

Andrej Kalaš, Ulrich Wollner

TITUS LUCRETIUS CARUS
DE RERUM NATURA
LATINSKO-SLOVENSKÝ SLOVNÍK

2008

Univerzita Komenského Bratislava

© Mgr. Andrej Kalaš, PhD., Mgr. Ulrich Wollner, PhD.

Recenzentka: Mgr. Ľudmila Buzássyová, PhD.

Za odbornú stránku tejto publikácie zodpovedajú autori.

ISBN 978-80-223-2326-0

Venovanie:

Autori venujú pamiatke prof. Júliusa Špaňára, ktorý mal Lucretia veľmi rád.

**Za bádateľskú podporu pri práci na tejto knihe vdáčíme
aj Vzdelávacej nadácii Jána Husa so sídlom v Bratislave, ktorá
podporila projekt *Antická filozofia štúdiom prameňov* (CI 2005/2)
zameraný na uľahčenie práce s gréckym a latinským textom.**

LUCRETIUS A PROBLEMATIKA *RELIGIO*

Ulrich Wollner

1. EPIKUREIZMUS PO EPIKUROVI

Ak sa hovorí o epikurovskej filozofii, takmer vždy sa stretneme s Epikurovými textami a s prezentáciou či analýzou jeho myslenia. Epikureizmus sa totiž od iných helenistických filozofických škôl odlišoval tým, že v ňom absentovala „evolúcia“ v myslení, to znamená, že sa v ňom neodohral doktrínálny rozvoj ani ďalšie rozvinutie jeho myšlienkovej koncepcie. Jednoducho povedané, medzi epikurovcami nevznikli diskusie a spory, týkajúce sa hlavných Epikurových „dogiem“. Epikurovskí scholarchovia sa obmedzili len na objasnenie náuky, stali sa tak len epigónmi myslenia svojho zakladateľa. Len máloktorí epikurovci sa podujali doplniť niektoré aspekty epikurovskej filozofie. A. A. Long napríklad uvádza, že Filodémov spis *O znakoch*, ktorý zahŕňal výsledky logickej práce Zenóna zo Sydonu, pravdepodobne presahuje rámec toho, k čomu v tejto oblasti dospel Epikuros.¹ Možno teda konštatovať, že od vzniku epikureizmu (koniec 4. stor. pred Kr.) až po jeho zánik (2. stor. po Kr.) existovala len jediná doktrínálne jednotná epikurovská filozofia.

Táto skutočnosť bola dôsledkom viacerých Epikurových doporučení či príkazov. V prvom rade, Epikurovým hlavným ideám sa jeho prívrženci učili naspamäť. To znamená, že sa o nich nediskutovalo, neskúmala sa ich pravdivosť. Epikuros svojim žiakom často pripomínal: „vo všetkom postupuj tak, ako keby sa na teba díval Epikuros.“ Vo svojom testamente dokonca prikázal, aby si jeho žiaci a stúpenci každý rok

¹ Pozri: LONG, A. A.: *Hellénistická filozofie*. Preložil P. Kolev, Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 35.

pripomínali deň jeho narodenia a aby každý 20. deň v mesiaci pohostili členov školy na jeho a Metrodorovu počesť (*DL X*, 18)². Bolo teda prirodzené, že postupne sa glorifikácia zakladateľa epikurovskej školy ešte zväčšila. Prirovnávali ho k prorokovi, psychagógovi, héroovi či, ako poukazuje Cicero, dokonca k bohovi (*Tusc. disp.* I, 48)³. V. Suvák v tejto súvislosti konštatuje: „Učiteľovi [Epikurovi] prejavovali bezvýhradnú úctu, aká prislúcha náboženskému vodcovi, a nie hlave „voľnomyšlienkárov““.⁴

Poznáme z dejín filozofického myslenia aj iných predstaviteľov epikureizmu? Podľa svedectva Diogena Laertskeho ešte pred založením školy v Aténach⁵ boli Epikurovými žiakmi Metrodoros a Polyainos z Lampsaku (*DL X*, 23). Podľa toho istého autora však obaja zomreli ešte pred Epikuirom (*DL X*, 19; 23). Nástupcom zakladateľa sa teda stal Hermachos z Mitylény, ktorý písal kritické diela na Platónove a Aristotelove filozofické myslenie.⁶ V tomto kritickom štýle pokračovali aj Leonteus, Kolotes a Idomeneus, ktorí pochádzali z Lampsaku (*DL X*, 25). Ďalšími scholarchami epikurovskej školy boli: Polistratos, Hippoklides, Dionýzios, Basyllides, Protarchos z Bargylia, Apollodoros, Zenón zo Sydonu, Faidros a Patron. Veľmi pravdepodobné je, že v druhej polovici 1. storočia pred Kr. bol už pozemok, na ktorom stála Aténska epikurovska záhrada, predaný. Napriek tomu, podľa svedectva Diogena Laertskeho, Epikuros zo Samu mal toľko žiakov a priaznivcov, že by mohli zaplniť nejedno mesto (*DL X*, 9). Epikurovi nasledovníci dávno predtým, ako prešli Epikurove záhrady do rúk iného vlastníka, pôsobili ako na východe, tak aj na západe rímskej ríše. A práve v centre tejto ríše

² Latinská skratka *DL* označuje titul: DÍOGENES LAERTIOS: *Životopisy slávnych filozofov*. (2 diely). Preložil M. Okál, Bratislava : SAV, 1954. V českom preklade A. Kolára pod názvom: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1995.

³ Latinská skratka *Tusc. disp.* označuje: CICERO, M. T.: *Tuskulské hovory*. Preložil V. Bahník, Praha : Svoboda, 1976.

⁴ Pozri: SUVÁK, V.: „Epikúros: o šťastnom živote.“ In: GLUCHMAN, V. a kol.: *Dejiny etiky I*. Prešov : FF PU, 2003, s. 169.

⁵ Epikuros si najskôr založil filozofickú školu v Mytiléne na ostrove Lesbos, ktorú potom preniesol do Lampsaku v Malej Ázii, kde si získal najlepších a najoddanejších žiakov (Métrodóra, Hermacha, Idomenea, Leontea, Polyaina a Kólóta), až potom zakúpil pozemok (známu Záhradu) v Aténach.

⁶ Vyplyva to z titulov diel, ktoré uvádza Diogenés Laertský. Porovnaj: *DL X*, 25.

sa epikureizmus najmä pod vplyvom Lucretiovej poémy *De rerum natura*⁷ opäť rozvinul.

2. LUCRETIUS A OTÁZKA BOHOV

V tomto úvode nemožno analyzovať všetky aspekty obsiahnuté v diele *De rerum natura*. Z tohto dôvodu svoju pozornosť nasmerujem na nesmierne zaujímavú otázku vzťahu Lucretia k bohom. No ešte predtým sa z dôvodu lepšieho pochopenia Lucretiovho myslenia pokúsim o stručnú charakteristiku znakov, ktoré možno prisúdiť náboženstvu Rimanov.

2.1 Charakteristické znaky rímskeho náboženstva (*religio*)

Podľa výsledkov podrobného výskumu Georgea Dumézila pri formovaní najstaršieho rímskeho náboženstva mala silný vplyv indoeurópska náboženská tradícia. Tá sa prejavila v mytológii, rituálnych technikách aj v teológii.⁸ Náboženstvo Rimanov však neostalo vo svojej pôvodnej podobe, permanentne sa vyvíjalo, k čomu prispel najmä aktívny kontakt s inými náboženstvami (etruským, gréckym, egyptským, ...). S rozširujúcou sa rímskou vojenskou expanziou na jeho územie postupne prenikali rôzne východné, mystické kulty, ktorých prívržencami boli najmä príslušníci nižších vrstiev obyvateľstva. Prinášali ich vojaci, kupci a najmä otroci, ktorí svoje náboženské predstavy a obrady realizovali aj v rodinách svojich vznešených pánov. S rastúcim počtom otrokov a s nárastom obchodného styku prenikali do Ríma aj ďalšie orientálne kulty (Isidin, Mithrov, ...).⁹ Ako v tejto súvislosti zdôrazňuje Mircea Eliade: „Proces etnickej, kultúrnej a nábožen-

⁷ Zaužívané sú preklady: *O prírode* alebo *O podstate sveta*.

⁸ Pozri: DUMÉZIL, G.: *Idees romaines*. Paris : Gallimard, 1969, pp. 31-152.

