

**Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze  
Studium humanitní vzdělanosti**



Ciceronova filosofická eschatologie:  
*Somnium Scipionis* (De Republica 6, 9-29)  
(bakalářská esej)

Mgr. Josef Kružík, Ph.D.  
vedoucí práce, FHS UK

Eva Hamáčková  
FHS UK

Touto formou děkuji vedoucímu práce a konzultantovi práce Josefu Kružíkovi za odborné rady, povzbuzení a všestrannou pomoc a dále Janu Sokolovi za odborné rady při překladu pramenného textu.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně a použila výhradně citovaných pramenů.

V Praze dne 19. 9. 2006 v Praze

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 29. 9. 2006

.....  
podpis

## OBSAH

1. Úvod .....	5
2. Překlad šesté knihy Ciceronova spisu o Státě Somnium Scipionis.....	7
<i>Cicero, Marcus Tullius C.: Šestá kniha Republiky Somnium Scipionis IX. 9</i> <i>– XXVI. 29</i> .....	7
3. Komentář textu Somnium Scipionis .....	15
3.1 Úvod .....	15
3.2 Cíl práce a použitá metoda .....	15
4. Historický kontext dialogu Scipionův Sen a Ciceronova spisu O Státě .....	18
4.1 Zachování textu .....	18
4.2 Představení díla .....	19
4.3 Žánr .....	23
4.4 Forma .....	24
4.5 Obsazení .....	24
5. Kosmologie .....	34
5.1 Harmonie sfér a kosmologie .....	34
5.2 Harmonie sfér .....	44
6. Animus a nesmrtelnost .....	46
7. Závěr.....	51
8. Bibliografie.....	55

## 1. Úvod

Šestá kniha Ciceronova dialogu *De republica* vzbuzovala zájem badatelů velice záhy. Podobně jako její slavnější předchůdkyně se poněkud vyjímá svým obsahem z rámce úvah o možnostech uspořádání lidského společenství. Stejně jako Desátá kniha Platónovy Ústavy míří o několik set let později svým obsahem za hranice poznání tohoto světa a vyplouvá na hladiny věčnosti a nezměrnosti. Politik, řečník, filosof, ale především jeden z neslavnějších římských občanů vůbec, Marcus Tullius Cicero, na závěr svého díla před námi otevírá panorama na celý vesmír ovšem nikoli z pohledu pozemského člověka, ale z věčných nebeských sfér.

Právě jeho snahy a s tím spojené dílo *In Somnium Scipionis* zachovaly jako jedinou knihu ze šesti dílů Ciceronova spisu *O Státě, Scipionův sen*, neporušenou.

V padesátých letech prvního století před naším letopočtem se Římská říše stále ještě ocitla na samotném mocenském vrcholu ve Středomoří. Pociťovala však také první důsledky úpadku výbojného státu. Snadno se tak typickou postavou tohoto období stal prototyp muže, který je ztělesněním a vzorem všech ctností a neváhá pro věc veřejnou položit i svůj vlastní život. Na březích afrického Středomoří sní mladý voják Scipion Africanus Minor svůj Sen, ve kterém jej osloví jeho mrtvý děd Scipion Africanus Maior, který na tomto území také pobyl nějaký čas v boji. Budoucímu vládcí poodhalí část věčné pravdy, ozřejmí mu roli vládce a některé další životní stezky. Text se tak svým obsahem blíží k platónskému filosofickému mýtu, avšak je vyložen formou dialogu, což přináší nejen zajímavou zkušenost hledání či naopak překračování hranic logického a mýtického uvažování, ale svými možnostmi na pomezí dostupného lidského poznání uvolňuje tento žánr autorovi ruce a jeho osobnost se tak odhaluje z nových úhlů pohledu.

Jako předlohu pro překlad z latinského jazyka vycházím z vydání dvojjazyčného vydání Ciceronova díla *De republica* z nakladatelství Belle Lettres.<sup>1</sup> Jako zdroj pro správný pravopis jmen a pro poznámky pod čarou je použita Encyklopedie antiky: v souladu s ní tedy latinské přízvisko ponechávám ve tvaru Africanus.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> CICERO, MARCUS TULLIUS. *La République, Livres 2-6*, Belles Lettres, Paris 1991, 214 s.

<sup>2</sup> Kolektiv autorů, *Encyklopedie antiky*, Akademia, Praha 1974, 744 s.

V překladu jsem se snažila, co nejvíce přiblížit strukturu a obsahu Ciceronova textu. Snahu o myšlenkovou přesnost a věrnost původnímu latinskému textu *Somnium Scipionis* jsem místy upřednostnila před tokem současného jazyka.

## 2. Překlad šesté knihy Ciceronova spisu o Státě Somnium Scipionis

*Cicero, Marcus Tullius C.: Šestá kniha Republiky  
Somnium Scipionis IX. 9 – XXVI. 29*

VI. IX. 9 - (Scipio Africanus Minor): Jak víte, když jsem přijel do Afriky ke čtvrté legii Mania Manilia jako vojenský tribun, nebylo pro mě nic důležitějšího, než navštívit krále Massinia,<sup>3</sup> přítele naší rodiny ze spravedlivé příčiny<sup>4</sup>. Jakmile jsem přišel, stařec mě objal a rozplakal se. Poté pohlédl k nebesům a pravil: „Vzdávám Ti díky, nejvyšší Slunce i vám, ostatním Nebeským božstvům<sup>5</sup> za to, že ještě než opustím tento život, vidím ve svém království a pod touto střechou Publilia Cornelia Scipiona.<sup>6</sup> Pookřál jsem, jen jsem zaslechl toto jméno. Nikdy z mé duše nezmizí vzpomínka na onoho šlechtného a neporazitelného muže.<sup>7</sup>“

Dále jsem se jej vyptával na jeho království a on se tázal na naši republiku. Ten den jsme strávili mnohými hovory.

VI. X. 10 Po vskutku velkolepém pohoštění jsme pokračovali v rozhovoru dlouho do noci. Stařec nemluvil o ničem jiném, než o Africanovi a připomínal nejen jeho činy, ale též jeho slova. Poté jsme se rozešli, abychom se uložili ke spánku. Znaven cestou a bděním dlouho do noci, upadl jsem do hlubšího spánku než obvykle. Přihodilo se mi toto: (Myslím, že kvůli tomu, o čem jsme hovořili; neboť často se stává, že naše přemítání a rozhovory způsobují ve spánku to, co popisuje Ennius o Homérovi,<sup>8</sup> o němž patrně velmi

---

<sup>3</sup> Massinisa byl králem Numidie v letech 202—149/148. Po druhé punské válce byl za svou pomoc Římu odměněn, a tak hospodářská i politická moc Numidie za jeho vlády vzrostla.

<sup>4</sup> Iustus de causis – překládám z spravedlivé příčiny, podle knihy JOHNA M. RISTA: *Stoická filosofie*, Oikoymenth, Praha 1998, s. 106 – 121.

<sup>5</sup> Numidové, potomkové kočovných berberů obývajících oblast na západ a jih od území náležejícího Kartágu, se považovali za potomky Peršanů, jak píše Sallustius ve *Válce s Jugurthou*. Odkud se odvozoval i původ jejich kultu vesmírných těles; nejvyšším božstvem bylo Slunce.

<sup>6</sup> Massinisa, numidský král a spojenec Říma, se údajně setkává v roce 149 s Publiem Corneliem Scipionem Aemilianem Africanem Minor (tj. Mladším), adoptivním vnukem Publilia Cornelia S. Africana Maior (tj. Staršího). Massinisa patřil k oddaným římským vazalům na severoafrické půdě, byl spojencem Scipiona Africana Staršího ve druhé punské válce, kdy vedl pomocnou kavalerii po boku Římanů. Poté sloužil jako prostředník mezi Římany a numidským disentem. Podařilo se mu vyprovokovat Kartágo k válce: na základě Massiniovy výzvy o pomoc vstupuje Řím do třetí punské války s Kartágem v polovině 2. století. Zda se setkání skutečně odehrálo není zcela jasné, neboť dobový historik Appianos z Alexandrie ve svých *Římských dějinách* (Rhómaika, Lib. 105) zmiňuje, že Massinia zemřel ještě před tím, než se mu pokusili Římané pomoci.

<sup>7</sup> Massinia má zřejmě na mysli shodu jmen dědečka Cornelia S. Africana Staršího a jeho vnuka.

<sup>8</sup> Africanus se ve svém fiktivním líčení odvolává na významného básníka archaického období římské literatury Quinta Ennia (239—169), autora *Análů*, v nichž vylíčil dějiny Říma od Aenea až po činy svých současníků. Homéros mu byl pro svůj epos vzorem. Ennius otevírá své Anály, stejně jako Homér, invokací Mús, poté hovoří o snu, ve kterém se mu zjevuje sám řecký básník, aby ho zpravil o tom, že dříve než vstoupila do tělesné schránky samého Ennia, dlela jeho duše v těle páva (Ennius, zlomek 5). Stojí jistě za zmínku, že Ennius poté, co

často přemítal a hovořil během svého bdění) tehdy se mi zjevil Africanus<sup>9</sup> v podobě, kterou znám spíše z jeho portrétu, než tak, jak jsem si jej pamatoval. Když jsem ho poznal, lekl jsem se. On mi však pravil: „Vzchop se a zbav duši bázně, Scipio, a zapamatuj si, co ti řeknu.“

VI. XI. 11 „Vidíš to město, které jsem přinutil k poddanství římskému lidu? Začíná znovu dřívější boje, a nedokáže zůstat v klidu.“

A ukázal mi Kartágo z výše plné hvězd, z jakéhosi prosvětleného a jasného místa.

„Přicházíš nyní k němu, abys je obléhal téměř jako obyčejný voják. Za dva roky je rozvrátíš jako konsul a získáš vlastními zásluhami čestné jméno Africanus, které máš doposud od nás pouze dědičně. Až zničíš Kartágo, oslavíš svůj triumf, staneš se censorem a vydáš se do Egypta, Sýrie, Asie a Řecka jako vyslanec.<sup>10</sup> Budeš zvolen ještě jednou konsulem, i přes svou nepřítomnost, a ukončíš velikou válku zničením města Numancie.<sup>11</sup> Až tě však dovezou vozem slávy na Kapitol, s bolestí zjistíš, že republiku rozvrátil můj vnuk.<sup>12</sup>“

VI. XII. 12 „Tehdy bude třeba, Africane, abys ukázal vlasti světlo svého ducha,<sup>13</sup> svého nadání a rozvahy. V té době<sup>14</sup> však vidím, že se cesta osudu otvírá jakoby na dvě strany. Jakmile totiž tvůj věk završí osmý cyklus sedmera oběhů Slunce po jeho dráze a až se obě z těchto čísel, která se z různých příčin považují za dokonalá, a završí tak přirozeným během délku tvého osudu, tehdy bude k tobě jedinému a ke tvému jménu vzhlízet celé město, senát, řádní občané, spojenci i Latinové. Na tobě jediném bude záviset blaho obce. Zkrátka bude nezbytné, abys jako diktátor obnovil stát, pokud ujdeš vražedným rukám svých příbuzných.“

---

přišel do Říma z rodných Osk, získal podporu aristokratického kroužku Scipia Staršího a stal se jeho oslavovatelem.

<sup>9</sup> Scipionovi Africanovi Mladšímu se zjevuje jeho adoptivní děd Scipio Africanus Starší.

<sup>10</sup> Scipio Ml. oslaví před zraky Říma svůj triumf ve stejném roce (146), kdy zničí Kartágo. V roce 142 se stane censorem, cestuje jako velvyslanec mezi léty 140-139.

<sup>11</sup> V roce 134 je znovu zvolen konsulem a je shledán jediným, kdo by byl schopen řádně ukončit válku se samotnou Numancíí.

<sup>12</sup> Tj. Tiberia Graccha, jenž byl vnukem Africana St. a synem Aficanovy dcery Cornelie, Tiberius umírá během Scipionových bojů v Numancii.

<sup>13</sup> *Lumen animi* (*animus*, i, m.) překládám jako skvělost ducha.

<sup>14</sup> Hovoří zde o době, kdy Aficanus (Ml.) dosáhne věku padesáti šesti let, tedy v roce 129. Číslo 56 je násobkem čísla 8 a zároveň 7, jež byla řeckou astrologií a filosofií považována za čísla symbolizující změnu. Roky, které byly násobkem těchto čísel, byly považovány za rizikové etapy lidského života. Dále bude rozvedeno v komentáři.



Když tu vykřikl Laelius<sup>15</sup> a ostatní zasténali ještě mocněji. Scipio se pousmál a pravil: „Tiše! Přeji si, abyste mě nerušili ze snu a ještě chvíli poslouchali.“

VI. XIII. 13 „Ovšem, Africane, abys byl v péči o republiku ještě horlivější, pamatuj, že pro všechny, kdo ochrání, podpoří a zvelebí vlast, bude na nebesích určeno místo, kde se tito šťastlivci budou těšit z věčnosti. Neboť nejmocnějšímu bohu, který vládne celému světu, není nic milejší z toho, co se na Zemi vytvoří, než shromáždění a společenství lidí, která se sjednotila na základě práva a jež se nazývají města. Jejich vůdci a ochránci odsud vzešli a vracejí se sem.<sup>16</sup>“

VI. XIV. 14 Tu já, ač jsem byl poděšen ani ne tak strachem ze smrti, jako spíše úklady svých příbuzných, přece jsem se zeptal, zda on sám je naživu, stejně jako můj otec Pavel<sup>17</sup> a zda i ostatní žijí, jež pokládáme za mrtvé.

„Právě tak,“ odvětil, „žijí ti, kteří unikli z tělesných pout jako z vězení; to, co nazýváte životem, je v pravdě smrt. Což nevidíš otce Pavla k sobě přicházet?“

Jakmile jsem jej spatřil, začal jsem prolévat slzy. Otec mě objal a svými polibky mi bránil v pláči.

VI. XV. 15 Jakmile jsem potlačil pláč a mohl začít mluvit, zeptal jsem se: „Nejsvatější a nejskvělejší otče, když tu jest život, jak slyším tvrdit Africana, proč dlím na zemi? Proč nepospíchám sem mezi vás?“

„Tak tomu není,“ odpověděl. „Pokud tě bůh, jehož chrámem je vše, co zde vidíš, nezbaví pout těla, vstup do těchto míst se ti nemůže otevřít. Neboť lidé jsou podle takového zákona zrozeni, aby dohlíželi nad oním kulatým tělesem, které vidíš uprostřed tohoto chrámu a které se nazývá Země. Byl jim darován duch<sup>18</sup> pocházející z oněch věčných světél, která jsou nazývána hvězdy a stálice. Jsou kulovitá a oblá, oživená božskou myslí<sup>19</sup> a opisují vlastní oběžné dráhy podivuhodnou rychlostí. Pročež je tobě, Publie, a všem zbožným mužům třeba podržet ducha<sup>20</sup> v opatrovnictví těla. Bez příkazu toho, který vám duši daroval, nesmíte opustit lidský život,

---

<sup>15</sup> Laelius, Gaius L. Minor, pozd. zv. Sapiens, byl důvěrným přítelem Africana Mladšího.

<sup>16</sup> Na Nebeskou sféru, kde přebývají božské a očištěné duše, dále viz komentář.

<sup>17</sup> Africanus zde nejspíše setkává se svým vlastním otcem Luciem Aemiliem Paullem, slavným vojevůdcem. Africanus Minor se stal adoptivním synem Africana Staršího později.

<sup>18</sup> *Isque animus datus est, animus*, i, m. překládám jako duch.

<sup>19</sup> *Divinis animatae mentibus, mens mentis*, f. Překládám jako mysl.

<sup>20</sup> *Animus*, i, m. Překládám jako duch.

aby vás nikdo nenařkl, že utíkáte od povinnosti, kterou vám jako lidem bůh určil.“

VI. XVI.16. „Nýbrž tak, Scipione, jako zde tvůj děd a jako já, který jsem tě zplodil, pěstuj spravedlnost a zbožnost, které jsou důležité vůči rodičům a blízkým, ale zdaleka nejdůležitější, když se jedná o vlast. Takový život je cesta do nebe a k tomuto společenství lidí, kteří dokonali svůj život a kteří, vysvobozeni z pout těla, obývají místo, jež máš před očima“ (byl to ten ohnivý kruh zářící nejskvělejším leskem), „kterou vy, jak jste přejali od Řeků, nazýváte Mléčnou dráhou.“

Odtud se mně jako pozorovateli zdálo vše ostatní překrásné a podivuhodné. Byly tam hvězdy, které jsme odsud nikdy neviděli, a takové rozměry všeho, jaké jsme ani netušili. To nejmenší těleso, nejvzdálenější od nebes a nejbližší zemi, zářilo cizím světlem. Co se týká hvězd, ty pak překonávaly svou velikostí zeměkouli. Země samotná se mi jevila tak malinká, že mi bylo až líto naší říše, která byla jako pouhý bod.

VI. XVII. 17 Když jsem se na zemi zadíval, pravil mi Africanus: „Jak dlouho ještě bude tvá mysl zaujatá Zemí? Což nevidíš, do jakých chrámů jsi se dostal? Vidíš devět kruhových drah, nebo spíše sfér, které všechno spojují. Jednou z nich, venkovní, jsou nebesa, která všechny ostatní objímá; je to sám nejvyšší bůh, který všechny drží pohromadě. V ní jsou vetknuty hvězdy, jež obíhají po svých věčných drahách. Sedm sfér je jí podřazeno a pohybují se opačným směrem než sféra nebeská. Jednu drží ta, kterou na zemi nazývají Saturn. Pak je tu lidskému pokolení prospěšný a příznivý oheň, který se nazývá Jupiter; pak červenavý a pro Zemi hrozivý Mars. Místo uprostřed<sup>21</sup> zaujímá Slunce, vůdce, původce a vládce ostatních světél, mysl<sup>22</sup> a pravá míra světa.<sup>23</sup> Je tak veliké, že všechno osvětluje a naplňuje svým světlem. Za tím jsou dráhy Venuše a Merkura, které Slunce doprovázejí. Konečně v nejspodnější sféře se otáčí Luna, kterou zaplavují paprsky Slunce. Vespod však již není nic, co by nebylo smrtelné či pomíjivé, kromě duší darovaných lidskému pokolení od samotných bohů. Vše, co je nad Lunou je věčné. Uprostřed, devátá hvězda, Země, se nepohybuje a nachází se nejniže. Všechna tělesa jsou k ní přitahována vlastní tíží.“

---

<sup>21</sup> Tím je myšlena polovina vzdálenosti od středu vesmíru směrem k Nebeské sféře.

<sup>22</sup> *Mens mundi, mens, mentis*, f. překládám ve smyslu mysl světa.

<sup>23</sup> *Temperatio, onis*, f. překládám jako metaforu, vzhledem ke stoickému vlivu u Cicera, pravou míru (tj. pravá míra všech věcí).

