

Architektura historie umění



Oldřich Ševčík

Kulturně-civilizační
vývoj v Evropě
od antiky
do počátku
19. století

Druhé, rozšířené vydání

 GRADA

Upozornění pro čtenáře a uživatele této knihy

Všechna práva vyhrazena. Žádná část této tištěné či elektronické knihy nesmí být reprodukována a šířena v papírové, elektronické či jiné podobě bez předchozího písemného souhlasu nakladatele. Neoprávněné užití této knihy bude **trestně stíháno**.

Používání elektronické verze knihy je umožněno jen osobě, která ji legálně nabyla a jen pro její osobní a vnitřní potřeby v rozsahu stanoveném autorským zákonem. Elektronická kniha je datový soubor, který lze užívat pouze v takové formě, v jaké jej lze stáhnout s portálu. Jakékoliv neoprávněné užití elektronické knihy nebo její části, spočívající např. v kopírování, úpravách, prodeji, pronajímání, půjčování, sdělování veřejnosti nebo jakémkoliv druhu obchodování nebo neobchodního šíření je zakázáno! Zejména je zakázána jakákoliv konverze datového souboru nebo extrakce části nebo celého textu, umisťování textu na servery, ze kterých je možno tento soubor dále stahovat, přitom není rozhodující, kdo takovéto sdílení umožnil. Je zakázáno sdělování údajů o uživatelském účtu jiným osobám, zasahování do technických prostředků, které chrání elektronickou knihu, případně omezují rozsah jejího užití. Uživatel také není oprávněn jakkoliv testovat, zkoušet či obcházet technické zabezpečení elektronické knihy.



Věnováno
památce
předčasně
zesnulého
Karla Michňáka,
který
navzdory
nepřízní
doby
rozvíjel
filosofii
sub
specie
aeternitatis



Doc. PhDr. Oldřich Ševčík, CSc.

Architektura – historie – umění

Kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století

druhé, rozšířené vydání

Vydala Grada Publishing a.s.
U Průhonu 22/466, Praha 7
obchod@gradapublishing.cz, www.grada.cz
tel.: +420 220 386 401, fax: +420 220 386 400
jako svou 3077. publikaci

Odpovědná redaktorka PhDr. Danuše Martinová, Ing. Daniela Karlovcová
Sazba a grafická úprava Ing. Karel Lorenz
Počet stran 332
První vydání, Praha 2007
Vytiskly tiskárny Havlíčkův Brod, a. s.
Husova ulice 1881, Havlíčkův Brod

© Grada Publishing a.s., 2007
Cover Design © Grada Publishing a.s., 2007

Recenzovali: Prof. PhDr. Robert Kvaček, CSc.
Doc. PhDr. Rostislav Švácha, CSc.

Nakladatelství tuto publikaci vydává jako vědeckou práci k pedagogickému účelu.

ISBN 978-80-247-2032-6 (tištěná verze)
ISBN 978-80-247-6738-3 (elektronická verze ve formátu PDF)
© Grada Publishing, a.s. 2011

OBSAH

Úvod	9
Starořecká společnost – kultura a civilizace	11
<i>Evropská kultura má počátek v Řecku – co způsobilo mimořádný přínos Řeků – řecký městský stát („polis“) jako kulturněcivilizační útvar – zrod racionality v Řecku – řecká kultura je introspektivní, je kulturou dialogu a výjimečného místa rozumu – zápas o zachování identity – řecká racionalita a nápor orientálních mystérií – mýtus v Řecku, v evropských dějinách a dnes – řecká věda – prvý ideál evropské vědy (teorie, spekulativnost, deduktivnost): bezrozporné poznání – rozdily vůči moderní vědě – otrokářská společnost: antická a orientální forma.</i>	
Periklés – téma velikosti politika a člověka	25
Sloup v zrcadle dějin evropské kultury a civilizace.	26
Sloup – základní opěrný článek řecké, etruské a římské architektury	26
Tabla se sloupy	30
Pokus amerických architektů o vytvoření vlastního řádu	32
Sloupy v křížových chodbách v raném a vrcholném středověku	33
Mrakodrap v podobě nebeského sloupu.	34
Administrativní výšková budova v podobě dórského sloupu.	35
Josip Plečnik – variace na téma hlavic sloupů	36
Manifest „Znovuzavedení sloupu“ Bernharda Schneidera a Alessandra Carliniho (1975)	37
Sloup v ohnisku postmoderní imaginace a hravosti	38
Sloupy v monumentalizující a historizující pozdněmoderní či postmoderní architektuře sedmdesátých a osmdesátých let 20. století	40
Řecký chrám: sídlo boha, ne místo shromažďování věřících	42
Athénská Akropole a Parthenón.	44
Řecký chrám a jeho odezvy ve stavitelství 19. a 20. století	45
Řecká filosofie a její odkaz dnešku	49
<i>Trvalá otevřenost základních filosofických otázek – filosofie, věda, umění – filosofie vzniká jako kritická aktivita zaměřená na překonání krize městského státu. Milétská filosofická škola (Thalés, Anaximandros, Anaximenes) – Hérakleitos (svět jako boj protikladů, podstata filosofie není v množství vědění) – tři pojetí filosofie: Sókratovo (filosofie jako obrozování duše), Platónovo (dialogy jako popud k filosofování), Aristotelovo (zvědečtění filosofie, zfilosofičtění vědy) – význam a pravidla filosofického dialogu dnes (J. Lacroix) – sofisté a relativizace poznání, etiky a hodnot městského státu. Sókratés: změna v orientaci filosofie, konec neosobního vědění, hledání smyslu života, Sókratova „péče o duši“. Sókratés – světo-dějinný etik. Platón: epochální filosof, umělec, organizátor – platónské přecenění rozumu a počátky metafyziky – Platónův koncept světa idejí – rozdílné názory na Platónovy Zákony a Ústavu – Patočkův, Popperův, Gadamerův a Straussův výklad Platóna. Aristotelés: polyhistor, zakladatel vědních disciplín a metodologie – Aristotelés vytvořil teorii pojmů (kategorie, definice, soudy) – filosofie zvědečtěl, věda zfilosofičtěl – rozumět přírodě znamená hledat, jaký účel má jednotlivý jev.</i>	
Sousoší symbolizující athénskou demokracii	77
Individualismus se osvobozuje z pout tradice	77
Vrcholné sochařské dílo helénismu – Níké – a jeho postmoderní odezva	80
Vrcholná sochařská díla helénismu	82

