění nedovede napodobiti zručnost přírody? Bude tedy bůh míti jazyk a nebude mluvíti, bude míti zuby, patro, hrdlo, aby jich k ničemu neužíval, nadarmo bude míti údy, jež připojila příroda k tělu pro rozplozování, a právě tak ústroje vnitřní jako vnější,

srdce, plíce, játra a ostatní, jež byvše zbaveny užitečnosti nemají půvabu a krásy, pro kterou je má bůh podle vašeho názoru. Neodvážili se, opírajíce se o tyto sny, nejen Epikuros, Metrodoros a Hermarchos¹⁶³ vystoupiti proti Pythagorovi, Platonovi a Empedokleovi, nýbrž i nevěstka Leontion¹⁶⁴ psáti proti Theofrastovi? Psala sice vkusnou a čistou attičtinou, ale přece —. Tolik zvůle bylo v zahradě Epikurově.¹⁶⁵ A vy si ještě stěžováváte a Zenon byl dokonce svárlivý. A co mám říci o Albu-ciovi?¹⁶⁶ Nad Faidra nebylo ovšem nikoho uhlazenějšího, nikoho lidštějšího, ale tento stařík se rozčiloval nad každým mým drsnějším výrokem, ač Epikuros zacházel nejpotupnějším způsobem s Aristotelem, nejhanebněji spílal sokratikovi Faidonovi,¹⁶⁷ sřezal v celých knihách Timokrata,¹⁶⁸ bratra svého druha Metrodora, protože s ním nesouhlasil v nějaké maličkosti ve filosofii, byl nevďěčný k samému Demokritovi, jehož se přidržel, a zle nakládal se svým učitelem Nausifanem, od něhož se mnohému naučil.

34. Zenon bodal nadávkami nejen své současníky Apollodora, Sila¹⁶⁹ a ostatní, nýbrž i samého otce filosofie Sokrata nazýval po latinsku Attickým šaškem a Chrysippa nejmenoval nikdy jinak než Chrysippou.¹⁷⁰ Ty sám před chvílí, vypočítáváje jakoby senát¹⁷¹ filosofů, jsi nazýval nejvýznamnější muže nerozumu, snílky a pošetilci. Nepoznal-li z nich nikdo pravdy o přirozenosti bohů, jest obava, že jí vůbec není. Neboť tyhle vaše řeči jsou samé výmysly, sotva tak dobré pro babské přásky. Nepozorujete totiž, co jest vám podstoupiti, dosáhnete-li našeho souhlasu v tom, že podoba lidí a bohů jest táž. V tom případě bude bůh nucen vynaložiti všechnu péči a stejnou starost o tělo jako člověk: choditi, běhati, ležeti,

nakláněti se, seděti, dotýkati se, posléze též mluvití a řečniti; vidíte totiž zajisté sami následky toho, že uznáváte bohy mužského a ženského pohlaví. Věru nemohu se dosti vynadiviti, odkud přišel ten váš mistr k těmhle domněnkám. Nepřestáváte však volati, že jest třeba trvati na blaženosti a nesmrtelnosti boha. Co mu překáží v jeho blaženosti, není-li dvounohý? Anebo nemůže býti takhle ať už blaženost či blaženství — obojí zní totiž tvrdě, ale třeba užíváním slova změkčovati¹⁷² — zkrátka, ať se to jmenuje jakkoli, nemůže to připadnouti buď onomu Slunci nebo tomuto světu nebo nějakému věčnému duchu bez podoby a údů tělesných? Říkáš jen, zes nikdy neviděl blažené Slunce nebo blaženou Zemi. A což jiný svět kromě tohoto jsi někdy viděl? Řekneš, že ne. Proč jsi se tedy odvážil tvrditi, že jest nesčíslné množství světů a ne šest set tisíc? A při hledání nejdokonalejší bytosti, nadto ještě blažené a věčné, kterou může býti jediné bytost božská, tě nepoučí rozum, že nás tato bytost předčí jak nesmrtelností, tak duševní dokonalostí, a nejen dokonalostí duševní, nýbrž i tělesnou? Proč jsme jí tedy podobou rovni, když jsme v ostatním nedokonalejší? Neboť k podobnosti s bohy by nás více přibližovala lidská ctnost než postava.¹⁷³

35. Abych ještě setrval při tomto bodě, může býti něco dětinštějšího než tvrzení, že není těch druhů zvířat, která se rodí v Rudém nebo Indickém moři? A přece ani nejzvědavější lidé se nevyptali na tolik, kolik se jich rodí na zemi, v moři, bažinách a řekách. Řekneme, že jich není, protože jsme je neviděli? A jak jest při tom bezvýznamná podobnost, která vás zajímá nejvíce! Což pak se nepodobá pes vlku? A podle slov Enniovy¹⁷⁴

jak jest nám lidem podobna opice, ohyzdné zvíře!

Avšak způsob života obou těchto tvorů jest různý. Není chytřejšího zvířete nad slona, ale žádné nemá tak ohromnou postavu jako on. Mluvím o zvířatech. A co mezi samými lidmi nejsou u stejných postav různé povahy a u stejných povah různé postavy? Podnikáme-li totiž, Velleie, tento druh důkazu, třeba dáti pozor, kam vede. Ty jsi předpokládal, že rozum může býti jen v podobě lidské; jiný bude předpokládati, že může býti jen v podobě pozemské, jen v tom, kdo se narodil, kdo dospěl, kdo se vzdělal, kdo se skládá z ducha a vratkého a slabého těla, posléze jen v smrtelném člověku. Máš-li proti všemu tomu námitky, proč tě nezaráží¹⁷⁵ jediné podoba? Uznával jsi rozumnou duši v člověku se všemi těmito uvedenými přídávky; přesto však tvrdíš, že poznáváš boha, i když si je odmyslíme, jen když zůstanou obrisy. To však znamená ne uvažovati, nýbrž jakoby losovati o tom, co máš mluvíti. Všimni si aspoň toho, že zbytečné a neužitečné překáží nejen u člověka, nýbrž i u stromu! Jak jest na obtíž míti jen o prst více! Proč? Poněvadž pět prstů nepotřebuje šestého ani k ozdobě ani k užívání. Tvůj bůh však nemá jen o jeden prst více, nýbrž má zbytečně hlavu, krk, šíji, boky, břicho, záda, kolena, ruce, nohy, stehna, lýtka. Má-li je proto, aby byl nesmrtelný, jaký vztah mají tyto údy k životu? Jaký sama tvář? Spíše již ústroje vnitřní, jako mozek, srdce, plíce, játra, ježto jsou sídlem života, kdežto rysy obličeje nemají vztahu k stálosti života.

36. Dále jsi káral ty, kdo se domýšleli z velkolepých a skvělých výtvorů, při pohledu na svět a jeho části, nebe, zemi a moře, a na nejvýznačnější z toho všeho, Slunce, Měsíc a hvězdy, a při poznání ročních dob, jejich změn a střídání, že jest nějaká vynikající a dokonalá bytost, jež to vytvořila, udržuje v pohybu, řídí a sprá-

vuje. Ačkoli jest domněnka těchto lidí mylná, přece vidím, kam směřují. Ale jaké máš ty velkolepé a výtečné dílo, zdánlivý výtvor božského ducha, z něhož by ses mohl domýšleti, že jsou bohové? Právíš, žeš měl v mysli jakousi vrozenou představu boha. Ovšem též vousatého Iova a Minervy s přilbou na hlavě. Zdalipak proto myslíš, že jsou vskutku takoví? Oč lépe si počíná dav nevzdělanců, přiděluje-li bohu nejen lidské údy, nýbrž i užívání jich! Dává bohům luk, šípy, oštěp, štít, trojzub, blesk, a i když nevidí jejich činnosti, nedovede si představit nečinného boha.¹⁷⁶ Sami zesměšňování Egyptané nečinili posvátným žádné zvíře, leč pro nějaký užitek, který z něho mají. Tak na př. ibisové hubí veliké množství hadů, protože to jsou ptáci s vysokými a pevnými nohami a štíhlým rohovitým zobákem. Tak odvracejí zhoubu od Egypta, usmrcujíce a požírajíce okřídlené hady, zanesené africkým větrem z pouště libyjské; tak nemohou škoditi ani živí kousnutím ani mrtví zápachem.¹⁷⁷ Mohl bych mluvíti o užitečnosti ichneumonů, krokodilů a koček, ale nechci býti rozvláčný. Zakončím tedy tak, že barbaři učinili zvířata posvátnými pro jejich užitečnost, kdežto u vašich bohů nejen není viděti nijakého užitku, nýbrž vůbec ani činu. Nemají prý zaměstnání. Vskutku, Epikuros neuznává jako zhýčkaní hoši nad nečinnost nic lepšího.

37. Ale sami hoši, i když zahálají, přece mají zálibu v nějakém zábavném cvičení; jen odpočívající bůh má býti nečinností tak ztuhlý, že se bojíme o jeho blaženost, pohnul-li by se? Takový názor netoliko zbavuje bohy pohybu a činnosti, nýbrž činí i lidi nečinnými, nemůže-li ani bůh býti blažen, koná-li něco. Ale budiž, jak si přejete, bůh věrným obrazem člověka! Jaké jest jeho obydlí, sídlo a místo a jaký způsob života? V čem spočívá jeho

blaženost, kterou mu připisujete? Má-li totiž někdo být blažen, jest třeba, aby užíval svých výhod. Neboť i neživé věci mají své vlastní místo, jako na př. země zaujímá místo nejspodnější, ji pak zaplavuje voda, nad nimi jest vzduch a nejvyšší místo jest vyhrazeno hvězdám v étheru. Ze zvířat pak jedna jsou pozemská, druhá vodní, jiná obojíživelná; některá, jak se soudí, rodí se z ohně a často se objevují poletující v hořících pecích.¹⁷⁸ Táže se tedy předně, kde bydlí ten váš bůh, za druhé, která příčina jím pohybuje s místa, pohybuje-li se někdy, dále, po čem touží, je-li vlastností živých bytostí toužiti po něčem přiměřeném vlastní přirozenosti, k čemu vůbec užívá hnutí mysli a rozumu, a konečně, jakým způsobem jest blažen a věčný. Čehokoli z toho se dotkneme, je to bolavé místo. Tak špatně založené učení nemůže míti správného výsledku. Tvrdil jsi totiž, že nevnímáme zjev boha smysly, nýbrž myšlením, že v něm není pevnosti ani číselných vztahů, že jeho vnímání se děje podobností a přechodem a že nikdy neustává z nekonečného množství atomů přístup podobných, čeho následek jest, že naše mysl jsouc tím zaujata, pokládá onu bytost za blaženou a věčnou.¹⁷⁹

38. Co to vlastně znamená, při těch bozích, o kterých mluvíme? Působí-li toliko na naše myšlení a nemají pevnosti ani zřejmosti, jaký jest v tom rozdíl, myslíme-li na Hippokentaura¹⁸⁰ nebo na boha? Ostatní filosofové nazývají každou takovou představu prázdňým pohybem,¹⁸¹ vy však to jmenujete příchodem a vstupem obrazů do duše. Když si na př. představím Tiberia Grakcha, mluvícího na Kapitoliu k lidu a dávajícího hlasovati o Marku Oktaviovi,¹⁸² nazývám to prázdňým pohybem mysli, ty však myslíš, že na Kapitoliu zůstávají obrazy Grakcha a Oktavia, a když tam vstoupím, že přicházejí do mé mysli, a právě tak že jest tomu u boha, jehož podoba

často působí na mysl, čímž poznáváme jeho blaženost a věčnost. Dejme tomu, že jsou obrazy působící na duši; vyvolávají aspoň jakýsi zjev. Zdali však též se ukazuje, proč jest blažen a věčný? A jaké jsou ty vaše obrazy a kde se vzaly? Jest to zřejmě Demokritův výmysl,¹⁸³ ale i jemu se za to dostalo od mnohých pokárání a ani vy nemáte s tím úspěchu, nýbrž celá věc kolísá a kulhá. S ničím totiž nelze souhlasiti méně, než že do mne vstupují obrazy všech lidí, jako Homera, Archilocha, Romula, Numy, Pythagory a Platona,¹⁸⁴ ale ne v té podobě, v které žili. Jak tedy do mne vstoupili? A čí to jsou obrazy?¹⁸⁵ Aristoteles učí, že básník Orfeus nikdy nežil, a podle pythagoroců jest známá báseň orfická dílem jakéhosi Kerkopa. A přece Orfeus, t. j. podle vás jeho obraz, často vstupuje do mé mysli. Jak to, že téhož člověka jiný do mé, jiný do tvé? Jak to, že do ní vstupují i obrazy věcí, jež vůbec nikdy nebyly a býti nemohly, jako Skylly a Chimery,¹⁸⁶ nebo lidí, míst a měst, jichž jsme nikdy neviděli? Jak to, že jest po ruce obraz, jakmile se mi zlíbí? Že i k spícímu přicházejí obrazy nevolány? Celá věc, Velleie, jsou pouhé hříčky.¹⁸⁷ Vy vtiskujete obrazy nejen očím, nýbrž i duším. Taková jest beztrestnost vašich tlachů!

39. A jak libovolně si počínáte! Obrazy plynoucí v hojném počtu přecházejí tak, že z mnohých spatřujeme jen jeden. Styděl bych se říci, že tomu nerozumím, kdybyste tomu rozuměli vy sami, kteří to hájíte. Jak totiž dokážeš, že obrazy plynou bez ustání? A jak jsou v tom případy věčné? Tvrdíš, že jest v zásobě nesčíslné množství atomů. Zdali však toto množství též způsobí, že jsou všechny věčné? Uchyluješ se k rovnoměrnosti — tak totiž vyjádřeme, libo-li, slovo isonomia — a pravíš, že jsou-li bytosti smrtelné, jsou též nutně nesmrtelné. Tímto způ-

sobem byli by též někteří lidé nesmrtelní, poněvadž jsou lidé smrtelní, a poněvadž se rodí na zemi, rodili by se též ve vodě. „A poněvadž jsou síly ničivé, jsou též zachovné.“ Budiž, ale nechť zachovává jen to, co vskutku jest! Nemyslím však, že by to byli tihle bohové. A jak vzniká z atomů celá tato podoba bohů? I kdyby atomy byly, jako že nejsou, mohly by snad shlukováním do sebe vrážeti a navzájem v pohyb se uváděti, nikoli však tvořiti podobu, tvar, barvu a duši. Nikterak tedy nečiníte boha nesmrtelným.

40. Nyní si všimněme blaženosti! Není zajisté možná bez ctnosti; ctnost však jest činná, kdežto váš bůh jest nečinný, tedy neúčasten ctnosti a proto též není blažen. A jaký jest jeho život? Má nadbytek dobra, pravíš, bez přimíšení jakéhokoli zla. Jakéhopak dobra? Rozkoší tělesných, tuším; vždyť neznáte jiné duševní rozkoše kromě té, jež od těla vychází a k tělu opět směřuje.¹⁸⁸ Nepokládám tě, Velleie, za podobného ostatním epikurovcům, kteří se stydí za některá slova Epikurova, jimiž dokazuje, že ani nezná dobra odloučeného od vybraných smyslných rozkoší, jež všechny bez uzardění jmenovitě vypočítává. Který tedy pokrm, které nápoje, jakou pestrost zvuků nebo květů, které dotyky a vůně přidělíš bohům, abys je zahrnul rozkošemi? I básníci jim chystají nektar a ambrosii k hostinám a dávají jim za číšníky Mladost nebo Ganymeda.¹⁸⁹ Co však učiníš ty, Epikure? Nevidím, kde by vzal tvůj bůh tyhle pochoutky a jak by jich užíval. Jest tedy lidská přirozenost bohatěji vybavena k blaženému životu než božská, protože užívá četnějších druhů rozkoší. Pokládáš za méně cenné rozkoše, jimiž se dostává smyslům jakéhosi dráždění (to jest **totiž slovo Epikurovo**). Jak daleko půjdeš ve své hře? Vždyť ani náš milý Filon nemohl snést, že epikurovci

pohrdají jemnými a vybranými rozkošemi; při své výborné paměti pronášel velmi mnohé myšlenky Epikurovy týmiž slovy, jimiž byly napsány. Opakoval též mnohé ještě nestoudnější myšlenky Metrodora, Epikurova druha v moudrosti. Metrodoros totiž kárá, a to několikrát, svého bratra Timokrata proto, že se zdráhá vše, co patří k blaženému životu, měřiti žaludkem. Jak vidím, přisvědčuješ, neboť je ti to známo; kdybys to popíral, ukázal bych ti příslušné knihy.¹⁹⁰ Nyní však nechci kárati, že činíte rozkoš měřítkem všeho (to jest totiž jiná otázka), nýbrž tvrdím jen, že jsou vaši bohové neúčastní rozkoše a proto podle vašeho úsudku nejsou ani blaženi.

41. „Ale jsou prosti bolesti.“ Dostačí to k onomu nejblaženějšímu životu, oplývajícímu dobrou? Bůh myslí stále na svou blaženost, říkají; nemá totiž nic jiného, o čem by uvažoval. Představ si boha nic jiného v celé věčnosti nemyslicího, než jak je mu krásně a jak jest blažen! Přece však nevidím, proč by se tento blažený bůh neměl obávat svého zániku, je-li bez přestání strkán a zmítán věčným nárazem atomů a vyzarují-li z něho stále obrazy. Proto není váš bůh ani blažený ani věčný. „Avšak Epikuros psal též spisy o zbožnosti a úctě k bohům.“ Ano, ale jakým způsobem v nich mluví? Řekl bys, že slyšíš velekněze Tiberia Korunkania nebo Publia Scaevolu¹⁹¹ a ne toho, jenž odstranil do kořen veškeré náboženství a vyvrátil chrámy a oltáře nesmrtelných bohů nikoli rukama jako Xerxes,¹⁹² nýbrž rozumovými důvody. Proč hlásáš, že lidé mají ctíti bohy, když se bohové o ně nestarají, nýbrž vůbec o nic nepečují, nic nedělají? „Ale mají přímo výtečnou a skvělou přirozenost, takže sama o sobě nemůže k sobě nevábiti mudrce k uctívání.“ Cožpak může býti nějaká výtečnost v bytosti, jež radující se ze své rozkoše nic nedělala, nedělá a nikdy

nebude dělati? A dále, jaká úcta přísluší tomu, od něhož jsi nikdy nic neobdržel, a čím jsme vůbec zavázáni tomu, kdo o nás nemá nijakých zásluh? Jest totiž zbožnost spravedlností vůči bohům. Jaký však právní vztah můžeme k nim mít, nemá-li člověk s bohem nijakého společenství? Ježto pak jest zbožnost věděním, jak ctíti bohy, nechápu, proč by měli býti bohové ctěni, jestliže jsme od nich dobro ani neobdrželi, ani neočekáváme.

42. Proč bychom měli ctíti bohy z obdivu k bytosti, v které nevidíme nic vynikajícího? Jest totiž snadné osvoboditi se od pověry, čím se obyčejně chlubíte, odstraníš-li veškeren význam bohů, leda že přisuzuješ možnost pověry Diagorovi nebo Theodorovi, kteří vůbec popírali jsoucnost bohů; já tak nečiním ani u Protagory, jenž se nedovedl rozhodnouti ani pro jejich jsoucnost ani nejsoucnost. Neboť názory všech těchto lidí odstraňují nejen pověru, která spočívá v prázdném strachu před bohy, nýbrž i náboženství, jež se zakládá na zbožné bohopoctě. Cožpak nevyvrátili celé náboženství z kořene, kdo prohlásili celý názor o nesmrtelných bozích za výmysl moudrých lidí v zájmu státu, aby přivedlo náboženství k povinnosti ty, u nichž na to nestačil rozum?¹⁰³ A co Prodikos Kejský,¹⁰⁴ jenž prohlásil, že lidé pokládali za bohy věci prospěšné jejich životu, jaképak ten zanechal náboženství? A dále, což nejsou vůbec bez jakéhokoli náboženství ti, kdož hlásají, že se dostali po smrti mezi bohy stateční nebo slavní nebo mocní muži a oni že to jsou, které my ctíme, prosíme a jimž se klaníme? Tento názor zastával zvláště Euhemeros, jehož se mimo jiné přidržel a vyložil náš Ennius.¹⁰⁵ Euhemeros však dokazuje též, že bohové umírají a jsou pohřbíváni. Neodstraní-li pak tedy tento spíše celé náboženství, než je posílil? Pomíjím svatou a vznešenou Eleusinu,¹⁰⁶

kde zasvěcují lidi krajů nejzazších,

pomíjím Samothrakii a Lemnos,¹⁰⁷

*kde průvodem za noci na skrytých místech
a v houštinách lesních se uctívá bůh.¹⁰⁸*

Výkladem toho s rozumového stanoviska poznává se spíše příroda než bohové.

43. Zdá se mi, že i Demokritos, muž nad jiné veliký, jehož prameny zavraždil Epikuros své zahrádky,¹⁰⁹ kolísá v názoru na přirozenost bohů. Hned totiž soudí, že jsou ve vesmíru podoby nadané božskostí, hned označuje za bohy duševní prvky v témž vesmíru, hned živé podoby nám jednak prospívající, jednak škodící, hned jakési nesmírné obrazy, objímající zvenčí celý svět. To vše jest důstojnější rodiště Demokritova²⁰⁰ než jeho samého.²⁰¹ Kdo si totiž může představit tyto obrazy, míti k nim obdiv a pokládati je za hodny náboženského obřadu a úcty? Epikuros však vyrval do kořen náboženství ze srdcí lidských, odňav nesmrtelným bohům pomoc a přízeň k lidem. Pokládá sice bytost božskou za nejlepší a nejdokonalejší, ale popíraje zároveň u boha přízeň, odstraňuje, co jest nejlepší a nejdokonalejší bytosti nejvlastnější. Co totiž jest lepšího nebo dokonalejšího než laskavost a dobročinnost? Chcete-li, aby jí bůh neměl, nečinite nikoho, ani boha ani člověka, bohu drahým a chcete, aby nikoho nemiloval a si nevážil. Tak se stává, že bohové nedbají nejen lidí, nýbrž ani sebe samých navzájem.

44. Oč lepší jest názor stoiků vámi káraných, kteří soudí, že jsou moudří přáteli moudrých, i když jich neznají! Nic totiž není lásky více hodno, než ctnost; kdo jí dosáhne, bude námi milován, ať bude kdekoli. Jaké zlo

však činíte vy, pokládající dobročinnost a laskavost za slabost! Abych totiž pominul význam a podstatu bohů, podle vás by ani lidé nebyli dobročinní a laskaví, kdyby nebyli slabí? Cožpak není mezi dobrými přirozené milosti? Vždyť už samo slovo „milý“ znamená „lásku“, od kterého slova jest odvozeno slovo „laskavost“;²⁰² učiníme-li jeho měřítkem náš užitek, ne prospěch toho, jež milujeme, nebude to přátelství, nýbrž druh kupčení vlastními výhodami. Tímto způsobem milujeme louky, pole a stáda dobytka pro užitek, který z nich máme, kdežto láska a přátelství lidí jsou nezištné. Oč tedy více jest tomu tak u bohů, kteří ničeho nepotřebujíce vespolek se milují a o lidi pečují! Není-li tomu tak, proč uctíváme bohy a k nim se modlíme? Proč řídí pontifikové oběti a ptakopravci pozorování z letu ptáků? Čeho si přejeme od bohů nesmrtelných a co jim slibujeme? „Však jest též kniha Epikurova o zbožnosti.“ Pohrává si tu s námi člověk ani ne tak vtípný, jako smělý v psaní. Jaká totiž může býti zbožnost, nestarají-li se bohové o lidské věci, a jaká živá bytost, která se o nic nestará? Proto jest zajisté správnější výrok našeho společného přítele Poseidonia v páté knize o přirozenosti bohů, že neuznává Epikuros nesmrtelných bohů a že, co o nich řekl, učinil jen proto, aby od sebe odvrátil nenávisť; neboť by nebyl býval tak pošetilý, aby vytvořil boha podobného ubohému člověku jen vnějšími obrysy, nikoli pevným zevnějškem, opatřeného sice všemi lidskými údy, ale bez nejmenšího jich užívání, jaksi tenkého a průsvitného, který nikomu nic nedává ani údělem ani darem, vůbec o nic nepěčuje a nic nedělá. Taková bytost jest však za prvé nemožná, což věděl též Epikuros a proto bohy slovy ponechal, v skutečnosti však odstranil. A dále, je-li bůh vskutku takový,

že ho nepoutá k lidem ani láska ani přízeň, pryč s ním! Neboť nač mám říkati: „budiž mně milostiv!“, když nemůže nikomu býti milostiv, spočívá-li, jak pravíte, všechna přízeň a láska v slabosti?“

KNIHA DRUHÁ

1. PO SLOVECH KOTTOVÝCH pravil Velleius: „Byl jsem ale neopatrný, že jsem se pokusil utkati se s akademikem, k tomu ještě školeným řečníkem! Neboť ani nevýmluvného akademika bych se byl nezalekl, ani sebe výmluvnějšího řečníka bez téhle filosofie; nedám se totiž zmásti ani přívalem prázdných slov ani jemností myšlenek v suchopárné řeči. Ale ty, Kotto, jsi se vyznamenal v obojím; jen kruh posluchačů a soudcové ti chyběli. K tomu se však vrátíme jindy; nyní poslyšme Lucilia, je-li mu to vhod.“ Nato odvětil Balbus:¹ „I já bych si přál slyšeti opět Kottu, aby s touž výmluvností, s kterou odstranil bohy nepravé, nastolil pravé. Má totiž míti filosof i velebných i Kotta o nesmrtelných bozích jako našinci pevně a jisté mínění, nikoli bludné a neurčité jako akademikové. Poněvadž pak proti Epikurovi jsi promluvil více než dosti, přál bych si, Kotto, slyšeti tvůj vlastní názor.“ „Cožpak jsi zapomněl,“ odvětil Kotta, „co jsem řekl na počátku, že jsem snáze s to, abych řekl, co si nemyslím, než co si myslím, zvláště v takovýchto věcech? I kdybych věděl něco určitého, přece bych chtěl slyšeti zase tebe, když jsem sám již tak dlouho byl mluvil.“ Nato řekl Balbus: „Vyhovím ti a promluví co možná nejstručněji; neboť po vyvrácení omylů Epikurových jest mi veliký kus mého výkladu ušetřen. Celkem rozdělují naši celou otázku o nesmrtelných bozích na

čtyři části. Především učí, že jsou bohové, potom, jací jsou, dále, že spravují svět, a konečně, že pečují o lidské věci. My však si zvolme v této rozpravě první dvě části, kdežto třetí a čtvrtou jest, myslím, pro jejich obsáhlost odložití na jinou dobu.“ „Naprosto ne,“ řekl Kotta, „neboť máme kdy a jednáme o věcech, jež zasluhují přednosti též před vážnými úkoly.“

Rozprava stoika Lucilia Balba o podstatě bohů. První hlavní část: důkazy jsoucnosti bohů.

2. Nato Lucilius: „Zdá se mi, že první část ani nepotřebuje dlouhé řeči. Neboť co může býti jasnějšího a zřejmějšího, pohlédneme-li k nebi a pozorujeme-li nebeská tělesa, než že jest nějaká bytost, jež to vše svým dokonalým rozumem řídí? Jak by byl mohl jinak říci s všeobecným souhlasem Ennius:

Pohleď na to jasné nebe, které všichni Iovem zvou,²

a to nejen Iovem, nýbrž i pánem světa, řídícím vše svým pokynem, jak praví též Ennius:

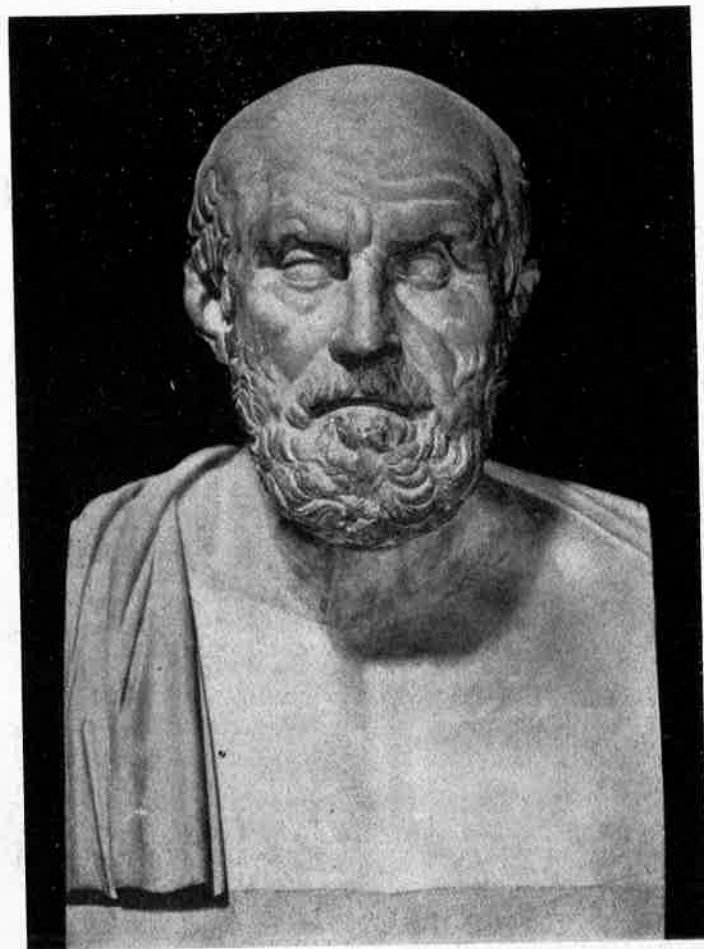
otcem bohů i lidí³

a všudypřítomným a všemohoucím bohem? Pochybovali by někdo o tom, věru nechápu, proč by nemohl též pochybovati o jsoucnosti slunce? Jak totiž jest toto zřejmější onoho? Kdybychom to neměli pevně utkvělé v našich myslích, nezůstávalo by toto mínění tak pevným, nebylo by posilováno délkou času a nebylo by mohlo zapustiti kořeny zároveň se staletími a věky lidskými. Vždyť přece vidíme, že ostatní nepravdivé a liché domněnky délkou času zanikly. Kdo by na př. věřil v Hip-

TRADICE

pokentaury nebo Chimeru?⁴ Kde by se našla tak bezduchá stařena, jež by se děsila oněch oblud v podsvětí,⁵ v které se kdysi věřilo? Neboť přeludy čas ničí, kdežto úsudky, vzniklé z pozorování přírody, posiluje. Proto i v našem národě i u ostatních vznikají bohopocty a posvátné náboženské úkony den ode dne ve větším měřítku a dokonalejší. A to se neděje jen tak maně ani pouhou náhodou, nýbrž proto, že často i přítomní bohové projevuji svou moc. Tak na př. když se u jezera Regillského za války s Latiny utkal diktátor Aulus Postumius s Oktaviem Mamiliem na území tuskulském,⁶ byli spatřeni v našich řadách Kastor a Pollux,⁷ jak bojují na koních; podle pozdějších zpráv zvěstovali titíž Tyndarovci porážku Perseovu.⁸ Neboť Publius Vatinius, děd našeho známého Vatinia Mladšího,⁹ když mu v noci na cestě z praefektury v Reate¹⁰ dva mladíci na bílých koních zvěstovali, že král Perseus byl toho dne zajat, oznámil to senátu. Zprvu byl uvržen do žaláře, jako by byl hovořil lehkomyšlně o věci státní; když však později přišel od Paula list a podle něho se ukázala shoda v obou dnech, byl od senátu obdarován pozemkem a zproštěn vojenské povinnosti. A když porazili Lokrové Krotonské ve veliké bitvě u řeky Sagry, slyšeli prý o té bitvě ještě téhož dne o hrách v Olympii.¹¹ Časté hlasy Faunů,¹² časté zjevy bohů přiměly lidi jen trochu chápavé nebo zbožné k uznání bohů.

3. Co jiného hlásají předpovědi a předtuchy budoucnosti, než že to bohové lidem ukazují, zjevují, věští a předpovídají?¹³ Odtud mají jméno úkazy, zjevy, věštby a předpovědi. I když bychom pokládali zjevy jako Mopsa, Teiresiu, Amfiaraa, Kalchanta a Helena¹⁴ za výmysly libovůle bájí, ačkoli by ani samy báje nebyly uznaly těchto věštců, kdyby je skutečnost vůbec odmítala, ne-



CHRYSIPPOS

dáme se poučiti ani domácimi příklady a neuznáme božských bytostí? Nic námi nehne pošetilost Publia Klaudia za první války punské? Ten jen žertem se posmívaje bohům, když kuřata vypuštěná z klece nežrala, dal je hoditi do vody, aby aspoň pila, když nechťejí žráti. Tento výsměch způsobil však po porážce loďstva¹⁵ mnoho slz jemu samému, národu římskému pak velkou pohromu. A co jeho druh v úřadě Iunius, neztratil-li v téže válce bouří loďstvo, když neuposlechl věštných znamení?¹⁶ Proto byl Klaudius odsouzen národem a Iunius sám se usmrtil. Caelius¹⁷ píše, že Gaius Flaminius padl u jezera Trasumenského¹⁸ a stát při tom utrpěl těžkou ránu, protože nedbal náboženských předpisů. Ze záhuby těchto mužů lze poznati, že kdo poslechli náboženských pokynů, zvelebili stát. Chceme-li srovnati naše poměry s cizími, shledáme, že se v ostatních věcech cizině buď jen vyrovnáme nebo též stojíme za ní, kdežto v náboženství, to jest v uctívání bohů, stojíme vysoko nad ní. Či zasluhuje pohrdání ona slavná berla Atta Navia,¹⁹ kterou vymezil čtvrti vinice,²⁰ aby vypátral vepře? Možná, kdyby jeho augurským uměním nebyl vyhrál král Hostilius největší války. Avšak nedbalostí šlechty opomíjí se nauka augurská, pohrdá se pravdou věštných znamení a udržuje se toliko pouhé zdání. A tak jsou obstarávány nejdůležitější úkoly státu, mezi nimi války, v nichž spočívá jeho blaho, bez věštných znamení, nezachovává se pozorování jich ani hrotů kopí a odznaků vojenských při přechodu řeky²¹ ani při výzvě vojska k závěti, takže zanikly ústní závěti v pohotovosti k boji.²² Neboť naši vůdcové začínají vésti války teprve tehdy, když složili právo auspicií.²³ Avšak u předků byla síla náboženských zvyklostí tak veliká, že se někteří vojevůdcové sami zasvěcovali za stát nesmrtelným bohům se zahalenou hlavou a přísěžnými

slovy na rtech.²⁴ Mohl bych připomenouti mnohé z věštek Sibylliných,²⁵ mnohé z odpovědí haruspiků na potvrzení toho, co by nemělo býti nikomu sporné.

4. Neboť sama skutečnost potvrdila nauku našich augurů a etruských haruspiků²⁶ za konsulátu Publia Scipiona a Gaia Figula. Když Tiberius Grakchus řídil jejich volby, jsa po druhé konsulem,²⁷ zemřel náhle na místě první sběratel hlasů, jakmile oznámil výsledek jejich volby. Nicméně Grakchus volby dokončil, ale když pozoroval, že má národ v této věci náboženské rozpaky, přednesl to senátu. Ten rozhodl předložit to jako obyčejně haruspikům. Ti byvše uvedeni, odpověděli, že si předseda volebního sněmu nepočínal správně. Tu zvolal hněvivě Grakchus, jak jsem slýchal od otce: „Cože? Já, který jako konsul a zároveň augur jsem dal provést volby po vykonání auspicií, jsem si nepočínal správně? Či vy, etruští cizinci, držíte právo auspicií národa římského a chcete býti vykladači voleb?“ A tak tehdy kázal jim odejít. Později však poslal z provincie list sboru augurů, že si vzpomněl při čtení augurských knih, že zaujal vadně stan u zahrad Scipionových, ježto, když později překročil obvodové pásmo města, aby se účastnil zasedání senátu, zapomněl při návratu, přestupuje opět ono pásmo, zkoumati znamení;²⁸ proto prý byla volba konsulů vadná. Augurové to předložili senátu a ten rozhodl, aby se konsulové vzdali; ti tak učinili. Jaké ještě závažnější příklady máme hledati? Muž velmi moudrý a snad ze všech nejvýtečnější raději vyznal svůj poklesek, který mohl zatajiti, než aby lpěla na stáť vina, a konsulové raději ihned složili vrchní velení, než by je podrželi na okamžik proti náboženským předpisům. Vážnost augurů jest veliká. Proč by nemělo býti umění haruspiků božské? Kdo vidí tyto a jiné nesčetné příklady

téhož druhu, není-li nucen doznati jsoucnost bohů? Jistě totiž jsou ti, jichž jsou oni tlumočníky; jsou však tlumočníky bohů a proto vyznejme, že jsou bohové. Snad se namítne, že se nesplní všechny předpovědi. Ani všichni nemocní se neuzdraví a přece jest umění lékařské. Bohové dávají znamení o budoucnosti. Zmýlí-li se v nich kdo, nechybila božská bytost, nýbrž lidský dohad. Proto jest na světě všeobecný souhlas v hlavní věci; všem jest vrozeno a do mysli jaksi vryto přesvědčení o jsoucnosti bohů.²⁹

Kleanthovy, Chrysippovy a Zenonovy důkazy jsoucnosti bohů.

5. O vlastnostech bohů jsou různé názory, kdežto jejich jsoucnost nepopírá nikdo. Náš Kleanthes praví, že se v lidských myslích vytvořily pojmy o bozích ze čtyř příčin. Na prvé místo položil právě vzpomenutou předtuchu budoucnosti; druhý podnět prý jsme obdrželi z velikosti výhod, vznikajících z vyrovnanosti počasí, úrodnosti zemí a z mnoha jiných výhodností; na třetí místo položil strach z blesků, bouří, lijáků, vánic, krupobití, zpusťování, moru, zemětřesení, častého rachotu, dešťů kamení a jakoby kapek krve, dále ze sesutí nebo náhlého otevření země, z nepřírozených úkazů u lidí i zvířat, ze zjevu povětroňů a hvězd, zvaných u Řeků kometami, u nás vlasaticemi, jež byly předzvěstí velikých pohrom za nedávné války proti Oktaviovi,³⁰ dále ze zdvojení Slunce, k němuž, jak jsem slyšel od otce, došlo za konsulátu Tuditanova a Aquiliova, kdy zašlo druhé slunce, Publius Africký.³¹ Všechna tato znamení děsí lidi, takže v nich vzniká tušení jakési nebeské a božské síly. Čtvrtým, a to nejdůležitějším, podnětem prý jest rovnoměrnost pohybu

a proměn na obloze, seskupení, rozmanitost, krása a řád Slunce, Měsíce a všech hvězd; pouhý pohled na to prý dostatečně ukazuje, že to není nahodilé. Jako přijde-li kdo do nějakého domu nebo gymnasia nebo na náměstí a vidí rozumnost, míru a spořádanost všech věcí, nemůže souditi, že se to děje bez příčiny, nýbrž poznává, že jest někdo, kdo stojí v čele a jehož vše poslouchá, tak musí mnohem spíše usouditi při tak velikých pohybech a změnách, při spořádanosti tolika a tak velikých těles, při nichž nesmírná a nekonečná starobylost nikdy ani v nejmenším nezklamala, že tak ohromné pohyby ve vesmíru řídí nějaká rozumná bytost.³²

6. Chrysippos aspoň, ač jest ducha velmi bystrého, mluví o tom v tom smyslu, že se zdá, jako by ho o tom byla poučila sama příroda a nebyl to vymyslíl on sám. Praví totiž: „Je-li něco v přírodě, co nemůže vytvořiti mysl, rozum, síla nebo moc člověka, jest zajisté to, co tyto věci způsobuje, lepší než člověk. Nebeská tělesa a všechno to, co má věčný řád, nemůže však vytvořiti člověk; proto jest to, co ony věci vytváří, lepší než člověk. A jak bychom to nazvali lépe než bohem? Není-li totiž bohů, co může býti ve vesmíru nad člověka lepšího? Neboť v něm jediném jest rozum, nad který nemůže býti nic dokonalejšího. Pošetile domýšlivým byl by však člověk, který by nepokládal v celém světě nic za lepší, než jest sám. Proto jest něco lepšího a jest tedy bůh.“ Či bys mohl při pohledu na veliký a krásný dům býti přiveden právě tak k domněnce, že byl vystaven pro myši a lašičky,³³ neviděl-li bys jeho pána? Zdalipak by ses tedy nez dál dokonalejším pošetilcem, pokládal-li bys tak skvěle vyzdobený svět, tak rozmanitá a krásná tělesa nebeská, tak ohromná moře a veliké země za obydlí své a nikoli nesmrtelných bohů? Či ani to nevíme, že všechny vyšší

končiny jsou lepší, země pak že jest nejdoleji a obklopena nejhustším vzduchem, takže se z té příčiny stalo totéž celému pokolení lidskému,³⁴ umístěnému na zemi, to jest nejhustší končině světa, co pozorujeme u některých krajín a měst, že tam totiž jsou lidé tupějšího ducha pro hustší povahu oblohy?³⁵ Přece již z pouhé schopnosti lidské jsme nuceni souditi, že jest nějaký duch, a to bystřejší a božský. „Odkud odjinud jej totiž člověk vzal?“ táže se Sokrates u Xenofonta.³⁶ Ptal-li by se tedy někdo, odkud máme vlhkost a teplo rozlité v těle, zemitou pevnost masa a konečně onu plynou duši, jest jasné, že jsme jedno vzali ze země, druhé z vody, jiné z ohně a opět jiné ze vzduchu, který vdechujeme.

7. Kde však jsme našli, kde jsme vzali to, co převyšuje toto vše, totiž rozum, a libo-li užítí více slov, ducha, důvtip, myslící sílu a moudrost? Či vše ostatní měl by svět míti, kdežto toto jediné, co jest nejcenější, nikoli? A přece nic není nad svět lepšího, nic dokonalejšího, nic krásnějšího, a nejen není, nýbrž ani si nelze mysliti. Není-li pak nad rozum a moudrost nic lepšího, musí to býti v tom, co uznáváme za nejlepší.³⁷ Koho by nepřinutilo toto tak souhlasné, sounáležitě a soudržné přibuzenství³⁸ k souhlasu s mými slovy? Mohla by Země v jednom čase kvésti a hned na to zase býti ztuhlá mrazem, mění-li se tolik věcí samo sebou, mohli bychom poznati přiblížení a vzdálení Slunce podle letního a zimního slunovratu? Mohl by vznik a zánik Měsíce působiti na příliv a odliv mořský? Anebo mohly by se při jediném otočení celé oblohy udržeti nerovné dráhy hvězd?³⁹ Zajisté by tento vzájemný soulad všech částí světa nebyl možný, kdyby ho neudržoval jeden souvislý božský duch. Při zevrubnějším a rozsáhlejším výkladu, jaký já mám na mysli, to snáze uniká výtkám akademiků, avšak při

stručnějším a omezenějším dovozování, jak to činil Zenon, jest to přístupnější odsuzování. Neboť jako tekoucí řeka buď vůbec se nekazí nebo jen těžko, kdežto voda uzavřená lehko, tak proudem řeči výčitky karatele se rozplývají, kdežto těsnost uzavřené řeči se nesnadno hájí.

8. Zenon totiž vyjadřoval takto stručně, co já podávám obšírně: „Co užívá rozumu, jest lepší než to, co rozumu neužívá; nic pak není lepšího než svět; proto užívá svět rozumu.“ Podobným způsobem lze usouditi, že jest svět moudrý nebo blažený nebo věčný; neboť toto vše jest lepší než to, co těchto vlastností nemá, a poněvadž nad svět nic není lepšího, plyne z toho, že svět jest bohem. Stejným způsobem Zenon usuzuje: „Co nemá smyslů, toho žádná část nemůže vnímati; části světa však vnímají, proto svět není bez smyslů.“ Zenon pokračuje a činí ještě přesnější závěr: „Co není účastno ducha a rozumu, nemůže ze sebe zroditi bytost oduševněnou a rozumu účastnou; svět však rodí bytosti oduševněné a rozumu účastné; jest tedy oduševněný a účasten rozumu.“ Rovněž učinil úsudek pomocí srovnání, jak má často ve zvyku, tímto způsobem: „Kdyby rostly na olivě melodicky znějící píšťaly, zda bys pochyboval, že jest v olivě jakási znalost pískání? A co kdyby platany nesly malé do taktu znějící lyry? Zajisté bys rovněž soudil, že jest v platanech hudební umění. Proč by tedy neměl býti pokládán svět za oduševněný a moudrý, když ze sebe vydává oduševněné a moudré bytosti?“⁴⁰

9. Poněvadž však jsem si počal vésti jinak, než jsem na počátku pravil (řekl jsem totiž, že tato první část nepotřebuje výkladu, poněvadž jest jsoucnost bohů všem zřejmá), přece i to chci podepřítí přírodovědeckými důvody. Věc se má totiž tak, že vše, co přijímá potravu a roste, obsahuje tepelnou sílu, bez níž by se nemohlo ani

živiti ani růsti. Neboť vše teplé a ohnivé jest uváděno v pohyb a hnáno vlastní silou, a co přijímá potravu a roste, má určitý a rovnoměrný pohyb; pokud ten v nás trvá, potud trvá činnost smyslová a život, jakmile však teplo vychladne a uhasne, sami zanikáme a hasneme. Velikost tepelné síly v každém těle dokazuje Kleantes tímto způsobem. Praví totiž, že žádný pokrm není tak těžký, aby se za den a noc nestrávil, a ještě v jeho zbytcích, jež příroda vyvrhuje, jest teplo. Těž žíly a tepny nepřestávají se chvětí jakoby nějakým ohnivým pohybem a často bylo pozorováno, že vytržené srdce nějakého živočicha tak prudce bije, jako by napodobovalo pohyblivost ohně. Tedy vše živé, ať to jest živočich či rostlina, žije pro teplo v sobě uzavřené. Z toho nutně vyplývá, že má tato tepelná látka v sobě životní sílu, rozprostírající se celým světem. Poznáme to snáze, vysvětlíme-li podrobněji celý tento vše pronikající druh ohně. Proto všechny části světa — dotknu se jen nejdůležitějších — udržují se s podporou tepla. To lze poznati především na povaze země. Vidíme totiž, že se nárazem a třením kamenů vyluzuje oheň, že se z čerstvě vykopané teplé země kouří a že se též ze studánek čerpá teplá voda, a to zvláště v době zimní, protože se v dutinách země udržuje veliké množství tepla a země jest v zimě hustší a proto pevněji podržuje teplo v ní obsažené.⁴¹

10. Mohl bych dlouho vykládati a mnoho důvodů uváděti pro to, že všechna semena, jež země pojímá, a rostliny, jež samy od sebe vzniklé⁴² objímá pevně zapuštěnými kořeny, klíčí a rostou správným přimísením tepla. Že i k vodě jest přimíšeno teplo, dokazuje především její kapalnost a tekutost; neboť ani mrazy by netuhla v led, ani by se nesrážela v sních a jinovatku, kdyby se přidáním tepla nezkapalňovala a roztáním nerozlévala. A tak

tekutina tuhne severáky a jinými mrazy a zase naopak teplem měkne a se rozpouští. Těž moře zmítaná větry tak se oteplují, že můžeme snadno poznati, že ty spousty vody obsahují teplo. A toto teplo nelze pokládati za přicházející z vnějšku, nýbrž za vzbuzené zmítáním vnitřních vrstev moře, ježto se to přihází i našemu tělu, když se rozehřeje při pohybu a napětí. Dokonce ani sám vzduch svou povahou nejchladnější není prost tepla, naopak má ho v sobě přimíšeno mnoho.⁴³ Vzniká totiž vypařováním vody a jest jej pokládati za jakýsi druh její páry; ta pak vzniká pohybem tepla obsaženého ve vodě. Něco podobného můžeme pozorovati u vody, jež vře na ohni. Tato poslední čtvrtá část světa⁴⁴ jest celou svou přirozeností horká a udílí blahodárné životní teplo celé ostatní přírodě. Ježto tedy všechny jednotlivé části světa udržuje teplo, plyne z toho, že i svět sám jest ve svém dlouhém trvání zachováván podobnou nebo stejnou látkou, a to tím spíše, že, jak třeba uznati, jest ona tepelná a ohnivá látka rozprostřena v celém vesmíru, takže v ní jest síla a příčina plození, jímž nutně vzniká a roste všechno živočišstvo i rostlinstvo.

