

Recinová, Monika

Apuleiův spis De deo Socratis

Religio. 2008, vol. 16, iss. 1, pp. [107]-130

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222/digilib/125237>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Apuleiův spis *De deo Socratis*

Monika Recinová

Apuleiova řeč *O Sókratově bohu*, která vznikla někdy během druhé poloviny 2. století n. l., je drobným, ale nejsystematičtějším spisem pojednávajícím o daimonech, který se nám z antiky zachoval. Je mnohem koncisnější než Plútarchův dialog (pravděpodobně z r. 95 n. l.) *Peri tou Sókratous daimoniou* na toto téma; pojednání Maxima z Tyru (*Ti to daimonion Sókratous*) je eklektické a vzniklo o něco později než Apuleiova řeč (za císaře Commoda).

Sókratovým „bohem“ myslí Apuleius tajemné daimonion, které pokládá za jednoho z daimonů. Název, který dal Apuleius své řeči a který je podle všeho původní,¹ překvapuje vzhledem ke skutečnému obsahu díla i k názvům děl předchůdců: Apuleius v názvu hovoří o Sókratově *bohu*, třebaže daimony od bohů velmi pečlivě odlišuje. Na nesrovnalost mezi názvem a obsahem spisu si stěžuje již Augustin, ovšem ze svého zorného úhlu ke křesťanství obráceného novoplatonika, podle jehož ironické poznámky² Apuleius zvolil tento název proto, aby neodradil čtenáře již pouhým názvem, neboť daimony Augustin pokládá za zlé demony, kteří lidem škodí a nemohou jim nijak prospět v jejich vztahu k pravému Bohu, vůči kterému je jim jediným a pravým prostředníkem Kristus, vtělený Boží Logos. Augustin Apuleiův skutečný postoj očividně desinterpretuje a nijak nezhodnocuje vybidnutí k filosofii, které je vlastním poselstvím Apuleiova spisu.³ Tomuto křesťanskému pojetí oponuje Kelsos (u Órigena), který naopak zdůrazňuje zprostředkující roli daimonů proti zprostředkující úloze Krista.⁴ Pojetí daimonia jako *boha* nebo *božského znamení* je však možné vystopovat již v Platónových dialozích. Apuleius tedy patrně měl velmi dobrý důvod, proč hovoří o *bohu*: Chtěl-li se bozi ukázat lidem, činí tak podle Apuleia prostřednictvím nebo v podobě daimonů, jako např. homérská Minerva.

Apuleius zastával platónské učení o transcendenci nebeských bohů, jejichž prostředníky vůči lidem jsou daimoni. Proto je pojednání o daimo-

1 Jeho starobylost dosvědčuje již Augustin (*De civitate Dei* VIII, 14). Česky vyšlo pod názvem *O Boží obci*, přel. J. Nováková, Praha: Vyšehrad 1950.

2 *Ibid.*

3 Srov. Lenka Karfíková, „Platonismus bez daimonů. Augustinova polemika proti Apuleiovi v *De civitate Dei* VIII-IX“, in: ead., *Čas a řeč*, Praha: Oikúmené 2007, 68-87.

4 Órigenés, *Contra Celsum* VI, 42.

nech tak důležité, protože řeší otázku kontaktu lidí se světem bohů. Systematickou daimonologii Apuleius z části přejal ze starších pramenů (Platón, pseudoplatonika *Epinomis*, Xenofón, Xenokratés), z části sám vytvořil. Opíral se především o místa z Platónových dialogů,⁵ zejména o Sókratovu rozmluvu s Diotimou v dialogu *Symposion*:

Co by tedy byl, děl jsem, Erós? ... Veliký daimón, Sókrate; vždyť každá daimonská bytost je uprostřed mezi bohem a člověkem. ... Jako prostředník a posel chodí on k bohům od lidí a k lidem od bohů, přenášeje z jedné strany prosby a oběti, z druhé strany rozkazy a odplaty za oběti; jest uprostřed a vyplňuje mezeru mezi obojími, takže všechno je spjato v jeden celek. Skrze něho se provádí i veškeré věštění a umění kněží i těch, kteří se zabývají oběťmi, i zasněcováním, i zařikáváním, i veškerým vykládáním budoucnosti. Neboť bůh se s člověkem přímo nestýká, ale všechny styky a rozmluvy mezi bohy a lidmi v bdění i ve spánku se dějí skrze tohoto daimona; a kdo je znalý v těchto věcech, to je muž daimonský. ... Těchto daimonů je mnoho a různých, jeden pak z nich jest i Erós.⁶

Další relevantní místa Platónových dialogů představu daimonů dále dokreslují. V *Obraně* odpovídá Sókratés na obžalobu, že „je vinen tím, že kazí mládež a nevěří v bohy, v které věří obec, nýbrž v jiná nová daimonia“. Xenofón,⁷ přímý Sókratův žák, který se ale se Sókratem stýkal podle všeho jen krátce a své *Vzpomínky na Sókrata* psal až řadu let poté a pravděpodobně pod vlivem Platónových dialogů,⁸ mluví o Sókratově daimoniu, aby podal důkazy obhajující Sókratovu nevinu vůči žalobě z bezbožnosti: Sókratés často obětoval a řídil se věštbami (I,1), věřil v bohy (I,4) a jedním z argumentů je právě Sókratův ohled na daimonion, které mu podle Xenofóna naznačovalo, co má a co nemá dělat (IV,8). Naproti tomu Platón a podle něho i Apuleius hovoří o tom, že daimonion Sókrata pouze varovalo a nikdy ho k ničemu nevybízelo. V mytologickém líčení v *Ústavě* (617e, 620e) se objevuje pojetí daimonů jako osobních strážných duchů: každému člověku bohyně Lachesis přiděluje, resp. člověk si volí individuálního daimona, (u Apuleia analogicky latinské tradici *genia*) jako strážného ducha a naplňovatele zvoleného osudu. Takovým strážným duchem bylo i Sókratovo daimonion. V dialogu *Faidón* (113d) je v Sókratově řeči

5 Platón *Euthyphro* 3b5 n.; *Apologia* 31c7 nn.; 40a2 nn.; 41d5 n.; *Euthydemus* 272e3 n.; *Theaetetus* 151a2 nn.; *Phaedo* 242b8 nn.; *Respublica* VI,496c3 nn.; *Alcibiades* I, 103a4 nn.; 124c5nn.; [*Theages* 128d2 nn.; 129b6 nn.; 131a1nn.].

6 Platón, *Symposium* 202e-203a, český překlad in: *Platón, Spisy* II, přel. F. Novotný, Praha: Oikúmené 2003.

7 Xenofón, *Memorabilia* I,1,2 nn.; I,4,15; IV,3,12; IV,8,1 nn.; *Apologia* 4,12 n.; *Symposium* 8,5. Xenofónovo dílo vyšlo v českém překladu pod názvem *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*, přel. V. Bahník, Praha: Svoboda 1972.

8 Jan Patočka, *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1991, 7-14.

o nesmrtnosti duše zmínka o daimonu, který přivádí duši k poslednímu soudu. I toto pojetí zmiňuje Apuleius.

Apuleiův spis je možné členit na tři části. Tématem Sókratova daimonia, které naznačuje název spisu, se Apuleius zabývá pouze v kapitolách 17-20; kapitoly 1-16 jsou obecným úvodem do daimonologie a závěrečné kapitoly 21-24 jsou vybičnutím k účtě k vlastnímu daimonovi, která se uskutečňuje studiem filosofie. Nevíme ovšem, jak velká část úvodu a závěru řeči se nedochovala a co bylo jejich obsahem. Větší část dochovaného spisu se tedy vlastního tématu naznačeného názvem týká jen nepřímou, jak je tomu ale také v Plútarchově stejnojmenném dialogu, kde se o Sókratově daimoniui pojednává jen mimochodem. Plútarchův spis byl Apuleiovi patrně známý, ale styl i nauka obou autorů se liší natolik, že o přímém vlivu se u tohoto spisu neuvažuje. Více Plútarchos ovlivnil Apuleia v *Metamorfósách* (antická recepce Isidina kultu a egyptských mystérií).⁹

Apuleiův spis tedy náleží do platónské tradice antické daimonologie, která se v klasické době otevírá s Platónem. Pojem *daimón* se však objevuje již v homérské řečtině, kde se běžně vyskytuje synonymně se slovem *theos*. Mohou jím být označeni i olympští bohové. První odlišení bohů od daimonů přichází v Hésiodově díle *Práce a dni* (122-126). *Daimones* je označení pro duše zemřelých lidí prvního, zlatého pokolení. U Hésioda je úkolem daimonů střežit lidi a informovat Dia o jejich dobrých a špatných činech. Mají tedy vůči bohům podřízenou a služebnou funkci. Tato víra v daimony podle Rohdeho¹⁰ dokládá prastarou víru v posmrtnou existenci duší oddělených od těla, označovaných *daimones*, která se anachronicky dochovala v Hésiodově zemědělské a od světa odtržené Boiótii, narozdíl od Homérovy Iónie. Toto místo z Hésioda potom cituje Platón v dialogu *Kratylos* (398a). Zde má také patrně kořeny euhémerovská demytologizace, podle které bohové byli kdysi lidmi.

