

FILOZOFICKÉ ASPEKTY HORÁCIOVHO DIELA

ANDREJ KALAŠ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava, SR

KALAŠ, A.: Philosophical Aspects of Horatius' Work
FILOZOFIA 72, 2017, No. 2, pp. 114-127

In the paper we try to grasp the philosophical aspects of the poetic work of Quintus Horatius Flaccus (65-68 BC.). We analyze supposed philosophical and ideological inspirations of his work, as well as the character of his time, the so-called *Pax Augusta*, which determined his efforts to give the Roman society a revival impetus. Further, we focus on the thesis claiming different forms of Horatius' philosophical eclecticism with the intention to disprove the thesis: we propose a reasonable hypothesis about the unifying framework of Horatius philosophical view, namely his strong religious belief in the intervention of gods into individual and also collective events of mankind.

Keywords: Horatius – *Pax Augusta* – Roman odes – Philosophy – Religion

Vyjadrovanie filozofie formou poézie nie je v antike vôbec zriedkavé. Poetická forma, predovšetkým žáner didaktického eposu, poslužil mnohým gréckym filozofom (Xenofanés, Parmenidés, Empedoklés), ako aj ich veľkým rímskym nasledovníkom (Lucretius) na vyjadrenie filozofického obsahu. Filozofické myšlienky však našli svoje vyjadrenie aj v komplikovaných lyrických veršových formách, predovšetkým v archaickej gréckej monodickej melike. V rámci tohto žánru vyjadrovali svoje politicko-filozofické názory veľkí grécki archaickí básnici Alkaios, Archilochos, Tyrtaios, Theognis či Solón.¹

V predkladanej stati zameriame pozornosť na filozofické aspekty v básnickom diele Quinta Horácia Flacca (65-68 pred Kr.), jedného z troch (popri Vergíliovi a Ovídiovi) vrcholných predstaviteľov tzv. Augustovho obdobia rímskej literatúry (2. polovica 1. stor. pred Kr.). Naším cieľom bude preskúmať, či je možné formulovať čosi ako „Horáciovu filozofiu“, alebo aspoň nájsť nejaký jednotiaci filozofický či ideový základ básnikovho „filozofovania“. Nekladieme si za cieľ preskúmať celé Horáciovo básnické dielo, ale postupovať budeme prevažne eklekticky, pričom dôkladnejšie preskúmame myšlienkový obsah tzv. *Rímskych ód*.

¹ Filozofickou reflexiou archaickej gréckej lyriky sa u nás zaoberá najmä M. Porubjak, ktorý v časopise *Filozofia* publikoval už tri štúdie venované tejto téme. Zaujímavé paralely medzi súčasnou debatou o altruizme a reciprocite a úlohou, ktorú zohrávala sociálna reciprocita v archaickom Grécku, analyzuje M. Porubjak na pozadí básnickej tvorby elegika Tyrtaia (Porubjak 2012). Sokratovské motívy filozofickej reflexie človeka nachádza tento autor zasa u archaického básnika Theognida z Megary (Porubjak 2010), pričom v inej štúdii presvedčivo identifikuje u tohto archaického autora filozofický koncept ľudskej prirodzenosti (Porubjak 2013).

1. Pax Augusta. Spoločenské pomery a básnikov život. Horácius patrí spolu s Vergíliom ku generácii rímskych intelektuálov, ktorí v mladosti ešte zažili hrôzy občianskych vojen z konca obdobia republiky. 1. storočie pred Kr. je v rímskych dejinách mimoriadne hektickým obdobím: všetko vtedy nasvedčovalo tomu, že moc v štáte prevezme jednotlivec. O hegemoniu bojovali viacerí: Sulla, Pompeius, Caesar, Antónius. Bolo len otázkou času, kedy moc spočívne v rukách jediného muža. Stalo sa tak po bitke pri Aktiu (31 pred Kr.), v ktorej Octaviánus (63-14 pred Kr.), budúci cisár Augustus, porazil Antónia s Kleopatrou, posledného soka v boji o zvrchovanú moc v štáte. Obdobie, ktoré nasledovalo, sa v histórii označuje ako *Pax Augusta*, teda Augustov mier. Charakterizuje ho Augustova snaha o všestrannú politickú, kultúrnu, náboženskú a ideovú obnovu spoločnosti pod taktovkou nového vládcu cisára Augusta.²

Básnik Horácius sa vo svojej mladosti zhodou okolností ocitol na nesprávnej strane vojnovnej barikády občianskych vojen. Bol priaznivcom republikánov a dal sa naverbovať do Brutovho republikánskeho vojska, ktoré bolo v r. 42 pred Kr. Octaviánom porazené pri gréckom meste Filippy. Sám básnik spomína na túto nemilú udalosť zo svojho života, keď vraj nečestným spôsobom zahodil štít a poškvrnil svoju cnosť. Z vojnovnej hrôzy ho vraj zachránil jedine boh Merkúr. Tento motív záchrany božstvom bude neskôr dôležitý pri identifikovaní jednotiaceho ideového základu básnikovho filozofovania. Preto si dovoľujeme pasáž citovať v širšom kontexte:

tecum Philippos et celerem fugam
sensi relictā non bene parmula,
cum fracta virtus et minaces
turpe solum tetigere mento:
sed me per hostis Mercurius celer
denso paventem sustulit aere (Ho-
ratiū, *Carmina*, 2, 7, 9-14).

Spolu s tebou³ som zažil aj Filippy
a rýchly útek z boja, keď som
nečestne odhodil štít a zlomená
cnosť spolu s hroziacimi bojovník-
mi trpko dopadla tvárou na zem.
Ale mňa prestrašeného uprostred
nepriateľov vyzdvihol v hustom
oblaku rýchly boh Merkúr...⁴

Po porážke republikánov bol básnikovi skonfiškovaný majetok a do Ríma sa mohol vrátiť až po amnestii z r. 41 pred Kr. Tam sa postupne dostal do priazne Maecenata, ktorý sa na Augustovom dvore snažil o všestrannú podporu literátov a umelcov. Maecenas mu daroval skromný statok v Sabinsku pri Ríme a básnik sa plne oddával básnickej tvorbe zameranej na všestrannú obnovu rímskej spoločnosti, vytýčenú novým cisárom.⁵ Horácius sám opisuje svoj emocionálne zaangažovaný vzťah k rímskemu štátu a jeho osudom v 14.

² Dôkladné poučenie o Augustovej dobe nájde čitateľ napr. u autora M. Granta (Grant 1999, 223-241).

³ Básnik tu spomína svojho dobrého priateľa Pompeia Vara, s ktorým sa poznal od ranej mladosti a s ktorým prežil všetky útrapy vojny (Erhart 1927, 11).