⁹ V tejto súvislosti treba upozorniť na skutočnosť, že rôzne východné kulty Rímsky štát vytrvalo odmietal a nariaďoval (no bez väčšieho efektu) rôzne opatrenia proti ich prenikaniu.

skej asimilácie a integrácie ... trval až do pádu Rímskej ríše.“¹⁰ Napriek tomuto faktu možno v jednotlivých krajoch Rímskej ríše nájsť medzi náboženskými predstavami značné rozdiely.

Pokúsme sa však sformulovať niekoľko charakteristických znakov rímskeho náboženstva. Moderní religionisti konštatujú, že náboženstvo v Ríme už od čias kráľov tvorilo neoddeliteľnú súčasť verejného života spoločnosti, kňazi boli štátom dosadzovaní úradníci. Náboženstvo Rimanov bolo vytvorené z právnych vzťahov, právomocí a z činností, ktorých oblasti boli presne určené a jasne vymedzené, z tohto dôvodu sa hodilo na to, aby sa stalo náboženstvom štátnym. Náboženstvo teda tvorilo súčasť štátu, slúžilo jeho záujmom a reagovalo na jeho modifikácie. V rímskom štátnom náboženstve mal každý mesiac svoje pevné náboženské sviatky s kultovými obradmi, ktoré sa vzťahovali na určité božstvá.¹¹ Kalendár slúžil na občiansku integráciu a časovú koordináciu najrôznejších skupinových aktivít. Možno konštatovať, že v Ríme náboženstvo tvorilo spoločenský tmel, a teda útok naň spochybňoval kultúrne, spoločenské a politické základy štátu.

V tejto súvislosti možno spomenúť apologéту tradičného rímskeho náboženstva M. T. Cicerona, ktorý negatívne hodnotil najmä epikurovskú náuku o príjemnosti, ktorú si niektorí jej stúpenci mylne interpretovali ako vulgárny hedonizmus. Podľa Ciceronovho názoru Rímania v oblasti *religio* aj v otázke kultu (*cultus deorum*) prevyšujú iné národy (*De nat. deor.* II, 8)¹². Podľa znalcov náboženstva Rimanov mal pojem *religio* dva významy: objektívny (*religio rerum*) a subjektívny (*religio animi*). Náboženstvo (*religio*) sa teda delilo na kult verejný (štátny)

¹⁰ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. II.* zv. Preložila L. Vychovalá, Bratislava : Agora, 1997, s. 91. Celý proces infiltrácie orientálnych elementov do rímskeho myslenia je analógiou toho, čo sa vo vzťahu ku gréckemu mysleniu už raz dialo v helenistickom období a čo A. Kalaš vhodne nazýva „globalizáciou“: „Hoci boli jednotlivé oblasti vo svojom vývoji ovplyvnené rozličnými miestnymi kultúrnymi vplyvmi (synkretizmus, teda akési kultúrne splývanie, sa prejavil napr. v náboženstve iracionalizmom a mystikou), začína sa tu proces akejsi helenistickej „globalizácie“, v ktorom dominuje grécky prvok. Pozri: KALAŠ, A.: *Helenizmus – nové výzvy gréckej filozofie*. In: *Sborník prací filozofické fakulty brněnské university*, roč. 54, rada filozofická (B), č. 52. Studia philosophica. Brno : Masarykova Universita, 2005, s. 70.

¹¹ Problematike úlohy času a kalendára v náboženstve Rimanov sa podrobne venuje Jörg Rüpke. Pozri: RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*. Přeložil D. Sanetník, Praha : Vyšehrad, 2007, s. 183-197.

¹² Latinská skratka *De nat. deor.* označuje: CICERO, M. T.: *O přirozenosti bohů*. Přeložil A. Kolář, Praha : J. Laichter, 1948.

a na kult súkromný (domáci). Podľa Eliadeho sa domáci kult (*sacra privata*) na rozdiel od kultu verejného za dvanásť storočí rímskych dejín výrazne nezmenil.¹³ Verejný kult tvorili obrady konané v mene štátu (*sacra publica*), ktorých cieľom bolo uctievanie ochranných božstiev štátu. Vyjadrené slovami J. Rüpkeho, *sacra publica* boli rituály, ktoré boli pre rímskych občanov povinné, boli to povinnosti spoločenského celku voči bohom. V predstave Rimanov mali bohovia, ktorí podporujú daný sociálny útvar, nárok na uctievanie.¹⁴ Vo verejnom kulte malo všetko svoje miesto aj čas: obrady, slávnosti, kňazi a bohovia. Tento kult, ktorý bol pod kontrolou štátu, vykonávali kňazi. Dumézil upozorňuje, že v rímskom náboženstve mala každá skupina kňazov i každý kňaz vo svojej skupine špecifickú právomoc.¹⁵ K rímskemu kňazskému stavu patrili *augurovia* a *haruspikovia*.¹⁶ Ďalšiu hierarchicky najvýznamnejšiu skupinu štátneho kňazského zboru tvorili *flamini*¹⁷, inú skupinu vytvárali *pontifikovia*, ktorí mali za úlohu riadiť a ochraňovať rímsky kult. *Pontifikovia* boli súčasne znalci a interpreti rímskeho práva – ako sakrálného, tak aj svetského, netvorili však zvláštny duchovný stav, boli to skôr doživotne alebo dočasne volení štátni úradníci. Títo štátni úradníci uzákonili obradné formuly a obrady, dali pevný poriadok všetkým novým náboženským podnetom, ktoré boli uznané za vhodné a užitočné pre Rím. *Pontifikovia* sa postupne stali najvplyvnejšími mužmi v rímskej republikánskej spoločnosti.¹⁸

Ďalším charakteristickým znakom rímskeho náboženstva bola skutočnosť, že svet bol pre Rimana oživený vyššími, božskými bytosťami a silami. V mysliach rímskych občanov bola hlboká viera v božskú prí-

¹³ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. II. zv.* Preložila L. Vychovála, Bratislava : Agora, 1997, s. 98.

¹⁴ RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*. Přeložil D. Sanetrník, Praha : Vyšehrad, 2007, s. 30.

¹⁵ DUMÉZIL, G.: *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Paris : Payot, 1966, p. 571.

¹⁶ O ich funkcií sa v stručnosti vyjadrím neskôr.

¹⁷ Tvorili trojčlennú prísne usporiadanú hierarchiu najvyšších kňazov: *Dialis* (slúžili bohu Jupiterovi), *Martialis* (slúžili bohu Marsovi), *Quirinalis* (slúžili bohu Quirinovi). Pozri: DUMÉZIL, G.: *Mýty a bohové Indoevropanů*. Přeložil I. T. Budil, Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 113.

¹⁸ Najvyšším *pontifikom* (*pontifex maximus*) bol aj Gaius Julius Caesar. Potom tento významný republikánsky úrad spolu s mnohými ostatnými prevzal v rámci budovania svojej osobnosti „*prímus inter pares*“ cisár Augustus.

tomnosť a v jej vplyv na celé ľudské konanie. Veriaci boli presvedčení, že ako na jednej strane nešťastie, choroby a chudoba, tak na strane druhej šťastie, zdravie a blahobyť sú dielom bohov. Podľa situácie bolo teda potrebné bohov prosiť, zmiernovať ich hnev, nosiť im obety a dary, očisťovať sa a modliť, pretože ľudia boli presvedčení, že bohovia môžu byť pomáhať, alebo škodiť. Jednoducho vyjadrené, rímski občania verili v bohov, ktorí aktívne zasahovali do ich života. Modlitby a obete Rimania považovali za dar, ktorý podnieti bohov k tomu, aby tiež niečo poskytl. Cieľom obetných darov bohom bolo získať si ich priazeň, aby dosiahli to, čo potrebovali na svoj každodenný život. Vzťah Rimana k tradičnému božstvu nebol charakteristický žiadnou vrúcnou zbožnosťou, mystickým prežívaním či pátosom, naopak, riadil sa prospechárskou zásadou vyjadrenou latinským spojením: *do tu des* („dávam, aby si dal“).

