

Kysučan, Lubor

Hledání řádu : ideály skromnosti v antické filozofii

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1997, vol. 46, iss. G39, pp. [11]-32

ISBN 80-210-1705-8

ISSN 1211-6815

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111189>

Access Date: 16. 02. 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.

STATĚ

LUBOR KYSUČAN*

HLEDÁNÍ ŘÁDU

Ideály skromnosti v antické filozofii

The study entitled "Seeking the Order" follows the development of thought on the values of modesty and simplicity in Grecian and Roman philosophy. The author defines the terms of modesty in the context of ancient morality and demonstrates the practical signs of modesty in everyday life, then the ethics of modesty is presented as interpreted by various philosophical schools and tracks. Modesty is not presented as a virtue for its own sake, on the contrary, in the ancient thinkers' views, it is understood as an ideal way to reach personal happiness, individual and social harmony. Ancient opinions are, in this respect, very close to recent strivings for a voluntary modesty.

Již nejméně dvě poslední staletí žijeme v civilizaci, zatížené fixní ideou růstu ekonomiky a materiálního blahobytu¹. Avšak od doby, kdy se právě v důsledku této bezmyšlenkovitě prosazované ideje ocitla naše civilizace v sociální, ekologické i spirituální krizi, začíná být hodnota růstu zpochybňována a začínáme se zamýšlet nad alternativními podobami individuálního i společenského modu vivendi. Jednu z těch sociologicky nejpozoruhodnějších a z hlediska praktického uskutečnění nejsnazších představuje usilování o dobrovolnou skromnost².

Ideál skromnosti však je daleko starší a obsažnější než aktuální výzvy naší krizové doby, které dnes s obzvláštní naléhavostí pocítujeme právě my, oby-

* Adresa autora: PhDr. Lubor Kysučan, Katedra klasické filologie, FF UP, Vodární 6, 771 80 Olomouc

1 Na tuto skutečnost poukazují prakticky všechny studie zabývající se trvalou udržitelností a globální krizí. Za všechny zmiňme alespoň tyto: Al Gore, *Země na misce vah*. Argo, Praha 1994; Donnela H. Meadowsová, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers, *Překročení mezí*. Argo, Praha 1995; Anita Gordonová, David Suzuki, *Jde o přežití*. Baroko-Fox, Beroun 1994.

2 V našem prostředí se tomuto sociálnímu fenoménu věnuje kniha Hany Librové *Pestří a zelení* (Veronica, Hnutí Duha, Brno 1994).

vatelé saturovaného Severu. Podobně jako i v případě mnoha dalších kulturních hodnot, nemusíme se za ním vydávat do vzdálených civilizačních okruhů, ale v hojné míře a velmi jasně jej nalezneme formulovaný i v tradicích stojících u kořene naší vlastní západní kultury, tj. v judaismu, řecko-římské antice a křesťanství. V tomto eseji se zamyslíme nad tím, jaká hodnota byla přičítána skromnosti a prostému životnímu stylu v antické³ filozofii.

„Míra věcí“ jako základní idea antické kultury

Ideál skromnosti byl zakotven v představě světového řádu, v němž všechny věci mají pevné místo, určení, smysl. Výrazem ideje harmonického řádu jsou i řecká a latinská slova označující vesmír a svět. Řecké substantivum *kosmos*⁴ znamená původně ozdoba, okrasa, přeneseně pak universum, svět, vesmír a také ústava, podobně latinské adjektivum *mundus*⁵ znamená původně čistý, vkusný, úpravný, přeneseně pak úprava, svět, vesmír. Tento řád určoval všechno kosmické, přírodní i společenské dění. Řád přírodní představoval odraz prapůvodního řádu duchovního, božského, z něhož se odvíjí veškeré bytí světa. Řád společenský představoval potom obraz řádu božského a řádu přírody. Každá antická obec představovala vlastně jakýsi mikrokosmos, posvátné společenství, město nebylo pouhým sídlem, nýbrž zároveň náboženskou jednotkou. Právě proto byl ve starověké filozofii kladen takový důraz na život v souladu s přirozeností, řádem přírody a řádem vesmíru.

A poněvadž základní charakteristikou řádu je uměřenost, musí uměřeností vynikat i lidský život. Požadavek uměřenosti se týká nejen materiální spotřeby (jídlo, pití, oděv), ale i životního stylu (bydlení, sex) a psychické dimenze (mezilidské vztahy, projevování citů⁶). Myšlenka shrnutá ve známém řeckém filozofickém imperativu *méden agan* (=ničeho příliš) tak prostupovala všemi úrovněmi života antického člověka. Idea řádu v přírodě a uměřenosti ve vztahu k uspokojování lidských potřeb se ukazuje natolik inspirativní, že ji i dnes, po více než dvou tisíciletích, pozoruhodným způsobem znovu rozvíjí anglický biolog Lyall Watson ve své knize *Temné síly přírody*⁷. Považuje ji v podstatě za základní princip ekologické rovnováhy v přírodě a v jejím respektování či nerespektování ze strany příslušníků lidského druhu pak spatřuje skutečnou podstatu odvěkých kategorií dobra a zla. Ve své knize věno-

3 Termín antický používám ve vztahu ke kulturám starověkého Řecka a Říma. Ačkoliv studie se věnuje antické filozofii v jejím celku, hlavní pozornost je věnována filozofii řecké. V ní totiž byly formulovány všechny základní myšlenky a směry, které filozofie římská pouze dále rozvíjela a promýšlela. Tak jako i v dalších oborech, ani ve filozofii se římská kultura nemůže vykázat žádným originálním a novátorským myslitelem.

4 Václav Prach, *Řecko-český slovník*. Scriptum, Praha 1993, str. 309.

5 Pražák-Sedláček-Novotný, *Latinsko-český slovník*. SPN, Praha 1955, díl II, str. 112).

6 I překročení míry v projevování citu je chápáno jako cosi nenáležitého, nepřátelického. Odráží se to v druhotných významech slov označujících cit a vášně: Lat. *passio* znamená zároveň utrpení, řec. *pathos* nemoc, chorobu.

7 Lyall Watson, *Temné síly přírody*, Fontána, Olomouc 1996, str. 20–21, 43.

vané kořenům zla v přírodě a lidské povaze Watson originálním způsobem rozvíjí Aristotelovu myšlenku o ctnosti jako „střednosti“. Všechno, co tuto střednost překračuje (či nedosahuje), působí ve svých důsledcích negativně na rovnováhu celku.

Poprvé je tato představa řádu vyslovena v řecké mytologii. Uměřenost v postoji k lidem i ke světu představuje základní etický požadavek. Jeho porušení, překročení daných mezí je chápáno jako *hybris* – zpupný projev lidské pýchy a zvláště vůči bohům, vůči řádu. Řecká mytologie poskytuje sdostatek příkladů lidské *hybris* a jejího následného potrestání (mýtus o potopě, Sisyfos, Tantalos, Prométheus, Niobé, Faethón, Íkaros, Midas). Naopak pokorné respektování řádu a příkladná skromnost (projevující se poslušností vůči bohům) jsou po zásluze odměňovány.

Celková vize dějin a úlohy člověka v nich je však v podání řecké mytologie ryze pesimistická. Hlavní příčinou lidských běd a strastí je právě překročení míry, porušení řádu a vazby s universem. Za takovou rušivou sílu je považována veškerá civilizace, v níž přichází ke slovu lidská chtivost, potřeba podmanit si, „dobýt“ přírodu. Narušení vazeb v přírodě vede k narušení vazeb v rámci lidské společnosti. Explicitně je tato myšlenka formulována v mýtu o čtvero věcích, literárně ztvárněném Hesiodem a Ovidiem⁸. Touha ovládnout přírodu a uspokojit tak vlastní nadměrné potřeby vnáší nerovnost a nelad do lidské společnosti. Nadčasová skepse obsažená v mýtech vcelku věrně vystihuje každodenní realitu lidského života i společnosti. Možná právě z napětí mezi ideálem a skepticky vnímanou realitou se zrodila praktická etika určující každodenní život antických obcí, jakož i filozofie, pokoušející se nejen o teoretickou interpretaci tohoto života, ale zároveň o vytvoření inspirujícího životního způsobu. Jaké místo bylo v tomto systému vyhrazeno skromnosti? *Sófrosyné* – skromnost představovala jednu z ústředních vlastností řecké etiky. Podobně jako v případě jiných uznávaných vlastností byla i tato uctívána jako bohyně⁹, byly jí stavěny oltáře a v rámci kultu měla dokonce svého

8 Hesiodos: sbírka *Práce a dni*, Publius Ovidius Naso: *Metamorfózy* – báseň *Čtvero věků*. Je ovšem zajímavé, že vedle tohoto negativního pojetí lidské civilizace existuje i její hodnocení kladné, kterým se Řekové a Římané vymezovali zejména vůči okolním kmenům, tzv. barbarům. S takovýmto kladným hodnocením se setkáváme překvapivě i u římského konzervativce a šízravého kritika přebujelé civilizace satirika Iuvenala:

„Tvůrce veškerenstva už na samém počátku světa
dal jim toliko žít – však nám on dopřál i myslit,
aby nás vzájemný cit si navzájem pomáhat učil,
učil i z jedinců vytvářet celky a opouštět dávné
háje a z lesních se stěhovat doupat, v nichž předkové žili,
naučil stavět i domy a k příbytku vlastnímu řadit
příbytek cizí, by sousedův práh nás v důvěře sřílil,
skýtal nám klidný spánek; pak zbraněmi toho, kdo klesne,
chránit i toho, kdo poraněn těžce sám ochabne v boji,
společně k útoku troubit a bránit se společnou hradbou,
držet se za toutéž zdí a společnou závorou brány.“

Satiry XV, 148-158

9 Ve starém Řecku i Římě bylo obvyklé, že určité vlastnosti a duševní stavy byly uctívány

kněze. Sófrosyné v Řecku náležela mezi pět hlavních občanských ctností. V Římě byla skromnost označována jako *modestia, moderatio, temperantia*¹⁰.