VI. XVIII. 18 Byl jsem tímto pohledem ohromen. Když jsem opět přišel k sobě, řekl jsem: „Co je to, co naplňuje mé uši mocným libým zvukem?“

„Tento celek různých zvuků,“ odpověděl Africanus, „které jsou odděleny jedny od druhých nestejnými intervaly a zároveň jsou v přesně daném poměru, je tvořen pohybem sfér. Vysoké a hluboké tóny se rovnoměrně mísí a tvoří různé souzvuky. Vždyť se přece nemohou odehrávat takové mocné pohyby tiše. Pohyby vzdálenějších těles znějí přirozeně a hlouběji. Zatímco zvuk těles, jež se nacházejí blíže, je vysoký. Nejvyšší sféra, ta, která nese hvězdy a jejíž pohyb je nejrychlejší, vydává vysoký a pronikavý tón. Sféra Luny, jež je nejnižší, vydává tón nejhlubší. Devátá sféra, Země, setrvává stále nehybná na jediném místě, ve středu světa. Ostatních osm sfér, z nichž dvě mají stejnou mocnost,<sup>24</sup> vydává tóny odděleny sedmi intervaly, tj. v počtu který je „uzlem“<sup>25</sup> téměř všech věcí. Zasvěcení muži napodobovali strunnými nástroji a svými zpěvy tuto harmonii. Tak si otvírali cestu k návratu na toto místo, právě tak jako jiní muži vynikajících schopností, kteří se ve svém lidském životě věnovali studiu věcí božských.“

VI. XVIII. 19 „Lidské uši zcela naplněné tímto zvukem ohluchly. Ani jeden z vašich smyslů není chabější. Tak jako kmen, který žije v blízkosti místa, kde se Nil vrhá střemhlav dolů z nesmírně vysokých hor, v oblasti zvané Catadupa, postrádají lidé zcela schopnost slyšet kvůli mohutnosti tohoto zvuku. Právě tak zvuk, který je výsledkem velmi rychlého otáčení celého světa, je tak silný, že jej lidské uši nemohou slyšet. Stejně tak nemůžete pohlížet na Slunce, neboť jeho paprsky oslní váš zrak a oslepí vás.“

To vše jsem obdivoval, a přece jsem znovu a znovu obracel svůj zrak zpět k Zemi.

VI. XIX. 20 V tom Africanus pravil: „Vidím, že stále upíráš pohledy k místu, které obývají lidé, jež se ti odsud z tohoto pohledu jeví tak malé. Pohlížej vždy na toto božské a onoho lidského nedbej! Vždyť jaké pocty od lidí, či jaké slávy, po které bys toužil, můžeš dosáhnout? Vidíš, že Země je obývána jen na určitých omezených místech, která se jeví jako skvrny. Mezi obydlenými oblastmi leží ohromné pouště. Ti, kdo obývají Zemi, jsou tímto způsobem vzájemně odděleni, takže jedni s druhými nemohou komunikovat.“

---

<sup>24</sup> *Vis, vis*, f. síla, mohutnost překládám jako mocnost, neboť se mi jeví jako nejvhodnější termín pro kvalitu vydávání hudebního tón.

<sup>25</sup> *Nodus*, i, m.– uzel, splet, se domnívám, vytváří řád v jakém se všehomíra skládá a dohromady utváří, podle uvážení prof. Sokola překládám jako uzel, neboť výraz lépe vystihuje vztahovou provázanost všech věcí.

Část lidstva se nachází šikmo k vám, část z boku, a část konečně přímo naproti. Od těchto nemůžete očekávat jistě žádnou poctu.“

VI. XX. 21 „Poznáváš však také zároveň, že cosi jako pásy obklopují a ověňčují Zemi. Dva z nich, jež jsou navzájem nejvíce vzdálené, jsou z obou stran podepřeny póly nebes a ztuhly mrazem. Dále prostřední pás, jenž je zároveň nejdelší, je rozpalován žářem Slunce. Dva pásy jsou obyvatelné. Ten jižní - po kterém kráčejí lidé, jež dělají stopy protilehlé k vašim krokům a nemají nic společného s vaším lidským rodem. Co se týká té druhé oblasti, severní, kterou obýváte, hled', jak maličká část se vás týká. Je zúžena v oblasti pólů a do stran rozšířená a tak malá jako ostrov, který je obléván mořem, jež na zemi nazýváte Atlantikem, velkým mořem, Ókeánem. I přes to, že se tak nazývá, vidíš, jak je maličké!“

VI. XX. 22 „A přece i v těchto obydlených a známých oblastech, zдалipak máš ty či někdo z nás jméno, které by mohlo překonat Kavkaz, který vidíš, nebo překročit tok Gangy? Kdo tedy uslyší zvuk tvého jména ve vzdálených krajích na východě, západě, severu či jihu? Pokud tak velké oblasti vynecháme, v jak omezeném prostoru se vaše sláva může šířit. A ti, kteří o nás hovoří? Jak dlouho budou takto mluvit?“

VI. XXI. 23 „I když připustíme, že vzdálené budoucí potomstvo lidstva bude toužit po tom, aby se z pokolení na pokolení přenášela sláva každého z nás, kvůli záplavám a požárům ve světě, které nevyhnutelně vznikají v určitých obdobích, je nám odepřena nejen vyhlídka na věčnou slávu, ale dokonce i na slávu déle trvající. Co ostatně záleží na tom, zda budou o tobě hovořit muži, kteří se narodí později. Vždyť ti, kteří se narodili dříve než ty, o tobě nikdy nehovořili. Nebyli ani méně početní a zajisté byli čestnější než muži později narození.“

VI. XXII. 24 „A nad to ani ti, kteří mohou zaslechnout naše jméno, nejsou schopni si jej pamatovat ani jediný rok.<sup>26</sup> Neboť lidé běžně rozumějí rok tím, co měří jako délku oběhu Slunce, čili podle jednoho tělesa. Pouze však tehdy, kdy se všechna tělesa navrátí do toho místa, odkud jednou vzešla, tj. vytvoří po dlouhých obdobích původní obraz celého vesmíru, tehdy je možné nazvat rok skutečně

---

<sup>26</sup> Zde má Africanus na mysli tzv. Velký rok (z řec. Aión), ten trval mnohem déle: Hérakleitos udává šifru 10 800 let, fyzikové 15 000 (Macr.). Pokud podle dalšího výkladu zvážíme, že Romulus zemřel přibližně v roce 716 př. Kr. a tento sen se odehrává v roce 149, dojdeme k tomu, že uběhlo tedy již 567, což níže zmíněná dvacetina velkého roku, a můžeme se tedy domnívat, že velký rok trval v tomto Ciceronově dialogu 11 340 solárních let, což se blíží domněnce Hortensiově, podle Tacita.

završeným. Sotva se odvažují odhadnout, kolik lidských pokolení tento časový interval zahrnuje. Kdysi, když vstoupila duše Romula do těchto posvátných míst, viděli lidé, že Slunce mizí a pohasíná. Až Slunce ve stejný čas opět zmizí ve stejném místě, až veškeré konstelace a všechny hvězdy budou znovu přivedeny do bodu, odkud kdysi vyšly, tehdy se můžeš domnívat, že rok je završen. Ale věz, že doposud neuběhla ani dvacetina tohoto roku.“

VI. XXIII. 25 „Proto, pokud bys ztratil víru v návrat do těchto míst, kam směřují veškeré snahy velkých a vynikajících mužů, jakou cenu by měla lidská sláva, která těžko přetrvá pouze část roku? Zkrátka, jestliže toužíš pohlédnout do výšin a spatřit tato posvátná místa a věčný domov, nebudeš se poddávat tomu, o čem hovoří lidské masy, ani víře v pozemské odměny za své činy. Ať tě ctnost sama přivede svým vábením ke skutečné slávě. A co se týká toho, jak o tobě hovoří ostatní, stejně přece o tobě mluví tak, jak tě sami nahlížejí. Avšak všechny tyto řeči nepřekročí hranice krajin, které vidíš. Dokonce se nikdy o nikom nevedla řeč věčně, neboť sláva bledne se smrtí člověka a postupně mizí s dalšími generacemi.“

VI. XXIV. 26 Když domluvil, přitakal jsem: „Věru, Africane, jestliže je pro muže, kteří si dobře vedli, otevřena možnost cesty na nebesa, budu nyní mnohem bdělejší, když jsem byl seznámen s takovou odměnou. I přesto, že jsem od dětství následoval tvého slavného příkladu i příkladu svého otce a krácel ve vašich šlépějích.“

„Ano,“ opáčil, „snaž se a pamatuj si toto: Nejsi to ty, kdo je smrtelný, ale tvé tělo. Dokonce ani ty skutečně nejsi tím, co ukazuje tvá vnější podoba. Skutečná je lidská mysl<sup>27</sup>, nikoli lidská podoba, na kterou je možné ukázat prstem. Tedy věz, že jsi bohem, jestliže je totiž bůh tím, kdo žije, kdo je nadán smysly, pamětí a prozíravostí a kdo takto ovládá a pohybuje tělo, jež je mu svěřeno, neboť bůh vládne tomuto světu. A tak jako věčný bůh sám pohybuje světem z části smrtelným, tak i věčný duch<sup>28</sup> pohybuje křehkým tělem.“

VI. XXV. 27 „Čili to, co se neustále pohybuje, je věčné. To, co však působí pohyb něčeho jiného a je samo zároveň ovládáno něčím jiným, musí nutně přestat žít, jestliže jeho pohyb ustane. Pouze to, co se samo hýbe, jelikož se nikdy samo od sebe neodloučí, se nikdy nepřestane hýbat. To je také původcem a zdrojem pohybu toho

---

<sup>27</sup> *Mens* – mysl.

<sup>28</sup> *Animus sempiternus* – duch.

ostatního. Počátek nemá žádnou příčinu, neboť vše povstává z počátku, který se však nemohl zrodit z nějaké další příčiny (vše, co by se zrodilo z něčeho jiného, by nebylo počátkem). Počátek nevzniká, ani nezaniká. Tudíž je-li počátek zničen, nemůže se zrodit z něčeho jiného, ani nemůže dále tvořit cokoli jiného. Vše se nutně rodí z počátku. Pohyb má tedy původ v tom, co se samo od sebe hýbe. To, co se hýbe samo od sebe, nemá ani počátek ani nezaniká. Celá nebesa by se zhroutila a příroda by se zastavila, kdyby se nezrodila žádná síla, která by jim dala prvotní impuls.“

VI. XXVI. 28 „Jelikož je zjevné, že věčné je to, co se samo od sebe hýbe, kdo by tedy mohl popřít, že duše<sup>29</sup> jsou nadány touto přirozeností? Vše je neživé, co jest ovládáno popudem z vnějšku. To, co však oplývá životem, je uváděno v pohyb svým vlastním vnitřním pohybem. Věz, že vlastní pohyb je zvláštní přirozeností duše, která je tím jediným mezi všemi jsoucnými, co se samo od sebe hýbe. Duše je tedy zajisté nezrozená a věčná.“

29 „Zaměstnávej ji tedy pouze vznešenými věcmi! Nejvznešenější starostí je zájem o prospěch vlasti. Takto vedená a procvičovaná duše rychle vzlétne do těchto posvátných míst, směrem ke svému domovu. Dosáhne toho tím rychleji, jestliže již tehdy, kdy je uzavřena v těle, z něj bude vystupovat a rozjímat o tom, co je mimo něj, a oddělovat se tak od těla co nejvíce. Co se týká těch duší, které se oddaly požitkům svého těla, propůjčily se mu jako sluhové a pod vlivem tužeb po požitcích zneuctily jak božské tak lidské zákony, ty poté, co uniknou z těl, létají okolo země a nenavrátí se do této oblasti, dokud nejsou tímto způsobem štvány po mnoha staletí.“

Africanus se vzdálil a já procitl ze spánku.

---

<sup>29</sup> Hanc naturam animis esse – kloním se k překladu duše po vzoru jako M. Ziegler (Ziegler, M., 1915, Cicero, De republica, Bibliotheca Classica Teubneriana, 147s.) a dalších překladatelů.

### 3. Komentář textu *Somnium Scipionis*

#### 3.1 Úvod

„Co není pevné, není bez chvění,“ otevírá Holanovým veršem své úvahy o dědictví evropského vědění ve své nedávno publikované knize Tomáš Halík.<sup>30</sup> Dovolím si svou práci také zahájit zamyšlením nad tímto citátem, který mě během úvah nad Scipionovým Snem zaujal svou perspektivou pohledu na tradici myšlení, čili dědictví evropského vědění. Tomáš Halík chce tímto veršem rozumět jisté stabilitě pravého poznání, které je schopno tolerovat, či unést určité výchylky vnitřní nestability a obráceně. Domnívám se, že okamžik porozumění, kdy se pomocí jednotlivých úvah nad fakty, jejichž opodstatnění zůstávají ve svém posledku v dnešní humanitní vědě otevřená, lze definovat jako chvění, jemná vibrace vědění, jehož pravou podobou by snad mělo být to, že sta a tisíce let staré texty dokáží k člověku v jednadvacátém století hovořit.

Mým cílem je tedy snaha pojmenovat Ciceronův text šesté knihy *O Státě* z určitého úhlu pohledu pomocí vybraných otázek po žánru textu, jednotlivých zmiňovaných subjektech a jejich historickém a jazykovém kontextu část pozdního díla Ciceronovy tvorby okomentovat. Komentář jednotlivých témat dialogu *Somnium Scipionis* se má pokusit zachytit dědictví vědění Scipionova Snu v určitém světle, pomocí úvah nad dostupnými znalostmi, které dnes o textu a historické i jazykovém kontextu doby máme.

#### 3.2 Cíl práce a použitá metoda

Cílem mé bakalářské práce je překlad a interpretace *Somnium Scipionis* textu Šesté knihy Ciceronova spisu *O Státě* a to s ohledem na význam a kontext žánru eschatologického mýtu, ke kterému se text svou podobou a obsahem přibližuje. Metoda zkoumání tohoto textu vychází z Gadamerovy hermeneutiky, kdy je interpretací rozuměna snaha přiblížit se porozumění textu výstavbou původního významu, který je postupně naplňován, poopravován a upřesněn. Tato práce postupuje v rámci tří kroků. Nejprve je text zasazen do historického kontextu. Poté je vymezen žánr textu, který upozorňuje na souvislost zejména s Platónovými a Plútarchovými eschatologickými mýty. Podstatným znakem těchto textů je překročení z náležitých důvodů hranic dialektiky směrem do oblasti, která již nelze dialektickým rozumem pojednat. Poté je rozveden

---

<sup>30</sup> HALÍK, T., *Co je pevné, není bez chvění*, Lidové noviny, Praha 2002, 579 s.

dějinně filosofický rámec a obsazení mýtu. Ve třetí části je provedena samotná interpretace textu: rozbor pojmů a zásadních momentů (duše, posmrtný život, rozbor kosmologie v souvislosti s rozbohem antropologie a harmonie sfér).

Ráda bych, aby závěrem této práce vyplynul na základě mých studií jistý motiv Ciceronova díla *Scipionův sen*, ve kterém, jak se domnívám, se ozývá tradice dramatických příběhů<sup>31</sup>, které kromě jiného poskytovaly prostor pro setkání starého a nového, čemuž mě přivedl obsah Vernantova článku: *Aspects mythiques de la mémoire en Grece* o pojetí paměti jako takové ve starém Řecku, kterou uveřejnil na konci padesátých let.<sup>32</sup> Podle Vernanta měla cesta do vyšších sfér představovat cestu za věděním minulosti, která však nachází svůj odraz v očích současníka. V případě Ciceronově vzhledem k jeho profilu politického a profesionálního života,<sup>33</sup> který však nelze lehko připravit o hloubku díky jeho studiu a cestám na východ do Řecka,<sup>34</sup> také uvolňuje prostor pro nové rozměry jeho odkazu. Zvláště pokud víme, že velkou část svého života věnoval studiu řeckých textů. Zajisté velice podrobně četl dialog *Timaios* a *Prótagoras*, naprosto přesně znal nauku Aristotelových epigonů, v jednom ze svých dopisů žádal Attica o Theofrastovo dílo *Peri Filotimias*, po roce 79 zkoumal znalosti peripatetických učenců a zajisté znal podrobně odkaz platónské nauky.<sup>35</sup> Díky tak širokému přehledu se tak mohou antické nauky mísit v Ciceronových dílech jako výsledek známého římského eklekticismu.

Tato práce by neměla sloužit k tomu, aby rozhodla o tom, zda byl Cicero větší platónik či stoik, ani aby byla obhajobou proti úvahám o Ciceronově poplatnosti římskému režimu. Tuto úvahu je, podle mého, lépe ponechat na čtenáři textu. Svým výkladem bych ráda dotkla některých kontextů tohoto díla, které bylo zachováno celé právě díky tomu, že oslovovala nejen vzdělance pozdní antiky, kteří za Scipionovým snem tušili jakousi výjimečnou pozici v rámci celého Ciceronova díla. *Scipionův sen*, Šestá kniha spisu *De republica* žánrem filosofického eschatologického mýtu, který se objevuje ve formě filosofického dialogu, i když v tomto případě

---

<sup>31</sup> Myšleno mýtů.

<sup>32</sup> Viz VERNANT, J.-P., *Aspect mythiques de la mémoire en Grece*, Presse Universitaires de France, Paris 1959, s. 1- 29.

<sup>33</sup> Viz CONTE, G. B., *Římské dějiny literatury. Pozdní republika: Cicero*, KLP, Praha 2003, s. 174 – 203.

<sup>34</sup> Viz tamt., *Encyklopedie Antiky. Cicero*. Akademia, Praha 1974, s. 116. Viz detailní rozpracování in: DILLON, J., *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220. Antiochus of Ascalon: The Turn to Dogmatism*. Duckworth, London 1996, 52 – 108. Tamt. Plutarch of Chaironeia, *Origins of Second-Century Platonism* 213 – 214.

<sup>35</sup> Viz ANDRÉ J.-M., *La Philosophie a Rome. Cicéron le créateur de la philosophie latine*, PUF, Vedome 1977, s. 69.



s velmi oslabeným dialektickým nábojem. Jako důležitou cestu k pochopení *Somnium Scipionis* spatřuji ve srovnávání s dalšími třemi texty: *Desátou knihou Ústavy*, *Faidón*, *Timaios* a s přihlédnutím k jednomu ze tří Plútarchových mýtů z dialogů *De Facie in orbe Lunae* a v porovnání s odkazy, které se podobají *Somnium Scipionis* žánrem dialogu, případně formu a vyplnění obsahu látkou, která zahrnuje eschatologický mýtus.

## 4. Historický kontext dialogu Scipionův Sen a Ciceronova spisu O Státě

Šestá kniha Ciceronova dialogu *De republica* „O Státě“ podobně jako jedna z jejích předchůdkyň *Desátá kniha Ústavy*, která bezpečně římského vzdělance inspirovala, zapadá do rámce úvah o možnostech uspořádání lidského společenství a zároveň jej překračuje. Podobně jako dramatický Éřův příběh na závěr Platónova spisu o několik set let později míří svým diskursem za hranice poznání tohoto světa a vyplouvá za hranice věčnosti a nezměrnosti. Ciceron na závěr svého díla před námi otevírá panorama celého vesmíru ovšem nikoli z pohledu pozemského života, ale z věčných nebeských sfér.

### 4. 1 Zachování textu

*Scipionův Sen* se dochoval prostřednictvím rukopisů Macrobiova díla, které věnoval jmenovitě svému synovi Eustathiovi, neboť se stal doplňkem Komentáře v knihovnách středověkých intelektuálních *milieux*. Datace vzniku *Komentáře* se dnes přiklání k době vzniku do třicátých let pátého století po Kristu,<sup>36</sup> přičemž Macrobius, pretoriánský prefekt v Itálii, vlastním jménem nejspíše Flavius Macrobius Ambrosius Theodosius, ve své době znám jako Theodósius,<sup>37</sup> jenž věnoval komentář svému synu, městskému prefektovi Macrobiovi Plotinovi Eustatiovi, nespíše v době, kdy vzniklo i jeho druhé dílo *Saturnalie*, které s největší pravděpodobností vzniku *Komentáře* předchází.

