

PLATÓNSKÉ MOTIVY V PROOIMIU ARTEMIDÓROVA POPYRU A PRVNÍ KAPITOLE PSEUDO-ARISTOTELSKÉHO SPISU *O SVĚTĚ*

JAKUB JIRSA (Praha)

1. Dva texty, dvě vědy, stejná témata

V následujícím příspěvku představím méně známý text dochovaný ve dvou sloupcích prooimia k zeměpisnému pojednání na tzv. Artemidórově papyru. Text lze charakterizovat jako předmluvu k vědeckému pojednání, případně reflexi nad vztahem zeměpisu a filozofie. Interpretaci doplním o srovnání s první kapitolou pseudo-Aristotelského pojednání *O světě* (*De mundo*).¹ Tyto texty nejsou vybrány pro svůj poněkud výstřední charakter (u obou neznáme ani jejich autora, ani přesnou dobu vzniku). Kromě samotného představení poměrně neznámého a teprve nedávno editovaného prooimia na Artemidórově papyru bude mým cílem obhájit tezi, že tyto dva texty sdílí nejen jedno téma (vztah filozofie a zeměpisu), ale do jisté míry mají i společný intelektuální odkaz, kterým je platonismus.² Oba texty podle mne obsahují platónské motivy,

¹ Textům jsem se již věnoval v příspěvku, který se soustředil na polemické rysy antické vědy, viz JAKUB JIRSA, *Zeměpis a filosofie v antické debatě*, in: *Poznanie a demarkácia*, (vyd.) ULRICH WOLLNER – MILOŠ TALIGA, Brno 2011, s. 77–86. Stručné upozornění na podobné motivy v obou textech bez podrobnější interpretace představuje PASQUALE MASSIMO PINTO, *Sul ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ e il „proemio“ del nuovo Artemidoro*, in: *Quaderni di storia* 65, 2007, s. 389–393.

² David Sedley argumentuje, že text prooimia na Artemidórově papyru nese silné stopy vlivu filónské Akademie, viz DAVID SEDLEY, *Philosophy in the Artemidorus pa-*

keré známe již z dialogů. Na jejich příkladu se pokusím doložit, že antická a moderní věda se mimo jiné liší v chápání svého vlivu na duši vědce či badatele, a v posledku tedy v porozumění svým etickým ohledům. Jak prooimion na Artemidórově papyru, tak první kapitola spisu *O světě* pracuje s představou, že vědění (ἐπιστήμη) je vždy také eticky relevantní.³ Vědění totiž „tváruje“ naši duši, takže ta dosahuje nejen vědeckých, ale i morálních výšin.

Rozmanitost, antagonismus a veřejná debata nebyla vlastní jen anticému politickému životu, nýbrž i životu vědeckému.⁴ Jak důrazně připomíná Geoffrey Lloyd, každá škola, každý filozof a vědec musel „vyložit důvody“ (λόγον διδόναι)⁵ pro svá tvrzení.⁶ Oba texty, kterými se v tomto článku chci zabývat, tematizují vzájemný vztah filozofie a zeměpisu. Zároveň se snaží své čtenáře přesvědčit, aby se rozhodl pro zeměpis, respektive filozofii, a nenechal se zaneprázdnit pouze druhou z disciplín. Argumenty a důvody ve prospěch jedné či druhé vědní disciplíny jsou podle mne v obou textech velmi podobné a zakládají se právě na spojení morálního vývoje duše badatele s danou vědní oblastí. Bezsporně zajímavá je sama aplikace platónských motivů v textech, které se zabírají zeměpisem. Nemám však k dispozici žádné přesvědčivé do-

pyrus, in: *Intorno al Papiro di Artemidoro. I. Contesto Culturale, Lingua e Stile. Atti del Convegno di Pisa del 15 novembre 2008*, (a cura di) CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBEL KRAMER – SALVATORE SETTIS, Milano 2009, s. 29–53. Můj příspěvek pokračuje v Sedleyho argumentaci a přináší další doklady o platónských motivech v textu prooimia. V případě pseudo-Aristotelova spisu *De mundo* pojednává zevrubně o vlivu platonismu HANS STROHM, *Studien zur Schrift von der Welt*, in: *Museum Helveticum* 9, 1952, s. 137–175.

³ K širšímu kontextu této myšlenky srov. např. PIERRE HADOT, *Závoj Isidin: Esej o dějinách přírody*, přel. MAGDALENA KŘÍŽOVÁ, Praha 2010, zejm. s. 177–183.

⁴ Srov. např. otevřeně polemické úvody v hippokratovských spisech *De natura hominis* I a *De arte* I, *De prisca medicina* I; relevantní jsou i úvodní pasáže Strabónova spisu *Geographica* (zejm. I,1,6-7, 9 a I,2), ve kterých nalezneme polemiku s Eratosthenem, Polybiem a Poseidóniem.

⁵ DÉMOSTHÉNÉS, *Olynthiaca*, II,31,4; Týž, *De corona*, VIII,2; PLATÓN, *Phaedo*, 95d7; Týž, *Respublica*, 533c2; LÝSIÁS, *Pro Mantitheo*, IX,5; srov. GEOFFREY E. R. LLOYD – NATHAN SIVIN, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven – London 2002, s. 111.

⁶ Například v Platónově dialogu *Theaitétos* mladý eponymní matematik otevřeně kritizuje svého učitele Theodóra, který přitom stojí hned vedle něho a rozhodně se nezdá, že by takovou kritiku považoval za jakkoli nevhodnou (PLATÓN, *Theaetetus*, 147d–e.148b).

klady o tom, že by texty na sebe reagovaly. O jejich vzniku toho víme tak málo, že by jakákoli hypotéza o jejich vzájemném vztahu nyní nebyla ničím víc, než pouhou fantazií.

2. Jak vědění tvaruje naši duši: Platónův *Faidros* a *Tímaios*

Před samotnou interpretací prooimia na Artemidórově papyru a první kapitoly pseudo-Aristotelova spisu *O světě* se krátce zmíním o dvou pasážích z platónských dialogů, které slouží jako základ pro myšlenku, s níž oba texty pracují.

2.1. Duše mezi zvířetem a bohem

V dialogu *Faidros* se Sókratés s mladým Faidrem prochází za městskými hradbami, aby si poslechl řeč o lásce, kterou Faidros slyšel od řečníka Lýsia. Během své cesty dorazí na místo, které má jistý mytologický význam, a Faidros se zajímá o to, zda Sókratés skutečně věří tomu, co se o místě vykládá (*Faidros*, 229c). Sókratés odpovídá, že i když by mohl podat vysvětlení spočívající v racionalizující demytologizaci různých hippokentaurů či chimér, nemá na takové věci čas (*Faidros*, 229e). Taková odpověď od osoby, o níž je známo, že většinu svého času tráví v družných rozhovorech na agoře, musela dobové čtenáře či posluchače přinejmenším překvapit.⁷ Nicméně Sókratés pokračuje a vysvětluje, proč nemá na tyto věci čas:

„Nedovedu ještě podle toho nápisu v Delfách poznat sám sebe (γνώσει ἐμαυτόν); proto se mi zdá směšno, když ještě toto neznám zkoumat cizí věci. Proto tedy nechávám tyto věci být a věře tomu, co se o nich obecně myslí, zkoumám (σκοπῶ), jak jsem právě řekl, nikoli je, nýbrž sám sebe, zda-li jsem nějaké zvíře (τι θηρίον) nad Týfóna zavilejší a soptivější, či tvor krotší a jednodušší (ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούτερον), do přírody účastný jakéhosi božského (θείας τινός) a nesoptivého údělu.“ (*Faidros*, 229e5–230a6, přel. Fr. Novotný)

⁷ Sókratés z Aristofanových *Oblak* se zabývá ještě mnohem většími obskurnostmi, než je racionalizace mýtu. Sókratés tedy mohl být pokládán spíše za někoho, kdo má čas právě na takové intelektuální záliby.

Delfský nápis „poznej sebe“ zde lze chápat jako imperativ, který vystihuje podstatnou část dobrého života. Znáť sám sebe byla povinnost pro každého, kdo by o sobě tvrdil, že je ctnostný a dobrý.

Překvapivější je však vymezení rozsahu možných odpovědí na otázku: „Kdo jsem“? Na jedné straně je mytické monstrum Týfón – anebo dokonce nějaké zvíře zavilejší a soptivější –, a na straně druhé živá bytost mající podíl na božském. Týfón je monstrum, které symbolizuje bezzákonnost, zlo a bezbožnost. Jeho popisy se liší autor od autora a není snadné podat nějaký ucelený obrázek: Týfón je popisován jako stvůra se stovkami hlav, mnoha končetinami, třemi těly a dokonce snad i s křídly.⁸ Týfón představuje násilí, nepřítomnost jakéhokoli vzoru či řádu, který by mohl zakládat jakékoli vědění či ctnost.⁹ Druhý extrém je naopak popsán jako podíl na božském údělu či přirozenosti, se kterým je spojena krotkost a jednoduchost.