Časové vymezení antiky a helénistické doby. Helénismus – svěbytné spojení řecké a orientální kultury. Charakteristiky helénistické doby: kosmopolitní svět, rozkvět urbanismu a architektury (vyrovnání sakrálních a světských staveb, nové typy veřejných budov), zmilitarizovaný svět, helénistické umění a jeho srovnání s klasickým řeckým uměním, velkoměstský život v helénistickém období. Proměny filosofie v helénismu (podřízení se požadavku popularizace jak ve volbě témat, tak ve způsobu výkladu; změna úkolů, cílů i obsahu filosofie, psychologizace a iracionalizace filosofie), základní filosofické směry v helénistickém období: pokračuje Platónova Akademie, škola Aristotelova – peripatetikové; Epikúrovo učení, stoikové, novopythagorejci, skeptikové. Instituce vědecké práce helénistické epochy. Múseion – předchůdce univerzit a muzeí; Velká knihovna v Alexandrii (počátky textové kritiky, exegeze, systematického překladatelského úsilí). Celkové hodnocení helénistické epochy, srovnání s klasickým Řeckem, kulturně-civilizační paralely s postmodernou.

Héliopolis – helénistické město přerůstající za císařství v centrum kulturní a civilizační dominance Říma pro oblast Východu	99
Role Říma jako Caput Mundi a její vyjádření v architektuře	100
Prostor v řecké a římské architektuře	101
Římský Pantheon jako inspirace pro neoklasicistní stavby	102
Forum Romanum	104
Počátky císařského Říma a moc umění	106
Amfiteátr – římská masová výchova a výuka k surovosti	108
Římské divadelní stavby	112
Circus Maximus.	113
Genius loci: dnešní Piazza Navona v zrcadle staletí	114
Římské akvadukty	117
Římské silnice a mosty	118
Thermy (thermae) – svědectví římského životního stylu, římské tělesné kultury a současně doklad výkonnosti římského stavitelství	119
Tepidarium Caracallových therm jako inspirace k čekárně Pensylvánského nádraží v New Yorku	122
Římské triumfální sloupy a jejich odezva v 19. století. Traianův sloup (columna Traiani)	124
Římské triumfální oblouky a jejich odezva v 19. století	128

Křesťanství v proměnách doby.

Od zániku antiky k nástupu křesťanské kultury a civilizace	131
---	-----

Příčiny, které vedly k zániku římské říše. Nová hospodářská a kulturní organizace prostoru po zániku impéria – nástup křesťanské kultury a civilizace (převážně rustikální a zpočátku kontinentální namísto předchozí středomořské helénistické a římské kultury a civilizace vázané na intenzivní námořní obchod v středomořském bazénu a výjimečnou roli městských center). Apokalyptická literatura – předběžná historie křesťanství. J. Patočka o náboženské a filosofické zkušenosti a motivaci pohybu proměny člověka. Křesťanská religiozita, křesťanství evangelii; helénizace křesťanství – proměna křesťanství v životní formu nové epochy. Patristika, význam sv. Augustina (pokračuje konstituce teologie, vymezení vztahu církve a státu, křesťanský koncept dějin). Křesťanský obraz světa: aristotelsko-ptolemaiovský kosmos. R. Guardini – srovnání středověku a novověku; středověk patří k vrcholným obdobím evropské historie. J. Le Goff a jeho koncept „dlouhého středověku“; periodizace středověku, základní charakteristiky raného,

vrcholného a pozdního středověku. Scholastika, její periodizace a představitelé, její výkon a příčiny zániku scholastiky a ztroskotání novoscholastiky. Aristotelsko-scholastická metafyzika a střetnutí s nastupujícím novověkem: „umění žít“ ve středověku a v novodobém, moderním obrazu světa; proměna spirituality v 15. století.

Středověký křesťanský svět – civilizace a kultura, v níž se setkává

vnitřní řád křesťana s absolutním řádem univerza	153
Dóm ve Špýru – největší románská stavba a největší	
západokřesťanský chrám své doby (11. století)	154
Základní charakteristika gotického umění a architektury	156
Středověká gotická katedrála	157
Příklady portální plastiky gotických katedrál	158
Gotické sochařství ve Francii a Německu	160
Duch gotiky znamená dematerializaci stavby	161
Neogotika na konci 20. století	162
Muzeum umění jako katedrála pro 21. století?	163
Problém dosahování monumentality v architektuře	164
Kdy končí středověk?	166

Renesance, reformace a protireformace.

Sedmnácté století – přelom ve vývoji Evropy

Problém kontinuity a diskontinuity mezi epochou renesance a 17. stoletím. Srovnání renesance a reformace. Rozpad theologicko-mravního světa a kult peněz; renesanční individualismus (Cellini, Aretino) – renesanční humanismus a zájem o antiku – jednostrannost renesanční negace středověku. Česká reformace (husitství, Jan Hus, Petr Chelčický; Masaryk, Pekař, Patočka a F. Šmahel k hodnocení husitství) – renesance, reformace a protireformace. N. Machiavelli: demystifikace politiky a moci, stát pod hledisko funkce a výkonu, cíl – účinná manipulace s lidmi, politika jako podstatná sféra objektivace člověka. Vznik moderní vědy: Galileo Galilei, Descartes, Bacon; galileovsko-karteziánská racionalita; 16. století: vrchol renesance a přivlastňování nových zemí; dobývání Nového světa připravuje moderní dobu – urychluje propojení moci a racionality vědy; 17. století: třicetiletá válka, konec duchovního konsensu křesťanské Evropy. Tridentský koncil – jeho původní záměr a zformování protireformačního římského katolicismu. Názory na krizi evropské společnosti konce 16. století a 17. století. Novověký antropocentrismus: člověka v pána a vlastníka přírody; 17. století a moderní doba.