⁴ V texte štúdie požívame vlastné prozaické preklady Horáciových textov. Prozaický preklad umožňuje presnejšie tlmočenie filozofického obsahu básnickej reči viazanej komplikovaným lyrickým metrom. Preto rezignujeme na akékoľvek slovenské prekladové nápodoby antického metra. Naše vlastné sú aj preklady zo starogréčtiny.

⁵ Podrobnejšie o Horáciom živote a jeho peripetiách pozri (Conte 2003, 278-281).

básni prvej knihy *Ód*, kde štát pripodobňuje k lodi zmietanej búrkou občianskych vojen. Interpretátori (pozri napr. Shorey 1898, 187) sa zhodujú na tom, že v dvoch veršoch tejto ódy opisuje básnik posun svojho emocionálneho postoja k rímskemu štátu zo stavu neprijemného sklamania z vecí verejných (*sollicitum taedium*) z čias po porážke pri Filippách (42 pred Kr.) do stavu túžby a neľahkej starosti (*desiderium curaue non levis*) o štát, ktorá charakterizuje jeho postoj z čias, keď sa plne oddal Augustovmu obrodnému programu (Horatius, *Carmina*, 1, 14, 17-18).

2. Filozofické inšpirácie Horáciovho diela a básnikova deklarácia eklekticismu.

Významnou Horáciovou myšlienkovou inšpiráciou bol pobyt v gréckych Aténach v čase jeho mladosti. V tomto meste, ktoré nazýva Thukydides „škola Grécka“ (παίδευσις),⁶ sa zúčastňoval na prednáškach takých učiteľov, akými boli peripatetický filozof Kratippos z Pergama a predstaviteľ akademickej školy Theomnéstos (porovnaj Conte 2003, 278).

Básnická aj ideová inšpirácia zaiste prišla aj z archaickej gréckej lyriky. V *Epodách* mal na Horácia najväčší vplyv Archilochos z Paru (Horatius, *Epistulae*, 1, 19, 23 a n.). V *Ódach* jednoznačne napodobuje Alkaia.⁷ Horácia lyrika je však na rozdiel od Alkaiovej oveľa menej útočná, viac súkromná a viac filozofická: „Pro Horatia byla tedy poezie odpočinkem od angažovanosti – jakoby přestávkou uprostřed boje ... soukromý aspekt jeho poezie byl neoddelitelný od onoho hledání vnitřního štěstí, založeného na ‚soběstačnosti‘ (*autarkeia*) a ‚duševním klidu‘ (*tranquillitas animi*), jež bylo hlavním naučením plynoucím z helenistických filozofických škol“ (Conte 2003, 289). Sám básnik však jednoznačne deklaruje nezávislosť od akéhokoľvek filozofického smeru, pričom sa prostredníctvom pôsobivého obrazu včielky zberajúcej nektár z rôznych kvetov definuje ako eklektik:

quid verum atque decens, curo et
rogo et omnis in hoc sum:
condo et conpono quae mox dep-
romere possim.
ac ne forte roges, quo me duce,
quo lare tuter:
nullius addictus iurare in verba
magistri,
quo me cumque rapit tempestas,
deferor hospes (Horatius, *Epistu-
lae* 1,1,11-15).

Starám sa, hľadám a celý ponáram
do toho, čo je pravdivé a krásne.
Spisujem a komponujem to, čo sa
dá sotva vyjadriť. Ale v žiadnom
prípade sa nepýtaj, aký vodca
alebo bôžik ma chráni. Nezaviazal
som sa prisahať na slová žiadneho
učiťľa, ale nechám sa ako hosť
niesť kamkoľvek, kam ma strháva
búrka.

⁶ *Ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι ...* „Skrátka, tvrdím, že celé toto mesto je učiteľskou Gréckou“ (Thucydides, *Historiae*, 2, 41,1,1-2, 41, 1,2).

⁷ Porovnaj: *age dic Latinum / barbite carmen ... / Lesbio primum modulate civi/ ...* „nože rozozvuč, brnkadlo, latinskú pieseň ... prvýkrát naladené občanom Lesbu“ (Horatius, *Carmina* 1, 32, 4-5).

... ego apis Matinae
more modoque,
grata carpentis thyma per laborem
plurimum, circa nemus uvidique
Tiburis ripas operosa parvos
carmina fingo (Horatius, *Carmina*
4,2,27-31).

... Ja, podobne ako malá matinská
včielka usilovnou prácou zberajú-
ca príjemný tymian, skladám ná-
ročné básne vôkol hája a brehov
vlhkého Tibura.

K Horáciomvu eklekticismu sa ešte vrátime v samostatnej časti, aby sme mohli tézu o tomto eklekticisme prekonať hľadaním nejakej jednotiacej ideovej platformy, jednotného filozofického postoja, ktorý by azda bolo možné nazvať „Horáciovou filozofiou“. Na tomto mieste je však vhodné zdôrazniť, že básnik sám si potrebu filozofie vo svojom diele, a dokonca aj v spoločnosti ako takej jednoznačne uvedomoval. Na absenciu humanitného rozmeru vo vzdelávacom *curricule* detí v protiklade k matematike upozorňuje na jednom mieste v *De Arte Poetica*, kde tvrdí, že deti Rimanov sa učia dlhými výpočtami rozdeliť drobnú mincu nazývanú „as“ na sto častí. Vzápätí sa však básnik pýta, či by sme mohli dúfať, že s takýmto vzdelaním napíšu básne trvalej hodnoty (Horatius, *De arte Poetica*, 325-326, 330-332). Potrebu spojenia filozofie a poézie, pre ktorú sú zdrojom a inšpiráciou sókratovské spisy, explicitne formuluje Horácius v týchto veršoch:

scribendi recte sapere est et prin-
cipium et fons.
rem tibi Socraticae poterunt osten-
dere chartae
verbaque provisam rem non invita
sequentur (Horatius, *De arte Poe-
tica*, 309-311).

Počiatkom a zdrojom dobrého
písania je správne vedenie. Obsah
ti budú schopné ukázať sókratov-
ské spisy, slová budú ochotne
nasledovať poskytnutú látku.