11. Jest tudíž přírodní síla, udržující celý svět spolu a jej chránící, nadána smysly a rozumem. Neboť každá věc v přírodě, jež není sama o sobě a jednoduchá, nýbrž v těsné spojitosti s jiným, má v sobě vůdčí prvek, na př. člověk duši, zvíře cosi duši podobného, z čeho vzniká touha po věcech. U stromů a rostlin se pokládají za vůdčí prvek kořeny. Vůdčím prvkem pak jmenují to, co nazývají Řekové hégemonikon; nad to nemůže a nesmí býti v žádném druhu věcí nic dokonalejšího. Proto jest i vůdčí prvek celého vesmíru nutně ze všeho nejlepší a neomezené vlády nade vším nejhodnější. Vidíme však též, že jest v částech světa — není totiž v celém světě nic,

co by nebylo částí veškerenstva — obsažen prvek vnímající a myslící. Proto jsou nutně ve vůdčí části světa tyto dva prvky, a to ve vyšším stupni a větší míře. Jest tudíž nezbytně svět moudrý a podstata udržující vše v souvislosti vyniká dokonalostí rozumu, takže jest svět bohem a jest celý udržován podstatou božskou. Ono světové teplo jest mnohem čistší, průzračnější a pohyblivější a proto způsobilejší k činnosti smyslové než toto naše teplo, udržující a osvěžující známé nám vezdejší věci. Poněvadž se tedy udržují lidé a zvířata tímto teplem a proto též se pohybují a vnímají, jest zvráceností tvrditi, že svět udržovaný ryzím, volným a čistým a zároveň nejprudším a nejpohyblivějším teplem, nevnímá, zvláště když toto světové teplo není uváděno v pohyb jiným vnějším popudem, nýbrž pohybuje se samo od sebe. Neboť co by mohlo býti nad svět mocnějšího, jež by hnalo teplo jej udržující a jím pohybovalo?⁴⁵

12. Poslyšme totiž Platona, jakéhosi boha mezi filozofy!⁴⁶ Ten uznává dvojí pohyb, vlastní a vnější, a za božštější to, co se pohybuje samo od sebe, než to, co jest uváděno v pohyb cizím podnětem. Onen pohyb však připisuje jen duším, od nichž odvozuje původ všeho pohybu.⁴⁷ Poněvadž vzniká každý pohyb ze světového žaru a tento žár se pohybuje samostatně, nikoli cizím podnětem, proto nutně jest duch; z toho pak vyplývá, že svět jest oduševněn.⁴⁸ Rovněž jest z toho možno poznati, že jest v něm rozumnost, poněvadž jest zajisté svět lepší než cokoli jiného. Jako totiž má každá část našeho těla menší cenu než my jako celek, tak nutně má vesmír větší cenu než nějaká jeho část. Je-li tomu tak, jest svět rozumný, sice by měl míti člověk, část světa, větší cenu než celý svět, ježto jest účasten rozumu. Rovněž nutně dospíváme k božským bytostem, postupujeme-li od prvního a počá-

tečního ústrojenstva k poslednímu a dokonalému. Nejprve totiž pozorujeme, že příroda udržuje rostlinstvo, jemuž neudělila nic více, než že je zachovává vyživováním a vzrůstem. Zvířatům pak dala smysly a pohyb a pud vyhledávatí prospěšné a vyhýbatí se zhojnému; člověku k tomu ještě přidala rozum, kterým by tento pud řídil, brzy mu povoluje, brzy jej potlačuje.

13. Čtvrtý a nejvyšší stupeň však zaujímají tvorové od přírody dobří a rozumní, mající od počátku vrozený pravý a stálý rozum, který jest pokládati za dokonalejší rozumu lidského a přisuzovati bohu, t. j. světu, v němž nutně jest rozum naprosto dokonalý. Třeba totiž uznati v každém zařízení nejvyšší cíl. Jako vidíme u vinné révy nebo dobytka, že nenastane-li nějaká překážka, dosahuje příroda ve svém vývoji určitého cíle, a jako má malířství, stavitelství a ostatní umění výsledkem dokonalé dílo, tak nemůže nebýti ve vesmíru, a to ještě větší měrou, něco naprosto dokonalého. Kdežto však ostatním věcem mohou překážeti v zdokonalování mnohé vnější vlivy, nemůže vesmír zdržovati nic, poněvadž všechno obsahuje a objímá. Proto jest nutně onen čtvrtý a nejvyšší stupeň, kam již nemůže žádná jiná síla dostoupiti. To však jest stupeň, na němž stojí vesmír; a poněvadž ten jest takový, že vše ovládá a nic mu nemůže překážeti, plyne z toho, že jest svět rozumný a zároveň moudrý. Co by bylo větší nevědomostí, než neoznačiti za nejlepší tu bytost, jež vše obsahuje, nebo učiníme-li tak, nepokládati ji předně za oduševněnou, za druhé za schopnou rozumné úvahy, posléze za moudrou? Jak jinak by totiž mohla býti nejlepší? Neboť byla-li by podobna rostlinám nebo též zvířatům, bylo by ji pokládati spíše za nejhorší než za nejlepší; byla-li by pak sice účastna rozumu, ale nebyla od počátku moudrá, byl by stav světa horší než lidí. Člověk

totiž může se moudrým státi, kdežto svět, byl-li by v uplynulém období věčnosti nemoudrý, nikdy zajisté moudrosti nedosáhne; tak bude horší než člověk. Poněvadž je to nesmyslné, jest svět moudrý od počátku a jest jej pokládati za boha. Není totiž nic jiného kromě světa, čemu nic nechybí a co jest v svých členech a částech všestranně souvislé, dokonalé a úplné.

14. Vhodně totiž praví Chrysippos, že jako obal pro štít a pochva pro meč, tak vše ostatní kromě světa jest zařízení pro jiné, na př. plodiny zemské pro živočichy, ti pak pro lidi, jako kůň k tahu, vůl k orání, pes k lovu a hlídání. Člověk sám však jest zrozen k tomu, aby pozoroval a napodoboval svět, ježto není nijak dokonalý, nýbrž jest jen nepatrnou částí dokonalosti.⁴⁹ Ale svět jest všestranně dokonalý, poněvadž vše obsahuje a není ničeho, co by v něm nebylo. Jak by mu tedy mohlo chyběti, co jest nejlepší? Nic však není lepšího než duch a rozum a proto mu nemůže toto obojí chyběti. Správně si počíná též Chrysippos, když pomocí podobenství učí, že v dokonalém a zralém jest vše lepší, jako na př. v koni, psu a muži proti hříběti, štěněti a chlapci, a rovněž že, co jest v celém světě nejlepší, nutně jest v dokonalém a ukončeném. Nic však není dokonalejšího než svět, nic lepšího než ctnost; proto jest ctnost vlastní světu. A ačkoli přirozenost člověka není dokonalá, přece v člověku vytváří ctnost. Oč snáze tedy ve světě! Proto jest v něm ctnost; jest tedy moudrý a proto bůh.⁵⁰

Důkazy božskosti hvězd.

15. Když jsme poznali božství tohoto světa, jest přidělití totéž božství hvězdám, jež vznikají z nejpohyblivější a nejčistší části étheru bez přimíšení jiné látky a

jsou úplně teplé a průhledné, takže se též zcela správně pokládají za bytosti oduševněné, vnímající a myslící. Podle Kleantha se potvrzuje dvěma smysly, že jsou celé ohnivé, totiž hmatem a zrakem. Žár Slunce jest totiž větší než kteréhokoli jiného ohně, poněvadž svítí tak daleko a široko v nesmírném vesmíru, a jeho účinky jsou tak veliké, že nejen zahřívá, nýbrž často i spaluje, což by nebylo možné, kdyby nebylo ohnivé. Proto praví Kleantes: „Poněvadž jest Slunce ohnivé a živí se výpary Okeanu, ježto žádný oheň nemůže vydržeti bez potravy, nutně jest podobno buď tomu ohni, který bývá pro potřebu a k přípravě pokrmů, nebo tomu, který jest obsažen v tělech živočichů. Kdežto však tento náš oheň, kterého vyžaduje životní potřeba, vše zdolává a stravuje, a kamkoli vnikne, též vše rozruší a rozptýlí, onen tělesný vše oživující a ozdravující oheň vše zachovává, živí, množí, udržuje a činí vnímavým.“ Pokládá tudíž za nepochybné, kterému z obou těchto ohňů jest podobno Slunce, když též působí, že vše kvete a svým způsobem dospívá. Pročež, když jest oheň Slunce podoben ohni v těle živočichů, jest i Slunce živou bytostí a právě tak i ostatní hvězdy, vznikající v nebeském žáru, zvaném éther čili nebe. Vznikají-li pak jedny živé bytosti na zemi, druhé ve vodě, jiné ve vzduchu, pokládá Aristoteles za zvrácený názor, že v části ke vzniku živých bytostí nejzpůsobilejší živá bytost nevzniká. Hvězdy pak zaujímají místo v étheru; a poněvadž jest tento velmi jemný a stále se pohybuje a jest svěží, má nutně i živá bytost v něm se rodící nejbystřejší čivost a nejrychlejší pohyblivost. Pročež z toho plyne, že jest ve hvězdách, vznikajících v étheru, [největší]⁵¹ čivost a chápavost, z čehož následuje, že jest je klásti do počtu bohů.⁵²

16. Vždyť lze viděti bystřejší a k myšlení způsobilejší schopnosti u obyvatelů zemí se vzduchem čistým a řídkým, než u těch, kdo dýchají vzduch těžký a hustý. Dokonce se soudí, že, pokud jde o bystrost duševní, záleží i na jakosti pokrmu. Jest tedy pravděpodobné, že mají hvězdy, zaujímající étherickou část světa a živící se mořskou a zemskou vláhou, rozředenou dlouhou vzdáleností, obzvláštní rozumnost. Vnímavost a rozumnost hvězd však zvláště dokazuje jejich pravidelný řád (nic se totiž nemůže pohybovati se zákonitou pravidelností bez důmyslu), v němž není libovlnnosti, rozmanitosti ani nahodilosti. Avšak řád a odvěká stálost hvězd nepoukazuje ani na pouhou přirozenou příčinu — jest totiž nejvýš rozumný — ani na náhodu, jež ze záliby v rozmanitosti stálost odmítá. Proto z toho následuje, že se pohybují samy od sebe svými smysly a svou božskostí. Zajisté jest hoden chvály Aristoteles pro svůj názor, že se vše pohybuje buď svou přirozeností nebo vnější silou nebo z vlastní vůle; pohybuje pak se Slunce, Měsíc i všechny hvězdy. Co však se pohybuje přirozeně, jest unášeno buď vlastní tíhou dolů nebo lehkostí vzhůru; avšak ani jedno ani druhé se netýká hvězd, ježto se jejich pohyb děje v dráze kruhovitě. Nelze pak říci, že se hvězdy pohybují proti své přirozenosti nějakou větší vnější silou; neboť která by mohla býti větší než jejich? Zbývá tudíž, že jest pohyb hvězd dobrovolný, a nejen neučně, nýbrž i bezbožně by si počínal, kdo by při pohledu na ně popíral jejich božskost. A není ani veliký rozdíl v tom, popírá-li ji nebo zbavuje-li bohy veškeré péče a činnosti; neboť kdo nic nedělá, ten jako by nebyl. Jest tudíž tak zřejmé, že jsou bohové, že bych stěží mohl pokládati toho, kdo by to popíral, za člověka zdravého rozumu.

Druhá hlavní část: podoba bohů.

17. Zbývá uvážiti, jaká jest jejich podoba; přitom není nic nesnadnějšího než odpoutati bystrost rozumu od obvyklých zjevů zrakových. Tato nesnáze svedla i nevědomý dav i filosofy jemu podobné k tomu, že si nedovedli představit nesmrtelné bohy jinak než v podobě lidské. Povrchnost této domněnky ukázal Kotta, takže se nemusím o ní šířiti. Poněvadž si podle určitého pojmu představujeme boha předně jako oduševněného, za druhé jako ze všech bytostí nejdokonalejšího, nevidím, co bych této naší představě a tomuto našemu pojmu vhodněji přizpůsobil než názor, že jest tento svět, nad nějž nemůže býti nic dokonalejšího, oduševněný a bohem.⁵³ Tu ať si jak chce žertuje Epikuros, člověk k žertu nejméně způsobilý a nejméně ukazující svůj původ,⁵⁴ a říká, že si nedovede představit otáčivého a kulatého boha, mne nikdy neodvede od toho, co i sám schvaluje. Uznává totiž bohy, ježto jest nutné, aby byla nějaká bytost, nad kterou není nic lepšího, a to jest jistě svět, nad nějž není nic lepšího. Není též pochyby o tom, že co má život, smysly, rozum a duši, jest lepší než to, co toho nemá. Z toho vyplývá, že jest svět živý a nadán smysly, duši a rozumem a proto jest bohem. Ale to poznáme později snáze podle věcí, jež způsobuje.

18. Zatím, Vellei, nedávej, prosím tě, najevo, že jste naprosto neznalí věd.⁵⁵ Praviš, že se ti zdá kužel, válec a jehlan krásnější než koule. Máte tedy v očích nové měřítko krásy. Ale byť i byla tahle tělesa aspoň na pohled krásnější, přece se mi to nezdá. Co totiž může býti krásnějšího než podoba, jež samojediná v sobě obsahuje všechny ostatní a jež nemůže v sobě míti nic nerovného, nic, nač by se narazilo, nic do úhlů nebo v záhyby sříznutého,

nic vyčnívajícího, nic mezerovitého? A poněvadž jsou dvě nejdokonalejší podoby, z těles koule (tak totiž jest vyjádřiti slovo sfaira), z ploch pak kruh (řecky kyklos), mají jen tyto dva tvary tu vlastnost, (že si jsou všechny jejich části úplně podobny a že jest od středu k povrchu všude stejná vzdálenost, nad což nemůže býti nic dokonalejšího. Nevidíte-li však toho, poněvadž jste se nikdy nedotkli onoho učeného prachu,⁵⁶ nedovedli jste ani jako přírodopytci pochopiti, že se nemohla tato rovnoměrnost pohybu a stálost řádu udržeti v jiné podobě? Proto nemůže býti nad vaše tvrzení větší nevědomosti. Pokládáte totiž za nejisté, že jest právě tento svět kulatý; neboť prý jest možná jiné podoby a každý z nesčíslných světů má jiný tvar. To by Epikuros jistě netvrdil, kdyby se byl učil, kolik jest dvakrát dvě; kdežto však posuzuje patrem v ústech, co jest nejlepší, nepohlédl, jak praví Ennius, na „patro nebeské“.⁵⁷

19. Poněvadž totiž jsou dva druhy hvězd, z nichž se jeden pohybuje v nezměnitelných vzájemných vzdálenostech od východu na západ a nikdy ani trochu nezahýbá na své dráze,⁵⁸ druhý však provádí ustavičně v týchž vzdálenostech a drahách dva obraty,⁵⁹ poznává se z obou i otáčivý pohyb světa, možný jen při jeho kulovitém tvaru, i kruhovitě oběhy hvězd. Především Slunce, zaujímající první místo mezi hvězdami, pohybuje se tak, že když naplní Zemi hojným světlem, zase ji zastíňuje jednou z té, po druhé z oné strany; neboť noc působí vlastní stín Země, stavějící se Slunci do cesty.⁶⁰ Rovnoměrnost délky nocí jest stejná jako délky dní, nepatrně pak přibližování a vzdalování se téhož Slunce zmirňuje stupeň zimy a tepla⁶¹ a 365 kruhovitých oběhů slunečních tvoří s přidáním téměř čtvrtiny dne⁶² roční oběh;⁶³ Slunce pak, obračející svou dráhu jednak k severu, jednak

k jihu, tvoří léto a zimu a ta dvě počasí, z nichž jedno se pojí k mírnici se zimě, druhé k stárnoucímu létu. Tak se odvozuje ze střídání ročních počasí počátek a příčina všeho tvorstva na zemi i v moři. Roční oběhy Slunce provází Měsíc v obdobích měsíčních; jeho nejslabší světlo vzniká největším přiblížením k Slunci, nejplnější pak největším jeho vzdálením. A nemění se jen vzhled a podoba Měsíce tím, že jednak roste, jednak se ubýváním vrací k počátkům, nýbrž i jeho postavení, jež jest brzy severní, brzy jižní. Z toho vzniká též při oběhu Měsíce cosi podobného zimnímu a letnímu slunovratu a vychází a plyne z něho mnoho vlhkosti, kterou se živí a rostou živočichové, jakož i dospívá a zraje rostlinstvo.⁶⁴

20. Nejpodivuhodnější však jsou pohyby těch pěti hvězd, jež se mylně nazývají bludicemi. Nebloudí totiž, co udržuje po celou věčnost pohyby vpřed a vzad, jakož i ostatní stálými a pevnými. To jest u vzpomenutých hvězd tím podivuhodnější, ježto se hned skrývají, hned zase objevují, hned se přibližují, hned vzdalují, hned jdou před Sluncem, hned za ním, hned se pohybují rychleji, hned pomaleji, hned se vůbec nepohybují, nýbrž na čas klidně stojí.⁶⁵ Z jejich nestejných pohybů vypočítali hvězdáři tak zvaný velký rok; ten vzniká, když skončením dráhy Slunce, Měsíce a pěti oběžnic nastane návrat všech do původního vzájemného postavení. O délce tohoto roku jest velký spor; nutně však jest určitá a pevně stanovená.⁶⁶ Neboť t. zv. hvězda Saturnova, od Řeků jmenovaná Fainón (Zjevující se), jež jest od Země nejvíce vzdálena, ukončuje svůj oběh téměř za 30 let; při tom dělá mnoho podivuhodného, brzy Slunce předstihující, brzy se za ním opožďující, brzy se za večerů ztrácející, brzy opět za jiter se zjevující, ale přece po věky věků nic na tom nemění, nýbrž vykonává tytéž pohyby

v témž čase.⁶⁷ Pod touto oběžnicí, blíže k Zemi, pohybuje se hvězda Iovova, zvaná Faëthón (Zářící), jež probíhá týž kruh dvanácti souhvězdí v 12 letech, provádějíc při svém oběhu tytéž změny jako hvězda Saturnova. Této nejblížejší vnitřní kruh zaujímá hvězda Martova, zvaná Pýroëis (Ohnivá),⁶⁸ jež probíhá týž kruh jako obě vyšší v 24 měsících bez 6 dní, tuším. Pod ní jest hvězda Merkuriova, zvaná od Řeků Stilbón (Lesklá), jež probíhá zvířetníkem asi za rok⁶⁹ a nikdy se nevzdaluje od Slunce více než na vzdálenost jednoho souhvězdí jak dopředu tak dozadu.⁷⁰ Z pěti oběžnic nejniže a Zemi nejbliže jest hvězda Venušina, zvaná řecky Fósforos (Světloňoš), latinsky *Lucifer* (Světloňoš, Jitřenka), jde-li před Sluncem, Večernice (*Hesperos*) však, jde-li za ním; ta vykonává svůj oběh za rok,⁷¹ procházejíc šířku i délku zvěrokruhu jako hořejší oběžnice,⁷² a nikdy se nevzdaluje od Slunce více než na vzdálenost dvou souhvězdí dopředu nebo dozadu.

21. Proto si nedovedu představití tuto stálost u hvězd a při tak rozmanitých drahách tuto neobyčejnou pravidelnost po celou věčnost časovou bez ducha, rozumu a důmyslu. Poněvadž vidíme u hvězd tyto vlastnosti, nemůžeme je nezařaditi do počtu bohů.⁷³ Stejného ducha a rozvahu však projevují též hvězdy zvané nebloudící; jejich každodenní otáčení jest shodné a stálé, ale nemají ani pohybů étherických, ani netkví na obloze, jak tvrdí většina neznalých vědy přírodní.⁷⁴ Nemá totiž éther té vlastnosti, aby sevřel a otáčel hvězdy svou silou, protože jest řídký, průhledný a stejnoměrně prohrátý, takže nestačí, jak se zdá, k tomu, aby hvězdy udržel. Mají tudíž hvězdy nebloudící svou vlastní klenbu, od spojení s étherem odloučenou a volnou. Jejich rok co rok ustavičně s podivuhodnou a neuvěřitelnou stálostí probíhané dráhy

dokazují, že jest v nich božská síla a rozum, takže kdo nepoznává, že právě tato tělesa mají vlastnosti božské, nezdá se býti vůbec schopen nějakého poznání. Není tedy na nebi ani náhody ani libovolnosti ani bloudění ani ledabylosti, nýbrž naopak samý řád, přesnost, rozumnost a pravidelnost. Co nemá těchto vlastností, nýbrž jest vyhájené, klamné a plné omylů, vyskytuje se okolo Země pod Měsícem, ze všech hvězd nejnižše položeným, a na Zemi. Kdo tedy pokládá podivuhodný pořádek a neuvěřitelnou pravidelnost nebeských těles, z níž pochází veškerá záchrana a spása všeho, za bezduchou, právě toho jest spíše pokládati za bezduchého. Nechybím tedy, jak myslím, počnu-li tuto rozpravu s předním zkoumatelem pravdy.

Podle Zenona jest tvůrčí síla přírody projevem její božskosti.

22. Zenon určuje přírodu jako tvůrčí oheň, postupující soustavně k plození. Pokládá totiž za nejvlastnější každému umění tvořiti a ploditi a soudí, že co v našich uměleckých výtvorech tvoří ruka, to mnohem umělečtěji vytváří příroda, t. j., jak jsem řekl, tvořivý oheň, učitel ostatních umění. A tak jest podle tohoto názoru celá příroda tvořivá, protože má jakoby cestu a směrnici, po které jde. Podle téhož Zenona jest však přirozenost světa vše svým objetím pevně držícího nejen tvořivá, nýbrž přímo umělkyní, starostlivou opatrovatelkou všelikých užitečností a výhod. A jako ostatní bytosti vznikají, rostou a se udržují ze svých zárodků, tak má světová bytost dobrovolné všechny pohyby, snahy a žádosti, jež nazývají Řekové hormai, a zařizuje konání s nimi souhlasné právě tak jako my, kteří se pohybujeme duší a smysly.

Poněvadž tedy takovou jest duše světová a proto může býti právem nazvána prozíravostí neboli prozíratelností (řecky se totiž jmenuje pronoia), to předvídá a o to hlavně pečuje, aby se svět co nejlépe udržel, aby ničeho nepostrádal a zvláště aby v něm byla dokonalá krása a úplná ladnost.

23. Promluvil jsem o celém světě i o hvězdách, takže již máme téměř před očima množství bohů, kteří ani nezahálejí ani s namáhavou a obtížnou prací neprovádějí svých úkonů. Neskládají se totiž z žil, svalů a kostí a neživí se takovými pokrmy a nápoji, z kterých se v těle shromažďují příliš ostré nebo husté šťávy, a nemají takových těl, aby se jim bylo obávati pádu nebo úderu nebo nemocí z únavy údů; z obavy před tím vymyslel si Epikuros bohy jako stíny a nečinné. Zatím však jsouce obdařeni nejkrásnější podobou a umístěni v nejčistší oblasti oblohy tak se pohybují a řídí svůj běh, jako by se byli shodli na udržení a zachování všeho.

Původ lidových bohů.

Ale i mnoho jiných božských bytostí pro jejich veliké zásluhy ne bez příčiny stanovili a pojmenovali jak největší mudrci Řecka, tak naši předkové. Pokládali totiž za projev božské dobroty k lidem, cokoli přináší veliký užitek pokolení lidskému. A tak brzy označovali jménem samého boha, co od něho pocházelo, jako na př. když nazýváme plodiny Cererou a víno Liberem, z čehož pochází známé rčení Terentiovo:

Je zkrhlá Venus bez Cerery, Libera,⁷⁵

brzy se zase nazývá bohem věc, v níž jest nějaká větší síla, jako na př. Věrnost a Mysl, jichž nedávno od Marka

Aemilia Skaura⁷⁶ zasvěcené chrámy vidíme na Kapitolu; Věrnosti zasvětil chrám už před tím Aulus Atilius Kalatinus.⁷⁷ Vidíš chrám Ctnosti, chrám Cti, obnovený Markem Marcellem, který byl před mnoha roky zasvěcen Quintem Maximem za války s Ligury.⁷⁸ A co chrámy Plodnosti, Spásky, Svornosti, Svobody, Vítězství? Poněvadž síla těchto vlastností byla tak veliká, že nemohla býti řízena bez boha, sama věc obdržela jméno boha. Podle toho byly posvěceny též názvy Žádost, Rozkoš a Chtivost, ačkoli označují věci vadné a nepřirozené, v čemž jest ovšem Velleius jiného názoru. Přece však právě tyto chyby dotírají příliš prudce na lidskou přirozenost. Proto velikost užitečného určila bohy, kteří byli původci každého prospěchu. Těmito právě uvedenými jmény označuje se síla v každém bohu.⁷⁹

24. Život a společný zvyk způsobil, že lidé pozdvihli ve vděčné víře do nebe lidi vynikající dobrými skutky. Tak vznikl Herkules, Kastor a Pollux, tak Aeskulapius, též Liber (mám na mysli Libera, syna Semelina, nikoli toho, jež naši předkové uctivě a zbožně posvětili, jak se o tom možno přesvědčiti z mysterií; poněvadž nazýváme ty, kteří se z nás narodili, *liberi* (dětmi), proto byli z Cery zrození pojmenováni Liber a Libera, při čemž se u Libery pojem dcery zachovává,⁸⁰ kdežto při Liberovi pojem syna nikoli); odtud pochází též Romulus, jež někteří ztotožňují s Quirinem. Ti byli právem pokládáni za bohy, protože byli nejlepší a věční, ježto jejich duše trvaly a těšily se z věčnosti. Též z jiného, a to přírodovědeckého, pramene vzniklo veliké množství bohů, kteří byvše obdařeni lidskou podobou, poskytli básníkům látku k bájím, avšak život lidský přeplnili všemožnou pověrou. Tento předmět zpracoval Zenon, po něm jej ob-

širněji vyložili Kleanthes a Chrysippos. V Řecku jest rozšířena pověst, že byl vykleštěn Caelus⁸¹ synem Saturnem, sám Saturnus pak že byl spoután synem Iovem. V bezbožné báji jest ukryta bystrá úvaha přírodovědec-
ká; byla totiž snaha, aby nebeská nejvyšší a étherická, t. j. ohnivá, bytost, sama od sebe vše plodící, byla prosta té části těla, jež potřebuje k plození spojení s částí druhou.

25. Saturnus měl býti naopak bohem, který podmiňuje běh a obrat prostorů i časů. U Řeků se podle toho jmenuje Kronos, což jest totéž jako chronos, t. j. čas.⁸² Saturnem pak byl nazván proto, že se sytí (*saturatur*) roky; obyčejně prý totiž své syny sní, ježto věky stravují časové rozměry a nenasytně se plní uplynulými roky.⁸³ Iovem byl prý spoután, aby jeho běh nebyl nezřízený, nýbrž byl svázán pouty hvězd.⁸⁴ Sám Juppiter, t. j. *iuvans pater* (pomáhající otec), jež nazýváme v sklonných tvarech podle pomáhání (*iuvando*) Iovem,⁸⁵ sluje u básníků „otcem bohů a lidí“, u našich předků pak „nejlepší (a) největší“, a to dříve „nejlepší“, t. j. nejdobročinnější, než „největší“, poněvadž jest důležitější a zajisté i milejší všem prospívati než míti velkou moc.⁸⁶ Toho tedy označuje Ennius, jak jsem svrchu pravil, slovy:

Pohled' na to jasné nebe, které všichni Iovem zvou,

zřetelněji než na jiném místě, kde praví:

Na něj svolám kletbu nebes, či co je to, ze všech sil;⁸⁷

toho též míní naši ptakopravci, když mluví o blýskajícím se a hřmícím Iovovi; mají totiž na mysli blýskající se a hřmící oblohu. Euripides pak, jež mnohé překrásně vyjádřil, praví stručně takto:

*Zda nesmírný zříš éther ve výši rozlitý,
jenž svírá celou zemi něžným objetím?
Bud' nejvyšším ti bohem, za Iova jej měj!*⁸⁸

26. Naproti tomu vzduch, který se podle učení stoiků rozprostírá mezi mořem a nebem, posvěcuje se jménem Iunony, sestry a manželky Iovovy, protože se podobá étheru a jest s ním v nejtěsnějším spojení. Učinili jej však bytostí ženskou a přidělili Iunoně, protože není nad něj nic měkčího.⁸⁹ Iuno pak dostala, myslím, jméno od pomáhání (*iuvando*).⁹⁰ Zbývala voda a země, aby byly podle hájí tři říše. Proto byla dána Neptunovi, jednomu z bratrů Iovových, veškerá vláda nad mořem a prodloužené jméno Neptunus podle *nare* (plovati), jako jest Portunus od *portus* (přístav), s malou změnou prvních písmen.⁹¹ Veškerá moc a přirozenost země byla přiřčena otci Ditovi, jenž se jmenuje Dives (bohatý) jako u Řeků Pluton,⁹² poněvadž vše vzniká ze země a do ní se vrací. Jeho manželkou prý jest Proserpina, což jest slovo řecké; neboť to jest též bohyně, jež se u Řeků jmenuje Persefone, což jest podle jejich háje símě plodů zemských, hledané matkou.⁹³ Matka pak se jmenuje Ceres od přinášení (*gerendo*) plodů jakoby Geres⁹⁴ a náhodou jest první písmeno změněno jako u Řeků; neboť u nich též byla nazvána Demeter jakoby Gemeter.⁹⁵ Kdo obrací veliké (*magna vortit*), dostal jméno Mavors,⁹⁶ Minerva pak, že bud' zmenšuje (*minuit*) nebo hrozí (*minatur*).⁹⁷

27. A poněvadž platí ve všem začátek a konec, chtěli míti Iana prvním v obětech, jehož jméno jest odvozeno od *iens* (jdoucí); proto mají otevřené průchody jméno *iani* a dveře na prazích světských domů *ianuae*.⁹⁸ Jméno Vesta jest původu řeckého; jest to totiž ta bohyně, jež se u nich jmenuje Hestia.⁹⁹ Její moc se vztahuje na oltáře

a krby. Proto jest tato bohyně jako strážkyně věcí nejvnitřnějších v každé modlitbě a oběti na posledním místě. Od této moci nejsou mnoho vzdáleni bohové Penati, ať již jest to jméno odvozeno od slova *penus* (neboť všechny lidské potraviny se tak jmenují) či od toho, že sídlí uvnitř (*penitus*); proto je též nazývají básníci vnitřními (*penetrales*). I Apollinovo jméno jest řecké; jest prý to Sol (Slunce); podobně Diana jest prý totéž co Luna. Sol má jméno odtud, že bud' samojediný (*solus*) mezi všemi hvězdami jest tak veliký, nebo že, když vyjde, samojediný svítí, kdežto všechny ostatní zhasnou.¹⁰⁰ Luna pak byla pojmenována podle svícení (*lucendo*) a jest totožná s Lucinou; proto jako u Řeků vzývají při porodu Dianu Světlonosnou, tak u nás Iunonu Lucinu.¹⁰¹ Tato Diana nazývá se též všude „těkající“ (*omnivaga*), ne od lovu (*venando*), nýbrž proto, že se počítá mezi sedm t. zv. bludic (*vagantibus*); Dianou pak byla nazvána, protože působí v noci jakoby den (*dies*).¹⁰² Jest vzývána při porodech, protože zrají někdy v sedmi, většinou v devíti obězích Měsíce, zvaných podle vyměřených (*mensa*) období *menses* (měsíce).¹⁰³ Vtipně jako často podotkl Timaios, když byl ve svých dějinách vyložil, že téže noci, v které se narodil Alexander, shořel chrám Dianin v Efezu, že naprosto není divu, že Diana opustila svůj příbytek, chtěla-li býti při porodu Olympiadině.¹⁰⁴ Konečně bohyni, jež ke všemu přichází (*veniret*), nazvali naši Venuší (*Venerem*) a podle ní bylo spíše utvořeno slovo *venustas* (půvab) než naopak *Venus* podle *venustas*.¹⁰⁵

28. Nevidíte-li tedy, jak od správných a užitečných poznatků přírodovědeckých vyšel podnět k smyšleným a vytvořeným bohům? To zplodilo klamně domněnky a znepokojující bludy, jakož i téměř babské pověry. Jsouť nám známy nejen podoby bohů, věk, šat a ozdoby, nýbrž

i jejich rody, manželství a příbuzenské svazky, a toto všechno bylo na ně přeneseno podle podobné slabosti lidské; neboť se uvádějí i s vášněmi a slyšeli jsme o jejich žádostech, mrzutostech a hněvech; a podle bájí nechyběly mezi nimi ani války a boje, a to nejen když, jako u Homera, pomáhali jedni proti druhým dvěma nepřátelským vojskům, nýbrž i když vedli své vlastní vojny, jako s Titany a Giganty.¹⁰⁶ Toto se pošetile vypravuje a věří, ačkoli to jest svrchovaně prázdné a malicherné. Ale i když pohrdneme těmito pověstmi a je zavrhneme, budeme přece moci poznati u každého boha, příslušejícího k přirozenosti každé věci, jeho podstatu a vlastnosti, tak u Cerery příslušnost k zemi, u Neptuna k moři a u jiných jinou, jakož i jména, kterými je zvyk označil. Tyto bohy jsme povinni ctíti a vzývati. Úcta bohů však jest nejlepší, nejčistší, nejsvětější a nejoddanější, vzýváme-li je vždy s čistým, bezúhonným a nezkaženým srdcem i hlasem. Neboť nejen filosofové, nýbrž i naši předkové oddělili pověru od náboženství, Kdo totiž celé dni prosili a obětovali, aby je jejich děti přežily (*superstitēs essent*), byli nazváni pověřivými (*superstitiosi*); toto jméno nabylo později širšího významu.¹⁰⁷ Kdo pak vše příslušné k úctě bohů svědomitě znovu probrali a jakoby znovu sebrali (*relegerent*), byli nazváni zbožnými (*religiosi*), jako jsou vybíraví (*elegantes*) podle vybírání (*eligendo*), rozlišující (*diligentes*) podle rozlišování (*diligendo*) a rozumějící (*intellegentes*) podle rozumění (*intellegendo*). Neboť ve všech těchto slovech jest též původní význam slovesa *legere* jako v *religiosus*.¹⁰⁸ Tak se stalo u slov „pověřivý“ a „nábožný“ první jménem výtky, druhé jménem chvály. Tím pokládám za dostatečně vyloženo, i že bohové jsou i jací jsou.

Třetí hlavní část: výklad o božské prozřetelnosti spravující svět.

29. Dalším úkolem jest vyložiti, že bohové spravují svět svou prozřetelností. Jest to důležitý bod a vašimi stoupenci, Kotto, napadaný, takže není divu, že vám patří celý náš zápas. Neboť vám, Velleie, jsou jednotlivé názory méně známy; své totiž pouze čtete, své milujete, ostatní bez výsledku odsuzujete. Tak na př. ty sám jsi včera¹⁰⁹ řekl, že stoikové zavádějí věsteckou starěnu Pronoiu, t. j. Prozřetelnost. Učinil jsi to v mylné domněnce, že si vymýšlejí prozřetelnost jakoby jakousi zvláštní bohyni, spravující a řídící celý svět. Jest to však jen výrazová stručnost. Jako na př. řekl-li by kdo, že athenský stát jest řízen rozvahou, chybělo by slovo „areopagu“,¹¹⁰ tak věz, že chybí slovo „bohů“, řekneme-li, že jest svět spravován prozřetelností; plně a dokonale by to znělo: svět jest spravován prozřetelností bohů. Proto nebruste si ten váš vtip, kterého tak postrádá váš nářudek, vysmíváním se nám a, na mou věru, dáte-li něco na mě, ani se o to raději nepokoušejte, neboť se to nesluší, není k tomu příčiny a nedovedete to! Na tebe se to však nevztahuje, protože se nad jiné vyznačuješ ušlechtilými mravy rodu a uhlazeností našich stoupců, nýbrž jak na ostatní vaše stoupence, tak zvláště na toho, jenž zavedl tento způsob řeči; neboť jest to člověk bez vzdělání, bez vědění, ke všem bezohledný, bez jakéhokoli vtipu, bez vážnosti, bez půvabu.

30. Tvrdím tedy, že prozřetelnost bohů svět a všechny jeho části i na počátku ustanovila i po všechen čas spravuje. Naši rozdělují výklad o tom asi na tři části. První z nich se odvozuje z důkazu jsoucnosti bohů; připustí-li se, třeba uznati, že spravují svět svým důmyslem.¹¹¹

V druhé části pak se dokazuje, že jest vše podřízeno myslící bytosti, jež vše nejdokonaleji řídí; je-li toto pevně stanoveno, následuje z toho, že byl svět zplozen z oduševněných počátků.¹¹² V třetí části provádí se důkaz z obdivuhodného zařízení věcí na nebi i na zemi.¹¹³

1. Pro bohy není nad řízení světa lepší činnosti.

Tedy předně buď jest popříti jsoucnost bohů, což i Demokritos i Epikuros do jisté míry činí,¹¹⁴ uznávající obrazy, nebo připustí-li ji kdo, jest mu vyznati, že konají něco, a to znamenitého. Nic však není znamenitějšího než řízení světa; jest tudíž spravován důmyslem bohů. Je-li tomu jinak, zajisté jest něco nutně lepšího a větší silou nadaného než bůh, ať už je to cokoli, buď neživá látka nebo nutnost, jež mocně jsouc podněcována vytváří tato překrásná díla, jež vidíme. Potom však by nebyla přirozenost bohů ani nejmocnější ani nejdokonalejší, protože by byla podřízena té nutnosti nebo látce, řídící nebe, moře a zemi. Nic však není dokonalejšího než bůh; proto nutně řídí svět. Není tudíž bůh poslušen žádné jiné přirozenosti ani jí podřízen, nýbrž sám řídí celou přírodu. Připouštíme-li rozumnost bohů, připouštíme též jejich prozřetelnost, a to ve věcech nejdůležitějších. „Cožpak tedy nevědí, co jest nejdůležitější a jak by to mělo býti řízeno a chráněno, či nemají síly udržeti a řídit věci tak důležité?“ Než neznalost jest cizí bytosti božské a nesnáž, plniti svůj úkol pro slabost, naprosto se nesrovnává s jejich vznešeností. Z toho vyplývá závěr, o který usilujeme, že bohové spravují svět svou prozřetelností.

31. Avšak ze jsoucnosti bohů, je-li jaká, jako že vskutku jest, nutně vyplývá, že mají nejen duši, nýbrž též

rozum a že jsou vespolek spojeni jakoby občanským sjednocením a pospolitostí, řídíce jeden svět jako společnou obec a nějaké město.¹¹⁵ Z toho následuje, že mají s pokolením lidským společný rozum, že jest na obou stranách táž pravda a též zákon, předpisující správné a odvracející od zlého. Z toho též plyne, že přešel od bohů na lidi důmysl a rozum; proto byly podle zařízení předků rozum, věrnost, ctnost a svornost povýšeny na bohy a od státu jim zasvěceny chrámy. Jak by se slušelo odpíratí bohům tyto vlastnosti, když uctíváme vznešené a svaté podoby těchto vlastností? Je-li v pokolení lidském rozum, věrnost, ctnost a svornost, odkud odjinud se mohly dostat na zemi než od bohů? A je-li v nás rozvaha, rozum a prozíravost, mají nutně bohové tyto vlastnosti ve větší míře a nejen to, nýbrž užívají jich též při nejdůležitějších a nejlepších věcech; nic však není důležitějšího ani lepšího než svět a proto jest spravován důmyslem a prozřetelností bohů. Posléze, když jsme dostatečně dokázali jsoucnost těch bohů, jichž význačnou sílu a skvělou tvář vidíme, totiž Slunce, Měsíce, oběžnic a stálic, étheru a vůbec celého světa, jakož i význam těch věcí, jež jsou v celém světě k velikému užitku a prospěchu pokolení lidského, vyplývá z toho, že vše řídí božský rozum a prozíravost. Pro první část toto dostačí.¹¹⁶

2. *Jak jednotlivé věci, tak svět jako celek jest pro svou krásu a dokonalost spravován rozumnou a božskou přírodní silou.*

32. Následuje důkaz, že jest vše podřízeno myslící bytosti a jí nejkrásněji řízeno. Dříve však jest stručně vyložití, co jest tato bytost, abychom snáze mohli poznati,

co chceme dokázati. Jedni pokládají tuto bytost za jakousi nerozumnou sílu, vzbuzující v předmětech nutné pohyby, jiní však za sílu rozumnou, přímo plánovitě postupující a jasně ukazující příčiny a účinky v každé věci; její dovednosti by nedostihlo napodobením žádné umění, žádná ruka, žádný umělec. Neboť síla zárodku jest tak veliká, že, padne-li do půdy, jež jej pojme a obklopí, a dostane-li se mu látky potřebné k životu a vzrůstu, tvoří a působí přes svou nepatrnost každý ve svém druhu takovým způsobem, že se dílem živí toliko svými kořeny, dílem se mohou též pohybovati, vnímati, projevovati snahy a ploditi ze sebe bytosti sobě podobné. Někteří označují jménem přírody vše, jako Epikuros, jenž podává toto rozdělení: všechno jsoucno se skládá z prázdného prostoru, tělesa a jejich vlastností.¹¹⁷ Když však my tvrdíme, že svět trvá a jest spravován přírodní silou, nemyslíme to tak, jako u hroudy nebo úlomku kamene nebo jiného podobného předmětu bez vnitřní souvislosti, nýbrž jako u stromu nebo živočicha, u nichž není nahodilosti, nýbrž zřejmý pořádek a cosi podobného umění.¹¹⁸

33. Žije-li a jest při síle uměním přírody, co souvisí kořeny se zemí, zajisté i sama země jest udržována touže silou, poněvadž jsouc obtěžkána zárodky, vše rodí a ze sebe vydává, živí a množí kořeny ve svém lůně a sama zase se živí vnějšími látkami horními, kdežto jejími výpary se živí vzduch i éther i všechno nebeské. Tak je-li země udržována při síle přírodou, jest též poměr v ostatním světě; neboť kořeny tkví v zemi, živočichové pak jsou udržováni vanutím vzduchu a vzduch sám s námi vidí, slyší a mluví,¹¹⁹ ježto nic z toho není bez něho možné. Dokonce se s námi i pohybuje; neboť kamkoli jdeme a se pohybujeme, zdá se, jako by ustupoval a dělal místo. Co jest unášeno do středu světa, který jest nejdoleji, a co

od středu vzhůru a kruhovitým pohybem kolem středu, tvoří souvislý a jednotný světový celek, a poněvadž jsou čtyři druhy živlů, udržuje se přeměnou jich souvislost vesmíru.¹²⁰ Neboť ze země vzniká voda, z vody vzduch, ze vzduchu éther, potom zase naopak z étheru vzduch, z něho voda a z vody nejspodněji země. Tímto pohybem živlů, z kterých vše se skládá, nahoru a dolů, dozadu a dopředu udržuje se spojení částí světa. To jest buď věčné a téhož ustrojení, jak je vidíme, nebo aspoň velmi trvalé, udržující se po dlouhý, téměř nesmírný čas.¹²¹ Ať se stane jedno či druhé, následuje z toho, že jest svět spravován oduševněnou bytostí. Která totiž plavba lodí nebo které vystrojení vojska nebo, abychom opět zvolili přírovnání z výtvořů přírody, jaké stvoření révy nebo stromu, dále podoba a úprava údů živočicha projevuje tak velikou dovednost přírody jako sám svět? Buď tedy není nic řízeno oduševněnou bytostí, nebo jest přiznati, že jest jí řízen svět. Neboť jak by jí mohl nebýti řízen sám, obsahuje-li všechny ostatní bytosti a jejich zárodky? Tak na př. tvrdil-li by někdo, že vznikají zuby a známky dospělosti přirozeně, ale sám člověk, jemuž vznikají, od přirozenosti netrvá, nechápal by, že, co ze sebe něco vytváří, má dokonalejší přirozenost než to, co z toho vzniká.

34. Všech věcí spravovaných přírodou, původcem, zásevačem a, abych tak řekl, otcem, pěstitelem a živitelem jest svět, který živí a udržuje vše jako své údy a části. Jsou-li části světa řízeny přírodou, nutně jest jí řízen sám svět a toto řízení neobsahuje nic, co by mohlo býti káráno; bylot' vytvořeno z látek, jež byly po ruce, nejlepší možné. Ať někdo dokáže, že bylo možné lepší! To se nikdy nikomu nepodaří, a bude-li někdo chtíti něco opravit, buď to zhorší, nebo bude usilovati o věc nemožnou.¹²² Jsou-li všechny části světa zařízeny tak, že by

nemohly býti ani k užívání lepší ani na pohled krásnější, vizme, zda jsou nahodilé, či takové, že by bez řízení smyslů a božské prozřetelnosti naprosto nemohly spolu souviseti. Jsou-li výtvořiny přírody lepší než výtvořiny umění a nevytváří-li umění nic bez rozumu, nelze ani přírodu pokládati za neúčastnu rozumu. Jak se tedy srovnává při pohledu na sochu nebo obraz vědomí, že bylo použito umění, nebo při spatření v dáli plující lodi jistota, že se pohybuje rozumem a uměním, nebo při pozorování slunečních nebo vodních hodin poznatek, že hodiny nevyznačuje náhoda, nýbrž umění, s domněnkou, že sám svět, obsahující všechna tato umělecká díla a jejich původce, jakož i všechno ostatní, jest prost rozvahy a rozumu? Přinesl-li by někdo do Skythie nebo Britannie¹²³ hvězdnou oblohu nedávno zhotovenou naším přítelem Poseidonem,¹²⁴ jejíž jednotlivé obraty způsobují u Slunce, Měsíce a pěti oběžnic totéž, co na nebi jednotlivé dni a noci, kdo by v těch nevzdělaných zemích pochyboval, že ta hvězdná obloha jest výtvořinou rozumu?

35. Epikurovci však jsou na rozpacích o tom, zda svět, z něhož vše se rodí a povstává, byl vytvořen náhodou nebo nutností, či rozumem a božskou myslí, a domnívají se, že Archimedes dokázal napodobením obrátů báně nebeské více než příroda jich vytvořením, ač jsou tyto výtvořiny přírody dokonalejší než ony napodobeniny. Vždyť onen pastýř u Akcia, který nikdy předtím neviděl loď, spatřiv s hory v dáli božské a nové plavidlo Argoplavců, nejprve pln obdivu a strachu takto hovoří:

*Tak obr veliký
se žene s moře, mocně hluče, supěje,
a vlny valí před se, víry vzněcuje,
a vpřed se řítí, moře pění se a dme.*

*Hned zdá se, jako by se valil deštný mrak,
hned, jak by balvan rván byl větrem do výše
neb vichřící, hned jak by víry kruhové
vln shlukováním vzbouřené se tvořily.
Či chystá moře zemi strašnou pohromu,
neb Triton,¹²⁵ ničej trojzubem svou jeskyni
vln mořských rozbouřených na dně v základech,
ven z hloubi vrhá k nebi spoustu kamennou?¹²⁶*

Zprvu jest na rozpacích, co jest to neznámé, co zří, ale dále, když byl spatřil mladé plavce a uslyšel jejich zpěv, praví:

*Tak hřmotně svými zobci prudcí delfini
a hbití pracují*

a dále:

*pisni podobný
to Silvanově¹²⁷ k sluchu doléhá sem zpěv*

a tak podobně. Proto jako tento pastýř při prvním pohledu myslí, že zří cosi neživého a bezcitného, později však počíná podle určitějších známek tušiti, jaké povahy jest, o čem byl v nejistotě, tak měli i filosofové, uvedli-li je náhodou první pohled na svět ve zmatek, později, když uzřeli jeho vymezené a stejnoměrné pohyby a vše řízené podle platných řádů a s nezměnitelnou pravidelností, poznati, že v tomto nebeském a božském domě sídlí nejen obyvatel, nýbrž i správce a ředitel a jakoby stavitel tak velikého díla a podniku.¹²⁸

3. Podivuhodné zjevy na nebi i na zemi svědčí o božském řízení světa.

36. Nyní však, jak se zdá, ani netuší podivuhodnost věcí na nebi i na zemi. Původně totiž byla Země ležící

v středu vesmíru obklopena oživující a dychatelnou látkou, jménem aër (vzduch); jest to sice slovo řecké, ale užíváním u nás zdomácnělo a jest otřelé, jako by bylo latinské. Tento vzduch jest opět obklopen nesmírným étherem, vzniklým z nejvyšších ohňů. Vypůjčme si i toto slovo a užívejme ho v latině právě tak jako slova aër, ačkoliv Pakuvius¹²⁰ vykládá:

Co tu říkám, naši nebem, étherem zvou Řekové,

jako by to nemluvil Řek! „Mluví přece latinsky.“ Zajisté, neposloucháme-li ho jako Řeka. Na jiném místě praví týž básník:

Toť rodem Řek, jak o tom svědčí sama řeč.

Než vraťme se k důležitějšímu! Z étheru tedy vznikají plameny nesčíslných hvězd, z nichž hlavní jest Slunce, ozařující vše nejjasnějším světlem, mnohokrát větší a rozlehlejší než celá Země, a dále ostatní hvězdy nesmírné velikosti. A tyto tak veliké a četné ohně nejen Zemi a tomu, co jest na ní, nic neškodí, nýbrž tak prospívají, že kdyby se ty hvězdy pohnuly s místa, nutně by se Země od tak velikého žáru vznála, protože by bylo odstraněno jeho zmirňování a řízení.