K bohom sa rímsky občan obracal nielen preto, aby ich prosil o pomoc, ale obracal sa na nich aj preto, aby spoznal ich vôľu.¹⁹ Vznikla zbierka pravidiel, ktorá učila, ako poznať úmysly a vôľu bohov a ako interpretovať znamenia, ktorými bohovia prejavovali svoju vôľu. Rimania teda verili, že im bohovia môžu oznámiť svoje prania alebo úmysly cez znamenia (*auspicia*). Na dešifrovanie týchto správ slúžilo najmä skúmanie letu vtákov a ich spevu, ktoré vykonávala skupina kňazov – *augurov*, a skúmanie tvarov a vzhľadov vnútorností obetovaných zvierat²⁰, ktoré vykonávala iná skupina kňazov – *haruspikov*.

Rimania prisudzovali veľkú dôležitosť nezvyčajným javom, bezprostredným skutočnostiam kozmického života (záujem o konkrétne, zvláštne a bezprostredné). Z toho vyplynulo, že každú anomáliu (katastrofy, nezvyčajné javy) vnímali ako krízu vzťahov medzi bohmi a ľuďmi. Katastrofy ohlasovali nespokojnosť, ba až hnev bohov.²¹ Inak vyjadrené, Rimania videli v historických udalostiach božské zjavenie. Vojenské víťazstvá či porážky boli chápané ako následok božských zásahov. Pri-

¹⁹ Skôr ako bolo prijaté nejaké vážne rozhodnutie, musela byť skúmaná vôľa bohov.

²⁰ Tejto činnosti sa Rimania naučili od Etruskov. Porovnaj: ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. II. zv.* Preložila L. Vychovála, Bratislava : Agora, 1997, s. 101.

²¹ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. II. zv.* Preložila L. Vychovála, Bratislava : Agora, 1997, s. 96.

rodné (zemetrasenie, výbuch sopky, krupobitie, zásah blesku²² ...) alebo vojenské katastrofy sa interpretovali ako hnev bohov za zlé skutky rímskych občanov. Zmysel týchto katastrof museli interpretovať odborníci na kult (už spomenutí *augurovia* a *haruspikovia*). Po rozlúštení zmyslu katastrof sa uskutočňovali očistné rituály, obete a modlitby.

Rituály, obete a modlitby mali slúžiť na komunikáciu s bohmi.²³ Táto komunikácia by však podľa ich predstáv bola neúčinná, ak by sa nedodržiavala prísne stanovená forma. Jednoducho povedané, Rimania pri prosebných obradoch a vzývaní božstiev, ktoré sa veľmi často konalo verejne, dodržiavali prísne formulácie slov a podrobný veľmi úzkostlivo dodržiavaný postup obradného aktu. Z uvedeného vyplýva, že Rimania nesmierne dôverovali v moc rituálov, charakteristickým pre nich bolo ich úzkostlivé dodržiavanie.²⁴ Pre rímske náboženstvo bol teda charakteristický konzervativizmus a formalizmus, to znamená, že Rimania sa neodhodlali pozmeniť už raz prijaté znenie obradných formúl, napriek tomu, že ich pôvodnému významu už nikto nerozumel. Náboženská inovácia bola považovaná za nebezpečnú, pretože mohla narušiť spoločenskú súdržnosť.

Moderní religionisti zvyrazňujú kardinálne črty rímskeho náboženstva, a to najmä antimetafyzickosť, väzbu bohov na miesto (cieľom je konkrétny, a nie univerzálny spôsob vyjadrenia) a „realistické“ poslanie, hovoria teda o rímskom náboženskom praktikizme až pragmatizme. Pre náboženstvo Rimanov bolo ďalej charakteristické, že v ňom absentovala náuka, dogma alebo nejaký jednotný myšlienkový systém, ktorý by bol prehlásený za záväzný. Jednoducho vyjadrené, Rimania nepoznali teológiu. Z tohto dôvodu existovalo viacero verzií náboženských predstáv,

²² Básnik Horácius sa napríklad v jednej zo svojich ód priznáva, že z náboženskej letargie a blúdenia v nezdravej múdrosti (azda ide o epikureizmus, ktorému sa v mladosti venoval) ho vytrhol blesk zoslaný Diom z jasného neba (Horatius, *Carm.* I, 34). Lyrický poet Horácius má plné právo interpretovať takéto božské znamenia, keďže básnici (*poetae*) boli v antike považovaní za veštcov (*vates*) a oba výrazy sa často používali synonymne. Porovnaj začiatok ódy I, 31, kde Horácius o sebe hovorí v 3. osobe a používa pri tom označenie „veštec“, „prorok“ (*vates*).

²³ Aj obetné zvieratá museli vyhovovať formálnym normám, napríklad veku a farbe. Problematike obetí a hostín spojených s náboženským kultom v Ríme sa podrobne venuje J. Rüpke. Pozri RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*. Přeložil D. Sanetrník, Praha : Vyšehrad, 2007, s. 139-154.

²⁴ Historik Titus Livius upozornil na tragický príklad Tulla, ktorý sa buď na začiatku, alebo počas obradu dopustil nejakej rituálnej chyby a bol aj so svojim domom spálený bleskom (I, 31, 8).

ktoré mohli byť navzájom v konflikte. Možno teda povedať, že rímske náboženstvo nemalo vlastné dejiny, bolo veľmi úzko späté s každodenným i politickým životom, primárnym bolo konanie. Morálka, ktorú sa snažilo posilňovať, bola rozvíjaná skôr ediktmi prétorov ako meditáciou kňazov. O jednotlivca sa rímske náboženstvo zaujímalo len v minimálnej miere. Nemalo za cieľ rozvíjať nejaké mystické aspirácie, nemalo spirituálny rozmer, bolo ritualistické a disciplinované. Komunikácia medzi bohmi a ľuďmi bola limitovaná iba obetami a modlitbami na jednej strane, na strane druhej veštiami a zázrakmi.

Pre obdobie, v ktorom žil a tvoril Titul Lucretius Carus, teda pre epochu konca republiky, bolo charakteristické, že tradičné náboženstvo už nemalo svoj predchádzajúci význam, vytratila sa viera v starých bohov, veľa chrámov spustlo a aj niektoré kňazské úrady zostávali neobsadené.²⁵

2.2 Lucretiovo chápanie pojmu *religio*

V predchádzajúcej časti som sa snažil objasniť, že obsah termínu „*religio*“ v Lucretiovej dobe neoznačoval náboženstvo tak, ako ho chápeme dnes. Možno teda oprávnenne vysloviť názor, že jeho hexametrická báseň²⁶ *De rerum natura* je antináboženská či ateistická? Na túto a s ňou súvisiace otázky budem hľadať odpoveď v nasledujúcom texte.

²⁵ Zaujímavou skutočnosťou je, že aj v čase Epikurovho filozofického pôsobenia (koniec 4. st. pred Kr.) sa v starovekom Grécku rozvinula „...pochybnosť ohľadne občianskych bohov či ľahostajnosť k nim...“ Pozri: FESTUGIÈRE, A.-J.: *Epikúros a jeho bohové*. Preložil R. Hošek, Praha : OIKOYMENH, 1996, s. 52.

²⁶ Hexameter je najvýznamnejší verš antickej poézie, ktorá mala spravidla časomerný, nie prízvukný charakter. Hexameter pozostáva z piatich daktylských stôp a jednej trochejskej stopy. Vzor: – Ů Ů / – Ů Ů / – Ů Ů / – Ů Ů / – Ů Ů / – Ů /. Piata stopa je zväčša daktylská, ale trochej na konci verša je spravidla nahradzovaný spondejom (ten pozostáva zo štyroch mór, tvoria ho dve dlhé slabiky a označuje sa znakom: – –). Spondej môže práve tak vystriedať daktyly prakticky na ktoromkoľvek ich mieste. Ak sa nachádza aj na pozícii spomínanej predposlednej stopy, hovoríme o tzv. *versus spondiacus*. Hexameter je zostupný verš, kde väčšie zastúpenie daktylských stôp znamená zrýchlenie tempa, kým väčší výskyt spondejských stôp zase spomaľuje tempo verša. Bližšie pozri: ŽILKA, T.: *Poetický slovník*. Bratislava : Tatran, 1987, s. 169-170 a 163.

2.2.1 Hymnus

Možno konštatovať, že I. kniha poémy *De rerum natura* je prológom k celej básni. Začína sa oslavou bohyně Venuše²⁷ (1-49), ktorá je ochranným božstvom Rimanov a zároveň symbolom krásy a vznešenosti sveta – venovaný je jej už prvý verš:

„*Aeneadum genetrix, hominum divumque voluptas*“

Slovné spojenie „*Aeneadum genetrix*“ sa doslovne prekladá: „*rodička Aeneových potomkov*“²⁸, za ktorých sa považovali Rimanovia. Bohyňa je vo zvyšku veršu „*hominum divumque voluptas*“²⁹, teda „*rozkošou bohov aj ľudí*“.