3. Rôzne podoby Horáciovho eklekticismu. V nasledujúcej časti štúdie si budeme všímať tie miesta v Horáciomvom diele, ktoré implikujú rôznorodé – prevažne pôvodom helenistické – filozofické koncepcie a potvrdzujú básnikovu tézu o eklektickom charaktere jeho myšlienkového sveta. Eklekticismus a smerovanie k prevažne etickým témam sa objavuje na mnohých miestach jeho diela. Vytvára sa tak svojský horáciovský filozofický svetonázor, ktorý je roztrúsený po celom jeho básnickom diele a ktorý možno len ťažko jednotne uchopiť. Podľa Conteho sa výrazným spôsobom formuje filozofický profil básnika, kryštalizujúci okolo stoických ideálov *αὐτάρκεια* („sebestačnosť“) a *μετρίότης* (idea miernosti) v I. knihe Horáciovho diela *Satiry* (*Sermones*), v ktorých sa podľa tohto autora výrazne prejavuje aj vplyv ušľachtilého epikureizmu (Conte 2003, 285). Smerovanie k etickým témam a nástojčivé hľadanie optimálneho *modus vivendi* (*rectius vives*, *Licini* ... „Licinius, budeš žiť správnejšie“) založeného na ideí nasledovania zlatej strednej cesty života (*auream quisquis mediocritatem diligit Horatius*) (*Carmina* 2,10, 5-6) zaznieva v pestrých básnických obrazoch (život na mori, téma hromadenia bohatstva, ničivá sila

živlov prírody ...) z 10. básne druhej knihy Horáciových *Ód*. Myšlienka neprekračovania správnej miery (gr. *μέτρον*) zaznieva zasa z týchto známych veršov:

est modus in rebus, sunt certi de-
nique fines,
quos ultra citraque nequit consiste-
re rectum (Horatius, *Sermones*, 1,
106-107).

Každá vec má svoju správnu mie-
ru, sú napokon určité stanovené
hranice,
mimo ktorých nemôže spočívať
nič správne.

Epikurovská myšlienka užívania si prítomného („*Carpe diem*“) (Horatius, *Carmina*, 1, 11, 8) sa zasa ohlasuje v jednej z Horáciových ód. Je zasadená do kontextu, v ktorom Horácus vyzýva dievčinu Leuconoe, aby bola rozumná a trpezlivá, aby mala vyrovnaný postoj k životu, odrádza ju od numerológie a ezoteriky a vyzýva ju, aby epikurovsky obmedzila životné potreby a veľké nádeje na minimum.⁸ Umiernenosť, vyrovnanosť v dobrom i zlom a jediné potešenie z vína pri pesimistickom názore na život človeka vyznieva z tretej básne druhej knihy *Ód* začínajúcej sa slovami:

Aequam memento rebus in arduis
servare mentem, non secus in
bonis
ab insolenti temperatam
laetitia, moriture Delli

Pamätaj zachovať si pokojnú my-
seľ v ťažkých časoch a tak isto aj
v časoch dobrých, v ktorých si ju
chráň pred nemiernou radosťou.
Veď aj tak musíš raz zomrieť,
Deliu.

(Horatius, *Carmina* 2, 3, 1-4).

4. Rímske ódy. Program obnovy štátu adresovaný mládeži. Veľký obrodný program rímskej spoločnosti naplno rozvinul Horácus v cykle šiestich rozsiahlych básní zo začiatku tretej knihy *Ód*, pre ktoré sa podľa bádateľa H. P. Syndikusa až v 19. storočí ustálil názov „*Rímske ódy*“ (Syndikus 2010, 195). Podľa K. Grollia sa „v týchto šiestich básniach rozvíja akýsi ‚kánon cností‘, najlepších vlastností, ktoré podľa venúzskeho básnika majú ozdobovať správneho rímskeho občana“ (Grollios 1998, 14). Podstatný je tu aj fakt, že básnik nemá ambíciu zmeniť politiku a starú generáciu politikov – tí podľa neho celkom sklamali, keď rímsky štát priviedli v občianskych vojnách na pokraj kolapsu. S hrôzou a odporom sa teda odvracia od starej generácie (*odi profanum vulgus et arceo*), pričom jeho nádejou je rímska mládež, panny a mládenci, budúci mladí rímski občania, pre ktorých spieva (*virginibus puerisque canto*) (Horatius, *Carmina*, 3, 1,1; 4). Podľa

⁸ ... *Leuconoe, nec Babylonios temptaris numeros. ut melius, quidquid erit, pati.* („Leuconoe, ne-skúmaj babylonské horoskopy! O čo lepšie je znášať čokoľvek, čo príde!“) (Horatius, *Carmina*, 1, 11, 2-3). ... *sapias, vina liques, et spatio brevi spem longam reseces.* („...bud' rozumná, preced' víno a veľké nádeje obmedz v krátkom čase“) (*Carmina* 1, 11, 6-7) ... *carpe diem quam minimum credula postero.* („... uži si deň a čo najmenej ver zajtrajšku“) (*Carmina* 1, 11, 8).

G. B. Conteho táto Horáciova občianska lyrika „nemôže byť degradovaná na propagandu vo veršoch“. Dôkazmi sú podľa bádateľa napr. loajálnosť k „republikánskemu hnutiu“ a jeho nešťastným hrdinom (Horatius, *Carmina* 2, 7; 1, 12; 2, 1) alebo obdiv k *virtus* („cnosti“) aj u najnenávidenejšieho nepriateľa Ríma.⁹ V každej zo šiestich *Rímskych ód* Horácius postupne rozoberá šesť kľúčových cností, ktoré sú z hľadiska obrody rímskeho štátu kľúčové. Ide o umiernenosť (*temperantia*), udatnosť (*fortitudo*), spravodlivosť (*iustitia*), rozumnosť (*prudentia*), česť (*honestum*) a zbožnosť (*pietas*). Ak stotožníme štvrtú cnosť *prudentia* s gréckou σοφία,¹⁰ prvé štyri Horáciove cnosti môžeme stotožniť so štyrmi klasickými Platónovými cnosťami z diela *Ústava*.

5. Prekonanie básnikovho eklekticismu? Sme presvedčení, že kľúčovým momentom pri identifikovaní jednotiaceho filozofického či ideového postoja básnika Horácia je pochopenie jeho vlastnej sebareflexie ako básnika, ktorý je sprostredkovateľom vyššej, božskej múdrosti, a teda zaujíma pozíciu veštea (*vates*) a kňaza (*sacerdos*). Na začiatku prvej z *Rímskych ód* venovanej cnosti umiernenosti (*temperantia*) sa básnik obracia na rímsku mládež (*virginibus puerisque*) ako kňaz Múz (*Musarum sacerdos*), ktorý im bude prednášať nové, doposiaľ nikým nepočuté básne (*carmina non prius audita*). Náboženský rozmer celej pasáže výrazne podčiarkuje požiadavka zachovať zbožné mlčanie (*favete linguis*), ktoré muselo byť počas rímskej obety bohom bezpodmienečne zachované.¹¹ Môžeme sa opodstatnene domnievať, že Horáciove *Rímske ódy* sú nové preto, lebo nik iný sa dovtedy neodhodlal skladať božstvom inšpirované básne s morálno-filozofickým obsahom.¹² Predstavu o sebe ako kňazovi Múz veľmi vhodne – hoci nepriamo – vyjadruje básnik aj v iných veršoch, kde hovorí o tom, aké vlastnosti má mať básnik: má mať vrodené nadanie (*ingenium*), bohom inšpirovanú myseľ (*mens diviniior*) a jeho ústa majú byť povolané zvestovať veľké myšlienky (*os magna sonaturum*).¹³ Pri vhodnej interpretácii sa všetky tieto tri charakteristiky básnika vzťahujú na jeho božský rozmer: básnické nadanie môže byť len darom bohov, Múz, ktoré do úst básnika vkladajú vznešený morálny obsah (*magna* = veľké, vznešené veci, morálne obsahy).