37. A tu bych se neměl diviti, je-li někdo přesvědčen, že jakási pevná a nedělitelná tělíska jsou unášena svou silou a váhou a vytvářejí svým nahodilým shlukováním nejozdobnější a nejkrásnější svět? Nechápu, proč by se člověk, který pokládá něco takového za možné, nemohl domnívati, že by z otisků nesčíslného počtu zlatých nebo jiných 21 písmen někde na zem vysypaných mohly vzniknouti letopisy Enniovy, aby mohly býti znovu čteny; totva při jediném verši by náhoda tolik dokázala. Jakkpak mohou epikurovci tvrditi, že z tělísek, neobda-

řených ani barvou ani jinou vlastností, nazývanou Řeky poiotés,¹³⁰ ani smysly, nýbrž jen tak nahodile se shlukujících, byl vytvořen svět nebo spíše nesčíslné světy, z nichž jedny v každém okamžiku povstávají, jiné zanikají? Může-li shluk atomů vytvořiti svět, proč ne též sloupořadí, chrám, dům nebo město, když to jest přece méně pracné a mnohem snazší? Žvaní o světě jistě s takovou pošetilostí, že, jak se mi aspoň zdá, nikdy nepohlédli na tu podivuhodnou výzdobu oblohy, o které hodlám nyní pojednati. Proto praví velmi vhodně Aristoteles: „Kdyby byli lidé, kteří by stále bydleli pod zemí v dobrých a osvětlených příbytcích, ozdobených sochami a obrazy a opatřených všemožným nadbytkem lidí domněle blažených, nikdy však nevyšli nad zemi, nýbrž jen z pověsti se doslechli o jakési božské síle, na to pak kdyby se za nějaký čas rozevřely otvory země a oni mohli vystoupiti z oněch ukrytých sídel na tato místa námi obývaná a náhle uviděli zemi, moře a nebe, poznali velikost mraků a sílu větrů, spatřili slunce a poznali jeho velikost, krásu a účinnost, že působí den, rozlévající světlo po celé obloze, a kdyby po zastínění země nocí zřeli celou oblohu, posetou a vykrášenou hvězdami, rozmanitost světla měsíce brzy přibývajícího, brzy ubývajícího, východ a západ, jakož i určité a nezměnitelné dráhy všech těchto těles, jistě by uznali při pohledu na to vše jsoucnost bohů a tato veliká díla za jejich tvory.“

38. Toto praví tedy Aristoteles. My však si představme takovou tmou, jaká prý kdysi obestřela sousední končiny po výbuchu Etny, takže po dva dni nikdo nikoho nepoznával! Když třetího dne slunce opět vysvitlo, zdálo se jim, jako by byli obživli. Kdyby se totéž stalo nám, že bychom po věčné temnotě náhle spatřili denní světlo,

jaký by se zdál pohled na nebe? Avšak každodenním opakováním toho pohledu zvykají si na něj oči i mysl, takže se nedivíme ani nepátráme po důvodech věcí, jež stále vidíme, jako by nás neměla spíše novota než velikost věcí podněcovati k pátrání po jejich příčinách. Kdo by totiž pokládal za člověka toho, kdo by sice viděl tak určité pohyby oblohy, tak pevně stanovený pořádek hvězd a vše navzájem tak pevně spojené, ale přece tvrdil, že v tom není rozumného důvodu, nýbrž že se děje pouhou náhodou to, čeho velikou důmyslnost nemůžeme postihnouti sebevětším důmyslem? Či kdykoli vidíme něco se pohybovati nějakým strojovým zařízením, jako na př. nebeskou bář nebo hodiny nebo přemnoho jiných věcí, nepochybujeme, že to jsou díla rozumu, když však vidíme otočení oblohy, dějící se s podivuhodnou rychlostí a působící s naprostou pravidelností střídání ročních dob k svrchovanému blahu a udržení všeho, měli bychom pochybovati, že se to děje s rozumem, ba s vynikajícím božským rozumem? Vždyť již pouhým zrakem bez podrobného zkoumání jest možno jaksi uvážiti krásu těch věcí, jež pokládáme za zařízení božské prozřetelnosti.

39. Nejprve pohleďme na Zemi, umístěnou ve středu vesmíru, pevnou a vlastní přitažlivostí se seskupující všude v kouli, jak jest oděna květinami, travinami, stromy a plodinami, čehož neuvěřitelné množství rozlišuje nevyčerpatelná rozmanitost! K tomu připojme chladné nevysychající prameny, průhledné vody řek, zelené lemy břehů, rozsáhlé klenby jeskyň, strmé skály, do výše se vypínající hory, nesmírné roviny, dále skryté žíly zlata a stříbra a nevyčerpatelné spousty mramoru! A jaké a jak rozmanité jsou druhy zvířat krotkých i divokých! Jaký let a zpěv ptactva! Jaké pastviny pro dobytek! Jaký život zvířete lesní! A co mám říci o pokolení lidí?

Ti byvše ustanoveni jakoby za vzdělavatele půdy, nenechávají ji zpustnouti ani divou zvěří ani zdivočeti drsným plevellem; jejich prací skvějí se pole, ostrovy a břehy, poseté domy a městy. Kdybychom je mohli viděti očima, jako je vidíme v duchu, nikdo by při pohledu na celou zemi nepochyboval o božském rozumu. A jak veliká jest krása moře! Jaký pohled na ně v celku! Jaké množství a jaká rozmanitost ostrovů! Jaký půvab břehů řek a moří! Kolik a jak různých druhů živočichů, žijících jednak pod vodou, jednak plovoucích na hladině a se potápějících, jednak přirostlých ke skalám lasturami! Samo pak moře dychtíc po zemi, tak omývá její břehy, že se zdá, jako by byl ze dvou živlů utvořen jeden. Dále vzduch sousedící s mořem mění se podle dne nebo noci a hned zředěný a rozptýlený vznáší se do výše, hned zhuštěný sráží se v mraky a sbíraje vlhkost zavlažuje dešti zemi, hned proudě sem a tam tvoří větry; působí též roční střídání zimy a tepla, podporuje let okřídlenců a jsa vdechován živí a udržuje živé tvory.

40. Zbývá nejzazší a od našich obydlí nejvýše vzdálená vše obklopující a pohromadě držící klenba nebeská, zvaná též éther, okraj a ohraničení vesmíru, na níž opisují ohnivá tělesa s nejpodivuhodnější pravidelností své vymezené dráhy. Z nich Slunce, převyšující mnohokrát Zemi svou velikostí, otáčí se kolem ní a způsobuje vycházením a zapadáním den a noc; brzy se přibližujíc, brzy vzdalujíc, tvoří každoročně od krajních bodů dva opačné obraty.¹³¹ V průběhu jich jednou Zemi jakoby smutkem stahuje, podruhé zase radostí rozšiřuje, takže se zdá zároveň s oblohou rozradostněna. Měsíc pak, který jest, jak dokazují hvězdáři, větší než polovice Země,¹³² pohybuje se v týchž prostorách jako Slunce,¹³³ ale hned se s ním setkává, hned se od něho vzdaluje, vysílá

světlo od něho přijaté na Zemi, při čemž sám prochází různými světelnými změnami: když stojí pod Sluncem a proti němu,¹³⁴ zastírá jeho světelné paprsky, když však padne do stínu Země a jest mimo dosah Slunce, náhle hasne tím, že Země vstoupí a vsune se mezi něj a Slunce.¹³⁵ V stejných drahách pohybují se též kolem Země oběžnice, vycházející a zapadající tímž způsobem; jejich pohyby jsou brzy rychlejší, brzy pomalejší, často se též zastavují. Nad toto divadlo nemůže býti nic podivuhodnějšího, nic krásnějšího. K tomu přistupuje nesmírné množství stálic tak rozmanitě seskupených, že byly pojmenovány podle známých postav, jimž se podobají.“

41. Patře při tom na mě, Balbus pravil: „Užiji básni Aratových,¹³⁶ jichž překlad, pořízený tebou latinsky za časného mládí, tak mne zajímá, že znám z něho mnoho míst z paměti. Tedy, jak se ustavičně očima přesvědčujeme, beze vší změny a rozmanitosti

*ostatní tělesa na nebi řítí se pohybem rychlým,
zároveň s oblohou nesena jsouce ve dne i v noci;*

pozorováním jich nemůže se nasytiti ničí duch, toužící viděti stálost vesmíru.

*Oba dva krajní vrcholky zemské osy se zovou
točnami.*

Kolem severní otáčejí se dvě Medvědice nikdy nezapadající.

*Z těchto menší u Řeků Kynosura¹³⁷ má jméno,
větší pak Helike,¹³⁸*

jejíž velmi jasné hvězdy můžeme zřítí po celé noci.

Naši ty hvězdy Septemtriony¹³⁹ zváti jsou zvyklí.

Stejným počtem hvězd podobně umístěných ozařuje touž točnu malá Kynosura;

*tato jest Foinikům noční vůdkyní na širém moři,
ona však první na nebi hvězdami jasněji září,
ihned s počátkem noci jsouc daleko široko zřejmá;
tato malá jest sice, však plavcům prospěšná velmi,
neboť na vnitřní dráze se v menším otáčí kruhu.¹⁴⁰*

42. A aby byl na tyto hvězdy ještě pozoruhodnější pohled,

*mezi nimi jak řeka se plazí s prudkými víry
hrozivý Drak, jenž vine své tělo vzhůru a dolů,
vytváří tak zahnuté oblouky z něho.*

Celý jeho vzhled jest skvělý, zvláště však zasluhuje povšimnutí podoba jeho hlavy a žár očí:

*jeho hlavu však nezdobí toliko jediná hvězda,
nýbrž leskem dvou hvězd má svoje značeny skráně,
z divokých očí mu planou jak ohně dvě palčivá světla,
brada pak jeho paprsky jedné hvězdy se svítí;
na hladkém krku šikmo dozadu hledící hlava
na ohon Většího Medvěda, řekl bys, upírá pohled.*

I ostatní tělo Draka zříme po celé noci,

*hlava však jeho se nakrátko ukryje v moři,¹⁴¹
takže se východ i západ jakoby vespolek pojí.*

U této hlavy pak se otáčí

těsně jakoby truchlicího znavený obraz,

který Řekové

jmenují Klečícím,¹⁴² protože koleny opřen se točí.

Koruna¹⁴³ s nádherným leskem tu spočívá v souhvězdí

tomto.

Ji jest viděti vzadu, u hlavy pak Hadonoše,

*kterého Ofiuchos¹⁴⁴ slavným zvou Řekové jménem.
Tento stiskem obou svých rukou objímá Hada,
sám však zůstává spoután jeho vždy zkrouteným tělem.
Neboť had muže uprostřed pod hrudí svíraje drží,
ten však se vzpírá a hluboké stopy vtiskuje v zemi,
oči a prsa mocného Štíra nohama tlačí.*

Oba Medvědy pak následuje

*Medvědů strážce, zvaný též obecně Poháněč volů,¹⁴⁵
protože Medvěda u oje spjatého před sebou žene.*

A dále tomuto Poháněči

*pod hrudí přibita zdá se
paprsky zářící hvězda, jež Arktur jest slavného jména;
pod ním se pohybuje*

Panna¹⁴⁶ se skvělým tělem, jež v ruce lesklý klas drží.

43. Hvězdy pak jsou rozvrženy tak, že se v těchto ohromných rozměrech projevuje božská důmyslnost.

*Bližence¹⁴⁷ spatříš pak pod hlavou Medvěda, pod ním
uprostřed leží pak Rak, jenž svými klepety svírá
velkého Lva, jenž třesavý plamen vysílá z těla.*

Vozku¹⁴⁸

*po levé Bliženců straně zas spatříš nakloněného;
zrakem hrozivě upřeným Helike na něho hledí.
Jasná pak Koza u jeho levého ramene stojí.*

A dále následuje:

*Velké souhvězdí toto jest jasným nadáno světlem,
kdežto Kůzlata světlo jen skrovné skýtají lidem.*

Pod nohama Vozky

s mocnými rohy pak Býk se opírá mohutným tělem.

Jeho hlava jest poseta hojnými hvězdami:

tyto pak hvězdy „Deštivé“ u Řeků zváti jest zvykem

(hycin totiž znamená přseti); naši nazývají je z nevědomosti Prasátka, jako by byly pojmenovány podle prasat (sus), nikoli podle dešťů.¹⁴⁹ Menšího Medvěda pak následuje odzadu s roztaženými rukama Kefeus:¹⁵⁰

neboť se k samým Malého Medvěda obrací žádám.

Před ním jde

*Kassiopeia s matnou jen hvězd svých podobou. Před ní
Andromeda pobývá, význačná zářícím tělem,
ve svém smutku se pohledu matčinu vyhýbající.
Této vrcholku hlavy se Pegasos¹⁵¹ s vlající hřívou
lesklou dotýká břichem; jedna pak společná hvězda
obojí souhvězdí společným světlem pospolu drží,
jako by z hvězd těch na věky svazek učinit chtěla.
Dále pak Beran tu tkví, jenž rohy má stočené oba,
a vedle něho*

*Ryby, z nichž jedna poněkud nad druhou vyčnívá vzhůru,
hroznými severu větry jsouc větší dotčena měrou.*

44. U nohou Andromedy jest popisován Perseus,

kterého z nejvyšších severu končin bičují větry.

U jeho levého kolena

*Kuřátka¹⁵² užíš mdlého jen světla.
Nato jest vidět, jak lehce klenutá Lyra tam leží,
dále, jak perutná Labuť jest pod širým oblohy krytem.*

Nejblíže hlavy Pegasovy jest pravice Vodnáře a potom
Vodnář celý.

*Kozoroh, tělem jsa napolo zvíře,¹⁵³ na velkém kruhu
sopí tam z mohutných prsou ledovou zimu;
když jej byl Titan obdařil trvalým světlem, vůz svůj
k návratu v zimní obrací době, kdy nejkratší den jest.¹⁵⁴*

Odtud dále jest viděti

*Štíra, jak z hlubiny do výše stoupaje, mocně se jeví,
při tom pak mohutným tělem Luk zahnutý za sebou
táhne.*

*U něho Labuť se točí, jsouc skvělá bílým svým peřím;
vedle pak s planoucím tělem se povznáší mohutný Orel.*

Na to Delfín,

dále pak Orion stojí a skví se svým nahnutým tělem.

Jeho následuje

*známý ohnivý Pes, jenž světlem svých hvězd se tam
třpytí.¹⁵⁵*

Potom následuje Zajíc,

*který oběhu svého nikdy se nevzdává z únavy těla.
Při Psa ocasu Argo¹⁵⁶ se pomalu dopředu šine . . .
Tuto zakrývá Beran a Ryby svým šupinným tělem,
jak svou nádhernou hrudí se dotýká okraje řeky.¹⁵⁷*

Ji uziříš daleko plynoucí a se šířící; pak

*tenké uvidíš Pouto,¹⁵⁸
jímž jsou spojeny Ryby, jak okolo ploutví je mají.
U žahadla pak lesklého Štíra uvidíš Oltář,
který ovívá auster¹⁵⁹ svým jemně vanoucím dechem.*

Vedle něho Kentaur

*kráčí a koňskou svou část chce podložit klepetům Štíra;
v pravici do výše vztyčené čtvernohou obludu¹⁶⁰ drže,
k jasnému Oltáři míří a hrozivě kroky své nese.
Tuto z podzemních končin se vztyčuje obrovská Hydra;
její tělo jest daleko rozloženo,*

*nad jejím závitem středním pak třpytí se blýskavý Pohár.
Hydru pak zezadu Havran s lesklým na těle peřím
zobákem klove a zpředu je u samých Blíženců právě
Malý Pes, souhvězdí známé, jež Řekové Prokyon¹⁶¹
zovou.*

Může se zdáti člověku se zdravým rozumem všechno toto
uspořádání hvězd a tato nádherná výzdoba nebe vytvo-
rem náhodou a jen tak sem a tam se pohybujiících tě-
lísek? Či mohla nějaká jiná přírodní síla bez ducha a
rozumu vytvořiti, co nejen potřebovalo k svému vzniku
rozumu, nýbrž čeho povaha bez nejvyššího rozumu ne-
může býti pochopena?

45. A nejen toto jest podivuhodné, nýbrž nic nad to
není velkolepějšího kromě toho, že svět jest tak stálý a
jeho soudržnost tak trvalá, že ani nemůže býti nic vhod-
nějšího vymyšleno.¹⁶² Neboť všechny jeho části směřují
ze všech stran stejnoměrně do středu; ale především tě-
lesa setrvávají ve vzájemném spojení, jako by byla svá-
zána nějakým poutem. To činí síla, jež vytvářejíc všechno
myslí a rozumem, rozprostírá se celým vesmírem a vše
unáší a obrací s okraje do středu. Pročež, je-li vesmír
kulovitý, takže se všechny jeho části všude samy sebou
a mezi sebou rovnoměrně udržují pohromadě, nutně se
děje totéž se Zemí; nic neruší směřování všech jejích částí
do středu (tento střed pak jest v kouli nejdoleji), co by

mohlo zvíklati tuto mocnou sílu přitažlivosti a tíže. Z téhož důvodu moře, ač jest nad zemí, přece směřujíc do středu Země, zakulacuje se stejnoměrně se všech stran a nikdy nepřeteče a se nerozlije. Vzduch s ním souvislý zdvihá se sice svou lehkostí do výše, přece však se rozlévá na všechny strany; a tak jest jednak v souvislosti a spojení s mořem, jednak stoupá svou přirozeností k obloze, jejíž jemností a teplem byv zmírněn, poskytuje živočichům látku potřebnou k životu a blahu. Jej obklopující nejvyšší, t. zv. étherická, část oblohy podržuje svůj jemný a přimíšením ničeho jiného nezhuštěný žár a spojuje se s krajní vrstvou vzduchu.

46. V étheru se otáčejí hvězdy, udržující se svou vlastní tíží v kulovitém tvaru a v rovnováze pouhým tvarem a podobou; jsou totiž kulaté a tyto tvary, jak jsem již dříve, tuším, řekl,¹⁰³ naprosto nemohou býti porušeny. Hvězdy pak jsou povahy ohnivé a proto se živí výpary země, moře a ostatních vod, jež vytahuje Slunce z oteplované půdy a vodstva; hvězdy a celý éther se jimi živí a obnovují a potom je zpět vypouštějí a znovu odtamtud vytahují, takže nepřijde nazmar skoro nic nebo jen velmi málo, co stravuje oheň hvězd a plameny étheru. Z toho naši soudí, že celý svět nakonec shoří — Panaitios však prý o tom trochu pochyboval¹⁰⁴ — protože stráví-li se vlhkost, nemůže ani země býti vyživována, ani vzduch znovu prouditi, ježto jest jeho vznik po vyčerpání vši vody nemožný. Tak prý nezbude nic leč oheň, ale jeho oživující božskou silou nastane obnova světa a vznikne opět tentýž jeho soulad. Nechci se vám zdáti rozvláčný ve výkladu o zákonitosti hvězd, zvláště tak zvaných bludic; jejich soulad jest přes největší různost pohybů tak veliký, že, kdežto nejvzdálenější Saturn způsobuje chladno, prostřední Mars vzduch rozpaluje, mezi oběma pak ležící

Jupiter jej osvětluje a jeho žár mírní a dvě hvězdy na vnitřní straně Marta jsou úplně poslušny Slunce,¹⁰⁵ samo Slunce naplňuje svým světlem celý svět a Měsíc jím osvětlovaný způsobuje těhotenství, porod a zralost k plazení. Kým nepohne tato spojitost a téměř souhlasné sloučení přírody k udržení dobrého stavu světa, ten, jak jsem přesvědčen, nikdy se nad ničím z toho nezamyslí.

Divy říše rostlinné i živočišné a účelnost přírody k prospěchu člověka svědčí o vládě božské prozřetelnosti.

47. Abychom však přistoupili od věcí nebeských k pozemským, v čem z nich by se neprojevoval rozum myslící bytosti? Nejprve u rostlinstva stonky jednak dodávají pevnosti tomu, co udržují zpříma, jednak táhnou ze země šťávu, kterou se živí, eo se udržuje v zemi kořeny, a pně se potahují lýkem a korou, aby byly bezpečnější před mrazy a vedry. Révové keře pak se chápou úponky jako rukama svých opor a tak se vztyčují jako živočichové. Od kapusty však, byla-li vedle nich nasázena, prý se dokonce vzdalují jako od rostliny zhoubné a škodlivé a vůbec se jí nedotýkají. Jak veliká jest dále rozmanitost živočichů a síla k tomu směřující, aby každý setrval ve svém druhu! Jedni z nich jsou pokryti koží, jiní srstí, jiní ježatými ostny, jiné opět vidíme porostlé peřím, jiné šupinami, jiné ozbrojené rohy, jiní pak mají k úniku křídla. Každému pak z nich připravila příroda vhodnou potravu v hojné míře. Mohl bych obsírně vykládati, jak vhodně a jemně jsou rozvrženy části živočišného těla k přijímání a zpracování té potravy a jak podivuhodně zhotoveny údy. Neboť všechny útroby jsou tak utvořeny a umístěny, že žádná z nich není zbytečná, nýbrž všechny

jsou velmi potřebné k udržení života. Táž příroda dala zvířatům smysly a pud, aby tohoto užívala k opatrování přiměřené potravy, oněmi pak rozlišovala zhoubné od prospěšného. Jedni živočichové přistupují k potravě chůzí, druzí plazením, jiní letem, jiní plováním a potravu buď uchopují otevřením tlamy a zuby nebo pevnými drápy nebo zakřivenými zobáky; jedni potravu ssají, druzí trhají, jiní pohlcejí, jiní koušou. Jedni jsou tak nízkého těla, že snadno sbírají potravu se země, živočichové vyšší postavy, jako husy, labutě, jeřábi, velbloudi, jsou podporováni štíhlostí krku; slonu byl též dán chobot, poněvadž měl pro velikost těla nesnadný přístup k potravě.

48. Zvířatům, živícím se živočichy jiného druhu,¹⁶⁶ dala příroda sílu nebo rychlost; některá dostala též jakousi dovednou vynalézavost, jako na př. u pavouků jedni tkají jakoby síť na zdolání hmyzu, který by v nich uvázl, jiní zase číhají, a chytí-li se nějaká oběť, znenadání ji uchopí a stráví. Kyjovka (řecky se jmenuje pinné) s dvěma velkými rozevřenými lasturami vchází pro opatrování potravy v jakýsi spolek s malým krabem; a tak, když vplovou do otevřené lastury malé rybičky, byvši upozorněna kousnutím kraba, stiskne lastury. Tak si vyhledávají společně potravu dvě zcela si nepodobná zvířátka. Při tom jest se s podivem tázati, zda se sešla náhodou, či je spojila již od narození sama příroda.¹⁶⁷ Nemalý obdiv vzbuzuje též u vodních zvířat, rodících se na zemi, jako na př. u krokodilů a říčních želv, jakož i u některých hadů, rodících se mimo vodu, že jakmile se dovedou oprítí o zem, pátrají po vodě. Dáváme dokonce i kachní vejce pod slepice; mláďata z nich vylíhla jsou zprvu jimi živena jako matkami, jež je obyčejně vyседí; potom však je opouštějí a utíkají před nimi, jak-

mile spatří vodu jako svůj přirozený domov. Takovou péči o sebezáchovu vštíplila příroda živočichům.

49. Četl jsem též o jakémisi ptáku, jménem pelikán, že si hledá pokrm, přilétaje k ptákům ponořujícím se do moře; když se vynoří s chycenou rybou, tak dlouho prý je klove do hlavy, až pustí kořist, a potom se na ni vrhne sám.¹⁶⁸ Tento pták prý též má zvyk polykati lastury, a když se mu uvaří v žaludku, vyvrhuje je a vybírá z nich jedlé. Mořské žaby¹⁶⁹ prý se zase obalují pískem a pohybují k vodě, a když se k nim přiblíží ryby jako k vnaďe, jsou jimi zdolány a pozřeny. Jestřáb vede s havranem boj jaksi od přírody; proto jeden druhému rozbíjí vejce, kdekoli na ně přijde. Dále zpozoroval Aristoteles, jenž zaznamenal mnoho podivuhodného, že jeřábi tvoří při letu přes moře do teplejších krajín podobu trojúhelníka; jeho předním rohem rozrážejí vzduch v cestě stojící, po obou stranách pak křídly jakoby vesly poněkud zmírňují svůj let. Základna trojúhelníka vytvořeného jeřáby jest podporována větry jako záď lodi a jeřábi v zadní řadě kladou krky a hlavy na záda přednějších; poněvadž to sám vůdce nemůže učiniti, nemaje, o koho by se opřel, letí zpět, aby si též odpočinul, a na jeho místo nastupuje jeřáb odpočatý a tato výměna se zachovává po celý let. Mohl bych uvéstí ještě mnoho takových příkladů, ale poznáváte již, oč v podstatě jde. Též jest příliš dobře známo, jak se zvířata chrání, jak se na pastvě ohlížejí a v doupatech schovávají.

50. Podivuhodné jest též, nač přišli v novější době, t. j. před několika stoletími, důmyslní lékaři, že se totiž psi léčí dávením, ibisové egyptští pak čištěním útrob.¹⁷⁰ Slyšeli jsme též, že pantheři, jež chytají v divokých krajínách otráveným masem, mají jakýsi prostředek, po jehož užití nehynou, a že divoké kozy na Krétě, byvše za-

saženy šípy lovce, vyhledávají bylinu zvanou dictamnus,¹⁷¹ po jejímž požití prý vypadávají šípy z těla. Laně pak krátce před vrhnutím mláděte pročišťují se jakousi bylinkou, zvanou sesel. Mimo to pozorujeme, jak se každé zvíře brání svou vlastní zbraní proti násilí a nebezpečí, tak býci rohy, kanci tesáky, lvi kousnutím; jiná zvířata zase se chrání útekem nebo ukrytím, sepie vyli- tím černé šťávy, rejnoci omračováním, mnohá též zapu- zují pronásledovatele nesnesitelně odporným zápachem.

51. Aby však ladnost světa byla trvalá, postarala se božská prozřetelnost o zachování rodu u zvířat i stromů a vůbec u rostlin. Símě všech těchto rostlin má tu sílu, že se jich z jednoho rodí několik, a to símě jest ukryto v nej- vnitřnější části plodů, vyrážejících v hojnosti z každého stébla; těmito semeny se též živí lidé v hojné míře a země se naplňuje obnovenými odnožemi těchto rostlin. Nač mám mluvit o rozumnosti, projevující se u zvířat k trvalému zachování jejich rodu? Neboť předně jedna jsou mužského, druhá ženského pohlaví, což nastrojila příroda pro trvalost rodu, dále jsou části těla zařízené nejvhodněji k plození a početí plodu a u samce i samice jest neobyčejná rozkoš k spojení těl. Jakmile však utkví símě v lůně, uchvacuje téměř všechnu potravu k sobě a jsouc jí obklopeno vytváří živočicha; když ten vyjde při porodu z lůna, tu u živočichů živících se mlékem počne se skoro všechna potrava matek měnit v mléko a mlá- d'ata, sotvaže se narodí, dychtí od přírody bez učitele po prsech a sytí se jejich plností. A abychom pochopili, že v tom není nahodilosti, nýbrž že vše jest dílem prozřetelné a důmyslné přírody, dostala zvířata, přivádějící na svět mnoho mlád'at, jako vepři a psi, mnoho vemen, kdežto zvířata, rodící málo mlád'at, jich mají málo. Co mám říci o lásce, s jakou vychovávají a střehou zvířata svých

mlád'at až do doby, kdy se dovedou sama brániti? Ryby ovšem prý opouštějí nakladená vejce, ježto se snadno vodou udrží a vyvinou plod.

52. Želvy a krokodilové prý zahrabávají vejce vy- puštěná na zem a potom odcházejí; tak se mlád'ata líh- nou a ošetřují sama. Naproti tomu slepice a ostatní ptáci vyhledávají ke kladení vajec klidné místo a stavějí si k obývání hnízda a vystylají je co nejměkčeji, aby se vejce co nejsnáze uchovala; když pak se z nich vyklubou mlád'ata, chrání jich tak, že je i křídly zahřívají, aby jim neuškodil mráz, a nastavují se i proti žáru sluneč- nímu. Jakmile pak mohou mlád'ata užívatí křídel, pro- vázejí je samičky při létání, o nic jiného se nestarajíce. K udržení a ochraně některých živočichů a rostlin při- spívá též lidská dovednost a bedlivost; jest totiž mnoho zvířat a rostlin, jež se nemohou udržeti bez lidské péče. Též k blahobytnému životu lidí jsou velmi výhodná opa- tření, na každém místě jiné. Tak Egypt zavlažuje Nil, a když jej byl po celé léto držel úplně zaplavený, opadá a zanechává změkčenou a prstí pokrytou půdu k setí. Me- sopotamii činí úrodnou Eufrates, ježto jí každoročně jakoby naváží novou ornou půdu. Největší pak ze všech řek Indos¹⁷² nejen pole zavlažuje a hnojí, nýbrž též osévá; přináší prý totiž s sebou veliké množství semen podob- ných obilí. Mohl bych uvéstí ještě mnoho jiných paměti- hodností na jiných místech a mnoho úrodných krajín, každou s jinými plodinami.

53. Jak veliká jest dále dobrotivost přírody, poskytu- jící tolik rozmanitých a příjemných věcí k živobytí, a to nejen v jedné roční době, nýbrž tak, že stále máme radost z novoty a hojnosti! Jak včasné a blahodárné pravidelné roční větry¹⁷³ dala nejen pokolení lidskému, nýbrž i zví- řatům a posléze všemu rostlinstvu! Jejich vanutím mírní

se přílišné vedro, jimi se též řídí rychlá a bezpečná plavba po moři. O mnohém třeba pomlčeti,¹⁷⁴ neboť nelze vypočítávati výhody řek, přílivu a odlivu, hor porostlých květinami a lesy, solná ložiska na místech od mořského břehu velmi vzdálených, krajiny plné užitečných léčivých prostředků a vůbec nescíslné množství věcí potřebných k živobytí i životu. Též střídání dne a noci chrání živočichy, určujíc jim jinou dobu k činnosti, jinou k odpočinku. Tak všude dospíváme rozumovou úvahou k závěru, že božská mysl a rozvaha spravuje v tomto světě podivuhodně vše k blahu a záchově všeho.

Čtvrtá hlavní část: obzvláštní péče božstva o člověka vysvítá ze zařízení jeho těla i duševní činnosti, jakož i z toho, že jest vše na světě určeno pro něho.

Tu se zeptá někdo, pro koho jest tak znamenité uspořádání. Pro stromy a rostliny, jež příroda udržuje, ačkoli nemají smyslů? To by nemělo smyslu. Či pro zvířata? O nic není pravděpodobnější, že se bohové tolik namáhali pro němé a nerozumné tvory. Pro koho byl tedy stvořen svět? Patrně pro tvory rozumné. To jsou bozi a lidé, nad něž není zajisté nic lepšího, ježto rozum vyniká nad všechno. Tak se stává víře podobným, že byl svět a všechno v něm stvořeno pro bohy a lidi.

54. Ještě snáze pochopíme, že se nesmrtelní bohové postarali o lidi, prozkoumáme-li celé složení člověka a dokonalý tvar lidské bytosti. Neboť ježto se život tvorstva udržuje třemi věcmi, totiž pokrmem, nápojem a dýcháním, jsou ústa nejvhodnější k přijímání všeho toho, ježto připojením nosu jsou hojně opatřována vzduchem. Zuby

pak umístěné v ústech koušou, rozmělnují a změkčují pokrm. Z nich proti sobě stojící špičáky kousáním rozdělují potravu, vnitřní pak, t. zv. stoličky, ji rozmělnují, což podporuje též jazyk. Jazyk pak přechází u kořene v jícen, kam se nejprve dostává potrava přijatá ústy. Ten se dotýká na obou stranách mandlí a jest ohraničen koncem vnitřního patra. Přijav pohybem jazyka odsunutou a dolů stlačenou potravu, též ji dále stlačuje tím, že se jeho části pod soustem rozšiřují, nad soustem pak stahují. Průdušnice (to jest totiž název lékařů) má též ústí připojené ke kořeni jazyka poněkud výše, než jest spojen s jazykem jícen. Sahá až k plicím a přijímá vzduch vtažený dechem a též jej z plic vypouští; jest kryta jakýmsi jazýčkem, dbajícím o to, aby se do ní náhodou nedostal kousek pokrmu a nepřekážel v dýchání. Pod jícnem leží žaludek, shromaždiště pokrmu a nápoje; poněvadž pak plíce a srdce přivádějí zvenčí vzduch, jest v něm mnoho podivuhodných zařízení, skládajících se větším dílem ze šlach.¹⁷⁴ Jest pln záhybů a závitů a pevně drží, co přijal, ať je to suché či vlhké, aby to mohlo býti přeměněno a stráveno, a hned se stahuje, hned zase rozšiřuje, a vše, co přijal, slučuje dohromady, aby se to hojným teplem, třením pokrmu a mimo to též vzduchem, svařilo a zpracovalo a bylo rozděleno do ostatního těla.

55. V plicích pak jest průlinčitá měkká tkáň podobná houbě, velmi vhodná k nabírání vzduchu, jež se při vdechování stahuje a při výdechu rozšiřuje, takže se přivádí v hojně míře životní potrava, hlavně udržující živé tvory. Z útrob pak proniká od ostatního pokrmu oddělená nás živící šťáva¹⁷⁵ jakýmsi od středu břicha k branám jater (tak se totiž jmenují) přímo vedenými cestami, patřícími k játrům a k nim připojenými. Odtud směřují různé jiné cesty, jimiž prochází šťáva játry vyloučená. Když se

z této šťávy vyloučí žluč a tekutiny vycházející z ledvin, mění se zbytek v krev a stéká k týmž branám jater, k nimž směřují všechny její cesty;¹⁷⁶ jimi procházející slévá se šťáva právě na tomto místě do tak zvané duté žíly, a jsouc již úplně zpracována, proniká jí k srdci, jež ji rozvádí velmi hojnými žilami,¹⁷⁷ směřujícími do všech částí těla. Jakým způsobem jsou z těla vypuzovány stahováním a rozšiřováním střev zbytky pokrmu, nebylo by nesnadno povědět, přece však jest to pomínouti, aby můj výklad neobsahoval nic nepřijemného. Raději vložme ono neuvěřitelně podivuhodné zařízení přírody, jímž se přivádí dýcháním vzduch do plic! Ten se nejprve zahřívá pouhým dýcháním a potom stykem s plícemi. Jeho část se vydechováním vrací zpět, část jest zachycována do t. zv. srdeční komory; k ní jest připojena podobná druhá komora, do níž vtéká krev z jater onou dutou žilou. Tímto způsobem se rozlévá z těchto komor do všech částí těla krev žilami a vzduch tepnami.¹⁷⁸ Obojí jsou hustě vetkány ve velkém počtu do celého těla a potvrzují tak přímo neuvěřitelnou sílu uměleckého a božského díla. Co mám říci o kostech, kteréžto opory těla mají podivuhodné spojení, vhodné k pevnosti, ohraničení údů, pohybu a veškeré činnosti těla? K tomu přistupují šlachy, udržující pohromadě údy, a nervová tkáň, rozprostřená po celém těle, jež jako žíly a tepny vycházejíc ze srdce, jest vedena do celého těla.¹⁷⁹

56. Na důkaz této tak pečlivé a důmyslné prozřetelnosti přírody bylo by možno připojiti ještě mnohé, z čeho by se poznalo, jak veliké a výtečné věci byly lidem uděleny. Nejprve pozvedla lidi od země a vzpřímila, aby hledíce k nebi mohli dospěti k poznání bohů. Jsou totiž lidé na zemi ne jako obyvatelé, nýbrž jako pozorovatelé zjevů nad zemí a na nebi; pohled na ně není určen pro

žádný jiný druh živých tvorů. Smysly totiž jsou vytvořeny a umístěny podivuhodným způsobem na hlavě jako na hradě pro nutnou potřebu jako tlumočníci a zvěstovatelé věcí. Neboť oči zaujímají jako pozorovatelé nejvyšší místo, aby s něho spatřovaly co nejvíce a tak plnily svůj úkol; i uši jsou umístěny správně na vysokých částech těla, poněvadž mají vnímati zvuk, nesoucí se svou povahou do výše; rovněž nos jest správně umístěn nahoře, protože se veškerá vůně nese do výše, a dostal se ne bez příčiny do sousedství úst, ježto má veliký význam pro posouzení pokrmu a nápoje. Dále chuť, mající rozpoznati různé druhy potravy, sídlí v té části úst, v které otevřela příroda cestu pokrmům a nápojům.¹⁸⁰ Naproti tomu hmat jest rozprostřen stejnoměrně po celém těle, abychom mohli pocítiti každý náraz a každý sebemenší dotyk zimy i tepla. A jako odvracejí stavitelé v budovách od očí a nosu pánů výkaly, vzbuzující nutně ošklivost, tak i příroda oddálila od smyslů podobné věci.

57. Který pak umělec by byl dovedl dosáhnouti u smyslů tak veliké důmyslnosti kromě přírody, nad kterou nemůže býti nic důvtipnějšího? Neboť nejprve opatřila a obestřela oči velejemnými blanami, jež učinila jednak průhlednými, aby bylo jimi viděti, jednak pevnými, aby držely. Bulvy však učinila hladkými a pohyblivými, aby se uhnuly škodlivému a snadno obrátily pohled, kam by chtěly. Sama pak zřítelnice, zvaná panenkou,¹⁸¹ jest tak malá, že se snadno uchrání před tím, co by mohlo škoditi, a víčka, jež jsou chránidly očí, dotýkající se očí jen velmi jemně, aby jich nepoškodila, jsou velmi účelně zařízena i k zavírání očí, aby nic do nich nepadlo, i k otvírání; jest též postaráno o to, aby se mohlo díti obojí s největší rychlostí. Víčka jsou chráněna jakoby náspem chloupků, aby jednak odvracely, padlo-li

by něco do otevřených očí, jednak aby chránily oči spánkem se zavírající, když jich nepotřebujeme k vidění, aby si odpočinuly jakoby zabaleny. Mimo to jsou oči výhodně ukryty a se všech stran vystupujícími částmi ohrazeny. Neboť předně vyšší části potažené obočím zadržují pot stékající s hlavy a čela, na spodní straně pak jich chrání mírně vyčnívající líce; nos pak jest umístěn tak, že se zdá jakoby hradbou, položenou mezi očima. Sluch však jest stále volný, neboť tohoto smyslu potřebujeme i ve spánku, z něhož nás též probouzí jím zachycený zvuk. Přístup k němu jest křivolaký, aby nemohlo nic vniknouti dovnitř, což by se stalo, kdyby byl jednoduchý a rovný; jest též postaráno o to, aby v ušním mazu jako v lepu uvázlo zvířátko, jež by se pokusilo vlézt dovnitř. Na vnější straně pak vyčnívají t. zv. ušní boltce, jež jsou k tomu, aby kryly a chránily sluchové ústrojí a aby zvuky k němu donášené nešly mimo a se neztratily dříve, než by se dotkly sluchu. Mají tvrdý a jakoby rohovitý vchod s mnohými záhyby, protože zvuk odrážející se o tato zařízení se zesiluje; proto se u strunných nástrojů odráží zvuk o želví štít nebo roh¹⁸² a též z klikatých dutin se ozývají zesílené zvuky. Podobně nozdry pro nutnou potřebu stále otevřené mají dosti úzké otvory, aby nemohlo do nich vniknouti nic škodlivého, a udržují stálou vlhkost, potřebnou k zadržení prachu a mnoha jiných škodlivin. Chuť jest znamenitě chráněna; jest totiž soustředěna v ústech, vhodně jak k užívání, tak k ochraně své bezvadnosti. Veškerá pak smyslová činnost lidská o mnoho předčí smyslovou činnost zvířecí.¹⁸³

58. Především totiž oči vidí mnohé jemněji při uměleckých dílech posuzovaných očima, jako obrazech, sochách a výtvorech tepaných z kovu, též při pohybu a držení těla; oči též posuzují krásu barev a tvarů, dále

půvab a rád a abych tak řekl slušnost, ba ještě i jiné věci důležitější, neboť poznávají přednosti i vady: hněv, laskavost, radost, bolest, statečnost, netečnost, odvalu a bázlivost. Rovněž uši se vyznačují podivuhodným a uměleckým úsudkem; posuzují totiž rozmanitost zvuků při zpěvu a hře na píšťalu nebo strunný nástroj, vzájemnou jich vzdálenost a trvání a přemnohé jich druhy: jasnost, temnost, lehkost, drsnost, hloubku, výšku, ohebnost a tvrdost, co se dá posouditi jedině lidským sluchem. Též nos má důležitou úlohu při posuzování chuti a rovněž i čichu. Ke vzbuzení a vychutnání těchto počitků bylo vynalezeno více umění, než jest žádoucí; jest totiž zřejmé, kam až se dospělo v připravování masití, úpravě jídel a zvyšování svůdnosti těla.

59. Kdo nepostřehuje božské péče při vytvoření lidského ducha a myslí, rozumu, důmyslu a prozíravosti, sám nemá, myslím, těchto vlastností. Přál bych si, Kotto, míti tvou výmluvnost při výkladu o tom. Jakým totiž způsobem bys ty o tom hovořil! Předně bys řekl, jak veliká jest v nás schopnost poznávací, dále chápání spojitosti mezi následky a příčinami; podle toho zajisté poznáváme účinek každé věci, činíme rozumové závěry, určujeme jednotlivé věci a hledíme je obsáhnouti v přesně vymezených pojmech. Z toho vychází najevo význam a povaha poznání, nad něž ani při bohu není nic dokonalějšího. Jak veliký význam má, co vy akademikové zeslabujete a neuznáváte, že totiž vnímáme a chápeme předměty vnějšího světa smysly a rozumem!¹⁸⁴ Vzájemným srovnáním obojího poznání vytváříme též umění potřebná jednak pro praktický život, jednak pro potěšení. A jak skvělá a božská jest výmluvnost, vládkyně nad světem, jak vy říkáváte!¹⁸⁵ Ta nejprve působí, že můžeme poznati, co nevíme, a poučiti jiné o tom, co víme; jí dále

povzbuzujeme, přemlouváme a těšíme skličené, zbavujeme strachu polekané, krotíme dychtivé, tlumíme žádosti a hněvy, ta nás spoutala společenstvím práva, zákonů a měst a odloučila od surového a divokého života. Jest neuvěřitelné, uvážíme-li věc bedlivěji, jaká díla vytvořila příroda k užití řeči. Nejprve totiž vede od plic až do vnitra úst průdušnice, kterou zaznívá a se šíří hlas, mající svůj počátek v mysli. Dále jest v ústech jazyk ohraničený zuby; ten utváří a určuje hlas neupraveně se linoucí a tvoří z něho zřetelně článkované zvuky tím, že jej žene proti zubům a jiným částem úst. Proto naši přirovnávají jazyk k tepátku, zuby k strunám a nos k rohům lyry, zesilujícím zvuk strun při hraní.

60. A dále, jak vhodné a k jak mnohým uměním nápomocné ruce dala příroda člověku! Neboť při každém pohybu se prsty lehce ohýbají i natahují pro jemné spojení kloubů. A tak jest ruka způsobilá dotykem prstů k malování, zhotovování soch a vyřezávání, k vyluzování zvuků ze strunných nástrojů i fléten. Než toto jest činnost pro potěšení, pro nutnou potřebu jsou jiné práce, totiž vzdělávání polí, stavění obydlí, zhotovování oděvu tkaním nebo šitím a všeliké zpracovávání mědi a železa. Z toho vysvítá, že jsme uvedením rukou pracovníků v službu vynalézavého ducha a vnímavých smyslů dosáhli všeho, abychom byli kryti, ošaceni a zdraví a měli města, hradby, příbytky a svatyně. Činností lidskou, t. j. rukama, vzniká dále rozmanitost a množství pokrmů. Neboť jednak přinášejí pole mnohé plodiny rukou získané, jež se buď hned spotřebují nebo se ukládají pro budoucnost, jednak se též živíme pozemními, vodními a létajícími zvířaty tím způsobem, že je buď chytáme nebo pěstujeme. Krocením též dosahujeme, že nás čtvernožci vozí, při čemž jejich rychlost a síla dodává síly a rych-

losti nám samým. Na některá zvířata klademe břemena a jho, využíváme k našemu užitku velmi bystrých smyslů slonů, bystrého čichu psů, dobýváme ze skrýší země železo, látku nezbytnou pro vzdělávání polí, nalézáme hluboko v zemi ukryté žíly mědi, stříbra a zlata, vhodné k potřebě i ozdobě, užíváme skácených stromů a všelikeho dříví ze stromů jednak pěstovaných, jednak divoce rostoucích dílem k zahřívání těla ohněm, dílem k přípravě pokrmu, dílem k stavění, abychom jsouce kryti střechou zaháněli zimu i teplo. Dřevo jest dále velmi užitečné pro stavbu lodí, jichž plavba poskytuje odevšad všechny zásoby pro život. My jediní ovládáme pro znalost plavectví nejprudší živly, jež příroda zplodila, totiž moře a větry, a užíváme a požíváme přemnohých plodů mořských. Člověk jest též úplným pánem nad výhodami pozemními; užíváme rovin i hor, nám patří řeky a jezera, sejeme obilí, sázíme stromy, zúrodňujeme zemi zavodňováním, přehrazujeme řeky, určujeme směr jejich toku a odvracíme je jiným směrem, zkrátka, snažíme se vytvořiti v přírodě jakoby druhou přírodu.

61. A nepronikl lidský rozum až do nebe? Vždyť my lidé jediní z živočichů jsme poznali východ, západ a běh hvězd; lidský rod určil den, měsíc a rok a poznal i předurčil pro celou další budoucnost povahu, velikost a dobu zatmění Slunce i Měsíce. Při pohledu na to dochází duch lidský k poznání bohů, z něhož vzniká zbožnost a s ní spojená spravedlnost jakož i ostatní ctnosti;¹⁸⁰ z toho pochází blažený život božskému zcela podobný, ustupující životu nebešťanů jen v nesmrtelnosti, jež ničím nepřispívá k blaženosti. Tímto výkladem jsem dostatečně, myslím, ukázal, oč předčí přirozenost lidská všechny živočichy. Z toho nutně vyplývá poznání, že ani postava a umístění údů ani taková síla ducha a rozumu nemohla

povstati náhodou. Zbývá, abych nakonec vyložil, že vše na tomto světě, čeho užívají lidé, bylo učiněno a zařízeno kvůli nim.

62. Především byl svět stvořen kvůli bohům a lidem a vše v něm bylo vynalezeno a zařízeno k užívání lidskému. Jest totiž svět jakoby společný dům bohů a lidí anebo město obojích; neboť oni jediní užívajíce rozumu, žijí podle práva a zákona. Jako tedy jest souditi, že Atheny a Lakedaimon byly založeny kvůli Atheňanům a Lakedaimoňanům a všechno v těchto městech právem se nazývá majetkem těchto národů, tak jest pokládati za vlastnictví bohů a lidí, cokoli jest na celém světě.¹⁸⁷

Již pouhý oběh Slunce, Měsíce a ostatních hvězd směřuje sice k soudržnosti světa, přece však poskytuje podívanou i lidem; není totiž zjevu úchvatnějšího, krásnějšího a vyznačujícího se důmyslnějším řádem. Poznali jsme totiž vyměřením drah těchto těles čtvero ročních počasí, jejich střídání a změny; je-li to známo toliko lidem, třeba souditi, že to bylo učiněno kvůli nim. A rodí-li země s neobyčejnou štědrostí obilí a rozmanité druhy plodin,¹⁸⁸ zdalipak to činí kvůli divým zvířatům či kvůli lidem? Co mám říci o vinné révě a olivovnicích? Jejich velmi hojné a utěšené plody nemají vůbec nijakého vztahu k zvířatům. Nedovedou je totiž ani sázeti ani pěstovati ani včas sklízeti a sbírat ani svážeti a ukládati, kdežto lidé dovedou o vše to pečovati i toho užívati.