Hésiodovo pojetí částečně odpovídá Apuleiovu dělení daimonů, který také některé z nich považuje za duše zemřelých lidí: rozlišuje mezi daimony jako dušemi živých lidí v těle (6. a) (srov. Hérakleitos 22 B 119: „Povaha člověka: daimón“), daimony jako dušemi zemřelých lidí, které v *interpretatio Romana* označuje podle toho, jsou-li dobří nebo zlí, jako *genie*, *many*, *lary* a *larvae* (6. b), a horními daimony, kteří nikdy nebyli smíšení s tělem (6. c).

U Hésioda ani u Platóna nemá pojem *daimón* žádné negativní konotace. Až Xenokratés, ze kterého čerpal Apuleius, první systematizoval pla-

9 Srov. Vincent Hunink, *Plutarch and Apuleius*, <http://www.let.kun.vol/v.huning/documents/APUL_PLUT.pdf> (1. 3. 2008).

10 Erwin Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I*, Leipzig: Mohr 1910, 54-61.

tónskou tradici o daimonech, odstranil rozdíl mezi Platónovými viditelnými nebeskými bohy a antropomorfními bohy lidové víry: vesmír je bůh a olympští bozi jsou hvězdy. Pod Měsícem bydlí daimoni, prostředníci mezi lidmi a bohy, jednak dobří, jednak zlí.¹¹ Jednoznačně negativní označení „démoni“ se objevuje poprvé výrazně v řeckém překladu Starého zákona (*Septuaginta*), kde pojem *daimones* označuje bohy okolních národů nebo padlé anděly. V *Septuagintě* došlo ke spojení židovské nauky o andělech s antickou daimonologií, které dále rozvíjí Filón a později středověká kabala. O démonech potom v porovnání s dobrými anděly v návaznosti na *Septuagintu* hovoří křesťanská tradice.

V křesťanské interpretaci se uplatnila Platónova etymologie z dialogu *Kratylos* (398b), kde slovo *daimones* odvozuje od *daémones*, „rozumní“, „znalí“. Augustin¹² v té souvislosti opírá se o *IK* 8,1: „Poznání vede k domýšlivosti, kdežto láska buduje“ dovozuje, že v démonech je *scientia*, vědomost, ale chybí jim *caritas*, láska. Jejich hříchem je tedy pýcha. Ale ani dobré anděly není třeba uctívat, protože jsou zcela obráceni k Bohu, pro kterého nárokují úctu. Úcta se tedy neobrací k andělům, ale (jejich prostřednictvím) přímo k Bohu. Platónova etymologie je důležitá pro chápání povahy Sókratova daimonia. Nejednalo se o iracionální podnět, ale naopak o hlas rozumu, který Sókrata bezpečně vedl. Na rozdíl od pověřivosti většiny lidí, byl Sókratés při svém ohledu skutečně zbožný, protože se nechal vést rozumovou částí své duše.¹³

Apuleius daimony umísťuje do oblasti vzduchu, která tak dostává vlastní tvory. Následuje v tom Aristotela, který ve spisu *O vzniku živočichů* umísťuje určité živé tvory do všech živlů, i do ohně (světlo Luny). Liší se v tom od pseudoplatónské *Epinomidy*, kde horní daimoni, kteří nikdy nebyly smíšení s tělem, obývají éter, který naopak u Apuleia náleží bohům. Pro umístění daimonů do oblasti vzduchu je zajímavé svědectví Aristofanových *Oblaků*,¹⁴ slavného zlehčení Sókrata a jeho filosofie, které musí mít kvůli svému vtipu patrně pravdivé jádro: „Při bozích, já ti řádně zaplatím.“ – Sókratés: „A při kterých, když u nás bozi nejsou v kurzu? A chceš si pohovořit s Oblaky, které jsou naše božstvo?“ Je zajímavé, že to jsou právě oblaka, ke kterým Apuleius při dokazování jejich vzdušné povahy přirovnává daimony.

V souladu s Platónovým pojetím Sókratovo daimonion podle Apuleia zcela určitě ukazuje na mystický rys v Sókratově povaze. Jeho zbožnost byla mnohem hlubší než lidová úcta k bohům básnické mytologie, ale ni-

11 František Novotný, *O Platónovi IV: Druhý život*, Praha: Academia 1970, 28.

12 *De civitate Dei* IX,20.

13 Platón, *Timaios* 90a.

14 Aristofanés, *Oblaky*, přel. J. Šprincl, Praha: Petr Rezek, 1996, II,3.

koli iracionální. Apuleius se ostře vymezuje proti povrchní nebo naopak pověřivé lidové zbožnosti (I 2.). Příkladem skutečné úcty je Sókratovo daimonion, hlas svědomí, který Sókrata vedl k obratu do nitra a k úctě k pravému bohu. Filozof má následovat Sókratova příkladu a poslouchat a nechat se vést tímto božským hlasem. Zájem o Sókratovo daimonion je jedním z *topoi* helénistické tradice, a to i u křesťanů.¹⁵

Ediční poznámka:

Překlad vznikl podle edice: *De deo Socratis. Über den Gott des Sokrates*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Baltes, M.-L. Lakmann, J. M. Dillon, P. Donini, R. Häfner, L. Karfíková, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. Pro převod latinských veršů do češtiny jsem se přidržela, pokud jsou dostupné, respektovaných českých překladů.

Apuleius z Madaury

O Sókratově bohu

[I. Rozdělení skutečnosti na tři části¹⁶]

1 Platón rozdělil veškerou skutečnost, pokud se týká jejích hlavních živých tvorů, na tři části¹⁷ a domníval se, že zcela nahoře se nacházejí bohové.¹⁸ „Zcela nahoře“, „uprostřed“ a „zcela dole“ je třeba chápat nejen ve smyslu rozdělení místa, ale také ve smyslu důstojnosti přirozenosti,¹⁹ která (II6) se také rozlišuje ne jedním nebo dvěma způsoby, ale více. Přesto bylo zřejmější začít od rozdělení místa. Neboť jak to žádala důstojnost, určil nesmrtelným bohům nebe. Těchto nebeských bohů se z části dobíráme zrakem,²⁰ ostatní poznáváme rozumem.²¹

15 Justin prohlašuje, že „Sókratés náleží nám, křesťanům“.

16 Začátek a také konec Apuleiovy řeči nedochoval. O obsahu chybějících částí se je možné jen dohadovat.

17 Toto rozdělení je naznačeno v Platónově *Timaiu*, dále je rozvíjela stará Akademie (srov. *Epinomis* 981c8 nn.; 984b2 nn.; d3 nn.).

18 Srov. *Phaedrus* 246d6 n.; *Timaios* 39e10.

19 Každému druhu tvorů Apuleius přiděluje jeden živel; daimonům náleží vzduch, bohům éter.

20 *Timaios* 40d3 nn.; 41a3 n.

21 Rozdělení na *theoi horatoi* – *theoi noétoi*; *dei visibiles* – *dei intellegibiles* jde zpět k Platónovi (*Phaedrus* 246e4 nn.; *Timaios* 40d3 nn.; *Leges* XI 930e7 nn.; [*Epinomis* 984d3 nn.]).

[I 1. Viditelní bohové]

Zrakem pak pozorujeme

„vás, ó zářivá vesmíru světla
kterými roční běh je řízen z nebeské báně“,²²

a to ne pouze tato vynikající: tvůrce dne a Lunu – sokyni Slunce, ozdobu (117) noci, ať už je jako srpek, v polovině, dorůstá nebo je v úplňku, proměnlivá ohnivou září své pochodně; čím více je vzdálena od Slunce, tím hojněji je osvětlena stejným přírůstkem vzdálenosti a světla; svým dorůstáním a následně stejným ubýváním vyměřuje měsíc; ať už září vlastním, ale nestálým světlem, jak se domnívají Chaldejci,²³ z části je mocná světla, z druhé části prostá jasu, je schopná rozmanitě proměňovat svůj vzhled kvůli otáčení různobarevné tváře,²⁴ nebo zcela postrádá vlastní jas a potřebuje cizí světlo (118), je hustým, ale hladkým tělesem, které na způsob nějakého zrcadla zachycuje šikmé nebo protilehlé paprsky Slunce, abych užil Lukrétiových slov:

„na zemi svítí nevlastním světlem.“²⁵

2 Ať je pravdivý kterýkoli z těchto názorů – neboť k tomu se vrátím později²⁶ – přesto by jistě žádný Řek ani barbar neváhal uznat ani o Luně (119), ani o Slunci, že to jsou bohové,²⁷ a to ne pouze tito, jak jsem řekl, ale také pět hvězd, které nezkušené lidé (120) lidově nazývají bludnými,²⁸ ačkoli přece vykonávají neúhybným, jistým a stálým během zcela pravidelné pohyby věčně v božských proměnách. Sice proměnlivým vzhledem své dráhy, ale stále stejnou rychlostí napodobují v podivuhodném střídání hned postup vpřed, hned ústup zpět kvůli postavení, zakřivení a uspořádání kruhových drah, kterým náležitě rozumí ten, kdo se poučil o východech

22 Vergilius, *Georgica* I,5 n. Citováno dle českého překladu vydaného pod názvem *Zpěvy rolnické*, přel. O. Vaňorný, in: *Písňe pastvin a lesů*, Praha: Svoboda 1977.