Samotný text *Somnium Scipionis* totiž středověcí redaktoři doplňovali o text Ciceronovy *Šesté knihy*, aby se mohli do textu ponořit i ti čtenáři, kteří ve své knihovně neměli či neznali dílo *De republica*.<sup>38</sup> Komentáři se dostalo popularity čtenářů zejména ve středověku, kdy byl hojně vydáván, o čemž svědčí jeho přítomnost v katalozích knihoven středověkých klášterů. Latinský text totiž dovolil přístup k novoplatónismu vzdělcům, kteří neuměli řecky. Úspěch díla postupně upadá v renesanci.

---

<sup>36</sup> Viz MACROBE, *Commentaire au Songe de Scipion: Introduction*: 3) Carrière et identification de Macrobe, Les Belles Lettres, Paris 2001, 205 s. Viz též CAMERON, ALAN, *The date and Identify of Macrobius*, Journal of Roman Studies, U. S., Vol. 56, Parts 1 and 2 (1966), 25-38.

<sup>37</sup> Tamtéž.

<sup>38</sup> Tamtéž.

První dochovaný přepis pochází z karolínské doby, kdy přesný opis díla pořídili Abbé z Ferrieres, jenž zde působil mezi léty 845 až 862, a jeho žák Heiric z Auxerre. Poměrně hojné kopie textu svědčící o širším zájmu se objevují ve dvanáctém století, kdy je Macrobiovo dílo využíváno vzdělanci v nejrůznějších intelektuálních kruzích, zejména mezi scholastiky, jako například Pierrem Abélardem<sup>39</sup> na přelomu jedenáctého a dvanáctého století, jenž klade Macrobia mezi filosofy jako byl Sókrates, Platón, Pythagoras, Ciceron či Vergilius. Stejně tak zná Macrobia chartrezenská škola. První komentář je vytištěn dvacet let před objevením Ameriky, dokonce existuje zmínka, že Kryštof Kolumbus vlastnil Komentář kvůli popisu obydlených světů a oceánu. V sedmnáctém století frekvence vydání a obdiv k Macrobiovu dílu ustává. Ve dvacátém století vydává Komentář v roce 1963 J. Willms a poslední vydání vychází před čtyřmi lety v Paříži.<sup>40</sup> Na území české republiky je znám pouze jediný přímý překlad Františka Nováka z roku 1901, ten se však zatím nepodařilo nézt ve fondu žádné české knihovny.

## 4. 2 Představení díla

Cicero začal pracovat na díle *De republica* do češtiny překládaného jako spis *O Státě* po svém návratu z vyhnanství, do kterého musel odejít v roce 58 př. n. l. po obvinění, že bez řádného soudu poslal na smrt Catilinovi spoluvíníky. Rok nato, kdy byl opět povolán do Říma, se pokouší o nesnadnou spolupráci s triumviry. Tehdy se také pouští do významné řečnické skladby *De oratore* a od roku padesát čtyři tři roky pracuje na filosoficko politickém spisu *De republica*, který zároveň zpracovává spolu s dovětkem ke spisu „*O státě*“, dílem *De legibus*, které vychází až po jeho smrti. Dialog *De republica* zahrnuje celkem šest knih, který stihl častý osud některých známých antických spisů. Všechny knihy kromě šesté byly zachovány více či méně fragmentárně. Některé části se dochovaly jako citáty či stručné výtahy u antických autorů jako u Augustina<sup>41</sup> a Lactantia. Šestá kniha *Somnium Scipionis* se však dochovala cele díky tomu, že byla tradována nezávisle na zbytku textů. Dialog se odehrává v roce 129 př. n. l. v předměstské vile Scipiona Aemiliana, čili Scipiona Minor, který je spolu s přítelem Laeliem jedním z hlavních účastníků debaty. V první knize předestře

<sup>39</sup> Viz ABÉLARD, Pierre. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum: Theogonia Christiana*, I, 7., F. Frommann, Stuttgart 1970, 171s.

<sup>40</sup> Viz MACROBE, *Commentaire au Songe du Scipion*, I, Les Belles Lettres, Paris, 2001, 205 s.

<sup>41</sup> Viz AUGUSTIN, svatý, *Aurelii Augustini Opera: De Civitate Dei I.-X.*, II. 21, Brespols, Turholt, 1955, 314 s.

procesy přeměny forem vlády v degenerovanou, kde spojí ony „tři platónské“ formy vlády tak<sup>42</sup>, že konzulát splňuje monarchický prvek, senát aristokratický a demokratický vliv přináší „commitia“. Druhá kniha se zabývá vývojem římské ústavy a stává se meditací nad historií římského státu. Nelze opomenout Filónovy skeptické poznámky vzhledem k možnosti udržet mocenské režimy v jejich ideální podobě. K tomuto tématu odpovídá Laelius, který hájí idealistickou teorii, která ustavuje stát na právním základě na přirozeném racionálním podkladě platónského nadnárodního ideálu autority duše.

Třetí kniha pojednává o spravedlnosti, „iustitia“. Čtvrtá a pátá kniha se zabývá výchovou občanů a vládců. Cicero zde představuje postavu označovanou jako „rector et gubernator rei publica“ nebo „princeps“. V šesté knize dialog končí vylíčením snu, který se zdál Scipionovi Africanovi Mladšímu, kde se mu zjevil jeho děd Scipio Africanus Starší, aby mu ukázal z vysokého nebe malost a nicotnost všech lidských záležitostí i pozemské slávy a ukázal mu odměny, které ho očekávají jeho duši na nebesích, pokud se stane velkým státníkem. Vzhledem k fragmentárnímu charakteru dochované pasáže o postavě vládce, „princeps“, který měl pro Cicerona zcela zásadní postavení ve státním upořádání. Vzhledem k tomu, že stát zahrnoval tři druhy mocenských složek, jaká jiná osoba než muž slavného původu a zároveň skvělého charakteru, který odolá pokušení nepřiměřeného lpění na věci pozemské, by jej dokázal řádně vést.<sup>43</sup> Cicero představuje jakýsi typ vynikajícího politika uprostřed republikánského zřízení, který se drží tradičních stoických ctností<sup>44</sup>, jakým byl například za první římské republiky právě Scipio Africanus Minor, hlavní aktér diskuse a spoluaktér dramatické nadpozemské scény Právě šestá kniha O státě, *Somnium Scipionis* předkládá vedoucím mužům to, a v tomto případě příbuzenským vztahem spojený Scipio Africanus Maior hovoří ke svému vnukovi Scipionovi Minor, jaký je smysl a důvod pohrdání věcmi pozemskými a proč odolávat touze po moci a bohatství. Podle Africanova moudra proti pozemským odměnám stojí záruka věčného pobytu pro „ušlechtilou a asketickou“ duši na Elysejských polích,

---

<sup>42</sup> Viz CICERO, M. T., *De la république*, Belles Lettres, Paris 1989, 277s. Srovn. Platón, *Ústava VIII et IX*, Oikoymenh, Praha 2001, 245 – 304.

<sup>43</sup> Viz *Somnium Scipionis*, jak by se dala také interpretovat slova Africana Maior: CONTE G. B., *Dějiny římské literatury*, KLP, Praha 2003, s. 189.

<sup>44</sup> RIST J. M., *Stoická filosofie: Náležitě činy*, Oikoymenh, Praha, 1998, 106 – 121.

kdesi ve svatých místech nebeské sféry.<sup>45</sup> Z vlastní zkušenosti totiž Cicero ví, že koncept moci soustředěné do rukou několika málo vůdců má ve svém principu velice ošemetnou slabinu: moment, kdy má být zaručeno, že republika nebude ze strany vůdců vykořisťována.<sup>46</sup> Eschatologie slávy tak stojí proti všem pozemským „pokušením“.

Ještě bych rada pro začátek také zmínila ještě jednu zajímavou myšlenku, kterou uvádí jeden z významných ciceronských badatelů, která je důležitá zvláště pro porozumění smyslu textu a způsobu Ciceronova vyjádření: Pierre Boyancé ve své meziválečné studii hovoří o signifikantní myšlenkové banalitě Ciceronem tlumočených úvah. Boyancé se domnívá, že Cicero záměrně ustupuje od náročnosti a hloubky vyslovených nauk a zbavuje je zároveň jisté vážnosti, aby je učinil srozumitelnými pro širší publikum. Podle tohoto autora je tedy Scipionův Sen výjimečný právě tím, že Cicero citlivě tlumočí a nechává se vést zkoumánými a hlubokými úvahami, aniž by jim na jejich závažnosti ubíral. *„Na těchto několika citlivých a zbožných rádcích se Cicero v dějinách náboženských idejí antiky objevil jako svědek, který nemá o nic menší význam a o nic menší vliv než samotný Vergilius. Hluboký cit, jenž tu (sc. Snu) vychází najevo, výraz jednoduchosti a velikosti, který uměl dát Cicero svému myšlení, dovolil některým náboženským představám a snům přežít ztroskotání tolika děl, která nutně do sebe vstřebala“*.<sup>47</sup> Somnium Scipionis je tedy hodno zkoumat zároveň i pro cenné svědectví filosofické tradice, kdy zajisté vystoupí na scénu odkaz pythagorejské harmonie sfér a platónskou antropologií duše v cyklu přeměny mezi pozemským a posmrtným životem, spolu se stoickou skepsí a kosmologií. Důležité je též rozlišení mezi sdělením jednotlivých postav a postojem autora. Cicero je totiž tak dokonalým autorem disputací, že šestá kniha spisu De republica

---

<sup>45</sup> Viz *Somnium Scipionis*: 29) „Zaměstnávej ji tedy pouze vznešenými věcmi! Nejvznešenější starostí je zájem o prospěch vlasti. Takto vedená a procvičovaná duše rychle vzlétne do těchto posvátných míst, směrem ke svému domovu.“

15) „Ovšem, Africane, abys byl v péči o republiku ještě horlivější, pamatuj, že pro všechny, kdo ochrání, podpoří a zvelebí vlast, bude na nebesích určeno místo, kde se títo šťastlivci budou těšit z věčnosti. Neboť nejmocnějšímu bohu, který vládne celému světu, není nic milejší z toho, co se na Zemi vytvoří, než shromáždění a společenství lidí, která se sjednotila na základě práva a jež se nazývají města. Jejich vůdci a ochránci odsud vzešli a vracejí se sem.“

16) „, Takový život je cesta do nebe a k tomuto společenství lidí, kteří dokonali svůj život a kteří, vysvobození z pout těla, obývají místo, jež máš před očima‘ (byl to ten ohnivý kruh zářící nejskvělejším leskem), , kterou vy, jak jste přejali od Řeků, nazýváte Mléčnou dráhou.‘ “

<sup>46</sup> Viz CONTE, G. B., *Dějiny římské literatury*, s. 189: „Cicerona například tato myšlenka vedla k tomu, aby se pokusil přiblížit k Pompeiovi a triumvirům v naději, že tak udrží jejich činy pod kontrolou senátu. Avšak tytéž dějinné síly, které pozvedly k moci „pány války“, přivedly později republiku k rychlému zániku.“

<sup>47</sup> Tamtéž.

nedává jakoukoli příležitost čtenáři, aby dokázal s přesností určit jaký je Ciceronův postoj.<sup>48</sup> Zato bychom mohli říci, že příběh Scipionova Snu je skvělou a promyšlenou směsicí platónismu, stoické filosofie a odkazů starších nauk, což odpovídá i brilantnímu Ciceronovu eklekticismu.

---

<sup>48</sup> Své tvrzení, jehož důvod je při podrobném čtení zřejmý, mohu podpořit i názory hlubších studií. Viz BOYANCÉ, P., *Études sur le Songe du Scipion*, Limoges, Imprimerie A. Bontemps, 1936, s. 60.

### 4. 3 Žánr

Svým obsahem i žánrem sdílí *Somnium Scipionis* jistou tradici eschatologického mýtu, která patří do tvorby antických učenců, jako byl Platón či Plútarchos. Žánrem rozumím stejně jako E. Auerbach ve své knize *Mimesis* způsob spodobnění.<sup>49</sup> Pro antickou filosofii jako celek a zejména pak pro její platónskou odnož je charakteristický žánr volného filosofického dialogu,<sup>50</sup> jenž mohl mít v zásadě dvě formy. Pro první formu Platónových dialogů je typické střídání krátkých otázek a odpovědí, jak například můžeme sledovat v Platónově dialogu *Menón*, kde dochází k rychlému střídání krátkých otázek a odpovědí. Druhý typ si za vzor bere zejména dialog *Symposion*, který obsahuje několik delších propracovaných řečí, které řeší odpověď na předem danou otázku,<sup>51</sup> což je i případ *Somnium Scipionis*.

*Somnium Scipionis* jak svým umístěním v rámci *Knihy O Státě* tak soudě též ze zmínek Cicera samotného se nabízí jako eschatologický mýtus. Nejblíže tomuto specifickému žánru antické literatury jsou tři platónské mýty ze spisů *Ústava*, *Faidón*, *Timaios* a tři Plútarchovy mýty ze dialogů *De sera numinis vindicta*, *De Facie*, *De Genio Socratis*.

Uvnitř filosofického dialogu samého lze ovšem rozlišit další žánry: některá témata jsou pojednána různými způsoby, mezi nimiž je zřejmý předěl. Exemplárním je z tohoto hlediska např. dialog *Faidón*, kde je téma nesmrtelnosti lidské duše a důležitosti očištného života nejprve probráno ve zvláštním režimu řeči filosofické rozpravy (*logos*) a poté symetricky v jiném režimu řeči, který Platón sám nazývá *mythos*.<sup>52</sup> Tyto sekvence lze zachytit i ve *Snu*. Nejdříve je čtenář uveden do situace, kdy se Scipio Africanus rozpomíná na svůj sen a jeho okolnosti. Od desátého odstavce začíná spíše líčení a rozhovory dramatického rázu. Od jedenáctého odstavce vede Africanus Starší věštebnou řeč podobnou

<sup>49</sup> Srov. AUERBACH, E., *Mimesis*, MF, Praha, 1968, s. 482-492.

<sup>50</sup> Viz RUSSELL D. A., *Plutarch*, Syndics of Cambridge University Press, s.35: Russell v této souvislosti odkazuje na monografii R. HIRZEL, *Der Dialog*, S. Hirzel, Leipzig, 1895.

<sup>51</sup> Russel jmenuje čtyři rysy dialogu *Symposion*, které byly určující pro pozdější vývoj tohoto žánru: situování rozhovoru do hostiny pro uzavřenou společnost, reference jiného rozhovoru, jemuž nebyli všichni účastníci přítomni, přizpůsobení pronášených řečí charakteru a povolání řečníků a konečně zajímavá událost, jež se v průběhu rozhovoru nastane (v tomto případě Alkibiadův příchod). Tuto linii bychom mohli sledovat, i když v rámci jiné dějové linky a obrazu, i v *Somnium Scipionis* (viz D. A. RUSSEL, *Plutarch*, s. 35).

<sup>52</sup> *Faidón*. 110b. *Faidón* 114a, Podobně je označen i eschatologický mýtus v *Ústavě*, 621b. a v dialogu *Gorgias*, 527 A.

mytologickému líčení, na což navazuje poměrně dlouhý výklad eschatologický představ opět mytického charakteru, který potrvá až do pasáže šestadvacátého odstavce, který se věnuje filosofické otázce prvotního principu a s tím související antropologii. Na konci dvanáctého odstavce nastává ona dramatická přestávka, či pauza, která odliší věšteckou část od mytologického výkladu. Je však třeba podotknout, že dějový podtext Scipionova Snu je zde mnohem výraznější než v ostatních šesti textech, které se běžně pokládají za eschatologické mýty.

#### 4. 4 Forma

Pokud chceme zachytit literární formu *Somnium Scipionis*, je třeba říci, že má text více dějových rovin. Je patrné, že ač svou strukturou text naznačuje formu dialogu, co do naplnění této formy, text připomíná spíše líčení dramatického příběhu. Skutečný dialog se totiž odehrává na pozadí líčení životní události, neboť dějová linka se opírá o vzpomínku Scipiona Africana Mladšího na sen, ve kterém se „skutečný“ dialog odehrává, jenž Scipio líčí posluchačům a účastníkům rozmluvy v Laeliově domě. To, že je dialog a jeho obsah „uzávorkován“ několika vrstvami líčení, posouvá výklad dvěma směry. Jednak vytváří prostor pro sdělení věcí, které přesahují možnosti našeho běžného pozemského poznání a kopíruje způsob tradování mytologického příběhu, kdy autorova distanc od mytologických sdělení poskytuje prostor pro jakési alibi vzhledem k sdělení mýtu. V případě Cicerona bychom mohli předpokládat, zde může hrát roli i jistá možnost svobodného vyjadřování v rámci literatury, neboť stejně jako jiní badatelé se domnívám vzhledem k historickým událostem řečnickova života, že je v textu patrný ostych k jakémukoli jednoznačnému příklonu k jedné filosofické škole, nebo jiné radikální domněnce. Dále pak vytváří pro mýtus zázemí, kdy je příběh představen jako událost proběhlá v minulosti, které už autor není přítomen.

#### 4. 5 Obsazení

Samotný dialog tedy probíhá ve Snu Scipiona Aemiliana, čili Publilia Cornelia Scipiona Aemiliana Africana Mladšího, neboli Minor (později Numantina), neboť byl jako syn Lucia Aemilia Paula vojevůdce makedonských válek adoptován Paulem Corneliem Sipionem, jehož otcem je slavný vojevůdce za druhé punské války Publius Cornelius Scipio Africanus Maior. Scipion jej vypráví jako vzpomínku na své působení za třetí punské války v Africe, kam



přijíždí ve vojenské hodnosti tribuna, jež byla obvyklou dobrou pozicí pro mladé začínající římské politiky, a v roce 147 př. n. l. zde vede vojenskou expedici a poté je zvolen konzulem. Dialog je situován do roku 149 př. n. l., kdy Africana doprovází římskou armádu proti Kartágu. Ve třetí punské válce si Africanus vyslouží stejné přízvisko, jaké se dostalo i jeho adoptivnímu praotci, tj. Africanus. V roce 133 Africanus zabral Numancii, kde si vysluhuje druhé přízvisko Numantinus. Poslední roky jeho života se odehrávají v rámci politických bojů, kdy se významně postaví zejména proti svému nevlastnímu bratru Tiberiovi Gracchovi, přičemž jeho spory vyvrcholí jeho smrtí v roce 129, jenž byla pravděpodobně vraždou ze strany rodinných příslušníků. Scipion je zároveň dobovým prototypem helénského vzdělance, který byl během svého dětství a mládí obklopen řeckými učiteli. Přičemž se sám později obklopil řeckými a římskými intelektuály, mezi nimiž byli například Panétius, Polybios, Terentius, či Lucilius.<sup>53</sup> Jeho děd, jenž se narodil kolem roku 235 př. n. l., se proslavil svým vojenským úspěchem ve druhé punské válce, kam byl vyslán římským Senátem jako konzul v roce 207. Tam navázal spojenectví a přátelství s mladým králem Massinisou a v roce 202 zvítězil nad Kartaginci v bitvě u Zamy. Po jeho smrti v roce 183 se stane vojenskou a politickou legendou Říma.<sup>54</sup> Třetí osoba Paullus Aemilianus Macedonnicus, narozen kolem roku 228 př. n. l., se proslavil také jako národní hrdina zejména díky svému vítězství v roce 168 nad makedonským králem Perseem v bitvě u Pydny, kam byl vyslán též jako konzul.<sup>55</sup> Dialogu se tedy účastní všichni tři mužové, a druhá strana dialogu, posluchačstvo, vstoupí do Africanova líčení pouze jednou, když se Laelius, jako posluchač a Africanův přítel, známý také pod jménem Rutilius Rufus později zvaný Moudrý, výrazně zděsí vojevůdcova osudu, jež mu určila věštba ve Snu. Mluvčími samotného Snu, který pobíhá na pozadí vzpomínky, je mladý Africanus Minor a jeho adoptivní děd Africanus Maior.