Galileo Galilei a téma odpovědnosti vědce	197
Raná, vrcholná italská renesance a římské baroko	199
Příklad barokní inscenace prostoru a schopnosti evokovat slavnostnost.	
Španělské schody v Římě	203
Dva nadčasové symboly úspěšnosti renesanční církevní architektury:	
Kostel s centrální dispozicí (centrála) a kostel s hlavní lodí	
s valenou klenbou a s postranními kaplemi	204
Tridentský koncil 1545–1563	206
Protireformační architektura španělských Habsburků.	
San Lorenzo de El Escorial	207
Monument absolutistické monarchie. Palác ve Versailles	210
Protestantská sakrální architektura hledá svůj estetický výraz.	
St. Paul's Cathedral	214
Profánní architektura na prahu třicetileté války.	
Osudy města a jeho architekta. Radnice v Augsburgu	218

Barokní spojení votivní stavby s reprezentací světské vrchnosti.	
Kostel sv. Karla Boromejského	220
Baroko v jižním Německu, Rakousku a zemích Koruny české	221
Nástup neoklasicismu v polovině 18. století. Église de Sainte Geneviève	225
Dějiny západního ducha jsou dějinami boje o obraz světa.	226
Od ptolemaiovského světa přes svět, který je vnímán jako labyrint, k světu, který se stává předmětem kalkulujícího poznání, objektem mocenského boje	227
Proměny vidění světa jako proměny sebepochopení	228
Západní hnutí koloniální expanze	230
Dobývání Nového světa připravuje moderní dobu.	232
Individualismus v renesančním a barokním portrétu.	236
Doba renesance a baroka je dobou obnovení a nové slávy portrétního umění	238
„Valdštejn čtyřicetiletý“ v pohledu historika Golo Manna	240
Eskalace subjektivity. Vývoj ke kultu egocentrismu a introspekce	242
Osvícenství – sebedůvěra rozumu a projekt moderní doby	245
<i>Osvícenství – slovo a pojem; jak si osvícenství rozumělo a čím se stalo. Revoluce jako dominance zcela nových idejí – Francouzská revoluce jako předpolí utopií moderní doby. Modernizační a emancipační tendence moderní doby z pohledu postmoderny (M. Foucault). Od veřejnosti salónů k veřejnosti na náměstí, k občanské společnosti a parlamentu. Francouzskou revolucí končí „starý režim“. Osvícenství jako celoevropský jev; podstata osvícenství; formální rozlišení radikálního osvícenství (americké a francouzské), klasického (Anglie). Osvícenství – idea účinného vědění spojeného s mocí; rekonstrukce „politické obce“; vznik politických a sociálních organizací, založených na vztahu k ideám (ideologie); karteziánská racionalita je uplatňována na sociální skutečnost, ale současně dochází k vpádu nových mýtů. Teorie historického a přirozeného práva, společenské smlouvy (Locke, Hobbes, Rousseau), koncepty nového chápání historie (Voltaire, Rousseau, Condorcet, Turgot), přírody a člověka (Rousseau, de Sade), pokroku; pokrok v „poslední náboženství“ moderní doby.</i>	
Pochybnosti o pokroku	283
Moderní doba a fenomén revoluce	284
Radikální osvícenství a Francouzská revoluce – počátek moderní doby	288
Francouzská revoluce	290
E.-L. Boullée a J.-J. Lequeu: projekty svatyně revoluce, vědy a humanity	291
Přehled pramenů a literatury	305
Seznam vyobrazení	323
O autorovi	330

ÚVOD

Předmětem výkladu je minulost. Šest kapitol zahrnuje minulost, která začíná starověkým Řeckem a uzavírá se osvícenstvím s jeho projektem moderní doby. Minulostí se nezabýváme jenom proto, abychom věděli, „jak to vlastně bylo“, ale ptáme se ve filosofii podstatnějším způsobem, to jest tážeme se po přítomnosti minulého v našem aktuálním světě. Dialog s minulostí není dialog o tom, co z minulosti „přežívá“, ale rozhovor, který jde přes staletí o tom, co stojí za zamyšlení a co mělo a má vždy význam, neboť spoluutváří naši současnost. Výsledky fenomenologického přístupu (M. Heidegger, E. Fink, O. Pöggeler, H. Freyer, dále fenomenologicky orientované práce v sociologii, architektuře atd.) nám napomáhají odhalit velikost výkonu i rizika lidského podnikání. Výklad se opírá o vývoj od tradiční plátónsko-aristotelské metafyziky přes středověkou metafyziku, její rozklad a vyústění do novověké metafyziky subjektivity. Metafyzika – „to nejsou jen dějiny myšlení, dějiny filosofických učení. Metafyzika je spíše způsob, jakým se dějí dějiny bytí“ (K. Michňák). Metafyzika je způsob dění, které na cestě k moderní době stále více a otevřeněji směřuje k uvolnění člověka a všech jeho možností, obsahuje směřování od animal rationale a imago Dei k člověku brutálnímu.

Změny v pojetí univerza a člověka provází změny v pojetí přírody a pravdy. Těžištěm výkladu jsou právě změny v pojetí univerza a poměru člověka k němu, proměny v sebepochopení člověka – výklad směřuje od antického kosmu ke křesťanskému světu, který je pochopen jako místo smysluplného dění probíhajícího od stvoření světa k poslednímu soudu. Dále se dostává ve výkladu do popředí sekularizovaný křesťanský koncept (srv. kapitola o osvícenství). Na konci 17. století je evropský kulturněcivilizační vývoj ovládnut novým paradigmatem. Člověk pozvolna nastupuje na místo, které bylo v křesťanském světě vyhrazeno Bohu, začíná si rozumět jako bytost, která stojí proti světu, aby poznávala a podřizovala si svět pro svůj účel. Člověk se pozvolna vymyká přirozenému řádu, získává privilegované postavení. Galileovsko-karteziánská racionalita spočívá na člověku, který je uchopen jako subjekt, kterému se vše jsoucí stává objektem.

Zvolený způsob výkladu umožňuje, abychom tematizovali originalitu počátků starověké řecké kultury a civilizace, vztah mýtu, náboženství, filosofie a vědy; nástup křesťanství, jeho dějinné proměny a vklad do moderní společnosti; umožňuje, abychom srovnali výkon renesance a reformace, poukázali na césury v evropských dějinách, problém kontinuity a diskontinuity v dějinách (antika a křesťanství, křesťanství a moderní doba, období od konce 13. století do 17. století); na zrod vědy v Řecku a ustavení moderní vědy v 17. století; umožňuje, abychom se zaměřili na eskalaci individualismu a její vyjádření v umění, na pokusy o překonání krize společnosti (srv. krize řeckého městského státu, Říma, velké politické krize 15. a 16. století či konce 18. století). Výkladem osvícenství a mnohoznačnosti emancipačních a modernizačních projektů osvícenství publikaci uzavíráme.