23 Tímto označením se míní vzdělání Babylóňané.

24 Srov. Lucretius, *De rerum natura* V,720 nn. Česky dílo vyšlo pod názvem *O přírodě*, přel. J. Nováková, Praha: Svoboda 1971.

25 Lucretius, *De rerum natura* V,575.

26 V této řeči se Apuleius k tématu již nevrátí. Patrně měl na mysli nějakou svoji další plánovanou přednášku.

27 *Leges* X,886a4 n.

28 V antice byly známé Merkur, Venuše, Mars, Jupiter a Saturn. Že se nejedná o bludná tělesa, ale že mají pravidelné dráhy dokázal Eudoxos z Knidu. Srov. *Timaios* 39c5 nn.; *Leges* VII,822a4 nn.

a západech znamení.²⁹ V tomtéž počtu viditelných bohů vidíme umístěné, souhlasíš-li s Platónem, také ostatní hvězdy:

„deštné Hyady, i Arktúra, Medvědy oba“³⁰

(121) a jiné právě tak zářící bohy, kterými za jasného počasí vidíme ozdobený a ověnčený chór nebe, když za nocí, které jsou vymalovány s přísným půvabem jako hrozivá ozdoba, vzhlížíme k tomuto, jak praví Ennius, nejdokonalejšímu štítu světa,³¹ a obdivujeme zde cizelování proměňující se podivuhodnými odrazy světla.³²

[I 2. Neviditelní bohové]

Je ještě jiný druh bohů, který příroda odepřela našim zrakům,³³ přesto je však poznáváme po pečlivém hledání svým rozumem, když je nazíráme zbystřeným okem duše.³⁴ K nim náleží oněch dvanáct, které Ennius postavením jejich jmen vtěsnil do dvou veršů:

„Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venuše, Mars,
Merkur, Jupiter, Neptun, Vulkán, Apollón“³⁵

(122) a ostatní toho druhu, jejichž jména jsou našemu sluchu již dlouho známá. O jejich moci se lidé domýšlejí a všimají si jí prostřednictvím různých potřeb týkajících se vedení života v těch záležitostech, které mají jednotliví z nich na starosti.³⁶ 3 Ostatně nezasvěcený zástup lidí neznalých filosofie³⁷ – jejich zbožnost je povrchní, postrádají skutečný rozum, jejich náboženství je chudé, jsou neschopni pravdy, jejich uctívání je příliš

29 K tomuto zdánlivému pohybu viz *Timaios* 39a4 nn.; 40c3 nn.

30 Vergilius, *Aeneis* I,744; III,516. Citováno dle českého překladu v *Aeneis*, přel. O. Vaňorný, Praha: Svoboda 1970.

31 Apuleius si zde pohrává s falešnou etymologií *caelum – caelare*.

32 Přirovnání oblohy k štítu u Ennia, na kterém se zrcadlí řád nebe, má určitou paralelu u Homéra (*Ilias* XVIII), kde je popisován Achillov štít, na kterém byla vypoodobněna struktura světa (s nebem uprostřed).

33 Platón, *Timaios* 30c7nn.

34 *Omnia res psychés* viz Platón, *Respublica* VII,518c5 n.; 519b3; 533d2.

35 Ennius, *Annales* 62 n. Apuleius postupně provádí *interpretatio Romana* původně řeckých náboženských představ. Cituje latinské básníky, používá latinská jména božstev. Viz především níže „latinská“ interpretace daimonů.

36 K péči bohů o lidi: Platón, *Apologia* 41c9 nn.; *Phaedo* 62b7c9 nn.; *Respublica* II,363a6 nn.; *Leges* X,899d5 nn.

37 Kritika lidového náboženství má paralelu u Hérakleita (22 B 5; B 14); dále především u Platóna.

úzkostlivé a jejich pohrdání příliš domýšlivé – na bohy nedbá, část v pověřivosti, část v pohrdání, bázlíví nebo nadutí. Neboť všechny (123) tyto bohy, kteří se nacházejí na vrcholu nejvyššího éteru,³⁸ daleko oddělené od styku s lidmi, cítí sice většina, ale nikoli náležitě, všichni se jich sice bojí, ale neznale, někteří je popírají, ale bezbožně. O těchto bozích se Platón domnívá, že jsou netělesné přirozenosti, živí, bez začátku a bez konce, ale dopředu i nazpět věční, svou přirozeností vzdálení od styku s tělem, svou dokonalou přirozeností určení k nevyšší blaženosti, dobří ne účastí na nějakém vnějším dobru, ale sami ze sebe, ke všemu, co jim přísluší, snadno, jednoduše, svobodně a dokonale pohotiví. (124) Proč mám nyní začít mluvit o jejich otci,³⁹ který je vládcem a původcem všech věcí, který je prost všech pout něco trpně snášet nebo činit, nijak nezavázaný k povinností v jakékoli záležitosti, když Platón se svou nebeskou výmluvností, při výkladu srovnatelných věcí o nesmrtelných bozích opět a opět prohlašuje, že stěží nejmoudřejší muži mohou jakoukoli výmluvností alespoň přibližně vystihnout jakousi neuvěřitelnou, nevýslovnou a výjimečnou vznešenost tohoto jediného, kvůli nedostatečnosti lidské řeči, když se vzepětím duše vzdálili od těla,⁴⁰ nakolik to bylo možné, a poznat tohoto boha, a to jen občas, jako by se v nejhlubší tmě pohotovým třpytem zablesklo zářivé světlo. (125) Nechám tedy tento předmět, kde se nejen mně, ale i mému učiteli Platónovi nedostávalo slov pro velikost věci a již tedy zatroubím na ústup ve věcech daleko překračujících mé skromné prostředky a konečně svedu svou řeč s nebe na zem.⁴¹

[I 3. Lidé]

Na te jsme nejvyššími živými tvory my lidé, ačkoli většina se zanedbáváním pravé kázně, všemi omyly a svatokrádežemi zkazila, znesvětila zločiny a nesmírně zvlčela (126) narušením vrozené jemnosti, jak lze vidět na zemi, že žádný tvor nezaostává víc než člověk.⁴² Ale nyní nepojednávám o chybách, ale o rozdělení přirozenosti. **4** Zemi tedy obývají lidé, kteří se těší rozumu, jsou schopni řeči, mají nesmrtelné duše, ale smrtelné údy, mají lehkou a úzkostlivou mysl, ale těžkopádné a obtížné tělo, velmi rozma-

38 Bohové sídlí v oblasti éteru již u Homéra (*Ilias* 412). U Platóna je éter jasný vzduch (*Timaios* 58d1 n.), u Aristotela zvláštní pátý prvek.

39 Pro Apuleia je nejvyšším bohem démiurg Platónova *Timaiá* (15,190 n.).

40 To je cílem veškeré platónské filosofie: *Phaedo* 64a4-68c4.

41 Apuleius zde cituje Cicerona, *Tusculanae disputationes* V,10: Se svým odvratem od přírodní filosofie a příklonem k etice Sókratés „svedl filosofii na zem“ (*devocavit e caelo*).

42 Antické teorie o úpadku lidské kultury srov. Hésiodos, *Opera et dies* 109 nn.; Ovidius, *Metamorphoses* I,89 nn.

nitě mravy, ale stejné chyby, chovají zatvrdelou odvahu a vytrvalou naději, jejich námaha je marná, štěstěna vrtkavá, jako jednotlivci jsou smrtelní, jako celý rod jsou však (127) věční a střídají se po generacích, jejich čas je prchavý, v moudrosti jsou pomalí, ale rychle umírají, jejich život je samý nářek.