Praktické projevy skromnosti v antické společnosti

Skromnost a prostota nepředstavovaly v antické společnosti nějaký abstraktní ideál, nýbrž hodnoty přítomné v každodenním životě. Dříve, než podrobněji rozebereme filozofický ideál skromnosti, upozorníme stručně na její různorodé motivace a praktické projevy jak na individuální, tak na společenské úrovni. Druhý z uvedených případů je nejlépe doložen v zákonodárství a státním zřízení starověkých států. Tradičním příkladem je řecká Sparta, kde byla skromnost vysoce hodnocena jako státoprvná vlastnost, a veškerá výchova mládeže orientována k uvykání si na prostý, až strohý životní styl. Určitou obdobu Sparty představuje římská republika s pestrou škálou zákonů proti rozmařilosti a mravnímu úpadku¹¹.

Kult skromnosti a prostoty však souvisel s vysloveně militaristickou podstatou obou států, vystupujících s určitými až totalitárními praktikami jak vůči vlastním občanům, tak sousedům. Povinný státní kult skromnosti s sebou přinášel nechutné zasahování státních úředníků do soukromí občanů a brzdil rozvoj kultury. V případě Řecka se tato skutečnost stává zcela evidentní při srovnání uzavřené xenofobní Sparty a otevřených, liberálních Athén. Rovněž tak i římská civilizace se stává tvořivou a inspirující teprve tehdy, až se plně otevře vyspělejší řecké kultuře¹². Do té doby totiž povinná skromnost omezovala rozkvět kultury a udržovala celou společnost ve stavu archaické zaostalosti.

Podstatně inspirativnější se jeví uskutečňování ideálu skromnosti cestou osobního příkladu v individuálním lidském životě. Motivace k přijetí takového životního způsobu byla různorodá. Tou pro antiku nejvýznačnější byla snaha naplnit ústřední etickou normu míry věcí („zlaté střední cesty“), vycházející ze souvislosti pojmů řád-příroda (přirozenost)¹³ – přirozené potřeby-skromnost. Se skromností úzce souvisel respekt k soběstačnosti. Tuto soběstačnost (autarkeia) musíme ovšem chápat nikoliv v dnešním ekologickém významu (např. autarktické komunity), nýbrž ve smyslu sociálně-psychologickém a etickém. Hodnota soběstačnosti podle antického pojetí spočívá v tom, že soběstačný člověk je skromný, svobodný, neboť není zá-

v zosobněné podobě jako bohyně.

10 Etymologie obou slov souvisí s pojmem míry. *Modestia* odvozena ze substantiva *modus*=míra, *temperantia* ze slovesa *temperare*, které znamená určovat míru, odměřovat, mírnit se, ovládat se, šetřit.

11 K tomu více ve své disertační práci píše Ingo Sauerwein: *Die leges sumptuariae als römische Maßnahme gegen den Sittenverfall*. Universität Hamburg, 1970.

12 S podobnými analogiemi a příklady negativního působení státem vnucované skromnosti se setkáváme i v novodobých dějinách (kalvínská Ženeva, reálný socialismus).

13 V klasických jazycích byl pojem příroda (vyjádřen řeckým slovem *fýsis* a latinským *natura*) chápán daleko širěji než v moderní době, kdy jej v podstatě ztotožňujeme s pojmem biosféry. Pojily se s ním také významy povaha, přirozenost. Žít podle přírody neznamenalo tedy způsob života přírodních národů, nýbrž život v souladu s vlastní přirozeností.

vislý na spletité síti civilizace, jejím působením vyvolaných umělých potřebách a službách. Právě v této nezávislosti se naplňuje vlastní důstojnost lidského života. Soběstačný a skromný člověk, který není otrokem vlastních potřeb, zároveň přispívá k blahu obce, neboť ji nepoškozuje nákladným životem ani špatným příkladem.

Vedle těchto výše zmíněných motivů spíše etické povahy však vystupují v určitých obdobích do popředí i důvody ryze pragmatické, např. zdravotní. Uměřenost v jídle a pití tvoří základ správné životosprávy i terapie. V obojím případě označuje antická medicína takový přístup slovem *diata* (odtud naše slovo dieta používané ovšem poněkud v užším významu). Zdržování se určitých pokrmů a nápojů představovalo nezbytný předpoklad i pro inkubaci, zvláštní terapii ve spánku, provozovanou zejména v Asklépiových chrámech (např. v řeckém Epidauru). Dietu jako jeden z hlavních léčebných prostředků doporučovaly všechny uznávané autority starověké medicíny (Hippokrates, Asklépiades, Celsus i Galénos). Na tento aspekt upozorňovaly i některé filozofické školy (pythagorejci, epikurejci – viz níže). Zvláštní místo v tomto přehledu potom zaujímají projevy skromnosti a zdrženlivosti motivované nábožensky. Součástí různých (zejména mysterijních) kultů byl důsledný půst i sexuální abstinence. Zajímavý literární popis takové přípravy na mystéria (egyptské bohyně Isis) nám zanechal římský spisovatel Lucius Apuleius (nar. asi 125 po Kr.) ve svém románu *Zlatý osel*:

„... a přede všemi svědky mi nařídil (rozuměj kněz), abych si po deset dní za sebou odpíral potěšení z jídla, nejedl maso z žádného zvířete a nepil víno.“¹⁴

Půsty byly prováděny z více důvodů. Vedle magické víry, že s potravou vcházejí do těla zlí duchové¹⁵, tu působila explicitně sice nikdy nevysslovená, avšak intuitivně jistě tušená znalost psychických účinků půstu¹⁶. V některých náboženstvích pozdní antiky (zvláště synkretistických východních naukách, jakými byla gnose, mithraismus a manichejismus) vedly tyto postupy až k velmi tvrdé askezi.

14 Lucius Apuleius, *Zlatý osel*, kniha XI.

15 I tzv. magické důvody mohou mnohdy mít zcela racionální pozadí. Nečistí duchové mohou zosobňovat negativní působení omamných či hygienicky závadných poživatin, jejichž konzumace je v různých kulturách zapovězena nebo omezena (např. v islámském světě alkohol a vepřové maso).

16 Psychologické i kulturně-historické výzkumy totiž jednoznačně dokládají, že půst přispívá k projasnění, prohloubení vědomí, rozšiřuje jej směrem k citlivějšímu a jemnějšímu vnímání a v určitých případech může dokonce vést ke vzniku mimořádných stavů změněného vědomí, kdy se dostávají náboženské prožitky a mystické vize, stav, který americký psycholog Abraham Maslow označuje termínem *peak experience* (vrcholový zážitek). Půst představuje univerzální praktiku v řadě náboženství (křesťanství, islám, judaismus, hinduismus, buddhismus).

Skromnost jako filozofický ideál Sedmero mudrců

Ideál skromnosti provází řeckou filozofii od jejích nejstarších počátků a zaujímá výrazné místo už v před Sokratovském filozofickém myšlení. Elementární etika skromnosti, charakterizovaná požadavkem míry a odsuzováním zbytečných rozkoší, je přítomna už ve výrociích připisovaných nejstarším řeckým myslitelům, tzv. sedmi mudrcům¹⁷:

„Míra je nejlepší. Je třeba. . . ovládati rozkoš. . .“

Kleobúlos

„Nic příliš. Vyhybej se rozkoši, která plodí zármutek.“

Solón

„K hostinám svých přátel se ubírej pomalu, k jejich neštěstím rychle. Vystrojuj laciné svatby.“

Cheilón

„Trapná je nečinnost, ošklivá nemírnost, . . . Zachovávej míru.“

Thalés

Francouzský badatel Jean-Pierre Vernant považuje toto vyzvedání skromnosti, uměřenosti a středu za projev ideologie střední vrstvy, která vstoupila do dějin v období přechodu řeckých obcí od aristokracie a tyrannidy k demokracii¹⁸. Nákladný životní styl a nemírné bohatství odcházející aristokracie je považováno za projev hybris – lidské pýchy. Mnozí z oněch známých „sedmi mudrců“ nebyli pouhými salonními filozofy, nýbrž se proslavili jako aktivní a úspěšní politikové a reformátoři společenského řádu vlastních obcí. Vernant ovšem vedle této vysloveně sociální stránky sófrosyné vyzvedá i její stránku psychickou – sófrosyné je výrazem duševní rovnováhy mezi citem a racionálně přijatými mravními normami. Tato stránka sófrosyné pak našla svůj výraz v náboženském kultu¹⁹.