63. Jako tedy třeba říci, že jsou lyry nebo píšťaly zhotoveny pro ty, kdo jich dovedou užívati, tak jest přiznati, že to, o čem jsem právě hovořil, bylo připraveno jen pro ty, kdož toho užívají, a i když zvířata něco z toho kradou nebo uchvacují, neřekneme, že to vyrostlo pro ně. Neboť lidé neukládají obilí pro myši a mravence, nýbrž pro své manželky, děti a čeledě. Proto zvířata užívají toho, jak

jsem řekl, tajně, kdežto páni zjevně a volně. Jest tedy vyznati, že ty zásoby jsou opatřeny pro lidi, ledaže tak veliká hojnost a rozmanitost jablek a jejich příjemná vůně i chuť a pohled na ně vzbuzuje pochybnost, že je příroda darovala jediným lidem. A nejen že nejsou tyto věci připraveny též pro zvířata, nýbrž vidíme, že jsou zvířata zrozena kvůli lidem.¹⁸⁹ Co totiž jiného přinášejí ovce než vlnu, kterou lidé zpracovávají a tkají, aby se jí šatili?¹⁹⁰ Ty by nebyly mohly býti živeny a pěstovány ani vydati užitek bez lidského chovu a péče. Co jiného pak značí věrná ostražitost psů, jejich přichylnost k pánům, tak veliká nenávisť k cizím, tak neuvěřitelná bystrost čichu k stopování a tak veliká rychlost při lovu, než že byli zrozeni pro pohodlí lidí? Co mám mluvit o skotu? Již jeho hřbet ukazuje, že nebyl vytvořen k přijímání břemene; jeho šíje však jest utvořena pro jeho jako síla a šířka plecí k tahání pluhů. Jemu, jak praví básníci, nebylo nikdy ubližováno oním zlatým pokolením, když byla země obdělávána rozkopáváním hrud.

*Tedy však železný rod se pojednou ukázal světu,
první též odvahu pojal meč neblahý ukouti sobě,
rukou pak podrobeného a spjatého ochutnat býčka.¹⁹¹*

Tak vysoce si cenili užitečnosti skotu, že pokládali za zločin živiti se jeho masem.

64. Bylo by obšírné vypočítávati užitečnost mezků a oslů, stvořených jistě k užívání lidskému. A jaký užitek dává vepř kromě pokrmu? Vždyť podle Chrysippa dostal duši místo vtipnosti jen proto, aby nehnul. Nad toto zvíře, jež se hodilo lidem za potravu, nestvořila příroda tučnějšího. Nač mám mluvit o množství a lahodnosti ryb a ptáků? Z nich máme takový požitek, že se někdy zdá, jako by naše Prozřetelnost byla bývala ctitelkou Epiku-

rovou.¹⁰² A bez lidského důvtipu a zručnosti nebylo by ani možno ptáky chytati; někteří ovšem, jako letouni a křiklouni,¹⁰³ jak je nazývají naši ptakopravci, zrodili se asi pro věštění. Obrovská a divoká zvířata zase získáváme lovem, jednak abychom se jimi živili, jednak abychom se cvičili v lovu podle válečného výcviku, jednak abychom užívali zvířat zkrocených a vycvičených, jako na př. slonů, jednak abychom z jejich těl získali hojné léky proti nemoci a na rány jako z některých kořenů a bylin, jichž užitečnost jsme poznali dlouholetou zkušeností a pokusy. Přehlédneme-li v duchu očima celou zemi a všechna moře, uzmíme nesmírné, prostory úrodných niv, husté porosty hor, pastviny pro stáda a neuvěřitelně rychlé plavby po moři. A není tomu tak jen nad zemí, nýbrž i v jejích nejvnitřnějších útrobách jest skryto přemnoho užitečných věcí, jež povstaly k potřebě lidí a jediné od lidí jsou též nalézány.

65. Ba i to, čeho se vy oba asi chopíte k pokárání, Kotta proto, že Karneades rád útočil proti stoikům, Velleius pak proto, že se Epikuros ničemu tak neposmívá jako předpovídání budoucnosti, potvrzuje, jak se mi zdá, nejvyšší měrou, že bohové pečují svou prozřetelností o věci lidské. Jest totiž vskutku věštění, projevující se v mnohých místech, věcech a dobách jak v soukromých, tak zvláště veřejných záležitostech. Mnohé pozorují haruspikové, mnohé vidí napřed augurové, mnohé projevují věštby, předpovědi, sny, úkazy; poznáním toho bylo často dosaženo mnohého podle přání a prospěchu lidí, mnoho nebezpečství též bylo zapuzeno. Proto nebyla dána tato ať už síla či umění či přirozená schopnost od nesmrtelných bohů nikomu jinému leč člověku k poznání budoucnosti.¹⁰⁴ Nepůsobí-li snad na vás jednotlivosti, přece aspoň by měly na vás učiniti dojem ty zjevy v cel-

ku ve své těsné vzájemné souvislosti. Nesmrtelní bohové se však starají nejen o pokolení lidské jako celek, nýbrž i o jednotlivce. Lze totiž zúžití všeobecnost lidského pokolení a přejíti od ní postupně k menšímu počtu lidí a posléze k jednotlivcům.

66. Neboť pečují-li podle našeho názoru bohové z důvodů shora uvedených o všechny lidi všude v kterékoli části zemí od této námi obývané pevniny vzdálených, pečují též o lidi, bydlící s námi v těchto zemích od východu k západu. Pečují-li pak o ty, kdož obývají jakoby jakýsi veliký ostrov, námi nazývaný okruhem světadílů, pečují též o ty, kdo zaujímají části toho ostrova, Evropu, Asii a Afriku. Proto milují i jejich části, jako Řím, Atheny, Spartu a Rhodos,¹⁰⁵ a podobně i odděleně ode všech jednotlivce v těchto městech, jako za války s Pyrrhem¹⁰⁶ Kuria, Fabricia, Korunkania, za první války punské Kalatina, Duilia, Metella, Lutatia, za druhé Maxima, Marcella, Afrikana, po těchto Paula, Grakcha, Katona a za paměti našich otců Scipiona a Laelia.¹⁰⁷ Mimo to i naše obec i Řecko zrodilo mnoho kromobyčejných mužů, z nichž nikdo, jak jest třeba věřiti, nebyl by býval takový bez pomoci boha. Tento důvod přiměl básníky, zvláště Homera, k tomu, aby přidělili předním hrdinům, Ulixovi, Diomedovi a Agamemnonovi, v zápasech a nebezpečstvích určité bohy za průvodce. Mimo to časté zjevování se samých bohů, jak jsem svrchu připomněl, dává najevo, že pečují o obce i jednotlivé lidi. To poznáváme též z náznaků budoucnosti, věštěné lidem jak v spánku, tak v bdění. Mimo to na mnohé nás upozorňují nadpřirozené úkazy, vnitřnosti obětovaných zvířat a mnoho jiných věcí, jež učinilo trvale užívání tak význačnými, že z nich povstalo věštecké umění. Proto nebylo nikdy velikého muže bez božského nadšení. Ne-

smí se to však vyvraceti tak, že poškodila-li by bouře něčí osení nebo vinice nebo připravila-li by někoho nehoda o nějakou životní výhodu, bychom pokládali člověka, jež by něco takového potkalo, za bohem nenáviděného nebo opomíjeného. Bohové pečují jen o věci veliké, o malé však se nestarají.¹⁹⁸ Velikým mužům¹⁹⁹ pak jest vždy vše příznivé, ačli naši a přední z filosofů Sokrates dostatečně vyložili o bohatství a pokladech ctnosti.

67. Toto asi mi tanulo na mysli a toto jsem pokládal za nutné říci o přirozenosti bohů. Ty pak, Kotto, zastávej, prosím, touž věc jako já, jsa pamětliv, že jsi předním občanem a pontifikem; poněvadž pak vám jest dovoleno rozprávěti o každé věci se dvou stránek, zvol si raději tuto mou a na ni soustřed' dovednost výkladu, získanou řečnickými cvičeními a Akademií zdokonalenou.²⁰⁰ Jest totiž ošklivým a bezbožným zvykem mluvití proti bohům, ať se to děje z přesvědčení či jen na oko.“

KNIHA TŘETÍ

Kottova kritika stoické theologie.

1. PO SLOVECH BALBOVÝCH pravil Kotta s úsměvem: „Pozdě mně, Balbe, ukládáš, co mám hájiti. Uvažoval jsem totiž již za tvého výkladu, co na něj odpovím, ani ne tak proto, abych tě vyvracel, jako spíše abych se tě přeptal na to, čemu jsem dobře nerozuměl. Ježto však má každý užívati vlastního úsudku, jest nesnadné, abych měl ten názor, kterého ty si přeješ.“ Nato odvětil Velleius: „Nevíš, Kotto, s jakým napětím tě vyslechnu. Byla totiž našemu Balbovi příjemná tvá řeč proti Epikurovi; proto zase já se osvědčím tobě pozorným posluchačem proti stoikům, ježto doufám, že jsi přišel jako obyčejně dobře připraven.“ Nato řekl Kotta: „Na mou věru, Velleie, jest tomu tak; můj vztah k Luciliovu není totiž stejný jako byl k tobě.“ „Jak to?“ otázal se Velleius. „Protože,“ odpověděl Kotta, „váš Epikuros, jak se zdá, nepřilíží bojuje za nesmrtelné bohy; nemá toliko odvahy popřítí jejich jsoucnost, aby na sebe neugalil nenávisť nebo obvinění. Tvrdí-li však, že bohové nic nedělají a o nic se nestarají, ale přece jsou opatřeni lidskými údy, ač jich k ničemu neužívají, zdá se, že žertuje a pokládá za postačující, řekne-li, že jest jakási blažená a věčná bytost. Pozoroval jsi však, tuším, jak mnoho, byť i málo pravdivého, přece vhodného a souvislého pověděl Balbus. Proto

mám, jak jsem řekl, v úmyslu ani ne tak vyvraceti jeho řeč, jako se přeptati na to, čemu jsem dobře nerozuměl. Proto ti, Balbe, ponechávám na vůli, chceš-li mi raději odpovídati na jednotlivé otázky, týkající se toho, čemu jsem dosti neporozuměl, či slyšeti mou řeč v souvislosti.“ Tu pravil Balbus: „Budeš-li si přátí nějakého vysvětlení, raději ti budu odpovídati; budeš-li však chtítí se mne dotazovati, ne tak pro porozumění jako pro vyvracení, učiním po tvém přání a budu odpovídati buď hned na tvé jednotlivé otázky, nebo, až domluvíš, na všechny.“ Nato řekl Kotta: „Velmi dobře, počínejme si tedy tak, jak nás povede sama řeč! Dříve však, než přistoupíme k věci, povím něco málo o sobě.

2. Nemálo na mne, Balbe, působí tvá vážnost a výzva na konci tvé řeči, abych pamatoval, že jsem Kotta a pontifex. To směřovalo, tuším, k tomu, abych hájil po předcích zděděných názorů o nesmrtelných bozích, obětí, obřadů a náboženských obyčejů. Vždy jsem toho hájil a budu hájiti a nikdy mne nezviklá v názoru o uctívání nesmrtelných bohů přijatém od předků ničí řeč, ani učeního ani neučeního. Když však jde o náboženství, následuji velekněží Tiberia Korunkania, Publia Scipiona a Publia Scaevoly,¹ nikoli Zenona, Kleantha nebo Chrysippa, a držím se augura a zároveň mudrce Gaia Laelia,² jehož výklad o náboženství v oné slavné řeči si vyslechnu raději než kteréhokoli předního stoika. A poněvadž se celé náboženství národa římského skládá z obětí a auspicií, k čemu byla za třetí připojena upozornění vykladačů knih Sibylliných a haruspiků stran předpovídání z neobyčejných a hrozných zjevů, nikdy jsem neopovrhoval žádnou z těchto složek náboženství a byl jsem přesvědčen, že Romulus položil pozorováním letu ptáků a Numa³ zřizováním obětí základy naší obce, jež by zajisté

nikdy nebyla mohla tak vyspěti bez nejusilovnějšího usmiřování nesmrtelných bohů. Zde máš, Balbe, názor Kotty pontifika; nyní hled', abych já pochopil tvůj názor! Od tebe jako filosofa jsem totiž povinen žádati odůvodnění náboženství, kdežto našim předkům věřiti i bez odůvodnění.“

3. Tu se otázal Balbus: „Jaký tedy, Kotto, žádáš ode mne důkaz?“ Nato odpověděl onen: „Rozdělil jsi si svůj výklad na čtyři části; v první jsi chtěl vyložiti, že jsou bohové, v druhé, jací jsou, v třetí, že řídí svět, a ve čtvrté, že pečují o věci lidské. To bylo, pamatuji-li se dobře, tvé rozdělení.“ „Zcela správně,“ odvětil Balbus, „očekávám však tvé otázky.“

První hlavní část: kritika stoických důkazů jsoucnosti boží.

Nato řekl Kotta: „Vezměte to po pořádku! Patří-li do první části, že jsou bohové, o čem jsou kromě přílišných bezbožníků všichni zajedno a co ani mně nelze z mysli vyhladiti, nepodáváš nijakých důvodů pro to, o čem jsem přesvědčen vážností předků.“ „Pročpak,“ řekl Balbus, „žádáš ode mne důkazy, jsi-li o tom přesvědčen?“ „Poněvadž,“ odvětil Kotta, „přistupuji k této rozpravě, jako bych byl nikdy nic neslyšel a neuvvažoval o bozích. Pokládej mě za žáka nevzdělaného a ničím nedotčeného a pouč mě, jak si přeji!“ „Pověz tedy,“ řekl Balbus, „čeho si žádáš!“ „Čeho si žádám?“ opáčil Kotta. „Předně proč jsi tolik mluvil právě o tom, o čem jsi při tomto svém rozdělení prohlásil, že výkladu vůbec ani nepotřebuje, poněvadž je to jasné a všichni jsou v tom zajedno.“ „Protože jsem často, Kotto, pozoroval,“ odpověděl Balbus, „že i ty, mluvě před soudem,

zahrnuješ soudce co možná největším počtem důkazů, dovoluje-li ti to pře. Právě tak to dělají i filosofové a učinil jsem to i já, pokud jsem mohl. Tvá otázka má podobný smysl, jako kdyby ses mne tázal, proč se na tebe dívám oběma očima a nezavru jedno, když bych mohl jedním dosáhnouti téhož.“

4. Nato Kotta: „Co se týče toho přirovnání, to jest tvá věc. Já však ani na soudech obyčejně nepodávám důkazů, je-li věc jasná a jsou-li v ní všichni zajedno, protože se dokazováním jasnost oslabuje; a i kdybych to činil v soudních sporech, nedělal bych to v takové jemné rozpravě, jako jest tato. Proč však bys měl zavíratí jedno oko, k tomu není příčiny, poněvadž obě oči vidí totéž a příroda, kterou pokládáš za moudrou, chtěla, abychom měli od duše k očím dva otvory. Protože však jsi nevěřil, že je to tak zřejmé, jak by sis přál, chtěl jsi dokázati jsoucnost bohů množstvím důvodů. Mně však by byl postačil jeden, totiž že nám to tak odkázali naši předkové.⁵ Ty však pohrdáš vážností a bojuješ rozumem. Dovol tedy, aby můj rozum zápasil s tvým! Podáváš pro jsoucnost bohů všemožné důvody a činíš věc podle mého mínění naprosto nepochybnou dokazováním pochybnou. Zapamatoval jsem si totiž nejen počet, nýbrž i pořadí tvých důkazů. První byl, že při pohledu na oblohu hned poznáváme, že tento svět řídí nějaké božstvo. Z toho vznikl též onen známý verš:

Pohled' na to jasné nebe, které všichni Iovem zvou!

Jako by někdo z nás měl na mysli tohoto Iova a ne spíše Kapitolského a jako by se rozumělo samo sebou a bylo všeobecně uznáno, že to jsou bohové, čemu Velleius a mnozí jiní nechťi přiznati ani oduševněnost! Závažným

se ti též zdál důvod, že vědomí o nesmrtelných bozích jest všeobecné a denně vzrůstá. Jste tedy ochotni posuzovati tak důležitou věc podle domněnky pošetilců, zvláště vy, kteří je vyhlašujete přímo za blázný?⁸

5. „Vždyť přece vidíme, že jsou bohové přítomni,⁷ jako se stalo u jezera Regillského Postumiovi, na Solné silnici⁸ Vatiniovi a tuším též v bitvě Lokrů u Sagry.“⁹ Soudíš tedy, že ti, jež jsi sám nazval Tyndarovci, t. j. lidmi zrozenými z člověka, a kteří jsou podle Homera věkem jim nejbližšího pochováni v Lakedaimonu,¹⁰ přijeli na bílých valaších bez štolbů vstříc Vatiniovi a zvěstovali vítězství národa římského jemu, venkovanu, místo Marku Katonovi, jenž byl tehdy prvním senátorem?¹¹ Věříš tedy též, že ono znamení, jež jest podnes viděti v kameni u jezera Regillského jako stopu podkovy, pochází od koně Kastorova? Nebylo by lepší věřiti, ježto by to bylo možno připustiti, že duše přeslavných lidí, jako byli tito Tyndarovci, jsou božské a věčné, než že lidé už jednou spálení mohli jezdit na koni a bojovati v bitvě? Nebo, pokládáš-li to za možné, musíš dokázati, jak se to stalo, a ne vykládati babské báchorky.“ Tu řekl Lucilius: „Tobě se to zdají báchorky? Cožpak nezasvětil Aulus Postumius Kastorovi a Pollukovi chrám na foru? Cožpak neznáš usnesení senátu o Vatiniovi? O Sagře totiž mají Řekové dokonce lidové přísloví, podle něhož jest nějaké tvrzení bezpečnější než událost u Sagry. Neměl-li bys tedy býti pohnut těmito svědectvími?“ Nato odvětil Kotta: „Bojuješ, Balbe, proti mně povídkami, já však na tobě požaduji rozumové důvody.“

6.¹² Nikdo totiž nemůže uniknouti budoucnosti. Často však není ani užitečné znáti budoucnost; jest totiž žalostné trápití se zbytečně a nemíti ani v naději po-

slední a přece společné útěchy, zvláště když vy též pro-
hlašujete vše za dílo osudu, t. j. toho, co bylo od věčnosti
pevně určeno. Co tedy jest platno anebo co přispívá
k ostražitosti věděti, že něco bude, když to jistě bude?
A odkud pochází tohle věštění? Kdo vynášel jaterní rý-
hu¹³ a kdo vyložil křik vrány nebo tahání věštek?¹⁴ Já
jim věřím a nemohu pohrdati berlou Atta Navia, ježž jsi
připomínal;¹⁵ ale povinností filosofů jest mne poučiti,
jak se přišlo k těmto výkladům, zvláště když tihle věšci
ve velmi hojných případech lžou. Ale i lékaři, jak jsi
říkal, často se klamou. Jaká však jest podobnost mezi
lékařstvím, jehož rozumové důvody znám, a věšectvím,
jehož původu nerozumím? Ty však jsi toho názoru, že
i zasvěceními Deciů byli bozi usmířeni. Jak veliká byla
jejich nespravedlnost, mohli-li býti nakloněni národu
římskému jen záhubou takových mužů! Spíše to byl zá-
měr vojevůdcovský, který Řekové nazývají stratégéma,
a to vojevůdců, pečujících o vlast za cenu vlastního ži-
vota; soudili totiž, že vojsko půjde za vojevůdcem, vrha-
jícím se s koněm prudce na nepřítele, což se též stalo.
Hlasu Faunova jsem též nikdy neslyšel; říkáš-li ty, žeš
jej slyšel, uvěřím ti, ačkoli vůbec nevím, co je to Faun.¹⁶

7. Dosud tedy, Balbe, pokud na tobě jest, nepoznávám,
že jsou bohové; ovšem v ně věřím, ale stoikové mne o tom
pranic nepoučují. Neboť Kleanthes, jak jsi říkal, soudí,
že byly v lidských myslích vytvořeny představy o bozích
čtverým způsobem. Jeden z nich, o němž jsem dosti po-
věděl, jest ten, při němž vznikají představy z předtuchy
budoucnosti; při druhém se to děje z převratů v počasí
a z jiných pohybů, při třetím z hojnosti výhod, jež nám
věci poskytují, při čtvrtém ze spořádanosti hvězd a pra-
videlnosti jejich pohybu na obloze.¹⁷ O předtuše jsme již

mluvili. Co se týče převratů na obloze, v moři a na zemi,
nemůžeme říci, že by se jich mnozí nebáli a nepřisuzovali
nesmrtelným bohům; otázka však není, věří-li někteří
v bohy, nýbrž jsou-li bohové či ne.¹⁸ Zbývající dvě pří-
činy, uváděné Kleanthem, totiž množství výhod, jež má-
me z věcí, jakož i časová spořádanost a pravidelnost zje-
vů na obloze, budeme projednávatí při rozpravě o božské
prozřetelnosti, o níž jsi, Balbe, velmi mnoho pověděl.
Rovněž tam odložíme tebou uvedený výrok Chrysippův,
že jest něco lepšího než člověk, poněvadž jsou v přírodě
věci, jež člověk nemůže vytvořiti, dále tvé srovnání krásy
světa s krásou v domě a tvé vývody o souladnosti a sou-
vislosti celého světa. Též Zenonovy stručné a málo bystré
závěry odložíme do pozdější části rozpravy a současně
na příslušném místě budeme zkoumati všechny tvé pří-
rodovědecké výroky o ohnivé síle a teple, z něhož se po-
dle tebe vše rodí; na touže dobu si ponechám vše, co jsi
předevčírem,¹⁹ vykládaje o jsoucnosti bohů, pověděl
o tom, proč celý svět, Slunce, Měsíc a hvězdy mají smysly
a rozum.²⁰ Tebe však budu se opět a opět ptáti na totéž,
které důvody tě totiž přesvědčují o jsoucnosti bohů.“

8. Nato pravil Balbus: „Myslím, že jsem uvedl dů-
vody, ale ty je vyvracíš tak, že když se zdá, že se mne
otážeš, a já se připravím k odpovědi, náhle obracíš řeč
jinam a nedáváš mi možnost odpověděti. A tak byly opo-
minuty velmi důležité věci, o věštění a osudu, o kterýchž-
to otázkách jsi se ty vyjádřil jen stručně, kdežto naši
o nich obyčejně pojednávají obsírně, ovšem odděleně od
otázky nyní námi probírané.²¹ Proto prosím, aby sis ne-
počínal zmateně, sice nerozřešíme otázku, o kterou jde
v této rozpravě.“ „Výborně!“ řekl Kotta. „Poněvadž jsi
rozdělil celou otázku na čtyři části a o první jsme již pro-
mluvili, přejděme tedy k druhé!“

*Druhá hlavní část: kritika stoických
názorů o podobě a o vlastnostech
bohů*

Měl jsem dojem, že ač bys rád dokázal vlastnosti bohů, dokazuješ vlastně jejich nejsoucnost. Pokládá jsi totiž za velmi nesnadné odvésti mysl od toho, nač jsou oči zvyklé, ale poněvadž není nad boha nic dokonalejšího, nepochyboval jsi o tom, že jest bohem svět, ježto není nad něj ve vesmírovém prostoru nic lepšího. Jen kdybychom si jej mohli mysliti oduševněný, nebo, lépe řečeno, zřítí jej duchem, jako zříme ostatní očima! Co však nazýváš lepším, pravíš-li, že není nad svět nic lepšího? Míníš-li tím krásnější, souhlasím, rovněž, máš-li na mysli vhodnější vzhledem k našim výhodám; míníš-li však, že není nad svět nic moudřejšího, naprosto nesouhlasím, ne proto, že by bylo nesnadné odloučiti mysl od viditelného, nýbrž proto, že čím více tak činím, tím méně jsem s to pochopiti, co chceš.

9. „Ve vesmírovém prostoru není nic lepšího než svět.“ Ani na zemi nad naše město. Zdalipak proto soudíš, že jest v něm rozum, přemýšlení a duch, nebo poněvadž tomu tak není, zda proto soudíš, že zasluhuje mravenec přednosti před tímto překrásným městem, poněvadž město nemá smyslů, kdežto mravenec má nejen smysly, nýbrž i mysl, rozum a pamět? Měl by sis, Balbe, všimnouti, co se ti připouští, a nebrati si sám, čeho si přeješ. Neboť onen starý Zenonův stručný a, jak se ti zdálo, bystrý závěr dal celému tomuto výroku širší význam. Zenon totiž usuzuje takto: rozumné jest lepší než nerozumné; není pak nad svět nic lepšího, proto jest svět rozumný. Je-li tento závěr platný, dokážeš též, že svět čte nejlépe knihu. Neboť jda po stopách Zenonových, budeš

moci učiniti tento úsudek: vzdělané jest lepší než nevzdělané; nic však není lepšího než svět, proto jest svět vzdělaný. Podle toho bude svět též výmluvný, zběhlý v počtářství, hudbě a vůbec v každé nauce, posléze bude i filosofem. Často jsi tvrdil, že vše vzniká jen z něho a že příroda nemá síly, aby mohla vytvářeti sobě nepodobné. Mám připustiti, že jest svět nejen oduševněný a moudrý, nýbrž hraje též na lyru nebo píšťalu, poněvadž se z něho rodí lidé s tímto uměním? Nepodává tedy otec stoiků nic podstatného pro myšlenku o moudrosti světa, ba ani ne o jeho oduševněnosti. Není tedy svět bohem a přece není nad něj nic lepšího; není totiž nad něj nic krásnějšího, nic pro nás blahodárnějšího, nic ladnějšího na pohled a nic co do pohybu pravidelnějšího. Není-li tedy bohem svět jako celek, nejsou jím ani hvězdy, jichž nesčíslná množství jsi zařadil do počtu bohů, ježto tě jejich pravidelné a věčné dráhy naplňovaly potěšením, a to věru ne neprávem; jest totiž neuvěřitelně podivuhodná pravidelnost jejich pohybu. Ale ne vše, Balbe, co má určité a pravidelné dráhy, jest připisovati spíše bohu než přírodě.²²

10. Co může býti při stálém střídání přílivu a odlivu pravidelnějšího nad chalkidický Euripos,²³ nad průliv sicilský nebo vření Oceanu v těch místech,

*vlnou kde dravou se od Libye Evropa dělí.*²⁴

A co vlnobití moře hispanského nebo britanského a jejich v určitých dobách se dostavující příliv a odliv nemůže býti bez boha? Dej pozor, prosím, abys nemusil, nazýváme-li božským všechny pohyby a vše, co zachovává v určitých dobách svůj pořádek, označiti za božské též horečky, opakující se třetího nebo čtvrtého dne, ježto nad jejich opakování nemůže býti nic pravidelnějšího! Ale

pro každou takovou věc třeba uvésti důvod, a poněvadž to nedovedete, utíkáte se k bohu jako k oltáři.²⁶ Též se ti zdály bystré výroky Chrysippa, člověka bezpochyby obratného a chytrého (obratnými nazývám ty, jichž mysl se rychle obrací, chytrými pak ty, jichž mysl užíváním jako ruce prací dostala mozoly).²⁶ Ten tedy usuzuje takto: Je-li něco, co člověk nedovede vytvořiti, jest ten, kdo to vytváří, lepší než člověk; člověk však nedovede vytvořiti věci ve vesmíru a proto, kdo to dovede, vyniká nad člověka. Kdo však jiný může vynikati nad člověka nežli bůh? Jest tedy bůh. Celý tento úsudek spočívá na témž omylu jako úsudek Zenonův; neurčuje se totiž blíže, co znamená lepší a více vynikající a jaký jest rozdíl mezi přírodou a rozumem. Chrysippos též popírá, že jest v celé přírodě něco lepšího, není-li bohů, a pokládá za svrchovanou domýšlivost, myslí-li si člověk, že nad něho není nic lepšího. Dejme tomu, že jest domýšlivost, ceniti se výše než svět; jest však spíše moudrost než domýšlivost, je-li si člověk vědom toho, že má smysly a rozum, kdežto Orion a Malý Pes²⁷ nikoli. Chrysippos usuzuje dále: Je-li dům krásný, poznáváme, že byl zbudován pro pány, a ne pro myši; proto musíme pokládati svět za obydlí bohů. Zcela tak bych soudil, kdybych jej pokládal za zbudovaný, ne, jak ukáží,²⁸ za utvářený přírodou.

11. Sokrates u Xenofonta se ptá, kde jsme vzali ducha, nebylo-li ho ve světě. I já se ptám, kde jsme vzali řeč, rytmus a nápěv, ledaže se domníváme, že Slunce mluví s Měsícem, když se k němu přiblíží, nebo že vesmír zpívá v souzvuku, jak myslí Pythagoras.²⁹ To dělá, Balbe, příroda, nikoli umělecky se pohybující, jak praví Zenon (povahu toho hned poznáme), nýbrž vše svými pohyby a změnami podněcující a pohánějící. Proto se mně líbila tvá řeč o souladnosti a souvislosti přírody, jež jest podle

tebe jednotného ducha v souvislé příbuznosti. Naproti tomu jsem nesouhlasil s tvým tvrzením, že by to nebylo možné, kdyby nebyla udržována jedním božským dechem. Příroda však souvisí a trvá silami vlastními, nikoli silami bohů, a jest v ní ona souvislost, kterou jmenují Řekové sympatheia; čím však jest sama o sobě větší, tím méně jest jí pokládati za účinek božského rozumu.

12. Jak však chcete vyvrátiti důkazy Karneadovy? Ten totiž tvrdí: Není-li těla nesmrtelného, není ani těla věčného; není však těla nesmrtelného, byť by to byly i atomy, a vůbec není ničeho, co by nemohlo býti rozloučeno a rozděleno. A poněvadž má každý živý tvor vnímavou přirozenost, nemůže žádný uniknouti nutnosti něco zvenčí přijmouti, t. j. snášeti a trpěti; je-li každý živý tvor takový, není živého tvora nesmrtelného. Proto, může-li býti každý živý tvor rozdělen, není rovněž tvora nedělitelného ani věčného. Každý živý tvor jest též připraven, aby přijímal a snášel vnější sílu; proto jest nutně smrtelný, rozlučitelný a dělitelný. Jako totiž kdyby všechno vosk byl proměnlivý, dalo by se vše voskové změnit, a právě tak vše stříbrné a měděné, tak tedy podobně jest proměnlivé každé tělo, jsou-li proměnlivé prvky, z nichž se vše skládá. Podle vašeho zdání však jsou proměnlivé prvky, z kterých se všechno skládá, a proto jest proměnlivé každé tělo. Kdyby však bylo nějaké tělo nesmrtelné, nebylo by každé proměnlivé; z toho plyne, že jest všechno tělesné smrtelné. Neboť všechno tělesné jest buď voda nebo vzduch nebo oheň nebo země nebo něco složeného z těchto živlů nebo z nějaké jejich části. Každá z těchto látek však jest pomíjející; neboť i vše zemité jest dělitelné, vlhké pak jest tak měkké, že se může snadno stlačiti a sražeti; oheň pak a vzduch ustupují velmi snadno každému nárazu a jsou povahy nejvýš povolné a roz-

pylitelné. Mimoto každá tato látka zaniká, když se mění v látku jinou, což se děje, když se země mění ve vodu, z vody vzniká vzduch, ze vzduchu éther a když tyto látky zase naopak v sebe přecházejí.³⁰ Zaniká-li látka, z které se skládá každý živý tvor, není věčného živého tvora.

13. Abychom však toto pominuli, nelze nalézt nic živého, co by nebylo někdy vzniklo a mělo být stále. Neboť vše živé má smysly a cítí tedy teplé i studené, sladké i hořké a nemůže žádným smyslem vnímati příjemné, aniž by též nevnímalo opačného. Má-li tedy pocit rozkoše, má též pocit bolesti; co však pociťuje bolest, nutně pociťuje též zánik a proto třeba uznati, že vše živé jest smrtelné. A dále, necítí-li něco rozkoše ani bolesti, nemůže to být živé;³¹ je-li však něco živé, nutně cítí obojí; co pak cítí obojí, nemůže být věčné; ježto pak každý živý tvor cítí, není tedy věčného živého tvora. Mimo to nemůže být nic živého, v čem by nebylo přirozené touhy po něčem a odporu k něčemu; touha pak směřuje k přirozenému, odklon se týká opaku. Každý živý tvor po něčem touží a něčemu se vyhýbá; čemu se vyhýbá, to jest proti přírodě, co pak jest proti přírodě, to má smrtící sílu; proto každý živý tvor nutně hyne.³² Nesčíslné jsou důkazy, z nichž vyplývá nutný závěr, že hyne vše, co cítí; neboť stupňuje-li se předmět pocitu, jako zima, teplo, rozkoš, bolest a jiné, má zhoubné účinky. Není pak živého tvora bez pocitu, proto není živého tvora, který by byl věčný.³³

14. Dále jest povaha živého buď jednoduchá, na př. zemitá nebo ohnivá nebo vzdušná nebo vlhká (ač si nelze takovou jednoduchou bytost ani vůbec představit), nebo složená z několika látek, z nichž každá má své místo, na které ji unáší její přirozená síla, jedna dole, druhá nahoře, jiná uprostřed. Tyto látky mohou nějaký

čas držeti pohromadě, nikoli však stále; každá látka totiž jest nezbytně unášena na své místo. Též z toho důvodu není živého tvora, který by byl věčný. Avšak vaši, Balbe, obyčejně všechno odvozují z ohnivě síly, následující, tuším, Herakleita, jehož nevykládají všichni stejně; nechme ho však stranou, protože nechtěl, aby se mu rozumělo.³⁴ Vy však tvrdíte, že všechna životní síla jest v ohni a proto že též hynou živí tvorové, když se jim nedostává tepla, a naopak že v celé přírodě žije a prospívá jen to, co obsahuje teplo. Nechápu však, jak jest možné, že hynou těla uhašením tepla, nikoli však ztrátou vlhka a vzduchu, zvláště když přílišným teplem též hynou. Proto platí stejnou měrou i o ostatních živlech, co tu bylo řečeno o teple; všimněme si však raději výsledku. Tvrdíte, tuším, že kromě ohně není venku, v přírodě a vůbec ve světě, jiné živé bytosti. Nemohlo by se právě tak říci, že není nic živého kromě vzduchu, z něhož se skládá též duše dýchajících tvorů, z čehož vzniklo jejich jméno?³⁵ Podle čeho však předpokládáte, že duch není nic jiného než oheň, jako by se to rozumělo samo sebou? Zdá se totiž pravděpodobnější, že jest duch cosi smíšeného z ohně a vzduchu.³⁶ Je-li oheň sám od sebe bez přimíšení jiné látky živou bytostí, nemůže být bez citu, ježto jsa v našich tělech působí, že cítíme. Opět lze tvrditi totéž jako prve: Cokoli má cit, nutně cítí rozkoš i bolest; koho však postihuje bolest, toho postihuje též zánik. Proto nemůžete ani oheň učiniti věčným. Cožpak neuznáváte sami, že každý oheň potřebuje potravy a nemůže se udržeti, není-li živěn, a že se Slunce, Měsíc a ostatní hvězdy živí jednak sladkými, jednak slanými vodami? I Kleantes uvádí za důvod toho, proč se Slunce vrací a nepostupuje dále přes letní a zimní obratník, aby se příliš nevzdálilo od potravy. Brzy ukáží, jak se celá tato

věc má,³⁷ nyní však učinme závěr: co může zaniknouti, není svou povahou věčné; oheň však zanikne, není-li živ, není tedy svou povahou věčný.

15. „Avšak jak si můžeme představití boha bez ctnosti?“ Což tedy přidělíme bohu moudrost, jež spočívá v znalosti dobra a zla a toho, co není ani dobré ani zlé?³⁸ Ale nač jest třeba rozlišování dobra a zla tomu, komu se nic zlého neděje ani díti nemůže? Nač rozumu a soudnosti? My toho užíváme, abychom postihli zjevným skrytým, bohu však nemůže býti nic skrytého. A jaký význam by měla pro bohy spravedlnost, udělující každému, co mu patří? Spíše teprve lidská společnost, jak soudíte, vytvořila spravedlnost. Má-li pak zdržlivost, spočívající v opomíjení tělesných rozkoší, místo v nebi, mají tam místo též rozkoše. A jak si možno představití statečného boha? V bolesti? Či v práci nebo nebezpečnosti? Z toho však nic se boha netýká. „Jak si tedy můžeme představití boha, který ani neužívá rozumu, ani není obdařen ctností?“

Kottova odbočka o rozporech v názorech mythologických.

Uvažují-li o řečech stoiků, nemohu věru pohrdati nevědomostí lidu a nevzdělanců. Takto totiž mluví nevzdělanci: V Syrii uctívají rybu, v Egyptě prohlásili za bohy skoro všechny druhy zvířat a v Řecku mají mnoho bohů z lidí, tak v Alabandách Alabanda, na Tenedu Tenna,³⁹ v celém Řecku Ino Leukotheu a jejího syna Palaimona,⁴⁰ naši Herkula, Aeskulapia, Tyndarovece, Romula a mnoho jiných, jež pokládají jakoby za nově do nebe přijaté a tam připsané občany.⁴¹

16. Toto jsou názory neučených. A jaké jsou názory vás filosofů? V čem jsou lepší? Pomíjím to vaše známé tvrzení, že svět jest bohem, a připouštím je, neboť jest skvělé;⁴² to, tuším, znamená onen výrok:

Pohled' na to jasné nebe, které všichni Iovem zvou!

Proč však připojujeme další bohy, k tomu ještě v takovém množství? Mně aspoň se jich zdá mnoho, protože počítáš k bohům jednotlivé hvězdy a nazýváš je jmény zvířat, jako Koza, Štír, Býk, Lev, nebo předmětů neživých, jako Argo, Oltář, Koruna. Než připusťme i to! Jak však možno nejen připustiti, nýbrž vůbec pochopiti další? Nazýváme-li obilí Cererou a víno Liberem, mluvíme sice obvyklým způsobem, ale pokládáš někoho za tak pošetilého, aby měl za bohy svůj pokrm? Co pak se týče toho, že pokládáš některé lidi za povýšené na bohy, udej důvod, proč se to mohlo díti dříve, nyní však to přestalo, a dám se rád poučiti. Podle nynějšího stavu věcí však nechápu, jak se dostal ten, pod nějž „byly na hoře Oitě podloženy pochodně“, jak praví Akcius, z toho žáru „do věčného domu otcova“.⁴³ Přesto však jej nechává Homeros sejíti se v podsvětí s Ulixem jako ostatní nebožtíky.⁴⁴ Rád bych též věděl, kterého Herkula máme ctíti, ježto nám jich uvádějí několik zkumatelé skrytých a tajných spisů:⁴⁵ nejstaršího, zrozeného z Iova, ale rovněž nejstaršího — neboť v starodávných řeckých spisech nalézáme i několik Iovů; z něho tedy a Lysithoe jest ten Herkules, jenž prý zápasil s Apollinem o trojnožku.⁴⁶ Druhý se uvádí Herkules egyptský, syn Nilu, jenž prý sepsal fryžské knihy.⁴⁷ Třetí jest jeden z idských Daktylů,⁴⁸ jemuž přinášejí tryzny Kojští.⁴⁹ Čtvrtý jest syn Iova a Asterie,⁵⁰ sestry Latoniny, jež uctívají zvláště v Tyru⁵¹ a jehož dcerou prý byla Karthago. Pátý jest

indický Belos,⁵² šestý pak jest náš Herkules, syn Alkmenin, jež zplodil Juppiter, ale třetí, poněvadž, jak hned vyložím, slyšeli jsme též o několika Lovech.

17. Když jsem se dostal ve své řeči k tomuto bodu, chci ukázati, že jsem se lépe poučil o uctívání nesmrtných bohů podle práva pontifiků a obyčeje předků z oněch obětních mističek, jež nám zanechal Numa a o nichž se zmiňuje Laelius ve své drobné zlaté řeči,⁵³ než z důvodů stoiků. Pověz, co mám odpověděti jako váš stoupenec tomu, kdo se mne takto otáže: Jsou-li bohové, nejsou-li též Nymfy bohyně, a jsou-li Nymfy, nejsou-li též Paniskové a Satyrové? Protože však těchto není, zda tedy není ani Nymf? Ale jejich chrámy jsou přece veřejně zaslibeny a zasvěceny.⁵⁴ Není tedy ani ostatních bohů, kteří mají zasvěceny chrámy? A postupujme dále: Iova a Neptuna pokládáš jistě za bohy; proto jest bohem i jejich bratr Orkus⁵⁵ a rovněž ony podsvětní řeky Acheron, Kokytos, Pyriflegethon, dále jest pokládati za bohy Charona a Kerbera.⁵⁶ To však jest odmítnouti. Proto ani Orkus není bohem. Co tedy soudíte o jeho bratrích? Takto hovořival Karneades, ne aby odstranil bohy — neboť to by se pranic neslušelo na filosofa — nýbrž aby usvědčil stoiky, že nevykládají o bozích nic pořádného. Proto pokračoval takto: Patří-li tito bratři do počtu bohů, může-li pak to býti upřeno jejich otcí Saturnovi, jež všude na západě nejvíce uctívají? Je-li však on bohem, jest to přiznati i jeho otcí Caelovi. V tom případě jest pokládati za bohy i Caelovy rodiče, Éther a Den, rovněž tak jejich bratry a sestry, jež starověcí rodopisci⁵⁷ takto jmenují: Láska, Lest, Strach, Práce, Závist, Osud, Stáří, Smrt, Tma, Bída, Nářek, Přízeň, Původ, Zarputilost, Sudičky, Hesperidky, Sny; to vše jsou prý zplozenci

Ereba a Noci.⁵⁸ Bud' tedy jest uznati tyto přízraky nebo zrušiti ony předešlé zjevy.

18. A dále, Apollina, Volkana, Merkuria a ostatních devět⁵⁹ prohlásíš za bohy, kdežto u Herkula, Aeskulapia, Libera, Kastora a Polluka budeš se zdráhati to učiniti? Avšak tito jsou uctíváni právě tak jako oni, někde ještě mnohem více. Máme tedy pokládati za bohy tyto syny smrtelných matek? A co Aristaea,⁶⁰ syna Apollinova, jež prý vynalezl olivu, Thesea, syna Neptunova,⁶¹ a ostatní, jejichž otcové jsou bohy, nebudeme počítati k bohům? A co ti, jejichž matky jsou bohyně? Tuším ještě větším právem. Jako totiž jest podle občanského práva⁶² svoboden ten, kdo se narodil ze svobodné matky, rovněž tak jest podle práva přírody nutně bohem, kdo se narodil z matky bohyně. Proto uctívají Astypalejší⁶³ Achillea s neobyčejnou zbožností; je-li však on bohem, jsou bohy i Orfeus a Rhesos, synové Musy, ledaže se sňatkům mořským dává přednost před pozemskými.⁶⁴ Nejsou-li bohy tito, poněvadž nejsou nikde ctěni, jak jsou jimi oni? Prokazují se tedy tyto pocty asi přednostem lidí, nikoli jejich nesmrtnosti, jak jsi i ty, Balbe, zdá se mi, tvrdil. Pokládáš-li však za bohyni Latonu, jak bys mohl nečiniti totéž u Hekaty,⁶⁵ jež matkou jest sestra Latonina Asteria? Či i ona jest bohyní, ježto jsme viděli její oltáře v Řecku? Je-li tomu tak, proč ne Eumenidy? Jsou-li pak tyto bohyněmi, ježto mají v Athenách svatyni a u nás jest podle mého výkladu háj Furinin, jsou bohyněmi i Furie, slídící po hanebnostech a zločinech a je mstící.⁶⁶ Jsou-li bohové, mající účastenství na věcech lidských, jest pokládati za bohyni i Natio, jíž obětujeme, když jdeme kolem její svatyně na území ardejském;⁶⁷ poněvadž chrání porod matron, byla pojmenována Natio podle rodících se (*nascentes*).⁶⁸ Je-li ona bohyní, jsou

bohy všechny bytosti, jež jsi připomínal, Čest, Věrnost, Mysl, Svornost, též Naděje, Napominatelka⁶⁹ a vůbec všechny pojmy, jež si můžeme myšlením utvořit. Je-li však toto víře nepodobné, pak neplatí ani onen předpoklad.

19. Jsou-li bohy ti, jež jsme přijali a ctíme, co říkáš tomu, nepočítáme-li do téhož druhu Serapia a Isidu?⁷⁰ Činíme-li to však, proč odmítáme bohy barbarů? „Budeme tedy pokládati za bohy voly, koně, ibise, jestřáby, zmije, krokodily, ryby, psy, vlky, kočky a mnoho jiných zvířat.“ Odmítáme-li to však, odmítneme též základ, z něhož toto vzniklo. A dále, Ino bude pokládána za bohyni a bude nazývána od Řeků Leukotheou, námi Matutou, poněvadž jest dcerou Kadmovou, kdežto Kirke, Pasifaë a Aietes, dítka Perseidy, dcery Okeanovy a Sola,⁷¹ nebudou v počtu bohů? Kirku mají přece v zbožné úctě i naši osadníci v Circeích.⁷² Tu tedy budeme považovati za bohyni? Co však odpovíme Medeei, jež má Sola a Okeana za děda a praděda, Aieta za otce a Idyiu (Vědmu) za matku, co jejímu bratru Absyrtovi, jenž se jmenuje u Pakuvia Aegialeus (ono jméno však jest v starých spisech užívanější)? Nejsou-li tito bohy, nevím, co si počne Ino, ježto toto vše vyplynulo z téhož pramene. Či Amfiaraos a Trofonios budou bohy? Naši nájemci daní ovšem říkali, když byly polnosti nesmrtných bohů v Boiotii censorským zákonem osvobozeny od daní, že kdo byli jednou lidmi, nejsou nesmrtní.⁷³ Jsou-li však tito bohy, jest bohem i Erechtheus, jehož svatyni i kněze jsme viděli v Athenách.⁷⁴ Uděláme-li ho však bohem, jak můžeme váhati učiniti totéž s Kodrem⁷⁵ a ostatními, kdož padli v boji za svobodu vlasti? Nelze-li však to schváliti, nesmí se schváliti ani předešlý případ, z něhož toto vyplývá. Víme též, že byla v mnohých obcích posvěcena

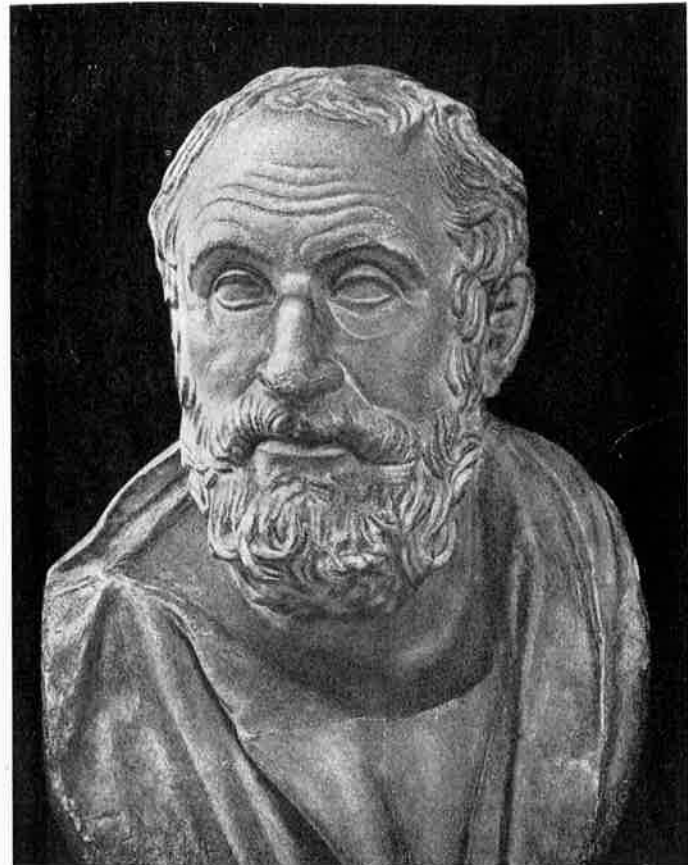
poctou nesmrtných bohů památka statečných mužů pro posílení mužnosti, aby tím raději podstupovali vlastenci pro obec nebezpečství. Právě proto jest v Athenách Erechtheus s dcerami v počtu bohů a rovněž jest tam svatyně dcer Leových, zvaná Leokorion.⁷⁶ Alabandští ctí zakladatele svého města Alabanda zbožněji než kteréhokoli ze vznešených bohů. Velmi vtipně odpověděl u nich jako často Stratonikos,⁷⁷ když mu nějaký protiva dokazoval, že Alabandos jest bůh, Herkules však nikoli: „Na mě se pro to bude horšiti Alabandos, na tebe Herkules.“

20. Nepozoruješ pak, Balbe, kam až vedou tvé vývody o nebi a hvězdách? Jsou prý bohy Sol a Luna, z nichž prvního pokládají Řekové za Apollina, druhou pak za Dianu. Je-li bohyní Luna, musí se dostati do počtu bohů i Jitřenka a ostatní oběžnice a právě tak tedy i stálice. Proč by však neměla býti zařazena do počtu bohů Duha? Jest totiž krásná, a poněvadž má podivuhodnou podobu, nazývá se dcerou Thaumantovou.⁷⁸ Je-li ona bytostí božskou, co učiníme s mraky? Duha totiž vzniká z mraků určitým způsobem zbarvených;⁷⁹ jeden z nich prý zrodil též Kentaury. Povýšíš-li však mraky na bohy, bude to nutno učiniti i s bouřemi, jež jsou posvěceny obřady národa římského.⁸⁰ Proto jest pokládati za bohy mraky deštné, sněhové, vichřice a smršť. Naši vůdcové aspoň vyplouvající na moře obětovávají vlnám žertvu. Dále, je-li Ceres odvozeno od *gerere* (nositi) — tak jsi totiž tvrdil — jest i země bohyní, a vskutku se též za ni pokládá; co jiného jest totiž Tellus (Země)? Když však země, tedy i moře, jež jsi nazýval Neptunem; proto i řeky a prameny. Proto zasvětil Maso hned po svém návratu z Korsiky svatyni Prameni⁸¹ a v modlitbě augurů vyskytuje se Tiberinus, Spino, Almo, Nodinus a jména jiných blízkých řek.⁸² A tak buď to půjde do nekonečna, nebo

neuznáme nic z toho a zavrhneme onen nekonečný proud pověry. Tudiž nic z toho nelze schváliti.