[I 4. Oddělení bohů a lidí]

Až dosud jste tedy poznali dva druhy živých tvorů: bohy, kteří se od lidí zcela liší vyvýšeností svého sídla, věčným životem, dokonalou přirozeností. S lidmi se nijak blíže nestýkají. Stejně velký rozdíl je v úrovni, který odděluje nejvyšší příbytky od nejnižších; a pak životní síla je tam nahore věčná a neproměnná, zde dole prchavá a nestálá. Jejich bytí je povzneseno k nejvyšší blaženosti, naše je ponořeno do běd. Co tedy? Cožpak se podstata světa nespojila nějakým poutem,⁴³ ale strpěla, aby byla rozdělena na božskou a lidskou část a aby byla zeslabená takovým přerušením? (128) Jak totiž praví opět Platón,⁴⁴ žádný bůh se s lidmi nemísí, ale je právě hlavním znakem jejich vyvýšenosti, že nejsou poskvrněni žádným stykem s námi. Jenom část z nich je vidět naším nechápavým zrakem, jako např. hvězdy, o jejichž velikosti a barvách se lidé navíc přou. Ostatní lze poznat pouze rozumem, a to ne bez obtíží. Není tedy žádný div, že o nesmrtelných bozích není shoda, když jinak i mezi lidmi ten, kdo byl povznesen skvělými dary štěstěny nad ostatní a pozvednut na nejisté pódium (129) a vratký podstavec trůnu,⁴⁵ k sobě dovolí přístup jen zřídka a tráví své dny daleko od všech svědků, jako v nějaké svatyni své vznešenosti. Častý styk totiž působí pohrdání, vzácnost však zjednává obdiv. 5 „Co tedy mám, řečníku,“ namítne někdo z vás, „činit po tomto tvém sice nebeském, ale skoro nelidském úsudku, jestliže jsou lidé zcela odloučeni od nesmrtelných bohů a jsou tak ve vyhnanství v našem Tartaru země,⁴⁶ když jim je odepřen veškerý styk s nesmrtelnými bohy, ani je nenavštěvuje nikdo z nebešťanů – jako pastýř, podkoní nebo honák mečících, řehtajících nebo bučících stád –, který by mírnil divoké, (130) léčil nemocné a zaoptoval nuzné?⁴⁷ Žádný bůh, pravíš, nezasahuje do lidských záležitostí:

43 Myšlenku, že daimoni spojují svět bohů a lidí, srov. u Platóna, *Symposium* 202e3 nn.; [*Epinomis* 984c2].

44 *Symposium* 203a1 n.

45 Přirovnání bohů ke králům je tradiční; Apuleius je modeluje podle římského republikánského vzoru.

46 Řečnická figura, kdy se podsvětím stává povrch země s jeho obyvateli, vyplývá z transcendence nebeských bohů. Srov. Plútarchos, *Amatorius* 19 (765a); Boethius, *Philosophiae consolatio* III,c12,55 nn.

47 Srov. Platón, *Politicus* 271d6-e1; *Leges* IV,713c2-e3.

komu tedy budu adresovat své prosby? Komu učiním slib? Komu přinesu oběť? Koho budu vzývat jako pomocníka v neštěstí, přispěvatele v dobru, obránce před zlem po celý svůj život? Koho konečně, což je nejčastější, koho vezmu za svědka přísahy? Nebo jako Vergiliův Askánius „přisahám při své hlavě, jak při ní přísahal otec?“⁴⁸

Avšak, Jule,⁴⁹ tvůj otec mohl užít této přísahy mezi Trójany, kteří s ním byli rodem spřízněni, a snad mezi Řeky, které poznal v bitvě.⁵⁰ Avšak kdyby mezi nedávno poznanými Rutuly⁵¹ této (131) hlavě nikdo nevěřil, který bůh by se za tebe zaručil? Nebo jako za zuřivého Mezentia⁵² pravice a kopí? Neboť on ctí pouze to, čím bojoval:

„Pravice, jež jsi mým bohem, a oštěpe, kterým chci vrhnout.“⁵³

Odstupte tak krutí bohové, pravice znavená vraždami a kopí zrezivělé krví! Jedno ani druhé není vhodné, abys při tom přísahal, a kéž by se při tom ani nepřisahal, když tato pocta náleží nejvyšším bohům. Vždyť přísaha se také nazývá Jovovou přísahou⁵⁴ (132), jak praví Ennius. „Co tedy navrhuješ? Mám přísahat při Jovovi kameni⁵⁵ podle starodávného římského zvyku? A dále, je-li pravdivý Platónův názor, že se bůh s člověkem nijak nestýká, snáze by mě vyslyšel kámen než Jupiter.“

[II. Daimologie 1. Daimoni jako prostředníci]

6 „Ne až tak“ – mohl by Platón⁵⁶ odpovědět ohledně svého názoru mým prostřednictvím – „ne až tak“, praví, jsou bohové podle mého učení od nás odděleni a odcizeni, abych se domníval, že k nim nedojdou ani naše sliby. Nejsou totiž vzdáleni od péče o lidské záležitosti, ale pouze od styku. Jsou ostatně jakési střední božské mocnosti mezi nejvyšším éterem a nejnižší

48 Vergilius, *Aeneis* IX,300. Citováno dle českého překladu *Aeneis*, přel. O. Vaňorný, Praha: Svoboda 1970.

49 Jiné jméno Askánia, syna Aenea a Kreúsy: Vergilius, *Aeneis* I,267 n.

50 Myšlena Trójská válka.

51 Rutulové byli podle Vergilia kmen v Latii, se kterým se musel Aeneas prchající z Tróje utkat. Jejich vůdcem byl Turnus, jehož sestrou byla níže jmenovaná Juturna.

52 Spojenec Turna, který opovrhoval bohy.

53 Vergilius, *Aeneis* X,773. Citováno dle českého překladu *Aeneis*, přel. O. Vaňorný, Praha: Svoboda 1970.

54 Falešná etymologie *ius iurandum* a *Iovis iurandum*.

55 *Zeus horios*; *Iuppiter lapis/Iuppiter iurarius/Dius Fidius* byl symbolizován kamenem, který sloužil jako garant přísahy. Byl umístěn v prastarém Iuppiterově chrámu na Kapitoliu.

56 [*Epinomis* 984d3 nn.].

zemí, umístěné v tomto vzdušném prostoru, jejichž (133) prostřednictvím se k bohům dostávají naše prosby a zásluhy. Ty Řekové označují jako daimony. Jsou prostředníky mezi obyvateli země a obyvateli nebe, odtud modliteb, odtamtud darů, neboť sem tam nosí odtud prosby, odtamtud vyžádané dary, jako jacísi zprostředkovatelé jedněch i druhých a nositelé spásy. Právě oni, jak praví Platón v Symposiu, spravují všechna proctoví, různé zázraky mágů a všechny druhy věštb. Vždyť každému z nich je jednotlivě svěřena péče (134) o jim určenou oblast, aby utvářeli sny, rozdělovali vnitřnosti, spravovali lety ptáků, zkoumali jejich hlasy, inspirovali věštce, metali blesky, potřásali mraky a ostatní až k tomu, prostřednictvím čeho poznáváme budoucnost. Je třeba mít za to, že to vše se děje z vůle, na pokyn a z moci nebešťanů, ale z poslušnosti, činnosti a službou daimonů. 7 Je jejich úkolem, dílem a starostí, aby ve snách hrozili Hannibalovi ztrátou (135) oka, z vnitřností Flaminiovi ohlašovali nebezpečí porážky,⁵⁷ z letu ptáků Attiu Naviovi oznamovali zázrak s brusem;⁵⁸ stejně jako některým věštná znamení prorokují budoucí království, jako orel zastínil klobouk Tarquinia Prisca,⁵⁹ plamen ohně osvítil na hlavě Servia Tullia;⁶⁰ konečně jim náleží všechny předpovědi hadačů, očistné oběti Etrusků, hroby blesku vykladačů blesků nebo sibylské⁶¹ básně. To všechno, jak jsem řekl, (136) zastávají jakési střední mocnosti mezi lidmi a bohy. Důstojnosti nebeských bohů totiž ani nepřislušelo, aby některý z nich Hannibalovi utvářel sen, Flaminiovi svažoval vnitřnosti obětního zvířete, Attiu Naviovi řídil let ptáka, Sibylle (137) zveršoval věštby, aby Tarquiniovi orel vzal a vrátil pokrývku hlavy nebo Serviovi plamen zapálil hlavu, ale nespálil.

[II 2. Místo daimonů]

Není úkolem nebeských bohů sestupovat k takovým činnostem: to je údělem uprostřed jsoucích božstev, která obývají vzdušné oblasti sousedící se zemí právě tak jako s nebem, tak jako jsou živí tvorové vlastní každé části přírody: v éteru ti, kteří obíhají, na zemi ti, kteří chodí. 8 Existují totiž čtyři dobře známé prvky, jako by příroda byla rozdělena na čtyři velké části, a má-li vlastní živé tvory země, voda a oheň – je-li možné věřit Aristotelovi⁶² (138), že v hořících výhních poletují jacísi vlastní okřídlení tvorové, kteří celý svůj život tráví v ohni, s ním se rodí a s ním umírají –

57 Livius, *Ab urbe condita* XXI,63,12 nn.

58 Livius I,36,2 nn.; Cicero, *De divinatione* I,32.

59 Livius I,34,8 n.

60 Livius I,39,1 nn.

61 Myšlena Sibylla Kúmská, jedna z deseti antických sibyll, jejichž devět resp. tři knihy sloužily jako věštné orákulum.

62 *De generatione animalium* 761b8-23.

a když jsou kromě toho, jak jsem již řekl, vysoko v éteru, tedy v samotném nejjasnějším žáru ohně, vidět hvězdy, proč by měla příroda snést, aby měl být pouze tento čtvrtý prvek vzduchu, který se rozkládá v tak velkém prostoru, prázdný a opuštěný ode všech svých obyvatel, aby se také v něm nerodilí vzdušní živí tvorové, tak jako v ohni ohniví, ve vodě plynoucí a na zemi zemití? Kdyby někdo z vás přiřkl vzduch ptákům, zcela jistě by vyřkl mylnou myšlenku, protože žádný z nich se nepohybuje výše než je temeno Olympu. Ačkoli se uvádí, (139) že je nejvyšší ze všech, přesto měřili se olovnicí výška, jak soudí geometři, nedosáhne jeho hřeben deseti stadií, zatímco proud vzduchu se rozkládá až po nejbližší kruh Luny, odkud dále do výše (140) začíná éter. Co tedy takové množství vzduchu, které se nachází mezi nejnižším kruhem Luny a nejvyšším vrcholkem Olympu? Co tedy? Bude postrádat své živé tvory a tato část přírody bude mrtvá a slabá? Ba dokonce, podíváš-li se pozorně, bude správnější pokládat ptáky za zemské tvory, ne za vzdušné. Celý jejich život se odehrává stále na zemi, tamtéž se nachází jejich potrava i lože, máváním křídel šlehají pouze vzduch nejbližší zemi. Když jsou vesla jejich křídel⁶³ unavená, jejich přístavem je země.