Skromnost hláсанou starořeckými filozofy ovšem zdaleka nemůžeme ztožňovat s odmítáním výdělečně ekonomické činnosti. Naopak, např. citovaný Thalés je znám jako jeden z prvních úspěšných podnikatelů v dějinách. Když předvídal větší úrodu oliv, pronajal si lisovny a lisy oleje a vydělal velké množství peněz²⁰. A někteří z pozdějších filozofů ve svých myšlenkách přímo programově hlásali a ve vlastní životní praxi uplatňovali požitkářský způsob života, např. Aristippos z Kyrény (435–350 př. Kr.).

17 Pod tímto pojmem se shrnuje sedm řeckých myslitelů archaického období, kteří se zároveň proslavili jako vynikající státníci.

18 Vernant, J. – P., Počátky řeckého myšlení, ISE, Oikumené, Praha 1993, str. 57.

19 Vernant, 1993, str. 59–60.

20 Podle některých autorů však tak učinil pouze proto, aby upozornil na nicotnost bohatství, na to, jak je jednoduché k němu přijít.

Pýthagorás a jeho škola

Jedním z předních hlasatelů a uskutečňovatelů skromného životního způsobu byl mysticky laděný filozof a matematik Pýthagorás (6. stol. po Kr.), který r. 530 založil v jihoitalském Krotónu vlastní filozofickou školu. Hlavním cílem pýthagorejské filozofie bylo očištění duše. Tohoto ideálu chtěli dosáhnout omezením styků s pozemským světem, z čehož vyplýval přísně asketický způsob života Pýthagorovy školy, působící na principu klášterní komunity. Pýthagorejci byli vázáni četnými etickými a rituálními předpisy, mezi nimiž zaujímal čelné místo zákaz požívání masa. Motivace jejich vegetariánství však dosud není plně objasněna a nejednoznačné názory na ně panují i mezi antickými autory. V jejich protikladném znění je uvádí už historik řecké filozofie Diogenés Laertský:

„... filozof Pýthagorás prý zakazoval i samo zabíjení zvířat, natož aby byl dovoloval požívat jejich maso, ježto mají stejné právo na duši jako my. Ale toto byla jen záminka; ve skutečnosti zakazoval požívání masa zvířat proto, aby cvičil lidi a zvykal je prostému životu, aby si opatrovali snadno potravu, požívající jen jídel bez přípravy na ohni a pijejíce pouhou vodu, neboť takto prý se získává tělesné zdraví a duševní bystrost.“²¹

Podle Diogena Pýthagorás stejně tak zavrhoval zabíjení zvířat pro obětní účely. Jak se však zdá z určitých nepřímých dokladů, silnou motivací vegetariánství mohla být i pýthagorejská víra v reinkarnaci²². Toto tvrzení podporuje i následující půvabné čtyřverší řeckého filozofa Xenofana²³, napsané na Pýthagora:

„Kráčejte jednou mimo a slyše, jak psíka kdos týrá,
lítost prý nad tím měl a toto slovo mu děl:
„Ustaň a nebij ho již!“ Vždyť mého to přítele duše,
kterou jsem rozeznal hned, sotva jsem uslyšel hlas.“

21 Diogenés Laertios, *Život, názory a výroky proslulých filozofů* 8, 13. Nakladatelství ČSAV, Praha 1964, str. 337. Zdravotní motivaci pýthagorejské uměřenosti (a to dokonce – „zcela moderně“ i ve vztahu k zodpovědnosti za budoucí život) však potvrzují i jiné prameny:

- „Měli pak zato, že mají plodící velice pečovat o budoucí potomky. První věru a nehlavnější péčí je připravovat se k plazení umírněným a zdravým způsobem života, ani se nevtáčet nepřesycovat, ani nejíst takové věci, kterými se zhoršuje tělesný stav, ani se neopíjet, zcela naopak, neboť se domnívali, že ze špatného, nesouhlasného a pobouřeného smíšení vznikají špatná semena.“ (Zlomky, Zl. D 8 z Iamblicha).
- 22 Stejným způsobem je vegetariánství motivováno v hinduismu a buddhismu. V této souvislosti se ostatně hovoří o přímém indickém vlivu. Už pro období před helénistickou epochou se uvažuje o kontaktech řeckého světa s východními kulturami. Je doložen Platónův pobyt v Egyptě a podobně se to předpokládá u Pýthagora. Zakladatel skeptické filozofie Pyrrhón se účastnil Alexandrových výprav do Indie, pobyt u indických „gymnosofistů“ („nahých mudrců“ – asketických jogínů) se předpokládá i u Démokrita. Sám Diogenés Laertský dokládá asketický životní styl (včetně vegetariánství) u řady východních nauk včetně perských učených „mágů“, vyznavačů zoroastrického náboženství (Diogenés 1, 7, str. 40).
- 23 Zlomky před Sokratovských myslitelů (dále jen Zlomky). Nákladem České akademie věd a umění, Praha 1944, str. 33, Zlomek B 7 z Diogena.

Rovněž tak další popisy Pýthagorova životního stylu svědčí o pozoruhodné kázni a skromnosti:

„Sám se podle některých spokojoval pouhým medem nebo voštím nebo chlebem a za dne neokusil vína; příkrmem mu byla většinou vařená nebo syrová zelenina a jen zřídka mořské ryby. . . Nikdy ho nebylo vidět ani přejezeného, ani pohlavním rozkošem se oddávajícího.“²⁴

Démokritos

Více na principy hlásané „sedmi mudrci“ než na mystického Pýthagora navazuje i Démokritos (460–370 př. Kr.). V samotném jádru jeho etiky rovněž leží požadavek umírněnosti, oproštění se od nadbytečných potřeb. Uvedené oproštění je nezbytným předpokladem dosažení duševní harmonie, klidné mysli – *euthýmiá*. Tohoto stavu se ovšem nedosahuje cestou askenze, nýbrž skrze vyrovnaný život (*synmetria*), k němuž se dospívá cestou mírnění požitků (*metriotes*).

„Lidem vzniká spokojenost ze střídmosti v požitku a z úměrnosti v životě. Nedostatek a nadbytek se měnívají v opak a působívají duši velké zmatky.“²⁵ V této souvislosti zároveň dokládá univerzální myšlenku, že duševní spokojenost a štěstí nezávisí na stavu věcí (např. majetek), nýbrž na našem postoji k nim, tedy na potřebách:

„Není-li touha po penězích omezována nasycením, je mnohem obtížnější než krajní chudoba, neboť větší touhy působí větší potřeby.“²⁶

Za typický projev nemírného života považuje materiální rozkoše:

„Kdo mají rozkoše z břicha, překračujíce pravou míru v jídle, pití a pohlavní lásce, ti všichni mají krátké a rychle míjející rozkoše.“²⁷

Pravá rozkoš naopak spočívá v zachovávání míry a v ušlechtilosti. Tímto názorem v podstatě předznamenává Epikúra.

„Umírněnost rozmnožuje příjemnost a zvětšuje rozkoš.“²⁸

„Třeba voliti ne každou rozkoš, nýbrž rozkoš z krásného.“²⁹

Nespornou hodnotou v Démokritově etice je soběstačnost, která vzniká právě v důsledku žité skromnosti.

„Osud předkládá bohatý stůl, umírněnost však soběstačný.“³⁰

Nezbytným předpokladem osvojení si skromnosti jako životní hodnoty je správná výchova.

„Otcova umírněnost je dětem nejmocnějším napomenutím.“³¹

„Ze všeho nejhorší je ledabylost ve výchově mládeže, neboť právě ona rodí takové rozkoše, z kterých vzniká špatnost.“³²

24 Diogenés Laertios 8, 19, str. 339.

25 Zlomky, str. 115, Zl. B 191 ze Stobaia.

26 Zlomky, str. 118, Zl. B 219 ze Stobaia.

27 Zlomky, str. 117, Zl. B 235 ze Stobaia.

28 Zlomky, str. 117, Zl. B 211 ze Stobaia.

29 Zlomky, str. 117, Zl. B 207 ze Stobaia.

30 Zlomky, str. 130, Zl. B 210 ze Stobaia.

31 Zlomky, str. 123, Zl. B 208 ze Stobaia.

Sókratés

Ačkoliv etickými problémy – jak je zřejmo z předchozích ukázek – se zabývala již celá řada před Sokratovských myslitelů včetně prvních „přirodních filozofů“, zásadní antropocentrický obrat nastává v myšlení Sókratově a jeho současníků – sofistů. Zatímco tito se však věnují spíše pragmatické stránce lidského života, Sókratés (asi 469–399 př. Kr.) hledá absolutní etické hodnoty. Při svém tázání však neopouští oblast praktické, každodenní etiky a své závěry formuluje na základě těch nejběžnějších všedních zkušeností. V takovém způsobu filozofického hledání hrály otázky skromnosti a prostoty, ať už s ohledem ke kvalitě individuálního lidského života či ve vztahu jedinec-společnost (polis, občanské společenství) podstatnou roli. Vzhledem ke známé skutečnosti, že Sókratés svou filozofii nikdy písemně neformuloval, dozvídáme se o jeho životě a názorech především z díla jeho nejslavnějšího žáka Platóna (jemuž bude věnována zvláštní kapitola) a dále z díla Xenofontova.