Adresátem je široká čtenářská obec, zejména pak učitelé a studenti nefilosofických oborů. To není důvodem k popularizaci, která se pohybuje v rovině trivializace a vulgarizace. Snažíme se, aby philosophia perennis (lat., věčná filosofie) zřetelně vystupovala ze základu konceptu šesti přednášek. Tím je text snad obtížnější pro ty, kdo se seznamovali s filosofií zejména v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století, než pro „děti“ v Lyotardově smyslu, to jest pro ty, kdo jsou otevřeni vždy znovu obnovovanému tázání. Nepředkládáme text, v němž je vše vyřešeno sterilně a uzpůsobeno výuce. Naopak na malém prostoru je koncentrována řada tematizací a problémů. Ty mnohdy necháváme otevřené a klademe vedle sebe (srv. interpretace Platónovy Ústavy a Zákonů) a čtenář může zvážit sám, co znamená zvolit jedno z řešení. Nicméně veškerý výklad od antického Řecka po osvícenství se odehrává na pevném půdorysu. Text prvního dílu uzavíráme osvícenstvím a jeho emancipačními a modernizačními projekty.

Dnes jsme konfrontováni s výsledky moderny, s jejím koncem. Současnosti a budoucnosti nelze porozumět na základě teorií a pojmosloví, která mají svůj původ na konci 18. a v 19. století. Znovu se promýšlí – a nejen filosofy – fundament evropské kultury a civilizace. Křehkost evropské kultury a civilizace, křehkost lidství je v době pozdní moderny stále zřetelnější. Zkušenost dne, každodennosti, říká J. Patočka, se na jedné straně vykazuje v „propadnutí nudě bez hranic“ (ta číhá za zkušeností světa dne jako nicotného) a na druhé straně vyvstává „orgiastika násilí bez hranic, protože nemá účelů“. Společným jmenovatelem obou varovných fenoménů doby pozdní moderny je „nesmírná snaha subjektivity nalézt míru uvnitř sebe samé“ (J. Patočka). V propadnutí nudě a orgiastice násilí moderní člověk vydává svědectví o selhání, které se netýká periferních záležitostí, ale prostupuje základní charakteristiky toho, co znamená „být člověkem“.

Autor vyjadřuje vděčnost prof. doc. J. Peškové, CSc. za podporu a možnost prohovořit záměry jednotlivých kapitol, poděkování patří i doc. PhDr. D. Machovcovi, CSc. za ochotu, s níž se ujal kritického pročtení zejména prvních tří kapitol. Děkuji rovněž Mgr. B. Kynčlové za zprostředkování cenných a těžko dostupných publikací z bohatého knižního fondu Fakulty architektury ČVUT v Praze, též díky patří pracovním knihovny Goethe-Institutu v Praze a J. Huřovi M.F.A.

Poznámka ke druhému upravenému vydání:

Druhé vydání zahrnuje rozsáhlé doplnění tezí a citací uváděných po straně textu, doplněna byla rovněž literatura a prameny.

STAROŘECKÁ SPOLEČNOST – KULTURA A CIVILIZACE

„Heléni vytvořili lidský rozum, Řím lidské právo, křesťanství lásku.“

V. Černý

„Duševně sevřenému typu městského Heléna nemohl vnitřně odolat žádný národ, hospodářsky a vojensky vítězil již svou technickou nadřazeností a vnitřní samostatností.“

W. Jaeger

Evropská kultura má svůj počátek v egejské oblasti, ve starověkém (antickém) Řecku, je spojena s vkladem latinského génia a Říma, judaismu a křesťanství, vystoupením barbarů (zejména germánského živlu). Evropská kultura a civilizace se ve svém dalším vývoji mnohonásobně vracely pro inspiraci k počátku, k přínosu Řeků a Římanů, vedle velké italské renesance a jejího vyzářování do celé Evropy zde byla celá řada „malých renesancí“. Mimořádný význam má i to, co Řekové a jejich kultura zprostředkovali pro Evropu. I křesťanství je zprostředkováno přes řečtinu (Septuaginta – překlad části Starého zákona) a latinu (Vulgáta) a pojmosloví řeckých filosofů. Dnes s naprostou samozřejmostí vycházíme z toho, co řeční filosofové formulovali v podmínkách malého městského státu: „Člověk je samostatný, rozumný, svobodný, užívající svých jasných a přirozených sil k tomu, aby utvářel svůj poznatkový i praktický poměr ke světu i ostatním lidem“ (Jan Patočka). Ještě na počátku třetího tisíciletí našeho letopočtu, přes časovou, přes dramaticky narůstající kulturněcivilizační vzdálenost k nám promlouvá řecký étos a heroismus ze Sofoklovy Antigóné: „Mnoho je na světě mocného, nic však mocnější člověka“ i věcnost a střízlivost v podání kynika Diogena ze Sinopé: „Říkal též, že kdykoli v životě spatří kornidelníky, lékaře a filozofy, zdá se mu člověk nejrozumnějším z živočichů; kdykoli však spatří vykladače snů, věštce a lidi, kteří jim věnují pozornost, nebo ty, kteří se nadýmají pro slávu a bohatství, že nepokládá nad člověka nic za pošetilejšího. Ustavičně říkal, že do života je třeba mít připravený buď rozum, nebo provaz“ (Diogenés Laertios VI, § 24). V Athénách suverénně vyslovují pronikavé myšlenky i vyvrhelové jako Kritiás: „Nic není jistého, leda to, že kdo se narodil, zemře, a že žijící nemůže kráčet mimo poblouznění“ (synovec Kritiův, Platón, sice postaví svému příbuznému v dialogu Kritiás nadčasový pomník, historikové se však shodnou, že tento člen výboru třiceti – po porážce Athén v roce 404 př. Kr. v peloponnéské válce jim byla svěřena Spartou plná moc – byl skutečný zloduch).