Duše, jež je oním „já“, které chce Sókratés zkoumat, se nachází mezi těmito extrémy. Naše duše může být skutečně horší než Týfón, ale zároveň v sobě může plně rozvinout to, co je řádné a jednoduché, a tak se stát podobnou bohu.¹⁰ Analogická pasáž se nachází i v pozdních *Zákonech* 766a1–4. Platón zde případné morální proměny našeho já dává do souvislosti se „šťastnou přirozeností“ a výchovou.¹¹ V dialogu *Faidros* je tento proces popsán jako získávání vědění, tj. sbírání mnoha vjemů rozumovým myšlením v jednotu (*Faidros*, 249b7–c1):

„Toto pak jest vzpomínání (ἀνάμνησις) na ona jsoucna, která kdysi uviděla naše duše, když konala cestu spolu s bohem, když se povznesla nad ty věci, o kterých teď říkáme, že jsou, a pozdvihla (ἀνακύψασα) hlavu ke skutečnému jsoucnu (τὸ ὄν ὄντως). Proto tedy náležitě nabývá perutí jedině mysl filosofova; neboť ta jest svou pamětí podle možnosti stále u oněch jsoucnu, u kterých je bůh, jenž proto je božský (οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν). Zachází-li pak muž správně s takovýmito vzpomínkami a je stále zasvěcován dokonalými způsoby zasvěcování, stává se vskutku dokonalým, on jediný.“ (*Faidros*, 249c1–6, přel. Fr. Novotný)

⁸ Viz AISCHYLOS, *Prometheus Vincitus*, 356; EURÍPIDÉS, *Heraclidae*, 1272; HÉSIODOS, *Theogonia*, 305–307; PSEUDO-APOLLODÓROS, *Bibliotheca*, I,6,3 a II,5,10–11.

⁹ Srov. CHARLES GRISWOLD, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven – London 1986, s. 40.

¹⁰ DAVID SEDLEY, *Připodobnění se bohu jako etický ideál*, in: *Rozum, ctnosti a duše*, (vyd.) JAKUB JIRSA, Praha 2010, s. 110–132.

¹¹ PLATÓN, *Leges*, 766a1–4: „Člověk jest, jak říkáme, tvor krotký, a dostane-li se mu správné výchovy a šťastné přirozenosti (παιδείας ὀρθῆς καὶ φύσεως εὐτυχούς),

Duše se tedy stává bohu podobnou v procesu poznávání, rozpomínání se na skutečná jsoucna, a právě blízkost těmto předmětům našeho poznání je důvodem proměny duše. Jak uvidíme, podobný vztah mezi podobou duše a předměty jejího poznání předpokládají spis *O světě* i Artemidórovův papyrus.

2.2. Hvězdné nebe nade mnou, mravní zákon ve mně

Druhou pasáží z Platónových dialogů, kterou bych zde rád připomněl, je závěr *Tímaia*, dialogu o přirozenosti a původu světa. V závěru dialogu Platón vysvětluje některé fyzikální a kosmologické aspekty blaženého života. Jeho součástí je vůdčí úloha rozumu, který je v rámci teleologického rozvrhu představen jako složka duše, která je nejlépe vybavena k vládě. Dosažení tohoto stavu je popisováno v pojmech vyživování daných částí lidské duše a nadmíru blaženými se podle Platóna staneme, pokud budeme náležitě pečovat o božský prvek v nás:

„Péče o všechno projevuje se u všech lidí jedním způsobem: dávati všemu náležitou potravu a náležitě pohyby. Pohyby příbuzné božskému prvku v nás jsou myšlenky všehomíra a jeho otáčení; těch má každý následovati a tak napravovat pohyby v naší hlavě, které se týkají vznikání,¹² poznáváním harmonií všehomíra a jeho otáčení, vyrovnati myslící podmět s předmětem myšlení podle původního stavu a s tímto vyrovnáním dosáhnouti vrcholu nejlepšího života, předloženého lidem od bohů jak pro přítomnost, tak pro budoucí čas.“ (*Tímaios*, 90c6–d7, přel. Fr. Novotný)

Stávání se blaženým tedy spočívá v připodobnění božského v nás harmoniím a myšlenkám všehomíra, se kterými je božská část naší duše příbuzná. Oběhy nebeských těles jsou totiž zviditelněné pohyby světové duše (srov. *Tímaios*, 47b). Pokud rozpoznáme toto inteligibilní uspořá-

stává se zpravidla živokem nejbožštějším a nejkrotším (θειότατον ἡμερώτατον τε ζῶον), avšak když se vychová nedostatečně nebo nedobře, nejdivočejším, co jich země plodí“ (přel. Fr. Novotný). Za upozornění na tuto pasáž děkuji Filipu Horáčkovi.

¹² Zde se překlad odlišuje od Novotného; podle Davida Sedleyho překládám περι την γένεσιν na řádcích 90d1–2 jako „týkající se vznikání“, a nikoli „při narození“. Podle Sedleyho je toto spojení neobvyklé (naproti tomu viz PLATÓN, *Timaeus*, 27d6; 29c3; 52d3–4; 59c8), ale není v tomto významu zcela vyloučeno (srov. TÝŽ, *Republica*, 519a9, 525b5; *Philebus*, 54a7–8; *Sophista*, 248a7); viz DAVID SEDLEY, *Připodobnění se bohu jako etický ideál*, s. 126n.

dání a harmonii, nemůžeme jinak, než je obdivovat a snažit se tomuto uspořádání připodobnit harmonizací vlastní duše, nakolik je to možné.¹³

Toto připodobnění je zamýšleno doslovně, protože Platón je přesvědčen o tom, že se rozum pohybuje kruhovým pohybem a tyto pohyby naší i světové duše jsou také místním pohybem.¹⁴ I v tomto ohledu jsou pohyby naší duše tvarovány podle předmětů jejich kognitivních schopností.

3. Artemidórov papyrus

3.1 Původ a autorství textu

Papyrus označovaný jako Artemidórov byl nalezen na počátku dvacátého století a přes překupníky se dostal až k odborníkům, kteří jej posledních několik let důkladně zkoumají.¹⁵ O původu papyru a textů na něm zapsaném panuje několik hypotéz: podle první měl být papyrus zřejmě použit pro zeměpisné pojednání o Španělsku a jeho pobřeží, avšak ilustrátor, který měl na volná místa dokreslit mapy, zřejmě udělal chybu, a tak papyrus nadále sloužil jen ke skicám v malířské dílně.¹⁶ Poněkud strážlivější úvahy spekulují o tom, že se jedná o cosi jako „poznámkový sešit“ či zápisník zámožného občana, který se zajímal o zeměpis a filozofii. Jednotlivé pasáže textu jsou pak delší výpisky, které nejsou v prvním a druhém století našeho letopočtu nijak neobvyklé.¹⁷

¹³ Srov. popis tohoto principu připodobnění v PLATÓN, *Respublica*, 500c–d.

¹⁴ Viz PLATÓN, *Timaeus*, 44d3–6, 47b, 76a; *Leges*, X, 897d a násl.; ARISTOTELÉS, *De anima*, I, 3, 406b26–407b11; srov. EDWARD NORTON LEE, *Reason and Rotation: Circular Movement as the Model of Mind (Nous) in Later Plato*, in: *Facets of Plato's Philosophy*, (ed.) WILLIAM H. WERKMEISTER, Assen (Phronesis Supplementary volume, II) 1976, s. 70–102; DAVID SEDLEY, *Připodobnění se bohu jako etický ideál*, s. 119n.

¹⁵ K původu papyru viz DIRK OBBINK, *P. Artemid: The Artefact*, in: *Images and Texts on the „Artemidorus Papyrus“*, (eds.) KAI BRODERSEN – JAŠ ELSNER, Stuttgart 2009, s. 11–17.

¹⁶ Tuto tezi zastávají editoři *editio princeps*, viz *Il papiro di Artemidoro (P. Artemid.)*, (a cura di) CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBEL KRAMER – SALVATORE SETTIS, Milano 2008.