⁹ Ide napr. o slávny obraz Kleopatry, ktorá bez strachu podstupuje smrť v *Carmina*, 1, 37, 22-29 (pozri Conte 2003, 292).

¹⁰ P. Fraňo upozorňuje na skutočnosť, že Cicerónom prvýkrát definovaná latinská *prudentia* by mohla byť z významového hľadiska „výlučne prekladovým ekvivalentom gréckeho slova *φρόνησις* (porov. SVF III, 262, 263)“, hoci na strane druhej to podľa tohto autora vraj priamo „odporuje niektorým iným Cicerónovým vyjadreniam, v ktorých sa napríklad výrazy *prudentia* a *sapientia* používajú súbežne na označenie prvej z Platónových cností, t. j. *sofie* (Cicero, *De Officiis* 1, 5, 15)“ (Fraňo 2016, 401-402).

¹¹ *Odi profanum volgus et arceo.// favete linguis: carmina non prius// audita Musarum sacerdos// virginibus puerisque canto* (Znenávidel som bezbožný dav a stráňim sa ho. Zachovajte zbožné ticho: pre mladíkov a devy spievam ako kňaz Múz básne, ktoré nik doteraz nepočul.) (Horatius, *Carmina* 3, 1, 1-4.)

¹² Za túto cennú myšlienku som vďačný svojmu vzácnemu gréckemu kolegovi a staršiemu priateľovi prof. Dimitriovi Nikitovi z Aristotelovej Univerzity v Thessalonikách.

¹³ ... *putes hunc esse poetam// ingenium cui sit, cui mens diviniior// atque os magna sonaturum* (Toho považuj za básnika, kto má vrodené nadanie, božskú myseľ a ústa predurčené hlásať veľké myšlienky.) (Horatius, *Saturae* 1, 4, 43-45.)

Skôr, ako prejdeme k analýze jednotlivých *Rímskych ód* a k identifikovaniu ich jednotného filozofického či ideového obsahu, pozrime sa ešte na to, aký morálny profil v sebe vyzdvihuje básnik. Horácius hovorí, že za všetku svoju morálnu bezúhonnosť, nezištnosť a čistotu vďačí svojmu otcovi, ktorý ho jednak ochránil od všetkej morálnej poškvrny, jednak mu napriek chudobným pomerom zabezpečil najlepšie možné vzdelanie v Ríme (Horatius, *Sermones*, 1,6, 71-80). Nasledujúci opis vlastných morálnych kvalít teda môžeme považovať za morálny profil, ktorý má podľa Horácia spolu s opísaným božským rozmerom byť vlastný osobnosti básnika:

si neque avaritiam neque sordes
nec mala lustra
obiciet vere quisquam mihi, purus
et insons,
ut me collaudem, si et vivo carus
amicis,
causa fuit pater his ...
(Horatius, *Sermones*, 1,6, 68-71).

Ak mi naozaj nik nebude vyčítať chamtivosť, nízke úmysly ani nečestný zisk, lebo – aby som sa spravodlivo pochválil – som čistý a bezúhonný, a ak v živote robím radosť priateľom, príčinou týchto vecí bol môj otec ...

ipse mihi custos incorruptissimus
omnis
circum doctores aderat. quid multa? pudicum,
qui primus virtutis honos, servavit
ab omni
non solum facto, verum opprobrio
quoque turpi (Horatius, *Sermones*, 1,6, 81-85).

On (scil. otec) sám mi pomáhal ako verný strážca uprostred všetkých učiteľov. Načo veľa slov? Nevinnosť, ktorá je prvou ozdobou cnosti, mi ochránil nielen pred každým zlým činom, ale aj pred každou ohavnou mrzkosťou.

Básnik je teda sám morálne bezúhonným¹⁴ učiteľom morálnych náuk, pričom na ich odovzdávanie druhým ho oprávňuje osobitné posvätenie od boha. Horácius nám podáva aj konkrétnejšiu predstavu o tom, ako by sa malo jeho poslanie uskutočňovať:

os tenerum pueri balbumque poeta
figurat,
torquet ab obscaenis iam nunc
sermonibus aurem,

Básnik formuje nežné bľabotavé ústa chlapca a už od útleho veku odvracia jeho ucho od neslušných rečí. Čoskoro tiež formuje jeho

¹⁴ Ďalšie morálne charakteristiky básnika podáva Horácius na inom mieste svojho diela: jeho povaha nie je ľahkovážna, miluje verše a to je hlavnou náplňou jeho života, vysmieva sa zo životných strát, požiarov a útekov otrokov. Nezamýšľa podviesť priateľa ani nedospelého chlapca. Živí sa len strukovinami a čiernym chlebom. Je nevhodný a lenivý ísť do vojny, ale prospešný mestu (Horatius, *Epistulae* 2,1,119-125).

mox etiam pectus praeceptis format amicis,
asperitatis et invidiae corrector et irae;
recte facta refert, orientia tempora notis
instruit exemplis, inopem solatur et aegrum
(Horatius, *Epistulae* 2,1,126-131).

cítanie priateľskými radami a napráva všetku drsnosť, nenávisť a hnev. Hovorí o správnych činoch, prichádzajúce generácie učí na známych príkladoch, chudobného a chorého utešuje ...

6. Rozbor jednotlivých cností *Rímskych ód*. Hľadanie jednotiacej filozofickej platformy. V nasledujúcej časti si všimneme jednotlivé *Rímske ódy* a postupne preberieme ich obsah z hľadiska jednotlivých cností, ktorým sú venované. Budeme si všímať filozofickú spojitosť s Cicerónovými definíciami preberaných cností, najmä z diela *De inventione*,¹⁵ a predovšetkým hľadať spoločný náboženský rozmer *Rímskych ód*, ktorý bude tvoriť ono hľadané filozoficko-ideové jadro horáciovského svetonázoru.