Nejplastičtější obrázek Sókratových názorů na otázku skromnosti nám zanechal athénský spisovatel, vojevůdce a dobrodruh Xenofón (asi 430–asi 355 př. Kr.) ve svých Vzpomínkách na Sókrata. U svého učitele především vyzvedá jeho skromný životní způsob. Když Xenofón ve svých pamětech vrací obvinění, že Sókratés svým učením kazí mládež, píše o něm toto:

„Byl především zdrženlivější než kdokoliv jiný, pokud jde o požitky lásky a žaludku, byl velmi otužilý vůči zimě, horku a všem námahám a tak zvyklý na střídavý způsob života, že i když měl velmi málo, bez potíží s tím vystačil.“³³

„Zvykl své tělo i duši na takový způsob života, jaký mu mohl za normálních okolností zajistit bezstarostné a klidné živobytí bez nesnází z přílišných výdajů . . . Jedl, jen pokud mu chutnalo, a kořením mu byl hlad; když se někdy uvolil vyhovět pozvání na večeři, ovládl se velmi snadno v tom, v čem se většina lidí tak těžko ovládá: necpat se do přesycení.“³⁴

Z Xenofontových vzpomínek dále vyplývá, že Sókratés rozvíjí etické názory svých předchůdců, které už drahnou dobu kolovaly v řeckém duchovním světě a utvářely jeho světonázor. Mezi Sókratem vyslovenými argumenty pro skromný život nalezneme i zdravotní hledisko:

„ . . . radil (lidem), aby se vystřídali dráždivel podněcujících k jídlu bez hladu a k pití bez žízně, neboť to právě škodí žaludku, hlavě i duševnímu zdraví.“³⁵

Podstatně hlubší význam však přikládá Sókratés etickým a „psychologickým“ souvislostem skromného životního stylu. Skutečné duševní harmonie člověk může dosáhnout teprve oprostěním se od zbytečných potřeb.

„Mně se zdá, milý Antifónte, že tvá představa štěstí splývá s představou nádhery a nákladnosti. Já si však myslím, že nemít žádné potřeby je božské,

32 Zlomky, str. 129, Zl. B 178 ze Stobaia.

33 Vzpomínky na Sókrata I, 2. Svoboda, Praha 1972, str. 26.

34 Vzpomínky na Sókrata I, 3, str. 40–41.

35 Vzpomínky na Sókrata I, 3, str. 41.

a mít jich co nejmín je božskému nejbližší, a že co je božské, je dokonalost sama, a co je božskému nejbližší, je dokonalosti nejbližší.³⁶

Takto získanou duševní harmonii považuje Sókratés za nejvyšší rozkoš. Jeho apologie skromnosti a nenáročnosti tudíž není výzvou k akzezi, k bezcílnému a chmurnému odříkání, nýbrž naopak k nalezení blaženosti a štěstí. Právě tyto pojmy zaujímaly v řeckém myšlení klíčové postavení a mnohokrát se k nim vraceli i Sókratovi následovníci.

„. . . zdrženlivost způsobuje, že nalézáme v ukojování uvedených žádostí rozkoš hodnou zapamatování, protože jen ona nám dává sílu nepoddávat se jim.“³⁷

Nenáročný život činí člověka svobodnějším a soběstačnějším. V těchto dvou vlastnostech spatřuje sókratovská etika vrchol lidského důstojenství. Svobodu ovšem nelze zaměňovat s nekázní a nezdrženlivostí, naopak Sókratova svoboda je zodpovědná a ukázněná. Její podstatu sám Sókratés v Xenofontově podání objasňuje na známém mýtu o Héraklovi na rozcestí, který se má rozhodnout mezi stezkou ctnosti a blaženosti. Právě blaženosti je však možnou dosáhnout jen na cestě ctnosti. Personifikovaná Ctnost k tomu Sókratovými ústy říká:

„Mí přátelé mají z jídla a pití příjemný a klidný požitek, neboť nejedí a nepijí, dokud na to nemají chuť.“³⁸

Sókratovu etiku skromnosti – ovšem více na úrovni společenské, ve vztahu k obci – dále rozvíjí jeho geniální žák Platón.

Platón

Platón (427–347) vstoupil do dějin filozofie jako mystik obdařený básnickým viděním světa. I v podání jeho filozofie tvoří svět téměř geometrický řád, v němž má sófrosyné³⁹ své nezastupitelné místo. Odrazem tohoto řádu na zemi je pak lidské společenství představované obcí. Hledání její ideální podoby věnoval Platón svá „politologická“ díla Ústavu a Zákony. Zvláště v prvním z nich se ovšem projevuje jako utopista s totalitárními sklony. Platónova ideální obec, založená na komunismu žen i majetku a státní výchově dětí představuje první prokazatelný návrh sociální utopie v evropských dějinách.

Skromnost a prostota života zaujímá v této koncepci důležité místo. Život v obci má být jednoduchý a oproštěný od nadbytečných potřeb. Život občanů se má odehrávat v jakési prvotní jednoduchosti, která ovšem už v Platónově době, kdy řecká civilizace dosahuje svého vrcholu, musela být vnímána jako čirá utopie:

„V létě budou většinou pracovat nazí a bosí, v zimě dostatečně oblečení a obuti. Žít se budou tak, že si z ječmene připraví kroupy, z pšenice mouku,

36 Vzpomínky na Sókrata I, 6, str. 51.

37 Vzpomínky na Sókrata IV, 5, str. 169.

38 Vzpomínky na Sókrata II, 1, str. 65.

39 Vernant 1993, str. 83–84.

kroupy upraží, mouku uhnětou, výborné pečivo a chleby si rozhodí na nějaký rákos nebo na čisté listy, a když ulehnu na rohožích, zhotovených z tisu a myrty, budou hodovat spolu s dětmi; pak budou s věnci na hlavách popíjet víno a budou opěvovat bohy.“⁴⁰

Dozor nad řádným fungováním obce je vyhrazen zvláštní vrstvě strážců. Strážci nesmějí vlastnit žádný majetek a svým životem, zcela oddaným službě obci, mají ostatním poskytovat příklad skromnosti a prostoty.

„Především nikdo (rozuměj ze strážců) nemá mít žádný vlastní majetek, jen ten nejnezbytnější. Dále ať nikomu nepatří obydlí nebo místnost, kam by kdokoli, komu se zachce, nemohl vstoupit. Vše nezbytné, co tito muži potřebují jako uvážliví a stateční borci pro boj, mají v určitých lhůtách dostávat od občanů jako žold za střežení obce, a to v takovém množství, aby jim během roku nic nepřebývalo ani nechybělo. Mají se stravovat společně a žít pospolu jako při vojenském tažení. Co se týče zlata a stříbra, je třeba jim říci, že oni sami mají božský kov ve své duši z vůle bohů neustále přítomen a že tedy nemají zapotřebí lidského . . .“⁴¹

Podstatně racionálnější a reálnější představy o majetku a místě skromnosti a prostoty v životě člověka i společnosti má Platónův žák Aristotelés.

Aristotelés

Empirik a racionalista Aristotelés (384–322 př. Kr.) nejnvýstižněji formuloval teorii i praxi starověké etiky. Ve své Etice Nikomachově přichází s tvrzením, že ctnost spočívá v uměřenosti, střednosti. Střednost představuje ideální průměr, stav mezi dvěma krajnostmi. Všechno, co tuto střednost překračuje – ať už v podobě nadbytku či nedostatku – je škodlivé⁴². K ctnosti vede zlatá střední cesta prostá jakýchkoliv extrémů. Ctnost je podmínkou dosažení skutečné blaženosti.

Sófosyné (skromnost, střídmost) vystupuje jako jeden z ústředních pojmů Aristotelovy etiky. Filozof ji uvádí ve svém systematickém přehledu jako jednu z důležitých mravních ctností. Jejím protikladem je akrateia (nestřídmost, nezdrženlivost). Obě vlastnosti se vztahují k oblasti rozkoší.

„ . . . střídmost je středností vzhledem k rozkoším. V té jisté oblasti se objevuje i nevázanost.“⁴³

Střídmost a nevázanost se projevují zejména ve vztahu k hmatovým a chuťovým pocitům, v životní praxi tedy požitkům jídla, pití a pohlavního života. Poněvadž potřebu jídla, pití a sexu máme společnou se všemi živočichy, považuje Aristotelés nevázanost v tomto směru za projev zahanbující a člověka nedůstojné pudové živočišnosti. Ačkoliv nevázanost projevujeme dobrovolně,

40 Platón, Ústava II, 372a. Svoboda-Libertas, Praha 1993.

41 Platón, Ústava III, 416b.

42 Aristotelés, Etika Nikomachova II, 5. Pravda, Bratislava 1979, str. 49–50.

43 Aristotelés, Etika Nikomachova III, 13, str. 81.

z vlastního rozhodnutí, podvolování se vlastním pudům je projevem nesvobodné, otrocké povahy⁴⁴.