¹⁷ Viz OBBINK, NISBET a PARSONS v *Images and Texts on the „Artemidorus Papyrus“*, (eds.) KAI BRODERSEN – JAŠ ELSNER, Stuttgart 2009, zejm. s. 13, 21 a 27. Nisbet připomíná podobnost grafické úpravy s *P. Oxy. LXVI 4501*. Tyto poznámky mohly být diktovány otrokovi-písaři, což by vysvětlovalo mnohé přepisy a nevydařenou syntax textu, viz STEPHEN COLVIN, *P. Artemid: Text, Proem., Koiné*, in: *Intorno al Pa-*

Samotný papyrus je asi tři metry dlouhý a podle všech rozborů byl s největší pravděpodobností zhotoven mezi rokem 40 před. n. l. a 130 n. l.¹⁸ Stáří textu, který je na papyru zapsán, je však ještě nejistější. Je dokonce možné, že na papyru jsou zkompileovány texty dvou autorů, jelikož první dva dochované sloupce textu, tzv. proimion, které je předmětem mého zkoumání, se stylisticky liší od zbytku textu,¹⁹ což je s největší pravděpodobností druhá kniha jinak ztraceného spisu *Geografia* od Artemidóra z Efesu.²⁰

Jakkoli je *terminus ante quem* kompozice textu nejistý, zdá se pravděpodobné, že bude stejný jako u zhotovení papyru, tj. počátek druhého století našeho letopočtu. David Sedley stanovil nejzazší mně známý *terminus post quem* okolo roku 105 před n. l., jelikož jsou podle něj v textu patrné vlivy filónské Akademie.²¹ Tato datace nevyklučuje ani autorství samotného Artemidóra, avšak zbývá stále vysvětlit stylistické odlišnosti mezi oběma částmi textu. Toto časové rozpětí je nicméně zcela postačující pro můj záměr, i když ponechává otevřenou otázku autorství. Jak uvidíme, stejná je totiž také nejpravděpodobnější datace původu pseudo-Aristotelského spisu *O světě*.

Zřejmě nejradikálnější pochybnosti ohledně starověké datace textu vyslovil Luciano Canfora.²² Autorem textu je podle Canfory zdatný padělatel z devatenáctého století, Konstantin Simonidés. Nejpersvědčivější námitky proti antické dataci textu vychází z lexikálních a stylistic-

piro di Artemidoro. I. Contesto Culturale, Lingua e Stile. Atti del Convegno di Pisa del 15 novembre 2008, (a cura di) CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBELE KRAMER – SALVATORE SETTIS, Milano 2009, s. 77.

¹⁸ Stáří papyru učil test Carbon 14 s devadesáti pěti procentní pravděpodobností; viz PETER PARSONS, *A Papyrologist's View*, in: *Images and Texts on the „Artemidorus Papyrus“*, (eds.) KAI BRODERSEN – JAŠ ELSNER, Stuttgart 2009, s. 28.

¹⁹ Ke stylistickým rozdílům viz STEPHEN COLVIN, *P. Artemid.: Text, Proem., Koiné*.

²⁰ K pořadí textu a zlomků viz GIDEON NISBET, *P. Artemid.: The Sequence of the Fragments*, in: *Images and Texts on the „Artemidorus Papyrus“*, (eds.) KAI BRODERSEN – JAŠ ELSNER, Stuttgart 2009, s. 19–22.

²¹ Filón z Larisy se stal hlavou Akademie v letech 110–109 př. n. l. Srov. DAVID SEDLEY, *Philosophy in the Artemidorus papyrus*. Další papyry, které byly nalezeny pohromadě s Artemidórovým papyrem, lze datovat do druhé poloviny prvního století našeho letopočtu mezi dobu císařů Nerona a Domitiana (54–96), viz DIRK OBBINK, *P. Artemid.: The Artefact*, s. 15.

²² LUCIANO CANFORA, *The True History of the So-called Artemidorus Papyrus*, Bari 2007; LUCIANO CANFORA – LUCIANO BOSSINA, *Wie kann das ein Artemidor-Papyrus sein?*, Bari 2008; *Il papiro di Artemidoro*, (a cura di) LUCIANO CANFORA, Bari 2008;

kých nesrovnalostí (např. opakovaná náchylnost k hiátu). Pro zastánce pravosti textu je značně problematické spojení τοῖς θεληματικοῖς ὀργάνοις (I,9–10), jelikož výraz θεληματικός není zachován v textech před byzantským obdobím.²³ Bossina s Canforou jsou dále přesvědčeni, že text je inspirován komentářem k Homérově *Odyseii* od Eustathia z Thessaloníky (12. stol. n. l.). Oporou jsou jim slovní spojení „Atlantův náklad“ (ἀτλάντειος φόρος, I,26) užitě v obou textech²⁴ a πολλά πέριξ βλέπων (II,12), respektive πάντα πέριξ σκοποῦντα (I,35), jež najdeme opět u Eustathia v podobě περισκοπῆται τὰ πέριξ (II,57,38) a τὰ πέριξ βλέποι (I,748,25–27). Bossina také upozorňuje, že jak v prooimiu, tak u Eustathia se objevuje téma náročné práce v noci (srov. I,23–25 a *Commentarii ad Homeri Odysseam*, II,224,12–19).

Za doklad novověkého původu prooimia je dále pokládáno spojení μέλλει τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ συναλλάττειν (II,9–11), jelikož standardní syntax by měla znít τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, a ojedinělé užití pojmu κύτος (II,5–6) či opakované chyby ve slovech jako např. γεογραφ-, přepisy mezi ντ a νδ apod. Autoři zastávající pravost rukopisu však upozorňují, že se jedná o chyby, které jsou na starověkých papyrech poměrně běžné (ať už je text přepisován či diktován písaři).²⁵

Dále se zdá, že o textu prooimia nevěděl Strabón, který jej nezohledňuje ve svých *Geografikách*. Nicméně pokud se jedná o zápisky soukromé, vzdělané osoby (viz hypotézy o původu papyru výše), pak tento argument *ex silentio* postrádá svoji sílu.

v posledně jmenovaném a nejobsažnějším sborníku se prooimiu věnuje především LUCIANO BOSSINA, *Artemidoro Bizantino – Il proemio del nuovo papiro*. Canforovu tezi svojí recenzí podpořil RICHARD JANKO, *The Artemidorus papyrus*, in: *The Classical Review* 59, 2009, s. 403–410.

²³ Srov. např. CYRIL Z ALEXANDIRE, *De sancta trinitate*, II,456,4–16; viz další podrobnosti v poznámce k překladu 34 níže. Odpověď na Bossinovy filologické námitky nabízí ALBIO CESARE CASSIO, *Cultura ellenistica e linguaggio religioso in Artemidoro*, in: *Intorno al Papiro di Artemidoro. I. Contesto Culturale, Lingua e Stile. Atti del Convegno di Pisa del 15 novembre 2008*, (eds.) CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBEL KRAMER – SALVATORE SETTIS, Milano 2009, s. 79–90.

²⁴ Srov. EUSTATHIOS Z THESSALONÍKY, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, I,18,15–18.

²⁵ Viz GIDEON NISBET, *P. Artemid.: The Sequence of the Fragments*, s. 20, a STEPHEN COLVIN, *P. Artemid.: Text, Proem., Koiné*, s. 77. Nepřesvědčivé jsou i Canforou zmiňované zvláštnosti rukopisu, ke kterým papyrologové dohledali odpovídající paralely (např. *P. Lond. Lit.* 134), viz PETER PARSONS, *A Papyrologist's View*, s. 31.

Canfora své hypotézy dokládá také podobností kreseb na papyru s pozdějšími (renesančními a novověkými) uměleckými díly, k čemuž se připojuje ve své recenzi i Richard Janko.²⁶ Canforovu tezi o podobnosti kreseb na papyru s Dürerem či Goyou však úspěšně vyvrací Gianfranco Adornato:²⁷ jak užitá malířská technika, inkoust i nástroje dokládají antický původ kreseb. Dále náčrtky částí těla na papyru odpovídají antickým návodům, jak se naučit kreslit a malovat, takže spíše potvrzují tezi o tom, že papyrus vlastnil někdo se zřejmě amatérskou zálibou v intelektuálních a uměleckých činnostech.²⁸

Proti Canforově tezi obecně hovoří několik dalších okolností: (i) papířník by musel v devatenáctém století sehnat třímetrovou roli čistého a kvalitního papyru, který evidentně není vyškrábaný ani přepisovaný, což podle odborníků hraničí s nemožností; (ii) falzifikátor by dále musel znát datum vzniku papyru (viz výše v textu), aby k němu vybral dobově odpovídající rukopis;²⁹ (iii) inkoust na papyru je bez příměsi kovu, která je v inkoustech na všech moderních falzech (a není doloženo, že by Simonidés někdy používal rostlinný inkoust);³⁰ (iv) jelikož falzifikátor vyrábí falzum, aby je mohl zpeněžit, což se nestalo (papyrus údajně tvořil spolu s jinými papyry kartonáž mumie), Canfora by musel uspokojivě vysvětlit, proč se Simonidés nesnažil falzum prodat.