[II 3. Povaha daimonů]

9 Protože tedy rozum zjevně žádá, aby se mělo za to, že i ve vzduchu musí být vlastní živí tvorové, zbývá, abychom konečně pojednali i o tom, jací a jakého druhu jsou. Tedy není v nich nic zemského – tíže by je totiž táhla dolů –, ale ani nic ohnivého, neboť teplo by je unášelo vzhůru. Je tedy třeba, abychom náležitě odměřili střední přirozenost odpovídající střední oblasti, aby povaze oblasti odpovídala také povaha jejich obyvatel. Nuže tedy v mysli zformujeme a v duchu vytvoříme takový druh složených těl, která nejsou ani tak těžkopádná jako zemitá, ani tak (141) lehká jako éterová,⁶⁴ ale nějakým způsobem svázaná s obojím nebo s obojím smíšená, ať už jsou prostá jednoho i druhého, nebo odměřená podílem na jednom i druhém. Snadnější je ale představit si, že jsou z jednoho i druhého, než že nejsou ani z jednoho. Ať tedy mají tato těla daimonů i střední tíži, aby nevystoupili vzhůru, a něco lehkosti, aby neklesli dolů. **10** Aby se vám nezdálo, že si vymýšlím po způsobu básníků neuvěřitelné věci (142), uvedu první příklad tohoto vyváženého a středního stavu: vidíme totiž, že zhuštěné mraky nejsou daleko od této jemnosti těla. Kdyby byly natolik lehké jako to, co zcela postrádá tíži, nikdy by neklesly pod horská pásma, jak to čas-

63 Lucretius, *De rerum natura* VI,743.

64 Lucretius, *De rerum natura* V,474 n.

tokrát pozorujeme, a obtížené by nevěncily vrchol vysoké hory jako jakési okrouhlé náhrdelníky. Dále kdyby byly svou přirozenou hustotou tak těžké, že by je nepozvedala žádná příměs hbitější lehkosti, určité by se svým směřováním náchylným k pádu rozbily o zemi jako množství olova nebo kámen. Mraky tedy takto zavěšené a pohyblivé jsou řízeny sem a tam větry v moři vzduchu na způsob lodí, neznatelně se proměňující blízkostí a vzdáleností. Vždyť jsou-li těhotné nějakou vlhkostí, klesají dolů jakoby k porodu. A proto také (143) vlhčí plují níže vanutím severního větru pomalejším pohybem, sušší běží více ve výši, když se pohybují podobně vločkám vlny jako bělavé stádo v hbitějším letu. Neslyšíš snad, co velice výmluvně praví Lukrétius o hromu?

„Především, modré nebe se hřměním otřásá často,
poněvadž vzdušné mraky, jež vysoko nahoře letí,
prudce se srážejí spolu, když větry s nimi se střetnou.“⁶⁵

11 Jestliže létají ve výši mraky, které zcela vznikají ze země, právě tak jako se vracejí stékáním na zem, co konečně soudíš o tělech daimonů, která jsou (144) mnohem jemnějšího složení? Nejsou totiž sloučena z této bahnitě mlhy a vlhké temné páry, tak jako rod mraků, ale jsou sloučena z onoho nejčistšího jasného a světlého prvku vzduchu a tedy nejsou žádnému člověku viditelní,⁶⁶ neukáží-li na pokyn bohů svou podobu, protože v nich nezaujímá místo světla žádná zemská pevnost, která by se mohla postavit do cesty naším očím, takže by náš zrak nutně našel oporu a mohl na nich spočinout. Osnova jejich těl je natolik řídká (145), lesklá a tenká, že jejich řídkost propouští všechny paprsky našeho zraku,⁶⁷ svým leskem je odráží a svým jemným utvářením je klame. Sem patří ona homérská Minerva, která se vmísila doprostřed mezi zástupy Řeků, aby zastavila Achilla. Řecký verš, jestli chvíli počkáte, přednesu latinsky – prozatím tedy zní takto: Minerva tedy, jak jsem řekl, přišla na rozkaz Junony, aby zadržela Achilla:

„zjevná toliko jemu, však z druhých ji neviděl nikdo.“⁶⁸

65 Lucretius, *De rerum natura* VI,96 nn. Citováno dle českého překladu vydaného pod názvem *O přírodě*, přel. J. Nováková, Praha 1971.

66 K neviditelnosti daimonů: *Timaios* 41a4; [*Epinomis* 984e4n.; 985b6 n.].

67 Teorie je Platónova: *Timaios* 45b4 nn.

68 Homér, *Ilias* I,198. Citováno dle českého překladu *Ílias*, přel. R. Mertlík, Praha: Odeon 1980.

Sem patří i Juturna u Vergilia, která se zdržuje uprostřed tisíců, aby pomohla bratrovi:

„mísí se v městský lid, však přece ji neviděl nikdo“,⁶⁹

přesně tak, jak se Plautův voják chlubí svým štítem:

„zrak nepřátel oslepuje ostrý“.⁷⁰

[II 4. Afekty daimonů]

12 Ale abych výčet dále neprotahoval, obecně z tohoto druhu daimonů básníci vymýšlejí – nikterak daleko od pravdy – bohy nepřátelské i milující některé lidi⁷¹ (146): jedni prospívají a povznášejí, druzí proti tomu odporují a sklíčuují; tedy smilovávat se, hněvat se, trápit nebo se radovat, prožívat každé duševní hnutí, být zmítán stejným pohnutím srdce i vším vlnobitím úvah na hladině mysli, všechny tyto zmatky a bouře jsou daleko od klidu nebeských bohů.⁷² Všichni nebešťané jsou totiž stále pány stejného stavu věčně vyrovnané mysli, který není nikdy puzen ke svým krajnostem, k bolesti ani k rozkoši, ani není zaháněn ze své věčné dráhy k nějaké nenadálé poloze, a to ani vnější silou, neboť nic není mocnější než bůh, ani ze své vlastní přirozenosti, neboť nic není dokonalejší než bůh. Dále, jak by se mohlo o někom soudit, že je dokonalý, když by přecházel od dřívějšího stavu k jinému náležitějšímu, (147) zvláště když nikdo sám od sebe neusiluje o nové, leda nebyl-li spokojen s předchozím? Tento změněný způsob totiž nemůže bezprostředně následovat bez zrušení předchozího. Proto bůh nemusí podléhat žádnému časnému citu nenávisti nebo lásky, a tedy nepodléhá rozhořčení ani milosrdenství, není soužen žádnou úzkostí, nejásá žádným veselím, ale je svobodný ode všech vášní duše, ani nepocituje bolest nebo radost, nebo nějaké nenadálé chtění nebo nechtění. **13** Ale toto všechno i ostatní toho druhu právem odpovídá střední přirozenosti daimonů. Nacházejí se totiž mezi námi a bohy jak umístěním sobě vyhrazené oblasti, tak povahou mysli.⁷³ S nebešťany mají společnou ne-

69 Vergilius, *Aeneis* I,440. Citováno dle českého překladu *Aeneis*, přel. O. Vaňorný, Praha: Svoboda 1970.

70 Plautus, *Miles* 4.

71 K péči bohů o lidi srov. *Euthyphro* 5e5-6c7; *Respublica* II,377e6 nn.; *Leges* X,886b10-d2. Co konají bozi vůči lidem, jako první připisuje daimonům Xenokratés.

72 Tato mořská metafora končící obrazem klidné mysli je vzata z helénistické epikurejské etiky.

73 *Empatheia* daimonů *Epinomis* 985a3 nn.

smrtelnost, s pozemšťany schopnost trpět. Neboť tak jako my mohou zakoušet všechno utěšování i pobídky tak, že jsou podněcováni hněvem i obměkčování soucitem, pobízení dary i tišení prosbami, (148) popouzení urážkami i mírnění poctami a proměňují se vším ostatním podobným způsobem jako my.