V tejto súvislosti je namieste položiť si otázku: ako súvisí oslava bohyně s epikurovskou náukou, ktorej sa už v staroveku pripisovalo odmietanie božstiev či dokonca ateizmus³⁰? Na túto otázku neexistuje jednotná a vyčerpávajúca odpoveď. Pravdepodobne pritom dôležitú úlohu zohrala literárna tradícia. Takmer každá antická básneň sa začína tzv. „*invocatio*“, akousi modlitbou k bohom (najmä múzam), v ktorej autor prosí o inšpiráciu a požehnanie pre začaté dielo. Už Homér v prvých slovách svojich básní vyzýval bohyniu – múzu a to nesporne ovplyvnilo jeho nasledovníkov, teda aj Lucretia. Najvýznamnejší rímsky epikurec

²⁷ Venuša bola pod vplyvom gréckeho náboženstva stotožnená s bohyniou lásky Afroditou. Ako zdôrazňuje Dumézil, Venuša nahradila v rímskej triáde bohyniu Flóru, takže túto trojicu následne tvorili Jupiter, Mars a Venuša. Pozri: DUMÉZIL, G.: *Mýty a bohové Indoevropánů*. Preložil I. T. Budil, Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 118.

²⁸ Aeneas bol trójsky hrdina (známy z Homérovej *Iliady*), ktorý sa zachránil z horiacej, Grékmi dobytkej Tróje a po strastiplnej ceste prichádza až k ústiu rieky Tiber, kde jeho Trójania splynú s Latínmi v jediný národ. Z tohto dôvodu Rimanovia svoj pôvod odvodzovali aj od Aenea. Slávny rímsky básnik Vergílius venoval prepojeniu gréckej a rímskej mytológie, postavou Aenea, historický epos *Aeneis*.

²⁹ Z použitia termínu „*voluptas*“ sa Lucretius jasne hlási k epikurovskej etike, jej centrálnou kategóriou bol totiž termín „*ἡδονή*“.

³⁰ Ako poukazuje Festugiére, Plutarchos používa dištinkciu ateizmus – deisidaimonia (*strach z bohov, bázeň; povera*), pričom za typických predstaviteľov ateizmu považuje epikurovcov. Pozri: FESTUGIÈRE, A.-J.: *Epikúros a jeho bohové*. Preložil R. Hošek, Praha : OIKOYMENH, 1996, s. 53. Problematiku epikurovho „ateizmu“ sa venoval D. Obbink. Pozri: OBBINK, D.: „The Atheism of Epicurus.“ In: *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 30, 1989, pp. 187-223.

si vysoko cenil Homérove básne, dokonca mu prisúdil vládu nad poéziou (III, 1033-1035)³¹. Z podrobných komparatívnych výskumov moderných bádateľov³² vyplýva, že Lucretius si adaptoval niektoré opisy z Homérovho diela *Odyssea*.³³ Iným možným vysvetlením otázky, prečo najvýznamnejší rímsky epikurovec vzyva bohyňu Venušu, je skutočnosť, že ju uctieval Gaius Memmius³⁴, ktorému Lucretius venoval svoju báseň. Niektorí moderní autori sa domnievajú, že Lucretius dúfal v to, že si získa priateľstvo vplyvného patricija, no prekážkou bolo ich asymetrické spoločenské postavenie (klient – patrón).³⁵

Vráťme sa však k textu najvýznamnejšieho rímskeho epikurovca. Možno konštatovať, že v úvodnom zobrazení bohyne Venuše nie je rozdiel medzi Lucretiovým obrazom a tradičným mytologicko-literárnym obrazom. Venuša je v tejto časti poémy totiž oslavovaná vo forme klasického hymnu³⁶ ako všetko prenikajúca podstata bytia. Z tohto dô-

³¹ „...i citelē vĕd a tvůrcové umĕn,
průvodci Múz, a jejich jediný kníže
Homér...”

Ak nie je uvedené inak, všetky české preklady sú z titulu: LUCRETIUS CARUS, T.: *O přírode*. Preložila J. Nováková, Praha : Svoboda, 1971. V tejto súvislosti treba upozorniť na nepresnosť a často nevhodnosť poetických prebásnení na serióznejšiu filozofickú analýzu diela.

³² Napr.: WEST, D. A.: *The Imagery and Poetry of Lucretius*. Edinburgh : Edinburgh U. P., 1969, p. 30nn.

³³ Lucretius je v tomto bode v úplnom rozpore s učením Epikura. Podľa svedectva Diogena Laertskeho Epikuros totiž tvrdil, že len mudrc môže so znalosťou hovoriť o hudbe a poézii, a ďalej konštatoval, že on sám sa poézii venovať nebude (*DL* X, 121b). Podľa Ciceróna tak uvažoval z toho dôvodu, že morálne učenie sprostredkované poetmi považoval za škodlivú stoku nonsensov (*De nat. deor.* I, 42).

³⁴ Pochádzal zo známeho rímskeho rodu a aktívne sa zúčastňoval politického a spoločenského života. Bol zaťom diktátora Sullu, patrónom poetov a v roku 58 pred Kr. sa stal prétorom. Ako konštatuje J. Rüpke, Sulla zdôrazňoval svoj intímny vzťah k bohyni Venuši (dokonca prijal meno Felix). Pozri: RÜPKE, J.: *Náboženství Římanů*. Preložil D. Sanetník, Praha : Vyšehrad, 2007, s. 65. Preto je veľmi pravdepodobné, že svojím kladným postojom k Venuši ovplyvnil Gaia Memmia a cez neho zas Lucretia.

³⁵ Podľa C. Baileyho je táto otázka subjektívna a pre obsah básne irelevantná. Pozri: BAILEY, C.: “Prolegomena.” In: TITI LUCRETI CAR: *De rerum natura. (Volume I)*. Edited with prolegomena, critical apparatus, translation, and commentary by Cyril Bailey, Oxford : Clarendon Press, 1998, p. 7.

³⁶ Moderní bádatelia vysoko hodnotia umeleckú hodnotu hymnu na bohyňu Venušu, akcentujú najmä etymologickú hru slov (hru slov týkajúcich sa kultu bohov, skúmal David Alexander West. Pozri: WEST, D. A.: *The Imagery and Poetry of Lucretius*. Edinburgh : Edinburgh U. P., 1969, p. 94nn), živé až maliarske obrazy, symboliku i alegóriu. Možno povedať, že Lucretiov hymnus vytvoril v polovici 1. stor. pred Kr. nový typ poézie.

vodu nadobúda dva rozmery – je aj antropomorfným božstvom, aj neosobnou silou.³⁷ Od verša I, 24 Lucretius prosí bohyňu Venušu o pomoc, aby vo svojej básni dokázal správne (obsah) a pekne (forma) vyjadriť podstatu sveta (*rerum natura*). Venuša na tomto mieste vystupuje ako mytologická personifikácia, ktorá prijíma úlohu múzy. To znamená, že v tejto fáze básne prevažuje antropomorfný aspekt. V nasledujúcich veršoch autor poémy prosí bohyňu o pokoj³⁸, ktorý má darovať ľuďom. Možno teda konštatovať, že v tejto fáze básne Lucretius vytvára akúsi formu modlitby.

Prevažuje antropomorfný obraz Venuše aj v nasledujúcich častiach básne? Na základe analýzy celej poémy podľa môjho názoru treba akcentovať obraz Venuše ako neosobnej sily. V nasledujúcich častiach diela Lucretiova Venuša totiž nie je zobrazená ako antropomorfné božstvo, známe z náboženstva či mytológie, ale ako tvoriaca sila matky-prírody³⁹, ploditeľky, pôsobiaca sila nového života, ktorá preniká, rodí a tvorí všetko okrem procesov ničiacich, deštruktívnych (ktoré zabezpečuje boh Mars⁴⁰). Túto hypotézu potvrdzujú slová samotného Lucretia, ktorý viackrát personifikuje prírodu v zmysle *rerum natura creatrix* („tvorkyňa“ I, 629; „vodkyňa života“ II, 173; „múdra tvorkyňa vecí“ II, 1124 či „tvorkyňa všetkého“ V, 1358). Uvedené slovné spojenia dokazujú tendenciu, podľa ktorej príroda naplňa úlohy, ktoré boli v hymne pripisované Venuši. Z toho vyplýva, že v ďalšom texte básne je Venuša zbavená úlohy antropomorfného božstva, ktorá prevažovala v hymne.