²⁶ RICHARD JANKO, *The Artemidorus papyrus*, s. 407–410. Jankův pokus srovnat jednu z kreseb na papyru s podobnou apoštola Matěje, kterou údajně kreslil Konstantin Simonidés, je podle mne neprůkazný. Ačkoli Janko dokazuje Simonidovu zálibu ve falešném přehánění o vlastních výkonech (srov. s. 404 a 407), Simonidovo tvrzení o autorství dané kresby bez váhání přijímá a zakládá na něm svoji tezi o pozdním autorství textu a kreseb na papyru. Skica vousaté tváře na papyru se navíc od novověké rytiny liší tvarem obočí, délkou vlasů, tvarem úst, zacílením pohledu a vzájemným postavením očí (na papyru je pravé oko výrazně výše než levé). Skica na papyru vykazuje podobnost se starověkými bustami, takže není třeba hledat novověké vzory (srov. busta Dia z Otricoli, dnes v Sala Rotonda, Museo Pio-Clementino, Vatikán, nebo Sókratova busta v Louvru, Paříž).

²⁷ GIANFRANCO ADORNATO, *Goya, Bramante and Others?*, in: *Images and Texts on the „Artemidorus Papyrus“*, (eds.) KAI BRODERSEN – JAŠ ELSNER, Stuttgart 2009, s. 51–55.

²⁸ Např. PTOLEMAIOS, *Geografické hyfégésis*, I,1,3–4; srov. GIANFRANCO ADORNATO, *Goya, Bramante and Others?*, s. 53.

²⁹ Srov. CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBEL KRAMER, *Il P. Artemid. e i sacchi di papiro bianco di J. de M. Johnson*, in: *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 56, 2010, s. 232–238.

³⁰ GIANFRANCO ADORNATO, *Goya, Bramante and Others?*, s. 52, pozn. 8.

Slovní spojení dochovaná rovněž u Eustathia jsou jistě možným důvodem k pochybám, ale nejsou podle mne příliš průkazná. Jedná se o spojení běžných slov, která vychází z kulturního kontextu spisů (Atlantův náklad, namáhavá práce), a ani slovní spojení s *πέριξ* zdaleka nejsou technická či odborná natolik, aby vylučovala samostatné užití v prvním století našeho letopočtu.³¹ Otázka pravosti papyru je však stále předmětem odborných debat; nejsilnějším argumentem proti pravosti je výskyt pojmu *θηληματικός*, který nelze uspokojivě vysvětlit.³²

Oproti tomu Canforova odvážná teze se jeví nejvýše nepravděpodobnou zejména z papyrologických a paleografických důvodů uvedených výše. Konstrukce příběhu s Konstantinem Simonidem nedokáže uspokojivě vysvětlit osud papyru a naprostá většina filologických, grafologických a historických námitek byla zodpovězena (viz literatura, na kterou odkazují výše). Předpokládám tedy, že prooimion na Artemidórově papyru je autentický antický text, který má cenu českému čtenáři představit.

3.2. Překlad prooimia na Artemidórově papyru³³

[I] Ten, kdo se věnuje zeměpisu, musí být schopen podat výklad celé <této> vědy a pro tento úkol musí napřed uzpůsobit svou duši. [5] Musí k němu soustředit svou vůli, aby se pro něho stal lépe dosažitelným a on sám se s pomocí jejích nástrojů,³⁴ a nakolik mu to zdatnost umožní, dostal do stavu, [10] kdy se ho bude schopen zhostit.

³¹ Srov. užití slova *πέριξ* u GALÉNA, *De usu partium*, 827,17 [KÜHN]; Týž, *Adhortatio ad artes addiscendas*, 8,50 [WENKEBACH]; nebo v hippokratovském spisu *De capitis vulneribus*, 21, 23 [LITTRÉ].

³² Lze snad jen dodat, že z prvního století našeho letopočtu máme dochovaný pouze minimální zlomek písemností, takže ojedinělý výskyt v dochovaných textech nemusí nutně znamenat ojedinělý výskyt v dobové literatuře.

³³ Překlad z řečtiny pořídil Jaroslav Rytíř, úpravy a poznámky doplnil Jakub Jirsa; překládáno dle *editio princeps* v *Il papiro di Artemidoro (P. Artemid.)*, (a cura di) CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBELE KRAMER – SALVATORE SETTIS, s. 140–157.

³⁴ Substantivum *θήλημα* se podobně objevuje např. u CHRYSIPPA, *Stoicorum veterum fragmenta* [= *SVF*], III,173,3 = STOBAIOS, *Eclogae physicae et ethicae*, II,87,14 (v Platónových dialozích najdeme pouze tvary slovesa *ἐθέλω*); spojení *τοῖς θηληματικοῖς ὄργανοις τῆς ψυχῆς* patří z hlediska starověké datace k nejproblematictějšímu v textu. Výraz *θηληματικός* lze dohledat např. u CYRILA z ALEXANDRIE, *De sancta trinitate*, II,456,4–16. David Sedley přirovnává užití dvojice slov *θήλημα* a *θηληματικός* k Ciceronově dvojici *voluntas* a *voluntarius* a spekuluje, zda Cicero

Nemůže to být totiž žádná obyčejná námaha, má-li se být schopna k této vědě přidružit. Jsem připraven postavit ji hned vedle božské filozofie [15], neboť tam, kde ona mlčí, zeměpis a jeho vlastní nauky hovoří.³⁵ Nenosí snad u sebe zeměpis celý arzenál nejrůznějších nástrojů, které potřebuje k tomu, [20] aby obstál v namáhavém zápolení vědy?

Někdo se věnuje celý život studiu filozofických nauk a zabývá se přitom množstvím různých obtížných³⁶ myšlenek, <ovšem> s tím, že je-li to člověk doopravdy filozofující [25], dokáže nést tento náklad podobný Atlantovu bez námahy a držet ho ve svém náručí bez toho, aby tím byla [30] zmáhána a zatěžována jeho duše.³⁷

Má k té věci <naopak> stále větší a větší vzmach, protože nenechává <ta věc> jeho duši a vůli v klidu, [35] a zkoumá <bez přestání>, bdělý ve dne i v noci, všechno kolem sebe, <vidá, že> sám sobě při tom k svému nákladu přidává i další a další dobrodiní, jež s sebou úkoly <jeho povolání> přinášejí.

[40] Neboť člověk dosahuje skrze svět jednoty,³⁸ a obětuje-li celý svůj život úkolům hodným ctnostného člověka, ke kterým ho povoláva-

nemohl svoji latinskou dvojici pojmů vytvořit třeba na základě těchto řeckých termínů, viz DAVID SEDLEY, *Philosophy in the Artemidorus papyrus*, s. 44–46. Pro další podrobný výklad k těmto pojmům viz FRANCO FERRARI, *Geografia e filosofia. Alcune riflessioni sul „proemio di Artemidoro“*, in: *Atti dell' Accademia Roveretana degli Agiati* 259, 2009, s. 159–163.

³⁵ Sedley oproti *editio princeps* přesouvá interpunkci z εἰ γὰρ σιωπᾷ, γεογραφία τοῖς ἰδίους ... na εἰ γὰρ σιωπᾷ γεογραφία, τοῖς ἰδίους, viz DAVID SEDLEY, *Philosophy in the Artemidorus papyrus*, s. 34n. Rozbor jednotlivých možností nabízí komentář k italskému překladu v *editio princeps*, *Il papiro di Artemidoro (P. Artemid.)*, (ed.) CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBEL KRAMER – SALVATORE SETTIS, s. 201n. K dalšímu spojení mlčení s řemeslem či uměním slov. zmínku PLÚTARCHA, *De gloria Atheniensium*, 346F4–347A19, jak Simónidés označil malířství jako „mlčící poezii“ a poezii jako „mluvící malířství“.

³⁶ Čteme σύχναῖς, také *editio princeps* čte na papyru zachovalé στυχναῖς jako σ(τ)υχναῖς. Sedley a Soldati ve sborníku *Intorno al Papiro di Artemidoro. I. Contesto Culturale, Lingua e Stile. Atti del Convegno di Pisa del 15 novembre 2008*, (a cura di) CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBEL KRAMER – SALVATORE SETTIS, Milano 2009, preferují rukopisné čtení jako variantu zápisu (či nechtěného přepisu) pro στυγναῖς.

³⁷ Stov. THEOPHRASTOS, *Frg. 7, De lassitudine*, 1, s. 398,15–16 WIMMER: ἢ ἀπλῶς οὐπερ πόνος ταύτη καὶ ὁ κόπος, διὸ καὶ αἰεὶ βαρύνεται ὁ κοπιῶν.