Podle staré antické tradice se rozlišovaly hlavní kmény: Dórové, Iónové a Aiolové, kteří se sami zejména od 8. století př. Kr. nazývají Helény (Hellénes) – Řeky (z lat. Graeci). Dále je třeba připomenout alespoň původněji usedlé Achájce a Makedoňany (kteří se mísili s thrácko-ilyrskými kmény, ale žili podle řeckých zvyklostí). Řecké obyvatelstvo představuje

*kde jsou počátky
evropské kultury*

hlavní řecké kmény

výjimečnost starořečtiny

jazyk nejsou jen slova

a ze slov poskládané

věty a názory, ale

v jazyce přivlastněné

a ošetřované životní

zkušenosti celých

generací, radosti

i strasti se stávají

částí naší zkušenosti

se světem, skrze

jazyk vstupujeme do

nezaměnitelného světa

příslušného národa, do

jeho obrazu světa

„Význam jazyka pro

vývoj kultury záleží

v tom, že v něm člověk

klade svůj vlastní

svět vedle druhého...“

F. Nietzsche

kmeny, které nebyly etnicky „čisté“, odlišovaly se svými tradicemi, psychickým založením a svým způsobem se doplňovaly. Známa je tradovaná opozice Iónů a Dóřů, ať v architektuře či literárních dílech. Geniální kmeny Iónů založily Athény a dále je možné připomenout město Eretria či osadu Massaliá – předchůdkyni dnešní Marseille, Milétos, z jehož další expanze vzešly desítky kolonií a obchodních stanic na černomořském pobřeží; s kmeny Dóřů je spojena Sparta, Korint, Théby či Argon a řada osad – expozitur ve Středomoří, mimo jiné na Krétě, Korfu, Rhodu. Jakkoli byla Sparta válečnickým státem, tak systematický archeologický výzkum z posledních desítek let jako by čím dál více vyvracel tezi „inter arma silent Musae“. Nálezy uměleckých děl, mimo jiné soch, vykazují výjimečnou, svěbytnou uměleckou vytríbenost, zpravidla připisovanou iónským Athénám. V tomto ohledu nálezy korigují slova „génia objektivita“ Thúkydida: „Kdyby byla Sparta zničena, takže by v ní zbyly jen základy svatyní a veřejných budov, potomkové by jistě pochybovali o její moci, jež odpovídala její slávě.“

Hlavní řecké kmeny se přes rozdílly v nářečí nejen dohovoryly, brzy vytvořily nejen společné písmo, ale postupně se ustálila pod vlivem kulturní dominance Athén společná „spisovná řeč“ na základě attické iónštiny. Řečtina je obtížný, ale i krásný, zpěvný jazyk. Je obdivován těmi, kdo milují krásu slova (filology), a neméně i těmi, kdo jdou za krásou myšlenky a pravdy (filosofové): „Už v nejstarších zachovaných textech se jeví jako jazyk neobyčejně vyspělý, jasný, přesný, vysoce ohebný, s podrobně propracovanou syntaxí, dovede vyjádřit nejsložitější pojmy a nejjemnější odstíny. Její zvládnutí je ovšem náročné; pravidelné sloveso má v ní deset participií a přes sto padesát tvarů, zná spoustu deklinací, konjugací a výjimek z pravidel, má tři rody a tři čísla, zkracuje a stahuje samohlásky, užívá, odsouvá, přísouvá, vysouvá, přemísťuje a připodobňuje, má řadu příklonek a předklonek, trojí proměnlivý přízvuk a vyniká tak bohatým slovním základem, že z něho čerpají všechny moderní jazyky. Řecká věta má přímo architektonickou konstrukci a zní jako píseň; přízvukná slabika se nevyznačuje zesílením hlasu, nýbrž zvýšením. S jasností a přesností spojuje ekonomičnost vyjadřování, jež se zakládá na téměř neomezené možnosti skládání a odvozování slov. Samozřejmě lze říci v řečtině nesmysl, je v ní však nějak zjevnější než v jiné řeči... je to jazyk, kterým lze nejen stejně dobře velet vojákům jako šeptat milence, ale lépe než jiným filosofovat a smlouvat na trhu, řešit matematické problémy a řečnit na shromáždění lidu, vytvářet slovní hříčky a skládat básně. Kdo jej ovládl aspoň na úrovni středoškolských osnov, najde v něm vždy výraz, který mu bude chybět v mateřštině“ (V. Zamarovský). Starořečtinu nacházíme v samém fundamentu řeckého zázraku. Francouzští strukturalisté a postmodernisté na konci 20. století odkrývají moc jazyka, této skryté instituce, která nám bez našeho vědomí vládne, která nás váže k určitému způsobu mluvení a myšlení. Jazyk je „koncipován jako svého druhu forma zákonodárství... Každý mluvčí se musí podrobit systému jazyka, chce-li, aby mu druzí rozuměli... Jazyk nás tedy k určitému způsobu mluvení zavazuje a nutí, je to nástroj organizace a klasifikace naší zkušenosti. Jazyk je moc, která nám bez našeho vědomí

vládne" (M. Petříček jr., Úvod do (současné) filosofie. Nakl. Herrmann a synové, 1991, 2. vyd., str. 91). Citovaný hold starořečtině, stejně tak jako výroky Martina Heideggera srovnávající starořečtinu a němčinu, nás zavazují, abychom při výčtu předpokladů kulturního a civilizačního výkonu Řeků uvedli jejich jazyk na jednom z prvních míst.

Co způsobilo tak velký přínos Řeků? Co způsobovalo, že jejich výkon znovu a znovu – snad až do naší doby pozdní moderny –, vždy znovu ožíval? Říká se „Řek rozvinul své síly s rozkoší dospívajícího dítěte“. Plútarchos za šest století po ukončení Parthenónu napíše v životopise Perikleově slova, s nimiž je snadné se ztotožnit i na konci moderní doby: „Perikleovy stavby jsou tím obdivuhodnější, že byly uskutečněny v krátké lhůtě na dlouhé věky. Sotva byly postaveny, již měla jejich krása ušlechtilý ráz starobylosti; i dnes si však uchovávají půvabnou svěžest prvního dne. Tak kvete jejich mládí stále a navzdory staletím poutá pohled, jako by z nich vyzařoval dech nestárnoucí duše.“ Genialita kmene Iónů, stejně tak jako válečnické nadání Dóřů, jsou nesporné, ale k odpovědi nestačí. Řekové prokázali univerzální nadání, vynikli v umění, architektuře, astronomii, filosofii, matematice, literatuře, divadle, sportu, válečnictví, politice. Ve starověkém Řecku sice chybí étos fyzické práce, jak jej známe z moderní evropské společnosti, ale kultura polis podněcuje touhu po poznání. V Ptolemaiových slovech – jsem smrtelný, ale když poznávám hvězdy, jsem Olympan po boku Dia – zaznívá étos řecké touhy poznávat prostřednictvím rozumu, poznávat nezávisle na mýtu a náboženství, poznávat pro pravdu samu. Toto opojení rozumem vyjádří Aristotelés, nejvyšší autorita klasifikujícího a logického myšlení, slovy: „Zrak přijímá světlo z okolního vzduchu a duše z učení.“ I řecké náboženství tím, že trestá jen projevy vnější neúcty k bohům, že nemá přísnou dogmatiku („svaté knihy“, „zjevení“; za bezbožnost se považovalo odmítnutí existence bohů vůbec), dokládá výjimečnou roli rozumu v řecké kultuře. „Nutným východiskem všeho opravdového filosofování je hluboké vnímání sókratovského ‚Vím, že nic nevím‘. Starověcí filosofové,“ komentuje tento význačný rys řeckého náboženství již A. Schopenhauer, „měli v tomto ohledu vůči nám výhodu; neboť jejich náboženství sice trochu omezovala sdělení myšleného, ale do svobody myšlení samého nezasahovala, protože nebyla vštěpována dětem a vůbec se nebrala tak vážně“ (A. Schopenhauer, Svět jako vůle a představa, II. Pelhřimov 1998, s. 136).