[II 5. Shrnutí a Definice daimonů]

Neboť – abych vše shrnul do jedné definice – daimoni jsou rodem živí tvorové, povahou rozumní, duši vášniví, vzdušného těla, co do času věční. Z těchto pěti vlastností, které jsem zmínil, mají od počátku tři stejné s námi, čtvrtá je jim vlastní, poslední mají společnou s nesmrtelnými bohy, ale liší se od nich schopností cítit. Proto jsem je, jak věřím, nazval ne bez důvodu vášnivými, protože jsou podrobena stejným hnutím myslí jako my.

[II 5. b. Důkazy z obřadů]

14 Proto je také třeba věřit rozmanitým poctám náboženských obřadů a různým prosbám posvátných obětí, že někteří z těchto bohů se těší z nočních nebo denních, zjevných nebo skrytých, radostnějších nebo vážnějších žertev, posvátných úkonů nebo obřadů, jako egyptská božstva z nářků, řecká nejčastěji z průvodů, barsbarská pak ze zvuku hráčů na cimbál, bubny a flétnu. Právě tak se v posvátných obřadech velice liší i ostatní v různých krajích: zástupy průvodů, mlčení mystérií, úřady kněží, modlitby obětujících; a také podoby a výstroj bohů, obřady a posvátné okrsky chrámů, způsoby a zbarvení obětí (150). Všechny tyto žertvy posuzujeme podle povahy jejich místa, jak se také obvykle dozvídáme prostřednictvím snů, předpovědí a věštev, že jsou božstva rozhněvaná, je-li něco v posvátných věcech zanedbáno liknavostí nebo zpuštěností. Příkladů tohoto druhu mohu uvést hojnost, ale jsou natolik známé a četné, že by se nikdo nepokoušel je připomínat, protože by jich opomenul více, než vzal v úvahu. Proto upustím pro tuto chvíli od zatěžování své řeči těmito věcmi, které sice nemají u všech pevné víry, ale přesto jsou všem jistě dostatečně známé.

[II 6. Druhy daimonů]

Spíše by mohlo být prospěšnější latinsky pojednat o různých druzích daimonů uváděných u filosofů, abyste se tím snaže a úplněji poučili o Sókratově znamení a jeho přátelském božstvu.

[II 6. a. Lidské duše jako daimoni]

15 Neboť v určitém smyslu je také lidský duch i nyní označován jako daimón umístěný v těle:

„Bohové ten pud nám, Euryale, do duší kladou?
Či snad nezkratná touha se stává člověku bohem?“⁷⁴

Tedy i dobrá žádost duše je dobrý bůh. Proto se někteří domnívají, jak bylo již výše řečeno, že blažení se nazývají *eudaimones*, protože jejich daimón je dobrý, tedy jejich duch je dokonale ctnostný.⁷⁵ Daimona můžete v našem jazyce, jak to já překládám, aniž bych věděl (151), zda správně, rozumí se na mé nebezpečí, nazývat geniem. Ačkoli je to bůh, který je duchem jednoho každého, a ačkoli je nesmrtelný, přece se nějakým způsobem s člověkem rodí a jak se mi zdá, toto naše spojení a pouto dokazují ty modlitby, kterými se vzývá jak genius, tak kolena (*genua*),⁷⁶ (152) když zahrnují dvěma jmény tělo a ducha, jejichž svazkem a spojením jsme.

[II 6. b. Duše zemřelých jako daimoni]

Dále je druh daimonů v druhém významu: lidské duše, které jsou po skončení svého pozemského života odděleny od svého těla. Shledávám, že je latinský jazyk po starodávném způsobu nazývá *lemur*. Z těchto *lemurů* ten, kterému losem náleží péče a dům jeho potomků, aby byl jako božstvo usmiřován a utiřován, se nazývá rodinný *lar* (*lar familiaris*). Ten, který je však trestán za špatná (153) provinění života tím, že nemá žádné sídlo a jako vyhnanec nejistě bloudí – pro dobré lidi představuje strašidlo, špatným navíc škodí – tento druh většina nazývá *larvae*. Protože je nejisté, jaký každému připadl los, zda bude *lar* či *larva*, nazývají takového boha *man*. Rozumí se, že i označení „bůh“ mu bylo dáno z důvodů úcty, protože bohy nazývají pouze ty z nich, kteří vedli spravedlivý a rozvážný život a lidé je poté jakožto božstva obdařili svatyněmi a obřady a obracejí se k nim,

74 Vergilius, *Aeneis* IX,184 n. Citováno dle českého překladu *Aeneis*, přel. O. Vaňorný, Praha: Svoboda 1970.

75 Tuto etymologii uvádí Platón, *Timaios* 90c4 nn. (srov. *Respublica* VII,540c1n.).

76 *Genua* (kolena) v latině symbolizují rození.

jako je v Boiótii (154) Amfiaraus,⁷⁷ v Africe Mopsus,⁷⁸ v Egyptě Osiris,⁷⁹ každý u jiného národa, Asklépius⁸⁰ všude.

[II 6. c. Horní daimoni]

16 Takové tedy bylo rozdělení těch daimonů, kteří kdysi byli v lidském těle. Je však ještě nikoli méně početný, důstojností více vynikající jiný vyšší a vznešenější druh daimonů, kteří stále usilují o to, aby byli svobodní od okovů a pout těla. Z nich (155) mají navzájem různou moc *Somnus*⁸¹ a *Amor*⁸²: Láska moc bdění, Spánek moc spánku. Platón se domnívá, že právě z tohoto množství vyšších daimonů jsou jednotlivým lidem přidělováni svědkové a strážci ve vedení života,⁸³ kteří jsou stále přítomni, aniž by je kdokoli spatřil, a jsou soudci nejen všech činů, ale také myšlenek. Avšak tam, kde je život u konce a je třeba se vrátit, tento daimón, který nám byl přidělen, nás v okamžiku uchvacuje a táhne jako náš dozorce k soudu, a zde je přítomen obhajobě: jestliže někdo lže, usvědčuje ho ze lži, jestliže někdo mluví pravdu, přisvědčuje; slovem je to jeho svědectví, které rozhoduje o rozsudku. Proto vy všichni, kteří nasloucháte v mém výkladu tomuto Platónovu božskému názoru, utvářejte své duše ke každému činu nebo myšlence tak, abyste měli na paměti, že člověk před těmito strážci neskrýje nic ani uvnitř v duši, ani vně, (156) ale že oni se všeho bedlivě účastní, všechno vidí, všechno chápou, dlí jako hosté v samotném nitru duše na způsob svědomí. Tento vlastní strážce, o kterém mluvím, je jedinečný velitel, domácí vyzvědač, osobní opatrovatel, nejvnitřnější znalec, neustálý pozorovatel, nerozlučný soudce, neoddělitelný svědek, odpůrce špatností, schvalovatel dobra, je-li na něj náležitě dbáno, je-li horlivě poznáván a zbožně ctěn, tak jak ho spravedlností a bezúhonností ctil Sókratés. Předjímá nejisté záležitosti, varuje před pochybnými, je ochráncem v nebezpečích, pomocník v nouzi, který ti může pomoci snů, zname-

77 Věštec, který se účastnil výpravy „sedmi proti Thébám“.

78 Věštec provázející Argonauty na cestě do Kolchidy.

79 Manžel Isidy, jejichž synem je Hór; známý v prostředí synkretického helénismu. Srov. Apuleius, *Metamorphoses* 11.

80 Pod Apuleiovým jménem se dochoval filosofický dialog *Asklépius* probírající platónské nauky s vlivem hermetických spisů, který se na některých místech zabývá stejnými tématy jako spis *De deo Socratis*, jeho pravost je však vážně zpochybňována (Gian Biagio Conte, *Dějiny římské literatury*, Praha: Koniash Latin Press 2003, 487). Asklépiův kult byl v Římě zaveden r. 293 př. Kr.

81 Spánek – syn noci (Hésiodos, *Theogonia* 211 n.; 758 n. V Homér, *Ilias* XIV,233 zván „pánem všech bohů a lidí“. Český překlad viz Homér, *Ilias*, přel. R. Mertlík, Praha: Odeon 1980).

82 Eróta za daimona označuje v *Symposiu* Platón.

83 *Alcibiades I*, 124c5.

ními a snad také přímo, vyžaduje-li to nutnost, odvrátit zlo, požehnat dobro, nízké pozvednout, kolísající podepřít, temné vyjasnit, příznivé řídit, nepříznivé napravit.

[III. Sókratův osobní daimón]

17 Jaký tedy div, že Sókratés, muž zvláště dokonalý a moudrý i podle svědectví Apollóna,⁸⁴ (157) poznal a ctil tohoto svého boha, a proto tento jeho strážce – téměř řeknu společným obcováním rodinný *lar*⁸⁵ – zajistil vše, co bylo třeba, ochránil před vším, před čím se bylo třeba mít na pozoru, napomenul v tom, v čem bylo třeba napomenout, jestliže někdy jeho moudrost vypověděla službu a potřeboval ne radu, ale věštbu, aby tam, kde by zaváhal pochybností, (158) odolával předvídavostí?