³⁸ ἀπλῶς zde znamená jednotu ve smyslu jednoduchosti až oproštěnosti či nezatíženosti; stov. PLATÓN, *Respublica*, 380d, 382e a TÝŽ, *Phaedrus* 230e; ARISTOTELÉS, *Ethica Nicomachea*, VII,15, 1154b24–26, kde ἀπλοῦς slouží jako charakteristika boha.

jí božské Múzy, [II.1] získá takový člověk ve své ctnosti díky filozofii podobu důstojnou boha, která z něho učiní zároveň nejsvětější bytost.³⁹

A podobně i zeměpisec když přijde do některého z krajů země, [5] má za sebou již mnoho let práce, kdy se zabýval různými problémy, takže již předtím pozoroval podobné i odlišné oblasti země a také zde musí [10] rozevřít svou duši, aby obemkla zemi, která pod ním leží, činit mnohá pozorování všeho toho, co vidí kolem, a urovnávat v sobě protichůdné směry, jimiž se při tom vydává jeho mysl, zda má [15] začít některou částí země, nebo se na ni má vrhnout a uchopit ji celou, což by se ovšem podobalo člověku neznalému, s tím, že až by se k ní pak s velkou námahou přiblížil, našel by si způsob, jak tento celek myslet, a z toho učinil svůj počátek. [20] A i když on sám je uvnitř jako na lodi rozhoupán pocity nedůvěry, které na sebe narážejí <jako vlny na rozbouřeném moři>, získá si důvěru těch, kdo se sice bojí, ale neopovrhují zeměpisem. Zůstane, pravda, <na tento úkol sám a> bez pomoci, ale vydrží a tak ...⁴⁰

3.3. Interpretace textu: zeměpis a zeměpiscova duše

O vztahu mezi předmětem vědění a duší vědce hovoří již první věta prooimia (viz překlad v předcházejícím oddílu). Duše by měla nejprve získat patřičné kvality náležitým tréninkem, který by ji připravil pro předmět jejího zájmu (I,3–5). Autor explicitně hovoří o „tvarování duše“ (προπλαστεύσαντα τὴν ψυχὴν), kterého je dosahováno soustředěním vůle. Sloveso προπλαστεύω je většinou užíváno pro tvarování vosku či hlíny. Tato zvláštní a expresivní metafora tvarování duše nám může připomenout Platónovu představu z konce dialogu *Tímaios*, podle níž jsou pohyby naší duše doslova tvarovány dle povahy kognitivních předmětů, kterými se naše myšlení zaobírá (*Tímaios*, 90b–d).⁴¹

³⁹ ἐν ἀρετῇ [ἰ]ερῶτα[τον], srov. PSEUDO-PLATÓN, *Minos*, 319a6–8: ἀλλὰ πάντων τούτων ἰερῶτατόν ἐστιν ἀνθρώπος ὁ ἀγαθός

⁴⁰ Zde již je text na papyru porušen natolik, že nelze překládat dále, viz *Il papiro di Artemidoro (P. Artemid.)*, (a cura di) CLAUDIO GALLAZZI – BÄRBEL KRAMER – SALVATORE SETTIS, s. 157n.

⁴¹ Platón zde hovoří o napravování pohybů naší duše (90c7, d3) skrze správné poznávání a následování pohybů světové duše. Samozřejmě i podle Aristotela jsou naše smysly při vnímání jistým způsobem tvarovány (*De anima*, II,12,424a17–19: ἡ μὲν

Toto tvarování by podle autora prooimia mělo začít přípravě vlastního chtění či vůle (θέλησις) pro následnou vědeckou činnost. Užité spojení „nástroje chtění“, které mají duši pomoci v přípravě na zeměpis, mohou označovat smysly či nějaké tělesné orgány, které užíváme při získávání či předávání vědění. Například v Platónově dialogu *Theaitétos* (184d) Sókratés rozlišuje mezi činnostmi, jež duše vykonává sama o sobě, a ke kterým potřebuje různé smysly, kterých užívá jako svých nástrojů (*organa*).⁴² K přípravě pro další bádání je tedy důležité správně připravit svoji duši za pomoci relevantních smyslových orgánů.

Autor pokračuje tvrzením, že zeměpis není jen nahodilým hromaděním jednotlivých poznatků, právě naopak: zeměpis pokládá za stejně hodnotný jako tu nejvíce božskou z věd, tj. filozofii (I,13–15: τῆ θεοσπάτη φιλοσοφία). Božská povaha filozofie je platónský motiv dobře známý z dialogu *Faidros* (239b4: ἡ θεία φιλοσοφία) a David Sedley tuto zmínku považuje za jeden z dokladů, že text vznikl pod vlivem Akademie.⁴³ V souvislosti s výše zmíněným tématem „tvarování“ duše je důležité zopakovat, že podle Platóna je božskost filozofie založena na blízkosti filozofovy duše nejvyšším možným předmětům poznání. Dialog *Faidros* tyto předměty dokonce popisuje jako důvody božskosti samotných bohů.⁴⁴

Vztah mezi vlastnostmi duše a předměty jejich kognitivních schopností se v textu objeví ještě jednou. V prvním sloupci na řádcích 22–26 se hovoří o tom, že stejně jako filozof je i zeměpisec obtížen vahou doktrín podobnou nákladu Atlanta, který na svých bedrech podepírá celá nebesa. Řádky I,22–II,2 se zmiňují o filozofii, které byl zeměpis postaven naroveň o několik řádků předtím (I,13–14), a bezprostředně násled-

αἰσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης). Avšak Artemidórov papyrus hovoří o tvarování duše, která je následně schopna lépe zacházet s předměty či záležitostmi (*pragmateia*) dané vědy. V Artemidórově papyru jde o úkol (aktivní činnost) badatele, který musí napřed uzpůsobit svou duši soustředěním své vůle. V tomto ohledu mu spíše odpovídá platónský motiv z *Timaia* než Aristotelova teorie vnímání chápaného jako přijímání formy vnímaného bez jeho látky.

⁴² O této možnosti se poprvé zmínil DAVID SEDLEY, *Philosophy in the Artemidorus papyrus*, s. 33.

⁴³ Tamtéž, s. 34.

⁴⁴ PLATÓN, *Phaedrus*, 249c6: οἷσπερ θεὸς ὦν θεῖός ἐστιν. K podobné argumentaci v Platónových *Leges X* viz JAKUB JIRSA, *Plato on Characteristics of God: Laws X. 887c5–899d3*, in: RHIZAI: A Journal for Ancient Philosophy and Science V, 2, 2008, s. 239–259.

dující řádky zdůrazňují, že to, co platí pro filozofa, platí i pro zeměpisce (II,3: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ γεωγράφος). Když se tedy tyto vědy provozují náležitým a správným způsobem, je tento náklad pro duši nejen neunavující či duši nezamáhající (ἀκοπίατον), ale ani duše sama není „zmáhána ani zatěžována“, doslova řečeno „neztěžkne“ (I,30–31: μηδὲν κοπιώσαν μηδὲ βαροθμένην).

Domnívám se, že autor nemá na mysli jen to, že se naše duše studiem neunaví, anebo při zkoumání cizích krajín nepodlehne depresím. V dialogu *Faidón* píše Platón o těžknutí duše a její váha je zde korelátem jejímu stávání se podobnou tělu (σωματοειδής). Duše, která je v okamžiku smrti, když opouští tělo, poskvněna, jelikož se během života oddávala tělesným rozkoším a neočišťovala se filozofií, „... je zatěžována a stahována nazpět do místa viditelného,⁴⁵ kde se potlouká kolem hrobů jako strašidlo. Sókratés v dialogu *Faidón* představuje filozofii jako očišťování duše, které ji před podobnou těžkostí uchrání.⁴⁶ Náš autor představuje zeměpis jako disciplínu, která se sice zabývá pozemskými věcmi, ale adept se nemusí o svoji duši bát: zeměpisem se správně připravená duše ani neunaví, ani jím neztěžkne.

Jelikož se duše neunaví, může dotyčný badatel provádět zkoumání dnem i nocí, a tak stále zlepšovat stav své duše (I,31–39). Ve výsledku, píše náš autor, se díky těmto studiím stane člověk jednotným, podobně jako božská filozofie činí člověka „v ctnosti svatého“ (I,45–46). Jak se však lidská bytost stává ucelenou či jednotnou (ἀπλόω) díky kosmu (I,40: τῷ κόσμῳ)? Zeměpisec ujednocuje svoji duši pomocí znalosti světa. Avšak jakým způsobem?

Možné vysvětlení nám nabízejí opět závěrečné stránky dialogu *Tímaios*. Podle Tímaia se všechny složky duše uvádí v souzvuk, a tedy v jednotu díky poznání teleologické struktury kosmu, kterou duše vposled přijímá za svou. Tuto strukturu je možné odhalit, protože oběhy světové duše jsou osvětleny nebeskými tělesy, která jsou na nich upevněna. Jednoty lidské duše, chápané v platónské tradici jako jednota z mnohosti,⁴⁷ je tak podle tohoto výkladu dosaženo skutečně *díky* kosmu.

⁴⁵ PLATÓN, *Phaedo*, 81c10: ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὄρα τὸν τόπον.