21. Jest dále třeba, Balbe, abychom se vyslovili proti těm, kdož tvrdí, že tito námi všemi velebně a zbožně uctívaní bohové byli přeneseni z rodu lidského jen obrazně, nikoli v skutečnosti. Původně uvádějí tak zvaní theologové⁸³ tři Iovy, z nichž první a druhý prý se narodil v Arkadii,⁸⁴ jeden z otce Éthera, z něhož prý pochází též Proserpina a Liber, druhý z otce Caela, jenž prý též zrodil Minervu, zástupkyni a vynálezkyni války, třetí pak, syn Saturnův, jest z Kréty, na kterémžto ostrově se ještě ukazuje jeho náhrobek. Též Dioskurové jsou u Řeků různě jmenováni: především tři, Tritopatreus, Eubuleus⁸⁵ a Dionysos, zrozenci z krále Iova nejstaršího a Proserpiny, zvaní v Athenách Vládci; potom Kastor a Pollux, synové Iova třetího a Ledy; jako třetí se uvádějí od některých Alko, Melamos a Tmolos.⁸⁶ Právě tak Musy byly zprvu čtyři: Thelxinoë, Aoide, Arche, Melete,⁸⁷ dcery druhého Iova, potom devět, dcery třetího Iova a Mnemosyny; za třetí jsou dcery Piera a Antiopy, zvané obyčejně od básníků Pieridky nebo Pierské,⁸⁸ týchž jmen a téhož počtu jako právě uvedené. A kdežto ty odvozuješ jméno Sola od toho, že je solus (samojediný), jak četné Soly uznávají theologové! Jeden z nich jest synem Iovovým, vnukem Éthera, druhý synem Hyperionovým, třetí Volkana, syna Nilu, za jehož město prohlašují Egyptané město zvané Heliopolis,⁸⁹ čtvrtý jest ten, kterého v dobách herojských prý zrodila na Rhodu⁹⁰ Akantho, děd Ialysa, Kameira a Linda,⁹¹ pátý, jenž prý Kolchům zplodil Aieta a Kirku.

22. Též Volkanů jest několik: první syn Caelův, z něhož a Minervy prý se narodil Apollo, chránící podle starých dějepisců Atheny,⁹² druhý syn Nilův, Fthas, jak ho



KARNEADES

nazývají Egyptané,⁹³ strážce Egypta, třetí z třetího Iova a Iunony, jež prý řídil na Lemnu kovářnu, čtvrtý syn Memaliův, jež držel ostrovy u Sicilie, zvané Volkanovy.⁹⁴ Jeden Mercurius pochází z otce Caela a matky Die, jemuž prý se vztyčilo přirození, poněvadž jej vzrušil pohled na Proserpinu, druhý syn Valenta⁹⁵ a Koronidy, jež se zdržuje pod zemí a jmenuje se Trofonios, třetí syn Iovův a Maiin, z něhož a Penelopy se narodil Pan, čtvrtý z otce Nila, jež jmenovati pokládají Egyptané za hřích,⁹⁶ pátý uctíváný Fenejskými,⁹⁷ jež prý zabil Arga⁹⁸ a proto přešel do Egypta a dal Egyptanům zákony a písmo; Egyptané ho jmenují Theuth a právě tak se u nich jmenuje první měsíc roku. Z Aeskulapiů jest první, ctěný u Arkadů, synem Apollinovým; vynašel prý sondu a první obvázal ránu. Druhý jest bratrem druhého Merkuria; ten prý byl zasažen bleskem a pochován v Kynosurách.⁹⁹ Třetí jest syn Arsippa a Arsinoy, jež prý první vynalezl čištění dutiny břišní a vytahování zubů a jehož náhrobek a háj se ukazuje v Arkadii nedaleko řeky Lusis.¹⁰⁰

23. Z Apollinů jest nejstarší právě před chvílí jmenovaný ochránce Athen, syn Volkanův, druhý jest syn Korybantův, narozený na Krétě, jež prý zápasil o ten ostrov se samým Iovem,¹⁰¹ třetí jest syn Iova a Latony, jež prý přišel do Delf od Hyperboreů,¹⁰² čtvrtý jest z Arkadie a Arkadové jej nazývají Nomios, protože prý dostali od něho zákony.¹⁰³ Rovněž Dian jest několik: první dcera Iova a Proserpiny, jež prý porodila okřídleného Mílka,¹⁰⁴ druhá, známější, jest, jak se praví, dcera třetího Iova a Latony, za otce třetí jest vydáván Upis, za matku pak Glauke; Řekové často ji jmenují po otcí Upis.¹⁰⁵ Dionysů máme též mnoho: prvního narozeného z Iova a Proserpiny,¹⁰⁶ druhého z Nila, jež prý zahubil

Nysu,¹⁰⁷ třetího z otce Kabeira, jenž prý byl králem nad Asií a jemuž byly zřízeny Sabazie,¹⁰⁸ čtvrtého z Iova a Luny, jemuž prý se konají oběti orfické, pátého narozeného z Nisa a Thyony,¹⁰⁹ jenž prý zavedl trojroční slavnosti. První Venuše, jejíž svatyni jsme viděli v Elidě,¹¹⁰ se narodila z Caela a Die, druhá, z níž a Merkuria prý se narodil druhý Mílek, z mořské pěny,¹¹¹ třetí z Iova a Diony, jež se sice zasnoubila Volkanovi, ale z níž a Marta se narodil Anteros, čtvrtá byla počata Syrií a Kyprem; jmenuje se Astarte a zasnoubila se s Adonidem.¹¹² První Minerva jest ta, kterou jsme nahoře označili za matku Apollinovu, druhá jest dcera Nilova, kterou uctívají Egypťané saidští,¹¹³ třetí jest svrchu uvedená dcera Iovova, čtvrtá dcera Iova a Koryfy,¹¹⁴ dcery Okeanovy, kterou jmenují Arkadové Korií a pokládají za vynálezkyň čtyřspřeží, pátá jest dcera Pallantova,¹¹⁵ jež prý zahubila otce, pokoušejícího se poskvrniti její panenství; připevňují jí na nohy okřídlené střevíce.¹¹⁶ První Mílek jest prý synem Merkuria a první Diany, druhý Merkuria a druhé Venuše, třetí, zvaný též Anteros, Marta a třetí Venuše. Toto a jiné podobné příklady byly sebrány z řeckého bájesloví; chápeš, že jest je zahrnouti, aby nebylo náboženství zkaleno. Vaši stoupenci však těchto bájí nejen nevyvracejí, nýbrž posilují je, vykládajíce smysl každé z nich. Ale vraťme se tam, odkud jsme odbočili!

24. Zda tedy uznáváš potřebu jemnější rozumové bystrosti k vyvracení tohoto počínání? Vždyť přece vidíme, že mysl, věrnost, naděje, ctnost, čest, vítězství, blaho, svornost a jiné pojmy toho druhu mají význam věcí, nikoli bohů. Buď totiž jsou v nás samých, jako mysl, naděje, věrnost, ctnost, svornost, anebo to jsou věci hodné našeho přání, jako čest, blaho, vítězství; vidím užitečnost

těchto věcí, vidím též sochy jim posvěcené, ale proč jest v nich podstata božská, uznám teprve tehdy, až mě o tom přesvědčíš. Především jest sem počítati Štěstěnu, od níž nikdo neodloučí nestálost a nahodilost, vlastnosti boha jistě nedůstojné. Jak vás může dále zajímati výklad těchto bájí a vysvětlování jmen bohů? Hájíte vykleštění Caela synem, spoutání Saturna rovněž vlastním synem a jiné věci toho druhu takovým způsobem, že se zdá, jako by ti, kdo si to vymyslili, byli bývali nejen zdravého rozumu, nýbrž dokonce moudří. Co pak se týče vysvětlování jmen, jest vaše námaha hodna politování: Saturnus prý má jméno podle toho, že se sytí (*saturat se*) roky, Mavors, poněvadž převrací velké (*magna vortit*), Minerva, ježto zmenšuje (*minuit*) nebo hrozí (*minatur*), Venuše, poněvadž ke všemu přichází (*venit*), Ceres pak, protože přináší (*gerit*). Jak nebezpečné jest to počínání! Při mnohých jménech totiž uváznete. Co si na př. počneš s Veiovem nebo Volkanem?¹¹⁷ Myslíš-li pak, že má Neptunus jméno od plování (*nando*), nebude jména, jehož původ bys nemohl jednou písmenou z něčeho vyložiti; zdálo se mi, že ty „plaveš“ při tomto pokusu více než sám Neptunus.¹¹⁸ Velmi obtížnou a úplně zbytečnou práci podstoupil první Zenon, potom Kleanthes a dále Chrysippos, vykládati totiž smyšlené báje rozumově a vysvětlovati, proč který název vznikl. Svým počínáním zajisté přiznáváte, že se má věc daleko jinak, než si lidé myslí, že totiž tak zvaní bohové nejsou postavy božské, nýbrž podstaty věcí.

25. Tento blud šel tak daleko, že se i zhoubným věcem nejen přidělovalo jméno bohů, nýbrž ustanovovaly též oběti. Má totiž, jak víme, Zimnice svatyni na Palatiu, Osiřelost u chrámu Larů a Neštěstí oltář na Esquiliích.¹¹⁹ Odstraňme tedy z filosofie každý takový blud, abychom při rozpravě o nesmrtelných bozích mluvili věci jich hod-

né; sám mám o nich svůj názor, nemám však, v čem bych s tebou souhlasil. Nazýváš Neptunem rozumného ducha,¹²⁰ rozprostírajícího se po moři, a stejně hovoříš o Cereši. Nedovedu však tuto rozumnost moře nebo země nejen pochopiti, nýbrž vůbec ani tušiti. A tak jest mi hledati jiný pramen, z něhož bych čerpal poučení o jsoucnosti a vlastnostech bohů; neboť vím, že nejsou takoví, za jaké je vydáváš.¹²¹

Třetí hlavní část: kritika stoického učení o božské prozřetelnosti a správně světa.

Zkoumejme nyní další, předně, je-li svět řízen božskou prozřetelností, a dále, pečují-li bohové o věci lidské! Tyto dva body mi totiž ještě zbývají z tvého rozdělení; souhlasíte-li, pojednám o nich zevrubněji.“ „Úplně souhlasím,“ řekl Velleius; „jsem totiž s dosavadním výkladem úplně srozuměn a očekávám ještě významnější.“ Nato pravil Balbus: „Nechci tě, Kotto, přerušovati, ale zvolím si jinou dobu; dokáži zajisté, že přiznáš“¹²²

(Zde vypadla skoro celá rozsáhlá třetí hlavní část a začátek čtvrté.)

Takto nelze dále jednat, velký zápas nastává.

Já bych měla jeho prosit takto řeči lichotnou?²¹²³

Čtvrtá hlavní část: kritika stoického učení o zvláštní péči bohů o lidstvo.

26. Nezdá-li pak se, že uvažuje málo rozumně a strojí sama sobě zločinnou záhubu?¹²⁴ Naproti tomu s jak bystrým rozumem praví dále:

Přání tvé se splní tobě podle vlastní námahy!

To jest verš, v němž jest kořen všeho zla.

*Odevzdal mi pošetilec¹²⁵ dnešního dne závoru,
kterou všechen hněv svůj otevru a jemu záhubu,
sobě žal i jemu, sobě vyhnanství též připravím.*

Takový rozum, který vy pokládáte za božský dar, daný jedině člověku, arci zvířata nemají. Vidíš tedy, jakým darem nás obšťastnili bohové? A táž Medeia prchajíc z vlasti a před otcem,¹²⁶ když se otec

*přibližuje, již se chystá dceru málem dostihnout,
zatím bratra¹²⁷ usmrtí a údy jeho rozseká,
po polích pak rozhází je, aby zatím uprchla,
než by otec rozptýlené údy syna posbíral,
zdržován jsa ve stíhání velikým svým zármutkem;
záchranu by sobě takto vraždou bratra získala.¹²⁸*

Nechyběl jí tedy ani rozum ani zločin. A co onen Atreus, chystající bratrovi neblahou hostinu, zdalipak neuvažuje u sebe rozumně?

*Již větší podnik, větší třeba strojit zlo,
jímž tvrdé srdce onoho bych rozdrtil.¹²⁹*

27. Nesmíme však opominouti ani Thyesta,

jenž neměl dost, že choť mi vlákal do smilstva,

jak o tom správně a pravdivě hovoří Atreus:

*což v krajní věci za krajní zlo pokládám,
by matky byly zneuctěny královské
a poskvrněno potomstvo, rod pomíšen.*

Než jak zchytrale si počínal ten, jenž chtěl cizoložstvím získati trůn! Praví totiž Atreus:

*Sem přidej, že mi zjevem otec nebeský
dal na podporu mého trůnu znamení,
v mém stádě jehně zlatým rounem zářící.
To z domu ukrást Thyestes se odvážil
kýs, choť mou k tomu vzal si, by mu pomohla?*

Nezdá-li pak se, že spojil svrchovaný rozum se svrchovanou ničemností? A nejen jeviště jest plné těchto zločinů, nýbrž i všední život, a to ještě mnohem větších. Každý dům, náměstí, radnice, pole Martovo, spojenci, provincie¹⁸⁰ pocítují, že jako se s rozvahou správně jedná, tak se s rozvahou též hřeší; v prvním případě činí tak nemnozí a zřídka, v druhém často přemnozí, takže by bylo bývalo lépe, kdyby nám nebyli dali nesmrtelní bohové vůbec žádný rozum než k tak veliké zhoubě. Jako jest lepší neužívatí u nemocných vůbec vína, poněvadž zřídka prospívá, velmi často však škodí, než v naději na pochybné uzdravení spěti k zjevné zkáze, tak by asi bylo bývalo lépe vůbec nedávati lidskému pokolení ten rychlý pohyb myšlenkový, důvtip a vynalézavost, zvanou rozumem, poněvadž jest mnohým zhoubná a jen příliš malému počtu lidí prospěšná, než dávati ji tak štědře a bohatě. Proto postarala-li se mysl a vůle božská o lidi tím, že jim uštedřila rozum, postarala se jen o ty, jež obdařila zdravým rozumem, ale těch, jak vidíme, jest velmi málo, jsou-li vůbec jací. Nelze však souhlasiti s tím, že se nesmrtelní bohové postarali jen o málo lidí; z toho tedy následuje, že se nepostarali o nikoho.

28. Proti této myšlence vy obyčejně namítáte: Užívají-li mnozí zvráceně dobrodiní bohů, neplyne proto z toho, že se o nás postarali nikoli nejlépe; i dědictví mnozí synové špatně užívají a přece nelze proto tvrditi, že se jim nedostalo od otců nijakého dobrodiní. Kdo by to po-

píral? Jaká však jest podobnost v tomto srovnání? Ani Deianira totiž nechtěla uškoditi Herkulovi, když mu dala šat napuštěný krví Kentaurovou,¹⁸¹ ani nechtěl Iasonovi Ferskému¹⁸² prospěti vrah, propíchnuv mu mečem vřed, který mu nemohli lékaři zahojiti. Mnozí totiž chtějí uškoditi prospěti, a chtějí prospěti uškodili. Proto z daru nevychází najevo dárcův úmysl, a užívá-li ho obdarovaný správně, nedal ho proto ještě dárce v dobrém úmyslu. Neboť která vášně, který hamižný, který zločinný úmysl se pojímá jinak než po uvážení, anebo provádí bez hnutí duševního a přemýšlení, t. j. bez rozumu? Každá totiž myšlenka předpokládá rozum, a to dobrý, je-li správná, špatný, je-li nesprávná. Od boha máme jen rozum, máme-li jej od něho vůbec, avšak dobrý nebo nedobrý od nás, ježto nebyl dán člověku jako dobrodiní tak, jako se zanechává dědictví. Co totiž jiného byli by spíše mohli dáti bohové lidem, kdyby jim byli chtěli uškoditi? A jaký by byl původ nespravedlnosti, nezřízenosti a zbabělosti, kdyby se tyto nectnosti nezakládaly na rozumu?¹⁸³

29. Vzpomněl jsem právě Medeie a Atrea, osob herojských, vymýšlejících hanebné zločiny s náležitou rozvahou. A což nespočívají lehkomyšlnosti ve veselohrách vždy na rozumu? Rozumuje málo podrobně onen mladík v Kleštěnci?

Co učiním?

Dřív vyhnala, teď zve mě. Půjdu? Za nic ne.¹⁸⁴

V Kamarádech pak se nerozpakuje onen mladík bojovati rozumem proti obvyklému mínění po způsobu akademiků, když praví:

*Jest pěkné v krajní lásce, v krajní nouzi též
mít otce lakotného, k dětem hrubého,
jenž rád tě nemá, o tebe se nestará.*

Tuto neuvěřitelnou myšlenku takto vtipně odůvodňuje:

*Bud' ošidíš jej o výnos, neb dopisem
si získáš jeho dlužníka, neb otrokem
jej vyděsíš a posléz s větší radostí
oč rozházíš, co otec šetrný ti dá!*

Týž uvažuje o tom, že laskavý a povolný otec jest nevýhodou pro milujícího syna:

*Vždyť nevím, jak bych oklamal jej, co mu vzal,
ni jakou lest neb úskok jemu nastrojil;
tak všechny lsti mé, podvody a pletichy
ta velká otcova mi spletla povolnost.*

Cožpak mohly býti tyto lsti, úskoky, podvody a pletichy bez rozumu? Opravdu skvělý dar bohů, takže může říci Phormio:¹³⁵

Se starým sem! Mám již v hlavě všechny plány srovnány.

30. Avšak vyjděme z divadla a pojďme na forum! Praetor jde zasedat. Co bude souditi? Kdo zapálil státní archiv. Není nadto skrytějšího zločinu. Quintus Sossius, vzácný jezdec římský z území picenského,¹³⁶ přiznal se k činu. Kdo padělal státní účty? Lucius Alenus, jenž napodobil rukopis šesti prvních úředníků. Jest někdo obratnější nad tohoto člověka? Všimněme si jiných vyšetřování, na př. o zlatě toloském¹³⁷ nebo spiknutí Jugurthově,¹³⁸ vzpomeňme si na dřívější vyšetřování Tubula pro úplatek za rozsudek,¹³⁹ na pozdější pro smilstvo na návrh Peducaeuův,¹⁴⁰ dále na každodenní přečiny, jako vraždy, travičství, zpronevěru státních peněz, a též na vyšetřování o závětech podle nového zákona!¹⁴¹ Odtud pochází žalobní formule: „Prohlašuji, že se stala krádež s tvou radou a přispěním“, odtud tolik soudů o nesvědomitosti poručnické, pověřenecké, v společenství, při zástavě,¹⁴²

a o ostatní nepoctivosti při koupi nebo prodeji, nájmu nebo pronájmu, dále veřejný soud o soukromém majetku podle zákona Plaetoriova,¹⁴³ dále ono koště na všechny špatnosti, soud pro zlý úmysl, navržený našim přítelem Gaiem Aquilliem,¹⁴⁴ jenž pokládá tento úmysl tehdy za prokázaný, když bylo něco jiného předstíráno, než bylo vykonáno. Máme si tedy mysliti, že nesmrtelní bohové učinili tak velkou setbu zla? Jestliže totiž dali lidem rozum, dali jim i špatnost, což jest rozumová schopnost škoditi prohnaností a klamem; dali tedy též podvod, zločin a ostatní špatnosti, z nichž žádnou nelze bez rozumu ani pojmuti ani provésti. Proto kéž by nebyli dali bohové lidem tuto chytrost, jak si přeje ona stařena:

Kéž sekyrami skácen v lese Pelia¹⁴⁵

by nebyl klesl k zemi trámeč jedlový!¹⁴⁶

Neboť jen málokteří jí dobře užívají a ještě jsou často utiskováni od těch, kdož jí užívají špatně, kdežto nescetní lidé jí užívají nepoctivě, takže se zdá, že byl tento božský dar rozumu a rozvahy udělen lidem ke klamání, nikoli k činění dobra.

31. Vy však opět a opět zdůrazňujete, že je to vina lidí, ne bohů. To jest stejné, jako kdyby se lékař vymlouval na těžkost choroby nebo kormidelník na sílu bouře; bylo by to směšné, ač jde o slabé lidi. Namítne se totiž: Kdo by jich byl potřeboval, nebýt těchto závad? Vůči bohu však lze mluvit svobodněji. Dáváš vinu lidským chybám.¹⁴⁷ Měls tedy dáti lidem takový rozum, který by vylučoval chyby a vinu. Kde je tu místo pro omyl bohů? My se můžeme mýliti, zanecháváme-li dědictví v naději, že je odevzdáváme do dobrých rukou; ale jak se mohl mýliti bůh? Či jako Sol, když vzal na vůz syna Faëthonta,¹⁴⁸ nebo Neptunus, když Theseus, maje možnost ho

požádati jako otce za splnění tří přání, zahubil Hippolyta?¹⁴⁰ Toto jsou výmysly básníků, my však chceme být filosofové, tvůrci pravdy, nikoli bajek. A přece i těmto básnickým bohům by se vykládal jejich dobrý skutek za chybu, jestliže věděli, že přinese jejich synům zkázu. Je-li pak pravdivé, co říkával Ariston Chijský,¹⁵⁰ že filosofové škodí posluchačům, špatně vykládajícím jejich dobré výroky (neboť prý mohou vycházeti ze školy Aristippovy zpuštělci,¹⁵¹ z Zenonovy pak lidé zatrpklí), učinili by filosofové lépe, kdyby vůbec mlčeli, než škodili svým posluchačům, měli-li by tito od nich odcházeti s chybami pro zvrácený výklad jejich přednášek. Právě tak obrazení-li lidé rozum, daný jim v dobrém úmyslu od nesmrtelných bohů, ke klamu a špatnosti, bylo by bývalo lépe nedávati jej vůbec, než jej dáti pokolení lidskému. Jako má velikou vinu lékař, poručí-li nemocnému píti čisté víno, ač ví, že ihned zemře, napije-li se, tak zasluhuje tahle vaše Prozřetelnost pokárání za to, že dala rozum těm, o nichž věděla, že ho budou užívatí nerozumně a k zlému. Ledaže byste řekli, že to nevěděla. Kéž by tomu tak bylo! Ale vy se toho neodvážíte; vím totiž velmi dobře, jak vysoce ji ceníte.¹⁵²

32. Avšak tento bod výkladu mohu již skončiti. Je-li podle souhlasu všech filosofů nevědomost větším zlem než všechna zla tělesná i osudová, položíme-li je na druhou stranu, a nedosahuje-li nikdo moudrosti,¹⁵³ jsme všichni ve svrchovaném zlu, ač vy říkáte, že se o nás nesmrtelní bohové velmi dobře postarali. Jako totiž není rozdíl v tom, není-li nikdo zdrav nebo nemůže-li býti zdrav, tak nechápu, jaký by byl rozdíl v tom, není-li nikdo moudrý nebo nemůže-li jím býti. Hovoříme však příliš mnoho o věci zcela jasné; Telamon¹⁵⁴ řeší otázku,

proč třeba souditi, že se bohové o lidi nestarají, jediným veršem:

Není totiž dobrým dobře, zlým pak zle, jak čekáme.

Měli buď všechny učiniti dobrými, jestliže pečovali o pokolení lidské, nebo, když už to neučinili, aspoň pečovati o dobré. Pročpak tedy zahubil Pun v Hispanii oba statečné a výborné Scipiony?¹⁵⁵ Proč pochoval Maximus¹⁵⁶ syna, bývalého konsula? Proč zahubil Hannibal Marcella?¹⁵⁷ Proč zahynul Paulus u Kann?¹⁵⁸ Proč bylo vydáno tělo Regulovo krutosti Punů?¹⁵⁹ Proč neuchránily Afrikana stěny jeho domu?¹⁶⁰ Ale toto a přemnohé jiné jsou příklady z dávné minulosti; přihlédněme k časově bližším! Proč žije ve vyhnanství můj strýc, bezúhonný a učený Publius Rutilius?¹⁶¹ Proč byl zavražděn ve svém domě můj přítel Drusus?¹⁶² Proč byl usmrčen před sochou Vestinou velekněz Quintus Scaevola, vzor zdržlivosti a rozvážnosti?¹⁶³ Proč bylo již před tím zahubeno Cinnou tolik předních mužů obce? Proč mohl největší věrolomník Gaius Marius poručiti Quintovi Katulovi, muži osvědčené vážnosti, aby spáchal sebevraždu?¹⁶⁴ Den by mi nestačil, chtěl-li bych vypočítávati, kterým dobrým se vedlo zle, a právě tak, kdybych měl připomenouti nešlechtníky, kterým se vedlo velmi dobře. Proč na př. zemřel Marius tak šťastně ve svém domě jako stařec, jsa po sedmé konsulem?¹⁶⁵ Proč vládl tak dlouho největší ukrutník Cinna?¹⁶⁶

33. „Však za to pykal!“ Bylo by však bývalo lepší úplně mu překaziti vraždění tolika vynikajících mužů, než ho jednou samého za to potrestati. Největší necita Quintus Varius zahynul v největších mukách popravou,¹⁶⁷ ale poněvadž probodl Drusa a otrávil Metella, bylo by bývalo lepší, aby oni byli zachováni na živu, než aby on

pykal za svůj zločin. Dionysios byl po 38 let samovlád-
cem velmi bohatého a zámožného města. A kolik let před
ním Peisistratos v samém výkvětu Řecka!¹⁰⁸ „Ale Falaris
a Apollodoros¹⁰⁹ pykali.“ Když ovšem před tím mnoho
lidí umučili a usmrtili. I mnoho loupežníků často stihne
trest, ale přece nemůžeme říci, že by byl usmrčen větší
počet lupičů než zajatců. Demokritovec Anaxarchos byl,
jak se vypravuje, umučen k smrti od tyрана na Kypru,¹⁷⁰
Zenon pak zemřel na mučidlech v Elei.¹⁷¹ Co mám říci
o Sokratovi, nad jehož smrtí plakávám při četbě Pla-
tona?¹⁷² Nevidíš-li tedy, že úsudek bohů, přihlížejí-li
k věcem lidským, odstranil všechn rozdíl mezi dobrým
a zlým?

34. Kynik Diogenes říkával, že lupič Harpalos,¹⁷³ po-
kládaný tehdy za šťastného, vydává proti bohům svě-
dectví tím, že žije tak dlouho ve svém štěstí. Nahoře jme-
novaný Dionysios plavil se do Syrakus, když byl vy-
loupil Lokrům¹⁷⁴ svatyni Proserpininu. Maje velmi pří-
znivý vítr, pravil s úsměvem: „Vidíte, přátelé, jak dobrou
plavbu dávají nesmrtelní bohové svatokrádežníkům?“
Zcela správně to vystihl ten chytrý muž a stále se držel
tohoto názoru. Když přistal na Peloponnesu a přišel do
svatyně Iova Olympského, stáhl mu s těla těžký zlatý
plášť, kterým ozdobil Iova z karthaginské kořisti tyran
Gelon,¹⁷⁵ a udělav při tom ještě vtip, že jest v létě zlatý
plášť těžký a v zimě studený, vhodil na něj plášť vlněný
se slovy, že ten se hodí pro každou roční dobu. V Epi-
dauru poručil sejmouti Aeskulapiovi zlaté vousy, protože
prý se nesluší, aby byl syn vousatý, když jest otec ve
všech svatyních bezvousý.¹⁷⁶ Poručil též odnésti ze všech
svatyní stříbrné stoly, a poněvadž byly na nich podle zvy-
ku v starém Řecku nápisy „dobrým bohům“, říkal, že
chce užítí jejich dobroty. Odstraňoval též bez rozpaků

zlaté sošky Vítězství, misky a věnce, jež držely sochy
v natažených rukách, říkáje, že je přijímá, ne odnáší;
bylo by prý totiž pošetilé nechtít brát od těch, od nichž
si vyprošujeme dobro, když sami nabízejí a dávají. Dal
prý též vynést na náměstí předměty odstraněné ze sva-
tyň a vyvolavačem prodati a vybrav peníze vyhlásil, aby,
co kdo má z obětního náčiní, přinesl do určité lhůty do
příslušné svatyně. Tak připojil k bezbožnosti vůči bohům
též bezpráví vůči lidem.

35. Toho však ani Juppiter Olympský nezasáhl bles-
kem, ani nezahlbil Aeskulapius chřadnoucího dlouhou
a bídnou nemocí, nýbrž zemřev na svém loži, byl odne-
sen na hranici a odkázal moc získanou zločinem synovi
jako spravedlivou a zákonitou. Nerad prodlévám ve své
řeči u této věci, protože to zdánlivě dopomáhá hříchu
k vážnosti. Zdálo by se tak právem, kdyby bez jakéhokoli
božského zřetele k ctnosti a nepravosti nebylo dostatečně
závažné samo svědomí, s jehož odstraněním vše se hrou-
tí.¹⁷⁷ Jako totiž ani dům ani obec se nezdá rozumně a
ukázněně uspořádána, nejsou-li v ní dobré skutky odmě-
ňovány a zlé trestány, tak není nijakého božského řízení
světa, nerozlišuje-li dobra a zla. „Avšak bohové se ne-
starají o věci příliš bezvýznamné a nedohlízejí na po-
líčka nebo viničky jednotlivců, a způsobí-li škodu sněť
nebo krupobití, nebylo povinností Iovovou dáti na to
pozor, neboť ani v státech nepečují králové o každou
maličkost,“ tvrdíte vy. Jako bych si byl před chvílí stě-
žoval na ztrátu sídla Publia Rutilia ve Formích,¹⁷⁸ a ne
jeho štěstí!

36. V této věci jsou všichni lidé toho názoru, že mají
vnější výhody, jako vinice, pole, olivové háje, hojnost
obilí a ovoce a konečně veškeré pohodlí a zdar v životě
od bohů, nikdo však ještě nikdy nepoděkoval bohu za

ctnost. Zajisté právem, neboť právem jsme pro ni chváleni a právem se jí chlubíme; tomu by tak nebylo, kdybychom ji měli darem od boha a nezískávali jí sami.¹⁷⁹ Získáme-li však na cti nebo na majetku nebo dosáhneme-li jiného nahodilého dobra nebo odvrátíme-li od sebe nějaké zlo, vzdáváme díky bohům a nepokládáme to za přírůstek k naší chvále. Zdalipak kdy někdo děkoval bohům za to, že jest dobrým člověkem? Za bohatství, pocty a zdraví však ano. Iova pak nazývají nejlepší a největším ne proto, že nás činí spravedlivými, umírněnými a moudrými, nýbrž pro zdraví, bohatství a hojnost. Ani Herkulovi nikdo nikdy neslíbil desátek, stane-li se moudrým.¹⁸⁰ Pythagoras prý ovšem obětoval Musám býka za nový objev v geometrii, ale já tomu nevěřím, protože nechtěl obětovati žertvu ani Apollinovi Delskému, aby nepotřásl oltář krví.¹⁸¹ Abych se však vrátil k věci, jest všeobecný názor, že za štěstí máme žádati boha, kdežto moudrost si získáváti sami. Ačkoli zasvěcujeme svatyně třeba Moudrosti, Ctnosti a Věrnosti, přece víme, že jsou tyto vlastnosti v nás; od bohů jest žádati toliko možnost naděje, zdraví, bohatství a vítězství. Zdar a štěstí nešlechetných vyvrací tedy, jak říkal Diogenes, sílu a moc bohů.

37. „Někdy však mají dobří dobrý výsledek.“ Toho se ovšem hned chytáme a připisujeme to bez důvodu nesmrtelným bohům. Ale Diagoras, zvaný „neznaboh“, když přišel na Samothraku a jakýsi přítel se ho tázal, nepoznává-li on, který přičítá bohům nezáměrem o věci lidské, z tolika obrazů,¹⁸² kolik lidí uniklo slibem prudké bouři a šťastně dorazilo do přístavu, odpověděl: „To se tak dělá, nikde však nejsou namalováni, kteří ztroskotali a na moři zahynuli.“ A když mu říkali na cestě po moři za bouře bázlívi a ustrašení lodníci, že je ne neprávem

potkala tato nehoda, protože ho vzali s sebou na loď, ukázal jim mnohé jiné lodi na téže cestě zápasící s bouří a otázel se jich, zda myslí, že i na těch lodích jede Diagoras. Věc se má totiž tak, že naše povaha ani způsob života nemá vlivu na příznivý nebo nepříznivý osud.

38. Namítá se, že bohové stejně jako králové vše nepozorují. Jaká jest tu podobnost? Opominou-li totiž králové něco vědomě, mají velkou vinu, jestliže nevědomky, omluvu; bůh však nemá omluvy pro svou nevědomost. Překrásně ho hájíte, říkáte-li, že moc bohů jest tak veliká, že ujde-li vinník trestu za zločin smrti, vymáhají ten trest na dětech, vnucích a dalších potomcích! Divná spravedlnost bohů! Snesla by nějaká obec navrhovatele takového zákona, aby byl odsouzen syn nebo vnuk za provinění otce nebo děda?¹⁸³

*Jest jaká míra v Tantalovců vraždění?
Neb kdy se najde za smrt Myrtilovu trest,
jenž krví do sytosti pomstu ukojí?*¹⁸⁴

Jest nesnadno říci, zda zkazili stoiky básníci či stoikové dodali vážnosti básníkům; obojí totiž vypravují hrozné a ohavné věci. Neboť ani ten, kterého urazily iamby Hipponaktovy nebo ranil verš Archilochův,¹⁸⁵ nepokládal svou bolest za seslanou od boha, nýbrž za vzniklou v něm samém, a když vidíme vášeň Aigisthovu nebo Paridovu,¹⁸⁶ nehledáme její příčinu u boha, protože takřka slyšíme hlas viny; ani já nepřipisuji uzdravení mnohých nemocných spíše Aeskulapiovi než Hippokratovi¹⁸⁷ a nikdy bych nepřikl přísno kázeň Lakedaimonských spíše Apollinovi než Lykurgovi.¹⁸⁸ Kritolaos, pravím, vyvrátil Korinth, Hasdrubal pak Karthaginu;¹⁸⁹ tito dva vypíchlí ony dvě pověstné oči pobřeží mořského, nikoli nějaký

rozhněvaný bůh, který se podle vás vůbec ani nemůže hněvati. Jistě však mohl přispěti a zachrániti tato dvě tak veliká a bohatá města.

39. Sami totiž říkáte, že není nic, co by nemohl bůh způsobiti, a to bez jakékoli námahy; jako se totiž pohybují bez námahy, pouhou myslí a vůlí, lidské údy, tak se může též vše tvořiti, hýbati a měniti na pouhý pokyn bohů. A netvrdíte to z babské pověřivosti, nýbrž pro přírodní zákonitost; tak jest totiž podle vás poddajná a proměnlivá látka, z které a v které vše jest, že není, co by z ní nemohlo býti ihned vytvořeno a v ni obráceno. Ji pak veškerou tvoří a ovládá božská prozřetelnost, jež může kdekoli způsobiti, cokoli chce. Proto si buď není vědoma své moci, nebo nedbá o věci lidské, nebo nedovede posouditi, co jest nejlepší. „Nepečuje o jednotlivce,“ řeknete. Není divu, vždyť ani o obce ne, a nejen o ně, ani o národy a kmeny. Pohrdá-li tedy i těmito, jaký div, že pohrdá celým pokolením lidským? Ale jak můžete tvrditi, že si bohové nevšímají všeho, a zároveň souditi, že lidem rozdávají a přidělují sny? Proto se obracím s touto věcí na tebe, ježto jde o vaši myšlenku o pravdivosti snů.¹⁰⁰ Tvrdíte též, že jest třeba činiti sliby. To dělají zajisté jednotlivci a proto božská mysl slyší i jednotlivce; vidíte tedy, že není tak zaměstnána, jak jste myslili. Dejme tomu, že jest rozdělena, že otáčí oblohou, patří na zemi, udržuje v březích moře! Proč však trpí, aby tolik bohů¹⁰¹ nic nedělalo a jen odpočívalo? Proč, Balbe, z toho tvého nesčíslného počtu bohů některým zahálčejícím nepřidělí věci lidské?

Toto asi jsem chtěl říci o přirozenosti bohů, ne abych je odstranil, nýbrž abyste poznali, jak jest temná a jak nesnadný jest její výklad.“

Z á v ě r.

40. Těmito slovy Kotta skončil. Nato řekl Lucilius: „Příliš prudce jsi zaútočil, Kotto, na učení stoiků o božské prozřetelnosti, jež vytvořili s velikou pečlivostí a obezřetností. Ale poněvadž se již stmívá, urči nám nějaký jiný den na odpověď. Zápasím totiž společně s tebou za oltáře a krby, za chrámy a svatyně bohů a hradby města, jež vy, pontifikové, pokládáte za svaté, chráníce město svědomitěji náboženstvím než samými hradbami; pokud budu moci dýchati, budu pokládati za hřích, zpronevřiti se tomuto úkolu.“ Tu pravil Kotta: „Však si přeji, Balbe, býti vyvrácen a chtěl jsem ve své rozpravě spíše jen podati svůj názor než věc rozhodnouti a jsem přesvědčen, že mě snadno překonáš.“ „Vždyť nám podle jeho mínění posílá Juppiter též sny,“ pravil Velleius, „a ty přece nelze bráti na tak lehkou váhu jako výklad stoiků o podstatě bohů.“ Po těchto slovech jsme se rozešli tak, že se Velleiovi zdál pravdivější výklad Kottův, kdežto mně bližší pravděpodobnosti Balbův.¹⁰²

POZNÁMKY

Při překladu a výkladu měl jsem po ruce kritické vydání O. Plasberga, vyšlé u Teubnera v Lipsku 1917, dvě poznámková vydání, a to od J. Seibta (Praha 1834) a A. Goetha (Lipsko 1887), a německý překlad J. H. v. Kirchlmannna (Berlín 1874, „Philosophische Bibliothek“ sv. 63). Ponechávám většinou obvyklé rozdělení v kapitoly, třebaže jím vždy nevznikají vhodné smyslové odstavce, v něž bychom nyní výklad dělili my. Rozvržení látky pomocí nadpisů v textu jest ovšem neantické. Letopočty bez bližšího označení rozumějí se před Kristem.

KNIHA PRVNÍ

¹ Jde o známou epoché (zdrželivost v úsudku) tak zvané střední Akademie, skeptického směru filosofického v době hellenistické, hlásajícího místo jistoty poznání lidského pouhou jeho pravděpodobnost (probabilismus).

² Protagoras z Abder (z 5. stol.), známý přední sofista a hlasatel noetického subjektivismu a relativismu („člověk jako jednotlivec jest měřítkem všech věcí“), vyslovoval se zdržlivě o jsoucnosti bohů, prý pro mnohé překážky v této otázce a krátkost života lidského.

³ Diagoras z ostrova Melu, básník a filosof, byl současníkem Protagorovým a žákem zakladatele atomismu Demokrita.

⁴ Theodoros z Kyreny (4. a 3. stol.), žák hedonika Aristippa, byl zván pro své názory o bozích atheos (neznaboh); popíral též pravdivost pojmů mravních, pokládaje je za pouhé opatření k ovládnání lidu.

⁵ Cicero nepokládá tu náboženství a teologii za věc víry, nýbrž za věc poznání rozumového, jež jest podle Ciceronova učitele Antiocha Askalonského možné; tento poslední významný scholarch Platonovy Akademie se totiž odvrátil od skepticismu střední Akademie Arkesilaovy a Karneadovy a přiklonil opět k jejímu původnímu dogmatismu, stoicky však zbarvenému, hledaje kriterion pravdy ve shodě všech vážných filosofů.

⁶ Zvláště stoupenci učení Epikurova; ani Aristotelův bůh není stvořitelem světa, nýbrž jen první příčinou pohybu, a účelnost světa není dílem jeho prozřetelnosti.

⁷ Totiž stoikové; vznešenými je nazývá Cicero pro jejich učení o ctnosti jakožto nejvyšším dobru na rozdíl od epikurovců, kteří mu jsou pro své jím povrchně chápané hlásání slasti jakožto cíle života lidského filosofy nízkými.

⁸ Hlasatel částečné jistoty, pravděpodobnosti (probabilismu) v skeptickém směru střední Akademie (v 2. stol.); názory Karneadovy zaznamenal jeho žák Kleitomachos.

⁹ Ciceronovy filosofické studie setkávaly se u jedněch s uznáním, u druhých s odsuzováním, jak vyplývá též z jeho zmínek v spisech O povinnostech a O nejvyšším dobru a zlu.

¹⁰ Cicero se netajil, a proto mu to bylo též vytýkáno, že jest stoupencem novějšího směru Akademie, popírajícího existenci kriteria pravdy lidského poznání a dovolujícího mu jako řečníku i filosofovi posuzovati každou věc s dvojí stránky; v ethice však a teologii, jak ukazuje konec tohoto spisu, přikláněl se k stoicismu.

¹¹ Byl to stoik, který žil delší dobu v domě Ciceronově a odkázal mu před svou smrtí r. 59 své jmění.

¹² Filon z Larissy byl představitelem nové Akademie na začátku 1. stol.; zmínil skepticismus Karneadův a prohlásil zřejmost (enargeia) za kriterion pravdy.

¹³ Antiochos z Askalonu (1. stol.) byl odpůrcem svého učitele Filona a hlasatelem jistoty poznání rozumového a filosofického eklekticismu; tím působil mocně na Římány, zvláště na Cicerona.

¹⁴ Poseidonios z Apameie (1. stol.), žák Panaitiův, největší učenec a myslitel své doby, měl spolu se svým učitelem hlavní zásluhu o rozšíření stoicismu v Římě.

¹⁵ Narážka na diktaturu Caesarovu, jež začala r. 45, a zároveň důkaz, že tento spis vznikl před jeho zavražděním 15. března r. 44.

¹⁶ Jde o smrt milované dcery Ciceronovy Tullie v únoru r. 45.

¹⁷ Totiž fysiku, dialektiku neboli logiku a ethiku; k fysice patřila podle názoru většiny řeckých filosofů též theologie, poněvadž božské nestojí, zvláště v pantheismu, mimo vesmír nebo proti němu, nýbrž v něm jako jeho součást; pojem metafysiky vznikl až po Aristotelovi z vnějšího umístění jeho knih, pojednávajících o teologii neboli první filosofii, za spisy přírodovědeckými (meta[ta]fysika).

¹⁸ Pythagoras ze Samu (v polovici 6. stol.) založil v Krotonu (v již. Itálii) nábožensko-filosofickou sektu, jež vedla přísný život a pěstovala kromě filosofie též exaktní vědy, zvláště akustiku, matematiku a astronomii. Proto vyhlásil Pythagoras číslo za princip omezující hmotu.

¹⁹ Totiž učení akademického.

²⁰ Ciceronův spis *Academica* jest pro nás hlavním pramenem poznání učení akademického. První jeho zpracování mělo dvě, druhé čtyři knihy; z prvního se zachovala kniha druhá (t. zv. *Academica priora*), z druhého část knihy první (*Academica posteriora*).

²¹ Sokrates byl pro svou skepsi k věděni svému („vím, že nic nevím“) i jiných, jimž dokazoval, že též nic nevědí, ale při tom si myslí, že vědí, považován za předchůdce skepse akademické.

²² Arkesila(o)s (z 1. pol. 3. stol.) zavedl jako hlava Platonovy Akademie skepticismus místo jejího původního dogmatismu, ježto pokládá poznání smyslové i rozumové za nespolehlivé.

²³ Karneades (v 2. stol.), jeho nástupce, zmírnil tento skepticismus potud, že uznával jistotu aspoň částečnou, pravděpodobnost.

²⁴ Neboť již Filon, jenž připouštěl již velmi vysoký stupeň pravděpodobnosti, se stal tvůrcem nové Akademie, tím víc pak Antiochos, rozhodný odpůrce skepticismu Akademie střední.

²⁵ Totiž v spise *Academica*.

²⁶ To jest právě zřejmost (enargeia) určitých představ podle Filona, dostačující k mravnému jednání.

²⁷ Kamarádi (Synephebi) byla komedie římského básníka Statia Caecilia (z 2. stol.), zpracovaná podle stejnojmenné hry řeckého básníka Menandra (z 3. stol.).

²⁸ Oba verše jsou trochejské septenáry, t. j. verše složené ze 7½ trocheje.

²⁹ Tento v originále porušený iambický verš jest upraven též na septenár, t. j. verš složený ze 7½ iambu.

³⁰ Cicero byl zvolen r. 53 na místo M. Licinia Crassa, padlého v bitvě u Carrh, do patnáctičlenného sboru augurů, vykládajících let ptáků jako znamení od bohů.

³¹ Byla to čtyřdenní spolková slavnost latinských měst k počtě Iova, ochránce starého spolku latinského (*Juppiter Latiaris*), jejíž zřízení převzal později s politickým vedením Řím.

³² Totiž epikureismus, stoicismus, nová Akademie a peripatetismus, jehož stoupencem byl M. Pupius Piso Calpurnianus, jak vidíme z páte

knihy Ciceronova spisu *O nejvyšším dobru a zlu*, kde vykládá nauku školy Aristotelovy.

³³ Peripatetické totiž uznávali trojí dobro: ctnost jako rozumnou činnost duše, dobra tělesná (jako zdraví, sílu a krásu) a dobra vnější (jako bohatství, urozený rod, pocty atd.), kdežto stoikové pokládali za dobro jediné ctnost a za zlo jediné špatnost, vše ostatní za lhostejné (adiaphoron), z čehož některé věci jsou žádoucí (proéggmena, *commoda*), jiné nežádoucí (apoproéggmena, *incommoda*).

³⁴ Epikuros ze Samu (341–270) hlásal v Athenách učení, jehož hlavní součástí byla myšlenka, že člověk má usilovati o slast, spočívající v trvalé bezbolestnosti těla a duševním klidu (ataraxiá).

³⁵ Totiž epikurovců; Cicero ironizuje tu i dále jejich jistotu ve vystupování, jejich dogmatismus.

³⁶ Epikuros totiž kladl bohy, v jichž existenci věřil, do prostorů (metakosmia = *intermundia*) mezi nekonečným množstvím z atomů vznikajících a zanikajících světů, aby tam byli chráněni před trampotami a zkázou, žijíce v absolutní blaženosti po způsobu epikurských filosofů.

³⁷ Platon vykládá v dialogu, nazvaném po pythagorovci Timaiovi, o stvoření světa bohem-demiurgem; z Ciceronova latinského překladu Timaiia zachoval se větší zlomek.

³⁸ To jest zkreslení názoru stoického; stoikové si nepředstavovali Prozřetelnost jako starou věštkyni, nýbrž jako vlastnost božství. Je to ovšem vlastnost lidská, jež může býti přenesena na jediného osobního boha, nikoli však na množství bohů lidových, jež stoicismus připouštěl, pokládaje i je za zosobnění různých vlastností božství, tím méně pak na boha-svět, což (pantheismus) byl vlastní názor stoický. Stoická Pronoia jest v skutečnosti totéž co osud (heimarmené), světový řád předurčený božským rozumem.

³⁹ Též podle Platona jako podle stoiků jest svět oduševněný a rozumný tvor, který stvořil demiurg (tvůrce) jako vzor dokonalosti.

⁴⁰ Podle velkého mythu v Platonově Timaiovi stvořil demiurg živly podle čtyř pravidelných těles: oheň podle čtyřstěny, vzduch podle osmistěny, vodu podle dvacetistěny; dvanáctistěnu pětiúhelníkového použil ne pro éther, který byl pokládán za nejjemnější část vzduchu, nýbrž pro vesmír jako celek. Tyto živly různě smíšené působí na smysly a lidskou duši a tak vznikají vněmy.

⁴¹ Platon si však byl vědom tohoto rozporu a proto přiřkl (Tim. p. 41) stvořiteli jen v ů l i a m o c dáti světu věčné trvání.

⁴² Podle stoiků zanikne svět požárem (ekpýrósis), aby z něho povstal ve věčném koloběhu opět svět nový.

⁴³ T. j. Lucilia i Platona.