Mladý Africanus je přijat v domě Numidského krále Massinisa v době, kdy byla ještě Numidie římským spojencem. Jejich setkání je skutečnou historickou událostí a došlo k němu v severní Africe na počátku druhé punské války<sup>56</sup>. První noc na africkém kontinentě se

---

<sup>53</sup> MACROBE, *Introduction du Commentaire au Songe du Scipion: Les personnages du Songe*, ARMISEN-MARCHETTI, Mireille (traduction et introduction), Les Belles Lettres, Paris 2001, s. XXXI. Viz pozn. výše. Dále *Encyklopedie antiky: Cicero*. Academia, Praha, 1974, s. 116 – 118.

<sup>54</sup> Tamtéž.

<sup>55</sup> Tamtéž.

<sup>56</sup> GRANT, M., *Dějiny antického Říma, Řím proti Kartágu*, BB Art, Praha, 1999, s.124.

Africanovi zdá sen, ve kterém rozmlouvá se svým adoptivním praotcem, vojevůdcem Scipionem Africanem Maior. Dialektický rozměr je dialogu opět velmi s potlačen, když se nejedná se o nějakou diskusi, ale spíše jednostranné sdělování zkušenosti sakrálního charakteru o tom, jak se věci mimo svět dostupný běžnou zkušeností živého pozemšťana mají, ze strany zesnulého Africanova děda. Nelze nezaznamenat, že charakter obou aktérů má pro dialog a námi přisuzovaný statut eschatologického mýtu velký význam. Aktéři nesou hned několik znaků vhodných pro tento typ textu. Oba Scipionové jsou urozeného původu, lze tedy předpokládat, že vzhledem k antropologii duše, kdy záleží na její kultivovanosti, a sociální a rodové segregaci v dobovém Římě, odpovídá Ciceronovu přesvědčení, které prezentuje ve spisu *De republica* již dříve. Člověk, který se má aktivně podílet na římské politice, má oplývat ctnostmi a měl by dokázat odolat pokušením svých vášní. Tím, že za hlavní aktéry zvolil dva velké vojevůdce, ještě k tomu co do rodového jména příbuzné, má přidat dialogu na jeho důvěryhodnosti, avšak patrně nikoli ve smyslu historickém, ale spíše proto, aby sdělené skutečnosti získaly na svém významu. Ciceronovi se vzhledem k tomu, jak postavu Africana Minor v dialozích uvádí a vzhledem k tomu, jak Řím vzhlížel ke svým úspěšným vojevůdcům, zřejmě podařilo vybrat velice vhodné mluvčího svých myšlenek. Oba Scipionové by svým profilem totiž odpovídali těm šťastným majitelům duší, kterým se dostalo, či mohlo dostat nebeských odměn a věčné nesmrtelnosti pro jejich kultivovanou duši a zásluhy pro vlast. Zároveň se však můžeme domnívat, že zasadil rozhovor šikovně hlouběji do historie, aby se vyhnul spekulacím nad svým dílem v politicky pohnuté době. Pokud bychom srovnali obsazení s jinými mýty, lze hovořit o tom, že se takového vědění nedostává pouze mudrcům, ale podobně je tomu v desáté knize Platónovy *Ústavy*, kdy jsou odhaleny posmrtné stezky jednomu z bojovníků, Érovi z Pamfilie, synu Armenia.<sup>57</sup> Ve srovnání obou textů, bychom mohli říci, že se zdá, že Sókrates se naopak snaží rodovou ušlechtilost a výlučnost poznání zahladit. Příběh, který kdysi líčil bojovník Ér, když se probral ze stavu, který bychom mohli dnes nazvat klinická smrt, však vypráví Glaukónovi Sókratés. Platónova společnost, která líčení eschatologických věcí naslouchá, je tedy společnost filosofů. Podobnost bychom však mohli zahlédnout v tom, že filosofové také mají možnost patřit do oné skupiny nadaných duší, které snad jednou mohou po smrti dosáhnout

---

<sup>57</sup> Viz PLATÓN, *Ústava*, X, I, 613e – 621 b. Ve srovnání s Odysseovým vypravováním v domě Alkina, krále Fajáků, IX. – XII zpěv Odysseie. Odysseia přisuzuje takovýto zážitek mnohem známějšímu, urozenému a vynikajícímu bojovníku.

posvátných míst.<sup>58</sup> Za zmínku stojí jistě také souvislost charakteru hrdiny jako hlavního aktéra a sdělení eschatologických skutečností. Mladý voják Africanus představuje pro Cicerona takový typ člověka, který je zároveň urozený a zároveň nadaný ke ctnostem. Co se týká Érovy báje, osobě Éra jsou eschatologické věci představeny pouze jako výřez z posmrtného světa v rámci putování jeho duše, které se vlastně takové podívané dostane jakýmsi omylem a může ji sdělit živým bytostem, protože jeho duši bylo zabráněno se napít vody z řeky Zapomnění.<sup>59</sup>

A jistě je také patrné přisouzení jistého průvodce, který je v případě *Somnium Scipionis* předek sám. Scipio Africanus Maior přijímá svého vnuka na Nebesích jako nebešťan, tedy jako dokonalá duše, které se dostalo posvátného vědění. V případě *Ústavy* přiděluje duším zemřelých daimóna moira Lachesis zpívající o minulém, až když si vyberou budoucí životy. Daimón však nemá charakter mudrce jako Africanus Maior, respektive se o jejich charakteru Érovo vypravování nezmiňuje. Daimón pouze duši doprovází nazpět na zem a dostává se mu statutu „strážce a naplňovatele zvoleného osudu“.<sup>60</sup> V dialogu *Faidón* se stupňuje nejen distanc eschatologického vyprávění od autora, ale opět zároveň od samotného vypravěče, jímž je Faidón. Sókratův přítel Faidón tlumočí Sókratův výklad o posmrtných osudech duší v rámci důkazů nesmrtnosti duše, který pronáší k před svou smrtí k Simmioví. Za zmínku jistě stojí poznamenat, že Sókrates má tyto věci namysli, když chce objasnit, jaký je smysl péče o duši.<sup>61</sup> V tomto bodě bychom mohli konstatovat, že je účel Ciceronův a Sókratův velice podobný. V textu a zejména v závěru hovoří Africanus o nebeských odměnách v těsné souvislosti s kultivací nejvyšší složky lidské bytosti, čili duše samotné. Co se týká bohatosti zásvětních oblastí a jistého akcentu na osud zbožných duší, má eschatologický výklad blízko k filosofickému mýtu ve *Faidónu*,<sup>62</sup> k tomu bych se vrátila níže v kapitole o druzích duší. Avšak jedinými aktéry zmíněnými v textu jsou anonymní duše a daimóni opět v roli průvodců, tentokrát je jejich význam, co do správné cesty Hádem vysloven. Pokud vyvodíme důsledek ze Sókratova vlastního přesvědčení, jež - jak sám tvrdí - od kohosi nabyt: „...rozumná (pozn. myšleno duše) následuje svého vůdce a není neznalá toho, co se děje; která se však chtivě drží svého těla, ta, jak jsem řekl výše, dlouhý čas kolem něho

<sup>58</sup> PLATÓN, *Faidón*, I, 68a – c.

<sup>59</sup> Viz *Ústava*, X, II, 621b.

<sup>60</sup> Viz *Ústava*, X, II, 620e.

<sup>61</sup> *Faidón*, I, 107c.

<sup>62</sup> *Faidón*, I 107c – 115a.

*roztoužena tĕká i kolem viditelného místa, mnoho se vzpírá a mnoho vytrp, aŹ konečně násilím a stĕŹ je od ustanoveného daimna odváděna pryč.*<sup>63</sup> Mohli bychom se také zmnit o prav Zemi, která je tmĕř personifikována na rozdíl od Zem ve Snu, kde je viděna z pohledu nebes pouze jako miniaturní bod,<sup>64</sup> který má význam pouze jako obydlí smrtelných lidí a jako nleŹit součást harmonických vztahů v kosmu.

Co se týká postaven samotných účastníků odhaluje Sen naprosto majesttn pohled. Z textu je patrn, Źe oba Scipionov v okamŹiku rozhovoru prodlvj na nebesích. Cicero si jakoby ponechal odhalení toho, Źe se mlad snící Africanus ocitá v nebeské sféře aŹ na jedenct odstavec, kdy Africanus starší ukazuje svému vnukovi Kartágo: „...z výše plné hvězd, z jakéhosi prosvětleného a jasného místa.<sup>65</sup>“ Ěrovi zůstává oblast Nebes, čili toho místa, kam se dostvj blaŹení, čili nejskvělejší duše vldc-filosofů, naprosto skryta. Odhalují se mu pouze nebeské stezky duší, které musejí procházet metensmatosou<sup>66</sup> s tou nadějí, Źe na n buď jednou zbudef takov role skvělého člověka, ovšem je otázkou jak duši se takto mŹe poštstit, anebo Źe se dokŹ během Źivota naprosto očistit, anebo jŹ jíti vlastní cestou BlaŹench; o této cestě se však dest kniha *stav* nezmiňuje. V *stav* zachycuje jejich osud spíše kniha sedm. „KdyŹ pak jim bude padesát let, tehdy ti, kteří všechno prestli a ve všem všudy vynikli jak v činech, tak vědomostech, buďte vedeni konečně k vlastnímu svému úkolu a prinucovni naklonce duševn zrak dívali se na to samo, co všemu poskytuje světla, a spatřice dobro samo, aby podle jeho vzoru řídili jeden po druhm po všechen zbvjcí Źivot obec, tak jednotlivce i sebe samy; většinu času ať věnují filosofii, ale kdykoli na kaŹdho dojde, ať vedle toho věnují svou prac politice a správě ve prospěch obce, ne Źe by v tom viděli něco krásného, nbrŹ jako nezbytnou povinnost. A kdyŹ v těchto zásadách vychovvj vŹdy jiné takové a zanechj je místo sebe strŹci obce, odejdou na ostrovy blaŹench a tam budou bydliti;“<sup>67</sup> V téže knize je zachycen zmínka, která by eventuelně mohla naznačovat stezku vynikjcích duší: „...budeme teď zkoumati, jakm způsobem se takov mužové v obci zrod a jak je lze vyvést na světlo, tak jako podle pověstí někteří vystoupili z Hádu

<sup>63</sup> Tamt., I, 108a – b.

<sup>64</sup> *Somnium Scipionis*, XVII. 17, XIX. 20.

<sup>65</sup> Tamt. XI: 11.

<sup>66</sup> Termín metensmatza pouŹívme v souladu s publikcí M. ELIADE, I. P. CULIANU a H. S. WIESNER, *Slovník nboŹenstv*, s. 204, kde je odlišeno mezi metensmatzou, jakoŹto novm vtlenm duše do několika tl, a metempsychzou, jeŹ představuje postupné oŹiven několika tl jednou duší.

<sup>67</sup> *stava*, VII, 540 a-c.

vzhůru mezi bohy.<sup>68</sup>“ Je zřejmé, že se v obou případech jedná pouze o obrazovou kulisu filosofického pojetí, kdy se oba antičtí autoři snaží zachytit výjimečnost takového statutu duše a zároveň ospravedlnit smysluplnost myšlenky dobra, čili mravného jednání. Cesty, které pro oba vedou vzhůru se však liší, neboť souvisejí i s antropologií duše a fyzikou, která se u Cicera posouvá směrem ke stoickému monadistickému pojetí světa.<sup>69</sup> Domnívám se, že v podobném duchu hovoří Boyancé, když ve své studii tvrdí, že pojednávané téma desáté knihy Ústavy je stejné, ale role, kterou nebesa hrají, duch, který vše oživuje, je zcela odlišný.<sup>70</sup> Africanův popis charakterizuje jako mnohem patetičtější, kdy se Boyancé v tomto případě rozplývá nad mistrovským uměním řečníka, který rozehrává mýtus v mnohem patetičtějším světle, aby lépe přesvědčil svého čtenáře.<sup>71</sup> Mohli bychom říci, že jistě *Somnium Scipionis* odpovídá své době, což se zdá vzhledem k tomu, že Cicero se hlásil ke stoicismu mírně paradoxní.

Cicero tedy uvádí Scipiona do těch nejvznešenějších míst světa, jaké je vůbec v jeho kosmologické výstavbě možno vybrat. Samozřejmě to také vede k úvaze, že je odsud nejlépe vidět na kosmickou soustavu, v jejímž středu leží země. Adresáti učení jsou ve výsledku stejní, potencionální mudrci a filosofové, a tudíž sókratovští vládci u Platóna. U Cicera je takový pohled adresován nejlépe politikům. Účelem obojího výkladu jsou odměny; odměny, které čekají právě na tyto adresáty pokud se uhlídají svou duší a nesejdou na scestí.

V případě dialogu *Timaios*, který je co do eschatologického výkladu kosmologie nejnáročnější a nejtemnější, je uspořádání světa opět sděleno rozhovorem, kde intenzita dialektiky ustává na minimum. Sókrates se zde snaží vyložit eschatologický mýtus, který by odpovídal rozumovému chápání, na podnět Timaiova výkladu Kritiova učení o vzniku řecké obce, které slyšel od Solóna, kdy Solón slyšel výklad od egyptského kněze. Opět se tedy texty podobají několika vrstevnou dějovou linkou, kam je možné v rámci filosofického spisu mýtus zasadit. Jak tomu nasvědčuje i úvod k dialogu *Timaios* od Františka Novotného. „...v tomto díle není pravého platónského dialogu, kterým jinde veliký umělec jako brusič drahokamů řídí vzájemné tření myšlenek a očišťuje problém k dokonalé určitosti a průhlednosti. Místo toho je zde předmět

<sup>68</sup> *Ústava*, VII, II. 521c.

<sup>69</sup> Viz RIST, *Stoikové: Všechna provinění jsou si rovna*, Oikoymenh, Praha 1998, 102 – 105.

<sup>70</sup> Viz BOYANCÉ, P., *Études sur le Songe du Scipion*, Imprimerie A. Bontemps, Limoges 1936, s. 60.

<sup>71</sup> Tamt. Úloha, kterou sehrávalo pozorování vesmíru. Kap. II. Představy o světě, Studie Scipionova snu (historické eseje a eseje z oboru psychologie náboženství), s. 58.

vyložen souvislou přednáškou jedné osoby; ostatní přítomné osoby nejsou tu účastníky a spolupracovníky, nýbrž jen posluchači,<sup>72</sup>“ Přece však, jak se domnívá dále Novotný, se *Timaios* připomíná několika znaky hybný děj starších dialogů. A není od věci se domnívat, že Cicero právě jako překladatel tohoto dialogu do latiny, byl zajisté touto knihou také inspirován. *Timaios*, který je hlavní osobou dialogu a rozmlouvá se Sókratem, je tím, komu je odhalován mýtus, kterému společně s ním naslouchá několik dalších osob. Zajímavostí je, že někteří jsou od ideálu mudrce mnohem více vzdáleni, jako například Kritias.<sup>73</sup> Osoba Hermokrata by se k tomuto vědění přiblížila svým povoláním a rodem.<sup>74</sup> Zajímavá je jistě i paralela situačního vztahu mezi Africanem a jeho dědem a Kritiou a jeho devadesátiletým praotcem. Starý Kritias se sice nezjevuje ve snu, ale vypráví básníkovi příběh Solóna při příležitosti soutěži v básnickém umění. Zcela mimochodem pro Sókrata byla poezie podle dochovaných výpovědí v dialozích velmi spornou záležitostí, neboť jako básnictví jako umění nápodoby vedlo jedince k poznání pravdy jen stěží, ačkoli Sókrates nikdy neřekl, že by neexistovala možnost se touto cestou za poznáním prvního vydat.<sup>75</sup> Mohli bychom se domnívat, že obsazením takové osoby jako byl tyran Kritiás a polemikou s ním, je tomu podobně jako s básnickým uměním. Tedy jakoby Sókrates naznačoval naději, že existuje cesta i pro bytosti, které jsou od poznání pravého logu nejdále. Posluchačem Snu a zároveň jediným aktivním aktérem je Laelius Minor, později zvaný Sapiens, důvěrný přítel Africana Mladšího,<sup>76</sup> jenž také proslul jako řečník, měl blízké vztahy ke stoicismu, čili jeho profil naznačoval jistou blízkost k postavě ctnostného ideálu muže, co do filosofického, politického i válečnického rozměru podobně jako Africanus. Dále se v předchozích knihách promlouvají a objevují Laelius, Filón a lze je tedy považovat ze potencionální posluchače výkladu Snu v knize Šesté.

Měli bychom také podrobně zmínit o onom zvláštním stavu, ve kterém se osoba Africana nachází, tedy jak jej popisuje sám vypravěč: „*Já znaven cestou a bděním dlouho do noci, upadl jsem do hlubšího spánku než obvykle...*“.<sup>77</sup> Jedná se o stav spánku, ale ne

---

<sup>72</sup> Viz Novotný, F. *Timaios Kritias: Úvod*, Oikoymenh, Praha 1996, s. 10.

<sup>73</sup> Kritias byl v dějinách popsán jako jeden z tzv. třiceti tyranů po válce peloponéské...pro svůj filosofický diletantismus byl zván nefilosofem mezi filosofy. Viz tamt. s. 9

<sup>74</sup> Hermokratés, syn Hermanův, byl nejvýznačnější syrakuský politik a vojevůdce v době války peloponéské. Viz tamtéž. S.9.

<sup>75</sup> Viz *Ústava*.II, X. 905 c5.

<sup>76</sup> Viz heslo Laelius: (nar. Okolo 190, zemř. po r. 129). *Encyklopedie antiky*, Academia, Praha 1974, s. 28.