⁴⁶ Srov. ŠTĚPÁN ŠPINKA, *Katharsis katharseós: Philosophie als „Flucht in die logoi“ und als Reinigung*, in: *Plato's Phaedo*, (ed.) ALES HAVLÍČEK, Praha 2001, s. 287–305.

⁴⁷ Srov. PLATÓN, *Respublica*, IV,443d7–e2.

Teze v dialogu *Tímaios* se samozřejmě zakládá na teleologické koncepci kosmu, který je vytvořen božským tvůrcem, demiurgem. V prooimiu na Artemidórově papyru takovou myšlenku nenalezneme. Nicméně v pasáži, kde se hovoří o sjednocování lidské osoby, je několikrát bůh či božství zmíněno (I,42, 43 a 45). Božskou je nyní nazvána nejen filozofie, ale i Múzy a na závěr i ctnostný člověk.

Tento motiv si opět zaslouží krátký rozbor. Podle autora prooimia člověk, který obětuje či zasvětil (συνανατίθεται) svůj život úkolům, ke kterým jej povolávají božské Múzy, „získá ve své ctnosti díky filozofii podobu důstojnou boha, která z něho učiní zároveň bytost nejsvětější“.⁴⁸ K tomuto procesu zbožštění člověka skrze filozofii je pak přirovnána činnost zeměpisce (ř. 2,3: ὁμοίως δὲ κ[αὶ ὁ] γεογράφος). O několik řádků výše autor uváděl, že člověk se skrze svět (domnívám se, že skrze jeho studium) stává jednotným (ἁπλόω). Tímto pojmem Platón na několika místech v dialozích charakterizuje boha.⁴⁹ O božské povaze filozofie již byla řeč dříve (I,13–15). Domnívám se, že autor zde poukazuje na možnost stávání se božským skrze ctnostný život a filozofické zkoumání, kterému chce následně připodobnit i činnost zeměpisce.

Tato pasáž terminologicky i obsahově odpovídá výše citovaným ukázkám z dialogů *Faidros* (229e5–230a6) a *Zákony* (766a1–4). Náležitě prováděné zkoumání světa tedy učiní člověka „jednotným“ či „jednoduchým“ (ve smyslu bez vnitřních rozporů), a tak i podobným bohu. Podobnost bohu je *telos* platónské morální filozofie, kterého je dosaženo ctnostným životem a především intelektuální kontemplací.⁵⁰ Právě k takové kontemplaci chce autor zřejmě přirovnat zeměpis v následujícím textu.

Druhý sloupec textu je na papyru již dosti poškozen a jeho znění lze mnohdy jen odhadovat. Jsou zde představena nejméně tři další témata; prvním z nich je cosi jako „let duše“.⁵¹ Zkušený zeměpisec totiž rozeví-

⁴⁸ Text se nachází na přelomu prvních dvou sloupců I,44–II,2: ἵνα τὸ θεοπρεπὲς σχῆμα τῆς φιλοσοφίας ἐν ἀρετῇ [ἐ]ργώτα[τον] π[ο]ύη τὸν ἀνθρώπον. Za vysvětlení této pasáže děkuji Jaroslavu Rytřovi.

⁴⁹ PLATÓN, *Respublica*, 380d, 382e a *Phaedrus*, 230e; srov. ARISTOTELÉS, *Ethica Nicomachea*, VII,15, 1154b24–26; na tato místa upozorňuje DAVID SEDLEY, *Philosophy in the Artemidorus papyrus*, s. 38.

⁵⁰ Viz DAVID SEDLEY, *Připodobnění se bohu jako etický ideál*, s. 110, pozn. 21.

⁵¹ Srov. PIERRE HADOT, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995, kap. 9.

rá svoji duši před zemí ležící před ním, aby ji celou poznal (II,9–11) a rozhodl se, jakým způsobem povede zkoumání a kterým směrem se jeho rozum (νοῦς) vydá (II,12–17). Správná rozvaha (ἐπινοια) mu zřejmě propůjčí epistemologickou jistotu, se kterou může získat důvěru ostatních, i když on sám je uvnitř sebe sama jakoby v bouři názorů (II,20–27). Následuje pak zřejmě stručná úvaha nad metodologií zeměpisného bádání. Souvislost těchto témat či jejich další užití však vzhledem k poškození textu není možné vyčíst. Množství lakun v textu nám tak tato témata dovoluje pouze vyjmenovat, aniž bychom věděli, zda a jak s nimi dále autor pracuje, případně jak je propojuje s předchozím tématem ctnostného člověka podobného bohu.

Autor prooimia popisuje vliv náležitého vědeckého, zeměpisného bádání na duši badatele, a tento vliv porovnává s působením filozofie na duši filozofa. Jak jsem uvedl výše, již v Platónově *Faidónovi* je filozofie chápána jako očista (*katharsis*) duše. Náš autor se tak podle mne snaží v prooimiu ukázat, že správně provozovaný zeměpis má pro podobu badatelovy duše podobně očistné důsledky, které zabraňují jejímu „težknutí“. Zachovaný text pak vrcholí motivem odevzdání se bádání, ke kterému člověka povolávají Múzy, jež vede až k podobnosti bohu. Domnívám se, že kumulace těchto motivů svědčí o vlivu platónské tradice na prooimion. V následující části se pokusím ukázat, že podobné motivy nalezneme i v druhém textu pojednávajícím o vztahu filozofie a zeměpisu, pseudo-Aristotelově spise *O světě*.

4. Komparace s pseudo-Aristotelovým spise *O světě*

4.1. Původ a autorství textu

Začátek celého pojednání *O světě* zní: „Mnohokrát se mi, Alexandře, filozofie zdála být božskou a skutečně daimónskou věcí“.⁵² Zamýšleným ideálním čtenářem spisu by tedy měl být Aristotelův student a později mocný císař Alexandr Veliký. Zatímco prooimion na Artemidórově papyru si kladlo za cíl přilákat studenty k zeměpisu tím, že jej stavělo naruveně filozofii, první kapitola spisku *O světě* představuje zcela opačnou snahu. Budoucí vládce a válečník Alexandr by neměl studovat pouze

⁵² PSEUDO-ARISTOTELÉS, *De mundo*, I,391a1–2: Πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ὃ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι.

zeměpis či topografii – jakkoli by se mohlo zdát, že pouze tyto vědní disciplíny pro něho mají praktickou hodnotu –, ale především by se měl věnovat filozofii, která jediná odpovídá jeho postavení a roli (391b6).

Spis *O světě* je součástí *Corpus Aristotelicum*, avšak teprve středověké rukopisy jej do korpusu zařazují bez zaváhání. Antické autority o Aristotelově autorství naopak dosti pochybují. Apuleius, který spis ve druhém století n. l. přeložil do latiny, autora nejmenuje, pouze uvádí, že text byl sepsán *podle* Aristotela a Theofrasta, který Aristotela vystřídal ve vedení peripatetické školy. Také Proklos hovoří ve svém komentáři k dialogu *Tímaios* o Aristotelově autorství s jistým kritickým odstupem.⁵³

Důvody, které dnes badatele vedou k odmítnutí Aristotelova autorství, jsou (a) lexikální, (b) doktrinární a (c) doxografické. Text obsahuje řadu pojmů a spojení, které nenajdeme nikde ani v Aristotelových esoterických textech, ani v dochovaných zlomcích exoterických děl.⁵⁴ Zadržé, v textu se nachází mnoho stoických a novopythagorejských motivů.⁵⁵ Metodologie celého spisu je založena na prostupnosti jednotlivých oblastí zkoumání (např. pozvolná prostupnost supralunární a sublunární sféry), což je v rozporu s Aristotelovou metodou založenou na různosti přístupů v různých oblastech zkoumání, jak ji známe z jeho vlast-

⁵³ PROKLOS, *In Platonis Timaeum commentaria*, III,272,21–22.