Prvá *Rímska óda* je venovaná cnosti umiernenosti (*temperantia*, gr. σωφροσύνη). Cicero ju definuje ako pevnú a umiernenú nadvládu rozumu (*rationis dominatio*) nad rozkošou a inými nesprávnymi popudmi ducha. Jej časťami sú podľa neho zdržanlivosť (*continentia*), vľúdnosť (*clementia*) a skromnosť (*modestia*; Cicero, *De inventione* 2, 164, 3-5). Náboženský rozmer je výrazný hneď v prvých štyroch veršoch básne (Horatius, *Carmina*, 1, 1-4). Tieto úvodné verše celého cyklu *Rímskych ód* sme podrobnejšie rozoberali na začiatku predchádzajúcej časti, kde sme poukázali na výrazné náboženské signifikanty veršov, v ktorých sa básnik obracia na rímskych mládencov a devy ako kňaz Múz (*Musarum sacerdos*), veštec a prorok. Celá prvá *Rímska óda* je *sui generis* apoteózou na skromnosť. Horácium tvrdí, že toho, kto si praje to, čo mu stačí (*desiderantem quod satis est*) (*Carmina*, 3, 1, 25), nemôže znepokojiť ani búrlivé more (*tumultuosum mare*) (*Carmina*, 3, 1, 26), ani nepriaznivé počasie (*Carmina*, 3, 1, 27-29), či dokonca zlá úroda (*Carmina*, 3, 1, 29-32). Príjemný spánok (*somnus lenis*) nepohŕda biednymi domami (*humilis domos*), tienistým brehom (*umbrosa ripa*) ani krásnym údolím Tempe v Thessalii (*Carmina*, 3, 1, 21-24). Naopak, všetko, čo je drahé a neprirodzené, vrátane zlého svedomia (*Carmina*, 3, 1, 17-18), prináša človeku nepokoj. Ten mu znemožní vnímať pôžitok dokonca aj zo spevu vtákov a z umenia (*avium citharaeque cantus*) (*Carmina*, 3, 1, 20). Všetky tieto príklady sú v úplnej zhode s napĺňaním Cicerónovej definície umiernenosti, spomínanej vyššie ako pevnej a umiernennej nadvlády rozumu nad rozkošou. Tá pre básnika znamená predovšetkým hromadenie nadmerného majetku.

¹⁵ Ide zrejme o najstarší Cicerónov spis, ktorý vznikol niekedy v rozmedzí rokov 87-81 pred Kr. (pozri Fraňo 2016, 401).

Druhá Rímska óda je venovaná udatnosti (*fortitudo, virtus*). Cicero ju definuje ako rozvážne podstupovanie nebezpečenstiev a rozvážne trpenie námah, pričom jej súčasťami sú veľkodušnosť (*magnificentia*), vernosť (*fidentia*), znášanlivosť (*patientia*) a vytrvalosť (*perseverantia*) (Cicero, *De inventione* 2, 163, 1-3). Horácius uvažuje v druhej óde o zdroji udatnosti, ktorá sa v človeku rodí z chudoby (*angustam amice pauperiem pati*) (Horatius, *Carmina* 3, 2, 1), zo života vedeného pod holým nebom (*vitamque sub divo agat*) a v neistých pomeroch (*trepidus in rebus*) (*Carmina* 3, 2, 5-6). Účinky udatnosti sa prejavujú na bojovom poli, keďže udatný vyvoláva u nepriateľa veľký strach (*Carmina* 3, 2, 4), je podobný levovi s hrôzostrašnými pazúrami (*asper tactu leo*) (*Carmina* 3, 2, 10-11), pričom udatným padlým bojovníkom, ktorí si nezaslужujú zomrieť, otvára ich mužná cnosť (*virtus*) alebo (*recludens immeritis mori caelum*) (*Carmina* 3, 2, 21-22). Táto myšlienka individuálnej nesmrteľnosti, ktorú zabezpečuje práve cnosť udatnosť, predstavuje významný náboženský rozmer druhej Rímskej ódy. Mužná cnosť zabezpečuje úspech aj v politike (*repulsae nescia sordidae*) (*Carmina* 3, 2, 17) a ocenenia v spoločenskom živote (*intaminatis fulget honoribus*) (*Carmina* 3, 2, 18), keďže pri svojich rozhodnutiach nedbá na mienku davu (*arbitrium popularis auras*) (*Carmina* 3, 2, 20), neuchádza sa o jeho priazeň (*coetusque vulgaris spem*) (*Carmina* 3, 2, 23-24), usilovne hľadá cestu aj tam, kde ju iní nenachádzajú (*negata temptat iter via*) (*Carmina* 3, 2, 22), a nadovšetko pohŕda nízkou zemou, chcúc lietať (*udam spernit humum fugiente penna*) (*Carmina* 3, 2, 24). Náboženské motívy sa opäť objavujú na konci ódy: mužná cnosť sa prejavuje aj v zachovávaní náboženského tajomstva verným mlčaním (*fidele silentium*): básnik sa zaprisaháva, že nedovolí vojsť do svojho domu tomu, kto vyzradil posvätné tajomstvo bohyně Démeter (*qui Cereris sacrum vulgarit arcanae*) (*Carmina* 3, 2, 26-28). Aj týmto momentom sa zabezpečuje prepojenie filozofického a náboženského rozmeru ódy. Ten je však najviac akcentovaný vyššie analyzovanou Horáciovou myšlienkou individuálnej nesmrteľnosti, ktorú zabezpečuje práve cnosť udatnosť.

Tretia Rímska óda je venovaná cnosti spravodlivosti (*iustitia*). Cicero ju definuje ako stav mysle, na základe ktorého sa každému prisudzuje taká hodnota, aká mu prináleží, pričom sa zachováva výhodnosť pre všetkých (*De inventione* 2, 160, 7-8). Horácius v tejto óde zdanlivo nepodáva nijaké hlbšie filozofické myšlienky reflektujúce spravodlivosť ako cnosť. Na začiatku hovorí o tom, proti čomu všetkému je imúnny spravodlivý muž (*vir iustus*) a muž pevný v predsavzatiach (*tenax propositi*): nezlomí a nezastraší ho ani tyran, ani zlovôľa občanov, ani blesky, búrky na mori, ba dokonca ani zrútenie celého sveta (Horatius, *Carmina* 3, 3, 1-8). Ideu spravodlivosti a jej realizáciu prezentuje Horácius na pomerne rozsiahlom rozprávaní z úst bohyně Héry o osudoch Tróje. Tá bola osudnou vinou poškvrneného sudcu Parida (*fatalis incestusque iudex*) (*Carmina*, 3, 3, 19) a cudzinky Heleny (*mulier peregrina*) (*Carmina*, 3, 3, 20) a tiež nespravodlivým počínaním Laomedona pri výstavbe trójskych hradieb (*Carmina*, 3, 3, 21-22) v duchu spravodlivého trestu zrovnaná so zemou (... *vertit in pulverem*) (*Carmina*, 3, 3, 20-21). Spravodlivosť sa tu však manifestuje najmä v tom, že Héra neabsolutizuje princíp dedičnej viny, vzdáva sa zatrpknutého hnevu (*gravis iras*) a nenávisti voči veľkému potomkovi Trójanov