<sup>77</sup> Viz *Somnium Scipionis* VI. X. 10.

obvyklého spánku: „Myslím, že kvůli tomu jak jsme hovořili; neboť často se stává, že naše přemítání a rozhovory způsobují ve spánku, co popisuje Ennius o Homérovi, o němž patrně přemítal a hovořil během svého bdění.“<sup>78</sup>

Africanus se ve svém líčení odvolává na básníka archaického období římské literatury Quinta Ennia,<sup>79</sup> autora Análů, které pojednávají Římské dějiny od Aenea až po činy jeho současníků. Vzorem jeho eposu byl Homér. Ennius text svých Annálů otevírá invokací Múz, kdy se mu zjevuje Homér, aby mu oznámil, že jeho duše kdysi vstoupila do páva a poté teprve do Ennia. To se mu také přihodí ve snu, kde se mu zjevuje sám řecký básník, aby mu sdělila, že dříve než vstoupila duše do Ennia samého, dlela v těle páva. Domnívám se, že k pochopení tohoto momentu vede odkaz na antickou mystickou tradici jistého druhu vědění, jak ji popisuje J.- P. Vernant ve svém článku *L'Aspects mythiques de la memoire en Grece*: čím se paměť a vzpomínka v básnické tradici stejně jako u raných historiografů dostává hlouběji do historie, tím nabývá náboženštější charakter s potřebou příslušné formy vytržení. „Vědění, neboli moudrost „sofia“, kterou Mnemosyné (pozn. čili titánská bohyně, či moira) uděluje svým vyvoleným, je druh „vševědoucnosti“ věšteckého typu,<sup>80</sup>“ významově se tehdy propojují pojmy vzpomínat, vědět a vidět. Mohli bychom se domnívat, že kontext Africanova Snu se ubírá stejným směrem, které podmiňuje jistá exkluzivní forma poznání, čili poznání světa, který náš pozemský život přesahuje. Tento druh vědění, jak už jsme ukázali před tím, vyžaduje jistou výjimečnost adresáta, tomuto modelu by Africanus nejspíše vyhovoval. Africanus je z urozeného rodu, z občanského rodu Scipionů. Jeho válečné činy by mohly odpovídat krokům, které jsou namířené směrem k blahu vlasti. Mohli bychom říci, že Africanus svým profilem představuje héraa, jak jej zachycuje koncepce platónské filosofie, která zařazuje hrdiny v rámci obecné teorie o poznání. Cicero ji spojil s vírou v putování duší. Tato myšlenka společně s jistým odstupňováním různých cest duší v souvislosti s purifikačními rituály se objevuje i v orfické tradici, podobný kontext můžeme najít i v Pindarových a Empedoklových textech. Duše se očišťuje z dávných chyb, které mohla spáchat i během předešlých životů. Pindaros se zmiňuje o duších, které ve svém posledním vtělení, jsou buď králové, olympijští vítězové či mudrcové, tedy představují tři typy božských lidí, kteří by měli po

---

<sup>78</sup> Tamtéž.

<sup>79</sup> Viz heslo Ennius: (239-169), *Encyklopedie antiky*: Ennius, Academia, Praha, 1974, s. 170.

<sup>80</sup> Viz J.-P. VERNANT., *Aspect mythiques de la Mémoire en Grece*, *Journal de psychologie*, 1- 29, s. 3.

své smrti být uctívání jako slavní héroové.<sup>81</sup> Pro Empedokla se duše poskvrněné krví, či věrolomností potulují třikrát deset tisíc let vzdáleny od sféry Blažených a nabývají během letitých cyklů, kdy se inkarnují do nerůznějších podob smrtelných stvoření.<sup>82</sup> Některé duše se však vtělí do bytostí, jejichž funkce a vědění je „démonické“, jimi jsou věštcí, básníci, lékaři a pozemští vládcové. Ti se pak znovu narodí mezi bohy a sdílejí s nimi příbytek a unikají z nutnosti a postupného úpadku. Na tuto linii úvah samozřejmě navazovaly příslušné purifikační praktiky. Cicero se k pozemským úkonům také vyjadřuje velice jasně, je třeba takových úkonů, které nepřipoutávají duši k tělu. Je potřeba duši neustále upínat k věcem nebeským, neboť tak jedině je možné uniknout pokušením žádosti mocenské a fyzické. Tuto pasáž bych ráda rozvedla dále v další kapitole.

Platónova Ústava hovoří o podobách duší před vtělením do lidské bytosti. Pěvec Orfeus byl původně labutí a mystický pěvec Thamyris byl původně slavíkem. Co se týká ptáků mohli bychom říci, že v antice se jim dostává nejvyššího ocenění v říši zvířat, mohli tedy být vhodnými adepty z hlediska helénské představy o reinkarnaci na předposlední stupeň vtělení před inkarnací lidskou bytostí. Podle desáté knihy Ústavy se tak zdá, že panuje určitá hierarchie i v tom, z jakého zvířete duše přechází do člověka. Enniova duše se jistě mohla zařadit mezi duše nadané k dobrým věcem. A mohli bychom tedy stejně jako o Africanovi říci, že znak jeho osobnosti odpovídá tomu, že je na zvěstování eschatologických pravd vhodnou osobou.

Zároveň taková příhoda či sdělení vyžaduje, jakousi předeheru, která připraví vybraného smrtelníka na rozhovor či sdělení věcí nesmrtelných. V tomto případě funkci přede hry, jak se domnívám, plní rozhovor s Massinisou, osobou, jež byla dávným rodinným přítelem Africana Maior, kterému bylo po smrti dovoleno dlít na nebesích a dostalo se jí nesmrtelnosti. Pokud hovoříme o básníku Quintu Enniově, ten prováděl invokaci Múz, tedy jistý tradiční sakrální úkol básníka před započítím vlastní pěvecké, či básnické produkce. Stejně tak přímý účastník posmrtného dění, Sókratův Ér upadl do „katatonického“ stavu během dávné, ale jistě významné bitvy.

---

<sup>81</sup> Viz Pindarův zlomek v Platónově *Menónu*, 81b - c. Platón, Euthydemos Menón, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 87.

<sup>82</sup> Empedoklés, *Purification*, zl. 115 zmiňuje VERNANT ve svém článku: *Aspect mythiques de la mémoire en Grèce*, Presse Universitaires de France, Paris 1959, s. 20.



Zvěstovatelé eschatologických obsahů podle Vernanta, vykazují jistou náležitou znalost postupu invokace múz, které takové vědění básníkovi později historiografovi přinášely ve stavu vytržení.<sup>83</sup> Podobně tak začíná své dějiny Hesiodos, tomu dcery Mnemosyne nabízejí hůl moudrosti „*skeptron*“, obalenou vavříny a učí jej Pravdě.<sup>84</sup> Múzy pak pějí o látce od počátků světa „*ex archés*“,<sup>85</sup> čili o látce, jež je tématicky Snu velice blízká. Vernant sleduje z tradice antických textů jistou linku, kdy se možnost takového poznání popularizuje, přičemž však zůstane v mezích posvátného v oblasti mysterijní či filosofické mystiky, do této oblasti lze zahrnout i filosofický eschatologický mýtus. Vernant vidí tuto tradici, která se vytváří v okolí pojmu anamnésis souvisejícího s pamětí, jako prvku záruky zachování vědění a tím pádem s jistými sakrálními aspekty, které doprovázejí vývoj vědění jako takového. Tím pádem se s tím podle něj musela vyrovnat i rodící se filosofie antického Řecka a - jak bychom mohli dále rozvést - i její dědička, filosofie římská. V *Somnium Scipionis* se jistě vyžaduje jisté uchopení pojmu paměť. V eschatologickém mýtu je totiž paměti přidělena ústřední role v tom smyslu, jak zmiňuje Vernant, kdy je postoj autora odmítavý vzhledem k časové existenci, což je v *Somnium Scipionis* poměrně patrné: „...*to, co nazýváte život, je v pravdě smrt.*“<sup>86</sup> „*Nejsi to ty, kdo je smrtelný, ale tvé tělo. Dokonce nejsi tím, co ukazuje tvá vnější podoba.*“<sup>87</sup>

Tématu o tom, se konkrétně děje s duší na nebesích, se však u Cicera nedostává přílišné pozornosti a putování duší je pojato poměrně jednoduše a průzračně. Jedna cesta vede až na nebesa, kde „*žijí ti, kteří unikli z tělesných pout jako z vězení,*“<sup>88</sup> odhaluje Africanus starší věčnou pravdu mladému vojákovi (čili Africanu Mladšímu, který se pátrá kolem sebe, když se zčista jasně ocitl na nebesích. Na závěr nám odhaluje cesty pozemského života dvojího druhu. Duše, která se upíná svým jednáním ke vznešeným věcem, vzlétne do posvátných míst a ta, která činí opak, unikne z těla a létá kolem Země, dokud se opět na zem nevrátí, a takto může být štvána po celá staletí, jak závěrem zvěstuje Africanus. Více se o posmrtném putování duše nedozvídáme. Evidentně je pro Cicera spíše důležitá kauzalita, která v rozdílném posmrtném osudu

---

<sup>83</sup> Viz VERNANT, J.-P., *Aspects mythiques de la Mémoire en Grèce*. Journal de psychologie et pathologie, Presses Universitaires de France, Paris 1959, s. 5.

<sup>84</sup> Viz HESIODOS, *Zrození Bohů*, Praha: SNKHU, Praha, 1959, s. 28.

<sup>85</sup> Tamt., 45 a 115.

<sup>86</sup> Viz *Somnium Scipionis*, VI. 14.

<sup>87</sup> Tamtéž VI. XXIV. 26.

<sup>88</sup> Viz *Somnium Scipionis*, VI. XIV. 14.

spočívá. Takové pojetí však zcela přirozeně zapadá do celé koncepce textu, neboť jeho evidentním účelem je přinést mravní ponaučení.

## 5. Kosmologie

Ve svém výkladu poněkud opustím narativní linii příběhu a zaměřím se více na tématickou linku. Nyní k té nejúchvatnější pasáží *Scipionova Snu*. Po té, co sedmnáctý odstavec *Snu* otevírá před zraky budoucího státníka nezměrný vesmír, v následujícím je pak korunována dokonalost sféry stálic motivem tzv. hudby sfér. Oproti sluchu ostatních pozemšťanů je ji Scipionovi dopřáno uslyšet: sluch lidské pokolení je totiž podle textu by totiž pod mohutností tohoto zvuku jinak ohluchl. Nejenže podle známé stoické a platónské nauky smysly klamou, zároveň během pobytu na Zemi otupí, podobně jako africký kmen u nilských vodopádu Katarakty, který ohluchl z hluku mohutného toku vody. Cicero uvádí známé tvrzení o tom, že lidský sluch je nejslabší ze všech smyslů, nesnadněji se totiž dá ošálit.<sup>89</sup> Domnívám se, že tato jediná věta, kterou vyslovuje Africanus, odpovídá nejen skeptickému postoji ke smyslům v platónismu a stoické filosofii, ale z kontextu hovoří o vztahu harmonie sfér a duše.

### 5. 1 Harmonie sfér a kosmologie

Cicero se šestou knihou *Somnium Scipionis* zařadil mezi autory, kteří se pokusili zachytit ve svém literárním díle strukturu vesmíru, uspořádání vesmírných těles a vztah lidského pokolení k tomuto veškerenstvu. Kosmologie jako věda má mezi ostatními ranými odvětvími naprosto výjimečný charakter. Filosofická díla pojednávající o kosmologii se dochovala už od presókratiků z šestého a pátého století, pokračovala ve čtvrtém století platóniky a Aristotelem a poté na ni navázali epikurejské školy a stoikové, přičemž se také postupně rozšířila do Říma: do této tradice můžeme zařadit pasáže *Somnium Scipionis*, a tím také přistoupit k jistému porovnání s jinými podobnými teoriemi.

Cicero otevírá kosmologický výklad v šestnáctém odstavci, kde Africanus starší nabádá mladého triumvira k spravedlivému a zbožnému životu, jehož náplní má být služba vlasti, čili Římské republice. Osobám, které odpovídají modelu duše, jež na Zemi

---

<sup>89</sup> Viz ARISTOTELES, *De Anima* II., Rezek, Praha, 301 s.

odžije takový život, že se dostane na Nebesa, se stane vesmír domovem. Duše Africana Minor je evidentně takovou možností nadána a samotný Africanus ke svému vnukovi mluví spíše jako k potencionálnímu nebešťanovi, pokud tedy nesejde ze stezky a naplní svůj pozemský úkol; „*pro všechny, kdo chrání, podpoří a zvelebí vlast, bude na nebesích určeno místo, kde se tito šťastlivci budou těšit z věčnosti,*“ říká nebešťan.<sup>90</sup> Nástin kosmologie jako takové pak podobně jako v desáté knize *Ústavy* motivuje pozemského člověka představou posmrtného věčného života na nebesích, které jsou podle textu situovány do oblasti Mléčné dráhy. Kosmologie tedy nabývá svého významu v eschatologickém kontextu, čili uspořádání vesmíru podpírá filosofické teorie o nesmrtelnosti a v případě charakteru Ciceronova díla je také zárukou a motivací pro pozemského vládce, který by měl vést tak rozmanité a náročné impérium, jako byla Římská republika, a nepropadnout vlastním touhám, ale naopak se nechat vést ideály humanity. Etický ideál humanity je totiž jednou ústředních myšlenek Ciceronových děl. Boyancé v jedné ze svých studií, když srovnává Cicerovo teoretického smýšlení o člověku, hovoří o jistém významu tohoto pojmu.<sup>91</sup> Podle Boyancého je možné najít blízkost Ciceronovy kulturní představy o pojmu humanita, kdy tento pojem znamená totéž co řecký výraz *paideia*,<sup>92</sup> čili to, co formovalo výchovu a vzdělání dětí, aby z nich vychovala opravdové muže, jak popisuje Cicero v první knize *De republica*. Stejně tak podle této studie váže Cicera k Římu silný osobní vztah, kdy právě v *Somnium Scipionis* se odhodlává k úvahám nad světem a osudem lidské duše ve vztahu k římskému impériu. V tomto ohledu se mi jeví významná ona podobnost s desátou knihou *Ústavy*, kdy kosmologie má tvořit jakýsi rámec knihy a ospravedlňuje uspořádání obce jako takové. Ciceronovy knihy *O Státě* se však spíše zaměřují na vrstvu, která by stát - čili Řím - dokázala ovládat tak, aby vedla republiku, podle autora, správným směrem i přesto, že se jim nedostane pozemských odměn a slávy, které zamítá opět s odkazem na pomíjivost pozemských statků vůči dění, jež se týká celého vesmíru. Mohli

<sup>90</sup> Viz *Somnium Scipionis* VI. XIII. 13.

<sup>91</sup> Viz BOYANCÉ, PIERRE, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Latomus, Revue d'études latines, Bruxelles 1970, s. 9.

<sup>92</sup> K významu tohoto řeckého slova srov. zejména W. JAEGER, *Paideia, the Ideals of Greek Culture I. Archaic Greece: the Mind of Athens*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986, s. v: „It is impossible to avoid bringing in modern expressions like civilisation, culture, tradition, literature, or education. But none of them really covers what the Greek meant by paideia. Each of them is confined to one aspect of it: they cannot take in the same field as the Greek concept unless we employ them all together.“; srov. též W. JAEGER, *Paideia, the Ideals of Greek Culture II. In Search of the Divine Centre*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986, s. 314 poz. 51: „Ever since the age of sophists, all the leaders of Greek paideia, and above all Plato and Isocrates, agreed in deciding that paideia should not be limited to school-teaching. To them it was culture, the formation of the human soul. ... It was an absolute ideal.“

bychom konstatovat, že kosmologie *Somnium Scipionis* může tvořit teoretický rámec pro jednání potencionálního ideálního vůdce, či vůdců, neboť Cicero se spíše přiklání k modelu vůdčí skupiny, podobně jako Platón. Také však nelze popřít teorie, že Cicero vytvořil dílo jako vlastní politicko-filosofickou reflexi. Pro snovou formu si obsah textu nedělá nároky na absolutní pravdivost, ale také tím umožňuje Ciceronovi mnohem svobodnější vyjadřování, jak jsem již zmínila výše.

Zároveň v tomto případě slouží kosmologický výklad jako jistý argument, proč nespáchat sebevraždu přes skutečnost, že očividně život na Zemi není naplněn prožíváním skutečných, v posledku smysluplných věcí, a tedy „*neopustit bez příkazu toho, jenž vám (myšleno lidem) duši daroval, nesmíte opustit lidský život, aby vás nikdo nenařkl, že utíkáte od povinnosti, kterou vám jako lidem bůh určil.*“<sup>93</sup> Přičemž v prvním odstavci prozrazuje Africanus o sobě tuto skutečnost: „*Právě tak žijí ti, kteří unikli z tělesných pout jako z vězení; to, co nazýváte životem je v pravdě smrt,*“ odpovídá Africanus na dotaz svého vnuka, zda jsou ti, se kterými právě hovoří, skutečně živí. Kromě příznačného, spíše odmítavého postoje k sebevraždě, typický pro některé Ciceronovi stoické současníky<sup>94</sup>, jimž se snažili vzdorovat čemusi, co nazývá M. John Rist ve studii tohoto tématu módní trend sebevraždy v helénském světě.<sup>0</sup> Je zde též znát stoický postoj k pozemskému životu.

Pojem sebevraždy považuje raná stoická tradice, která se nám dochovala, za konečné potvrzení svobody člověka, či dokonce za jediný svobodný čin. Kynikové, kteří jsou do jisté míry považováni za předchůdce stoiků, tvrdí, že sebevražda je tou nejlepší věcí pro člověka, pokud nemůže žít zcela rozumně.<sup>95</sup> Kynismus však zároveň tvrdil, že moudrých lidí, kterých se toto tvrzení týká, je však stejně málo jako fénixů. Stejně tak sebevraždu jako potvrzení své vlastní svobody převzal stoicismus.<sup>96</sup> Sebevraždu totiž považovali za indiferentní věc, která je pouze okrajovým tématem filosofického uvažování.

Přesto má u stoiků, zejména těch raných, neztrácí sebevražda jistou důležitost, když tvrdí, že může být spáchána pouze za náležitých okolností a samotný čin by měl být náležitým. V mnoha životních

---

<sup>93</sup> *Somnium Scipionis*, VI. XV. 15.

<sup>94</sup> RIST, J. M. *Stoická filosofie*, Oikoymenth, Praha 1998, s. 243 – 256.

<sup>95</sup> Viz RIST, M. JOHN, *Stoická filosofie*, Oikoymenth, Praha, 1998, s. 345, 62 - 89.