⁴⁴ Je to neobratné vyjádření myšlenky, že bůh od věčnosti existující měl pojem času, když existovala látka, z které svět stvořil — pro antickeho člověka jest totiž nepochopitelná křesťanská myšlenka, že bůh stvořil svět z ničeho (Parmenides i Demokritos praví výslovně, že z ničeho, t. j. z prázdného prostoru, může vzniknouti zase jen nic) — ale že dobu, kterou strávil v nečinnosti od věčnosti až do počátku své tvůrčí činnosti, resp. do stvoření pravidelně se otáčejících nebeských těles, nelze ničím měřiti. Podle Platonova *Timaia* p. 37 n. vznikl pojem času teprve se světem. Místo *intellegi potest* čtu *intellegi non potest*, protože by prvě čtení s následující zápornou příčinnou větou nedávalo smyslu.

⁴⁵ Aedilové byli úředníci, kteří měli v Římě na starosti pořádání slavností a výzdobu města, tedy v noci též osvětlení náměstí (antická města hyla totiž v noci neosvětlena a kdo vyšel z domu, byl tedy nucen vzít si vlastní světlo).

⁴⁶ Podle stoiků jsou na světě dva druhy lidí: moudří, t. j. stoicií filosofové, a pošetilci, podobně jako jest jedno dobro, totiž ctnost, a jedno zlo, špatnost. Poněvadž pak jest ctnost věděním, jest tedy mudrc ctnostný a proto šťastný, pošetilec však špatný a ubohý. Cicero tu však, snad vlivem své řecké předlohy, porušuje rozvrh látky a nechává epikurovce Velleia útočiti proti stoicismu, o němž se vykládá teprve v knize druhé, a tak předbíhá to, co patří až do knihy třetí.

⁴⁷ V *Timaiovi* p. 33 B.

⁴⁸ Podle epikureismu jsou dvě podmínky svrchované blaženosti: tělo bez bolesti (aponiá) a duch bez zneklidnění (ataraxiá = neochvějnost).

⁴⁹ Malou mezeru v textu jest doplniti asi naznačeným způsobem.

⁵⁰ Thales z Miletu (kolem r. 600) pokládal sice vodu, t. j. vlhkost, za pralátku, ale neuznával, jak praví Cicero, boha jako druhý princip; nebyl dualistou, nýbrž jako všichni nejstarší ionští přírodní filosofové nejspíše pantheistickým monistou, t. j. uznával jednotný princip, z něhož svět vznikl, hmotu oživenou, oduševněnou (v starověku se mu přičítal výrok, že jest vše plno bohů), nikoli princip hmoty a princip síly. Proto již Aristoteles označil tento nejstarší směr slovem hylozoismus (hýlé = hmota, zóé = život). I dále se vyskytují v tomto historickém přehledu nesprávnosti a nepřesnosti.

⁵¹ Anaximandros z Miletu, současník Thaletův, pokládal za pralátku, z níž se celý svět postupně vylučuje a do níž se zase v nekoneč-

ném koloběhu navrácí, cosi kvalitativně neurčitého, prostorově neomezeného, nesmrtelného, nezničitelného a božského (to apeiron).

⁵² Anaximenes z Miletu, snad žák Anaximandrův, neučil, že vzduch se rodí, nýbrž že z něho jako nekonečné, živé a tedy božské pralátky vše vzniká postupným zhušťováním (vítr, mraky, voda, země, kámen) a zředováním (oběň).

⁵³ To jest poznámka nehistorická.

⁵⁴ Ani Anaxagoras z Klazomen (v 5. stol.), patřící k mladším přírodním filosofům, nebyl ještě skutečným dualistou, nepostavil čistého ducha proti hmotě, poněvadž jeho vše pořádný božský prvek, rozum (nús), jest jen nejjemnější a nejčistší z nesmírného množství látek, z jichž nekonečně malých částíček (spermata = semena) vzniká vše organické i neorganické slučováním a rozlučováním. Námítky Velleiovy, zde i jinde vyslovené se stanoviska pojmu osobního boha Epikurova, stejně uzpůsobeného jako člověk, jsou tedy liché.

⁵⁵ Alkmaiona z Krotonu (5. stol.), žáka Pythagorova, známe více jako lékaře než jako filosofa; první pitval zvířata, objevil nervy a v mozku ústřední orgán smyslové a rozumové činnosti. Místo něho měl se Cicero raději zmíniti o Herakleitovi s jeho ohněm jakožto božským principem, obdařeným věčným životem a rozumem, a se stálou změnou všech věcí.

⁵⁶ Podle Epikura jest totiž duše lidská smrtelná, skládající se z atomů, podobně i bozi.

⁵⁷ Pythagorovci však neuznávali světové duše — to jest představa spíše stoická — nýbrž kladli do středu naší planetární soustavy hmotný střední oheň, kolem něhož prý se otáčí nám neviditelná Protizemě, Slunce a ostatní planety (první krok na cestě od v starověku obvyklého nesprávného názoru geocentrického k správnému názoru heliocentrickému, v starověku též známému; hlásal jej Aristarchos ze Samu v 3. stol.).

⁵⁸ Xenofanes z Kolofonu (6. a 5. stol.), zakladatel filosofické školy v jihoitalské Elei, nebyl dualistou, pokládajícím za boha nekonečné jsoucno a ducha s ním spojeného, jak by se mohlo zdáti ze slov Ciceronových, nýbrž pantheistou, pokládajícím vše, t. j. celý, jediný, věčný a neměnitelný svět, za jedno (hen kai pán), neoddělitelně prostoupené duchem božským, který jest sám smysl a sám rozum a tvůrčí síla světa.

⁵⁹ Parmenides z Elee (5. stol.), žák Xenofanův a vlastní tvůrce elejské nauky, nepokládal soustředné ohnivé kruhy, z nichž se podle něho skládá vesmír, za boha, nýbrž soudil, že božstvo (ženského rodu!) sídlí uprostřed těchto kruhů a vše odtud řídí; různé hybné síly personifiko-

val a povýšil na bohy. Hlavní však a dalekosáhlého významu v dějinách filosofie — více snad osudného než blahodárného — jest v jeho učení rozlišení klamného světa smyslových jevů, který prý jest pouhým zdáním (doxa), a světa skutečného bytí (nehybného a neproměnného jsoucna, to on), poznatelného jediné rozumem (bez jsoucna není myšlení, myslíme jen to, co existuje; a proto též existuje jen to, co myslíme, myšlení, t. j. jeho obsah, a bytí jest totéž). Parmenides působil mocně jak svým neuvědomělým a nedůsledným spiritualismem — představoval si totiž své jsoucno hmotně — tak temností myšlenek své filosofické básně o podstatě věcí (peri fysios) a mytičností výkladu na Platona. Neuvědomil si, že i naše myšlení může býti klamné, jak ukazují sofismata Zenona, jimiž hleděl tento žák Parmenidův „logicky“ dokázati tvrzení svého učitele o nemožnosti mnohosti a změny.

⁶⁰ Totiž při Alkmaionovi.

⁶¹ Empedokles z Akragantu (v 5. stol.) hlásal, že svět vznikl ze čtyř v podstatě věčných základních živlů: ohně, vody, vzduchu a země (označoval je jmény bohů, tak oheň nazýval Diem, vzduch Herou a pod.) slučováním a rozlučováním jejich nepatrných částíček, jež způsobuje Láska (Filotés) a Svár (Neikos).

⁶² To je možné, poněvadž sofisté obrátili od kosmologie do té doby pěstované pozornost k člověku a zařízením lidské společnosti.

⁶³ Demokritos z Abder (5. a 4. stol.), spolu se svým starším krajanem Leukippem, tvůrce materialistického atomismu, hlásal, že vše vzniká nutně věčným pohybem atomů, t. j. nedělitelných částíček věčného a nezměnitelného jsoucna, v prázdňném prostoru; téže pomíjející povahy jest též duše a bohové, jež z ohledu na lidové náboženství Demokritos uznával. Smyslovou činnost, především vidění, umožňují jemné obrázky, odlučující se od věcí — tedy i od bohů — a vnikající do čidel.

⁶⁴ Diogenes z Apollonie (v 5. stol.) pokládal vzduch za pralátku jako předtím Anaximenes, obdařil jej však nejen tvůrčí silou, nýbrž i božským rozumem, aby tak zachránil ionský hylozoismus před Anaxagorovým náběhem k dualismu hmoty a ducha.

⁶⁵ Cicero podává tu neúplně a nepřesně místo Platonova Timaiu p. 28 C a místo Zákonů p. 821 A nesprávně; Platon tu vykládá pravý opak.

⁶⁶ Jest totiž Epikuros a tedy i Velleius sensualistou, t. j. pokládá smysly též za základ poznání rozumového a smyslové vněmy za zdroj slasti.

⁶⁷ Platon dělá vsutku v Timaiovi a Zákonech z řeckých tradičních bohů pomocníky demiurgovy, stejně jako po něm Aristoteles, a z oduševněného a božským rozumem obdařeného světa jakožto nejdokonalějšího výtvoru stvořitelova též boha; duši však nazývá jen božskou, nikoli přímo bohem.

⁶⁸ Ani zde nepodává Cicero správně myšlenky Xenofontovy. Sokrates praví Memor. IV 3, 13, že pro poznání neviditelných bohů stačí viděti jejich díla, slunce nepokládá za boha a o duši praví jen, že má podíl na bohu. Stopy monotheismu u Sokrata vsutku jsou, neboť mluví na uvedeném místě o řediteli tohoto světa; ani on však nevystoupil proti lidovému polytheismu, jako to neučinil ani jediný řecký směr filosofický ani před ním ani po něm, nýbrž naopak jest patrná snaha uvésti jej různým způsobem v soulad s vlastním, i vědeckým, názorem.

⁶⁹ Epikureismus nedovede si totiž představit božstvo jinak než v mnohosti. Antisthenes z Athen, žák Sokratův a zakladatel školy kynické, byl podle toho asi stejného názoru jako jeho učitel, který se též blížil od lidového polytheismu, jím výslovně nikterak nezavrhaného, nýbrž uznávaného, k monotheismu. Jejich názor však není ani bez zabarvení pantheistického.

⁷⁰ Speusippos z Athen, syn sestry Platonovy, stal se po smrti svého strýce r. 347 hlavou Akademie. Po způsobu světové duše Platonovy uznával vše řídicí rozumovou sílu.

⁷¹ Není to Aristotelův spis Metafysika, nýbrž jiný nám jen ze zlomků známý spis; v druhé knize uvádí z něho Cicero citáty.

⁷² To jest nejvyšší bůh podle Aristotela, pouhý duch, rozum, čistá forma bez hmoty, první příčina všeho pohybu, sám nehybný (próton kínún akínéton) — představa lidskému duchu nepochopitelná; nestvořil však svět — ten jest věčný — a nestará se o něj, nýbrž jen sám sebe myslí (jest myšlením vlastního myšlení, noésis noéseós) — představa zvláště u empirika a vědce Aristotela rovněž nepochopitelná. Aristoteles však uvázl na cestě k dynamismu v eleatsko-platonském statismu.

⁷³ Podle Aristotela pohybují nižší bohové nebeskými sférami; ani svět ani éther však nenazývá Aristoteles přímo bohem, ale jeho polotranscendentní deistický dualismus není bez zabarvení pantheistického. Zpětným pohybem (*replicatio*) míní se přitažlivost, s kterou podle Aristotela svět směřuje k bohu jako k cíli (kínei hós erómenon), takže jest nejen příčinou účinnou (*causa efficiens*), nýbrž i příčinou účelnou (*causa finalis*) všeho jsoucna.

⁷⁴ Podle epikurské představy jest svrchovaná blaženost bohu příslušející v klidu a proto nemůže jiným i sebou pohybující bůh býti blažen; při tom se právem neuznává paradoxnos: tvrzení Aristotelova o prvním nehybném hybateli, zvláště při bohu netělesném, a hovoří se tak, jako by Aristoteles uznával pohyb boha.

⁷⁵ Xenokrates z Chalkedonu, po smrti Speusippově r. 339 hlava Platonovy Akademie, uznával kromě stvořených bohů, hvězd na obloze, podle Stobaia ještě vyšší principy, monadu (Dia, rozum) a dyadu.

⁷⁶ Jsou to: Merkur, Venuše, Mars, Jupiter, Saturn.

⁷⁷ Míni se nebe stálic.

⁷⁸ Herakleides z Herakleie v Pontu, jeden z nejvýznamnějších žáků Platonových a Speusippových, zabýval se mnoho astronomií (uznával již otáčení Země kolem vlastní osy) a skládal populární spisy rozmanitého obsahu s nekritickým sklonem k mytičnosti.

⁷⁹ Theofrastos z Eresu (341—287) byl žákem a nástupcem Aristotelovým ve vedení školy peripatetické; v theologických názorech shodoval se se svým učitelem. Učil, že svět vznikl působením přírodní síly obsažené v hmotě.

⁸⁰ Straton z Lampsaku byl po Theofrastovi hlavou školy peripatetické.

⁸¹ Zenon z kyperského Kitia (4. a 3. stol.) na rozdíl od eleata Zenona z Elea, žáka Parmenidova, jest zakladatelem školy stoické.

⁸² Poněvadž podle stoiků jest celý vesmír prostoupen božským rozumem a jen tělesné má reální existenci, tedy i naše pojmy jsou tělesné, přičítá zde epikurovec Velleius stoikům víru v božství roků, měsíců a ročních dob.

⁸³ Epická báseň Hesiodova Theogonia (z 8. stol.) jest prvním soustavným zpracováním tehdejších představ o vzniku světa a pověstí o původu bohů. Stoikové vykládali Homerovy a Hesiodovy náboženské mythy allegoricky, t. j. jako přírodní síly, jimiž se projevuje jediné všesvětové božstvo, chtěje tak uvéstí svůj pantheismus v soulad s lidovým polytheismem.

⁸⁴ Ariston z Chiu (z 3. stol.) byl žákem Zenonovým. O jeho názorech nevíme nic určitějšího.

⁸⁵ Kleantes z Assu v Troadě, žák a nástupce Zenonův, jest skladatelem zachovaného allegorického hymnu na Dia jakožto nejvyšší božstvo v smyslu stoického pantheismu.

⁸⁰ Rozdvojení světa a rozumné duše jest podle názoru stoického nemožné, ježto svět může býti bohem, jen je-li proniknut božskou rozumnou duší.

⁸⁷ Jako stoikové byli i epikurovci sensualisty, t. j. odvozovali všechno poznání ze smyslů. Častým opakováním určitého vjemu vzniká v myslí jasný obraz, pojem (prolépsis = *animi notio*) jakoby stopa předmětu v mozku (= stoická jasná představa); taková představa jest zárukou pravdy.

⁸⁸ Persaios z Kitia byl rovněž žákem Zenonovým; o jeho symbolickém výkladu lidového náboženství dočítáme se dále v 24. kapitole druhé knihy.

⁸⁹ Tímto způsobem byli v Římě uctíváni o Parentaliích oběťmi na hrobech mrtvých členové rodiny jako *Di parentes*.

⁹⁰ Chrysippos ze Solů v Kilikii (v 3. stol.), po smrti Kleanthově představený stoické školy, byl pokládán za druhého zakladatele Stoe, poněvadž uvedl v ohromném množství svých spisů stoické učení teprve v soustavu, takže se říkalo, že nebýt Chrysippa, nebylo by Stoe.

⁹¹ Epikurovec si tu neuvědomuje, že vše, co zde přičítá stoikům jako různé bohy, jsou jen jejich nové a nové názvy pro tajemnou zákonitost a účelnost, projevující se ve vesmíru (logos = rozum, důvod = pronioia [prozřetelnost] = ananké [nutnost], heimarmenē [osud]), takže pak možno s tohoto pantheistického stanoviska označiti každou věc ve vesmíru za boha; zmínka o lidech na konci se týká myšlenky Chrysippovy, že duše moudrých žijí po smrti dále.

⁹² Orfeus a Musaios byli mytičtí pěvci, jimž se připisovaly theogonie, t. j. výklady o bozích se stanoviska mystické sekty orfiků.

⁹³ Diogenes Babylonský, žák Chrysippův, jest znám jako člen athenského poselstva r. 155 v Římě ve věci politické spolu s akademikem Karneadem a peripatetikem Kritolaem, jež se svými přednáškami zasloužilo o rozšíření řecké filosofie u Římanů.

⁹⁴ Podle známé báje vyskočila bohyně Athena (Minerva) z hlavy Diovy. Diogenes ji vyložil symbolicky tak, že Athena jest zosobněním moudrosti Diovy, sídlící v hlavě.

⁹⁵ Na př. usmrcení Asklepie bleskem Diovým.

⁹⁶ Kněží a mudrců perských.

⁹⁷ Egypťané uctívali bohy v podobě zvířecí.

⁹⁸ Epikurovci prokazovali svému zakladateli božskou úctu podle jeho vlastního výroku, že mudrc jest „jakoby bůh mezi lidmi“.

⁹⁹ Jako z každé věci, tak i z neviditelných bohů, složených podle Epikura rovněž z atomů, vystupují pomocí velejemných atomů obrázky (eidóla), jež se vtiskují do lidské duše rovněž hmotné; jsou stejně pravdivé jako t. zv. pojmové představy (prolapseis, *praenotiones*, *anticipationes*) o předmětech, t. j. podobné představy, vytvořené ze smyslových vněmů a označené jedním slovem. Tak hlásal už Demokritos. Tyto epikurské „předpojmy“ odpovídají stoickým pojmovým představám (*fantasiai kataléptikai*). Epikuros mluvě o představách společných všem lidem, má na mysli něco podobného, jako jsou společné představy (*koinai ennoiai*, *notiones communes*) stoiků.

¹⁰⁰ Jde o spis Epikurův „Peri kritériú é kanón (O měřítku pravdy čili směrnic), který jednal o dvou hlavních kriteriích pravdivého poznání, totiž o vněmeh a z nich vzniklých pojmových představách (předpojmech). Vznikla o něm pověst, že spadl s nebe, aby se mu tím dostalo větší věrohodnosti.

¹⁰¹ Epikuros však nepokládal jako Platon představy nebo pojmy (prolapseis, podle Cicerona *anticipationes*, *praenotiones*) za vrozené, nýbrž získané vnímáním.

¹⁰² Neboť jako akademik nepřidrží se Cotta žádného určitého názoru v této věci.

¹⁰³ T. j. tělo bohů skládá se z velmi jemných atomů. S úsměvem čteme nyní tuto „logickou“ argumentaci Epikurovu o étherickém těle bohů pomocí řetězu úsudků; Cotta nemá v kap. 32 těžkou práci s jejím vyvrácením. Uznání však zasluhuje důsledný, specificky řecký realismus Epikurův proti na př. aristotelskému tvrzení, že jest bůh pouhý duch, čistá forma, nebo platonskému, že jest bohem nejvyšší idea dobra, poněvadž to jsou věci pro člověka nepředstavitelné.

¹⁰⁴ Epikuros chce říci, že obrazy bohů nevnímáme jednotlivě jako obrazy pevných předmětů, abychom je mohli počítati, nýbrž jen povšechně.

¹⁰⁵ Jak nabýváme představy dokonce o blaženosti a věčnosti bohů, když jest naše představa o nich jen povšechná, patrně pro menší jasnost obrazů z nich vycházejících, zůstává záhadou. Jest to chápati asi tak, že obrazy vycházejícími z bohů vzniká v nás jen všeobecná představa věčných a blažených bytostí.

¹⁰⁶ Myšlenka o rovnováze mezi silami zhoubnými a záchovnými není zde dosti vhodná, poněvadž podle smyslu místa jest jí vztahovati na bohy, kteří se přece podle Epikura o svět ani v dobrém ani zlém smyslu nestarají. Zákon rovnováhy podle toho vyžaduje při nesčíslném množství

věcí, bez jakékoli intervence bohů z anikajících, stejného množství věcí vznikajících.

¹⁰⁷ Je to známý „bůh na stroji“ pozdější řecké tragédie, objevující se na konci kusu ve výši na otáčecím stroji a ukončující děj nadpřirozeným zásahem. Tento prostředek byl již v starověku kárán, poněvadž k němu sahali zvláště slabší skladatelé, když si nevěděli rady s přirozeným rozuzlením děje.

¹⁰⁸ Epikurovec nechápaje stoického pantheismu, činí mu výtku, oprávněnou při monotheismu; právě tento směr upadá do pantheismu, snaže se uniknouti výtce tvrzením o všudypřítomnosti osobního boha.

¹⁰⁹ Řecké slovo mantiké souvisí s latinským *divinatio* potud, že první označuje šílenství (maniá), mocné vzrušení věstce (mantis), způsobené bohem, druhé pak jeho božské (*divinus*, *divus*, *deus*) osvětlení mysli.

¹¹⁰ Haruspikové (žertvozorci) věštili u Římanů z vnitřností obětovaných zvířat (*haruspicer*), augurové (ptakopravci) z letu ptáků (*av[il]-gerere?*; srv. též *au-spex*); už staří Římané se posmívali přetvářce haruspiků, klamajících lid svými výroky, jak o tom svědčí dále (v kap. 26) uvedený výrok Catona Staršího, že se diví, že se nesměje haruspex, když potká jiného haruspika.

¹¹¹ Soudí se, že měl Cicero na mysli epikurovce Faidra, jehož znal z Říma i z Athen a jenž složil o bozích zvláštní spis; o L. Crassovi, jehož jméno se dostalo do některých rukopisů, není známo, že by byl býval vynikajícím znalcem epikureismu.

¹¹² Jest míněn epikurovec Zenon ze Sidonu, jehož poslouchal v Athenách Cicero. Ten se asi skrývá za Cottou, o jehož pobytu v Athenách není nám nic známo.

¹¹³ Je to vzpomenutý již Filon z Larissy, scholarch Akademie, učitel Ciceronův v Římě.

¹¹⁴ Podle zásady novější Akademie zdržeti se v každé věci určitého úsudku.

¹¹⁵ Simonides z Keu (5. stol.) byl slavný řecký básník lyrický, jenž žil delší dobu na dvoře umění milovného samovládcе syrakuského Hierona.

¹¹⁶ Sbor 15 pontifiků (původně stavitelů mostu, t. j. nejstaršího kolového mostu v Římě, později kněží), v jehož čele stál *pontifex maximus* (nejvyšší pontifex, velekněz), měli v 1. stol. př. Kr. vrchní správu veškerého státního kultu a dozor nad náboženstvím.

¹¹⁷ V Tuskulánkách (I 30) však praví Cicero, že není národa tak divokého, jehož mysl by nebyla naplněna vědomím o bozích. Jsou to ovšem představy různé jak u jednotlivých národů a plemen, tak i u každého národa zvláště podle vývoje jeho vzdělanosti. Vskutku však bylo v nové době zjištěno, že některé primitivní národy neznají pojmu boha, jako jsou i některá stará náboženství bez tohoto pojmu.

¹¹⁸ L. Hostilius Tubulus, praetor r. 142, často jest připomínán Ciceronem jako ničenný člověk.

¹¹⁹ Lupus jest blíže neznámý předmět útoků Luciliových.

¹²⁰ Staří pokládali zlé a drsné lidi za zrozené z moře nebo ze skály; proto nazývá Lucilius Carbona synem boha moře Neptuna. Verše jsou asi složeny ze čtyř stop daktylských.

¹²¹ Mínen jest demagog C. Papirius Carbo, přívrženec C. Graccha, jenž se zúčastnil zavraždění Scipiona Mladšího.

¹²² C. Lucilius (2. stol.) jest první význačný satirický básník římský; z jeho bohaté tvorby známe jen četné zlomky.

¹²³ Na začátku této věty vypadlo, jak se zdá, něco z textu, protože přechod od atomů k prázdnému prostoru jest příliš náhlý. Ovšem tvrzení, že není atomů, souvisí s myšlenkou Cottovou, že není prázdného prostoru. Neboť atomy se mohou podle nauky Demokritovy, převzaté později Epikurem, libovolně pohybovati jen v prázdném prostoru; toho však někteří řeční filosofové, jako na př. Parmenides, neuznávali a soudili, že jsoucno vyplňuje všechnen prostor.

¹²⁴ Cotta nazývá názory starších přírodních filosofů o jsoucnu a prostoru věštbami, protože byly vysloveny bez důkazu temným způsobem ve formě veršů jako delfské věštby.

¹²⁵ Epikureismus totiž převzal atomistickou fysiku Leukippovu a Demokritovu.

¹²⁶ Podle svědectví Aristotelových nehlásal však Demokritos kolný pohyb atomů jako Epikuros, nýbrž pohyb vířivý, nestaraje se dále o jeho výklad. Podle Lucretiovy básně „O podstatě věcí“ (*De rerum natura*) uznával Epikuros úchyly ve svislém pohybu atomů proto, aby uhlájl svobodu lidské vůle, poněvadž jest duše složena též z velejmných atomů, řídících se zákonem tíže; volný pohyb atomů by však k tomu též stačil.

¹²⁷ Podle Ciceronových slov ve spise „O osudu“ (*De fato* 37) nepopíral však Epikuros platnost celého soudu disjunktivního, nýbrž jen jednotlivých jeho částí o sobě, zvláště týká-li se budoucnosti, jež teprve ukáže, co platí.

¹²⁸ Akademický skeptik Arkesilaos pokládal všechno naše poznání smyslové za klamně, Epikuros naopak všechny naše vněmy, vznikající vníkaním obrázků z velejmných atomů do naší duše z vnímaných předmětů, za pravdivé; stoik Zenon stál uprostřed, pokládaje za pravdivé jen některé vněmy, totiž takové, z nichž vznikají zvláště jasné, „uchopující“ (t. j. vystihující skutečný předmět, jehož vnímáním představa vzniká, nebo zaujímající mysl vnímajícího) představy (*fantasiai kataléptikai*); *visa comprehensibilia* podle Cicerona Acad. I 41 = představy rozumem pochopené, ujasněné, jest překlad řec. *fantasiai kataléptai* (v podstatě je to totéž, jenom že první označení má význam činný, druhé trpný). Akademikovi Cottovi se zdá menším zlem prohlásiti všechny smyslové vněmy za klamně než za pravdivé.

¹²⁹ Zdánlivá tělesnost bohů Epikurových není popřením jejich tělesnosti vůbec, nýbrž týká se složení jich z nejjemnějších atomů; Cottova námitka proti jejich věčnosti podle zákona o zániku toho, co vzniklo a jest hmotné, jest ovšem správná.

¹³⁰ Akademie jest název učiliště Platonova podle heroa Akadema, v jehož háji stálo gymnasion; Lykeion jest název učiliště Aristotelova podle posvátného okresu s gymnasiem, zasvěceným Apollonovi Lykeiovi (Světlodárci).

¹³¹ Žáka Platonova a nástupce Speusippova v Akademii. Od Xenokrata zvláště pochází rozdělení filosofie na logiku, fysiku a ethiku, jež se stalo později základem filosofické systematiky.

¹³² Pythagorovci totiž tvořili nábožensko-filosofickou sektu, jež byla vůči cizím zavázána, co se týče učení, „řeholním“ tajemstvím.

¹³³ Herakleitos z Efesu (kolem r. 500), pokládající oheň, obdařený věčným životem a rozumem, za pralátku, z které stálou obměnou vše vzniká, byl snad více pro obraznost výkladu a stručnost dikce svého spisu o přírodě, než pro úmyslnou temnost zvan „temný“.

¹³⁴ Venuše Kojská byl slavný obraz malíře Apella (z 4. stol.), namalovaný pro obyvatele ostrova Kou; představoval Venuši vnořující se z moře (Afrodite anadyomené).

¹³⁵ Týká se pozdější pokročilejší antropomorfistické představy o bozích, hlavně řecké; tato představa přešla i do křesťanského monotheismu, kdežto jiná náboženství zpodobovala si své bohy podle svých představ, na př. egyptské v podobě zvířecí.

¹³⁶ Názor, že si, jak lidově říkáme, „každá liška chválí svůj ohon“, že by si tedy zvířata představovala bohy, kdyby je měla, též ve své po-

době, byl počínaje filosofem Xenofanem oblíbenou námitkou proti anthropomorfistickým náboženským představám řeckým.

¹³⁷ T. j. Zeus, jenž podle báje unesl v podobě býka Europu, dceru foinického krále Agenora, přes moře na Kretu.

¹³⁸ Mořský bůh Triton, syn Poseidona a Amfitrity, byl vyobrazován s tělem lidským, zakončeným dole dvěma delfiny.

¹³⁹ Řeční efébové, t. j. jinoši od 16—20 let, tvořili v gymnasiích tělocvičná sdružení.

¹⁴⁰ Poněvadž se asi nemůže ubránit dojmu, že jest Cotta tak přísným posuzovatelem jinošské krásy z paiderastických sklonů, jaké bývaly u starších pozorovatelů cvičící mládeže řecké ve formě více nebo méně ušlechtilé.

¹⁴¹ Na př. Sokrata, Platona nebo Xenofonta, kteří nebyli proti ušlechtilé paiderastii (lásce mužů k chlapcům).

¹⁴² Alkaios z Lesbu (7. stol.) byl slavný lyrik řecký; byl současníkem a krajanem slavné lyrické básnířky Sapphy.

¹⁴³ Q. Lutatius Catulus byl spolu s Mariem konsulem r. 102; jeho syn byl r. 82 kolegou Cottovým v pontifikátě.

¹⁴⁴ Roscius, pocházející z Lanuvia jako Velleius, jest snad známý Q. Roscius, slavný komik římský, přítel Ciceronův, jehož obhajovací řeč za něho jest zachována.

¹⁴⁵ Podle augurské nauky přicházejí z levé strany příznivá znamení.

¹⁴⁶ Tento epigram Catulův na šilhavého Roscia zachoval pozdní římský spisovatel Aulus Gellius.

¹⁴⁷ Toto vědomí by mohlo býti na závadu jeho svrchované blaženosti.

¹⁴⁸ Pro nedostatek bezpečného kriteria pravdy — ovšem jen vůči sobě, nikoli vůči světu, takže jde o žertovnou nadsázku — musí býti bozi jako novější akademikové skeptiky.

¹⁴⁹ Některé staré náboženské představy u Římanů v 1. stol. př. Kr. byly již odumřelé a staly se předmětem archeologických studií Varro nových.

¹⁵⁰ Juno Sospita (Spasitelka) byla původně uctívána v latinském městě Lanuviu, později i v Římě, kde měla dva chrámy. Ve vatikánském museu jest její socha.

¹⁵¹ Kterou pro obyvatele města Argu na Peloponnesu zhotovil slavný řecký sochař Polykletos.

¹⁵² Juno Římská = *Iuno Regina* (Královna) neboli *Capitolina* (Capitolská).

¹⁵³ Hammon (Ammon) byl egyptský bůh, uctíváný v oase v poušti libyjské po něm nazvané (dnešní Sivah) v podobě lidské s hlavou beraní; Římanům byl znám jako *Iuppiter Ammon*.

¹⁵⁴ Alkamenes byl žákem slavného sochaře Feidia (z doby Perikleovy) a kulhavý Hefaistos byl jedním z jeho nejlepších výtvorů.

¹⁵⁵ Protože ani nemyslí ani nevnímá.

¹⁵⁶ T. j. zde mezi námi filosofové.

¹⁵⁷ Je to 43 hlavních myšlenek obsahu ethického, jež jsou zachovány podobně jako Epikurova závěť a tři listy jeho žákům; z hlavního spisu Epikurova O přírodě zachovaly se na zuhelnatělých papýrech v Herculanu rozsáhlé, ale velmi porušené zlomky.

¹⁵⁸ Metrodoros z Lampsaku byl nejoblíbenějším žákem Epikurovým.

¹⁶⁰ T. j. body letního a zimního obratu Slunce na ekliptice.

¹⁶⁰ Serifos byl chudý ostrůvek kykladský, pro zaostalost obyvatelů terč posměchu u starých.

¹⁶¹ Tím by se ovšem petitio principii, jak se nazývá v logice postup, vycházeli se jako z předpokladu z toho, co má býti teprve dokázáno, neodstranila, jak myslí Cotta; správně však vytýká Velleiovi, že závěr, že rozum může býti jen v lidské podobě, nevyplývá z předcházejících soudů a že proto celý řetěz úsudkový (sorites) jest vadný.

¹⁶² Cotta se sice přibližuje svým názorem, až na to, že jest polytheistický, názoru křesťanskému, ale přece jen netrví, že bohové s t v o ř í li lidi k obrazu a podobnosti svému; chybuje však v tom, že předpokládá u bohů se stanoviska epikurského lidskou podobu — a to od věčnosti — ač proti ní před tím vystupoval.

¹⁶³ Hermarchos byl žákem a nástupcem Epikurovým, kdežto Metrodoros zemřel dříve než jeho učitel.

¹⁶⁴ Leontion byla attická hetéra a přítelkyně Epikurova. I jiné ženy kromě ní patřily do přátelského kruhu epikurovců.

¹⁶⁵ Epikurova škola byla v athenské zahradě a proto se epikurovcům říkalo „filosofové ze zahrady“, podobně jako stoikům „filosofové ze stoe“, t. j. z pestrého sloupoví (stoá poikilé), protože bylo vyzdobeno malbami Polygotovými.

¹⁶⁸ T. Albucius, praetor r. 105 na Sardinii, zesměšňovaný satirikem Luciliem pro svou náklonnost k Řekům za svého dlouhého pobytu v Athenách, byl pokládán za „dokonalého epikurovce“.

¹⁶⁷ Faidon z Elidy, zakladatel sokratické školy elidské, byl žákem Sokratovým a přítelem Platonovým; ten po něm nazval dialog o nesmrtnosti duše.

¹⁰⁸ Timokrates byl zprvu zákem Epikurovým, ale později se se svým učitelem rozešel.

¹⁰⁹ Jména blíže neznámá; o Zenonovi srv. pozn. 112.

¹⁷⁰ T. j. mnohohlavnou ženou (narážka na Chrysippovu psavost).

¹⁷¹ Římský senát byl poradní sbor nejváženějších Římanů.

¹⁷² Cicero tu totiž zavádí pro pojem blaženosti místo adjektiva středního rodu *beatum* nové, dosud neužívané, jméno podstatné *beatitas* nebo *beatitudo*; obojí mu zní nezvykle a proto tvrdě.

¹⁷³ Toto jest myšlenka stoická právě tak, jako na počátku kapitoly 31 tvrzení, že bohové nemusí býti podoby lidské, nýbrž že jimi mohou býti též Slunce nebo Země nebo věčný duch.

¹⁷⁴ Q. Ennius (239—169) byl všestranný básník římský starší doby; složil velké epos, tragedie, komedie a satiry, básně rozmanitého obsahu a metra. Z nich jest snad citovaný daktylský hexametr, zajímavý tím, že si již dávno všimli lidé podobnosti mezi opicí a člověkem, třebaže ještě neudělali z opice lidského předka; naopak Cotta odmítá zásadně jakoukoli souvislost mezi člověkem a opicí pro jejich vnější podobnost.

¹⁷⁵ Aby celé místo mělo smysl, třeba místo *conturbet* (zaráží) čísti *non turbet* (nezaráží), ježto smysl zde žádá záporu a *non* lehce mohlo býti při opisování zaměněno za *con*.

¹⁷⁶ Tato námitka míří k samému jádru epikurské theologie, jež jest opravdu bolavým místem Epikurovy filosofie. Neboť bohové bez jakéhokoliv vztahu k světu, žijící podle epikurského ideálu v nečinnosti a svrchované blaženosti, k tomu ještě v lidské podobě, jsou zbyteční, když vesmír žije svým samostatným, na bozích nezávislým životem. Jen ostych před tradičním polytheismem mohl vésti k uznání jejich existence. Ale pak nemělo býti tvrzeno, že naše představy o nich vznikají stejným způsobem jako u jiných předmětů, když jich přece nevnímáme svými smysly jako jiné věci, nýbrž jsou výsledkem činnosti lidského rozumu. Demokritovský atomismus, t. j. mechanický materialismus, vede k ateismu nebo snad pantheismu, nikoli však k polytheismu nebo monotheismu.

¹⁷⁷ Nejde ovšem vůbec o skutečné hady, tím méně o okřídlené hady, nýbrž o kobylky; též Herodotos vykládáje o nich (II 75) mluví o „okřídlených hadech“.

¹⁷⁸ Staří, nevyjímaje ani Aristotela, věřili, že živé organismy vznikají nejen ze zárodků, nýbrž i samy od sebe (abiogenesis), prvoplodním (generatio aequivoca) ze živlů, jako vody, země nebo ohně.

¹⁷⁹ Toto místo jest celkem opakováním výkladu v kapitole 19, stejně jako onen nejasnou a nepřesnou reprodukcí myšlenek Epikurových.

¹⁸⁰ Fantastická bytost podoby zpola koňské, zpola lidské.

¹⁸¹ Protože vznikají pouhým pohybem v myslí bez vnímání skutečných předmětů.

¹⁸² Ti. Gracchus dal jako tribun lidu r. 133 odhlasovati v národním shromáždění (komitíích tributních) sesazení svého kolegy v úřadě M. Octavia, protože vystoupil proti jeho agrárnímu zákonu; směny se konaly někdy i na prostranství před chrámem Iovovým na Capitoliu.

¹⁸³ Atomisté vykládali vnímání skutečných předmětů vnikáním obrázků z vezejemných atomů do mozku, tedy podobným způsobem, jako se ještě dlouho v nové době vykládalo vnímání světla a barvy; Epikuros vyložil tímto způsobem analogicky i představy věcí neviditelných, jako bohů.

¹⁸⁴ První dva jsou staří básníci řečtí, druzí dva jsou nejstarší králové římstí, třetí dvojice jsou dva řečtí filosofové.

¹⁸⁵ Podle Epikura porušují se někdy cestou obrázky, vycházející z předmětů, takže nepodávají originál přesně. Cotta se proto právem pozastavuje nad tím, jak tedy můžeme míti správnou představu o originálu, zvláště když jsme ho třeba vůbec neviděli.

¹⁸⁶ Skylla byla s Charybdou mořská obluda, chránící vstup do úžiny messinské; Chimaira byla obluda zpředu podoby lva, vzadu draka a uprostřed kozy.

¹⁸⁷ Epikuros si to vše vysvětloval hmotně tak, že jest vzduch pln obrazů, jednak věrných, jednak nestejných (proto mají o téže věci různí lidé různé představy), jednak vespolek spojených a pomíšených (tak vznikají představy, jimž v skutečnosti nic neodpovídá). Cotta to nazývá pohrdlivě hříčkami a tlachy, ač to jest uznání hodný pokus o výklad vidění a duševního procesu uvědomování si smyslových jevů, zvláště zrakových, pro kterou sám nepodává výkladu lepšího a pro niž nebudeme míti nikdy výkladu bezpečného, vedouce jen, že jde o pochody nervové na podkladě hmotném, kůry mozkové. Předchůdcem byl tu však Demokritos.

¹⁸⁸ Epikuros nedoporučoval rozkoši smyslových jako životního cíle, nýbrž pokládal mírné, rozumné požitky za předpoklad pro slasti vyšší a duševní klid, který jest podmínkou vrcholné a trvalé slasti. Není to však jeho původní názor, nýbrž převzal i tu myšlenky Demokritovy, podobně jako jeho fysiku a theologii a pozdější hedonistické učení Aristippova.

¹⁸⁹ Hebe (*Iuventa*[s] = Mladost), dcera Diova a Heřina, jest

v Iliadě číšníci bohů na Olympu a Ganymedes, syn Troův, jest číšníkem Dioovým. — Nektar a ambrosia jsou nápoj a pokrm nebešťanů.

¹⁰⁰ I my známe podobný výrok Epikurův; netřeba se nad ním pohoršovati, poněvadž dnes ví každý lékař, že dobré trávení a vůbec zdraví tělesné jest podmínkou vyrovnanosti duševní.

¹⁰¹ Ti. Coruncanius byl první pontifex maximus z řad plebejských r. 252; Cicero jej častěji uvádí jako vzor zbožnosti. — P. Mucius Scaevola, pontifex maximus r. 131, vynikající právník římský, byl otcem Q. Mucia Scaevoly Pontifika z doby Ciceronovy, rovněž výborného právníka a řečníka římského.

¹⁰² Xerxes, král perský (485—465), učinil tak na výpravě proti Řecku r. 480.

¹⁰³ To byli zvláště řečtí sofisté v 5. stol.

¹⁰⁴ Prodikos z ostrovu Keu byl po Protagorovi a Gorgiovi nejvýznamnějším řeckým sofistou.

¹⁰⁵ Euhemeros z Messany na Sicilii (kolem r. 300) složil v tomto racionalistickém smyslu spis *Hierá anagrafé*, který přeložil básník Q. Ennius do latiny pod názvem *Euhemerus, sacra scriptio*. Zlomky z tohoto překladu zachoval Lactantius ve své polemice proti náboženství pohanů.

¹⁰⁶ Eleusis v Attice bylo posvátné poutnické místo, kde se konaly mystérie k počtě bohyně Demetry a její dcery Persefony.

¹⁰⁷ Samothrake a Lemnos jsou ostrovy v sev. moři Egejském, sídla tajemného kultu Kabeirů.

¹⁰⁸ První verš jest iambický trimetr z neznámé tragedie, druhé dva jsou anapaestické dimetry snad z Acciovy (asi 170—86) ztracené tragedie „Philoctetes“, v níž se děj odehrával na Lemnu.

¹⁰⁹ Vtipná narážka na Epikurovu filosofii „ze zahrad“, jež převzala svou fysiku, teologii i etiku z Demokrita.

²⁰⁰ T. j. Abder, městečka v Thrakii, známého svým šosáctvím a majícího v starověku stejnou pověst jako náš Kocourkov.

²⁰¹ Demokritos vskutku nebyl důsledný ve svém mechanickém materialismu, nýbrž vnesl do své atomistické soustavy jednak prvek pantheistický, uznávaje celým světem pronikající světovou duši z jemných atomů ohně, jednak v souhlase s náboženstvím lidovým prvek polytheistický. Nepokládal však bohů nebo spíše daimonů, t. j. bytostí jen převyšujících člověka velikostí, silou a trváním, za pouhý výplod fantasmie, stvořený jím k obrazu a podobnosti svému, jakým nemůže nebýti v žádném náboženství pojem osobního božstva, nýbrž umisťoval je jako skutečně existující bytosti, složené z nejjemnějších atomů, do prostorů

mezisvětých a soudil, že se projevují lidem výronem svých obrazů jako jiné předměty (Cotta neporozuměním příslušného řeckého výkladu udělal z nich nesmírné bytosti, objímající zvenčí celý vesmír).

²⁰² Jediné překladem slova *amicitia* „laskavost“ místo „přátelství“ vystihneme slovní hříčku, poněvadž v latině jest jak slovo *amor* (láska), tak *amicitia* (přátelství) odvozeno od téhož kořene *am*.

KNIHA DRUHÁ

¹ Lucilius a Balbus jest jedna a táž osoba.

² Tento trochejský septenár pochází z Enniovy tragedie Thyestes. Jméno nejvyššího boha na nebi jak v řečtině (Zeus), tak v latině (Iupiter) jest odvozeno od koř. *djeu*, znamenajícího jasnou oblohu (srv. též lat. *dies* = den).

³ Citát z Enniovy epické básně *Annales*.

⁴ Proto nazýváme podnes výplod fantasmie chimérou.

⁵ Jako jsou trojhlavý pes Kerberos, hlídající vchod do podsvětí, nebo Erinye (Furie) s hady místo vlasů na hlavě, a j.

⁶ Tam byli poraženi Latinové římským diktátorem (jedinou úřední osobou s neomezenou mocí, postavenou v kritické situaci v čelo státu) A. Postumiem r. 496.

⁷ Dvojčata Castor a Pollux (u Řeků Kastor a Polydeukes) byli pokládáni buď za syny Ledy a spartského krále Tyndarea (proto Tyndarovci) nebo Ledy a Dia (proto Dioskurové = synové Diovi).

⁸ Perseus, král makedonský, byl poražen r. 168 u Pydny od římského vojevůdce L. Aemilia Paula.

⁹ Cicero vystoupil proti němu hanlivou řečí (jest zachována), protože se postavil proti němu a P. Sestiovi r. 57.

¹⁰ Město Reate v Sabinsku bylo římskou praefekturou, t. j. nemělo vlastní samosprávy, nýbrž bylo spravováno praefektem, dosazovaným ročně od městského praetora v Římě.

¹¹ O této bitvě mezi Lokry Epizefyrskými a Krotonskými v dolní Italii u řeky Sagry v Bruttii (dnešní Kalabrii) mohli se účastníci her olympijských v již. Řecku dovéděti ještě téhož dne opravdu jen zázkakem.

¹² Faunus byl původně staroitalský bůh polí a lesů; později byl ztotožněn s řeckým bohem lesů a stád Panem a byly k němu jako k Panovi přimyšleny další stejné bytosti. Těmto byly pak připisovány tajemné hlasy a úkazy v přírodě.

¹³ Balbus jako stoik rád etymologizuje a uvádí substantiva *ostentum*, *monstrum*, *portentum* a *prodigium* v souvislost se slovesy *ostendere*, *monstrare*, *portendere* a *praedicare* (patří k sobě jen podle významu), ač se substantiva od příslušných sloves významově částečně odchyliла a nabyла významu speciálního.

¹⁴ Mopsos, Teiresias, Amfiaraos, Kalchas a Helenos jest pět nejslavnějších řeckých věštců doby mythické.

¹⁵ R. 249 u mysu Drepana na Sicílii od Karthaginských.

¹⁶ Lucius Iunius Pullus (Kuře) ztroskotal se svým loďstvem téhož r. 249 u mysu Pachyna na Sicílii, protože prý vyplul proti pokynům věštných znamení.

¹⁷ Jest Lucius Caelius Antipater, římský letopisec (v 2. stol.), který vypsál umělečtěji než jeho předchůdci události druhé války punské (218—201).

¹⁸ C. Flaminius Nepos byl poražen r. 217 Hannibalem u jezera Trasumenského v Etrurii a padl.

¹⁹ Attus Navius, slavný augur římské doby královské, našel prý už jako chlapec augurským uměním největší hrozen na vinici jako oběť za nalezení ztraceného vepře (zde se mluví přímo o nalezení vepře na vinici místo hroznu).

²⁰ Dvěma kolmo se protínajícími čarami ve vzduchu, učiněnými nad hlavou augurskou berlou (*lituus*).

²¹ Tato *auspicia ex acuminibus* bylo asi předpovídání výsledků nastávající bitvy z elektrických výbojů na kovových hrotech kopí, stanů a odznaků vojenských.

²² Tyto závěti (*testamenta in procinctu*) konali vojáci, zatím co vojevůdce prováděl před bitvou auspicie, ústně v řadách před sousedními vojáky jako svědky.

²³ T. j. ne jako konsulové a praetoři, kteří měli jako nejvyšší úředníci právo konati auspicie, nýbrž jako prokonsulové a propraetoři po ukončení svého jednoročního úřadu, když toto právo složili zároveň s úřadem.

²⁴ Jsou míněni otec a syn Publius Decius Mus, kteří obětovali podzemním bohům své životy za vlast, otec za války s Latiny r. 340, syn za války se Samnity v bitvě u Sentina r. 295; dokonce se to vypravovalo i o vnukovi, který prý se zasvětil bohům za války s Pyrrhem v bitvě u Auscula r. 279.

²⁵ Byly to tři knihy rozmanitých věštech, nazvaných podle kumské věštkyně Sibylly, které se dostaly za krále Tarquinia Prisca z Cum do

Říma; tu byly opatrovány v chrámě Iovově na Capitoliu a před důležitými rozhodnutími státu zkoumány sborem kněžů, kteří též pečovali o příslušné oběti a obřady v nich nařizované.

²⁶ Za republiky byli bráni haruspikové vesměs z Etrusků, kteří byli obyvatelstvem Itálie cizího, asi maloasijského původu.

²⁷ Totiž r. 163, kdy byl Ti. Sempronius Gracchus, otec obou známých bojovníků za práva lidu, konzulem a zároveň augurem.

²⁸ Příslušné volební shromáždění setnin občanů římských (*comitia centuriata*) konalo se totiž na poli Martově za obvodem města; řád augurský pak předpisoval konati při každém překročení obvodového pásma (*pomerium*) auspicie, sice byl stan, určený za obvodem města pro augurova pozorování letu ptáků před volbami, pokládán za vadně zvolený a volby tedy za neplatné.

²⁹ Podivně začíná stoický výklad o jsoucnosti bohů, když ji dokazuje z pověřivosti, úžasně rozšířené v náboženském životě římském, nejen ve vrstvách lidu, nýbrž, jak jest viděti na Balbovi, i mezi inteligencí. Chápeme, proč chtěl Epikuros zbavit lidi pověřivosti, t. j. strachu před bohy — byly totiž po této stránce v Řecku poměry jen o málo lepší než u Římanů — a proč se právě v Římě epikureismus tolik rozšířil mezi inteligencí; z obavy popřítí existenci bohů vůbec hlásá se aspoň, že netřeba se jich bát, poněvadž se o svět nestarají, ježto by to odporovalo jejich absolutní blaženosti. Ani stoicismus se nezřekl z praktických příčin víry v lidové bohy, snažil se však tento podružný a stejně jako v epikureismu rušivý rys svého pantheistického názoru všelijak vysvětliti.