³⁷ Pôvodné rímske náboženstvo chápalo bohov ako neosobné sily, až pod vplyvom gréckeho náboženstva začali bohov chápať ako antropomorfné bytosti.

³⁸ V tejto súvislosti treba zdôrazniť, že pokoj má v epikurovskej etike väzbu s ataraxiou, ktorú bohovia zažívajú v najvyššom stupni.

³⁹ Lucretius však odmieta grécky (maloázijský) mýtus o Veľkej Matke – Kybelé, ktorá stvorila bohov, zvieratá aj ľudí (II, 600-642). V roku 205 pred Kr. sa do Ríma z Pessinúnta vo Frygii dostal kult Veľkej matky (*Mater magna*) – Kybelé.

⁴⁰ Mars v rímskom náboženstve vystupoval ako boh vojny. V najstaršej rímskej epoche predstavoval spolu s bohmi Jupiterom a Quirinom božskú trojicu, spojenie troch hlavných bohov mesta. Ako zdôrazňuje George Dumézil: „Nepochybne pôvodne bohovia trojice (Jupiter, Mars, Quirinus) nepredstavovali stelesnenie troch abstraktne ponímaných sociálnych a kozmologických funkcií ... ale boli patróni projekcii troch spoločenských skupín prislúchajúcich týmto funkciám.“ DUMÉZIL, G.: *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris : Gallimard, 1949, p. 110. To znamená, že boh Mars bol predovšetkým ochrancom vojakov, teda tých, ktorých úlohou bolo ničiť, rozbiť, rozložiť, rozbúrať.

Na základe uvedeného teda možno konštatovať, že Venuša a Mars sú len básnickou personifikáciou dvoch hlavných princípov ovládajúcich svet – princípu priťažlivosti, zrodu, vzniku (Venuša) a princípu odpudivosti, zániku, rozpadu (Mars)⁴¹. V tejto súvislosti si možno položiť otázku: odkiaľ sa u rímskeho básnika berie námet dyadických, protikladných síl? Lucretius uviedol, že jeho veľkým predchodcom a inšpirátorom bol Empedokles z Akraganta. Považujem za dôležité pripomenúť, že jedna z dvoch Empedoklových hexametrických básní mala titul *Περὶ φύσεως*⁴² a moderní exegeti⁴³ zaznamenali jej značný vplyv aj na myslenie epikurovcov. Ako je zrejmé z veršov (I, 716-733), Lucretiova chvála Empedoklovej poémy sa netýkala len jej formy (použitie hexametra), ale aj časti jej obsahu.⁴⁴ Z analýzy veršov (II, 569-577) vyplýva, že to, čo Lucretius z Empedoklovej filozofie akcentuje, je myšlienka o dvoch aktívnych princípoch (Láska /*φιλία*/ a Svár /*νεῖκος*/), ktoré zabezpečujú kozmickú rovnováhu:

*„Nemohou proto mít vrch ony ničivé děje
nepřetržitě a navěky pochovat život,
a právě tak ani pohyby tvůrčí a živné
nemohou vzniklým věcem dát trvání věčné.
Tak se odvěký boj mezi atomy vede
a obě strany v něm mají střídavé štěstí.
Pokaždé jinde to vyhrává životní síla
a podléhá zas; i mísí se pohřební zpěvy
v pláč rozeňátek, jež vstupují na světlo světa;“*

Možno teda konštatovať, že Lucretius podstatu dyadického princípu (Láska – Svár)⁴⁵ uplatňuje vo svojej básni v teórii atomistických pro-

⁴¹ Ako píše M. Eliade: „Vlčica, ktorú Mars poslal pridáť dvojčatá [zakladateľov Ríma Romula a Rema], je predzvesťou vojnových sklonov Rimanov.“ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. II. zv.* Preložila L. Vychovála, Bratislava : Agora, 1997, s. 92.

⁴² Latinský titul Lucretiovoho diela *De rerum natura* je ekvivalentom gréckeho výrazu *Περὶ φύσεως*.

⁴³ Napr.: CLAY, D.: *Lucretius and Epicurus*. Ithaca : Cornell University Press, 1983, pp. 22-23.

⁴⁴ Komplexne sa otázke recepcie Empedoklového myslenia Lucretiom venuje M. J. Edwards. Pozri EDWARDS, M. J.: “Lucretius, Empedocles and Epicurean polemic.” In: *Antike und Abendland*, 35, 1989, pp. 104-115.

cesov, ktoré chápe ako permanentný boj medzi silami kreácie a deštrukcie. Neustálym súperením týchto síl je uvádzaný do pohybu nekonečný cyklus vzniku a zániku sveta. Na základe uvedeného možno vysloviť názor, že najvýznamnejší rímsky epikurovec uplatňuje koncepciu večného návratu:

*„...všecko se poznovu rodí
a bytosti každé je druhově určena doba,
v které by došla květu a vrcholu věku.“
(I, 562-564)*

2.2.2 Charakteristika bohov

Po hymne na Venušu tvoria verše I, 44-49 prvú charakteristiku Lucretiovho názoru na bohov⁴⁵:

*„JE SAMOZŘEJMÉ, ŽE BOŽI svou bytostí celou
v hlubokém klidu se věčnému životu těší,
vzdálení našeho shonu a zcela mu cizí;
bolesti každé jsou prosti i nebezpečství,
stačí si sami a nás jim netřeba v ničem,
na dobrodiní se nevážou, hněv se jich netkne.“*

Z veršov vyplýva, že podľa Lucretia sa bohovia tešia z ideálnej ataraxie a nesmrteľnosti, nemajú žiadne bolesti, nepocitujú zlobu ani starosti a ani nepodliehajú zmenám, sú sebestační a k svojmu bytiu nič nepotrebujú. Od prirodzenosti sú nesmrteľní a absolútne blažení a to ich bytostne odlišuje od smrteľných a úbohých ľudí. Absolútna blaženosť je dôsledkom ničím nerušeného pokoja, teda absencie akýchkoľvek vzruchov. Možno konštatovať, že bytie bohov je dokonale krásne, za-

⁴⁵ K významu dvojíc protikladov v gréckej mytológii a filozofii a k ich chápaniu v predklasickej a klasickej dobe pozri: PORUBJAK, M.: „Muž a žena ako fundament zjavného sveta.“ In: *Acta Philosophica Tyrnaviensia II*. Trnava : FF TU, 2005; s. 43-50.

⁴⁶ Analogické konštatovania sa nachádzajú v II, 645-650.

ložené na harmonickom a pokojnom živote. Tento nerušený stav sa dosahuje tým, že bohovia sa nestarajú o dianie vo svete, a teda nemajú žiaden vplyv na svetový celok, ale tešia sa z bezstarostného, blaženého života. Najvýznamnejší rímsky epikurovec odmieta myšlienku, podľa ktorej bohovia aktívne zasahujú do diania na svete a do životov ľudí. Ako som už konštatoval (v časti 2.1), podľa predstáv bežných Rimanov bohovia boli považovaní za pôvodcov veľkých nešťastí, ako aj veľkých úspechov v spoločenskom živote. Lucretius v tejto súvislosti vyslovuje údiv nad tým, že aj keď bohovia (podľa tradičnej predstavy) spôsobujú ľuďom pohromy, tí ich napriek tomu oslavujú (V, 1235-1237). Výsledkom takto chápanej viery je strach pred bohmi (V, 1218-1225). Rímsky epikurovec tento postoj neguje, zdôrazňuje, že bohovia nemajú žiaden podiel na vzniku a ďalšej existencii sveta – ani kozmického, ani pozemského:

*„samotným propočtem nebes si prokázat troufám
a mnoha jinými věcmi to potvrdit navíc,
že příroda nebyla nikterak stvořena božstvem
pro nás: tak velká jí připadla do vínku vina.“*
(II, 179-182)

Od verša V, 1190 sa Lucretius snaží vyvrátiť názor, že bohovia sa urážajú alebo hnevajú na ľudí a že nezvyčajné nebeské úkazy sú toho dôkazom. To v konečnom dôsledku znamená, že bohovia nie sú tyrani náchylní na hnev a pomstu (VI, 74). Čo je dôležitejšie, človek nie je od bohov závislý, a preto od nich nemôže očakávať ani odmenu, ani trest.