Se střídmostí a nevázaností pak úzce souvisejí další vlastnosti jako štedrost, lakota a marnotratnost. I ty Aristotelés rozebírá s hlubokým filozofickým vhladem a uvedením konkrétních příkladů. Marnotratní jsou lidé nezdrženliví, kteří utrácejí peníze na svou nevázanost, naopak štedří ti, kdo rozdávají potřebným⁴⁵.

Filozofické školy helénistického období

Sókratovu, Platónovu a Aristotelovu etiku skromnosti dále rozvíjejí tři nejvýznamnější filozofické školy helénistického období – kynikové, stoikové a epikurejci. Charakter zmíněných nauk značnou měrou předurčila zásadní proměna řecké společnosti – přechod od samosprávné demokratické polis k centralizovaným kosmopolitním monarchiím. Byrokraticky spravované říše už totiž neposkytují žádný prostor k rozvíjení jakýchkoliv filozofií reflektujících společenskou dimenzi života, natož pak nauk usilujících – např. v plátónském duchu – o nějakou zásadní proměnu společnosti či projekt ideálního zřízení. A proto i etika skromnosti postupně ztrácí svůj společenský rozměr a stále více se zaměřuje na individuální hodnoty.

Kynikové

Za vlastního zakladatele kynické školy je považován athénský filozof a Sókratův žák **Antisthenés** (455–360 př. Kr.). Ve své filozofii naazuje na Sókrata a sofisty, jako jeden z prvních řeckých filozofů vyslovuje zdrcující kritiku civilizace, porušující a pokřivující přirozenost lidské existence. Lidská civilizace založená na konvencích (*nomos*) je v protikladu k přírodě a přirozenosti (*fysis*). Cílem lidského života je ctnost a blaženost, jíž můžeme dosáhnout osvobozením se od konvencí a přiblížením k přirozenosti. V duchu této kritiky pohrdá prázdnou učeností, společenským uznáním i hromaděním materiálních statků.

„Můj majetek není mé vlastnictví, příbuzní, příslušníci domácnosti, přátelé, vážnost, navyká místa, zaměstnání, to vše jsou cizí věci. Co je tedy mé? Užívání mých myšlenek? V tom mi není bráněno, aniž jsem k tomu přinučován.“⁴⁶

Antisthenovy názory zdůrazňující prioritu duchovních hodnot a nezávislosti před statky a prázdny institucemi lidské civilizace dále rozvíjel nejznámější z kynických filozofů, jeho mladší žák **Diogenés ze Sinópy** (400–323

44 V tomto bodě však subtilní psycholog Aristotelés ještě detailněji rozlišuje mezi nevázaností a nezdrženlivostí. Zatímco nevázanost je chronická a neuvědomovaná nectnost, nezdrženlivost je spíše duševní stav, který nás může postihnout jako „epileptický záchvat“, jehož chorobný rozměr si jsme s to uvědomit. Vzhledem k této zpětné vazbě je nezdrženlivost léčitelná, nevázanost však nikoliv. (Aristotelés, *Etika Nikomachova* VII, 9, str. 176).

45 Aristotelés, *Etika Nikomachova* VI, 1, 1979, str. 87.

46 Egon Bondy, *Antická filozofie*. Vokno, Praha 1994, str. 63.

př. Kr.). V podání nesčetných historek před námi vystupuje jako nejoriginálnější „anarchista“ a „alternativec“ starověku. Vzhledem k tomu, že podobně jako v případě Sókrata se od něj nezachoval žádný filozofický text, můžeme na podobu Diogenovy filozofie usuzovat především z děl současníků a pozdějších autorů, popisujících jeho život a názory.

Hlavní hodnotu života spatřoval v soběstačnosti a svobodě, jimiž můžeme dosáhnout ctnosti. Soběstačnost – *autarkeia* – předpokládá oproštění se od všech potřeb (*askésis*), skromnost a ukázněnost. Ačkoliv Diogenés a celá kynická škola vystupují jako mluvčí řecké chudiny, nikdy nevyzývali k proměně společnosti, nýbrž naopak k pěstování a rozvíjení vlastní osobnosti⁴⁷. Avšak narozdíl od Sókrata, který vždy zaujímal kladný poměr k lidské společnosti, pohrdali kynikové nejen státním zřízením, ale většinou společenských institucí včetně náboženství, školství a vědy.

Tento odpor však neznamenal odmítání poznání jako takového. Naopak, proti okázalému vnějškovému intelektualismu zdůrazňovali potřebu skutečného vědění, přirozené moudrosti, něčeho, co bychom dnes nejspíše nazvali „zdravým selským rozumem“. Nabubřelé vystavování vlastního vědění je stejným projevem neskromnosti jako honba za společenským uznáním a hromadění majetku. Můžeme-li věřit četným historkám vyprávějícím se o Diogenově životě, jeví se nám tento filozof jako vysoce inteligentní a opravdový člověk a zároveň sžíravý ironik a nevraživý sarkasta, přímo se zlomyslnou oblibou porušující zavedené řády a zvyklosti. Jeho životní postoj plně vystihuje komentář Diogena Laertského:

„ . . . přikládal menší váhu zákonným předpisům než předpisům přírody . . . “⁴⁸

Diogenův život podle „předpisů přírody“ popisují antičtí autoři následovně:

„ . . . zdvojl si pláštík, aby ho mohl užít pro každou potřebu i mohl na něm spát, pořídil si mošnu, v níž měl pokrm, a každého místa užíval ke všemu, pro snídani, spaní i rozhovor. Proto též říkal, ukazuje prstem na Diovo sloupořadí a Pompeion, že je Athéňané postavili pro něho, aby se měl kde zdržovat. Zprvu se opíral o hůl, jen když byl sláb; potom však ji nosil stále, ne však v městě, nýbrž na cestách, a rovněž tak i mošnu . . . Napsal komusi, aby mu obstaral domek, když však ten otálel, nastěhoval se do sudu v Métrou⁴⁹, jak sám o tom vykládá v listech. V létě se rozvaloval na horkém písku, v zimě objímal sněhem pokryté sochy, otužuje se všemožným způsobem.“⁵⁰

„Spatřiv kdysi děcko, jak pije rukama, vytrhl z mošny číšku a zahodil ji se slovy: „Dítě mě překonalo v jednoduchosti.“ Vyhodil pak i misku, když rovněž spatřil děcko, jak si ukládá svou čočkovou kaši do chlebové dutiny, když si rozbilo misku.“⁵¹

47 Bondy, 1994, str. 63.

48 Diogenés Laertios 6, 71, 1964, str. 257.

49 Nešlo o dřevěný sud, ale pravděpodobně o odhozenou obří hliněnou amforu.

50 Diogenés Laertios 6, 22, str. 241.

51 Diogenés Laertios 6, 37, str. 245.

Diogenés pro svůj radikalismus, nekonformní chování a nepochybně osobní charisma získal mezi svými současníky značnou popularitu.

V konečném soudu však jeho učení bylo filozofií negace, chyběly mu inspirující intelektuální představy, tvořivým způsobem obohacující kulturu. Jeho odpuzující askeze značně překračovala antický ideál „zlaté střední cesty“, urážlivé a pohoršující způsoby chování musely ve své době působit jako zlomyslné skandály⁵².

Navzdory tomu Diogenés svým příkladem inspiroval i své současníky z vyšších společenských kruhů. Nejznámějším z nich byl potulný filozof Kratés z Théb (365–285 př. Kr.). Ten podle tradice prodal veškerý svůj rozsáhlý majetek, z utrženého zisku podělil své spoluobčany a jal se horlivě oddávat filozofii. Zachoval se od něj pamětihodný verš, v němž lakonicky zhodnotil svůj prospěch z filozofie:

„Jen trošku bobů a že o nic nestojím.“⁵³

Epikurejci

Podobně jako kynikové reaguje i epikurejská filozofie na krizi a proměny helénistického světa. Ačkoliv byla později mylně ztotožňována s propagací nevázaného požitkářství, i v její etice představují skromnost a prostý životní styl podstatné životní hodnoty. Zakladatel školy Epikúros (341–270) považuje za nejvyšší cíl lidského života slast (*hédoné*). Nezbytnou podmínkou jejího dosažení je spočinutí ve stavu duševního klidu (*ataraxiá*) a blaženosti (*eudaimoniá*)⁵⁴.