<sup>96</sup> Viz tamt. s. 243 – 265.

situacích je sebevražda velmi žádoucí, ale touhu po vlastní smrti potlačují další okolnosti jako rodina, přátelé, čili morální odpovědnost. V *Somnium Scipionis* se však sebevražda zcela zamítá. Jak se zdá a jak podle studií Johna Rista bylo v Ciceronově době zvykem, vycházet při těchto úvahách z Platónova spisu *Faidón*, což činí zřejmě i náš autor. V dialogu *Faidón* zaznívá myšlenka, že sebevražda, je nezákonným činem, neboť činit tak znamená neoprávněně si přivlastňovat to, co podle práva patří bohům. Bohové dali našemu lidskému životu řád a bylo by chyba jej opouštět,<sup>97</sup> pokud „bůh nepošle nějakou nutnost, jako je ta, která doléhá na mne,“ hovoří Sókrates ke svým druhům. Sókrata, podle vlastních úvah, povolal bůh, aby vykonal to, co mu uložil athénský rozsudek. Podle Rista, který se stoickými úvahami o sebevraždě podrobně zabývá v rámci studií jednotlivých filosofických témat v knize *Stoická filosofie*, byl dialog *Faidón* jedním z textů, jež „byly používány jako prostředek pro tlumení toho, co nelze nazvat jinak než kultem sebevraždy.“<sup>98</sup> Aristotelés v *Etice Nikomachově* také připouští, že existují okolnosti, za nichž je přípustné si vzít život.<sup>99</sup> Oba filosofové uvažují o sebevraždě z hlediska služeb a povinností, které má člověk plnit jakožto odpovědný, a nejsou tudíž daleko od úvahy, kterou vysloví Africanus Starší, když se mladý Africanus logicky táže, proč by měl setrvávat v pozemském stavu: „Pokud tě bůh, jehož chrámem je vše, co zde vidíš, nezbaví pout těla, vstup do těchto míst se ti nemůže otevřít. Neboť jsou lidé podle takového zákona zrozeni, aby dohlíželi nad oním kulatým tělesem...byla jim darována duše (*Iis que animus datus est*) pocházející od věčných světél (hvězdy a stálice)...bez příkazu toho, který vám duši daroval, nesmíte opustit lidský život, aby vás nikdo nenařkl, že utíkáte od povinnosti, kterou vám jako lidem určil bůh.“<sup>100</sup> Cicero ve svém díle připouští, že existují jisté okolnosti, ze kterých je oprávněné se zabít, ale musí se jednat opravdu o náležitý čin.<sup>101</sup> Cicero se uchyluje však pouze k obecnému tvrzení v *De finibus* (III, 60 SVF III, 736), že k sebevraždě má přistoupit tehdy,

---

<sup>97</sup> Viz *Faidón*, 61b-62d „...my jsme v jakémsi vězení že se člověk z něho nesmí vyprošťovati ani utíkati,...člověk nesmí sebe dříve usmrtiti, dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost...nerozumný člověk by si tohle snad mohl mysliti, že musí od pána utéci, a ne uvažoval by o tom,že od dobrého pána se nemá utíkat (myšleno od boha/bohů), nýbrž nejvíce u něho setrvávat...ale ten , kdo má rozum by se stále snažil býti u toho, kdo je lepší než on sám.“

<sup>98</sup> Viz RIST, *Stoická filosofie*, s. 243.

<sup>99</sup> ARISTOTELES, *Etika Nikomachova* (1138a9n.), P. Rezek, Praha 1996, 496 s.

<sup>100</sup> Viz *Somnium Scipionis* VI, XV. 15.

<sup>101</sup> RIST, M. JOHN, *Stoická filosofie*, s. 250. Přičemž ještě autor zmiňuje, že Plútarchos v jedné pasáži poznamenává, že stoikům se daří odvrátit mnoho pošetilců od sebevraždy a také usuzuje, že se jim tedy také nedaří zbytek jednotlivců od sebevraždy odvrátit.

když je jeho život ovládán nebo pravděpodobně bude ovládán nepřírozeností.

Mohli bychom ještě zmínit jeho poznámku v *Tuskulských hovorech* o Catonově sebevraždě, kterou Cicero připodobňoval ke smrti Sókratově. Cicero tvrdí, že tak jako kdysi dal bůh spravedlivý důvod ke smrti řeckému filosofovi, tak i Cato našel důvod zemřít.<sup>102</sup> V tomto textu dále Cicero hovoří o tom, že smrt je přístav a pro nás připravené útočiště a pokud od boha dostaneme příkaz ukončit svůj život, měli bychom tak učinit radostně. U Cicera se tak klade podobná otázka jako ve *Faidónu*, proč neopustit pozemský život vlastně okamžitě. A odpovědi se nám dostává podobné. Dokud nedostaneme povolení od boha, musíme nadále vykonávat své pozemské povinnosti.

Pokud bychom chtěli hovořit o kosmologii samotné, *Somnium Scipionis* jasně navazuje na stoickou tradici, když v některých detailech rozpoznáváme vliv jiných pramenů. Jak jsem uvedla výše, kosmologie tvoří jistý rámec eschatologickým úvahám, které jsou založeny na typicky stoickém uchopení smrti jako okamžiku, kdy se do jisté míry nesmrtelná duše zbavuje tělesného a smrtelného těla.

Mladšímu Africanovi se ve *Snu* naskýtá pohled do posvátných míst a s tím i na devět sfér, přičemž jejich kvalita se dále rozlišuje na Nebesa, které by, jak se domnívám, měly být podle kontextu psány s velkým písmenem na začátku, neboť Cicero dává této oblasti silný sakrální charakter. Označení velkým písmenem nebeské sféry umožňuje odlišit pasáže, kdy hovoří o nebesích jako o obzoru oblohy z pozemského pohledu, který se v textu také objevuje, aniž by však vyžadoval rozdíl v lokálním umístění obou, neboť směr našeho pohledu na nebeskou klenbu se od těch posvátných Nebes nemusí lišit, jak též z textu vyplývá. Pohled na nebeskou sféru by mohl mít ještě jeden význam z hlediska orientace pozemské mysli. Neboť Africanus Starší uvádí jistý emocionální podtext a dramatický moment takového odhalení hned na začátku sedmnáctého odstavce, kterým kosmologický výklad začíná, když se mladý Africanus místo na nebeské ozdoby, zadívá zpět na zemi odkud do *Snu* přichází: „Jak dlouho ještě bude tvá mysl zaujatá zemí?“ Nevidíš do jakých chrámů jsi se dostal?“, prakticky vyčítá Africanus svému vnukovi jeho zaujetí pro pohled na Zemi. Mohli bychom říci, že je zde naznačena cesta, která vede na nebesa, čili jistý postup od

---

<sup>102</sup> CICERO, M. T. *Tuskulské hovory*, I, 71-75 Svoboda, Praha 1976, 433 s.

pozemských věcí, jenž může být symbolizován předpokládaným odvratem Africanova zraku od země na Nebesa, jak o něm hovoří na závěr dialogu: „*Zaměstnávej ji (pozn. myšleno duši) tedy pouze vznešenými věcmi! Nejvznešenější starostí je zájem o prospěch vlasti. Takto vedená a procvičovaná duše rychle vzlétne do těchto posvátných míst, směrem ke svému domovu. Dosáhne toho tím rychleji, jestliže již tehdy, kdy je uzavřena v těle, z něj bude vystupovat a rozjímat o tom, co je mimo něj, a oddělovat se tak od těla co nejlépe.*“<sup>103</sup> Patrně by se tato představa dala přenést i na pozici, člověka stojícího na zemi, toužícího po poznání a řádu, jenž se snaží upínat svůj zrak stále výše směrem k nebi a tím blíže k Nebesům.

Je patrné, že Africanus něco takového učiní se svým vnukem právě v okamžiku snění. Odhalí mu posvátná místa a skutečný věčný řád věcí, tedy věci vznešené, když svému vnukovi ukáže devět sfér, přičemž ta vnější, všeobjímající sféra je sám bůh a do něj je vetknut veškerý ostatní svět. Tato nejvyšší sféra zahrnuje hvězdy, pak následuje sedm sfér, přičemž každou drží jedno těleso v tomto pořadí: Saturn, Jupiter, Mars, Slunce, které přesně představuje polovinu cesty od Země k Nebeské sféře. Pak následují dvě tělesa Venuše a Merkur, které mají však nejspíše podle Cicera „shodnou“ oběžnou dráhu, nebo se alespoň jejich dráhy kříží. Po nich následuje lunární sféra, která je hranicí mezi smrtelným a nesmrtelným světem. Devátým tělesem a sférou je Země, která je specifická tím, že je nehybná, tudíž z hlediska nebeské harmonie nevydává žádný zvuk, nachází se nejnižší a přitahuje všechna tělesa.

Je jasné, že Cicero sdílí představu geocentrickou, co se týká dočasného uspořádání vesmíru. V následujícím odstavci však opět vidí střed vesmíru, co do významu, a tím je všeosvětlující Slunce. Četbou odstavců 17 a 18 narazíme na dvojí potíž z hlediska výkladu kosmologie. Jednak to, že Africanus tvrdí, že pod nebeskou sférou následuje sedm podřadných sfér a za druhé, jak je tomu s Lunou, když podle textu cokoli výše od ní je věčné a „...*vespod (myšleno Luny – pozn. autora) však již není nic, co by nebylo smrtelné či pomíjivé, kromě duší darovaných lidskému pokolení od samotných bohů.*“<sup>104</sup> Luna se též vyznačuje tím, že nevydává vlastní světlo, ale pouze světlo odráží, zde by mohla být patrná tradice platónské představy, že Luna je jakýmsi meziprahem mezi smrtelným a nesmrtelným světem na cestě směrem na Nebesa, která je výrazněji

<sup>103</sup> *Somnium Scipionis*, VI, XXVI. 29.

<sup>104</sup> *Somnium Scipionis*, VI, XXVI. 17.

zmíněna ve Faidónu, přičemž není zcela zřejmé zda tato cesta funguje i obráceným směrem. Luna, která září odraženým slunečním svitem, otevírá v jistou správnou kosmologickou konstelaci, zatmění slunce, cestu zemřelým duším do Hádu. Podobně v Plútarchově spisu *De Facie* svítí Luna odraženým světlem a představuje významný bod na cestě přeměny smrtelného člověka v nesmrtelnou bytost: je zde ztotožněna s postavou Fesrsefony – tj. Koré, jež je symbolem vzájemné prostupnosti života a smrti. Cicero však Luně přiděluje pouze význam z hlediska harmonie sfér, jako nejhlubšímu tónu harmonické soustavy, a jak textu vyplývá, smrtelný život začíná až pod Lunou. Luna je tedy do nesmrtelného světa zahrnuta, i když nesvítí vlastním světlem.

Mohli bychom říci, že soustředné řazení planet, které se stupňovitě seskupují okolo země v osmi sférách, přičemž ta nejvýše položená je sféra stálic.<sup>105</sup> Ve sféře stálic jsou upevněny hvězdy a jsou unášeny pohybem této nebeské sféry, který je opačný vůči ostatním sférám, zde bych považovala za důležitou snahu o soulad s astronomickými pozorováními, neboť, jak je patrné, obloha, pokud považujeme Zemi za nehybnou, pohybuje z východu na západ, na rozdíl od planet, které se pohybují ze západu na východ. Další zásadní známkou Mléčné dráhy, která logicky u Cicera patří do Nebeské sféry stálic, je to, že je určena právě pro blažené nesmrtelníky. Původ této myšlenky je v Platónově *Faidru* přisouzen Pythagorovi,<sup>106</sup> přičemž je tato oblast - Mléčná dráha naplněna hvězdami, jejichž bělostná záře dává jméno tomuto kruhu.

Co se týká problematiky počtu sfér, přes nejrůznější domněnky, že je například Venuše s Merkurem zahrnuta do jedné sféry, protože jsou jejich oběžné dráhy shodné, nebo protože není smrtelná Země zahrnuta mezi sféry, se domnívám, že důvod je prostý a potíže přináší pouze nesnadné porozumění při překladu původního textu. Na začátku sedmnáctého odstavce, kdy je „sedm sfér podřazeno a pohybují se opačným směrem než sféra nebeská.“ Domnívám se, že se nejedná o žádnou složitou úvahu nad jednotlivými sférami, číslem sedm jsou myšleny ty sféry, které se pohybují (*cui suniecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque caelum*). Vyloučena je devátá sféra z této věty proto, že se zkrátka nepohybuje a představuje nadřazená Nebesa. Jiná situace však nastává v následujícím odstavci č. 19. „Devátá sféra, Země, setrvává

---

<sup>105</sup> BOYANCÉ, P. *Études sur l'humanisme Cicéronien: Sur le songe de Scipion*, Latomus, Bruxelles, 1970, 276 – 293.

<sup>106</sup> Viz *Faidros*, 247b. MACROBIOS, *Le commentaire au Songe de Scipion*, 1, 4, 5, 15, 1-7 .



stále nehybná na jediném místě, ve středu světa. Ostatních osm sfér, z nichž dvě mají stejnou mocnost (*vis*), vydává tóny odděleny sedmi intervaly,“ Cicero zde nemá na mysli, že existuje pouze sedm sfér. Po Luně, která má vydává nejhlubší tón, následují Venuše a Mars, které mají shodnou mocnost, a tudíž znějí stejně. A tóny harmonie tak mohou být odděleny sedmi intervaly. Vzdálenost od Země na Měsíc nemůže být ve vztahu jako hudební interval s ostatními planetami.

Domnívám se, že Cicero chce naznačit, že Venuše a Mars mají podobnou dráhu, jak sděluje Africanus. Vysvětlení navrhované Macrobiem, čili *isodromie* obou planet se Sluncem se jeví poněkud absurdní, neboť bychom tu měly tři shodné sféry, dále by musely obě planety vykazovat shodnou dobu oběhu okolo Země, o čehož by se odvíjel i shodný tón, poněvadž víme, že Cicero založil svou harmonii nikoli na vzdálenostech, jak tomu například učinil v Pliniově odkazu Pythagoras, ale na rychlostech. Domnívám se, že přesný překlad latinského originálu ukazuje na souzvuk osmi tónů. Domnívám se, že harmonie je uchopena ve Snu podobně, jak ji ve svém výkladu popisuje Theodor Reinach, kdy je se dórský osmi strun spojil se dvěma helénskými tetrachordy a jedním oddělujícím tónem a v praxi se takto zakládá centrální část klavíru.

Dalším důležitým momentem je zdůraznění významu Slunce, které je „vůdce, průvodce a vládce ostatních světél, mysl (*mens mundi*) a pravá míra světa (překlad *temperatio* jako metafory). Je tak veliké, že všechno osvětluje a naplňuje svým světlem.“ V této pasáži zaznívá nauka východoasijských chaldejců, syrských kněží, jejich učení ovlivnilo Středomoří v době helénismu druhém století před naším letopočtem. Chaldejci totiž pozorovali, že pohyby planet jsou spojeny s oběhem Slunce, a z toho usoudili, že jedno těleso ovlivňuje pohyby druhého, což je vedlo k nahrazení starověké převahy Měsíce v Orientální astronomii sluneční dominancí. Podle Boyancého bychom mohli hledat prvotní vliv v tomto bodě právě na východě,<sup>107</sup> jak dokazuje ve svém díle Cumont.<sup>108</sup> Chaldejské uspořádání klade Slunce do místa jakési hranice, které odpovídají mezníku mezi sedmi strunami na lyře,<sup>109</sup> podle níž se celý nástroj ladí. Tato mez má jistý význam, který ji byl přisuzován: *dux et*

---

<sup>107</sup> BOYANCÉ, P. *Études sur le Songe du Scipion: III. Le Soleil esprit du monde*, s. 79.

<sup>108</sup> CUMONT, M. F. *Les religions orientales dans le paganisme romaine: Coférence faite au Collège de France en 1905*, Librairie, Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1929, s. 122.

<sup>109</sup> BOYANCÉ, *Études sur le Songe du Scipion*, s. 97 a násled. ARISTOTELES. *Metafyzika* 4, 11, 5, 1018 b.

*princeps et moderator luminum reliquorum*.<sup>110</sup> Podobné ódy na střed harmonie najdeme u Pythagorejců. Stoikové přisuzovali Slunci úlohu vesmírného vládnoucího vesmírného principu.<sup>111</sup> Pokud zajdeme do ještě starších pramenů, můžeme prohlásit, že je Slunce často ztotožňováno s *mens*, neboli s čistou myslí u Pythagorova žáka Epicharna,<sup>112</sup> u Platóna,<sup>113</sup> Zenóna,<sup>114</sup> Kléantha,<sup>115</sup> Chrysippa.<sup>116</sup> Boyancé také zmiňuje myšlenku, v níž vychází z Platónova vztahu k obci, kdy se domnívá, že kosmologie jako taková odráží stav v ideální obci, kdy Slunce zde zastává roli *princeps civitatis* (vládce a vůdce obce).

Pořadí, ve kterém Cicero vyjmenovává a představuje planetární sféry zahrnující i lunární a sluneční sféru, identifikuje Macrobios jakožto chaldejskou.<sup>117</sup> Odlišující linii tvoří střední planetární sféra, která je určena Sluncem přicházející po Luně, Merkuru a Venuši a stojí před Marsem, Jupiterem a Saturnem.<sup>118</sup> Pokud se opět vrátíme k Platónovu odkazu,<sup>119</sup> můžeme konstatovat, že uspořádání, ze kterého vychází stojí v protikladu k Ciceronovi, podobně je tomu i u Aristotela, které Macrobius označuje za egyptské. V Timaiovi<sup>120</sup> Platón uvádí egyptské řazení: Saturn, Jupiter, Mars, Venuše (nebo jako v Ústavě:<sup>121</sup> Merkur, Venuše), Slunce, Luna. Víme, že uspořádání, které zastává Platón, pochází od Eudoxa Pythagorejského.<sup>122</sup>

Do Říma chaldejské uspořádání pravděpodobně mohl přinést římský astronom Sulspicius Gallus, jak tvrdí Boyancé ve svých studiích Snu,<sup>123</sup> přičemž dvě nejvlivnější osoby pozdního středního platónismu, Diogenés Babylonský a Poseidónios na chaldejské uspořádání navazují. Není tedy divu, že Cicero, který je považován

---

<sup>110</sup> Viz MICHEL, A. *Les lois de la guerre et les problemes de l'imperialisme romain dans la philosophie de Cicéron: Problèmes de la guerre a Rome*, Paris, J.-P. Brisson, 1969, s. 173.

<sup>111</sup> Viz RIST, M. J. *Stoická filosofie: Přínos Poseidóniův*, s. 221.

<sup>112</sup> Viz *Ennius* (52-53V) NORDEN, E. *Ennius und Vergilius*, Teubner, Leipzig – Berlin 1915, s. 13.

<sup>113</sup> *Timaios*, 41 d.

<sup>114</sup> *Stromateis* V. F., 157. KLÉMENS Z ALEXANDRIE, *Stromata*, Oikoymenh, Praha 2004, 539 s.

<sup>115</sup> Tamt. 532.

<sup>116</sup> Tamt. 633.

<sup>117</sup> Viz MACROBE, *Le commentaire au Songe de Scipion*, I, 18, 2. Les Belles Lettres, Paris, 2001, s. 67.

<sup>118</sup> Překládám tak názvy těchto planet pro usnadnění porozumění textu. Cicero však o nich hovoří jako o „tělesu Merkurovo, tělesu Venušinu atd.“ M. Cumont naznačuje, že se jednalo o nejstarší způsob označení těles u samotných Řeků. Viz CUMONT, *Les noms des planetes et l'atrolatrie chez Grecs*, *Antiquité classique*, 1936 (sv. IV), s. 5 a násled.

<sup>119</sup> *Ústava* X., 616 e a násled. *Timaios*, 38c.

<sup>120</sup> *Timaios*, 38 c-d.

<sup>121</sup> *Ústava*, X, 616 e-617 a.

<sup>122</sup> Viz Platón navazuje na Eudoxa. Dle Boyancého kap: *L'ordre des Planetes*, 59 - 61.

<sup>123</sup> Viz BOYANCÉ, *Études sur le Songe du Scipion*, 61 - 62.

za Poseidóniova žáka, volí stejný typ kosmologie, pouze mění pořadí Venuše a Merkuru. Chaldejské uspořádání, ze kterého Cicero vychází, je nejspíše totožné s Archimédovým pojetím<sup>124</sup> a ještě hlouběji alespoň z části také s pythagorejským pojetím, kdy stojí též za povšimnutí, že Archimédés považuje Chaldejce za astronomy a své vlastní předchůdce, kteří si vyměnili své vědění s pythagorejci, jak tvrdí komentátor Macrobius,<sup>125</sup> přičemž lze považovat chaldejské učení v Ciceronově době za všeobecně rozšířené.<sup>126</sup> Podobně jako Boyancé ve své studii *Scipionova Snu* je zde však patrná podobnost v jisté nesnázi, která se týkala umístění Venuše a Merkuru, což bylo vysvětlení představy *isodromie*, čili sounáležitost jejich oběžných drah. Jak Platón, tak Cicero se s těmito středními vrstvami potýkají: Platón přitom nechá Venuši a Merkur následovat až po Slunci.<sup>127</sup> Dalším argumentem pro posouzení, že se jedná o chaldejský systém, je skutečnost, že stejně jako ve *Snu* předchází u Chaldejců Merkur Venuši, jak podle Boyancého vyplývá z písemné tradice.