³⁰ Gnaeus Octavius, stoupenec aristokratické strany Sullovy, byl zabit za první války občanské r. 87 v krvavých řežích, jež uspořádali předáci strany lidové Cinna a Marius po svém vítězství.

³¹ Publius Cornelius Scipio Mladší, vítěz nad Karthaginou v třetí válce punské (149—146) a Numantií (proto byl zván Africanus a Numantinus) byl jako odpůrce lidových gracchovských reforem zavražděn r. 129 za konsulátu Gaia Sempronia Tuditana a Mania Aquilia.

³² Stoicismus hovoří však tu i dále více se stanoviska náboženství monotheistického než se stanoviska tradičního polytheismu nebo dokonce, jak by mělo býti, v duchu svého pantheismu; tento čtvrtý bod obsahuje vlastně v podstatě kosmologický a teleologický (fysiko-theologický) důkaz jsoucnosti osobního boha.

³³ Staří užívali k hubení myší kromě koček též lasiček.

³⁴ Že jest tupější než pokolení bohů sídlící ve vyšších oblastech étherických.

³⁵ Tak byli v starověku Attičané pokládáni za bystřejší než Boiotové (asi jako u nás Hanáci), ježto Boiotie byla úrodnou rovinou proti hornatější Attice. Studium vlivu podnebí a zeměpisných poměrů na duševní stránku obyvatelstva se zabýval zvláště Poseidonios; vzájemný vztah těchto dvou činitelů byl uznáván ve větší míře než dnes, ježto byl též při pomalejším a slabším pronikání civilisace do všech krajín vskutku větší.

³⁶ V Pamětech na Sokrata I 4.

³⁷ Stoik zde opět zapomíná na svůj pantheismus a hovoří se stanoviska monotheistického, jako by nestačilo, že jest rozum, t. j. prvek božský, v člověku, který jest přece též částí světa.

³⁸ To jest stoická sympatheia, vzájemná souvislost všech věcí ve světě a vzájemné působení jich na sebe jako ve velkém organismu, kterým jest podle stoiků svět (makrokosmos).

³⁹ Totiž oběžnic a stálic.

⁴⁰ Jest s podivením, jak mohl Zenon, zakladatel učení stoického, jež se zvláště zasloužilo vypracováním soustavy úsudků, podávat vážně takovéto syllogismy, v nichž se soudy obracejí prostě (conversio simplex), ač nejsou jejich podměty a přísudky pojmy rovnomocnými (jako na př. zde „lepší“ a „rozum“) nebo mají návěsti nedokazatelné (na př. „nad svět není nic lepšího“), místo po případě (conversio per accidens čili, jak říkal již Aristoteles, kata meros = částečně), jak se nyní říká v logice, ježto se obecný kladný soud mění obratem v kladný soud částečný (na př. „jen něco z toho, co jest lepší, má rozum“, nikoli „lepší = svět jest rozumné“, poněvadž rozum jest jen jedna část lepšího).

⁴¹ V zimě se zdá studničná voda teplejší než v létě, poněvadž jest vzduch studenější.

⁴² Podle řeckého botanika Theofrasta (v 3. stol.) vznikají rostliny jednak ze semen, jednak samy od sebe.

⁴³ Staří připisovali živlům určité vlastnosti, tak ohni teplo, zemi suchost, vzduchu studenost a vodě vlhkost; teplo pak pokládali stoikové za velmi jemnou látku, jemnější než vzduch, takže i jej prostupuje.

⁴⁴ T. j. nejvyšší vrstva vzduchová ve vesmíru, éther.

⁴⁵ Toto jest vyjádření monistického, dynamicko-materialistického pantheismu, tvořícího jádro učení stoického; celý vesmír jest proniknut tvůrčím vnímajícím a rozumným étherickým teplem (pneuma noeron, enthermon), hmota a síla (energie), duše a život splývá v jedno, nestojí proti sobě jako v dualistickém názoru Platonově nebo Aristotelově. Jest to podobný názor, k jakému spěje moderní věda.

⁴⁶ Filosofické představy pozdějších akademiků a stoiků se navzájem sblížovaly, takže podle Ciceronových Akademik byl předchůdcem stoiků vlastně Platon a podle téhož Cicerona by mohl býti akademik Antiochos téměř „nejopravdovějším stoikem“. Proto ta poklona Platonovi od stoika!

⁴⁷ Jest to v Platonově dialogu Faidrovi p. 245 C, kteréžto místo přeložil a vyložil Cicero v Tuskulánkách I 53 a De re publ. VI 28.

⁴⁸ Toto a další již není řečeno v duchu Platonově, podle něhož jest duše bytost povahy nehmotné, ryze duchovní.

⁴⁹ To souvisí se známou stoickou zásadou „žítí v souhlase s přírodou“, t. j. vesmírem (*naturae convenienter vivere* = homologúmenós té fysei zén); člověk má si pozorováním vesmíru uvědomiti svou souvislost s ním, zejména s jeho vůdčí částí, rozumem, a zaříditi svůj život podle jeho rozumných zákonů.

⁵⁰ Chyba tohoto soritu (řetězu úsudků) jest v tom, že se pohybuje v kruhu totožností (*circulus in demonstrando*) a že jeho návěsti nejsou jen soudy evidentní, nýbrž též takové, jež potřebují teprve důkazu, je-li ovšem vůbec možné je dokázati (na př. svět se staví proti jeho částem a pokládá se jako celek za dokonalejší než části, z kterých se skládá).

⁵¹ V textu chybí, ač to logicky očekáváme.

⁵² Hlavní závada tohoto důkazu božskosti těles nebeských, pokládaných ostatně již před stoiky Platonem a Aristotelem za božská, jest v tom, že se oheň Slunce a ostatních hvězd v étheru prohlašuje za stejně tvůrčí a blahodárný jako oheň živočišný, ač se to předtím popřelo a připustila též jeho ničivost (tedy úsudek z chybné analogie a proto ani nepravděpodobný).

⁵³ Stoikové totiž přikládali stejně jako epikurovci veliký význam obecným představám (*prolépseis* = *praesensiones* u Cicerona, *praesumptiones* u Seneky).

⁵⁴ Totiž z Attiky, rodiště otce Epikurova; Epikuros sám se narodil na Samu, pověstným jemným vtípem.

⁵⁵ Epikurovci totiž pohrdali všemi vědami kromě fysiky, zvláště matematikou a astronomií, ježto prý ničím nepřispívají člověku k blaženosti.

⁵⁶ Do něhož si totiž kreslili starověcí matematikové své geometrické obrazy.

⁵⁷ Poněvadž se klene obloha nad zemí stejně jako patro v ústech (*palatum* = též podnebí) nad jazykem, nazval básník Ennius, neznámo kde, oblohu *caeli palatum* (patrem nebeským); praví-li se, že Epikuros

posuzuje patrem v ústech, co jest nejlepší, jest to narážka na epikurský hedonismus, posuzující rozkoš podle chuťových počítků.

⁵⁸ Tento zdánlivý denní pohyb stálic — neboť ty jsou míněny — vzniká opačným otáčením Země kolem vlastní osy od západu k východu.

⁵⁹ První otočení oběžnic jest společně se stálicemi následkem otáčení se Země kolem vlastní osy — podle obvyklého v starověku názoru zaměstředného Země naopak stojí nehybně uprostřed a Slunce a ostatní planety se otáčejí kolem ní — druhým otočením se mění oběh planet kolem Slunce v opačném směru.

⁶⁰ Tímto překladem může býti odstraněna omyl Ciceronův, že noc vzniká stínem Země, stavějícím se Slunci do cesty (rukopisné čtení jest totiž: *umbra terrae Soli officiens noctem efficit*); že o omyl vskutku jde, dokazuje kromě souhlasného čtení všech rukopisů též stejný názor o vzniku noci u Hygina de astron. IV 9, takže se nedoporučuje jej odstraňovati čtením *officientis* (totiž *terrae*) místo *officiens*. Nestaví se ovšem Slunci do cesty stín Země, poněvadž vzniká na opačné její straně od Slunce odvrácené.

⁶¹ Není správné, že v létě jest Slunce Zemi blíže než v zimě a proto působí větší teplo.

⁶² Spis předpokládá Caesarovu reformu římského kalendáře r. 46, kdy byl zaveden místo roku lunního o 355 dnech rok sluneční o 365¼ dne.

⁶³ Ovšem podle v starověku obvyklého mylného názoru geocentrického (aristotelsko-ptolemajského). Jednotliví astronomové řečtí, zejména ze školy pythagorské, přiblížili se správnému názoru heliocentrickému svým učením o středním ohni, kolem něhož prý se pohybuje, ale se Sluncem, Země; vlastním předchůdcem Kopernikovým však se stal astronom Aristarchos (v 3. stol.), jenž hlásal, že se Země otáčí kolem své osy a spolu s ostatními planetami kolem Slunce.

⁶⁴ I Měsíc se totiž pohybuje v ekliptice (zvěrokruhu), čímž vzniká cosi podobného nejdělsím a nejkratším měsíčním dnům. V starověku se uznával v mnohem větší míře než dnes vliv Měsíce na živočišstvo a rostlinstvo naší Země.

⁶⁵ Tato zdánlivá rozmanitost a nepravidelnost pohybů oběžnic souvisí jednak s jejich elipsovitými drahami, jednak s pohybem Země.

⁶⁶ Cicero určuje v Hortensiovi (zl. 26) délku tohoto „velikého roku“ na 12954 let. Stoikové kladli na jeho konec svou ekpyrosis, t. j. světový požár, v němž zahyne celý svět až na praoneň, z něhož zase povstane stejným procesem svět nový, starému navlas podobný.

⁶⁷ Starým byl Saturn nejvzdálenější oběžnicí naší sluneční soustavy; teprve vynález dalekohledu umožnil objevení dalších, ještě vzdálenějších planet, Urana, Neptuna a Plutona. Rovněž neznali staří prsténce Saturna a jeho pěti měsíců.

⁶⁸ Podle červeného světla, kterým září na obloze.

⁶⁹ Kdežto u prvních tří planet se udané doby oběhu se skutečnou dobou celkem shodují, jest udaná doba oběhu Merkurova příliš veliká; v skutečnosti jest to jen 87 dní 23 hodiny.

⁷⁰ To souvisí s tím, že se Merkur, stejně jako další Venuše, pohybuje uvnitř dráhy Země, proto nemohou přijít do oposice se Sluncem a vzdáliti se od něho více než jedno nebo dvě souhvězdí zvěretníku.

⁷¹ Vskutku jen za 224 dní 16 hodin.

⁷² Planety totiž neobíhají kolem Slunce v téže ekliptice, t. j. rovinně vyznačené 12 souhvězdími zodiaku (zvěrokruhu, zvěretníku), jako Země s Měsícem, nýbrž v ekliptikách svých, k zemské ekliptice v různých úhlech mírně nakloněných.

⁷³ Staří nedovedli si vysvětliti vznik naší sluneční soustavy mechanicky, rotací téže mlhoviny, z které jest Slunce, jehož jsou planety dítkami; neznali nic podobného moderní theorii Kantově-Laplaceově, tím méně slapové theorii Jeansově.

⁷⁴ Jako tu nesouhlasí Balbus pro oběžnice s názvem „bludice“ (*stellae errantes*, což jest překlad řeckého slova „planétes“ asteres), protože nebloudí, nýbrž mají pevné kruhovitě dráhy, tak zavrhuje též názor některých starých přírodních filosofů, jako Anaximena a Empedoklea, že se stálice (*stellae inerrantes* neboli *fixae* [z toho Fixsterne], řecky *aplaneis*) vůbec nepohybují; mají prý svůj vlastní pohyb na vlastní sféře (obloze), nikoli v étheru, který též není s to uvésti je v pohyb svým tlakem, jak soudili někteří filosofové, jako Xenofanes, Anaxagoras a Demokritos.

⁷⁵ Jest to iambický verš (732) z Terentiovy komedie Kleštětec (*Eunuchus*). Ceres (u Řeků Demeter) byla u Římanů bohyní polní úrody, staroitalský Liber, později ztotožněný s řeckým bohem vína Dionysem, byl bohem vína. Venus jest bohyně lásky. Myšlenka citovaného verše vyjadřuje opačně známé latinské přísloví: *Ubi Bacchus, ibi Venus* (kde víno, tam láska).

⁷⁶ M. Aemilius Scaurus, konsul r. 115, censor r. 109, byl vynikající Říman, pro své ctnosti často Ciceronem velebený.

⁷⁷ A. Atilius Calatinus byl za první punské války (264—241) dva-

krát konsulem a r. 249 diktátorem; zachovaný náhrobní nápis ho velebí jako předního muže národa římského.

⁷⁸ R. 233 zasvětil Q. Fabius Maximus po svém vítězství nad Ligury společný chrám Ctnosti a Victorii u brány Capenské; obnovil jej M. Claudius Marcellus, dobyvatel Syrakus v druhé válce punské.

⁷⁹ To jest při nejmenším nejasně formulovaný závěr této stati, neboť nelze jej vykládati ve smyslu pantheistickém, resp. monistickém, tak, že jde o různé projevy j e d n o h o vše pronikajícího světového božství. Ve smyslu lidového polytheismu, o který v této kapitole právě jde, jest možný dvojný výklad: buď jest k a ž d ý bůh zosobněním j e d n é vlastnosti, nebo — a to má na mysli ne právě vhodně Cicero — k a ž d ý bůh může se projevit r o z m a n i t ý m způsobem a ta vlastnost, kterou se právě neznámý bůh projevil, jest hypostasována jako samostatná božská bytost. Jsou si tedy přítom vlastně všichni bohové rovni. Ale proč jich jest potom takové množství?

⁸⁰ Neboť Libera, původně též staroitalská bohyně úrodnosti jako Liber, jest ztotožněna s Proserpinou (Persefonou), dcerou (= Kore) Cereřinou (Demetřinou). U Řeků byla obě tato ženská božstva uctívána společně s Dionysem (Bakchem, Iakchem), synem Semeliným (u Římanů zvaným Liberem) v mystériích eleusinských. Cicero oba Libery rozlišuje, ale jejich kulty popletl, poněvadž o uctívání italského Libera v římských mystériích není nic známo. Všechna tři božstva měla v Římě společný chrám, zasvěcený r. 493 konsulem Spuriem Cassiem. Liber (Bacchus) měl v Římě slavnost, zvanou *Liberalia*, jež se konala 17. března. Jest tu zároveň ukázka racionalistického (allegorického) výkladu řeckého polytheismu, kterým se pokoušeli stoikové o usmíření řeckého lidového náboženství se svým pantheismem.

⁸¹ Bůh oblohy není zde rodu středního (*caelum*), nýbrž jako v řečtině Uranos rodu mužského (*Caelus*; po prvé u básníka Ennia).

⁸² Tato etymologie jest nejistá; spíše souvisí Kronos s řeckým slovesem *krainó* = splňuji, tedy Kronos = ukončovatel.

⁸³ Slovo *Saturnus* však nesouvisí se *satur* (syť), nýbrž s indoevr. koř., značícím „síť“ (got. *sajan*, *säen*; lat. *se-vi*); tedy *Sajeturnus*, *Sačturnus* = bůh setby, jak slovo správně odvozoval již Varro (*a satu*).

⁸⁴ Čas jest totiž určován oběhem hvězd.

⁸⁵ Etymologie (Enniova) nesprávná, poněvadž jak nom. *Iu(p)iter*, tak nepřímé pády *Iovis*, *Iovi* atd. třeba odvoditi jak v latině, tak v řečtině od koř. *djeu*, *djou*, *div* (Djou-pater, Djovis [srv. též nom. Diovis], Zeus, Di(v)os), který znamená „jasná obloha“ (srv. též *dies*).

⁸⁶ *Optumus* (nejlepší) jest odvozeno od koř. *op* (srv. *opes* = bohatství) a znamenalo původně „nejmocnější“ bez ethického zabarvení, které zde dává slovu Cicero.

⁸⁷ Trochejský septenár z neznámé tragedie Enniovy.

⁸⁸ Iambické trimetry Euripidovy, zachované Stobaiem, přeložil do latiny nejspíše sám Cicero.

⁸⁹ Ukázka nekritického antického jazykozpytu, uvádějícího v souvislost slova *Hera* a *aër*, kteréžto slovo jest u Homera a Hesioda většinou rodu ženského a teprve od doby Herodotovy maskulinum, protože obsahuje v řečtině tatáž tři písmena (*a*, *e*, *r*) s přestavením písmene *a*.

⁹⁰ Správné jest na tom asi jen to, že jsou obě slova (*Iuno* a *Iovis*) téhož původu, ale nesouvisí se slovesem *iurare* (pomáhati), nýbrž jest je odvoditi od koř. *djeu* (*Djouno* jako ženská bytost téhož druhu, patřící k Iovovi).

⁹¹ *Portunus* byl bohem přístavů a proto souvisí jeho jméno s *portus*; *Neptunus* však nesouvisí přímo s *nare* (*no* z *na(v)o*), tedy *Neptunus* = bůh plovoucí, nýbrž s původním koř. *sna(p)*, z něhož vzniklo i *nare* (srv. sanskr. *snapáyati* = koupe se).

⁹² Jako lat. *Dis* (bůh podsvětí) = *Dives* (bohatý), tak řec. *Pluton* (*Hades*) souvisí s *plútos* = bohatství (tedy bůh bohatství nerostného, ukrytého v zemi).

⁹³ Slovo *Proserpina*, utvořené podle řeckého *Persefone*, uvádělo se později v souvislost se slovesem *proserpere* (vylézati) o semeni deroucím se ze země (Arnobius III 33: *quod sata in lucem proserpant*).

⁹⁴ Slovo *Ceres* není místo *Geres* a nesouvisí tedy s *gerere* (nésti), nýbrž spíše, jak se soudilo už v starověku, se slovesem *crescere* a *creare* (koř. *cer*, *cr*); značí tedy bohyni vzrůstu. Domnělá souvislost *Ceres* s *Geres* jest však též důkazem výslovnosti *c* jako hrdelnice i před *e* u Římanů.

⁹⁵ Dosud se uznává, že jest *Demeter* z *Gemeter* (matka země), ač to vzniklo spíše haplogií (zjednodušením) z *Demometer* (= matka venkova, což značí též řecké slovo *demos*, tedy dárkyně jeho plodin).

⁹⁶ *Mavors* jest starší forma obvyklejšího jména pro boha války *Mars*. Etymologie obou slov jest nejistá; snad souvisí s řeckým *marnamai* = bojují a jest to slovo onomatopoeické (srv. archaické *Marmar* = *Mars*, *murmur* = hluk, snad i *Mamer-tinus*). Značilo by tedy boha bitevní vřavy. Se slovesem *vortere*, *vertere* (obraceti) ovšem *Mavors* nesouvisí.

⁹⁷ Slovo *Minerva* (starší tvar *Menerva*) nesouvisí ani s *minuere* (zmenšovati) ani s *minari* (hroziti), nýbrž jako *mens* vzniklo z koř. *menes* (řecké *menos* = mysl) a značí tedy bohyni důmyslu (*Menes-va*).

⁹⁸ Slova *iani* a *ianuae* jsou ovšem odvozena od *Ianus* (bůh začátku; proto první měsíc v roce sluje *Ianuarius*), ale toto slovo nesouvisí s *iens* (jdoucí), nýbrž jest odvozeno jako mužský tvar k *Diana* (bohyně měsíčního, nočního světla) opět z koř. *djeu, djav* a značí tedy (*Djanus*) boha denního světla. *Ianus* jest vrátným na obloze, kterou ráno Solovi (Heliovi) k jeho jízdě po obloze otvírá a večer zavírá; proto se stal bohem počátku a byl v modlitbách Římanů vzýván na prvním místě, jak vysvítá z jejich zachovaných zlomků.

⁹⁹ Slovo *Vesta* (bohyně domácího krbu) není řeckého původu, ale pochází jako řecké jméno této bohyně *Hestia* z téhož kořene (snad *ves* = dlíti, bydleti).

¹⁰⁰ Slovo *Sol* nesouvisí však se *solus*, nýbrž jest odvozeno jako řecké jméno téhož boha slunce *Helios* z koř. *savel*.

¹⁰¹ Slovo *Luna* souvisí skutečně s *luceo* (koř. *leuk, louk, luk* = svítiti); bylo u Římanů jako *Diana* bohyní měsíce, jsouc totožná s řeckou *Artemidou* (*Selenou*), rovněž bohyní měsíce. *Artemis* „světlonosná“ (*fósforos* = *lucifera*) byla u Řeků vzývána při porodu jako u Římanů *Iuno Lucina* (dárkyně světla) a později i *Diana Lucina*. — K pěti skutečným planetám počítali staří též Slunce a Měsíc.

¹⁰² Slovo *Diana* nesouvisí sice přímo s *dies*, ale jest s ním odvozeno od téhož koř. *djeu*.

¹⁰³ Oběh Měsíce kolem Země jako časová míra 28 dní má ve všech jazycích indoevropských jméno odvozené od koř. *me* = měřiti (řec. *mén*, lat. *mensis*, něm. *Monat, Mond*, čes. *měsíc*).

¹⁰⁴ *Timaios* z *Tauromenia* (*Taorminy*) byl řecký dějepisec z doby kolem r. 300 př. Kr. — *Olympias* byla matkou makedonského krále *Alexandra*. — Slavný chrám *Artemidy* v maloasijském městě *Efesu* byl zapálen schválně *Herostatem*, jenž se tak chtěl státí slavným.

¹⁰⁵ Slovo *Venus* nesouvisí s *venire* (přijíti); bylo to původně jméno obecné, značící „touha“, „láska“ (koř. *ven*; srv. sanskr. *vanah* a něm. *Wonne*).

¹⁰⁶ *Titani*, počtem 12, synové *Urana* a *Gaie*, byli přemoženi *Diem* a svrženi do *Tartaru*; *Giganti*, synové *Gaie* z krve *Uranovy*, byli též přemoženi, když se postavili proti olympským bohům. Později byli *Titani* s *Giganty* zaměňováni.

¹⁰⁷ Tuto nemožnou souvislost slov *superstes* (přeživší) a *superstitiosus* (pověřivý), odvozených ovšem od téhož slovesa *superstare* = státí nad někým, něčím, zavrl již *Lactantius*. Původní význam slovesa byl v obou případech týž: stojící nad někým v žalu, nad něčím bezradně, s ochotou uznati nadpřirozený výklad záhady; z něho se utvořila časem dvě různá slova s různým významem.

¹⁰⁸ Jde tu o nenapodobitelnou v češtině slovní hříčku, poněvadž všechna čtyři slova (*religiosus, elegans, diligens, intellegens*) obsahují základní sloveso *legere* (*re-legere, e-legere, dis-legere, inter-legere*). *Ciceronův* výklad slova *religio* vyhovuje jazykově lépe než *Lactantiův* (známe totiž adj. *religens* = zbožný), jenž odvozuje *religio* od slovesa *religare* = spolu svázati, takže by *religio*, aplikováno na náboženství římské (*Lactantis* však pomýšlí na pouto lásky křesťana k Bohu), znamenalo vzájemný závazek mezi bohy a lidmi podle římského zvyku na podkladě právním, podle něhož plní obě strany své povinnosti: lidé obětují bohům, bohové jim dávají, zač je prosí (už v *Platonově Euthyfronu* jest takováto zbožnost nazvána posměšně uměním kupeckým (techné *empiriké*); to by byl výklad vyhovující lépe po stránce významové.

¹⁰⁹ *Cicero* asi původně pomýšlel na rozvržení rozmluvy na tři dni s jednodenní přestávkou mezi druhou a třetí knihou (srv. III. kn. kap. 7), ale buď od toho upustil nebo na to zapomněl; podle začátku druhé a třetí knihy koná se celá rozprava v jednom dni.

¹¹⁰ Za doby *Ciceronovy* byl athenský *areopag*, bývalý rozhodčí soud, složený z nejvyšších úředníků, jakýmsi senátem a měl opět svou bývalou vážnost, kterou ztratil za rozkvětu athenské demokracie za doby klasické v 5. a 4. stol.

¹¹¹ Stoikové se tu pohybují v začarovaném kruhu; předtím (v 6. kap. této knihy) se totiž vyvozoval z důmyslného zařízení světa závěr o jsoucnosti bohů, nyní se zase naopak z jejich existence odvozuje důmyslné uspořádání světa.

¹¹² Tato vnímající a myslící bytost (*natura sentiens*), tyto oduševněné počátky (*principia animantia*), t. j. pralátka (arché), jsou stoické *logoi spermatikoi* (důvody plodivé, zárodečné), projevy světového plodivého rozumu, pronikajícího a tvořícího celý svět, jehož každá věc má důvod své existence v sobě samé, zvláště pak v jednotlivých lidech, v nichž se rozumová podstata světa projevuje nejvíce.

¹¹³ Toto rozdělení jest nepřesné, a jak jsme již naznačili, i nesprávné (v hodě druhém jest porušeno pantheistické stanovisko a o myslící bytosti a oduševněných počátcích, jež jsou přece se světem totožné, se

mluví se stanoviska dualistického jako o něčem, co stojí proti světu, a z dokonalosti nebeských těles se vyvozovala jsoucnost bohů již též v prvých dvou bodech); proto jest toto rozdělení v dalším porušeno. Pro totožnost myslící bytosti a oduševněných počátků, jež jsou podle stoicismu tvůrčím prvkem vesmíru, třeba čísti místo rukopisného *eam generatam* (totiž *naturam sentientem*) *eum* (totiž *mundum*) *generatum*.

¹¹⁴ To jest nesprávná výtka, poněvadž, jak jsme viděli, epikurovci neuznávali obrazů bohů místo bohů samých, nýbrž soudili, že se nám svými obrazy projevují.

¹¹⁵ Protože božský tvůrčí rozum proniká celý svět, jest podle stoiků vesmír jako jediný svět jakoby velikým státem, jehož jsou všichni lidé rovnocennými občany, ježto jest v každém člověku částička božského rozumu; to jest pověstný stoický kosmopolitismus (světobčanství), odstraňující metafysicky hranice mezi národy a státy.

¹¹⁶ Vada tohoto důkazu spočívá, jak už bylo řečeno výše, v tom, že se zapomíná na stoický pantheismus a podle lidového polytheismu se staví bůh, t. j. příroda, proti přírodě. Souvisí to se stoickým uznáváním dvojího principu, činného (to poiún, Logos, Rozum) a trpného (to paschon, Hyle, Hmota). Něco podobného jest později též v pantheismu Spinozově, jenž rozlišuje Boha jako nekonečnou moc a příčinu světa (*natura naturans*) a svět jako nekonečné účinky jeho působení (*natura naturata*).

¹¹⁷ Epikuros pokládal shodně s Demokritem za jsoucno hmotné atomy a prázdny prostor (!), ale na rozdíl od něho též druhotné kvality věcí, jako barvu, vůni, chuť, teplo a pod.; podle Demokrita existují tyto vlastnosti (řecky *ta symbebékota* = lat. *accidentia*) jen ve vnímajícím subjektu, nikoli objektivně. Ale i v zkušenostním světě stoiků, kteří jsou sensualisty stejně jako epikurovci, jest vše tělesné, t. j. mimo subjekt existující.

¹¹⁸ Podle stoicismu projevuje se přírodní, vše pronikající síla (*pneuma* = dech, t. j. energetický prvek z hmoty), trojím způsobem: v nejnižším světě anorganickém pouhou soudržností (*hexis*), ve světě vegetativním jako specifická přirozenost rostlin (*fysis*, t. j. vnitřní pohyblivost) a ve světě animálním jako *psyché* (duše se svou představivostí, fantasií, a pudovostí, *hormai*); u člověka jakožto vrcholu všeho tvorstva přistupuje k tomu ještě rozum (*logos*).

¹¹⁹ Podle stoiků vzniká vidění, slyšení a mluvení (zvuk) pohybem vzduchových vln.

¹²⁰ Stoicismus převzal z učení Herakleitova nejen prvek étherického ohně, nýbrž i vzájemnou přeměnu živlů.

¹²¹ Kdežto většina stoiků hlásala periodické vznikání a zanikání vesmíru, pokládal jej Panaitios podobně jako předtím Aristoteles za věčný, bez začátku a bez konce.

¹²² Tímto optimistickým názorem jsou stoikové předchůdci Leibnizovy theodicee (obraný boží). Tento svět jest nejlepší možný; zlo fyzické jest jen zdánlivé a zlo mravní existuje jen jako logický protiklad dobra, dále proto, že jest svět dokonalý jen vcelku, nikoli v jednotlivostech, a konečně proto, že i nejvyšší tvůrčí princip jest podroben zákonité nutnosti (to jest již staré leukippovské, že vše se děje ek logú te kai hyp' anankés = z rozumného důvodu a příčinné nutnosti, kteroužto zásadu přejali nejen epikurovci, nýbrž i stoikové). Při stoickém pantheismu jest tato theodicea přirozenější než křesťanská, uznávající všemohoucího a vševědoucího Boha stvořitele. Pantheista Spinoza pokládá správněji než stoikové zlo za subjektivní názor nedokonalého a jednostranného lidského rozumu; v tom měl, jak dále uvidíme (srv. pozn. 41 v III. kn.), předchůdce v řeckých akademících.

¹²³ Skythie jest krajina na vých. okraji Evropy (v již. Rusku), obydlená kočovným národem Skythů, Britannie pak ostrov na záp. konci Evropy, tedy tehdy zástupci nevzdělané Evropy.

¹²⁴ Podle planetaria Archimedova.

¹²⁵ Ve vodní říši Poseidonově (Neptunově) podřízený mořský bůh.

¹²⁶ Iambické trimetry z tragédie Medee vynikajícího římského tragika L. Accia (170—90).

¹²⁷ Silvanus byl staroitalský bůh lesů, který byl později ztotožněn s řeckým Panem a jako on hrál na šalmaj.

¹²⁸ To jest řečeno zcela se stanoviskem křesťanského monotheismu, nikoli s hlediska pantheistického. Náznak vývojové (descendenční) teorie Darwinovy jest v pantheismu epikurském. Jeho latinský tlumočník, epický básník Titus Lucretius Carus, praví v básni *De rerum natura*, že nynější pořádek ve světě a jeho nynější podoba nebyla hned od počátku, nýbrž vznikla po mnoha změnách a pokusech k pohybům a spojením všeho druhu z původního nedokonalého stavu k dokonalějšímu. Již hylozoista Anaximandros (v 6. stol.) tvrdil, že se člověk zrodil z živočichů jiného druhu.

¹²⁹ Marcus Pacuvius (220—130), sestřenec Enniův, byl starší slavný tragik římský, který zpracovával, jak tehdy bylo vůbec v obyčeji, řecké

originály po latinsky. Následující dva verše jsou snad z tragédie Dulo-
restes; v prvním hovoří nevhodně Řek jako Říman.

¹³⁰ Epikurovci uznávali u atomů jen čtyři základní vlastnosti jejich
tělesnosti: neprostupnost, tvar, velikost a tíži; vlastnosti druhotné, roz-
lišující od sebe jednotlivé věci, jako barva, chuť, vůně, teplo, existují
těž v předmětech, ale vznikají teprve rozličným slučováním atomů.

¹³¹ Totiž od obou bodů letního a zimního slunovratu.

¹³² O velikosti Měsíce byly v starověku velmi odchylné názory;
stoikové jej pokládali většinou za větší (!) než Zemi. V skutečnosti jest
Země 49krát větší než Měsíc.

¹³³ Totiž uvnitř ekliptiky, vyznačené zvěrokruhem, v níž se pohybuje
Země kolem Slunce (zde ovšem naopak Slunce kolem Země).

¹³⁴ T. j. když jest v konjunkci se Sluncem, stojí mezi ním a Zemí.

¹³⁵ T. j. když jest se Sluncem v opozici, t. j. když stojí Země mezi
ním a Sluncem.

¹³⁶ Aratos ze Solů v maloasijské Kilikii (nar. kolem r. 270) složil
dvojdílnou astronomicko-meteorologickou báseň Fainomena kai diosé-
meia (Zjevy na obloze a znamení povětrnosti); Cicero ji přeložil v mládí
do latiny. Kromě zlomků uvedených v tomto spise známe ještě jiné
z překladu Ciceronova. Celé latinské překlady této básně známe dva:
Germanikův (z 1. stol. po Kr.) a Rufa Aviana (z 4. stol. po Kr.). Řecký
originál se též zachoval.

¹³⁷ T. j. Psí ohon (kynos úrá), vlastně poslední hvězda Malého Med-
věda (Polárka).

¹³⁸ Helike, t. j. otáčející se (od řec. slovesa helissó = otáčím se),
ježto lze zvláště dobře pozorovati stálý otáčivý pohyb nikdy nezapadají-
cího Velkého Medvěda kolem severního pólu.

¹³⁹ Septemtriones (*septem triones* = *boves* [od slov *terere* = tříti]),
poněvadž se sedm hvězd tohoto souhvězdí stále točí dokola jako sedm
volů vyšlapávajících na mlatě obilí.

¹⁴⁰ Takže mohou plavci snáze nalézt podle ní sever než podle Vel-
kého Medvěda, otáčejícího se kolem severní točny ve větším vnějším
kruhu.

¹⁴¹ Podle představy starých jak slunce, tak i hvězda, když zajde,
zapadá do moře.

¹⁴² Řecký Engonasin, lat. *Nixus genu* čili (*In)genicul(at)us*, sou-
hvězdí, vykládané obyčejně jako Hercules zápasící s Drakem.

¹⁴³ Míneňa jest koruna Ariadnina, kterou povýšil bůh Dionysos mezi
hvězdy.

¹⁴⁴ Ofiuchos = *Anquitenens* = Hadonoš, obyčejně vykládaný jako
Aesculap, jež Jupiter bleskem usmrtil, vzal na nebe mezi hvězdy.

¹⁴⁵ Řecký Bootes (Poháněč sedmi volů), též Arktofylax (Arkt-
uros) = strážce V. Medvěda, t. j. hvězda za jeho ocasem (úrá), původně
celé souhvězdí, později nejjasnější jeho hvězda (*Arcturus*).

¹⁴⁶ Podle Arata (v. 105) Dike (Spravedlnost), podle jiných Ceres.

¹⁴⁷ Blíženci (lat. *Gemini*, řec. Didymoi) jsou Kastor a Pollux (řec.
Polydeukes).

¹⁴⁸ Jest míněn Myrtilos, vozataj krále Oinomaa.

¹⁴⁹ Lat. *Suculae* od *sus* (= řec. hýs = prase, svině), nikoli od slo-
vesa hycin = prseti; východ i západ Hyad (souhvězdí sedmi hvězd
v hlavě Býka) v květnu a listopadu přináší totiž na jihu hojně deště.

¹⁵⁰ Kefeus, král aithiopský, s manželkou Kassiopeiou a dcerou An-
dromedou byli vzati mezi hvězdy.

¹⁵¹ Okřídlený kůň, který povstal z krve Gorgony Medusy, zabité
Perseem.

¹⁵² U Řeků mělo těchto sedm hvězd (sedm dcer Atlantových a Pleio-
niných) jméno Pleiady, poněvadž jejich východ v polovici května ozna-
čoval dobu příznivou k plavbě po moři (plein = plouti). U Římanů
sluly *Vergiliae*, kteréžto slovo se odvozovalo nesprávně od *ver* = jaro
(doba vhodná k plavbě); spíše však souvisí se slovem *vergente* = kloniti
se, ježto Kuřátka vycházejí *vere vergente* (na sklonku jara).

¹⁵³ Kozorožec (řec. Aigokerós, lat. *Capricornus*) byl ztotožňován
s řeckým bohem Panem podoby zpola lidské, zpola kozlí.

¹⁵⁴ V době zimního slunovratu stojí Slunce (Titan Helios = *Sol*)
v znamení Kozoroha, souhvězdí na ekliptice mezi Střelcem (*Sagitta-
rius* = *Arcitenens*) a Vodnářem (*Aquarius* = *Amphora*).

¹⁵⁵ Především Siria, hlavní své hvězdy.

¹⁵⁶ Loď, na které se vydal Iason se svými druhy do Kolchidy pro
zlaté rouno berana. Následující verš jest z jiné souvislosti, poněvadž
souhvězdí Berana a Ryb jsou od Argo velmi vzdáleny.

¹⁵⁷ Jest to mythický Eridanus, který byl později ztotožňován s Pa-
dem nebo Nílem.

¹⁵⁸ Souhvězdí dvou Ryb ve zvířetníku představovali si staří spojené
poutem, ovinutým kolem jejich ocasních ploutví.

¹⁵⁹ Jest to jižní vítr, protože Oltár jest souhvězdí na jižní obloze.

¹⁶⁰ Nyní se vykládá jako Vlk; v starověku nemělo to zvíře určitého
jména.

¹⁰¹ Latinsky *Ante canem* neboli *Antecanis*, řecky Prokyon, poně-
vadž souhvězdí Malého Psa vychází v červenci před Velkým Psem (Si-
riem) a přináší největší vedra („psí dni“); oba Psy spojovali staří s
daleko stojícím lovcem Orionem.

¹⁰² Podle názoru Panaitiova, jak už bylo svrchu poznamenáno.

¹⁰³ V kap. 18 této knihy.

¹⁰⁴ Diogenes Laërtios však dosvědčuje, že Panaitios ekpyrosi (vše-
světový požár) přímo popřel.

¹⁰⁵ Totiž Merkur a Venuše, pohybující se podle starověkých před-
stav mezi Zemí a Sluncem a tedy jemu nejbližší.

¹⁰⁶ Podle názoru starých neživí se zvířata jedinci vlastního druhu.

¹⁰⁷ Jde u mlže kyjovky, v jejíž plášťové dutině žije krab pinnothe-
res, o příklad cizopasnictví, který nemůže býti takto vykládán teleo-
logicky. Už epikurovci vytýkali stoikům, že zaměňují při tomto výkladu
následek s účelem; podle nich nemá pták křídla proto, a by létal, nýbrž
létá proto, že má křídla. Tak se stali předchůdci Darwinova „přírodního
výběru“ a „boje o život“ v říši organické. Podobně nestačí v předešlé
stati příliš subjektivní důvod krásy a účelnosti těles nebeských na dů-
kaz zasahování božské prozřetelnosti do čistě mechanických pohybů
v přírodě anorganické.

¹⁰⁸ Staří (na př. Aristoteles a Plinius) to vypravují o pelikánovi,
bylo to však v nové době zjištěno u jednoho druhu racků.

¹⁰⁹ Nejde o skutečné mořské žáby, nýbrž o druh dravých ryb, žabám
podobných (*Lophius piscatorius*), žijící v Středozemním moři.

¹¹⁰ Totiž tím způsobem, že si dávají dlouhým zobákem klystýr.

¹¹¹ Byla tak v starověku zvána podle kretské hory Dikte, kde roste
(třemdala).

¹¹² Ovšem jen tehdy známých.

¹¹³ Jsou to passátní, pravidelné roční větry (proto řec. a lat. *venti
etesiae* od řec. *etos* = rok) stálého sz. směru, zmiřňující červencová a
srpnová vedra.

¹¹⁴ Následující slova *et tamen multa dicuntur* (a přece mnoho se
mluví) jsou podle toho, co následuje (*enumerari enim non possunt* =
nelze totiž vypočítávat) asi postranní poznámkou netrpělivého čtenáře
nad mnohomluvností výkladu nejen v stati o účelnosti různých zařízení
v přírodě, nýbrž v celé druhé knize, kde se jednotvárně opakuje stále
jedno a totéž.

¹¹⁵ Mléčná šťáva (*chylus*), vyloučená z potravy.

¹¹⁶ To jest omyl, poněvadž krev z žil nesměřuje k játrům, nýbrž
k srdci. V popisu lidského organismu v této a předešlé kapitole jsou
různé omyly (na př. srdce přivádí vzduch zvenčí jako plíce), z nichž ně-
kterých se uvarovali již starověcí lékaři. *Nervus* = šlachy i nerv (obojí
rozlíčil již Aristoteles: *neura* = šlachy, *poroi* = nervy).

¹¹⁷ Nejde však o žíly, nýbrž o tepny, jichž funkce staří neznali.

¹¹⁸ Antické lékařství neznalo oběhu krevního (tento chemický proces
okysličování krve objevil teprve v 17. stol. anglický lékař Harvey); po-
něvadž byly arterie (tepny) při smrti prázdné, kdežto v žilách byla krev,
pokládali staří arterie za sídlo vzduchu, podle stoicismu životního dechu
(*pneuma*); teprve lékař Galenos odstranil vivisekci tento omyl.

¹¹⁹ Pro tento omyl, že nervová soustava vychází ze srdce, pokládala
většina stoiků, jako již předtím Aristoteles, srdce za ústřední nervový
orgán a sídlo duševní činnosti, nikoli jako menší část jich mozek.

¹²⁰ Jak vratké jsou teleologické důkazy o účelnosti přírodních za-
řízení, jest patrné z toho, že právě tak jako člověk mají i ostatní zvířata
umístěny čtyři smysly na hlavě, ač ji mají kromě ptáků obrácenu k zemi.

¹²¹ Shodně podle klasických jazyků, neboť v latině se jmenuje *pu-
pula* nebo *pupilla* (zdrobnělina k *pupa*), v řečtině koré podle obrázku
osoby, hledící do oka, na sítnici.

¹²² Pomýšlí se tu na dva nejstarší tvary lyry; bůh Hermes prý totiž
napjal struny na želví štít, Apollon zase mezi dva duté býčí rohy, aby
se zvuk takto zesiloval.

¹²³ Další výklad jest možný a oprávněný jedině tehdy, připojili-li se,
jak zde Cicero činí, k smyslové činnosti, zvláště zrakové a sluchové, též
činnost duševní, založená na pojmech krásy a mravnosti; jinak vynikají
pouhou smyslovou činností zvířata většinou nad člověka.

¹²⁴ Tak vznikají „uchopující“ čili pojmové představy (*fantasiai
kataléptikai*), jež jsou podle stoiků důležitým kriteriem pro rozeznání
pravdy od klamu jako obecné představy epikurovců; akademikové po-
pírali možnost takových představ a proto též poznání pravdy, spokojující
se poznáním pravděpodobnosti.

¹²⁵ Ne jako akademičtí filosofové, nýbrž jako řečníci. Cicero se ne-
zdržel, aby v dalším nepodal přemrštěnou chválu umění řečnického, ač
sem nepatří, ježto jde o umělý výtvar člověka, nikoli o dílo přírody;
podobně podal v předešlé části obraz oblohy stálic, aby mohl do něho
vložit svůj neobratný a nepřesný překlad veršů Aratových.

¹²⁶ Podle intelektualistické stoické ethiky jest ctnost jakožto vědění,
založené na rozumu, jednotná a jednotlivé t. zv. ctnosti, jako moudrost,

spravedlnost, statečnost a zdrželivost, jsou jen její různé projevy; člověk vpravdě ctnostný, t. j. rozumný, zahrnuje v sobě všechny její části.

¹⁸⁷ Podle polytheistického, nikoli pantheistického názoru Chryspova skládá se svět z bohů a lidí a věcí kvůli nim vzniklých.

¹⁸⁸ Římané nazývali *legumina* zeleniny, poněvadž je sklízeli sbíráním (*legendo*), nikoli sekáním, jako obilí, nebo trháním, jako ovoce; zde však jde o slovo širšího významu než „zeleniny“, totiž „plodiny“.

¹⁸⁹ Již akademik Karneades prý se ptal posměšně stoiků, zda to platí i o užovkách a jedovatých zvířatech.

¹⁹⁰ Skopového masa si Římané příliš necenili; podle Ovidia (*Metamorf.* XV 118) prospívají ovce lidem více svým životem než smrtí.

¹⁹¹ Překlad Aratových Fainomen vv. 129 nn.

¹⁹² T. j. labužníkem; vtip na epikurovské požitkářství.

¹⁹³ Tento překlad by asi nejlépe vystihl lat. *alites*, t. j. ptáci, věštící letem (jako orlí a supí), a *oscines* (z *os* a *cano*), ptáci věštící křikem (jako havrani, vrány, sovy), jak označovalo tyto dva druhy věšteckých ptáků augurské názvosloví.

¹⁹⁴ Toto a další jest řečeno zcela se stanoviska polytheistického nebo dualistického protikladu bůh a svět, nikoli s hlediska pantheistického monismu stoiků.

¹⁹⁵ Cicero jmenuje ostrov Rhodos jako druhou vlast stoika Poseidonia, jenž uznával mimo okruh skládající se z tří světadílů, Evropy, Asie a Afriky, ještě tři jiné okruhy, oblévané mořem jako tento veliký „ostrov“ tří v starověku známých světadílů.

¹⁹⁶ Pyrrhos, král v Epeiru, příbuzný s makedonským králem Alexandrem, chtěl jako on na východě založit velkou říši na západě, byl však Římany ve válce (282—272) poražen (Maniem Curiem Dentatem v rozhodující bitvě u Beneventa r. 275).

¹⁹⁷ Z vynikajících Římanů zde uvedených jest Gaius Duilius známý vítěz nad Karthagiňany v první větší námořní bitvě Římanů u Myl r. 260; Maximus jest Quintus Fabius Maximus Cunctator (Louda), rozvážný a opatrný diktátor za druhé války punské; Africanus jest Publius Cornelius Scipio Africký Starší, vítěz u Zamy nad Hannibalem r. 202, Scipio pak jest P. Cornelius Scipio Africký Mladší, vítěz nad Karthagiňany v třetí válce punské r. 146, Paulus pak jeho otec, Lucius Aemilius Paulus, vítěz nad makedonským králem Perseem u Pydny r. 168 (jeho syn byl totiž adoptován do rodiny Scipionů a proto byl zván Aemilianus); Gracchus jest vzpomenující již v kap. 4 této knihy Tiberius Sempronius Gracchus Starší, otec obou známých tribunů lidu, Tiberia

a Gaia (těch jako revolucionářů by Cicero nevzpomínal v dobrém, protože sám stál na straně senátu a šlechty, nikoli lidu); Cato jest známý přísný censor r. 184 Marcus Porcius Cato, zvaný proto Censorius, nepřítel Karthaginy a hellenismu.

¹⁹⁸ Takto, podle římské zásady *minima non curat praetor* (o maličernosti se praetor nestará), hledí římský stoik Balbus zmírniti logický rozpor, v němž se octl stoicismus, tvrdě jednou, že se bohové starají jen o celek, nikoli zvláště o každého jednotlivce, po druhé zase, že z péče o celek vyplývá též péče o jednotlivce; uváděli však tento důvod již též stoikové řečtí.

¹⁹⁹ T. j. moudrým podle názoru stoického, ježto jest pro ně jedině špatnost zlem a k blaženosti jim stačí ctnost, jež jest jedině dobrem.

²⁰⁰ Střední Akademie převzala od neakademického skeptika Pyrrhona (v 3. stol.) výzvu hleděti na každou věc s dvojí stránky a mluvití o ní s dvou různých hledisek (pro i proti, *in utramque partem disputare* říkalo se tomu latinsky), jak ostatně činila již řecká sofistika doby klasické.

KNIHA TŘETÍ

¹ O Ti. Coruncaniovi a P. Muciovi Scaevolovi viz pozn. 191 ke kn. I. — P. Scipio Nasica Corculum (Srděčko), tchán Staršího Scipiona Afrického a pontifex r. 150, byl prohlášen usnesením senátu za nejlepšího muže v Římě.

² C. Laelius Sapiens, přítel Scipiona Mladšího, vystoupil r. 145 v řeči *de collegiis* úspěšně proti návrhu tribuna lidu C. Licinia Crassa, aby místo kooptace do kněžských sborů byla zavedena volba na sněmu, s odůvodněním, že by to znamenalo ohrožení státního náboženství.

³ Romulus a Numa Pompilius byli první dva římské králové; o knihách Sibylliných a jich vykladačích viz pozn. 25 ke knize druhé.

⁴ Jak se srovnává víra v autoritu předků se skepticizmem Cotty akademika, když jde o náboženství, a ne o rozpor mezi vědou a vírou, zůstává nevysvětleno.

⁵ Zde Cotta správně naznačuje, že jest náboženství věcí *in re*, nikoli *in verbo* a tedy důkazů. Jest zbytečné a nemožné dokázati logicky jsoucnost bohů nebo boha a všechny takové důkazy byly též, jak jest od dob Kantových známo, vyvráceny. Neměl ovšem chtíti Cotta na konci 2. kapitoly této knihy na Balbovi odůvodnění náboženství, jež ani jako filosof nemůže podati.

⁶ Totiž podle stoického paradoxu, t. j. zdánlivě protismyslné myšlenky, *omnem stultum insanire*, že každý pošetilec, t. j. kdo není stoickým filosofem, jest blázen a že jen stoický filosof jest moudrý. Již v první knize (kap. 23) správně vyvracel Cotta epikurský důkaz jsočnosti bohů *e consensu gentium*, t. j. ze souhlasného vědomí národů a lidí, tvrdě, že takového souhlasu není ani mezi národy ani mezi jednotlivci.