Řekové – tito geniální racionálové – mysleli *fenomenálně*, my, lidé moderní doby, myslíme *kauzálně*, vidíme svět příčinnými modely, nikoli tak, jak se původně jeví a k nám přistupují, ztratili jsme smysl pro to, jak svět původně vypadá, jak primitivně se nám ukazuje, uvádí J. Patočka. Kultura moderní doby, školská výuka nám definitivně naočkuje kauzální myšlení a vzdálí nás zázračnosti toho, že svět *jest*. Nevnímáme dokonce jako staří Řekové, „i když, viděno fyziologicky, jsou smyslové orgány tytéž. Člověk odbožštěné epochy vidí nejen jiné věci, ale i jinak než ten, kdo může říci ‚vše je plné bohů‘, nebo který pozve cizince do kuchyně, protože i tam jsou bohové“ (J. Patočka, Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha, Academia 1990, str. 29–30). Pro Řeky i pro nás slunce vychází a zapadá, ale my jsme jaksi zpraveni o tom, jak to

*superiorita řeckého
životu:*

– její základy
– výsledky
– i křehkost

Řecko:

– touha po poznání
– absence étosu fyzické
práce

*poznávat pro pravdu
samu*

*fenomenální a kauzální
myšlení*

řecký městský
stát – polis: obec
zemědělců a vlastníků
půdy, řemeslníků;
navíc: poleis jsou svým
způsobem vojenským
táborem, mají charakter
„militaristické gildy“
(M. Weber)
versus
středověké město: sídlo
kupců a řemeslníků,
tržiště; městskými
privilegii – svobodami
– vyděleno z prostředí
zemědělců; civilizaci
charakterizuje svobodný
měšťan

V athénské demokracii
„lidé svůj život trávili
tím, že si vládli“.
(F. de Coulanges)

teritorium athénské
státu: 2 650 km² (sr.
dnešní Lucembursko,
ale: polis o 1 000 km²
byla již velká! Athény
byly kolosem)

vlastně je, co se kolem čeho točí, a náš pohled na východ slunce je tak vzdalován zázračnosti toho, co můžeme vidět, co se nám bezprostředně ve smyslovém vjemu podává. Žijeme ve světě, který „technika, kauzální myšlení dělá jednodušším, činí ho služebnějším“ (J. Patočka). Snad jen část umění, filosofie a náboženství nás přivádí k doteku zázračnosti života a bytí.

Řekové byli *energickým*, nesmírně činným národem, s vědomím kulturní i fyzické nadřazenosti, národem se *sklonem k intelektualismu*, což dosvědčují i řecké aforismy, ale údiv vzbuzuje především onen „*odvěký racionalismus Řeků*“. Energie toho starověkého národa se zaměřila na společenskopolitické myšlení, umění, filosofii, na logickomatematické problémy.

Toto zaměření i jeho velkolepé výsledky, které byly rozvíjeny v evropské kultuře po další staletí, byly zakotveny v „*klimatu polis*“: „Polis historické stavby evropské duchovnosti jako skrytý základní kámen“ (J. Patočka). Právě v řeckém městském státu (polis – bylo jich zhruba kolem sta) jako kulturněcivilizačním útvaru nacházíme odpověď po příčinách velkolepého přínosu Řeků: jen těžko nalezneme civilizační útvar, který prokázal tolik životaschopnosti, duchovní, kulturní a civilizační produktivnosti. Samosprávné obce a jim společná kultura – to jsou póly řecké civilizace. Řecká obec je „společenství svobodných lidí, kteří v podstatě žijí tak, aby v tom společenství byli jako svobodní uznáni, to znamená společenství takových lidí, kteří si nekladou za cíl svého života pouze ten život sám, nýbrž něco jiného, něco dalšího, něco víc. Jde o to, že lidský život, tak jak je jednoduše dán, nějak neuspokojuje, že to není ‚ono‘. To je obsaženo v tom způsobu života, který žijí – *poprvé žijí* – občané řecké polis, to je vznik a smysl politiky – původní. Pozvednout se nad úroveň pouhého života“ (J. Patočka). Polis, „městský stát“, je proto něčím více než městské sídliště s politicko-administrativním, tedy v podstatě správním a náboženským centrem, podřizujícím si venkovské osady. Rozsah, v němž byl svobodný athénský občan vtažen do správy obce, a zároveň nároky a rizika athénské demokracie téměř vyčerpávajícím způsobem přibližuje Fustel de Coulanges: „Podívejte, jak žije Athénian. Jeden den je předvolán na shromáždění svého dému a musí jednat o náboženských nebo peněžních zájmech tohoto malého společenství. Druhý den je pozván na shromáždění svého kmene; jedná se o určení náboženského svátku, přezkoumání nákladů, vytvoření vyhlášky nebo o jmenování vůdců či soudců. Pravidelně třikrát do měsíce se musí účastnit všeobecného lidového shromáždění a nemůže tam chybět. Jenže zasedání je dlouhé, a on tam nejde pouze hlasovat: přijde ráno a musí zůstat do pozdních hodin a poslouchat řečníky. Může hlasovat pouze pokud byl přítomen od zahájení zasedání a pokud slyšel všechny projevy. Toto hlasování je pro něj vážná věc. Jednou se jedná o jmenování politických nebo vojenských vůdců, kterým na rok svěří svůj zájem a svůj život. Podruhé se zase musí stanovit daň nebo změnit zákon. Jindy musí hlasovat o válce, ač dobře ví, že bude muset dát svou nebo synovu krev. Individuální zájmy jsou nerozlučně spjaty se zájmem státu. Člověk nemůže být ani lhostejný, ani lehkomyšlný. Ví, že když se splete, bude brzy potrestán a že každým svým hlasem zavazuje svůj majetek a svůj život. Toho dne, kdy se rozhodlo