Řecké slovo *hédoné* označuje slast, požitek a duševní stav spojený s jejich prožíváním. Nemůžeme je tudíž redukovat na pouhou rozkoš ve vulgárně materiálním smyslu, jak se tomu někdy děje⁵⁵. Naopak, v podání antické filozofie představoval nejučinnější cestu k jeho dosažení právě skromný a nenáročný způsob života. Podle svých životopisců Epikúros takový životní styl skutečně sám vedl:

52 Diogenův život i nauka tak představují jakýsi symbolický předobraz většiny pozdějších pokusů o hledání alternativy (včetně těch nejsoučasnejších) ve vší jejich opravdovosti i tragické rozpornosti. Upřímné hledání autentického životního stylu může nakonec ustrnout v zatrpklé nevráživosti, sarkastickém nadhledu a asketickém odmítání životní radosti. Výstižně je takový životní modus popsán v románu F. M. Dostojevského *Běsi*.

S uvedenými stránkami kynické filozofie ostatně souvisejí naše přejatá slova cynik, cynický, používaná již výhradně v pejorativním významu.

53 V tomto bodě se epikurejská filozofie setkává s učení Sókratovým i Démokritovým.

54 Diogenés Laertios, 6, 86, str. 262.

55 Z této mylné interpretace pak vyplývá i význam našeho slova *hédonismus*, označující životní postoj orientovaný výhradně na netvůrčí zábavu a požitkářskou materiální spotřebu. Podobnou negativní konotaci však získal pojem *hédonismu* už v antice, kdy se s ním ztotožňovali někteří hlasatelé skutečně antisociálních a antihumánních názorů, zejména pokračovatelé tzv. kyrénské školy působící na přelomu 4. a 3. stol. př. Kr. Někteří z jejich představitelů dovedli kynický odpor ke konvencím až ad absurdum. Theodóros hlásal ateismus a v zájmu dosažení individuální slasti dovoľoval překračování i těch nejelementárnějších mravních norem, Hégésias svými názory nabádal k sebevraždám.

„Sám praví ve svých listech, že mu postačí voda a suchý chléb, a dále: „Pošli mi kousek naloženého sýra, abych si mohl popřát, až se mi zachce.“⁵⁶

V zájmu dosažení a zachování slasti je zbytečně usilovat o věci, jejichž získávání či touha s nimi spojená tuto slast narušují.

„Kdo poznal meze života, ví, jak je snadné opatřit si to, co odstraňuje bolest vznikající z nedostatku a činí život jako celek dokonalým; proto nijak netouží po věcech, jichž získávání je spojeno se zápasy.“⁵⁷

Epikúros rozlišuje mezi žádostmi přirozenými a lichými. Zatímco první z nich vycházejí z potřeb naší přirozenosti, ty druhé jsou motivovány pouze „prázdným míněním“. Epikúrem hlásané oproštění se od nadbytečných potřeb tedy nepředstavuje útek od tvořivého a aktivního života. Naopak, skromnost a nenáročnost vede k soběstačnosti a nezávislosti. V Listě Menoiovi k tomu sám říká:

„Také soběstačnost pokládáme za veliké dobro ne proto, abychom vůbec byli spokojeni s málem, nýbrž abychom vystačili s málem, kdybychom neměli hojnost, jsouce pevně přesvědčeni, že nejpříjemněji užívají nadbytku ti, kteří ho nejméně potřebují, a že každou přirozenou žádost je snadné ukojit, kdežto lichou nesebné. Prostá jídla totiž působí stejnou slast jako bohatá hostina, jakmile je odstraněna bolest z nedostatku, a chléb a voda působí člověku nejvyšší slast, požívá-li jich tehdy, když jich potřebuje. Zvykat si na jednoduchá a nenákladná jídla přispívá tedy jednak k upevnění zdraví, jednak činí člověka odhodlaným k nezbytným úkolům životním. . .“⁵⁸

V několika bodech svého učení o skromnosti se Epikúros stýká se stoiky, filozofickou školou, která snad nejpronikavěji ovlivnila duchovní svět helénismu a pozdní antiky.

Stoikové

Stoická filozofie představuje eklektický směr, v němž se sloučila řada myšlenek předcházejících filozofických škol. V době rozkladu antického světa a zpochybnění jeho hodnot působila stoická filozofie zejména svým důrazem na etiku, v níž se spojovaly tradiční zásady občanské morálky klasické polis s novými naukami helénistického období. Etika stoiků úzce souvisela s jejich fyzikou, podle níž tvoří celý světový celek jediný řád, živou bytost⁵⁹, jíž prostupuje světový rozum (*logos*). Povinností člověka je naslouchat tomuto logu a žít v souladu s přírodou, s přirozeností. Tohoto cíle může být dosaženo – podobně jako u epikurejců a dalších škol – oproštěním se od nadbytečných potřeb a dosažením duševního klidu.

56 Diogenés Laertios, 10, 11, str. 40.

57 Diogenés Laertios, 10, 146, str. 442.

58 Diogenés Laertios, 10, 130–131, str. 437.

59 V této souvislosti se nabízí analogie s pojetím planety Země jako živé bytosti (teorie Gaia – viz James Lovelock, Gaia živoucí planeta. Mladá fronta, Praha 1994).

„Proto Zénón první vyhlásil v spise O přirozenosti člověka za cíl žít v soulase s přírodou, což jest žít ctnostně; k tomu nás totiž vede příroda.“⁶⁰

Většinu hlavních pojmů a zásad stoické školy rozpracoval už její zakladatel Zénón z Kitia (333–262 př. Kr.). Zatímco u epikurejců však ctnost představuje pouze cestu k dosažení slasti, Zenón jakoukoliv slast důsledně odmítá. Ve stoické filozofii se ctnost stává samoučelem, hodnotou an sich. Oproštění se od materiálních a sociálních potřeb je pouze součástí širšího konceptu osvobození duše od jakýchkoliv vášní (*apatheia*)⁶¹. Narozdíl od některých následovníků Zénón svou filozofii opravdově uskutečňoval ve vlastním životě.

„Byl neobyčejně otužilý a žil velmi prostě, používaje jen nevařené stravy a tenkého pláště, takže se o něm říkalo:“

Toho ni ukrutná zima, ni deště, jež nemají konce, sluneční žár též není s to zdolat ani zlá nemoc, nevysílí ho slavnosti lidu; on neúnavně po všechny dny a noci je oddán učení svému.

Komičtí básníci ho svými posměšky vlastně nevědomky chválili. Tak na příklad Filemón hovoří o něm ve své hře Filozofové takto:

Kus chleba, k tomu fíky, vodu za nápoj, to novou filozofii má tento muž; jen učí hladovět a přece žáky má.“⁶²

Římská odezva na řeckou filozofii

V bouřlivě se proměňujícím Římě posledního století předkřesťanské éry a prvního století éry křesťanské nacházela řecká filozofie značný ohlas. Tento zájem vyrůstal nejen z určité filhelénské módy té doby, ale zároveň z naléhavosti otázek, které řecká filozofie kladla. Především stupňující se konzumismus života celé společnosti a četné problémy vyplývající z přebujelé materiální civilizace učinily zvláště naléhavou myšlenku skromnosti a prostoty.

Podrobně se jí zabývá zvláště nejvýznamnější římský stoik Lucius Annaeus Seneca Mladší (4 př. Kr. – 65 po Kr.). Ačkoliv byl jedním z nejbohatších Římanů své doby a pohyboval se v nejvyšších společenských kruzích, ve svých spisech věnovaných otázkám praktické etiky vyhlášoval uměřenost a skromnost za nejvyšší ctnosti. Senekova filozofie skromnosti vychází ze stoického ideálu přirozenosti.

„Šťastný je život shodující se s vlastní přirozeností.“⁶³

Prostotu a skromnost považuje Seneca za nezbytnou podmínku duchovního růstu.

„Chceš-li mít čas na svého ducha, musíš být chudý nebo podobný chudému. Duševní činnost nemůže přinést žádný prospěch bez péče o střídmost, a střídmost je přece dobrovolná chudoba.“⁶⁴

60 Diogenés Laertios, 7, 87, str. 297.

61 Tato koncepce ovšem později vedla k jakémukoliv potlačování citů, mezilidských vztahů a soucitu. Stoicismus tak nakonec ustrnul v určitém neosobním a bezcitém moralizátorství.

62 Diogenés Laertios, 7, 27, str. 279.

63 Seneca Mladší, O šťastném životě 3, 3.

64 Seneca Mladší, Listy Luciliovii 17.

„Myslím to doopravdy; měj vskutku tvrdé lože, hrubý plášť a prostý chléb a vydrž to tři čtyři dny, někdy i déle, aby to nebyla hříčka, nýbrž zkouška. Tehdy, věř mi, Lucilie, budeš jásat, že ses nasýtil nejlevnějším bochníkem, a uznáš, že k pocitu bezpečnosti není třeba Štěstěny. To málo totiž, které stačí pro nezbytnost, neodpírá, ani když je rozhněvána.“⁶⁵

Na mnoha místech svých filozofických textů se Seneca dovolává aristotelského a stoického ideálu přirozenosti a „střednosti“.

„Já jsem stoupencem uměřenosti: způsob života budiž střední cestou mezi mravy vzornými a obecně vžitými.“⁶⁶

Seneca doporučuje střídmost, nikoliv askezi. Tu naopak zavrhuje jako projev pošetilosti, exhibicionismu a pýchy.