(*invisum nepotem*) (*Carmina*, 3, 3, 30-31) Romulovi a sľubuje mu večnú nesmrteľnosť (*Carmina*, 3, 3, 33-36). Rímu požehnáva a praje šťastný rozmach pod jedinou podmienkou, a síce že Rimania sa nikdy nepokúsia obnoviť hradby Tróje (*Carmina*, 3, 3, 58-60), lebo inak ich čaká krutý pád (*Carmina*, 3, 3, 65-68). Z hľadiska identifikovania jednotiacieho filozofického a náboženského obsahu tretej *Rímskej ódy* je mytologický príbeh z dávnych rímskych dejín kľúčový. V duchu Cicerónovej definície spravodlivosti Héra vymedzuje Trójanom len trest, ktorý je primeraný, a nie absolútny – najmä preto, lebo sa neaplikuje na nasledujúce generácie v zmysle kolektívnej či dedičnej viny. Z pozície božstva teda ustanovuje akýsi zmier, ktorý je v duchu Cicerónovej definície výhodou pre všetky zúčastnené strany. Filozofický obsah cnosti spravodlivosti tu teda definuje majesťat božstva, ktoré jediné vie odhadnúť pravú – spravodlivú – mieru trestu pre previnilých Trójanov.

Štvrtá Rímska óda je venovaná rímskej cnosti *prudentia*. Už sme vyslovili hypotézu, na základe ktorej je plauzibilné stotožniť túto cnosť s gréckou σοφία, teda s prvou cnosťou z Platónovej *Ústavy* – múdrosťou. Cicero hovorí o múdrosti v *De inventione*, že je poznaním vecí dobrých, zlých a vecí hodnotovo neutrálnych (*bona, mala, neutra*). Jej súčasťami sú podľa Ciceróna pamäť (*memoria*), ktorou poznávame to, čo bolo, chápanosť (*intellegentia*), ktorou skúmame to, čo je, a prozreteľnosť (*providentia*), ktorou vidíme niečo budúce ešte predtým, ako sa to stane (*De inventione* 2, 160, 1-3). Filozofická reflexia cnosti múdrosti je vo štvrtej óde len nepriama a je akousi jej oslavnou apoteózou. Začiatok ódy je vyzývaním múzy Calliope, múzy epického spevu, ktorú básnik vyzýva, aby mu zaspievala dlhú epickú báseň (*longum melos*) (Horatius, *Carmina* 3, 4, 1-4). V nasledujúcej časti básnik opisuje dramatické udalosti zo svojho života, keď unikol z nebezpečenstva smrti (*Carmina* 3, 4, 9-20; 3, 4, 26-28) práve vďaka tomu, že bol chránencom Múz.¹⁶ Priateľstvo s múzami (*utcumque mecum vos eritis* = „kedykoľvek budete so mnou“) (*Carmina*, 3, 4, 29) mu dodáva nielen odvahu v budúcich nebezpečných situáciách a na možných vojenských ťaženiach (*Carmina*, 3, 4, 29-36), ale láskavé múzy (*almae*) (*Carmina*, 3, 4, 41-42) mu dávajú v každej chvíli života vládnu radu, múdrosť, pričom sa z toho dokonca samy tešia (*vos lene consilium et datis et dato gaudetis*) (*Carmina*, 3, 4, 41-42). Práve to je cnosť múdrosti, ktorú básnik oslavuje a ktorá je mu veľkou životnou záštitou – darom zhora, od bohov; ide tu opäť o silný náboženský postoj. Jediné božstvo nám dáva múdrosť a filozofiu, ktorá je výsadou vyvolencov bohov. Asociácia múzy Kalliope, vyzývanej na začiatku 4. *Rímskej ódy* (*Carmina* 3, 4, 1-4), s múdrosťou vyznieva z Hesiodovej *Theogonie*, kde sa hovorí, že Kalliope inšpiruje kráľov k správnym a múdrym rozhodnutiam (Hesiodos, *Theogonia*, 79-93). Celá zvyšná časť Horaciovej básne opisuje, ako bohovia reprezentujúci silu rozumnosti a spravodlivej vlády – Pallas Aténa so zvučným štítom (*aegis sonans*) (*Carmina* 3, 4, 57), Jupiter spravodlivo vládnu

¹⁶ Porovnaj najmä vyjadrenia: *non sine dis animosus infans* = „dieťa veľmi oduševnené božstvom“ (Horatius, *Carmina*, 3, 4, 20); *vester, Camenae, vester* = „som váš, Múzy, váš“ (*Carmina*, 3, 4, 21); *vestris amicum fontibus et choris* = „priateľa vašich prameňov a tanečných zborov“ (*Carmina*, 3, 4, 25).

(*imperio aequo regit*) (*Carmina* 3, 4, 48) – uštedrili zdrvivúcu porážku bezbožným Titanom (*impíos Titanas*), ako sú Typhoeus, Mimas, Porphyryon, Rhoetus či Enceladus (*Carmina* 3,4,42-44; 3,4,53-58). Sila, ktorá nemá rozum (*vis consili expers*) sa deštruuje svojou vlastnou váhou (*mole ruit sua*) (*Carmina* 3, 4, 65). Bohovia naopak požehnávajú a podporujú silu, ktorá má rozumnosťou vymedzené hranice (*vim temperatam di quoque provehunt in maius*) (*Carmina* 3, 4, 66-67), pričom nenávidia (*odere*) sily, ktoré zamýšľajú akúkoľvek bezbožnosť (*omne nefas animo moventes*) (*Carmina* 3, 4, 68). Žiadna z týchto formulácií nie je v rozpore s Cicerónovou definíciou *prudentia* z *De inventione*, a navyše každá z nich je dôkazom hlbokého náboženského rozmeru Horáciovho chápania tejto cnosti: múdrosť je výsadou jedine bohov, ktorí ako jediní ju môžu ľuďom dávať. Múdrosť, ktorá môže byť pri vhodnej interpretácii synonymom filozofie, so sebou zároveň nesie pôvodnú silu božstva, z ktorého pochádza – tá nás chráni v ťažkých životných chvíľach a dáva silu vzdorovať všetkému nízkemu.