o nešťastné výpravě na Sicílii, nebylo občana, který by si nebyl vědom, že se jí zúčastní někdo z jeho bližních, a který by pořádně neuvážil, jaké výhody taková válka přináší a jaká nebezpečí představuje. Hodně záleželo na uvážení a informovanosti. Neboť prohra vlasti znamenala pro každého občana snížení jeho osobní důstojnosti, bezpečnosti a bohatství. Občanská povinnost se neomezovala na hlasování. Když na něj přišla řada, musel vykonávat úřad ve svém dému nebo ve svém kmeni. Přibližně jednou za dva roky byl héliastou, tj. soudcem, a strávil celý tento rok na soudech, poslouchal sporné strany a aplikoval zákony. Každý občan byl nejméně dvakrát ve svém životě povolán do senátu pěti set; ten zasedal každý den v roce, od rána do večera... Když jej los nebo hlasování jmenovaly, mohl být nakonec i úředníkem obce, archontem, stratégem, astynomem. Vidíme, že být občanem Athén bylo těžkým břemenem. Celý život bylo o co se starat a zůstávalo velmi málo času na soukromou práci a domácí život“ (Fustel de Coulanges, Antická obec. Praha, vyd. Sofis a Pastelka 1998, str. 329–331).

Sociolog M. Weber srovnává tři formy lidské kolektivity a jejich role v dějinách: *orientální formu* – jednoduchá, soběstačná, sebeprodukující kolektivita, nejúžeji spjatá s přírodními podmínkami; *antickou formu kolektivity* – *polis*, zde se pouto jednotlivce a pospolitosti uvolňuje, lidský svět získává na autonomii; *polis* je i politická jednotka, kde má každý účast na vládě, a zde je (Aristotelem) definována podstata člověka ne z hlediska primárnosti přírody, ale z hlediska společenskopolitického. Na půdě *polis* vznikly a rozvíjely se myšlenky svobody člověka a jeho práv (účast na vládě), zde se rozvíjelo politické myšlení a soutěž systémů (demokracie, oligarchie, aristokracie). Historik a teoretik architektury *Leonardo Benevolo* v dnes již klasickém tisícistránkovém díle *The History of the City* hodnotí starověké řecké město – *polis* – jako nadčasový urbanistický vzor, kde bylo dosaženo vysoké sociální dynamiky, a přitom zachována stabilita v rovnováze s přírodou. Právě tyto kvality spolu s veřejnými prostranstvími kypícími životem, přirozeně vtahujícími obyvatele do kulturního a politického dění, nejsou vlastní modernímu městu. Předpokládalo se, že na konci 20. století bude žít ve městech více než polovina lidstva (na začátku 20. století žil jeden člověk z deseti ve městě). Město v pozdněmoderních společnostech Evropy a USA či město v soudobém rozvojovém světě je zajisté vzdáleno *polis* nejen v rozměru času, ale neméně i požadavky, které musí řešit, ať již jde o hustotu zástavby, či funkce, které byly vloženy na volná prostranství, dopravní systémy atd. Přesto ono kategorické bilancování, které klade vedle sebe a proti sobě *polis* antického světa na straně jedné, a moderní město, případně megapole moderní doby na straně druhé, podtrhuje, v čem byl a je řecký model starověké *polis* ve smyslu Benevolova zkoumání nadčasový, „věčný“: dynamický rozvoj městské komunity zachovával soulad s přírodou, rytmus sakrálního a profánního, lidsky přívětivá prostranství. V pozdněmoderním světě urbanisté, sociologové diagnostikují odcizení „oikos“ – společné domácnosti přírody a lidí. Navíc pozdněmoderní společnost již jako celek nedokáže reflektovat předpoklady toho, jak navrátit zpět prožívání společného světa a jak obnovit původní, pro přežití nutný

kolem roku 431 př. Kr. (na poč. peloponéských válek) měly Athény:

168 000 občanů s rodinami, z toho:
50 000 dospělých mužů;
30 000 metoiků;
2 000 cizinců
s přechodným pobytem

(odhad G. L. Hammonda)

Odhady počtu otroků se řádově liší; již

K. J. Beloch korigoval údaje pramene z Alexandrovské doby pro Athény (tedy z období největšího rozmachu otrokářství) takto: z 400 000 otroků na 100 000, z 10 000 metoiků na 100 000!

Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt, Leipzig 1886, str. 520; podle jiných údajů: průměrný Athénan vlastnil 10 otroků, bohatý přes 50 otroků (Aristotelés měl přes 30 otroků); vedle otroků ve vlastnictví určité osoby, v Athénách rovněž stát vlastnil a pronajímал otroky – otroci tvořili v 5. a 6. století př. Kr. snad až dvě třetiny obyvatelstva v Attice (P. Devambez, *Dictionnaire de la civilisation a grecque*, heslo „otroci“, ed. F. Hazan, Paris 1966), chrámoví otroci patřili bohům.

státní otroci v Athénách:

- byli za úhradu pronajímání (významný zdroj státních příjmů)
- uklízeli město
- byli katy
- horníky v dolech a pracujícími v mlýnících, řemeslníky ve státních dílnách
- soudními exekutory
- policejní stráží (zpravidla Skythové)
- pracují v administrativě (správci archivů apod.)
- část otroků plnila vojenské povinnosti za válek – v Athénách zpravidla jako veslaři

metoikové (dosl. „ti, co bydlí s...“) – svobodní,

ale občansky neplnoprávní obyvatelé (nesmí vlastnit půdu, zastávat úřady, uzavírat sňatky s Athéňankami apod.) a se zvl. povinnostmi (daně!); zpravidla cizinci (Řekové z jiných poleis) i propuštěnci; **bez**

metoiků by se Athény nestaly tím, čím byly pro řecký svět (srv.