„Přítom ti však kladu na srdce, abys snad po způsobu těch, kterým nejde o zdokonalování, nýbrž o vzbuzení pozornosti, nedělal něco takového, co by bylo patrné na tvém zevnějšku nebo na způsobu života. Varuj se nedbat o svůj zevnějšek, nestříhat si vlasy, mít nepěstěný vous, vyhlašovat nenávisť stříbrů, stlát si na holé zemi; ale stejně se vystříhej i všeho, co vyhledává zvrácená okázalost.“⁶⁷

„Hleďme, aby se to, čím chceme zjednat obdiv, nestalo směšným a nenáviděným.“

Naším pravým záměrem je žít shodně s přírodou; avšak proti přírodě je mučit své tělo, ošklivit si snadno dostupnou úpravnost, libovat si ve špíně a živit se jídlý nejenom lacinými, ale i odpornými a hnusnými. Jako je touha po lahůdkách příznakem prostopášnosti, tak odpor k obyčejným a dostupným jídlům svědčí o pošetilosti. Filozofie vyžaduje střizlivost, nikoliv trýznění; střizlivost se však může dobře snášet s úpravností.“⁶⁸

Seneca stejně jako další z jeho římských současníků zosobňují určitou proměnu antické filozofie, která nejvíce zasáhla právě epikurejskou a stoickou nauku. Zatímco v Řecku představovala filozofie určitý modus vivendi, hledání intelektuální i etické pravdy, usilování o ideální uspořádání společnosti, v raně císařském Římě se stává salonní intelektuální kratochvílí.

Tato zpopularizovaná filozofie však podstatnou měrou ovlivnila životní způsob mnoha členů politické i intelektuální elity i literaturu své doby. Epikurejské a stoické ideály prostoty a přirozenosti se odrazily v bukolském básnictví, idealizaci minulosti i života barbarů, vlastně jakýchsi „přírodních národů starověku“ a především v úniku na venkov. Elita si buduje venkovská sídla vynikající rafinovanou prostotou a přibližující lidi unavené shonem přelidněných velkoměst přírodě a prostému životu v duchu stoických a epikurejských ideálů⁶⁹. Je ovšem jisté, že uvedený modus vivendi se prosadil

65 Seneca Mladší, Listy Luciliovi 16.

66 Seneca Mladší, Listy Luciliovi 5.

67 Seneca Mladší, Listy Luciliovi 5.

68 Seneca Mladší, Listy Luciliovi 5.

69 Lubor Kysučan, Hledání zlatého věku. Sociální studia č. 1, MU Brno 1996.

jako pouhá manýra, jako jedna z mnoha kulturních hříček v rámci helénistického úniku do soukromí, zkrášlující „biedermeirový“ životní styl epochy.

Nejvýraznějšími literárními představiteli této módy skromnosti byli římstí básníci Publius Vergilius Maro (70–19 př. Kr.) a zejména jeho mladší současník Quintus Horatius Flaccus (65–8 př. Kr.). Zvláště Horatiovy básně v podstatě popularizují epikurejskou filozofii s jejím kultem přirozenosti a spokojenosti s málem.

„Proč tedy stavět pro závist sousedů
dům s branami, jak určuje nový vkus?
Proč tichý sabinský kout měnit
za statky, s nimiž je jenom starost?“⁷⁰

Novoplatonismus – návrat k pravdě filozofie

Postupující krize římského impéria vyvedla filozofii ze salonu zpět na ulici. Z intelektuální hry se filozofie opět proměňuje v cestu hledání pravdy, v rozhovor o naléhavých otázkách doby. Zároveň tato filozofie pomalu opouští klasické pojmy a postupy a stále více je prostupována mystikou, přicházející z řady východních kultů, nauk a náboženství. Jako reakce na nejistotu doby v nich stále častěji zaznívá odsudek stávající společnosti, pohrdání honbou za materiálním blahobytem a konzumem. Vypjatá duchovnost některých nauk (zejména mithraismus, gnose a později manicheismus) vede k pohrdání hmotou ve všech jejích podobách a k prosazování askeze. V ní je spatřována jediná cesta k očisté duše a dosažení spásy.

Z této atmosféry se zrodily i poslední velké filozofie starověku – novoplatonismus a novopýthagoreismus. Podle novopýthagorejských představ je duše uvězněna v těle. Její očisty je možno dosáhnout pouze prostřednictvím tuhé askeze a přísného mravního života. Tímto zároveň duše nabývá nadpřirozených schopností, umožňujících jí uskutečňovat paranormální výkony (bilokace, jasnovidění)⁷¹.

Ucelenou a systematickou podobu dal novoplatónské nauce řecký filozof Plótinus (205–270 po Kr.). Smyslem lidského pobytu na zemi je pěstování mravních ctností, očišťujících duši od spojení s tělem a přibližujících ji světovému rozumu a ve vrcholných okamžicích mystické extáze i samotnému božskému prazákladu všeho bytí. Součástí této duchovní cesty je opět skromný, prostý život. Narozdíl od umírněné aristotelské a epikurejské „zlaté střední cesty“ se však stále více přibližuje novopýthagorejské askezi. Plótinus uvedený ideál sám uskutečňoval ve vlastním životě. Jeho životopisec a žák Porfyrios o něm píše:

70 Quintus Horatius Flaccus, Ódy III, 1. Vavřín a réva, Odeon, Praha 1972.

71 Jedním z nejvýznamnějších novopýthagorejských filozofů byl syrský charismatik 1. stol. po Kr., Apollonios z Tyany, považovaný ve své době za spasitele a divotvůrce (thaumaturgos). Byl nadán paranormálními schopnostmi, jeho životopisci o něm vyprávějí, že křísil mrtvé a dovedl předpovídat budoucnost.

„V pozornosti vůči sobě nikdy nepolevoval, leda ve spánku, o nějž jej ostatně připravovala chudoba stravy – často se nedotkl ani chleba – a jeho ustavičné obrácení k Duchu.“⁷²

Ani Plótinova askeze však nebyla samoučelná. Jejím cílem bylo nalezení pravého duchovního člověka, božské jiskry v jeho nitru.

„. . . vše tělesné je třeba umenšovat a oslabovat, aby se ukázalo, že tento skutečný člověk je jiný než vnější věci . . . A nebude nezkušený v bolestech, bude je dokonce chtít poznat. . .“⁷³

„Člověk tohoto světa může být krásný, velký, bohatý, může být vládcem nad všemi lidmi – patří přece do tohoto světa –, a přece mu není co závidět, neboť tyto věci jej klamou. Moudrý člověk patrně nebude nic z toho vůbec mít, ale i kdyby se mu něčeho z toho dostalo, bude to sám omezovat, pečujeli sám o sebe. Nadměrné žádosti těla bude omezovat a bude se jich zbavovat tím, že jich vůbec nebude dbát. Veřejné úřady složí. Ačkoliv bude dbát o tělesné zdraví, nebude chtít zůstat naprosto neznalý nemocí.“⁷⁴

Je pozoruhodné, že k duchu obrácený Plótinus si dobře uvědomoval i praktický zdravotní význam askeze. Vlastním žákům dával často za příklad svého přítele, senátora Rogatiana, který si prý přísnými posty a odpoutáním se od rušného velkoměstského života úspěšně vyléčil těžkou podagru⁷⁵.

Filozofie pozdní antiky, zejména stoicismus a novoplatonismus, silně zapůsobily na rozvíjející se křesťanství. Nepochybně i z nich vycházel křesťanský smysl pro pokoru, askezi a prostotu, který se stal jednou z určujících idejí křesťanské etiky na celých dalších tisíc let. Podobně jako v případě většiny antických filozofů byla určujícím rysem jejich životů alespoň teoreticky hlásaná skromnost a uměřenost, stala se askeze jednou z neodmyslitelných charakteristik křesťanských světců.

Starověká filozofie – inspirace pro budoucnost?

Esej, k jehož závěru se blížíme, nám i v rámci svých skromných možností, limitovaných množstvím dostupných pramenů a vlastním rozsahem, názorně ukazuje, že myšlenka skromnosti představovala jednu z klíčových idejí antické etiky i životního stylu. Uvedená myšlenka vyrůstala z filozofického a náboženského pojetí světa jako smysluplného řádu. Aby tento řád zůstal zachován, musí všechny jeho části, všichni jeho podílníci zachovávat určitá pravidla hry. Idea řádu představuje kulturní univerzálii, s níž se nesetkáváme jen v kultuře antické, nýbrž i v judaismu, islámu, buddhismu, konfucianismu a taoismu⁷⁶ stejně jako v mytologiích starověkého světa a přírodních národů.

72 Porfyrios, Vita Plotini 8, 20. Citace v knize Pierre Hadot, Plótinus čili prostota pohledu. Oikumené, Praha 1993, str. 53.