Ďalším dôležitým prvkom Lucretiovej argumentácie o pravdivosti jeho chápania bohov (a širšie celého sveta) je konštatovanie, že svetový celok v sebe neobsahuje účelnosť⁴⁷, ale je nedokonalý (V, 195-234). Jeho nedokonalosť je jasným dôkazom toho, že svet nepodlieha božskému riadeniu a ani nie je výtvorom bohov (V, 156-194). Vo verši V, 81 rímsky epikurovec tvrdí, že nebeské telesá sa nepohybujú (presnejšie „neotáčajú“) podľa božských plánov (*divom ratione volvi*). Z uvedeného vy-

⁴⁷ Lucretius nadväzuje na Epikurovu kritiku Aristotelovej teleologickej koncepcie.

plyva, že sa v kozme neprejavuje žiadna nadprirodaná, božská sila. Analogicky ako kozmos ani príroda nepodlieha božskému riadeniu (II, 1088-1102). Najvyššiemu rímskemu bohu Jupiterovi teda nemožno pripisovať vládu nad bleskami (VI, 375-418). Týmito myšlienkami Lucretius odporoval základným axiómam bežného rímskeho náboženstva.

Najvýznamnejší rímsky epikurovec negoval aj inú predstavu tradičného náboženstva. V piatej knihe od verša 114 zdôrazňuje, že veriť v to, že nebeské telesá sú všemohúcimi bohmi, je len povera. Bohovia sú totiž podľa neho tvorení, tak ako všetko ostatné, zhlukmi atómov. No, ako zdôrazňuje Lucretius, žiadne zložené teleso (zhluk atómov) nie je trvalé (nesmrteľné) (II, 1139-1140; III, 806-818). Podľa Ciceronovho svedectva epikurovskí bohovia nemajú telo, ale niečo ako telo, nemajú ani krv, ale niečo ako krv (*De nat. deor.* I, 49). Podľa Lucretia boli tieto vlastnosti odvodené ľuďmi z ich mentálnych obrazov, ktorých predmetom sú bohovia (V, 1166-1175). Lucretius považoval bohov za dokonalé, nesmrteľné bytosti, ktoré blažene prebývajú v „medzisvetí“ (*intermundia*)⁴⁸, teda v priestore medzi zemou a nebom, v ktorom pôsobia iné sily ako na Zemi:

*„Bytosti božské tu spatruji v pokojném sídle,
jimž necloumá víchr a kterého nezrosí z mračen
děšť, aniž bílý sníh a bodavé jíní
je vločkami ztrísni; tam bez konce bezmračné nebe
se klene a štědře se směje v záplavě záře;
všechno jim příroda přeje a v hodinu žádnou
žádná věc jim nezkalí pohody duše.“*
(III, 18-24)

Kľúčovou otázkou teda je, ako môžu byť zložené telesá, akými sú bohovia, zároveň nesmrteľné. Cyril Bailey zdôraznil, že ide o komplikovaný problém, v ktorom neexistuje jediné riešenie. Podľa jeho interpretácie sa identita bohov diametrálne odlišuje od identity iných telies (stromov, skál, ...). Telá bohov totiž nemajú numerickú identitu, ale iden-

⁴⁸ Porovnaj CICERO: *De nat. deor.* I, 18.

titu formy. To znamená, že ich identitu tvorí sled permanentne prúdiacich jemných atómov, ktoré na istý časový úsek tvoria formu bohov a následne sa rozchádzajú, pričom sú okamžite nahradené inými jemnými atómami, ktoré sa vyznačujú podobným jemným vzhľadom. Tento proces Bailey prirovnáva k vodopádu, ktorého tvar je určovaný nepretržitým prúdom vody.⁴⁹ Práve z tohto dôvodu sa telá bohov nerozpadávajú, a teda im možno prisúdiť atribút nesmrteľnosti. Inú možnú interpretáciu tohto problému ponúkol A. A. Long, podľa ktorého významný epikureovec Filodemos: „...obhajoval názor, že bohovia sú pred ničivými silami okolitého prostredia chránení svojou dokonalosťou a rozumovými schopnosťami ... sú schopní vďaka svojej prirodzenosti prispôbovať si atómy zachovávajúce ich existenciu a odvracať atómy zlého druhu.“⁵⁰

Lucretius bol presvedčený, že ľudia vidia božstvá nielen v snoch, ale dokonca aj v bdelom stave (V, 1166-1168). Ako možno vidieť bohov, ktorí prebývajú v „medzisvetí“? Rímsky epikureovec sa k tejto otázke explicitne nevyjadril. Napriek tomu možno stanoviť hypotézu, akým spôsobom bolo možné bohov vidieť. Ako som už konštatoval, božskú identitu tvorí permanentné prúdenie jemných atómov. Po istom časovom úseku sú tieto atómy nahrádzané inými atómami (metafora vodopádu). Čo sa s nimi potom deje? Ako „obrazy“ (*simulacra*) putujú ďalej do vesmíru a dostávajú sa aj na Zem. Následne vstupujú cez zmyslové orgány do ľudskej mysle. Z uvedeného vyplýva, že zrakové obrazy bohov majú všetci ľudia všetkých národov a keďže sú bohovia nesmrteľní, musí platiť, že ich zrakové obrazy mali ľudia ako v minulosti, tak i v prítomnosti a budú ich mať aj v budúcnosti. To znamená, že Lucretius považoval vieru v bohov za niečo prirodzené a z tohto dôvodu ho v žiadnom prípade nemožno označiť za ateistu.

⁴⁹ BAILEY, C.: “Prolegomena.” In: TITI LUCRETI CARI: *De rerum natura. (Volume I)*. Edited with prolegomena, critical apparatus, translation, and commentary by Cyril Bailey, Oxford : Clarendon Press, 1998, pp. 68-69 a LONG, A. A.: *Hellénistická filosofie*. Přeložil P. Koleč, Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 67-68.

⁵⁰ LONG, A. A.: *Hellénistická filosofie*. Přeložil P. Koleč, Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 68. Long sa odvoláva na Filodemov fragment *De dis iii fr. 32a p. 52 Diels*, ktorý mi pri písaní tejto štúdie nebol k dispozícii.

2.2.3 Kritika povery

Po prvej definícii nového obrazu bohov (I, 44-49) sa Lucretius snaží apelovať na percipientov, aby jeho učenie nepovažovali za bezbožné (I, 68-71), ale aby sa zamysleli nad skutočnosťou, aké kruté môže byť tradičné náboženstvo založené na povere (*superstitio*). Najvýznamnejší rímsky epikurovec ako exemplárny príklad náboženskej povery uvádza príbeh mladej Ifigénie (I, 72-88)⁵¹ z Homérovho eposu *Iliada*. V tejto pasáži ostro odsudzuje krutosť a nezmyselnosť ľudskej obety.⁵² Otec obetovanej Ifigénie, grécky vojvodca Agamemnón, sa podľa rímskeho epikurovca dopustil typického príkladu konania založeného na slepej povere. Z Lucretiových veršov teda vyplýva, že povera vyúsťuje v iracionálny, permanentný a nadmerný strach z božských mocností.⁵³

Na základe uvedeného možno konštatovať, že najvýznamnejší rímsky epikurovec odmieta vieru v hnev bohov, ktorý by bolo možné odvrátiť nejakými postupmi a tým hnev zmeniť v priazeň. Jednoducho vyjadrené, odmieta tradičnú rímsku predstavu, že bohov si možno nejakým spôsobom udobriť či nakloniť.⁵⁴ Lucretius teda v rozpore s tradičnou rímskou predstavou neverí v moc rituálov a ceremónií (V, 1195-1199). Naopak, zdôrazňuje, že Epikuros bol prvým, kto sa postavil proti nezmyselnosti náboženskej povery⁵⁵:

⁵¹ Podľa G. B. Conteho je tomuto opisu venovaná jedna z najprepracovanejších pasáží básne, ktorá je vedome ladená do výrazne patetického tónu. Pozri: CONTE, G. B.: *Dejiny rímskej literatury*. Preložila D. Bartoňková a kol., Praha : KLP, 2003, s. 164.