Dále přisuzuje Cicero každé planetě barvu a určitý charakter, což nacházíme v různých variacích i u Platóna a Plútarcha, přičemž tento zvyk vyplývá z autorovi blízkých astrologických poznatků a představ. V dialogu je však patrná představa, která zaštiťuje Africanův pohled a Ciceronovu představu, což je obraz kosmu jako chrámu.<sup>128</sup> Podobně v *Timaiovi* se kosmos sám odhaluje jako socha věčných bohů.<sup>129</sup> Mezi stoiky představa chrámů nebyla neznámá, zdá se proto, že Cicero na platónského ducha v této představě navazuje. Boyancé se dokonce pokouší srovnat kosmos s podzemními svatyněmi kosmu, které v Římě existovaly, jako například Velká brána, celá zdobená výjevy zbožštění či nebeské heroizace, Agrippův a Hardianův pantheon, které mohou napomoci v porozumění náboženské představě kosmu jako chrámu.<sup>130</sup>

---

<sup>124</sup> Macrobius, I, 18, 2; II. 3, 13.

<sup>125</sup> Macrobius, I, 19, 2; 2, 3, 13.

<sup>126</sup> „Chaldejské uspořádání nacházíme u Geminia a Cleomeda, kteří nejspíše prezentují učení Poseidónia,“ BOYANCÉ, P. *Études sur le Songe du Scipion*, s. 122.

<sup>127</sup> *Timaios*, 38 d; *Ústava*, X, 616 e.

<sup>128</sup> *Somnium Scipionis*, VI. XVII. 17. „Jak dlouho ještě bude tvá mysl zaujatá zemí? Nevidíš, do jakých chrámů jsi se dostal?“

<sup>129</sup> *Timaios*, 37 c.

<sup>130</sup> Viz BOYANCÉ, P. *Études sur le Songe du Scipion*, s. 129.

## 5. 2 Harmonie sfér

Protože je to poprvé, co je mladý Scipio schopen hudbu sfér zachytit sluchem, musí se na původ mocného zvuku vyptat Africana. Africanus svému vnukovi osvětlí princip harmonie sfér. Tóny, které vyluzují sféry, které následují po sobě v ustálených vzdálenostech, ladí v určitém poměru harmonii sfér. Výška daného tónu sféry obvykle záleží buď na vzdálenosti od středu, jak je tomu v Pliniově Pythagorovi, nebo na rychlosti otáčení dané sféry. Ciceronův text totiž vychází prostě úvahy, o tom, že rychlost vzdálenějších sfér, aby vůbec dokázaly urazit takovou cestu kolem pevného středu, se musí náležitě odstředivě stupňovat.<sup>131</sup> Čím je tedy sféra od země, která leží ve středu, vzdálenější, tím je její zvuk vyšší. Přesto se Cicero nejspíše záměrně vyvaroval jakéhokoli přesného určení harmonie sfér. Přináší v této pasáži skvělou teoretickou úvahu o principu a důsledcích, jak taková sféra funguje, a s tím i velice staré a hluboké kořeny nauky, neboť samotná představa nebeské hudby a harmonie, jak jsme výše zmínili, navazuje na pythagorejskou.

Mohli bychom se ptát, jak Cicerovi vytanula po kosmologickém úvodu na mysl právě harmonie sfér. Dobrým důvodem může být výše zmíněná tématická podobnost s Desátou knihou Platónovy *Ústavy*. Ovšem po podrobném čtení čtenář zjistí, že kromě odlišného kosmologického vystavění harmonie sfér se Ciceron od Platóna liší přístupem. Boyancé tvrdí, že Cicero zdůrazňuje myšlenku, jak nebeská hudba sloužila jako model hudbě pozemské na rozdíl od Erových slov, která vztah mezi zemí a nebesy nijak nezdůrazňuje. Pro Africana je hudba sfér projevem posvátných míst, zdá se, že „lidské uši, které ohluchly“ původně jsou schopny hudbě sfér naslouchat a brání jim v tom pouhá otupělost. Vzhledem k tradici antické gnoseologie, která navazuje na představu nebeské hudby a harmonie sfér, Ciceronova zmínka bezpochyby souvisí s pythagorejskou myšlenkou napodobování více či méně propracovaným vyjádřením, a mohla by tak představovat jednu z cest k „daimónskému“ vědění.

Tento exkurz do jednoho z nejpodrobnějších dochovaných výkladů harmonie sfér<sup>132</sup> by mohl naznačovat souvislost mezi harmonií sfér a

---

<sup>131</sup> Tuto teorii například zdůrazňuje podle Boyancého.: Études sur le Songe de Scipion, s. 107 – 108, popis harmonie Snu. TH. REINACH a cituje jej: „nebeská tělesa od nás vzdálená musejí na své každodenní pouti opsat větší kruh než ty, co jsou blíže. Proto se musí v důsledku rychleji pohybovat. A rychlejší pohyb produkuje vyšší tóny...“ *La musique greque*, Paris 1926, p. 40. K této publikaci se mi však nepodařilo dostat.

<sup>132</sup> Viz WRIGHT, M. R., *Cosmology in Antiquity: Time and Eternity*, Routledge, London and New York, 1995, s. 137.

možností putování duše do nebeských sfér, tedy jen za určitých okolností, což, jak se domnívám, zaznívá i v poslední knize *O Státě*. Cicero v *Somnium Scipionis* vědomky či nevědomě zachycuje pod tokem dialogu obraz i jisté linie antické gnoseologické tradice, jak nabýt vědění ze sakrálních míst, která podléhají menší změně než pozemský život. Dovolím si tvrdit, cesta na nebesa se v *Somnium Scipionis* otevírá teorií harmonie sfér. Podle filosofické tradice by bylo možno usoudit, že v Scipionově Snu jsou zachovány dávné způsoby, jak může pozemšťan zbavit svou duši zátěže, která jí brání ve snadné cestě ke svatosti. Jde o myšlenku, že tím, jak je veden pozemský život, je možné si zajistit snadnější posmrtné putování duše do nebeských sfér, k věčné blaženosti kamsi na Elysejská pole.

První dochované teze o harmonii sfér pocházejí od raných pythagorejců ze šestého století. Když bylo objeveno, že lze vyprodukovat různé tóny úderem o struny různé délky, a poměr čtyř a pěti odpovídal přesně délkám strun, jednotlivé tóny se staly měřitelnými a matematikové došli k závěru, že intenzita zvuku závisí na frekvenci. Lyra měla původně strun sedm až později v pátém století před naším letopočtem se objevuje osmistrun o strunách stejné délky, ale různém napětí a pružnosti. Matematikové se pokusily proniknout s podobnými úvahami a matematickými prostředky i do vesmíru. Základní znalosti o číslech, řád a vzájemný pohyb planet daly základ vzniků různých teorií a zkoumáním harmonie. Koncentrické pohyby planet putujících v poměrné vzdálenosti kolem pevného středu a naše hluchota k těmto zvukům se propojily s ideou psychické terapie a očistným charakterem pythagoreismu, jak sladit individuální duši s hudbou sfér. Též svědectví Aristotela nám přináší ranou verzi pythagorejské teorie.<sup>133</sup> Ciceronovo pojetí co do odstředivého zrychlování pohybů spolu se zvyšováním tónu odpovídá Alexandrovu komentáři Aristotelovy *Metafyziky* ze třetího století před naším letopočtem, kde tlumočí pythagorejský důkaz o hudbě sfér, tam jak bylo výše zmíněno se zvyšuje tón v souvislosti se vzdáleností od středu. Podle úvah Boyancého a Theodora Reinacha studie se však Ciceronova Harmonie navzdory zmíněným úvahám zakládá na vzdálenostech. V textu *Somnium Scipionis* je tento precedens naprosto patrný.

Otázku též klade ztichlá země. Je třeba říci, že Cicero v *Somnium Scipionis* představil obecný pohled na Zemi, jak jej přijímali v prvním století před Kristem vzdělaní Římané. Země, která ležela v

---

<sup>133</sup> Viz Aristotelés, *De Caelo* 290b. ARISTOTELÉS: *O nebi: O vzniku a zániku*, Bratislava: Pravda, 1985, 272 s.

centru vesmíru segmentovaného sférami, však byla v porovnání s ostatními planetami velmi malá, přičemž byla rozdělena na pět oblastí: dvě pokryté věčným ledem k sobě protilehlé v oblastech pólů, střední část spalovalo Slunce svým žářem a dvě zóny, které byly obyvatelné a snesitelně ohříváné Slunce byly též protilehlé. Středozevní moře omývalo čtvrtinu obyvatelného světa, přičemž Římské impérium zabíralo nepatrnou oblast na tak malé planetě. Zde bychom mohli zahlédnout opět stoický odvrát od pozemského světa spojený s Ptolemaiovým výkladem.<sup>134</sup>

## 6. Animus a nesmrtelnost

Důležitým pojmem pro pochopení celého textu je *animus*, který překládám jako duch a v posledních dvou odstavcích jako duše, podobně jako předchozí překladatelé, neboť se zdá, že Scipionova řeč nabírá osobnějších rozměrů. Podle Boyancého pojem duše v této pasáži není v rozporu se stoickou filosofií. Podobně se vyjadřuje k pojmu duše i Rist v případě římských stoiků ve své knize *Stoická filosofie* na několika místech. Scipionův rozhovor jasně naznačuje silný stoický vliv antické současné Ciceronovy filosofické tradice v athénské Akademii ovlivněné filosofií stoika Poseidónia, pokud však text pozorně čteme, mohlo by se zdát, že Cicero v textu zachoval v *Somnium Scipionis* mnohem více platónský ráz představ o antropologii duše než stoický.

Slovo *animus* se v textu objevuje celkem desetkrát. Význam tohoto slova se v textu posouvá spolu s kontextem celkem třemi směry. Jednak Cicero hovoří duších skvělých mužů, které pocházejí z hvězd a kterou jim daroval bůh. Cicero uznává stoickou nauku a má tak nejspíše na mysli animus jako ducha, který se blíží pojmu sofistického neuma. Podle Boyancého nabírá v závěru dialogu neuma mnohem osobnější charakter. Přesto se zdá, že vliv na Ciceronův text totiž ukazuje na tradiční nauku platónské Akademie, jež se objevuje v *Zákonech*,<sup>135</sup> o tom, že zde na zemi existují různé druhy duší podle toho, odkud se duše na Zemi ocitly a jak ji daný jedinec kultivuje. Duše, nebo přesněji zosobnění duchové obou Africanů mohou teoreticky pocházet z oblasti nebeské sféry. První známka o výjimečnosti takové duše nebo ducha se objevuje ve dvanáctém odstavci, kdy starší Africanus předpovídá mladšímu

---

<sup>134</sup> Viz WRIGHT, M. R., *Cosmology in Antiquity: Time and Eternity*, Routledge, London and New York, 1995, s. 41.

<sup>135</sup> *Zákony*. 891 d.

budoucnost. „*Tehdy bude třeba, Africane, abys ukázal vlasti světlo své duše, svého nadání i rozvahy.*“<sup>136</sup> Zde věští Africanus Starší svému vnukovi budoucnost konzula, kterým se skutečně stal v roce 136 př. n. l. Pro pochopení této pasáže je třeba si nejdříve uvědomit, jakou roli hraje Africanus v knize *O Státě*. Charakter Africana Minor vykazuje jasné známky římské představy o vyvolených, která se dědí v celé antické tradici, jako vrstva mužů, kterým se dostávalo výjimečného vědění a měli oplývat tudíž i výjimečným nadáním.<sup>137</sup> V římské tradici a zvláště u Cicerona se stala tato vrstva významným filosofickým pojmem. „*Princeps*“ v sobě právě snoubil veškeré lidské přednosti, a dokázal je v životě náležitě využívat, nikoli však k vlastnímu prospěchu, ale pro blaho vlasti.<sup>138</sup> Cicero v době, kdy Římská říše na svých bedrech pocítovala zároveň tíhu svého rozmachu, a kdy bylo nutné stát s tak kosmopolitní populací udržet, vidí Cicero naději v takové postavě skvělého státníka, který by dokázal slávu říše udržet. Takovou možnost ještě před svým vyhnáním spatřuje Cicero v osobě Galia Julia Ceasara,<sup>139</sup> později však v historickém toku událostí ztratí o tomto státníkovi iluzi. Vzhledem k tomu, že Cicero začíná svou knihu až po návratu z vyhnání, někteří badatelé ji zařazují do vývoje jeho díla jako jistou životní reflexi. Zůstává však přitom věrný řeckému ideálu obce, když se jakoby se snažil tento model aplikovat na římskou republiku se svými tradičními institucemi. Rozhodujícím se v tomto směru stala měřítko morálky, která se opírala o řecké ideály ctnosti.

Cicero, který byl ovlivněn jak platónským odkazem tak stoickou filosofií, dodal politický rozměr postavě člověka s vynikajícími schopnostmi, které jsou nikoli čistou náhodou shodné s platónskou představou strážců v Ústavě. Taková duše si přináší na zem status skvělosti, která se projevuje prozřetelností, či jakousi jasnozřivostí, světlem duše „*lumen animi*“ ve chvílích, kdy je třeba pro vlast vykonat ušlechtilý čin a projevit při tom skvělé vlastnosti. Ve chvíli, kdy Africanus našel Římskou republiku díky plánům Tiberia Graccha z j pohledu tradičních konzervativních občanských norem v rozvratu, kdy hrozilo, že bude přerozdělena půda občanů mezi nemajetné, což, přestože nakonec byli oba bratři zavražděni, vyvolalo mnohem větší tlak na vrstvu tradiční občanské společnosti

<sup>136</sup> *Somnium Scipionis*, VI, XI, 12.

<sup>137</sup> Viz VERNANT, J-P., *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, Journal de psychologie normale et pathologique LVI., PUF, Paris 1959, s. 1 – 29.

<sup>138</sup> Viz BOYANCÉ, P. *Études sur l'humanisme Ciceronien: Sur le songe de Scipion*, Latomus, Bruxelles, 1970, 5 – 25.

<sup>139</sup> Tamt. s. 9.

Říma. Mladý Scipion se tak stal pro Cicera zosobněním ideálu vladaře a osoby, která se podle zmínek v první knize *O Státě* blížila člověku oplývající *humanitas*.<sup>140</sup> Nejspíše se mu také dostalo skvělé duše, která „pokud ji bude zaměstnávat vznešenými věcmi a oddělovat ji od těla co nejvíce,“<sup>141</sup> což odpovídá zejména stoickým tak i platónským ideálům. Ve *Faidónu* se Sókrates zmiňuje o duších, které tak nečiní a stýkají se s tělesností, a jsou tudíž tělesností prostoupeny. „*Taková duše tím, že to má (myšleno stýkání mysli s tělem), je zatěžována a stahována nazpět do místa viditelného strachem z neviditelného a z říše Hádovy, jak se říká; a potlouká se mezi pomníky hroby.*“<sup>142</sup>

V patnáctém odstavci se zabývá Cicero opět dušemi skvělých a zbožných mužů. „*Lidé jsou podle takového zákona zrozeni, aby dohlíželi nad oním kulatým tělesem, které vidíš uprostřed ..., které se nazývá Země. Byla jim darována duše (Iis que anima datus est) od věčných světel, která jsou nazývána hvězdy a stálice... Pročež tobě, Publie, je třeba podržet duši v opatrovnickví těla. Bez příkazu toho, kdo vám duši daroval, nesmíte opustit lidský život...*“ Stejně téma, které odmítá náležitým způsobem neodůvodněnou sebevraždu, najdeme ve známé pasáži v Platóna ve *Faidónu* (viz výše).

Otázkou, kterou se však nyní hodlám zabývat, je, zda z hvězd pocházejí veškeré duše, či pouze duše vyvolených. V antice se udržuje jistá tradice kterou ve svých knihách při zkoumání vývoje lidského vědomí a vědění popisuje Vernant.<sup>143</sup> Pro naše porozumění si nemůžeme nepovšimnout úzkého vztahu fenoménu užší elitní skupiny společnosti a udržení vědění v tradiční společnosti. Domnívám se, že pro jasnější porozumění by mohl pomoci zlomek ze smuteční Pindarovy písně, který cituje Sókrates Menónovi při výkladu poznávání. Sókrates se zmiňuje o moudrých mužích a ženách, kteří dokáží hovořit o věcech, které se Sókratovi zdají krásné a pravdivé, neboť se Menón ptá po původu těchto mluvčích. „*Ti mluvčí jsou z kněží a kněžek, kterým záleží na tom, aby byli s to vydávat počet věcí, kterými se zabývají; mluví to také Pindaros a mnozí jiní básníci, kteří jsou božští.... Praví totiž, že duše člověka je smrtelná a že skonává – což nazývají umíráním – jindy zase se znova rodí, avšak nikdy nehynie; proto tedy že je třeba co nejzbožněji prožít život; neboť kterým Persefona přijme pokutu za starou*

<sup>140</sup> Viz CICERO, M. T., *De republica*, I, 17.

<sup>141</sup> *Somnium Scipionis*, VI. XXVI. 29.

<sup>142</sup> *Faidón* I, 81d.

<sup>143</sup> VERNANT, J-P. *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, s. 1 – 29.



*vinu, jejich duše znovu posílá v devátém roce k hořejšímu slunci; z těch vzrůstají věhlasní králové a muži silou hbití i moudrostí velicí; a pro ostatní čas jsou zváni u lidí svatými héroi.*<sup>144</sup> I když se žádný badatel nezmiňuje o tom, že by Cicero dialog znal, myslím si, že uvedení tohoto verše v sókratovském kontextu, můžeme porovnat odkaz na představu duše, která spolu s příchodem na zem vstupuje do lidského těla, kde pak dlí omezena rámcem těla a tělesnosti. Zároveň se však snaží od tohoto stavu, co nejvíce odprosit zbožným životem, který je v souladu s poznáváním vesmírného řádu logu. Platón tuto činnost přisuzuje v obci za vlastní filosofům, kteří jsou zároveň s to se stát strážci obce.<sup>145</sup> Tito lidé mají v sókratovském smyslu nejkvalitnější vlastnosti, pročez se jim také dostává odpovídajícího vzdělání. Po celý život pak pěstují onu lásku k logu v rámci obce.