⁷ Jest ironická námitka, kterou si činí sám Cotta se stanoviska stoického.

⁸ Tato silnice (*via Salaria*) šla z Ostie přes Řím do Sabinska a jmenovala se tak proto, že byla po ní dopravována sůl z ostijských solivaren.

⁹ K událostem zde vzpomenutým viz pozn. 6, 7 a 11 k druhé knize.

¹⁰ Lakedaimon = Sparta, hlavní město Lakonska na Peloponnesu.

¹¹ První senátor (*princeps senatus*) byl nejváženější člen senátu, jenž byl zapsán v seznamu senátorů na prvním místě a byl při poradách předsedou senátu dotazován první na mínění. — M. Cato jest známý Cato Censorius.

¹² Tu vypadlo na začátku něco málo z Cottova výkladu o tom, že z věštění nelze dokazovati jsočnost bohů.

¹³ Rýhy na játrech obětovaných zvířat, tvořené jaterními laloky, byly vykládány podle své povahy a polohy haruspiky hned jako příznivé, hned jako nepřiznivé znamení.

¹⁴ Jako se dnes tahají „planety“, tak bylo i u Římanů zvykem tahati věštby (*sortes*). Byly to různé výroky, napsané na dřevěných nebo kovových destičkách nebo hůlkách, jež se zamíchaly a pak námtkou vytahovaly, aby z nich byla věštěna lidem budoucnost. Máme zachováno 17 takových věštev v podobě hexametrů s všeobecnými pravidly chování na bronzových destičkách, nalezených u Patavia (Paduy), rodiště Liviova; ze středověku jsou známy t. zv. *sortes Vergilianae*, věštby sestavené z veršů Vergiliových.

¹⁵ Viz pozn. 19 k 2. kap. druhé knihy.

¹⁶ Ovšem jen jako akademický filosof, nikoli jako velekněz; vždyť předtím prohlásil, že věří dokonce tahání věštev. To však podle výkladu Ciceronova o věci ve spise *De divinatione* II 86 (vážnější lidé prý již takovým věcem nevěří) nelze bráti doopravdy.

¹⁷ Změna v pořadí proti výkladu Balbova v 5. kap. druhé knihy, pokud jde o bod druhý a třetí, spadá zde asi na vrub řecké předlohy Ciceronovy.

¹⁸ V 5. kap. druhé knihy bylo však výslovně řečeno, že jde jen o prameny všeobecných představ o bozích, nikoli o důkazy jejich jsočnosti.

¹⁹ To předpokládá jednodenní přestávku mezi druhou a třetí knihou, takže podle zmínky o včerejším dni v kap. 29 druhé knihy, kdy vykládal Velleius o epikureismu, měla býti provedena podle původního plánu celá rozprava v čtyřech dnech.

²⁰ Celý tento výklad, který se zde odkládá na pozdější dobu, jest ztracen, jak ukazuje mezera na konci 25. kap. této knihy.

²¹ T. j. otázky o jsočnosti bohů. Řečtí stoikové, jako Chrysippos a Poseidonios, pojednávali ve zvláštních spisech o věštech a osudu (*peri mantikés, peri heimarmenés*); tak učinil i Cicero ve spise *De fato*, zachovaném neúplně, a *De divinatione* o 2 kn. (zachovaném úplně), v němž však věštění odsoudil jako pověru.

²² V této kapitole vytýká Cotta stoikům, jak jsme učinili my v 40. poznámce k 8. kap. druhé knihy, prosté obracení obecného kladného soudu a zároveň chce částečnou platností takových soudů vyvrátiti jejich pantheismus (svět = bůh). To však jest možné jen tehdy, chápe-li se bůh osobně, jak činí Cotta podle nepřesně vymezeného a nedůsledně zachovávaného stoického pojmu boha. Jest zřejmé, že jde o pouhé slovo, jež třeba naplniti určitým obsahem. Při pantheismu může to býti něco nejvšeobecnějšího, co jest vskutku všemu společné, jednotná, vše svým vlastním vnitřním napětím (= stoický tonos) utvářející podstata (energie).

²³ Příklad není vhodný, protože byl Euripos, průliv mezi ostrovem Euboií a Attikou, na svém nejužším místě u města Chalkidy na Euboií znám nepravidelností svého proudu, ač v něm voda proudí několikrát za den střídavě na jih a na sever podle zákonů přílivu a odlivu obvyklých v Oceanu.

²⁴ Libye bylo v starověku označení pro celou tehdy známou část Afriky. Oním místem se míní úžina gibraltarská. Uvedený verš jest hexametr neznámého básníka (snad Ennia?).

²⁵ Oltář byl v starověku místem posvátným a útočištěm před násilím.

²⁶ Jde o slovní hříčky, jež můžeme v češtině napodobiti jen částečně, totiž přeložíme-li *versutus*, jež se tu uvádí správně v souvislost s *versatus* (od *versari* = obracet se) „obratný“; dále se tu odvozuje, rovněž správně, *callidus* od slovesa *concallescere* = dostati mozoly, tedy pův. „mozolovitý“, potom „zkušný“, „chytrý“.

²⁷ Orion a Malý Pes (Prokyon) jsou dvě rovníková souhvězdí.

¹⁸ Výklad o tom byl podán v ztracené třetí části této knihy.

¹⁹ Pythagoras učil, že pět planet spolu se Sluncem a Měsícem vydává svými pohyby tóny, tvořící souzvuk, jako tóny sedmi strun heptachordu; to jest jeho pověstná harmonie sfér, kterou zde Cotta zesměšňuje.

²⁰ Co Karneades a jiní akademikové pokládali za zánik, měli stoikové spíše za pouhou přeměnu formy substance, při čemž substance sama nezaniká. Zákon o zachování hmoty hlásá již Poseidonios: „Substance ani nepřibývá ani neubývá, nýbrž jen se přeměňuje.“

²¹ Podle názoru, že se liší živé od neživého jen vnímáním.

²² Z praemis však vyplývá jako závěr jen možnost, nikoli nutnost zániku.

²³ Stejnou ukázkou dialektiky Karneadovy jako Cicero zachoval nám po řecku Sextos Empeirikos (IX 180). Jest namířena podobně jako u Cicerona zprvu proti lidovým anthropomorfním bohům stoickým, tedy proti nevýznamné části jejich učení; teprve dále se týká jejich božského ohně (u Cicerona není vysloven v kap. 12 a 13 vztah k božství, ale rozumí se). Jest to většinou pouhá dialektika, opírající se jednak o pozorování skutečnosti, jednak o nedokázaná tvrzení.

²⁴ Herakleitos byl pro tuto svou snahu, aby jeho spis o podstatě věcí byl nepřístupen nezasvěcencům, zván „temný“. Byl proto často vykládán, zejména stoiky (jako Kleanthem a Aristonem, žákem Zenonovým), na něž měl svým učením o ohni jako božském prvku, majícím věčný život a rozum, z něhož ustavičným děním, stupňovitou přeměnou, „pohybem nahoru a dolů“ svět vzniká, neobyčejný vliv, podobně jako Demokritos se svým atomismem na epikurovce.

²⁵ Aby mohl užítí slovní hříčky *anima*, *animans*, *animus*, *animal*, nahradil Cicero řecký název pro vzduch áér slovem *anima*, takže jsou pak všechna čtyři slova odvozena z téhož slova; my to nemůžeme napodobit úplně, poněvadž nemáme pro slovo „živočich“ (*animal*) takové náhrady, v níž by bylo slovo „duch“ nebo „dych“, jako jest ve „vzduch“ a „dýchající“ tvorové, jak můžeme přeložit *animantes* místo „živí tvorové“.

²⁶ Ale to byl právě též názor stoiků; podle nich jest duše áér pýroeidés, pneuma enthermon = *anima inflammata* (Cicero, *Tuscul.* I. 42).

²⁷ Výklad o pravidelném pohybu nebeských těles jako rozumných božských bytostí byl v ztracené části.

²⁸ Podle stoické ethiky jest totiž kromě ctností, jež jest jediné dob-

rem, a špatnosti, jež jest jediné zlem, vše ostatní pro mudrce lhostejné (adiaforon).

²⁹ Alabandos a Tennes jsou mytické postavy, uctívané jako domácí bohové v karském městě Alabandách a na ostrově Tenedu.

³⁰ Podle báje vrhla se Ino, dcera Kadmova, jsouc pronásledována svým manželem Athamantem, se svým synáčkem Melikertem do moře; oba byli přijati mezi mořské bohy jako Leukothea a Palaimon. Do Říma se dostala obě božstva pode jmény *Mater Matuta* (pův. bohyně rána [*mane*, *matutinus* = ranní], později pomocnice při porodu) a *Portunus*.

³¹ *Adscripticii* (připsaní) byl podle serviovské ústavy název občanů nejnižší páté třídy, kteří byli připsáni do seznamu občanského pro doplňování legií. — Věty dané v této kapitole do uvozovek značí námitky, jež činí Cotta v duchu stoiků a vyvrací. Podle něho nemají bohové čtyř obvyklých ctností, i stoiky uznávaných, moudrosti, spravedlnosti, statečnosti a zdržlivosti, poněvadž jich nepotřebují; přece však mají nejvyšší ctnost jim odpovídající. V tvrzení, že bohové nemusí rozlišovati dobro a zlo, jest předzvěst pozdějšího názoru Spinozova a Hobbesova, že dobro a zlo nemají vztahu k božství, nýbrž jsou jen relativní pojmy ducha lidského, vysvětlujícího si se svého jednostranného stanoviska dění ve světc, jehož podstaty a úplnosti nechápe.

³² Jest řečeno ironicky.

³³ Jde o úryvky z neznámé Acciovy tragédie o Herculovi, podávající jeho spálení na hoře Oitě na hranicích Makedonie a Thessalie a vzetí na nebe jeho otcem Diem.

³⁴ V Odyssei XI, 601 nn. Avšak podle tohoto místa setká se v podsvětí s Odysseem (Ulixem) pouhý stín Herakleův, kdežto on sám jest jako manžel Hebin na Olympu; již staří poznali, že jde o pozdější interpolaci, poněvadž to jest představa nehomerská.

³⁵ Byli to alexandrijští učenci, kteří si vytkli za úkol odstraniti nesrovnalosti v řeckém podání o bozích tím, že uznávali několik božstev téhož jména.

³⁶ Herakles prý uloupil delfské Pythii trojnožku, aby založil věštírnu na jiném místě, když se mu zdráhala věštiti. Zeus spolu s jinými bohy prý urovnal z toho vzniklý spor mezi ním a Apollonem, věštícím v Delfech.

³⁷ Jde snad o knihy náboženského obsahu, jež se přičítaly Herakleovi, podobně jako tomu bylo u Orfea nebo Lina.

³⁸ Herakles byl pokládán za jednoho z pěti Daktylů, fryzských dai-

monů v službách bohyně Kybely; Daktyly (Prsty) byli zváni pro svou dovednost zhotovovati rozmanité věci, zvláště ze železa.

⁴⁹ T. j. obyvatelé ostrova Kou při již. pobřeží maloasijském.

⁵⁰ Asteria byla dcera Titana Koia a Foiby, sestra Latony (řec. Leto), matky božstev Apollona a Artemidy. Pro podobnost jejího jména s Astartou (Ištar), matkou syrsko-foinického boha Melkarta, byl ztožněn i Melkart s řeckým Herakleem.

⁵¹ Tyros (dnes Sur) bylo obchodní a průmyslové město u pobřeží Foinikie, z něhož byla založena osada Karthago.

⁵² Belus (Baal = Pán) nebyl bůh uctíváný v Indii, nýbrž semitský bůh slunce, uctíváný v Tyru a Babyloně; jest to mythický zakladatel říše assyrsko-babylonské.

⁵³ Laelius mluví ve své řeči o hliněných obětních miskách (*capudunculae*) starých Římanů, stavěl nejspíše prostotu starého obětního náčiní, ale zbožnost proti větší nádheře své doby, zakrývající náboženskou vlažnost.

⁵⁴ Nymfy = panny, byly vodní, lesní, horské a luční víly řeckého bájesloví; Paniskové = malí Panové, byly děti Panů, kozlích daimonů, kterých se později uznávalo v Řecku několik, podobně jako Faunů u Římanů; Satyrové byli bujní daimonové lesů a hor, lidského těla s prvky zvířecími, tvořící rozpustilou družinu boha Dionysa. Nymfy měly v Římě chrám na poli Martově; byl zároveň censorským archívem.

⁵⁵ Orkem (*Orcus*) jest zde míněn bratr Iovův a Neptunův, bůh podsvětí Pluton, Dis (řec. Hades).

⁵⁶ Charon byl v řeckém bájesloví převozník duší nebožtíků do podsvětí přes řeku stonů Acheron; Kerberos byl trojhlavý pes, strážce podsvětí.

⁵⁷ Jsou míněni skladatelé starověkých genealogií bohů a theogonií, jako básník Hesiodos, Ferekydes a jiní.

⁵⁸ Za matku Uranovu (Caelovu) byla obyčejně pokládána Gaia (Země), nikoli Den. Aether a Den jsou pokládáni za dítky Noci (a boha temnoty Ereba) i u Hesioda (Theogonie v. 124); ostatní pak zde uvedené bytosti pokládali staří za dítky Noci proto, že tyto příjemné i nepříjemné zjevy přinášel člověku noční spánek.

⁵⁹ Jde o celkem dvanáct hlavních bohů, jichž jména sestavil básník Ennius v tyto dva hexametry: *Iuno* (Hera), *Vesta* (Hestia), *Minerva* (Athena), *Ceres* (Demeter), *Diana* (Artemis), *Venus* (Afrodite), *Mars* (Ares) || *Mercurius* (Hermes), *Iovis* (Zeus), *Neptunus* (Poseidon), *Volcanus* (Hefaistos), *Apollo* (Apollon).

⁶⁰ Syn Apollinův a nymfy Kyreny, podle Vergiliových Georgik vynálezce včel.

⁶¹ Theseus byl původně pokládán za syna mořského boha Poseidona a teprve později za syna attického krále Aigea.

⁶² Totiž římského, podle něhož byl svobodným občanem, kdo se narodil z matky občanky a otroka.

⁶³ Obyvatelé sporadského ostrůvka Astypaleie.

⁶⁴ Jest míněno ironicky vzhledem k matce řeckého hrdiny Achillea, jež byla dcerou mořského boha Nerea. Mythický pěvec Orfeus byl synem Oiagra a Musy Kalliopy, thrácký král Rhesos synem říčního boha Strymona a Musy Terpsichory.

⁶⁵ Hekatě (Dalekobládné), dceři Titana Persa a Asterie, příšerné vládkyni v podsvětí, byly stavěny v Řecku před domy a zvláště na rozcestích sloupy a umisťovány její obrazy.

⁶⁶ Furie (řec. Erinye) jsou hněvivé bohyně pomsty a kletby, Eumenidy (Dobromyslné) jsou Erinye usmířené a proto blahovlnné. Ztožňuje-li Cicero správně Furinu, jejíž háj byl v Římě za Tiberem na Ianiculu, s Furií, nelze zjistiti, poněvadž už za Varrona nebylo o této starořímské bohyni kromě jména nic určitějšího známo.

⁶⁷ Bylo známo podle rutulského města Ardee v Latii.

⁶⁸ Odjinud neznámá *Natio* jest bohyně porodu (jméno její jest odvozeno od slovesa *nascor* = rodím se).

⁶⁹ *Moneta* (od slov. *monere* = napomínati) bylo příjmení bohyně Iunony; Cicero však, jak vyplývá ze souvislosti s ostatními abstraktními pojmy na tomto místě, pomyslel jako Livius Andronicus ve své Odyssei na totéž, co znamenala u Řeků Mnemosyne (Paměť), matka Mus (obě slova jsou odvozena od téhož kořene *men, mon, mn*). Poněvadž byla v Římě státní mincovna u chrámu Iunony Monety (Napominatelky), dostala po ní jméno (*officina Monetae*) a peníze, jež se tam razily, též (*moneta, mince*).

⁷⁰ Serapis a Isis byla egyptská božstva, jejichž kult se přes všechny zákazy a tresty v Římě v 1. stol. př. Kr. velmi rozšířil. Byla tam ztožňována s různými božstvy domácími, tak Serapis s Aesculapiem a Isis na př. s Iunonou nebo Proserpinou.

⁷¹ Kirke jest známá kouzelnice z Odyssei, Aietes jest její bratr, otec kouzelnice Medeie (odvozeno od slovesa *médomai* = vymýšlím), jejíž matka slula Idyia (Vědma). Pasifae (Všem zářící) měla rovněž jako Kirke a Aietes otcem boha slunce Helia a byla manželkou kretského krále Minoa.

⁷² Circei bylo město v Latii, nazvané podle Kirky.

⁷³ Amfiaraos a Trofonios byli mytičtí věštcí boiotští; první měl věštírnu v Oropu, druhý v Lebadeii. Boiotské svatyně byly vyňaty z poplatnosti, ale římsí nájemci daní (*publicani*) nechtěli uznati daňové osvobození svatyně Amfiaraovy. Vznikl z toho vleklý právní spor, který se skončil r. 73 v prospěch Oropu.

⁷⁴ Erechtheus byl mytický král athenský, jemuž i jeho dcerám, jež obětovaly za vlast své životy, se dostalo po smrti božské pocty. Jejich slavný chrám na athenské Akropoli, Erechtheion, jest z veliké části dosud zachován.

⁷⁵ Kodros byl poslední král athenský, jenž rovněž obětoval svůj život v boji za vlast.

⁷⁶ Leókorion, svatyně dcer athenského krále Lea, jež se zasvětily smrti, aby zachránily vlast od hladu nebo moru, byla na athenském tržišti (*agoře*).

⁷⁷ Stratónikos byl athenský hudebník a básník z doby krále Alexandra, známý vtipkář.

⁷⁸ Řecké slovo Thauomas totiž souvisí s *thauma* (div, zázrak) a *thau-mazein* (diviti se).

⁷⁹ Stoikové vysvětlovali duhu správněji jako paprsky, lámající se od vlhkých mraků.

⁸⁰ *Tempesta* (Bouře) měla svatyni v Římě u brány Capenské. Byla zasvěcena r. 259 P. Corneliem Scipionem, když by bylo jeho loďstvo za výpravy proti Korsice bouří málem ztroskotalo.

⁸¹ C. Papirius Maso zasvětil r. 231 svatyni Prameni (*Fons*); prameny měly v Římě dokonce slavnost (13. října), zvanou *Fontanalia*.

⁸² *Tiberinus* jest sakrální název boha řeky Tiberu; ostatní jména jsou názvy bezvýznamných a částečně i neznámých jeho přítoků.

⁸³ Jest to nevhodný název pro hellenistické učence, kteří odstraňovali řecký polytheismus rozumovým výkladem náboženství, prohlašující jako Euhemeros bohy za lidi.

⁸⁴ Proto se jmenoval Zeus Lykaios podle stejnojmenného pohoří v již. Arkadii.

⁸⁵ *Tritopatreus* v singuláru vyskytuje se jen na tomto místě; *Tritopatores* (Pradědové) byli v Athenách ochranní daimoni různým způsobem vykládání. — Eubuleus (Dobře radící) bylo příjmení různých bohů, hlavně Dia.

⁸⁶ Alkón (od *alké* = síla) jest jméno léčivého božstva; Melampus (Černonohý) byl slavný řecký věstec; Tmolus jest nejisté jméno za nejasné rukopisné *Eviolus*.

⁸⁷ Thelxinoé = mysl okouzlující, Aoide = zpěv, Arche = začátek, Melete = cvičení.

⁸⁸ Nazvané podle Pierie, krajiny v Makedonii. Vedle devíti Mus pierských byly uznávány tři starší Musy helikonské, Mneme (Paměť), Melete, Aoide. Podle jiné pověsti byly konkurenční Musy pierské, dcery makedonského krále Piera, přemoženy v pěveckém zápase pravými Musami helikonskými (v Boiotii) a proměněny v straky.

⁸⁹ T. j. město Helia, boha slunce (nedaleko Káhiry).

⁹⁰ Známý „kolos rhodský“, obrovská socha Heliova, svědčí o kultu boha slunce na ostrově Rhodu.

⁹¹ To jsou heroové eponymové (podle nichž vznikly místní názvy) tří rhodských měst Ialysu, Kameiru a Rhodu.

⁹² Apollon byl totiž pokládán za otce Iona, heroa eponyma kmene ionského, který osadil Attiku.

⁹³ Fthas = světový duch, který si představovali Egypťané v podobě hada, stočeného do kruhu; střediskem jeho kultu bylo město Memfis.

⁹⁴ Ostrovy Aiolské (boha větrů Aiola) neboli Liparské. — Rukopisný tvar Memalios, odjinud neznámý, jest sotva správný.

⁹⁵ Jest to arkadský heros Ischys (= *Valens* = Silák).

⁹⁶ Kterého egyptského boha má Cicero na mysli, není známo.

⁹⁷ Obyvatelé města Fenea v sev. Arkadii; u nich byl rozšířen kult boha Herma.

⁹⁸ Argos byl tisíciký pastýř, který hlídal Io, milenku Diovu, proměněnou žárlivou Herou v krávu; byl zabit Diovým pomocníkem Hermem (odtud jeho homerské epitheton Argeifontes = Argobijce).

⁹⁹ Snad místo v arkadské krajině Kynurii, kde kvetl kult boha Asklepie.

¹⁰⁰ Jest to pravý přítok arkadské řeky Alfeia (dnešního Rufia).

¹⁰¹ Týká se nejspíše pronikání kultu Apollonova a zatlačování kultu Diova na Kretě. — Korybas byl nejstarší z fryžských daimonů Korybantů, ztotožněných s kretskými daimony Kurety.

¹⁰² Hyperboreové (za severem bydlicí) byl mytický národ, žijící blaženě v nezapadajícím polárním slunci, v končinách severního polárního kruhu v obzvláštní přízni boha slunce.

¹⁰³ Nomios se zde uvádí mylně v souvislost se slovem nomos = zákon; spíše však souvisí s nomos = pastva, neboť funkce ochránce pastvin a stád se, zvláště v hornaté Arkadii, Apollonovi lépe hodí.

¹⁰⁴ Mílek (lat. *Amor, Cupido*, řec. Eros) jest bůh lásky; jeho mladším bratrem jest dále jmenovaný Anteros (Protílaska).

¹⁰⁵ Opis neboli Opis (od řec. koř. *op* = viděti) = jasné oko noci (i Glauke = Jasná) hodí se dobře za příjmení Artemidy; podivné však jest, že se zde přičítá bytosti mužské.

¹⁰⁰ Jest to Dionysos, zvaný Zagreus, uctíváný s hlučným veselím od orfiků.

¹⁰⁷ Jest to pověst odjinud neznámá. Snad se pomýšlí na jednu z nymf, jež na hoře Nyse v Thrakii, po níž měly jméno, vychovávaly malého Dionysa.

¹⁰⁸ Název orgiastické slavnosti k počtě fryžského Dionysa Sabazia.

¹⁰⁹ Thyone jest odvozeno od slovesa *thyein* = zuřiti (tedy = bakchantka). Nisos jako otec Dionysův jest odjinud neznám.

¹¹⁰ Elis jest krajina a město na Peloponnesu.

¹¹¹ V Platonově *Kratylovi* (p. 406) se uvádí jméno Afrodite v souvislost s *afros* = pěna s odvoláním na Hesiodovu *Theogonii* (v. 196).

¹¹² Syrie a Kypros byla dvě hlavní sídla kultu Astartina; proto jsou zde z nich udělána jména rodičů Afroditiny. Odtamtud rozšířil se do Evropy též kult miláčka Afroditina, krásného jinocha Adonida, společně s kultem této bohyně lásky.

¹¹³ Saïs bylo hlavní město dolního Egypta; bohyně tam uctívána se jmenovala u Egyptů Neith a byla ztotožněna s Isidou.

¹¹⁴ Poněvadž vyskočila podle báje Athena z hlavy (koryfé) Diovy, byla učiněna Koryfe její matkou.

¹¹⁵ Pallas jest jméno jednoho z Titanů.

¹¹⁶ Obyčejně se přidělovaly okřídlené střevíce, jak jest známo zvláště z ukázek řeckého umění, poslu bohů Hermovi; při Atheně jde asi o velmi pozdní představu.

¹¹⁷ *Ve-iovis, Vediovis, Ve-dius* značí opak k *Iovis, Diovis, Dius*, tedy ne boha světla, nýbrž tmy, podzemí, jako *ve-cors* a *ve-sanus* značí toho, kdo nemá srdce, není zdravý, tedy jest „zběsilý“, „šilený“. — Slovo *Volcanus* pokoušel se Varro vyložití *ab ignis violentia*, Isidorus zase ze slovesa *volare* = létati (jakoby *volans candor* nebo *volicanus*, protože *per aërem volat*); toto slovo nejasného původu jest snad odvoditi od koř. *uelq, ulq* (srv. sanskr. *ulka* = ohnivý zjev, *varkas* = světlo, tedy bůh ohně).

¹¹⁸ Srv. kap. 25 a n. v druhé knize.

¹¹⁹ Zimmice (*Febris*) měla kromě toho ještě svatyni na Esquilinu a Quirinale, neboť se často vyskytovala v nezdravém údolí řeky Tiberu. — Osirelost (*Orbona*) byla prý vzývána osirelými (*orbis*) rodiči, když chtěli míti děti. Státní Larové (*Lares publici*, místní ochranní bůžkové u Římanů) měli chrám na sev. straně Palatinu a horním konci Svaté cesty. — O Orboně vykládá Tertullianus odchylně, že odnímá očím světlo, působí tedy slepotu (*in orbitatem = caecitatem lumina exstinguit*). — Z příkladů zde uvedených jde najevo, že Římané obětovali nejen mocnostem dobrým, nýbrž i zlým, aby jim neškodily; každý děj, ať byl dobrý či špatný, byl přičítán nadpřirozené mocnosti, všechno bylo oživeno a oduševněno, svět byl pln bohů.

¹²⁰ Rozumný duch (*animus cum intellegentia = natura intellegens*) jest logos stoického pantheismu všude ve vesmíru se rozprostírající.

¹²¹ Tento delší, jinak nechutný, exkurs Cottův o různosti představ jednotlivých bohů řeckého polytheismu na různých místech antického světa, třebaže nechápe složitého historického vývoje náboženských představ a pomalé přeměny původních přírodních sil v osobnosti, o kterýžto výklad se pokoušel jednak stoicismus, jednak euhemerismus, přece jen svědčí proti existenci bohů a dává tušiti, že náboženství jest přirozený produkt lidského ducha jako řeč a jiné projevy duševního života lidského a že jest je vykládati anthropologicky (působením duševních sil člověka), nikoli theologicky (zjevením boha). Ne lidé jsou stvoření k obrazu božímu, jak hlásá názor židovsko-křesťanský (Mojžíš I 1, 27; ostatně jest to i názor řecko-římský, jak ukazuje místo Ovid. *Metamorf.* I 78 nn.), nýbrž člověk si tvořil bohy podle představ svých, jež byly ovšem v různých dobách jeho kulturního vývoje různé; se vzrůstem jeho vzdělanosti se zdokonalovaly a sjednocovaly, zbavovaly své původní rozmanitosti a složitosti, vyznačené i v dějinách řeckého náboženství, jež zde přichází především v úvahu, fetišismem, theriomorfismem (uctíváním boha v podobě zvířecí), animismem, kultem předků, až vývoj vyvrcholil anthropomorfismem: člověk si stvořil boha k obrazu a podobnosti svému, ať již v mnoha osobách rovnocenných (polytheismus) či s jednou hlavní z nich (henotheismus) či jedinou vůbec (monotheismus); monotheismem se náboženský vývoj končí. Pantheismus není vlastně směr náboženský, nýbrž vědecký; proto bývá pohrdlivě nazýván od křesťanských theologů též zakukleným atheismem. U Řeků byl nad to ještě zmatek v náboženských představách zvětšován kulturním a politickým partikularismem; jako nebylo jednotné řeči a jednotného státu,

tak nebylo též dlouho jednotného náboženství. Každé místo, ba i rod, mělo svá božstva a své kultury — mythos a kult byl hlavní věcí v antickém náboženství — jednak samostatně vznikající, jednak navzájem přejímané, jednak obměňované. Proto stoikové nezavrhovali lidového náboženství polytheistického, pokládajíce bohy za zosobnění nejrozmanitějších projevů jednotného božství, pronikajícího celým světem; náboženství primitivního člověka jest totiž vlastně druh pantheismu, ježto si představuje svět plný duchů, bohů, pokládaje vše, co se v něm děje, ve své dětinské nevědomosti a strachu za jejich dílo.

¹²² Již před koncem této části vypadlo několik slov; Balbus tu nejspíše vyslovil ochotu nepřerušovati souvislý výklad Cottův a vyhradil si vyvrácení jeho kritiky stoické teologie na jinou dobu. Následující třetí hlavní část a začátek čtvrté se ztratil. Zachovaná část pokračuje ve výkladu o tom, že rozum, který Balbus velebil (II, c. 59 nn.) jako skvělý dar bohů, jest pochybné ceny, poněvadž člověku více škodí než prospívá.

¹²³ Trochejské septenáry z monologu Medee v Enniově stejnojmenné tragedii, zpracované podle vzoru Medeie Euripidovy. Medeia chce se ponížiti před korinthským králem Kreontem, jenž ji vypovídá ze země, aby se mohl Iason oženiti s jeho dcerou Glaukou, a žádati ho o jednodenní odklad, aby mohla vykonati pomstu na nevěrném Iasonovi.

¹²⁴ Totiž zavraždění svých a Iasonových dvou synáčků.

¹²⁵ Totiž zrádný choť Iason, jenž chce, aby ho opustila a nebránila mu v jeho novém sňatku.

¹²⁶ Aietem, vládcem v Kolchidě.

¹²⁷ Chlapce Apsyrtu, ježž prý vzala Medeia, prchající s Iasonem z Kolchidy, s sebou a cestou jeho údy házela do moře, aby sbíráním jich zdržela otce Aieta v pronásledování (v citovaných verších jest odchýlná verse).

¹²⁸ Poněvadž těchto veršů v Euripidově Medeii není, cituje asi Cicero verše z Medee Acciovy.

¹²⁹ Tyto a další verše jsou iambické trimetry z Acciovy tragedie „Atreus“, jednající o pomstě mykenského krále Atrea na bratru Thyestovi za to, že mu svedl manželku Aëropu, usmrcením obou jeho a Aëropiných synů a předložením jejich masa otci k hostině.

¹³⁰ Forum, radnice (*curia*) a pole Martovo byla tři důležitá místa veřejného života v římské republice: forum jako místo pro jednání soudní, radnice jako shromaždiště poradního sboru senátu a pole Martovo jako místo, kde se scházela *comitia*, sněmy národa římského, hlavně volební. — Spojenci a provincie počítávaly stinnou stránku lidského

rozumu, poněvadž byly od římských místodržitelů a publikánů, státních nájemců daní, hanebně vykořisťovány.

¹³¹ Deianeira, manželka Herakleova, chtěla si tak na radu Kentaura Nessa zajistiti lásku ochládajícího manžela, ale uškodila mu, poněvadž se mu šat vzňal na těle a Herakles uhořel.

¹³² Iason byl samovládcem v thessalských Ferách koncem 4. stol. (jest to jiný Iason než vůdce Argonautů na výpravě do Kolchidy pro zlaté rouno).

¹³³ Akademik Cotta, neuznávající božské prozřetelnosti, jest důsledným indeterministou, t. j. pokládá člověka jako tvora se svobodnou vůlí za odpovědná za každé jednání, ježto se zakládá na rozumu, ať jest dobré či zlé; stoicismus, který Prozřetelnost uznává, jest pro determinismus, ale jen pro svět jako celek, kdežto v jednotlivostech, pro jednání lidské, zastává nedůsledně indeterminismus, pokládaje „vůdčí část“ (to hégemonikon) duše v člověku za svobodnou a tedy za jednání odpovědnou. Úplně se však shodují oba směry v tom, že hlásají etiku pozitivistickou, na přirozeném základě, intelektuální; podle staršího, už sokratovského názoru, jest jim totiž ctnost, resp. ctnosti (spravedlnost, zdrželivost a statečnost) věděním, a to dobrým, špatným, resp. nectností (nespravedlnost, nezřízenost a zbabělost) nevěděním, resp. věděním špatným, poněvadž se obojí zakládá na rozumové úvaze (afekty, jako lítost, rozkoš, žádostivost a bázeň, jež jsou s nesprávnými představami pramenem zla, třeba podle stoiků potlačovati).

¹³⁴ Mladík Phaedria uvažuje na počátku Terentiovy komedie Kleštěnc (*Eunuchus*) o činu své milenky Thaidy.

¹³⁵ Parasit Phormio v Terentiově komedii po něm nazvané.

¹³⁶ Picenum byla krajina v střední Itálii při moři Adriatickém.

¹³⁷ Quintus Servilius Caepio zmocnil se po dobytí Tolosy (Toulouse) v Gallii Narbonské (Provence) zlatého pokladu v chrámě Apollinově. Po své porážce Cimbrů u Arausia, jež byla pokládána za trest boží za onu krádež, byl potrestán zabavením majetku a vyhnanstvím. „Zlato toloské“ se stalo příslovecným jako věc, jež nepřinesla štěstí držiteli.

¹³⁸ Numidský král Iugurtha podplatil v Římě optimáty, aby je získal na svou stranu. Bylo to vyšetřováno r. 110 na návrh tribuna lidu Gaia Manilia Limetana jako zločin proti státu.

¹³⁹ Lucius Hostilius Tubulus přijal r. 142 jako praetor úplatek v procesu pro úkladnou vraždu.

¹⁴⁰ Tribun lidu Sextus Peducaeus navrhl r. 113 vyšetřování panen-

ských kněžek Vestálek pro smilstvo, ježto porušily svůj slib dobrovolné čistoty.

¹⁴¹ Jde o zákon Corneliův (Sully) z r. 81 o padělání listin, jako závětí a pod.

¹⁴² Když se zdráhal věřitel vrátiti dlužníkovi po zaplacení dluhu zástavu, kterou byl při půjčce složil.

¹⁴³ Byl to zákon na ochranu majetku nezletilých (do 25 let), při čemž mohl každý občan, nejen poškozený, žalovati vykořisťovatele jako škůdce blaha státu (proto *iudicium publicum*).

¹⁴⁴ Byl kolegou Ciceronovým v praetorském úřadě r. 66.

¹⁴⁵ Pelion jest pohoří na thessalském poloostrově Magnesii.

¹⁴⁶ V Enniově tragedii Medei; jde o jedle, skácené v lesích Pelia pro loď Argo, na níž připlul Iason do Kolchidy pro zlaté rouno a odvezl Medeu (stařena jest její chůva).

¹⁴⁷ V této a následující větě se činí výtky přímo bohu.

¹⁴⁸ Bůh slunce Helios splnil svému synu Faëthontovi jeho pošetilé přání, aby mohl jeden den říditi místo něho na obloze sluneční vůz, ale Faëthon při tom zahynul, byv sražen bleskem Dioovým, protože by byl málem spálil Zemi, uchýliv se z dráhy sluneční.

¹⁴⁹ Bůh moře Poseidon splnil svému synu Theseovi tři přání, návrat z podsvětí a labyrintu a dokonce smrt vlastního syna Hippolyta jako trest za domnělé zneuctění macechy Faidry, z něhož jej nevinně nařkla. V obou případech se předpokládá, že měli bohové jako vševědoucí ve své prozřetelnosti odmítnouti splnění těchto zhoubných přání.

¹⁵⁰ O stoikovi Aristonovi z ostrova Chiu viz poznámku 84 k 14. kap. první knihy.

¹⁵¹ To jest urážlivá nadsázka, poněvadž ani Aristippos z Kyreny, zakladatel školy hedonistické, z níž vzešel později epikureismus, neusiloval ve svém hlásání rozkoše (hédoné) jakožto nejvyššího dobra o rozkoš smyslnou, nýbrž o rozkoš duševní, závislou na vzdělání, rozumnosti a umírněnosti.

¹⁵² Zde jest ukázka toho, do jakých rozporů upadají filosofické a náboženské směry, připisující božstvu rozmanité lidské vlastnosti, ovšem v neomezené míře, jako prozřetelnost, vševědoucnost a všemohoucnost. Sv. Tomáš Akvinský šel dokonce v snaze zachrániti boží prozřetelnost a předurčení tak daleko, že prohlásil, že Bůh dal každému nejen svobodnou vůli, nýbrž i určil, co bude chtíti.

¹⁵³ Podle stoiků jest jen možno pokročiti od nevědomosti k moudrosti, kdežto velmi nesnadno, ne-li nemožno, jest dospěti k ideálu pravého mudrce. I Sokrata pokládali jen za „pokročilého“.

¹⁵⁴ Král na ostrově Salamině, otec řeckých hrdinů před Trojou, Aianta a Teukra, v Enniově tragedii po něm nazvaně. Telamon pochybuje o boží prozřetelnosti, poněvadž na jeho syna Aianta seslala bohyně Athena šílenství a dohnala jej k sebevraždě a Aiantův syn na cestě od Troje zahynul.

¹⁵⁵ R. 212 padli bratři Publius a Gnaeus Scipionové v boji proti bratru Hannibalovu Hasdrubalovi, vojevůdci karthaginskému.

¹⁵⁶ Jde o Q. Fabia Maxima Cunctatora rovněž za druhé války punské.

¹⁵⁷ V bitvě u Venusie r. 208.

¹⁵⁸ L. Aemilius Paulus, otec L. Aemilia Paula Macedonského a děd P. Cornelia Scipiona Afrického Ml., padl v bitvě u Cann r. 216.

¹⁵⁹ Atilius Regulus byl po svém návratu do zajetí umučen Puny ze msty, že zrazoval v Římě od míru s Karthaginou, jež ho tam vyslala vyjednávat jako svého zajatce v první válce punské.

¹⁶⁰ O smrti Scipiona Afrického Ml. viz pozn. 31 k 5. kapitole druhé knihy.

¹⁶¹ P. Rutilius Rufus byl odsouzen pro vyděračství na mstivé obvinění publicanů, proti jejichž vyděračství za své kvestury v Asii byl vystupoval; odešel do vyhnanství do Smyrny, kde žil, zabýváje se učenými pracemi, zejména filosofií stoickou, za jejíhož znalce byl považován.

¹⁶² M. Livius Drusus, tribun lidu r. 90, byl usmrčen, pokoušeje se usmířiti italské spojení s Římany.

¹⁶³ Q. Mucius Scaevola Pontifex, vynikající právník římský a učitel Ciceronův, byl usmrčen r. 82 od stoupenců Mariových v chrámu bohyně Vesty.

¹⁶⁴ L. Cornelius Cinna a C. Marius byli vůdci strany lidové za první občanské války v Římě (88—82). — Q. Lutatius Catulus, vítěz nad Cimbrů u Vercell r. 101 spolu s Mariem, byl později za proskripce mariovských sám Mariem odsouzen k smrti a donucen k sebevraždě (r. 87).

¹⁶⁵ R. 86 ve věku 70 let. Byl výborným vojákem, ale špatným politikem, takže se nakonec znelíbil ve vlastní lidové straně.

¹⁶⁶ Byl konsulem od r. 87—84 a po smrti Mariově vůdcem lidové strany; r. 84 byl ubit vlastními vojáky.

167 Stav se r. 89 obětí vlastního zákona proti domácím podněcovatelům spojenců proti Římu, který navrhl jako tribun lidu r. 92 a podle něhož bylo potrestáno vyhnanstvím mnoho vynikajících Římanů, mezi nimi i Cotta.

168 Dionysios Starší byl tyranem syrakuským v letech 405—367, Peisistratos samovládcem v Athenách s přestávkami v letech 560—528.

169 Falaris, tyran v Akragantu na Sicilii (kolem r. 550), známý svou ukrutností; stal se obětí vzpoury vlastních poddaných. — Apollodoros byl samovládcem v Kassandreii, bývalé Poteidaii v Boiotii, kolem r. 280 př. Kr.

170 Nikokreonta, ježž byl před tím, než odešel s králem Alexandrem na jeho výpravy, urazil svou svobodomyšlností.

171 Protože nechtěl prozraditi spiklence proti tyranovi Nearchovi; jde o známého eleatského filosofa, žáka Parmenidova.

172 Totiž nejspíše Apologie a Faidona, kde se líčí smrt Sokratova.

173 V jiných starověkých zprávách uvádí se Skirpalos nebo Skirtalos, do jehož rukou upadl sám Diogenes (kynický filosof z doby Alexandra Velikého).

174 Epizefyrským v již. Itálii, jimž byl pomohl porazit Rhegijské.

175 Po vítězství nad Karthaginci u Himery r. 480 př. Kr.

176 O tom, jakož vůbec o válečném tažení Dionysiově do Řecka, není nic známo; okradení Dia Olympského klade jedna starověká zpráva do Syrakus, nikoli do Olympie. — V Epidauru na Peloponnesu měl bůh lékařství Asklepios, syn Apollonův, ve své svatyni zázračné sanatorium.

177 Jest krásná myšlenka Cottova, že vlastní svědomí jest člověku dostatečnou odplatou za jeho skutky a že na něm spočívá konec konců mravní řád lidské společnosti, ale v podstatě se o ně opírali i stoikové, když prohlašovali zlo fyzické za zdánlivé, právě tak jako štěstí špatného člověka. Senekův spis *De providentia sive quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit* (o Prozřetelnosti čili proč potkává dobré lidi zlo, ačkoli jest Prozřetelnost) nasvědčuje tomu, že se stoicismus zabýval otázkou mravního zla ve světě. Čisté svědomí stačí ovšem za odměnu jen povahově silným a filosoficky smýšlejícím jedincům, kdežto pro většinu průměrného lidstva jest přirozený požadavek, že má božstvo, je-li spravedlivé, dobré odměňovati a zlé trestati, jak ukazuje shoda v tomto výroku mezi pohanem Cottou a křesťanstvím. To ovšem nemohouc při svých názorech sprovoditi zlo se světa, odkazuje nespokojeného a netrpělivého věřícího na odplatu na onom světě, nedostane-li se jí člověku ještě za živa, kdežto spořádaná lidská společnost

nemůže tak dlouho čekati a proto aspoň trestá provinilce co možná brzy, i když neodměňuje vždy skutků dobrých.

178 V přístavním městě Formiích, na rozhraní Latia a Campanie v zálivu Caietském, měli bohatí Římané svá letní sídla (též Cicero tam měl villu).

179 Výjimečně děkují bohům za ctnost ve své pokoře i lidé antičtí, jak ukazují svědectví antických básníků a filosofů; většinou však jsou lidé sebevědomí, a to nejen pohané, nýbrž i křesťané, a přiřítají ctnosti za zásluhu sobě. Cotta činí tak nadto ještě z filosofického přesvědčení, pokládaje moudře dobro i zlo za výtvar ducha lidského, za něž jest jedině člověk odpověden, ať jest jeho rozum původu jakéhokoli.

180 Bylo zvykem obětovati Herakleovi jakožto dárci neočekávaného zisku nebo šťastného nálezu desátek.

181 Pravá příčina neobětování však asi byla, že se směly Apollonovi přinášeti jen oběti nekrvavé.

182 V starověku bylo právě tak jako ve světě křesťanském zvykem, že zachránění trosečníci zavěšovali bohům, jimž přiřítali své zachránění, v chrámech votivní obrazy, znázorňující jejich záchranu.

183 Akademik Cotta tu odsuzuje svým vyspělým mravním citěním pojem dědičného hříchu, známý Židům i antice řecko-římské (srv. Hom. Iliad. IV 160), v křesťanství pak úředně zavedený.

184 Iambické trimetry z tragédie Acciovy, snad Atrea, o neblahém osudu rodu Tantalova, pykajícího bez ustání za své zločiny, jichž počátek učinil Tantalos, předloživ vařené maso ze svého syna Pelopa bohům k jídlu, aby zkoumal jejich vševědoucnost. — Myrtilos, syn Hermy, byl místo slíbené odměny svržen do moře Pelopem, jemuž pomohl získati nevěstu Hippodameii a vládu v Pise.

185 Hipponax z Efesu (kolem r. 550) a Archilochos z Paru byli proslulí satiričtí básníci řečtí, jejichž sžíravé iambické verše prý doháněly jejich oběti až k sebevraždě.

186 Aigisthovu ke Klytimestře, manželce mykenského krále Agamemnona, a Paridovu k Heleně, manželce spartského krále Menelaa, bratra Agamemnonova.

187 T. j. lékařské vědě, jejímž zakladatelem u Řeků byl slavný lékař Hippokrates z Kou (v 5. a 4. stol.).

188 Lykurgos jest polomythický zákonodárce spartský. Apollona pokládali za tvůrce spartské ústavy ti, kdo, jak vypravuje Herodotos, odvozovali její původ z výroků delfské věštkyně Pythie.

¹⁸⁹ Ježto zavinili války, jež byly příčinou zkázy obou slavných obchodních středů ve vých. a záp. Středomoří v témž roce (146 př. Kr.), Kritolaos tím, že podnítl Achajský spolek v Řecku proti Římanům, Hasdrubal pak svou pomocí, kterou kdysi poskytl numidskému králi Masinissovi ve válce proti Římanům.

¹⁹⁰ Stoikové totiž sebrali příklady snů, jež se vyplnily, na důkaz, že jest z nich možno poznati vůli bohů.

¹⁹¹ Totiž lidového náboženství. Je to opět nepochopení stoického pantheismu, který pokládal tyto bohy za ztělesněné projevy působnosti světového božského rozumu, takže měli vlastně své funkce.

¹⁹² Cicero jako člověk v bohy věřící kloní se k stoiku Balbovi, ale jako akademický probabilista v řečnictví spokojuje se pouhou pravděpodobností jeho výkladu, kdežto epikurevec Velleius, jemuž jest záporné stanovisko skeptika Cotty v otázce o jsoucnosti bohů bližší než stoické stanovisko Balbovo — neboť bohové epikureismu jsou takoví, jako by jich nebylo — nezapře v sobě dogmatika, který vidí v negativním výkladu akademikově více než sám jeho původce, očekávající se zájmem nikoli z pouhé zdvořilosti, nýbrž z přesvědčení akademické zdržlivosti v úsudku výklad se stránky pozitivní. Třeba však poznamenati, že se řečtí skeptikové, zvláště Arkesilaos, spokojovali dobrými důvody (eulogon), přesvědčivostí (pithanon), jak nazývali opatrně to, co se nyní označuje po příkladě Ciceronově příliš určitým slovem „pravděpodobnost“ (*veritatis similitudo*; lat. *probabile* = uznatelné odpovídá lépe řeckému pithanon se stanoviska poslouchajícího), toliko anebo hlavně (Karneades) v praktickém životě, v oblasti jednání, nikoli v theoretickém poznání.

¹⁹³ M. Junius Brutus, přítel Ciceronův, jemuž jest spis věnován, jest znám jako jeden z vrahů C. Julia Caesara o proslulých idách březnových (15. března) r. 44, ač si ho tento geniální „diktátor“ nad jiné oblíbil a vyznamenal. Po porážce republikánského vojska u Filipp v Makedonii r. 42, kde bojoval proti triumvirům, skončil sebevraždou. Na jeho Shakespearem v tragedii „Julius Caesar“ zidealizovanou povahu republikána a odpůrce diktatury vrhá stín jeho lichvářství, známé z Ciceronovy korespondence; půjčil totiž městu Salamině na Kypru peníze na 48% — jak arci tehdy bylo v Římě zvykem — a vymáhal zaplacení dluhu s krutou bezohledností. Republikánství pak bylo tehdy již přežitkem, neboť konec nedemokratické římské republiky poslední doby byl neodvratný a stát mohla zachrániti jen pevná ruka moudrého a prozíravého jedince, jakým byl triumvir Octavianus.

SEZNAM VYOBRAZENÍ

1. C I C E R O. Řím, Kapitolské museum.
2. E P I K U R O S. New York, Metropolitaní museum.
3. C H R Y S I P P O S. Florencie, Uffizie.
4. K A R N E A D E S. Kodaň, Ny-Carlsberg.

OBSAH

Úvod	5
Kniha první	17
Kniha druhá	62
Kniha třetí	125
Poznámky	162
Seznam vyobrazení	217

MARCUS TULLIUS CICERO
O PŘIROZENOSTI BOHŮ (DE NATURA DEORUM)

Z latiny přeložil, úvodem a poznámkami opatřil *univ. profesor*
PhDr. Antonín Kolář.

Vydal *Jan Laichter v Praze XII.*

Roku 1948.

V edici *Laichterova filosofická knihovna svazek 35.*

Řídí *univ. profesor PhDr. J. B. Kozák.*

Grafická úprava a obálka *Jaroslav Šváb.*

Vytiskl „*Knihtisk*“ v Praze XIII, písmem *Bodoni.*

4 obrazové přílohy.

Vydání *I.*

Počet 2.400 výtisků.