⁵² V tejto súvislosti treba pripomenúť, že rímsky senát zakázal ľudské obety až v roku 97 pred Kr. Rimania však vykonávali obrad *devotio*, ktorý je podľa Eliadeho ilustráciou ľudskej obety ako „kreatívnej vraždy“. V tomto obrade išlo o rituálne prenesenie sebaobetovaného života v prospech práve uskutočnenej akcie (príklad konzula Decia počas nepriaznivo sa vyvíjajúceho vojenského konfliktu). Pozri: ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí*. II. zv. Preložila L. Vychováľá, Bratislava : Agora, 1997, s. 99 a DUMÉZIL, G.: *Mýty a bohové Indoevropanů*. Preložil I. T. Budil, Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 113.

⁵³ Napriek tomu, že hranica medzi *religio* a *superstitio* je veľmi nejasná a krehká, poverčivý človek (*superstitiosus*) sa vyznačoval prekračovaním miery. A.-J. Festugière explikuje: „Pre latinu je teda *superstitiosus* zbožný človek, ktorého zvieria úzkostlivý strach (že rozhneval bohov), zatiaľ čo *religiosus* (gr. *εὐλαβής*) je ten, ktorého zbožnosť je nesená pocitom hlbokéj úcty.“ FESTUGIÈRE, A.-J.: *Epikúros a jeho bohové*. Preložil R. Hošek, Praha : OIKOYMENH, 1996, s. 102.

⁵⁴ Epikurovci odmietali aj veštenie, pretože bolo prepojené s prozreteľnosťou a predurčením.

⁵⁵ Cicero v (*De nat. deor.* I, 31) ústami Cottových dosvedčuje: „Samozrejme, Epikuros uznáva, že bohovia sú, dokonca som nevidel nikoho, kto by sa toľko bál vecí, ktorých sa podľa neho báť ne-

*„až prišiel Řek, jenž první smrtelné zraky -
na ni se osmělil upřít a první ji čelit.
Věhlas bohů ho neodstrašil, ni blesky,
ni hromem hrozící nebe, jež urputnou vůli
mu naopak ponouklo v duši tím víc, aby toužil
přírody brány a závory prolomit první.“
(I, 54-59)*

Ako to Epikuros dokázal? Objavil tajomstvo prírody, odhalil to, čo u ľudí vzbudzuje strach. Epikurova náuka sa podľa Lucretia zamerala na to, aby ľudia odmietli *religio* v zmysle povery.⁵⁶

Rímsky epikurec teda neodsudzuje *religio* (náboženstvo), ale len jednu jej formu: „mrzkú poverčivosť“ (II, 659). Jeho ideový program možno charakterizovať veršami:

*„....ted' deptáme poveru sami,
šlapeme po ní...“
(I, 66-67)*

alebo veršami:

*„....z tuhých
okovů pover že hledím vyprostit ducha;“
(I, 929-930) a (IV, 6-7)*

Na základe uvedeného je zrejmé, že Lucretiovým cieľom bolo negovať poveru. Povera totiž pochádza z chybného názoru o bohoch a na základe tohto chybného názoru sa ľudia môžu dopustiť nesprávneho konania. Neznalosť pravých príčin ich núti vložiť všetko dianie do rúk bohov, a tak uznať ich vplyv nad všetkým dianím (VI, 58-59). Ľudia tak

⁵⁵ máme, totiž smrti a bohov.“ Podľa starovekých doxografov Epikuros dokonca napísal diela *O zbožnosti* (Περὶ ὁσιότητος) a *O úcte k bohom* (Περὶ εὐσεβείας).

⁵⁶ G. B. Conte zdôrazňuje, že Lucretius zobrazuje Epikura v epicko-hrdinskom tóne. Pozri: CONTE, G. B.: *Dějiny římské literatury*. Přeložila D. Bartoňková a kol., Praha : KLP, 2003, s. 165 (pozn.: ³).

upadnú do dávneho strachu povier pred bohmi a v bohoch vidia tyranov náchylných na hnev (VI, 74), z čoho nevyhnutne vyplynie život podriadený poverám (VI, 81). Z tohto dôvodu je im nutné poskytnúť pravý názor na bohov a to je úloha pre rozum a prírodné vedy (I, 146-148; III, 91-93). Vyjadrené iným spôsobom, poznanie skutočného fungovania sveta a jeho jediných princípov nevyhnutne vyústi do odmietnutia povery, ktorá je úzko spätá so strachom.

2.2.4 Strach

Lucretius si kladie otázku, odkiaľ sa u ľudí zobrala bázeň pred bohmi, ktorá ich primäla k tomu, aby im stavali svätyne, oltáre, sochy a háje (V, 73-75), a prečo v ľuďoch pretrváva strach z bohov (V, 1222). Podľa G. B. Conteho interpretácie sa rímsky epikurovec snaží vymedziť historický pôvod tohto strachu preto, aby bolo v prítomnosti možné proti nemu bojovať a odstrániť ho.⁵⁷ Lucretiove odpovede na otázky o pôvode strachu z bohov sú obsiahnuté aj vo veršoch V, 1161-1240. Zdroj strachu je v nevysvetliteľnosti nebeských javov, ktorá vedie ľudí k tomu, aby verili starým poverám o všemohúcich bohoch a aby sa im v konečnom dôsledku podriadili (V, 83-87). Strach podľa neho vzniká spontánne z neznalosti fyzikálnych zákonov alebo zo strachu z prírodných (meteorologických) javov, nesprávne interpretovaných ako znamenia božích trestov. V piatej knihe 1215-1222 o tom píše:

*„A v kterém těle by nestydlo obavou z bohů
srdce a pod kým se nelomí kolena děsem,
když strašlivou ranou blesku se spálená země
třese a po celém nebi se rozléhá rachot?
Netrnou kmeny a národy, netrnou sebou
králové pyšní, jak boží je ranila bázeň,
že snad nastává čas, aby pykali těžce
za každý ohavný skutek a rouhavé slovo?*

⁵⁷ CONTE, G. B.: *Dějiny římské literatury*. Přeložila D. Bartoňková a kol., Praha : KLP, 2003, s. 166.

Z týchto veršov vyplýva, že ľudia pociťujú strach pred bohmi, je to strach prameniacy z povery, ktorý zasahuje dušu človeka. Ako som už uviedol v časti 2.1, rímsky občan pociťoval strach aj z vykonávania rituálnych obradov, pre ktoré bolo charakteristické ich úzkostlivé dodržiavanie, a preto akákoľvek (aj menšia) chyba pri ich výkone mohla spôsobiť urážku božstva.

Druhou kardinálnou príčinou ľudského strachu je konečnosť života. Podľa rímskeho epikurovca bežný občan nemal strach z bohov iba počas jeho pozemského života, ale cez predstavu večného trestu sa obával, že ich hnev pocíti aj po smrti.⁵⁸ Lucretius v I, 110-111 píše o strachu človeka z utrpenia jeho duše po zániku tela:

*„Nyní však není cesty ni možnosti tomu se vzpírat,
poněvadž věčných trestů je třeba v smrti se báti.“⁵⁹*

V tretej knihe 1009-1119 dodáva:

*„hrozivý dým skrz hrdlo chrlící Tartar,
to není nikde a být ani nemůže nikde;
zato veliký strach mají z pokuty živí
za velké viny a trest je za zločin čeká,
strašlivé svržení ze skály, vězení, dűtky,
pochodně, smola, cejch a kláda a kati,
a ujdou-li tomu, tu hříchů si vědomá mysl
v předtuše bodci a biči se spaluje sama,
a nevidouc zatím, jak mohla by vzít její muka
konec a kde je konečně mez její trýzně,
z téhož má ve smrti strach, že to pak bude horší.“*

To znamená, že ak človek verí v nesmrteľnosť duše, neprestane sa obávať bohov ani po smrti svojho tela. Cicero (*Tusc. disp.* I, 10-11) na-

⁵⁸ Analýze tohto problému sa podrobne venoval C. Segal. Pozri: SEGAL, C.: *Lucretius on Death and Anxiety*. Princeton : Princeton University Press, 1990.

⁵⁹ Použil som oveľa výstižnejší preklad J. Kolára z titulu: LUCRETIVS CARUS, T.: *O podstate světa*. Praha : Jan Pohořelý, 1945.

proti tomu tvrdí, že už nikto neberie vážne mýty o podsveti a kritizuje epikurovcov za to, že až filozofiou prírody sa im podarilo oslobodiť sa od strachu pred svetom mŕtvych (*Tusc. disp.* I, 48).