Jak jsme tedy výše zmínili u Platóna je správná činnost duše a tedy její úroveň úzce spjata s fenoménem poznání. Velice je to patrné i v dialozích *Faidros* a *Faidón*, které Cicero podle vlastních slov v dopisech Tusculských i když možná v pozmeněné podobě, dobře znal. „*Milovníci vědění totiž poznávají, že filosofie přijala jejich duši docela spoutanou v těle a tělo jakoby skrze žalář, a ne sama skrze sebe, a válející se ve všelike nevědomosti. A vypozerovavši zvláštní sílu toho žaláře a že jest vytvořen žádostí tak, aby vězeň byl co nejvíce pomocníkem toho uvěznění – tu, jak pravím milovníci vědění poznávají, že filosofie, přijavši jejich duši v tomto stavu, klidně jí domlouvá a snaží se ji vyprostiti, dokazujíc jí, že plno klamu jest pozorování konané očima, plno klamu pozorované ušima i ostatními smyly; přemlouvá ji, aby vystoupila vzhůru z těchto smyslů, pokud není nutno jich užívat, a vybízí, aby se sama do sebe sbírala a shromažďovala a aby nedůvěřovala ničemu jinému než sama sobě, kdykoli pozná nějakou věc samu o sobě. Kdykoli však pozoruje prostřednictvím něčeho jiného něco, co je podle podmínek pokaždé jiné, aby nic takového nepokládala za pravdivé; taková věc že je smyslová a viditelná, kdežto ta, kterou ona sama vidí, rozumová a neviditelná,*“<sup>146</sup> vysvětluje Sókrates Kébetovi v dialogu *Faidón*, jak může zkoumat takový řád logu, čili směřovat své poznání k pravdivému. U Cicera dostává takový život vybraného vládce zcela konkrétní podobu v rámci římské tradiční morálky. Africanus určuje úděl těmto skvělým duším: „...*pěstuj spravedlnost a zbožnost, které jsou důležité vůči tvým rodičům a blízkým, ale zdaleka*

<sup>144</sup> *Menón*, 80c.

<sup>145</sup> *Ústava*, 520c-521.

<sup>146</sup> *Faidón*, I, 83a.

*nejdůležitější, když se jedná o vlast. Takový život je cesta do nebe a k tomuto společenství lidí, kteří dokonali svůj život, vysvobození z pout těla obývají místo jež máš před očima...*<sup>147</sup>

„A tak jako věčný bůh, tak i věčná duše (*animus sempiternum*) pohybuje křehkým tělem.“<sup>148</sup>, domnívám se, že takto se v šestadvacátém odstavci sen otevírá ještě dvojí kontext lidské duchovní složky: antropologicko eschatologický a fyzikálně kosmologický. V šestadvacátém odstavci Africanus Starší odpovídá na přitakání svého vnuka celé kosmologické koncepci vysvětlení, jak se to má s naší pozemskou podobou. Je patrné, že Cicero zde má na mysli koncept smrtelného těla a nesmrtelné duše. Stoickou fyziku by naznačoval koncept společného pramene podstaty individuálních duší. Z textu se zdá, že uznává na rozdíl od ortodoxního stoicismu, nesmrtelnost individuálních duší, kterou při svém výkladu *Faidra* například popírá Poseidónios, kdy se vše po „*ekpyrósisis*“, tedy celosvětovém požáru vše kromě boha Dia navrací zpět do původního prvotního stavu, jednoho ze čtyř principů vzduchu.<sup>149</sup> Přikláním se však k domněnce, že z textu vyplývá, že Cicero nemá na rozdíl od *Faidra* na mysli nesmrtelnost duše, ale nesmrtelnost přirozenosti duše jako takové: „*Věz, že vlastní pohyb je zvláštní přirozeností duše, která je tím jediným mezi všemi jsoucnými, co se samo od sebe hybe. Duše je tedy zajisté nezrozená a věčná,*“<sup>150</sup> Podle Boyancého je patrné, že Cicero nerozlišuje mezi myslí (*mens*) a duší (*animus*), a to proto, že Cicero ve svém překladu *Timaia* překládá volně: *eís pásan aútú tén psychén* jako *animo metique*,<sup>151</sup> dále pak *nús* v dalším odstavci překládá jako *mens*.<sup>152</sup> Z čehož vyplývá i interpretace fráze „*Tedy věz, že jsi bohem, jestliže je totiž bůh tím, kdo žije, kdo je nadán smysly, pamětí a prozíravostí a kdo takto ovládá a pohybuje tělo, jež je mu svěřeno, poněvadž bůh vládne tomuto světu.*“ Pierre Boyancé, který tvrdí, že sloveso *esse* plní funkci pomocného slovesa, není tedy plnovýznamové a má sloužit pouze jako definice bytí boha.<sup>153</sup> Ze spojením této fráze s dovětkem, že bůh je ten, kdo vládne tomuto světu (*deus princeps*), vlastně vyplývá, že naše božskost je přítomnost v našem nitru duchovních aktivit, které jsou Bohem. V podobném smyslu najdeme tuto myšlenku, že duše je bůh,

<sup>147</sup> *Somnium Scipionis*, VI. XXVI. 29.

<sup>148</sup> *Somnium Scipionis*, VI. XXIV. 26.

<sup>149</sup> Viz BOYANCÉ, PIERRE. *Étude sur l'humanisme cicéronien*. Revue d'Études latines, 1970, s. 352, na s. 282 dále, BOYANCÉ, PIERRE. *Études sur le Songe du Scipion*, s. 62.

<sup>150</sup> *Somnium Scipionis*, VI. XXVI. 28.

<sup>151</sup> *Timaios*, 37 b.

<sup>152</sup> *Timaios*, 39 c.

<sup>153</sup> Viz BOYANCÉ, PIERRE. *Étude sur l'humanisme cicéronien*, s. 288.

i u Platóna v *Zákonech*.<sup>154</sup> Myšlenka lidského intelektu, který je nadán božskostí nacházíme i u peripatetiků a v platónismu. Cicero zároveň velmi volně překládá řecké termíny *úsia*, *fysis*, *logos* jak prokazuje ve své kritice badatelských komentářů Boyancé,<sup>155</sup> přikláním se proto k tomu názoru, že nelze v tomto směru rozhodnout, ze kterého pramene Cicero vycházel, či konstatovat, že se na nějaký jediný pramen omezil. Individuální duše je tedy smrtelná s ohledem na proces *ekpyrósisis* zmiňovaném ve 22 odstavci *Snu*. Po četbě a srovnání jednotlivých pramenů a interpretací se stejně jako Boyancé kloním k pojetí, že text chce sdělit, že přirozenost duše, jímž je udílení impulsu a vedení pohybu, je nesmrtelná.

## 7. Závěr

Pokud čteme samotný text *Somnium Scipionis* v kontextu Platónových spisů, můžeme v jistém smyslu v Ciceronově díle rozpoznat, že se vyznačuje přepracováním platónských argumentů se stoickou snahou. Terminologie však v tomto případě vůbec nenasvědčuje tomu, že by se jednalo výhradně o stoickou koncepci, zejména co se týká pojetí duše či ducha.<sup>156</sup> Stoický vliv je zde patrný zejména v podstatě sdělení. Mnohem více se text blíží dialogu *Faidros*, čemuž také nasvědčuje výrok v *Listech Tuskulských*: „*Ex quo illa ratio natat est Platonis, quae a Socrate est in sexto libro de republica.*“<sup>157</sup> Co je tím myšleno vyplývá z vlivu Ciceronova vzdělání, kdy se postupně stoicismus vytvářel a pronikal platónskými školami, kde Cicero studoval, a tak měl zajisté i vliv na Ciceronovu terminologii, jak ji poměrně zřetelně zachycujeme v samotném textu *Somnium Scipionis*. Obsah šesté knihy *O Státě* více méně potvrzuje, že nemá smysl hledat za textem jediný inspirativní pramen, který by Cicero pro svůj eschatologický mýtus použil. Jeví se mi však mnohem užitečnější porozumět dramatickému příběhu válečníka Scipiona z hlediska vlivů několika filosofických nauk, které nejspíše v důsledku širokého záběru Ciceronových studií v dialogu zaznívají v určitém kontextu. Co se týká obsahu v *Somnium Scipionis* můžeme zachytit vliv Platónův, Aristotelův a vliv stoicismu v různých podobách, přičemž je patrná

---

<sup>154</sup> *Zákony*, s. 889 b, s. 959 b. Viz CICERO, *De natura deorum*, I, 12, 30 : *Idem in Timaeo dicit et in Legibus et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos quo maiorum institutis accepimus*. 1968, 538 s.

<sup>155</sup> Viz BOYANCÉ, PIERRE. *Étude sur l'humanisme cicéronien*, srovnání na s. 283 a dále.

<sup>156</sup> Tuto domněnku prokazuje Boyancé ve svém zkoumání *Somnium Scipionis*. Viz BOYANCÉ, P. *Les Études sur l'humanisme cicéronien*, XIV kap. , s. 290.

<sup>157</sup> *Tuskulské hovory*, I, 53.

z historického kontextu ústřední myšlenka textu, která ztotožňuje božský charakter s intelektuální dovedností.

Na *Somnium Scipionis* se můžeme podívat minimálně ze dvou důležitých perspektiv, o kterých si můžeme být nanejvýše jisti, že ovlivnily Cicerona samotného. Těmi jsou dva základní platónské eschatologické mýty. Pokud čteme *Scipionův Sen* v rámci celku spisu o *Státě* a snad i s pokračováním *Zákony*, nás vedou k úvaze, že text má zajisté vztah k platónskému spisu *Ústava* a jeho *Desáté knize*. Pokud se však pustíme do četby Ciceronovi šesté knihy O *Státě*, mohli bychom záhy konstatovat podobně jako Boyancé, že Ciceronův text má poměrně velice blízko k Platónovu dialogu *Faidón*, jež se projevuje v té části, kdy text hovoří o tom, co následuje za oponou smrtelné sféry, na nebesích. Což bychom mohli nehledě k postupnému rozboru níže, podpořit i četnými obdivnými výroky filosofa-řečníka na adresu Faidóna samého, jako například jak jsem výše zmínila v dopisech Tuskulských. Otevřenou otázkou pro nás zůstane, do jaké míry Cicero připodobnil svůj text platónským představám, přičemž, aby náš výklad obhájil oprávněnost diskuse jako takové a otevřel ji jistým směrem, můžeme nastínit podrobným rozбором několika zásadních pojmů významných pro celou antickou filosofickou a mýtickou tradici.

*Somnium Scipionis* však není žádným naučným expozé pojednávajícím o přirozenosti a podstatě lidské duše. Text dialogu pouze zcela stručně informuje o nesmrtelnosti duše, kdy Africanus starší přesvědčuje svého pravnuka o tom, že smrtí začíná skutečný život. Což má být radostná novina zvláště pro ty, kterým se za zbožný život dostane nebeských odměn. „Pamatuj, že pro ty, kdo ochrání, podpoří a zvelebí vlast, bude na nebesích určeno místo, kde se tito šťastlivci budou moci budou těšit z věčnosti.“ O odstavec dále Africanus vyslovuje platónskou představu v rámci stoické způsobu argumentace: „....to, co nazýváte životem, je v pravdě smrt,“.... a v dalším odstavci, řekne: „Pokud tě bůh, jehož chrámem je vše, co zde vidíš, nezavírá pout těla, vstup do těchto míst se ti nemůže otevřít. Neboť lidé jsou podle takového zákona zrozeni, aby dohlíželi nad oním kulatým tělesem, které vidí uprostřed tohoto chrámu a které se nazývá Země. Byla jim darována duše pocházející z oněch věčných světél, která jsou nazývána hvězdy a stálice. Jsou kulovitá a oblá, oživená božským duchem a opisují vlastní oběžné dráhy podivuhodnou rychlostí. Pročež je tobě, Publie, a všem zbožným mužům třeba podržet duši v opatrovnickví těla. Bez příkazu toho, který vám duši daroval, nesmíte opustit lidský život, aby vás

*nikdo nenařkl, že utíkáte od povinnosti, kterou vám jako lidem bůh určil.*“ Věčná duše tedy přichází na zemi do smrtelného těla, které ji spoutává. Podle platónského mýtu desáté knihy *Ústavy* bychom tato tělesná pouta vysvětlit v noetickém kontextu. Pro Platóna, jak je patrné z celého spisu *Ústava*, se jedná o mínění, které zejména vzniká spojením se smysly, nebo s rozumovou částí duše, která je pomýlená.<sup>158</sup> Domnívám se však, že představa Ciceronova je mnohem více inspirována stoickou představou, kdy zkrátka existuje pouze jediný stav možného požehnání od boha, a tím je náležitý stav mysli, kdy člověk koná náležité činy v souladu s přirozeností, ovšem podle stoiků je příslovečně takových lidí, kteří jsou toho schopni asi jako fénixů.<sup>159</sup>

Za takovou interpretací tématu lze zajisté tušit výklad Sókratova rozboru popsany ve *Faidónu*, kterému se Cicero už dříve věnoval v dopise Tuskulským.<sup>160</sup> Africanus zde zastává čistě dualistickou představu, která proti sobě staví nesmrtelnou duši a smrtelné tělo. Latinský výraz *mens* by tak odpovídal řeckému *nús* v Platónově pojetí. Boyancé se ve svém rozboru domnívá, že výrazu *mens* lze přisoudit význam duše, neboť rozdíl se mezi nimi v textech mystického a náboženského charakteru stírá. Výraz *nús* interpretuje platónská tradice jako duši v mystickém rozměru.<sup>161</sup> Čili *nús* jako to, co pochází ze světa idejí je nesmrtelné. *Mens* bychom mohli přirovnat k tomu, co ve *Faidónu* po smrti přežívá a putuje, čili duše, která se vydává na posmrtné stezky. Z těchto duší však Cicera zajímá pouze duše vyvoleného, duše *princeps*, dokonale uvědomělého člověka, kterého po smrti čeká pravý život, kdesi v nebeské sféře, kterou lze přirovnat k Homérovým Elysejským polím.

Závěrem bychom mohli říci, že studie textu a odkaz Cicera samotného ukazuje na skutečnost, že Cicero adoptoval platónský koncept mýtu, které definují nebeský původ lidstva, zachycený prostřednictvím metafyziky, epistemologie a teoriemi o stěhování duší, přičemž tyto teorie vystupňovala zejména stoikům vlastní představa duše, která je tvořená vzduchem, či dechem, či *pneuma*. Cicero tyto představy zasadil do rámce intelektuálního *milieux* Říma v latinské verzi. Přičemž přijal představu lidstva, které je nadáno dušemi pocházejícími z hvězd a souhvězdí, kdy jsou zpět přiváděny

---

<sup>158</sup> *Ústava*, VII, X.

<sup>159</sup> Viz RIST, M. JOHN. *Stoická filosofie*, 344 s.

<sup>160</sup> *Tusculanes I*, Classical Philology, XVIII (122), s. 202 a násled.

<sup>161</sup> Viz PLÚTARCHOS, *De facie in orbe lunae*, materiál poskytnutý Mgr. Kružíkem z knihy PLUTARCH, Plutarchi Chaeronensis Moralia ... Edidit Gregorius N. Brnardakis. Teubneri, 1. Aufl. Lipsiae, 1898.

k věčným ohňům do oblasti Mléčné dráhy, kde je vyhrazeno místo pro vše věčné, což se týkalo i politického života a zejména života toho, kdo zasvětil svůj osud péči a službě jediné vlasti.

## 8. Bibliografie

- ANDRÉ, J.-M., *La Philosophie a Rome. Cicéron le créateur de la philosophie latine*, PUF, Vedome 1977, 109s.
- ARISTOTELÉS, *O duši*, P. Rezek, Praha 1996, 433 s.
- ARISTOTELÉS, *Etika Níkomachova*, P. Rezek, Praha 1996, 493 s.
- ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, P. Rezek, Praha 1996, 493 s.
- ABÉLARD, P., *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Stuttgart, F. Frommann, 1970, 171 s.
- AUGUSTIN, SVATÝ, *Aurelii Augustini Opera: De civitate dei I – X*, Turholt, Brespols 1955, 887 s.
- AUERBACH, E., *Mimesis*, MF, Praha, 1968, 501 s.
- BOYANCÉ, P., *Études sur l'humanisme cicéronien*, Latomus, Revue d'études latines, Bruxelles 1970, 352 p.
- BOYANCÉ, P., *Études sur le Songe de Scipion*, A. Bontemps, Limoges 1936, 192 p.
- CAMERON, A., *The date and Identify of Macrobius*, Journal of Roman Studies, U. S., Vol. 56, Parts 1 and 2 (1966), s. 25-38.
- CICERO, M. T., *M. Tullii Ciceronis De natura deorum, Libri 1*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, 538 p.
- CICERO, M. T., *De finibus bonorum et malorum*, C.W. Enders, Prag 1832, 383 s.
- CICERO, M. T., *Tuskulské hovory*, Svoboda, Praha 1976, 433 s.
- CICERO, M.T. *La République, Livres 2-6*, Belles Lettres, Paris 1991, 214 s.
- CONTE, G. B., *Římské dějiny literatury. Pozdní republika: Cicero*, KLP, Praha 2003, 790 s.
- CUMONT, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain: Conférence faites au College de France en 1950*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geubner, 1929, 339 p.
- ELIADE M., I. P. CULIANU A H. S. WIESNER, *Slovník náboženství*, Argo, Praha 2001, 204 s.
- KOLEKTIV AUTORŮ, *Encyklopedie antiky*, Akademia, Praha 1974, 744 s.
- HALÍK, T., *Co je bez chvění, není pevné: labyrintem světa s vírou a pochybností*, NLN, Praha 2002, 379 s.
- HESIODUS, *Zrození bohů*, SNKLHU, Praha 1959, 51 s.
- HIRZEL, R., *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, S. Hirzel, Leipzig, 1895, 435 s.
- JAEGER, W., *Paideia, the Ideals of Greek Culture II. In Search of the Divine Centre*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1986, 314s.
- KLÉMENS Z ALEXANDRIE, *Stromata*, Oikoymenh, Praha 2004, 539s.
- MACROBIUS, AMBROSIUS AURELIUS THEODOSIUS, sv. 1, *Commentaire au Songe de Scipion*, Belles Lettres, Paris 2007, 200s.

- MICHEL, A., *Les lois de la guerre et les problèmes de l'imperialisme romain dans la philosophie de Cicéron: Problèmes de la guerre à Rome*, J.-P. Brisson, Paris 1969, 173 s.
- NORDEN, E., *Ennius und Vergilius*, Teubner, Leipzig – Berlin 1915, 427 s.
- POLYBIOS, *Histoires: Livre VI*, Belles Lettres, Paris 1977, 160 p.
- PLATÓN, *Faidón*, Oikoymenh, Praha 2000, 105 s.
- PLATÓN, *Faidros*, Oikoymenh, Praha 2000, 85 s.
- PLATÓN, *Gorgiás*, Oikoymenh, Praha 2000, 129 s.
- PLATÓN, *Euthydémos, Menón*, Oikomenth, Praha 2000, 105 s.
- PLATÓN, *Timaios, Kritias*, Oikoymenth, Praha 1996, 137 s.
- PLATÓN, *Ústava*, Oikoymenh, Praha 2001, 359 s.
- PLATÓN, *Zákony*, Oikoymenth Praha: 1997, 383 s.
- RIST, JOHN M., *Stoická filosofie*, Oikoymenh Praha 1998, 343 s.
- RUSSELL, D. A., *Plutarch*, Duckworth, London 1973, 183 p.
- VERNANT, J.-P., *Aspect mythiques de la mémoire en Grèce*, Presse Universitaires de France, Paris 1959, s. 1- 29.
- WRIGHT, M. R. *Cosmology in Antiquity*. Routledge, London and New York 1995. 201 p.
- ZIEGLER, M., *Cicero, De republica*, Bibliotheca Classica Teubneriana, Leipzig 1915, 147 s.