⁵⁴ Seznam sporných pojmů uvádí JONATHAN BARNES, *De mundo*, in: *The Classical Review*, New Series 27, 1, 1977, s. 42–43. Barnes dodává: „A cursory reading of the *de mundo* discovers in only ten Bekker pages some ninety words not found elsewhere in the Aristotelian corpus; and fifty of those ninety are not attested before the third century B.C.“

⁵⁵ Pro přehled viz OTTO SCHÖNBERGER, *Aristoteles – Über die Welt*, Ditzingen 1991, s. 47–53, a JOSEPH P. MAQUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo*, in: *Yale Classical Studies* 6, 1939, s. 111–167. Za zřejmě rozhodující doklad o pozdějším původu spisu bývá pokládán zřetelný vliv stoiků a novopythagorejců. Například definice kosmu v druhé kapitole spisu a charakteristika múz na 401b8 a násl. je shodná s pojetím stoika Chryšippa ze Sol (mezi roky 281–204) a důraz na ἰσομοιρία či proporcionalitu (*De mundo*, 396a34, 398b1) zase připomíná spíše pythagorejce než Aristotela. Spor se vede ohledně vlivu stoika Poseidónia z Apameie (přibližně 135–51 př. n. l.): JOSEPH P. MAQUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo*, argumentuje tím, že poseidóniovské prvky čerpá náš autor z Aria Didyma (srov. podobnost a místy až doslovnou shodu mezi *De mundo*, 391b9–393a4, a zlomkem 31 z Aria Didyma = STOBAIOS, *Eclogae physicae et ethicae*, I,184,8 W.), nicméně zůstává možné, že autor spisu *De mundo* používal některou z populárních stoických učebnic, na které se Poseidónios podílel, anebo na ni měl alespoň vliv, viz OTTO SCHÖNBERGER, *Aristoteles – Über die Welt*, s. 50.

ních děl.⁵⁶ Ve spise také najdeme zcela nearistotelský popis vzduchu jako tmavého a chladného (392b6), zatímco Aristotelés jej popisuje jako vlhký a teplý (*O vzniku a zániku*, 330b4), a některé zeměpisné pojmy ve spise *O světě* se svým užitím od Aristotelova liší (např. pojmenování Arabského zálivu), případně je Aristotelés ještě nemohl znát (je-li Taprobane na 393b14 skutečně Srí Lanka, pak o ní Aristotelés v době sepsání spisu ještě nemohl vědět; Řekové se o ostrovu dozvěděli až po Alexandrově tažení).

Dnes převládá mínění, že text pochází z pozdější doby, takže nemůže být Aristotelův, nicméně nikdo nepopírá silné peripatetické motivy a připouští se i původ v rámci peripatetické školy. Tento odkaz je však zkombinován se stoickými, novopýthagorejskými a ryze platónskými motivy, takže text můžeme pokládat za eklektický, resp. za možný produkt směsi filozofických doktrín, které mohly být v době vzniku textu vlastní každému vzdělanému autorovi.

Vznik textu můžeme pracovníě zasadit přibližně mezi léta 50 př. n. l. a 140 n. l.,⁵⁷ což je téměř stejná doba jako u Artemidórova papyru. *Terminus ante quem* je v případě tohoto spisu víceméně jistý, pokud nepochybujeme o Apuleiově autorství překladu do latiny; navíc se zdá, že spis znal Maximos z Týru, což jasně určuje *terminus ante quem* před roky 180–190 n. l.⁵⁸ *Terminus post quem* je mnohem problematičtější, o době okolo roku 50 př. n. l. se uvažuje vzhledem k předpokládanému vlivu – ať už přímému či nepřímému – stoika Poseidónia z Apameie.⁵⁹

Mezi všemi těmito vlivy se v následujícím rozboru soustředím na platónské motivy v první, úvodní a metodologické kapitole spisu *O světě*. Můj rozbor rozhodně není nutné chápat jako argumentaci proti peripatetickému původu celého spisu. I Aristotelovy prokazatelně vlastní exotrické spisy jsou velmi silně ovlivněny platónským dědictvím.⁶⁰

⁵⁶ Srov. ARISTOTELÉS, *Ethica Nicomachea*, 1094b11 a násl.; *De partibus animalium*, 639b30 a násl.

⁵⁷ Jedním z autorů, který obhájí Aristotelovo autorství je GIOVANNI REALE, *Aristotele – Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli 1974 (druhé, přepracované vydání Milano 1995), avšak viz již zmiňovanou kritickou recenzí JONATHANA BARNESE, *De mundo*.

⁵⁸ Srov. DAVID FURLEY, *Introduction*, in: ARISTOTLE, *On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing-away, On the Cosmos*, Cambridge, MA 1955, s. 340.

⁵⁹ Srov. výše pozn. 55.

⁶⁰ Možné platónské motivy v dalších kapitolách *De mundo* detailně probírá HANS STROHM, *Studien zur Schrift von der Welt*. Připomeňme, že celý spis je také zakončen citátem z Platónových *Zákonů*, 715e–716a a 730b (srov. *De mundo*, 421b25–29).

4.2 Velikost filozofie a malost zeměpisovy duše

Hned v první větě se opět setkáváme s Platónským motivem božské filozofie, která je zde nazývána nejen božskou, ale i daimónskou (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως, 391a1). Při popisu činnosti filozofie autor spisu *O světě* hovoří o „vzepjetí“ či „pozvednutí“ (διαραμμένη) ke kontemplaci toho, co skutečně jest (τῆν τῶν ὄντων θεάν, 391a3). Nelze přehlédnout jasnou analogii k Platónově dialogu *Faidros*, který jsem citoval výše. Ve *Faidrovi* je duše vedena rozumem a nahlíží do „nadsvětlních míst“ (ὑπερουράνιος τόπος), kde nahlíží „jsoucnost vskutku jsoucí“ (οὐσία ὄντως οὐσα, *Faidros* 247c7). Filozofie je tak ve spise *O světě* stejně jako ve *Faidrovi* popsána jako činnost směřující „vzhůru“ k pravým či skutečným jsoucnům, které lze chápat jakožto záruky možnosti jakékoli pravdivosti poznání. Filozofie je božská, jelikož náležitým způsobem zachází se jsoucny, o nichž můžeme získat skutečné vědění a blízkost ke kterým je – podle dialogu *Faidros* – důvodem božskosti samotných bohů (srov. *Faidros* 249c6).

Text dále připomíná, že těchto míst, která filozofie zkoumá, nelze dosáhnout za pomoci těla (τῷ σώματι, 391a9), i kdyby tato těla byla tak velká, jako měli titáni Ótos a Efialtés. Tito titáni patřili mezi obry, kteří zaútočili na Olymp. Své bezbožné myšlenky se snažili uskutečnit tím, že navršili horu Pélion na horu Ossu, aby dosáhli na Olymp, a vyhrožovali vysušením moře, aby mohli bohy vydírat.⁶¹ Bezvýsledné vršení hor může být chápáno jako obraz marných pokusů zeměpisu docílit skutečného vědění pouze svými vlastními nástroji. Skutečné vědění je totiž cestou vzhůru k božskému, která je vyhrazena duši a filozofii.⁶² Náš autor tak klade na jednu stranu zeměpis a tělo a na druhou filozofii a duši.⁶³

Duše vyráží na cestu za věděním s pomocí filozofie a „používá rozum jako průvodce“ (λαβούσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, 391a11–12). Role rozumu jakožto vůdce či průvodce je dobře známa jak z *Ústavy*, tak *Tí-*

⁶¹ Srov. HOMÉR, *Odyseia*, XI,305–320; *Ilias*, V,385–390; srov. převyprávění v ROBERT GRAVES, *Řecké mýty*, I, Praha 1982, přel. JIŘÍ HANUŠ, s. 141n.

⁶² Srov. vzestup k idejím u PLATÓNA, *Symposium*, 210a–211a.

⁶³ Viz výše popsaná snaha autora prooimia na Artemidórově papyru přesvědčit čtenáře, že zeměpisným bádáním o tělesných věcech duše neztěžkne, což v pojmech Platónova dialogu *Faidón* znamená, že se nestane tělesnou či tělu podobnou.

maia, kde je dokonce rozum, *nús*, explicitně nazván na dvou místech *hégemón* (*Tímaios*, 41c7, 45b2). Filozofické poznání se pak odehrává pomocí „božského oka duše“ (θεῖω ψυχῆς ὀμματι, 391a15). Tato fráze byla zpopularizována opět Platónem.⁶⁴ O oku duše se hovoří především v souvislosti s kognitivním přístupem k idejím, který Platón nejčastěji popisuje pomocí metafor zraku a vidění.

Filozofie podle spisu *O světě* odhaluje neunavující cestu (ἀκοπιάτον ὁδόν, 391a12–13). Zde užitě přídavné jméno slouží v Artemidórově papyru (I,28) k charakterizaci správné vědecké metody, kterou užívá zeměpis. Každý ze spisů tedy charakterizuje jako neunavující a správnou tu vědeckou činnost, kterou se snaží prosadit oproti její konkurenci. Zatímco ve spisu *O světě* jsou titáni terčem posměchu a opovržení, podle Artemidórova papyru lze zvládnout i náklad takové tíže, jaký nese titán Atlás, je-li použita správná metoda. Oba texty jsou předmluvou k vědeckému, respektive v případě spisu *O světě* populárně-vědeckému pojednání, které se snaží čtenáře přesvědčit o vznešenosti dané vědy, která je sice namáhavá, avšak správně uchopena může být neunavující. Správně utvářený zájem nás podle obou autorů povzbuzuje v našich zkoumání, takže ani necítíme namáhavost naší činnosti.