[III 1. Mudrc a jeho daimón]

Je totiž velmi mnoho záležitostí, kvůli kterým i moudří muži běhají k věštcům a věštárnám. Či snad nepozoruješ u Homéra jako v nějakém velkém zrcadle dosti zřetelně rozdělení tohoto dvojího, zvláště úkol věštění, zvláště úkol moudrosti? Vždyť když se sváří dva sloupy vojska, Agamemnón vládnoucí královstvím a Achillés zdatný v boji,⁸⁶ a hledá se muž, jehož výřečnost je chválena a zkušenost připomínána, který by zkotil pýchu Atreovce⁸⁷ i prudkost Péleovce⁸⁸ a obrátil je autoritou, napomenul příklady, uklidnil řečí, kdo se objevil jako prostředník v takové chvíli k takové řeči? Řečník z Pylu,⁸⁹ výmluvný, obratný ve zkouškách, ctihodný stářím, o němž všichni věděli, že jeho tělo léty schází, ale duch sílí rozumností a jeho slova oplývají sladkostí. **18** Právě tak (159) když je třeba v pochmurných a tísnivých záležitostech vybrat vyzvědače, kteří by za hluboké noci pronikli do nepřátelského tábora, nejsou snad vybráni Odysseus s Diomédem,⁹⁰ jakožto rádce a pomocník, mysl a ruka, duch a meč? Když v Aulidě sedí nečinné vojsko, nemůže odplout a s odporem se vzpírá a je třeba vyzkoumat možnou cestu (160), klidné moře a příznivé větry prostřednictvím znamení útrob, letu ptáků a pokrmů hadů, mlčí ony dva nej-

84 *Apologia* 21a6 n.

85 Podle Apuleiova přirovnání tak jako *lar familiaris* sídlí v domě, dlel v Sókratově nitru jeho daimón.

86 Homér, *Ilias* I,53 nn.

87 Agamemnón, syn Átreův.

88 Achillés, syn Péleův.

89 Nestor, *Ilias* I,247 nn.

90 *Ilias* X,218 nn.

vyšší vrcholky řecké moudrosti, Ithačan a Pylan;⁹¹ vynikající Kalchás⁹² (161) však věstil současně z letu ptáků, oltářů i stromu a okamžitě svým věštěním obrátil počasí, spustil loďstvo a předpověděl deset let. Podobně když si v trójském vojsku věc žádá věštbu, mlčí onen moudrý sbor, a nic se neodvází předpovědět ani Hiketaon, Lampón nebo Klytios,⁹³ (162) ale všichni mlčky naslouchají buď nepřívětivým věštbám Helena,⁹⁴ nebo předpovědím Kassandry, které nedošly víry. Podobným způsobem také Sókratés, kdykoli se objevil problém, který se netýkal filosofie, potřeboval věštnou sílu svého daimona, dokonce horlivě poslouchal jeho napomenutí a tím se stal svému bohu velice milý.

[III 2. Zvláštní povaha Sókratova daimona a. Varování daimona]

19 Důvod, proč tento daimón Sókratovi zpravidla při každém díle zabráňoval, ale nikdy ho k ničemu nevybízel,⁹⁵ (163) jsem již svým způsobem uvedl; protože byl Sókratés zvláště dokonalý muž a sám od sebe pohotový ke všem jemu příslušejícím povinnostem, nepotřeboval nikdy žádného povzbuzovatele, ale někdy mu bylo zapotřebí někoho, kdo by mu bránil, jestliže se snad v jeho některých snahách tajilo nebezpečí, aby se jich podle napomenutí chránil, prozatím započaté opustil a znovu se ho chopil, až to bude později bezpečnější, nebo se do něho pustit jiným způsobem.

[III 2. b. Hlas Sókratova daimona]

Říkával, že v takových situacích slyší jakýsi hlas⁹⁶ božského původu – tak to totiž říká Platón⁹⁷ – aby si někdo nemyslel, že ta znamená pochytil z nějakých všeobecných řečí: (164) vždyť také beze svědků společně s Faidrem za hradbami pocítil pod jakýmsi stinným stromem ono věštné znamení, aby nepřekračoval mírný proud řeky Ilissu dříve, než by hlasitým zaříkáváním usmířil roztrpčeného Amora.⁹⁸ Ačkoli mimoto, kdyby dbal úplně na všechna znamení, pocítil by od nich také někdy nějaké pobídky,

91 Odysseus a Nestor.

92 *Ilias* II,303 nn.

93 *Ilias* III,147.

94 *Ilias* VI,73 nn.

95 Platón, *Apologia* 31d; 40a n.; *Phaedrus* 242b n.; *Theaetetus* 151a; *Alcibiades I*,103a; 124c; [*Theages* 128d].

96 *Apologia* 31d3; *Phaedrus* 242c1 n.

97 *Apologia* 31c8 n.; 40b2; *Phaedrus* 242b8 nn.

98 *Phaedrus* 242d8 nn.

jak pozorujeme, že se to přihází skoro všem, kdo se nechají vést z přílišné pověrčivosti vůči znamením ne vlastním srdcem, ale podle slova někoho jiného, (165) prodírají se úzkými uličkami a shromažďují rady z cizích hlasů a nepřemýšlejí, abych tak řekl, duchem, ale ušima. **20** Ale opravdu, jak tomu s tím je, hadači jistě slyší nějaký hlas, který poslouchají svýma ušima a o kterém nepochybují, že nevyšel z lidských úst. Avšak Sókratés říkával, že se mu naskytnul ne hlas, ale „jakýsi hlas“. Rozuměj, že ten přívlastek znamená ne běžný ani lidský hlas. Kdyby to byl ten, bylo by zbytečné říkat „jakýsi hlas“, ale spíš by se řeklo „hlas“ nebo určitě „něčí hlas“, jak říká ona Terentiova nevěstka:

„zdálo se mi, že slyším hlas jakoby vojáka“.⁹⁹

(166) Kdo však říká, že slyšel „nějaký hlas“, buď neví, odkud vyšel, má o něm nějakou pochybnost nebo dává najevo, že v něm bylo něco neobvyklého a tajemného, tak jako říkával Sókratés o tom, který mu byl dán na boží pokyn, že přišel v pravý čas.

[III 2. c. Viditelnost Sókratova daimona]

Domnívám se, že vnímal znamení svého daimona nejen ušima, ale také zrakem, protože dosti často tvrdil, že se mu naskytl ne hlas, ale božské znamení.¹⁰⁰ Tímto znamením mohla být také podoba samotného daimona, kterou viděl jen Sókratés, podobně jako Homérův Achilleus Minervu.¹⁰¹ Mám za to, že většina z vás věří tomu, co jsem právě řekl, dosti vážavě a velice se diví, že podoba Sókratova daimona byla viditelná. Ale Aristotelés je dostatečným svědkem, že se pýthagorejci vždy velice podivovali, když někdo tvrdil, (167) že nikdy neviděl daimona. Jestliže se komukoli může naskytnout příležitost spatřit božskou podobu, proč by se to nemohlo přihodit zvláště Sókratovi, který se důstojností a moudrostí vyrovnal leckterým vznešeným božstvům? Nic totiž není bohu podobnější a milejší než muž s dokonale dobrou duší,¹⁰² který předčí ostatní lidi, ačkoli se liší od nesmrtelných bohů.

99 Terentius, *Eunuchus* 454.

100 Lat. *signum* naznačuje něco viditelného, v krajním případě sochu.

101 Apuleius přirovnává Sókratovo daimonion k Athéně, o které jindy mluví jako o průvodkyni Odyssea.

102 *Theaetetus* 176c1-3.

[IV. Výzva k filosofii

1. Umění správného vedení života]¹⁰³

21 Proč se také my nenecháme povzbudit příkladem Sókrata a vzpomínkou na něho, nevěnujeme se prospěšnému studiu filosofie a neusilujeme o to, abychom se připodobnili bohům? Nevím, z jakého důvodu jsme od takového studia (168) odvraceni. A ničemu se nedivím tak jako tomu, že ačkoli všichni touží žít co nejlépe a vědí, že se tak nemůže žít ani se to stát jinak než pěstěním ducha – abys žil co nejlépe, je třeba vzdělávat duši¹⁰⁴ – a přesto svého ducha nevzdělávají. Vždyť jestliže někdo chce ostře vidět, musí pečovat o oči, kterými vidí; jestliže chceš rychle běhat, musíš pečovat o nohy, kterými se běhá; zrovna tak jestliže chceš dobře ovládat pěstní zápas, je třeba cvičit paže (169), kterými se zápasí. Podobně je u všech ostatních údů třeba vynakládat odpovídající péči. Protože toto všichni snadno chápou, nejsem s to sám za sebe pochopit a vzhledem k této záležitosti se nedivit, proč také nepěstují s pomocí rozumu svého ducha. Vždyť umění života¹⁰⁵ je pro všechny stejně nezbytné, ne však umění malovat nebo hrát na strunný nástroj, kterými každý řádný muž bez jakékoli výčitky, hanby nebo uzardění pohrdne. Nevím, jak hraje Ismeniás¹⁰⁶ na flétnu, ale nestydím se, že nejsem hráčem na flétnu; nevím, jak Apellés¹⁰⁷ maluje barvami, ale nestydím se, že nejsem malířem. Právě tak je u ostatních umění – nechci je všechny vypočítávat – dovoleno, abys nevěděl a nemusíš se stydět. **22** No jen řekni, máš-li odvahu: „Nevím, jak žít dobře, jako žili Sókratés, Platón, Pýthagorás, a nestydím se (170), že nevím, jak dobře žít.“ Nikdy nebudeš mít odvahu to říci. Ale především se je třeba divit, že to, co chtějí, aby vypadalo, že znají nejvíce, se přesto nechtějí učit a vytáčejí se jak ze studia tohoto umění, tak z nevědomosti.