Piata Rímska óda je venovaná výlučne rímskej cnosti česť, dôstojnosť (*honestum*). Ťažko možno nájsť nejaký jej priamy grécky ekvivalent, ale najlepšie jej azda zodpovedá grécky termín *τιμή*. Podľa Ciceróna je táto cnosť akýmsi zavŕšením a naplnením všetkých ostatných cností¹⁷ najmä preto, lebo právom (*iure*) môže byť chválená sama osebe (*per se ipsum*) bez ohľadu na akúkoľvek užitočnosť, odmenu alebo zisk. Jej povahu podľa Ciceróna nemožno pochopiť ani tak na základe definície, ako skôr na základe spoločnej mienky všetkých ľudí, snáh a činov najlepších ľudí, ktorí robia premnohé činy len pre jednu jedinou príčinu: lebo sa to patrí, lebo je to správne, lebo je to čestné (... *quia decet, quia rectum, quia honestum est*), hoci im z toho neplynie žiaden zisk (Cicero, *De finibus* 2, 45, 1-9). Na začiatku 5. ódy opäť nachádzame náboženský motív, ktorý porovnáva hromovládnu moc Dia na nebi s vládou Augusta v rozšírenej rímskej ríši (Horatius, *Carmina* 3, 5, 1-4). Nevieme, či Horácius Cicerónovu definíciu *honestum* poznal, ale je pravdepodobné, že táto argumentácia mohla básnika priviesť k tomu, že si na priblíženie tejto cnosti vybral práve príbeh hrdinu Regula z rímskeho dávnehoveku. Ved' pochopiť význam *honestum* inak ani nejde. Opakujeme, že podľa Ciceróna to nemožno ani tak na základe definície, ako skôr na základe spoločnej mienky všetkých ľudí, snáh a činov tých najlepších ľudí (Cicero, *De finibus*, 2, 45, 3-6).¹⁸ Nasleduje teda hrdinský príbeh Regula z 1. púnskej vojny, keď ho ako zajatca poslali Kartáginci do Ríma vyjednať výmenu zajatcov alebo mier výhodný pre Kartágo. Regulus si radšej zvolil krutú smrť umučením, než aby naviedol svojich krajanov na nebezpečný precedens ústupkov nepriateľovi (Horatius, *Carmina* 3, 5, 13-56). Celý príbeh umučeného hrdinu je vystavaný na protikladoch toho, čo je čestné, a čo nečestné: hanebný život zajatých Crassových vojakov (r. 53 pred Kr.)

¹⁷ Stotožnenie *honestum* s najvyšším, prípadne jediným dobrom (*solum aut summum bonum*) a sekundárne aj s užitočnosťou (*utile*), čo je znakom komplexnosti tejto morálnej kategórie, nachádzame u Ciceróna. Ten tiež preberá názor Zenóna a Aristotela, že je to jediná cnosť, o ktorú sa treba usilovať, a že ju treba považovať za vážnejšiu ako všetko ostatné (Cicero, *De officiis*, 3, 35, 10-3, 36,1).

¹⁸ *non tam definitione ... intellegi potest ... quam ... optimi cuiusque studiis atque factis*.

s barbarskými manželkami (*Carmina*, 3, 5, 5-12), znaky sprevádzajúce potupnú porážku Rimanov (*Carmina*, 3, 5, 18-24), hrdinský postoj a symbolické gestá Regula v senáte (*Carmina*, 3, 5, 41-56). Táto *Rímska óda* je len zdanlivo málo filozofická. Pôsobivo vylíčený príbeh mučeníckeho postoja rímskeho hrdinu nás naozaj vedie k plastickému pochopeniu podstaty cnosti *honestum*, lebo uvádza na scénu jej najfrapantnejší živý príklad. Ide o takmer dokonalý súlad s Cicerónovým filozoficko-metodickým postupom. Ten spočíva zjavne vo filozofickom princípe tzv. deiktickej definície: podstatu niektorých pojmov pochopíme len vtedy, keď uvedieme ich manifestáciu v praxi. Náboženský rozmer sa v tejto básni manifestuje zo všetkých *Rímskych ód* azda najslabšie, a to spomínaným porovnaním hromovládnej moci Dia na nebi s vládou Augusta v rozšírenej rímskej ríši na zemi (*Carmina*, 3, 5, 1-4).

V šiestej *Rímskej óde* naopak priam vrcholí Horáciov morálno-nábožensko-obrodný proces. Táto óda je venovaná cnosti zbožnosti (*pietas*). Cicero definuje *pietas* najmenej na dvoch miestach svojho diela. Na prvom ako láskavú službu a svedomitý kult (*diligens cultus*) vo vzťahu k pokrvným príbuzným a vlasti (Cicero, *De inventione* 2,161, 6-2, 161, 8). Inde ju už explicitne definuje aj vo vzťahu k bohom, a to ako spravodlivosť (*iustitia, aequitas*) vo vzťahu k nim (Cicero, *De Natura Deorum*, 1, 116, 8; porovnaj tiež Cicero, *Topica*, 90, 7-10).

Zdrojom všetkého morálneho úpadku a krízy Ríma je podľa Horácia zanedbanie pravej zbožnosti. Rimania budú nezaslúžene odpykávať previnenia predkov, až kým neobnovia chrámy a rozpadávajúce sa svätyne bohov (Horatius, *Carmina* 3,6,1-3). Rím je mocný iba preto, lebo v minulosti bol zbožný, a preto, že sa správal ponížene pred bohami (*dis te minorem quod geris, imperas*) (*Carmina* 3, 6, 5). Od pokory voči bohom sa odvíja zdarný počiatok a koniec každej veci. Práve zanedbaní bohovia zoslali na poľutovaniahodnú Itáliu mnoho ziel (*Carmina*, 3,6,6-8). Od úpadku náboženského sa podľa Horácia odvíjal úpadok manželstva, rodiny, ale neskôr aj vojenské porážky vlasti, celého národa a štátu (*Carmina* 3,6, 17-20). Veľkú časť ódy venuje pranierovaniu nemravnosti a neviazanosti v oblasti sexuality (*Carmina* 3, 6, 21-32). Z nemravnej mládeže sa nemôže zrodiť potomstvo udatných bojovníkov; to sa môže zrodiť jedine z prísnych rodičov roľníckeho stavu (*Carmina* 3, 6, 33-44). Óda sa končí pesimisticky: generácia prichádzajúca po nás bude ešte horšia (*Carmina* 3, 6, 45-48). Silný náboženský rozmer tejto ódy je zjavný a filozofická nadväznosť na Cicerónove definície zbožnosti je pri vhodnej interpretácii tiež plauzibilná. Dokonca sa domnievame, že jedno možno prepojiť s druhým. Ako pravú príčinu opísaných bied Ríma možno Horáciov nechápal hnev bohov, ale skôr nesprávne počínanie Rimanov, totiž ich nespravodlivý, neúctivý a pyšný postoj k bohom, prejavovaný zanedbaním kultu. Božstvo a individuálne aj kolektívne dejiny ľudstva tak tvoria u Horácia organicky prepojenú jednotu.