73 Plótinus, Enneady, I, 4, 14, 12. In Hadot, 1993, str. 54.

74 Plótinus, Enneady, I, 4, 14, 14. In Hadot 1993, str. 57.

75 Porfyrios, Vita Plotini, 7, 31. In Hadot 1993, str. 56-57.

76 Ve většině východních nauk nalézáme tytéž ideály skromnosti, zakotvené v řádu světa a určující naše mravní jednání. V buddhismu představuje oproštění se od chtivosti a potřeb nezbytnou podmínku osvobození se od strastí. Chtivost je považována za jednu z „ne-

Skromnost se v antickém duchovním světě pohybuje na pojmové škále: řád-přirozenost-ctnost-uměřenost-skromnost, případně skromnost-ctnost-blaženost (slast). Vyjádřeno jazykem starořecké filozofie, sófrosyné úzce souvisí s pojmy jako euthýmiá, eudaimoniá, autarkeiá, ataraxiá, apatheíá, hédoné, arété, podrobně vysvětlenými výše. Skromnost je tedy jednak mravní ctností an sich, jednak prostředkem k dosažení duševního klidu, životní radosti i tělesného zdraví.

Podstatně vzácnějším projevem v řeckém duchovním světě je extrémní podoba skromnosti – askeze⁷⁷. Setkáváme se s ní u kyniků, novopýthagorejců a novoplatoniků, případně v některých mysterijních kultech. Zatímco u kyniků je jejím důvodem extrémní a poněkud exhibicionistická kritika společenského řádu, v pozdější filozofii a náboženství se stává v podstatě jednou z psychologických metod rozšíření vědomí, umožňující získat mystické vhledy a paranormální zkušenosti. Zároveň se stává jedním z příznačných „znamení doby“ pozdního starověku, kdy krize stávajícího systému hodnot podněcovala duchovně založené jedince k hledání extrémních cest a řešení.

Závěrem se pokusme zodpovědět otázku, implicitně přítomnou už v úvodu studie: Existují určité analogie mezi hledáním ideálů skromnosti v antické filozofii a naší soudobé kultuře?

A pokud ano, může hledání našich předků inspirovat lidi na sklonku dvacátého století, kteří přemítají o globální krizi lidského společenství a možných scénářích jeho záchranu?

Mezi starověkou a novověkou civilizací existuje jeden zásadní rozdíl. Zatímco starověká vize dějin byla cyklická, spočívající na víře v pevný řád a neměnný cyklus, naše představa o směřování vlastní civilizace je lineární, založená na víře v permanentní kvantitativní i kvalitativní růst a rozvoj. Antická představa, vycházející původně nepochybně z vegetačního a agrárního cyklu, byla ve své podstatě pesimistická či přinejmenším skeptická. Naproti tomu naše lineární chápání dějin, zakotvené v křesťanství, je svou podstatou optimistické. V tomto pojetí jsou skryta všechna úskalí i naděje soudobého vývoje. Na jedné straně krizové jevy mají svůj původ v ideologii neomezeného růstu a pokroku, na straně druhé šance k jejich překonání. Jednou z nich jsou i pokusy o záchranu Země a života na ní cestou dobrovolné

morálností myslí“, omezení potřeb za nezbytnou podmínku meditace: „Člověk, který medituje, musí být spokojený a musí mít málo potřeb.“ (14. dalajláma, Úvod do buddhismu. Radost, Praha 1990, str. 23). Ideál střednosti vyzvedá i konfucianismus, taoismus pak ještě naléhavěji vyzvedá prostotu jako nezbytnou podmínku dosažení vnitřní ctnosti:

„Lidé nosí pestré barvy, opásávají ostré zbraně, plní se pitím a jídlem, statků je nadbytek. Tomu říkám: stavěti na odívání lupičství.“ (Tao-te-ťing LIII).

„... svatý člověk obléká hrubou houni a v srdci skrývá drahokamy.“ (Tao-te-ťing LXX).

77 S významem slova askeze je ovšem v dnešní době spojeno určité nedorozumění. Starořecké askésis původně znamenalo cvičení, přísnou životosprávu, jež byla součástí přípravy k zápasům (starořecké askétés=zápasník). Později byl význam slova přenesen i na duchovní, charakterové sebezdokonalování. Askezi v původním slova smyslu tedy nelze chápat jako samoučelné, až pochmurné odříkání, nýbrž určitou výchovu duše k sebevládě, přípravu na duchovní cestu. V tomto pojetí se akseze silně uplatnila i v křesťanství stejně jako ve východních náboženstvích.

skromnosti a prostoty. Většina z těchto snah v sobě nese individuální i společenskou dimenzi odpovídající zhruba dichotomii „pestří“ a „zelení“, kterou vytvořila ve své již zmíněné stejnojmenné knize Hana Librová. Dovolíme-li si položit paralelu s antickým světem, „pestří“ odpovídají někdejšími stoikům či epikurejcům, nalézajícím v prostém životě mravní smysl a zároveň životní radost. Naproti tomu „zelení“ by si více rozuměli s těmi antickými mysliteli, kteří upozorňují na význam skromnosti pro zdravý a harmonický život obce. Důležitým rysem jejich počinání je jeho zřetelná zacílenost. Cílem usilování o skromnost je vlastní rozvoj a vytvoření příznivějších společenských poměrů.

Antické usilování o dobrovolnou skromnost představuje vysoce inspirativní hodnotu, neboť odkazuje k elementárním psychologickým zákonitostem a etickým pravdám. Neméně významné jsou analogie dnešních snah s postojem některých starověkých filozofů k lidskému společenství. Zatímco někteří spatřovali v hledání skromnosti únik od společnosti či pouhou hru zpestřující jejich přesycený životní styl (římští stoikové a epikurejci), jiní okázale vystavovanou askezi dávali najevo své pohrdání vlastní společností (kynikové), další se zase pokoušeli vyzvednout skromnost jako závazný regulativ společenského zřízení v duchu vlastních, někdy žel totalitářských utopií.

PŘEHLED POUŽITÉ LITERATURY:

I. Starověké prameny:

LUCIUS APULEIUS, *Zlatý osel*. Přeložil Václav Bahník. Svoboda, Praha 1974.

ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. Přeložil Julius Špaňár. Pravda, Bratislava 1979.

DIOGENÉS LAERTIOS, *Život, názory a výroky proslulých filozofů*. Přeložil Antonín Kolář. Nakladatelství ČSAV, Praha 1964.

HÉSIODOS, *Práce a dni*. In *Železný věk*. Přeložila Julie Nováková. Odeon, Praha 1976.

QUINTUS HORATIUS FLACCUS, *Ódy*. In *Vavřín a réva*. Přeložil Zdeněk K. Vysoký. Odeon, Praha 1972.

DECIMUS IUNIUS IUVENALIS, *Satiry*. Přeložil Zdeněk K. Vysoký. Svoboda, Praha 1972.

PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Proměny*. Přeložil Ferdinand Stiebitz. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1957.

PLATÓN, *Ústava*. Přeložil Radislav Hošek. Svoboda, Praha 1993.

LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Další listy Luciliovi*. Přeložil Václav Bahník. Svoboda, Praha 1984.

LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Výbor z listů Luciliovi*. Přeložil Bohumil Ryba. Svoboda, Praha 1969.

XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*. Přeložil Václav Bahník. Svoboda, Praha 1972.

Zlomky předsokratovských myslitelů. Vybral a přeložil Karel Hrdina. Česká akademie věd a umění. Praha 1944.

LAO-C', *Tao-te-ťing*. Přeložil Rudolf Dvořák. S. a.

II. Sekundární literatura:

BONDY, E., *Antická filozofie*. Vokno, Praha 1994.

GADAMER, H. – G., *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. ISE, Oikumené, Praha 1994.

GEDŽONG TÄNDZIM GJAMCCHO (14. dalajláma), *Úvod do buddhismu*. Radost, Praha 1990.

GORDONOVÁ, A. – SUZUKI, D., *Jde o přežití*. Baroko-Fox, Beroun 1994.

HADOT, P., *Plótinus čili prostota pohledu*. ISE, Oikumené, Praha 1993.

- KRSEK, F. , *Kulturně ethické vztahy v zrcadle poezie antické*. Česká grafická unie, Praha 1926.
- KYSUČAN, L. , *Hledání zlatého věku*. SPFFBU G 38, Sociální studia č. 1. Masarykova univerzita, Brno 1996.
- LOVELOCK, J. , *Gaia živoucí planeta*. Mladá fronta, Praha 1994.
- NORBERG-HODGE, H. , *Dávné budoucnosti*. Hnutí Duha, Brno 1996.
- NOVOTNÝ, F. , *Řečtí filozofové a mystici*. Společnost přátel antické kultury, Praha 1926.
- PRACH, V. : *Řecko-český slovník*. Scriptum, Praha 1993.
- PRAŽÁK, J. – SEDLÁČEK, J. – NOVOTNÝ, F. , *Latinsko-český slovník*. SPN, Praha 1955.
- SAUERWEIN, I. , *Die leges sumptuariae als römische Maßnahme gegen den Sittenverfall*. Universität Hamburg, Hamburg 1970.
- VERNANT, J. – P. , *Počátky řeckého myšlení*. IŠE, Oikumené, Praha 1993.
- VIDMAN, L. , *Od Olympu k Pantheonu*. Vyšehrad, Praha 1986.
- WATSON, L. , *Temné síly přírody*. Fontána, Olomouc 1996.