[IV 2. Vnější a vnitřní statky]

Prozkoumej tedy jejich denní finanční transakce: v účetních knihách shledáš mnoho zbytečných výloh a nic pro sebe sama, chci říci k účtě vlastního daimona.¹⁰⁸ tato účta není nic jiného než zasvěcení do filosofie. Ovšem staví skvostné vily, přebohatě vyzdobují domy a pořízují si veliké rodiny. Ale v tom všem (171) takový nadbytek věcí není ničím, za co by

103 Následuje protreptická řeč blízká diatribě.

104 Péče o duši je sókratovské téma mnoha Platónových dialogů (*Gorgias* 480a6 nn.; *Phaedrus* 107c1 nn.).

105 Ve stoickém helénistickém pojetí je filosofie správným způsobem života.

106 Vynikající flétnista 4. stol. př.n.l.

107 Dvorní malíř Alexandra Velikého.

108 *Timaios* 90c4 n.

se bylo třeba stydět; stydět by se měl samotný pán; a to ne neprávem. Mají totiž nahromaděný majetek, o který se horlivě starají, sami jsou však drsní, neučení a nevzdělání. Pohleď tedy na to, za co vydávají otcovský majetek: spatříš všechno nejrozkošnější, nejvýstavnější a nejvyzdobenější, venkovské vily stavěné tak, že soutěží s městy, domy vyzdobené na způsob chrámů, přepočtené a nakadešené rodiny, skvostný nábytek, všeho nadbytek, všechno bohaté, všechno vyzdobené kromě samotného pána, který jediný je podobně jako Tantalos¹⁰⁹ ve svém bohatství nuzný, potřebný a chudý (172); sice nechytá onen prchavý proud a nežízni po klamavé vodě, ale hladoví a žízni po pravé blaženosti, tedy po šťastném životě a nejblaženější moudrosti. Nechápe totiž, že na boháče se obvykle díváme tak, jako když kupujeme koně. **23** Při kupování koní totiž nebereme v úvahu kovové ozdoby, ne díváme se na zdobení pásů a nehledíme na skvosty vyzdobené šíje, jestli splývají pestře vyzdobené náprsníky ze zlata, stříbra a (173) drahých kamenů, jsou-li kolem hlavy a šíje umělecké výstroje, jestli uzda cizelovaná, sedla barvená, pásy zlacené. Ale po odstranění celé této výzbroje se díváme pouze na samotného odstrojeného koně a zkoumáme pouze jeho tělo a povahu a to, jestli je na pohled ušlechtilý, v pohybu hbitý, k vožení silný: na prvním místě jestli na těle

„výrazná jeho je hlava, břich krátký, svalnatá záda,
pyšná hrud' je samý jen sval.“¹¹⁰

(174) kromě toho jestli „hřbetem jde široká páteř, jak dvojíť“;¹¹¹ chci totiž, aby mě vezl nejen rychle, ale také měkce. Podobně i při posuzování lidí neceň ono vnější, ale ber v úvahu do hloubky samotného člověka, dívej se na něj samotného jako já na svého chudého Sókrata.¹¹² Vnější pak nazývám to, co získali rodiče a co štěstěna nadělila. Z toho nepřidávám nic k chválám svého Sókrata, žádný ušlechtilý původ, žádnou významnou rodinu, žádnou dlouhou řadu předků, žádné závist budící bohatství. Toto všechno je totiž, jak pravím, vnější. Synovi Porthaona¹¹³ (175) sláva stačí; byl takový, že se za svého vnuka nemusel stydět. Bude tedy možné, abys podobně pokládal všechno za vnější: „je urozený“; chválíš rodiče. „Je bohatý“; nedůvěřuji štěstěně. Vypočítám toho ještě více: „je silný“; nemoc ho oslabí. „Je hbitý“; zpomalí se ve stáří. „Je krásný“; počkej trochu a nebu-

109 *Odyssea* XI,582 nn.

110 Vergilius, *Georgica* III,80 n. Citováno dle českého překladu vydaného jako *Zpěvy rolnické*, přel. O. Vaňorný, in: *Písň pastvin a lesů*, Praha: Svoboda 1977.

111 Vergilius, *Georgica* 88. Citováno dle výše uvedeného českého překladu.

112 K Sókratově chudobě srov. *Apologia* 38b1 nn.

113 Synem Porthaona je Oineus, krále Aitolie.

de. „Avšak je vyučen v dobrých uměních a je zvláště vzdělaný a nakolik lze člověku, je dobrý a zběhlý v dobrou“; konečně jednou chválíš samotného muže. To totiž nezdědil po svém otci, není to závislé na osudu, není to nahraditelné při ročním hlasování, není to nestálé s tělem a nemění se to věkem. To vše měl můj Sókratés, a proto pohrdl tím, aby měl ostatní věci.

[IV 3. Odysseus jako příklad]

24 Proč se také ty nepřipravíš ke studiu (176) této moudrosti nebo k ní nepospíšíš, abys v chválách na tebe neslyšel nic vnějšího, ale aby tě ten, kdo tě bude chtít oslavit, chválil stejně, jako Accius¹¹⁴ chválil Odyssea ve svém Filoktétovi, na začátku své tragédie:

„slovutný, zrozený ze skromné vlasti,
těšící se slavnému jménu a jasné mysli,
(177) původce řeckých lodí,
veliký mstiteli dardanských rodů,
synu Láertův“?

Otce jmenuje naposledy. Ostatně na tohoto muže jsi všechny chvály slyšel. Není nic, co by si mohli nárokovat Láertés, Antikleia nebo Arkeisios:¹¹⁵ všechna sláva, jak vidíš, náleží tomuto Odysseovi. Ani tebe neučí Homér nic jiného o tomto Odysseovi, který se domníval, že jeho stálou průvodkyní je moudrost, kterou básnickým způsobem (178) nazývá Minervou. Tedy pod jejím vedením podstoupil všechny hrůzy, překonal všechny obtíže. S její pomocí vešel do Kyklópy jeskyně a vyšel ven; viděl býky boha Slunce, ale zdržel se jich; sestoupil do podsvětí a navrátil se. V doprovodu této moudrosti na svém korábu proplul kolem Skyilly, ale nebyl uchvácen; byl obklíčen Charybdou, ale nebyl zadržen; vypil Kyrčín nápoj, ale nebyl proměněn; přišel k Lótofagům, ale nezůstal tam; slyšel Sireny, ale nepřiblížil se.

114 Velký římský tragik 2. stol. př.n.l.

115 Láertés a Antikleia jsou rodiče Odyssea, Arkeisios děd: *Odyssea* XVI,117 nn.



SUMMARY

The Treatise of Apuleius of Madaura *De deo Socratis*

The article contains brief exposition on the tradition of the ancient daemonology, explains the position of Apuleius' treatise *De deo Socratis* within this tradition and presents the translation of Apuleius' treatise into Czech language.

Apuleius' treatise is one of the most comprehensive ancient expositions of daemonology which has survived up to the present time, besides the dialogue of Plutarch and the treatise of Maximus of Tyrus on the same subject. The god mentioned in the title of Apuleius' treatise is in fact a mysterious daemonion, which led Socrates. According to Apuleius, gods are absolutely transcendent therefore communication and interaction between gods and humans is performed by daemons. For this reason, daemonology was considered as being very important. Socrates' god can be identified with one of the good daemons mentioned by Plato. The contradiction between a title of the treatise, referring to "a god", and its content concerning "daemons" was reflected already by ancient authors.

Apuleius' treatise can be divided into three parts: chapters 1-16 represent a general introduction to the daemonology, chapters 17-20 deal with Socrates' daemonium and chapters 21-24 are an exhortation to the veneration of the personal guardian daemon, which is realized by the study of philosophy. The end of the treatise is lost. However, Socrates' daemonium remained an interesting topic even for Christian authors.

MONIKA RECINOVÁ

e-mail: MonikaRecinova@seznam.cz