Záver. V príspevku sme hľadali filozofické prvky v Horáciovom básnickom diele. Horáciovský filozofický svetonázor je roztrúsený takmer v každej jeho poéme a na prvý pohľad ide o eklektickú mozaiku filozofických postojov rozličnej proveniencie tendujú-

cich k etickej problematike. Napriek tomu, že k eklekticismu sa priznáva aj sám básnik, analýzou preskúmaného limitovaného rozsahu jeho diela dospievame k záveru, že jednotiacou filozofickou a ideovou platformou jeho tvorby by mohlo byť hlboké náboženské presvedčenie. S cieľom identifikovať túto filozoficko-náboženskú platformu sme podrobnejšie analyzovali tzv. *Rímske ódy* zamerané na všestrannú obrodu rímskej spoločnosti. Takmer v každej poéme sme nachádzali priam univerzálnu predstavu básnika o tom, že bohovia a božské bytosti (Múzy, ...) nespochybniteľne zasahujú do behu individuálneho i kolektívneho konania ľudí. Ovplyvňovanie ľudského diania božskými bytosťami je väčšinou pozitívne (napr. záchrana básnikovho života v kritických situáciách zo 4. *Rímskej ódy*), ale vyžaduje si pozitívnu akceptáciu zo strany človeka (vzývanie, modlitba, prosba o pomoc, odprosenie). Zriedkavejším prípadom zasahovania bohov je trest, (napr. Héra trestajúca Trójanov za ich neprávosti v 3. óde), porážka bezbožných Titanov a nerozumnosti ako takej (4. óda), pohromy Ríma ako následok bezbožnosti (6. óda). Aj tento typ božskej intervencie je však vyjadrením pozitívnej starostlivosti bohov o svet – raz ide o manifestáciu cnosti spravodlivosti, inokedy o manifestáciu múdrosti či v treťom prípade zbožnosti. V našich analýzach tzv. *Rímskych ód* sme tiež poukázali na prekvapivú väzbu medzi Cicerónovými definíciami fundamentálnych etických kategórií a Horáciovým chápaním a používaním týchto pojmov. Uvedomujeme si, že predložené analýzy básnikových filozofických postojov nie sú zďaleka komplexné a že majú značne fragmentárny a eklektický charakter. Potrebné by bolo napríklad hľadať hlbšie inšpirácie Horáciových postojov v súdobých helenistických (najmä stoických) koncepciách a tiež dôkladne prehodnotiť notorickú tézu o údajnom básnikovom epikureizme (príslovné „*Carpe diem*“). Sme však presvedčení o tom, že sme ukázali cestu, ako možno zaužívanú predstavu interpretátorov o eklektickom myšlienkovom svetonázore Horácia úspešne odbúravať. Horácius bol nielen veľký básnik, ale aj veľký a vážny mysliteľ, a predovšetkým hlboko veriaci človek.

Literatúra

- CICERO (1915): *Rhetorici libri duo qui uocantur De inuentione*. Edited by E. Stroebel. Lipsiae: Teubner.
- CICERO (1963): De officiis. In: *M. Tulli Cicerónis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 48. Edited by C. Atzert. Lipsiae: Teubner.
- CICERO (1915): De finibus bonorum et malorum. In: *M. Tulli Cicerónis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 43. Edited by Th. Schiche. Lipsiae: Teubner.
- CICERO (1933): De natura deorum. In: *M. Tulli Cicerónis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 45. Edited by W. Ax. Lipsiae: Teubner.
- CICERO (1907): Topica. In: *M. Tulli Cicerónis scripta quae manserunt omnia*, I, 2. Edited by W. Friedrich. Lipsiae: Teubner.
- CONTE, G. B. (2003): *Dějiny římské literatury*. Praha: KLP.
- ERHART, G. (1927): *Přípravy k básním Horatiovým. Ódy: Kniha druhá*. Ružomberok: Lev.
- FRAŇO, P. (2016): Termín *prudencia* v spisoch Marca Tullia Ciceróna. *Filozofia*, 71 (5), 401-402.
- GRANT, M. (1978, 1999): *Dějiny antického Říma*. Prel. Alena Jindrová-Špilarová. Weidenfeld&Nicolson Ltd., Praha: BB art.

- HESIODUS (1966): *Theogonia*. Edited by M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 111-149.
- HORATIUS (1995): *Carmina*. Edited by D. R. Shackleton Bailey, 3th ed. Lipsiae: Teubner, 1-134.
- HORATIUS (1995): *Epistulae*. Edited by D. R. Shackleton Bailey, 3th ed. Lipsiae: Teubner, 251-309.
- HORATIUS (1995): *De arte poetica (epistula ad Pisones)*. Edited by D. R. Shackleton Bailey, 3th ed. Lipsiae: Teubner, 251-309.
- HORATIUS (1995): *Sermones (Saturnae)*. Edited by D. R. Shackleton Bailey, 3th ed. Lipsiae: Teubner, 165-250.
- OPATIOΣ (1998): *Οι Ωδής*. Commentary by K. Grollios. Athina: Estia.
- PORUBJAK, M. (2010): Predsokratovskí sókratovci o starostlivosti o seba. *Filozofia*, 65 (3), 214-226.
- PORUBJAK, M. (2012): Tyrtaios a sociálno-politická funkcia reciprocity. *Filozofia*, 67 (1), 35-46.
- PORUBJAK, M. (2013): Predstava ľudskej prirodzenosti v *Theognidei*. *Filozofia*, 68 (4), 276-284.
- SHOREY, P. (1898): *Commentary on Horace, Odes, Epodes and Carmen Saeculare*. Boston: B. H. Sanborn & co.
- SYNDICUS, H., P. (2010): The Roman Odes. In: *A Companion to Horace*. Edited by Gregson Davis. Chichester: Wiley-Blackwells, 193-209.
- THUCYDIDES (1942, repr. 1970): *Historiae*. Edited by H. S. Jones and J. E. Powell. Oxford: Clarendon Press.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantových projektov VEGA 1/0885/14 *Fontes Cynicorum: pramene kynizmu a ich interpretácia* a VEGA 1/0416/15 *Vznik, formovanie a premeny významu pojmu frónésis v antickej filozofii*.

Napísanie článku podporil aj fakultný grant FiF UK v Bratislave č. FG03/2014

Andrej Kalaš
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: andrej.kalas@uniba.sk