Lucretius neguje strach zo smrti známymi veršami:

*„NIC NENÍ SMRT a nás se netýče vůbec,
když tedy víme, že duch je poplatný smrti.*

...

*stejně až nebudeme, až nastane rozchod
těla a duše, jež v nás se spojily vjedno,
docela nic nás nebude moci už potkat
zlého - vždyť nebudeme - či působit na cit,
byť moře pozřelo zemi a nebesa moře.“*
(III, 827-839)

Podľa rímskeho epikurovca z dôvodu strachu človeka o jeho ďalšiu posmrtnú existenciu treba ľudí oboznámiť s tým, že po smrti už nič nie je, teda že sa nemusia obávať večného trestu.⁶⁰ Lucretius tvrdil, že duša je rovnako ako telo zložená z atómov, takže sa rovnako ako ono rozpadne. To znamená, že duša je konečná, a preto sa ľudia nemusia obávať toho, čo nastane po smrti tela. Ak by to ľudia pochopili, prestali by podliehať náboženskej poverčivosti a obavám. Ako je zrejmé z veršov V, 176-180, ak človek pochopí pravdu o neexistencii posmrtného života, tak svoj život prežije ako v raji:

*„Kdybychom nepřišli na svět, co za škodu z toho?
Kdo se už zrodil, má arcí naživu zůstat,
dokud ho lichotná slast bude k životu poutat;
kdo však nepoznal nikdy, jak sladký je život,
kdo s námi nebyl - co vadí, že nepřišel na svět?“*

⁶⁰ Ako píše Eliade: „...konceptie nebeskej nesmrteľnosti orientálneho a pytagorovského pôvodu sa od 1. storočia pred Kr. tešili v Ríme a v ďalších mestách Ríše nesmiernej popularity.“ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí*. II. zv. Preložila L. Vychovála, Bratislava : Agora, 1997, s. 99.

Z uvedeného je zrejmé, že podľa Lucretia ten, kto vedel žiť dobre, v hodine smrti nič neoplakáva a odchádza ako hosť, ktorý sa nasýtil počas bohatej hostiny.

2.2.5 Úcta k bohom

V časti 2.2.2 som konštatoval, že podľa Lucretia bohovia nestvorili ľudí ani žiadne iné bytie, ani ľudstvo a ostatné živočíšstvo či rastlinstvo žiadnym spôsobom neriadia. Mohlo by sa teda zdať, že ľudia na svoje bytie bohov nepotrebujú. Môžeme túto myšlienku pripísať najvýznamnejšiemu rímskemu epikurovcovi? Na základe analýzy jeho básne možno konštatovať, že zbožný človek sa neobracia na bohov, aby si ich uzmieril alebo naklonil, má byť oslobodený od strachu a viery, že vykonávaný kult mu cez obety a dary zabezpečí božskú priazeň, pričom takýto názor považoval za poveru. Lucretius bol totiž presvedčený, že božstvá síce na svoje bytie nepotrebujú žiadne pocty, ale pre ľudí je prirodzené a vhodné, aby si ich nezištne uctievali, aby im prejavovali zbožnú úctu (*pietas*).⁶¹ Z akého dôvodu im teda ľudia majú preukazovať úctu? Aký bol zmysel úcty k bohom? Podľa rímskeho epikurovca treba bohom preukazovať nezištnú úctu najmä z toho dôvodu, že pre ľudí predstavujú dokonalý vzor. Prirodzenosť bohov totiž svojou krásou, harmonickosťou a pokojom vysoko prevyšuje prirodzenosť ľudí (V, 1171-1179). Správny postoj k bohom možno teda formulovať ako pobožnosť a nie poverčivosť.

Lucretius bol navyše presvedčený, že epikurovský mudrc má v duševnom pokoji tento dokonalý vzor kontemplovať. Týmto spôsobom totiž komunikuje božskú priazeň a má účasť na ich blaženosti:

*„bohů se nedotýkej a mocností svatých,
to nosí škodu. Sic poškodit výsostné božstvo
nelze, je nepojme hněv ani dychtivost pomsty;*

⁶¹ Pozri Lucretiove vyjadrenia o bohoch, napr.: „sväté postavy bohov“ (I, 1013); „svätí bohovia“ (II, 434) a iné.

*leč nejsi-li s to si je myslit v miléném míru
a klidu, jen pobouřené a hnětené hněvem,
do jejich svatyn už nevejdeš s pokorným srdcem
a obrázky ony, jež z jejich svatého těla
co poslové božské krásy se do duší linou,
nebudeš umět v míru a pohodě vnímat.
Jaký život by nastal potom, je zřejmo.
Takový od nás nechť odvrátí soustava pravdy
co nejdál;...”
(VI, 72-83).*

Z uvedených veršov vyplýva, že cieľom ľudského snaženia má byť pomocou kontemplácie dosiahnuť zjednotenie a tým zakúsenie božskej nekonečnej ataraxie. Ak teda mudrc kontempluje neukončené žitie nesmrteľných bohov, sám sa stane bohom uprostred ľudí. Inak povedané, pomocou kontemplácie sa dá porozumieť prirodzenosti bohov a následne sa dá porozumieť aj svojmu životu. Z uvedeného vyplýva, že bohovia u Lucretia majú etickú, a nie kozmologickú povahu a reprezentujú teda ideál epikurovského mudrca. Vyjadrené iným spôsobom, jeho koncepcia bohov je zhipostazovaným ideálom epikurovskej etiky.

ZÁVER

Snažil som sa dokázať, že by bolo chybou konštatovať, že rímsky epikurovec odmietal možnosť akejkoľvek relácie bohovia – človek. Z tohto dôvodu je názor, podľa ktorého je hexametrická báseň *De rerum natura* antináboženská či dokonca ateistická, značne paušalizovaný, a teda zavádzajúci. Poukázal som na to, že Lucretia v pozitívnom zmysle zaujímal subjektívny aspekt *religio*, ktorý sleduje city vznikajúce v duši človeka, keď sa obracia na niečo nadprirodzené, teda božské. Jednoducho vyjadrené, išlo o také formy duchovného prežívania, ktoré by sme mohli vyjadriť termínmi „pobožnosť“ či „bohabojnosť“, ktoré postavil do ostrého protikladu k poverčivosti a jej nevyhnutného dôsledku strachu. Upozornil som na to, že rímsky epikurovec veril v existenciu bohov, ale odmietal im prisúdiť úlohu kreátorov a pánov kozmu a pozemského sveta i všetkých jeho zložiek. Ak by to bolo tak, bohovia by nemohli dosiahnuť absolútnu ataraxiu. Nevyhnutne by sa totiž museli venovať riadeniu nielen pozemského sveta, ale aj celého kozmu, a tým by už nemohli dospieť k ideálnej blaženosti. Nakoniec som poukázal na skutočnosť, že ak sa chce človek priblížiť k božskej ataraxii, potrebuje kontemplanovať atómy plynúce z božských tiel, len týmto spôsobom sa dá komunikovať božská priazeň. Človek sa teda nemá obracať na bohov preto, aby si ich uzmieril alebo aby od nich získal nejakú milosť, ale aby sa s nimi v kontemplácii zjednotil, a tak okúsil ich nekonečnú blaženosť.

**TITUS LUCRETIUS CARUS
DE RERUM NATURA
(LATINSKO-SLOVENSKÝ SLOVNÍK)**

Andrej Kalaš, Ulrich Wollner

Vydala Univerzita Komenského v Bratislave vo vydavateľstve UK

Redaktorka: Jordana Burianová

Technická redaktorka: Kristína Vozáková

Korigovali autori

Rozsah 96 strán, 4,94 AH 5,17 VH, prvé vydanie,

náklad 100 výtlačkov,

vytlačilo Polygrafické stredisko UK v Bratislave

ISBN 978-80-223-2326-0

Kniha je učebnou pomôckou pre študentov klasickej filológie,
filozofie a iných odborov, ktorí sa rozhodnú pracovať
s originálnym latinským textom didaktického eposu
Tita Lucretia Cara: De rerum natura. Latinsko-slovenský
slovník k tomuto filozofickému dielu dopĺňa úvodná štúdia
o Lucretiovi a problematike rímskeho náboženstva,
ktoré je jednou z kľúčových tém diela.