Autor pojednání *O světě* hodnotí filozofii a ty, kteří se jí zabývají, velmi vysoce. Naopak explicitně lituje ty, kdo svoje duchovní aktivity vyplývají na zeměpis, který popisuje jako pouhou lokální topografii. Těmito lidmi téměř až opovrhne, jelikož se podle něj zabývají jen partikulárnostmi a nevíšmají si celku kosmu (391a17 a násl.). Přirozenost nějakého místa, struktura města, krása hory či délka řeky nejsou ničím jiným než jednotlivostmi, které mohou zajímat pouze lidi s malou duší (μικροψυχία, 391a23). Toto je zřejmě nejpolemičtější pasáž první kapitoly. Autor se snaží přesvědčit čtenáře, že důležité zkoumání není zkoumání zeměpisné či topografické, ale zkoumání filozofické.

Zatímco první část první kapitoly byla naplněna platónskými motivy, kritika zeměpisu je vedena z prokazatelně peripatetických pozic. Rozdíl mezi běžnými či nahodilými věci (τὰ τυχόντα) a silnějšími entitami (τὰ κρείττονα) byl Aristotelem rozpracován v jeho *Protreptiku* a tato část díla se nám dochovala (fragment 27). Jen o několik řádek později se Aristotelés dostává ke kontrastu nahodilostí a teoretického života.

⁶⁴ PLATÓN, *Symposium*, 219a3; *Respublica*, 519b3, 533d2, 540a7.

Aristotelés v *Etice Eudémově* definuje malost duše či malomyslnost (μικροψυχία) jako neschopnost jedince „považovat se za hodného velkých věcí, ačkoli je jich správně hoden“⁶⁵ a podobně se vyjadřuje i v *Etice Nikomachově* (srov. 1107b23 a násl., 1125a 33 a násl.). Tento význam lze přijmout i v rámci pojednání *O světě*. Zeměpisec má schopnosti, aby se věnoval vznešenější a božské filozofii, ale ztrácí čas a sílu ve studiu jednotlivých řek, měst a hor. Zeměpisce udivují jednotlivé nahodilosti, takže o nich přemýšlí až příliš, a zůstávají mu skryty skutečně velké a mocné věci v kosmu (391a23–26).

Náš údiv, kterým podle Platóna začíná každé filozofování (*Theaitétos*, 155c–d), by tedy měl být věnován jen věcem, které ho jsou hodny. Podle spisu *O světě* jsou těmito hodnotnými věci kosmos sám a největší věci v něm (τῶν ἐν κόσμῳ μεγίστων, 391a25–26).⁶⁶ Těmito největšími věcmi mohou být buď nebeská tělesa, která jsou probírána v následující kapitole spisu *O světě*, nebo základní principy, kterými se kosmos řídí a které jsou ohlášeným tématem celého spisu.

Duševní činnost, kterou se badatel vztahuje ke kosmu, je nazvaná „teologizování“ (θεολογέω). Podle Platóna i Aristotela je „teologizování“ myšlením, které se vztahuje k bytnosti boha a světa.⁶⁷ V pozdější, helénistické době pak theologizování znamenalo tu nejvyšší možnou podobu myšlení, které se vztahuje k nejvyšším a nejmocnějším předmětům.⁶⁸ Alexandr, který byl předurčen k tomu, aby se stal největším z králů, by se podle tohoto textu měl věnovat pouze nejvyšší možné podobě filozofování, jelikož filozofie svými dary ocení jen ty nejlepší (391b5 a násl.).

5. Závěr

Dva výše interpretované texty byly zvoleny ke komparaci vzhledem k jejich explicitnímu tématu: vzájemnému vymezení filozofie a zeměpisu. Zarážející je množství motivů, které podle mne vycházejí z platónské tradice. Ani jeden ze spisů rozhodně nelze označit za čistý produkt

⁶⁵ ARISTOTELÉS, *Ethica Eudemia*, 1233a13–14.

⁶⁶ Toto je další z ne-aristotelských momentů ve spise, protože podle *De partibus animalium*, I,5, neexistují v přírodě žádné předměty, které by nebyly hodny vědeckého zájmu; za tuto připomínku děkuji Hynkovi Bartošovi.

⁶⁷ Např. PLATÓN, *Respublica*, 379a6, a ARISTOTELÉS, *Metaphysica*, 983b29.

⁶⁸ SROV. HANS STROHM, *Aristoteles – Meteorologie. Über die Welt*, Berlin 1984, s. 278.

jedné filozofické školy, avšak mohou sloužit mimo jiné jako doklad rozšíření platónského motivu morální relevance vědeckého zkoumání i do takové oblasti, jako je zeměpis.

Navzdory fragmentární povaze prooimia si lze položit otázku, jak si jeho autor představuje správné zeměpisné zkoumání a zda by se ve výsledku stejně nejednalo o výklad odpovídající nárokům pseudo-Aristotelova spisu *O světě*.⁶⁹ Na začátku prvního sloupce textu se sice hovoří o „výkladu celé této vědy“ (I,2), což by mohlo odkazovat na jistou obecnost a holistický přístup, který nacházíme ve spisu *O světě*. Spojení τῆς ὅλης ἐπιστήμης ἐπίδειξιν podle mne znamená, že je potřeba shromáždit všechny zeměpisné poznatky, a nikoli jen jejich omezenou, partikulární část.⁷⁰ Autor prooimia se tedy vyhýbá nejradikálnější námitce proti zeměpisu, kterou ve spise *O světě* nacházíme: nezabývá se výkladem o nahodilých jednotlivostech (391a18–24).

Stejně tak je v prooimiu naznačen jistý vzestup či stoupání badatelovy duše, při kterém autor hovoří o *epinoia* (II,18): země se nejprve rozkládá kolem badatele (παρκακειμένης χώρας, II,6), aby byla následně popsána jakožto ležící *pod* ním (ὑποκειμένην χώρην, II,11). Stejně tak hovoří spis *O světě* o vzepětí duše a cestě, kterou duše za pomoci rozumu vykonává (391a11–16).

Dva sloupce prooimia, které jsem výše interpretoval, však neobsahují žádný náznak překročení zeměpisné roviny zkoumání. Text pojednává o metodologii zeměpisného bádání: zeměpisec v sobě musí urovnávat protichůdné směry, jimiž se vydává jeho mysl (II,13–41), avšak tyto směry se týkají pouze bádání o různých částech země. Celá věda (I,2) se musí náležitě poskládat ze zkoumání o částech země, pouze neznalý (ἀνεπιστήμων) by se snažil uchopit ji v jednom výkladu celou (II,16–17). Nikde se ale nehovoří o zkoumání „božských věcí“, tj. kosmu a jeho principů, jak požaduje první kapitola spisu *O světě* (391a15). V textu prooimia nenalezneme žádný odkaz k nutnosti začlenit do celku vědy také kosmologii nebo aitiologii.

V obou textech je však dochována a zdůrazněna spojitost mezi vědou a etikou. Zřejmě pod vlivem platónské tradice spojují oba naše texty vědecké poznání s etickým vývojem badatelovy duše. Jednotlivé vědy nejsou hodnoceny jen s ohledem na „vznešenost“ svých předmětů či mož-

⁶⁹ Za otázku děkuji anonymnímu recenzentovi *Listů filologických*.

⁷⁰ Tento význam spojení „celá věda“ nacházíme např. u PLÓTÍNA, *Enneades*, V,9,8 a IV,3,2.

ný hmotný zisk (ten není vůbec zmíněn). Podstatnou část hodnocení tvoří vliv předmětů zkoumání na badatelovu duši a její podobu. V tomto ohledu se také jedná o zajímavý doklad platonizujících tendencí ve vědeckém diskurzu dané doby.⁷¹

Summary

THE PLATONIC MOTIVES IN THE PROOIMION ON THE ARTEMIDORUS' PAPYRUS, AND IN THE FIRST CHAPTER OF THE PSEUDO-ARISTOTELIAN *DE MUNDO*

The main aim of the article is to present the interpretation of the prooimion on the Artemidorus' papyrus. Further, I compare it to the first chapter of pseudo-Aristotle's treatise *On the cosmos (De mundo)*. I argue that both text (though not the entire treatise *On the cosmos*) share a common intellectual heritage of Platonism. I trace several motives back to Plato's dialogues and illustrate how both texts entail a Platonic conception of morally relevant forming of the soul in accordance with object of its study.

Keywords: Artemidorus' papyrus; pseudo-Aristotle; *De mundo*; Platonic motives; ancient geography; soul

JAKUB JIRSA, Ústav filosofie a religionistiky, Filosofická fakulta
Univerzity Karlovy, nám. J. Palacha 2, 116 38 Praha 1,
jakub.jirsa@ff.cuni.cz.

⁷¹ Text vychází jako součást výzkumu podpořeného grantovým projektem GAČR P401/11/0568.