Hippodámos z Milétu – architekt Peiraia; Aristotelés ze Stageiry, ad.); tvořili až třetinu obyvatelstva Athén, **za demokratických vládnutí metoiků narůstá;** ve Spartě byly jejich počty zanedbatelné (xenélasiá – cizinci byli periodicky vykazováni ze Sparty)

pocit sounáležitosti. Moderní doba a pozdněmoderní doba je epochou nejen krize města, ale především něčeho podstatnějšího, je dobou „zhroucení a pádu architektoniky“: „Moderní město (je) velkou fabrikou, zásobárnou a překladištěm tohoto nepřetržitého proudu spěchajících, objevujících se a rychle mizejících, opotřebovávajících se věcí ... V uspěchaném transportu a návalu věcí a lidí ztrácí město blízkost a důvěrnost, jeho atmosféru čím dál tím více určuje odcizenost a lhostejnost bez kouzla a tajemnosti“ (K. Kosík, *Město a architektonika světa*. In: K. Kosík, *Předpotopní úvahy*. Praha, Torst 1997, str. 64). Moderní města a jejich stavby jsou grandiózní, impozantní, kolosální, dokumentují nám právě v těchto rozměrech, co se stane, „jestliže se triviálnost a běžnost, onen každodenní provoz, který zásobuje lidi nejen vším potřebným, ale také nadbytečným, povznese do výšky a zhmotní se v impozantních stavbách moderních měst, a v této imponující grandióznosti a pohlednosti vzbuzuje zdání vznešenosti? Co se stane, jestliže trivialitu povýší nade všechno a jako moderní zpupnost (superbia) zachvacuje místo vznešenosti“ (K. Kosík, cit. d., str. 69–70). *Poetické se vytrácí z moderních měst tím, jak se stávají provozem, jak poklesly na rozšiřující se systémy* – poetičnost „nefunguje, pouze je: protože se odmítá podrobit diktátu fungování, ustupuje, je vytlačována a uchyluje se do ojedinělých oáz a azylů, kde přetrvává: do muzeí, galerií, knihoven, divadel, ale nemá již moc, aby kráčela městem a určovala jeho celkovou atmosféru“ (K. Kosík, cit. d., str. 74). Skutečnost řeckého světa („náboženství krásy“ – uvádí Hegel) měla svoji architektoniku, měl ji i křesťanský věk, ale moderní a pozdněmoderní město ji postrádá. Co podstatné mu chybí, tušíme všichni, ale tyto skutečnosti vyniknou, uvedeme-li obsažnou definici architektoniky: „Je taková artikulace a takový rytmus skutečnosti, kdy je život rozdělen na práci a volný čas, na válku a mír, na činnosti nutné a užitečné na jedné straně, přičemž, a to je podstatou architektoniky, jedno je podřízeno druhému: druhotné je zde kvůli podstatnému. Válka pro mír, kvůli míru, práce pro volný čas, užitečné věci pro věci krásné, jak říká Aristotelés. Architektonika znamená, že lidi ve svém životě dávají něčemu přednost, a jen pokud dovedou v této diferenci žít, žít důstojně. Architektonika určuje a předpisuje, že je třeba pracovat a vést války, ale že přednost je třeba dávat životu v míru a ve volném času: je třeba konat věci nutné a užitečné, ale přednost je třeba dávat záležitostem krásným – ve smyslu řeckého TO KALON: ušlechtilé, důstojné, vznešené“ (K. Kosík, cit. d., str. 71). Architektura řeckého města – polis – stavěla lidem před oči řád světa; řecké stavební umění charakterizuje „ušlechtilá grácie a přesná vyrovnanost proporcí“, „život výtvarně zhodnocený a zbásněný“ (J. Neumann).

Jako třetí formu M. Weber uvádí *germánskou vesnickou občinu*. Ta představuje rustikální civilizační formu, společenské svazky jsou zde mnohem volnější, individuum svobodnější (vojenská demokracie Germánů). Ale především: tato forma lidské kolektivity zabránila, aby všeobecný rozvrat a úpadek při zániku antické civilizace vedly na teritorium zanikajícího římského impéria k návratu asijských forem pospolitosti (srv. byzantská říše a její kulturní klima). Barbaři na severu se stali skutečnými dědici antiky a nikoli byzantská říše.

Dualismus státu a kultury. Řecký městský stát provází silný „regionalismus“, ten zabráňuje imperiálnímu smýšlení po způsobu Alexandra Makedonského (srv. Aristotelés) či Říma. Platón je v Ústavě a Zákonech až fascinován některými státními opatřeními válečnické Sparty, zároveň však ví, že jakkoliv Sókratés v Athénách končí konfliktem s obcí a vypitím smrtící číše bolehlavu, tak ve Spartě by takovýto Sókratés vůbec nevyrostl. I aristokrat Platón je hrdý na svoji obec. Ale Sparťané i Athéňané, ať byly jejich rozpory jakkoli velké a krvavé, byli hrdí na to, že jsou Řekové. Z toho, že již Řekové přes silný regionalismus městských států prokazovali loajalitu vůči širší kulturní jednotě, Ch. Dawson dovozuje pro evropskou perspektivu: „Dualismus státu a kultury, tak charakteristický rys středověké a moderní Evropy, má svůj původní zdroj už v řeckém světě“ (Ch. Dawson, Porozumět Evropě. Praha 1995, str. 39). *Pluralita, rozmanitost a vzájemná závislost (extrémní regionalismus), sama povaha jednoty Evropy, která charakterizuje Evropu, je podle Ch. Dawsona podobného druhu, s jakou se setkáváme v prostoru řecké civilizace a kultury:* tam se nejvíce uznávalo právo sousedství. „Z politického hlediska bylo chování řeckých městských států stejně nenasytné, sobecké a bezohledné jako chování jiných států. Vynikaly však v rozvíjení kulturních vztahů, jež spojovaly státy každé oblasti a celého helénského světa v metapolitickou komunitu a které nedokázala zničit ani válka, ani politické aliance... státy Evropy se podobají spíše městům Hellady než rasovým říším Východu“ (Dawson).

*Polis je místem, kde se rodí evropská racionalita, zde dochází na rozdíl od kultur Orientu k desakralizaci vědění, „vzniku myšlení existujícího mimo náboženství, filosofie je formálně přímo spjata s duchovním světem polis, vyznačujícím se laicizací a racionalizací společenského života, Milétané k vytvoření nových kosmologií použili pojmů vypracovaných morální a politickou úvahou, do světa přírody promítli pojetí řádu a zákona, které zvířetilo v obci a z lidského světa učinilo kosmos“ (J.-P. Vernant). Vznik řecké filosofie a řecké vědy je vznikem nového typu myšlení. Nejde o pouhopouhé nahrazení jedné entit (osud, ókeanos) jinými entitami (logos – zákon); jde o obrat, počátek myšlení, který se odehraje v silném smyslu slova jen a jen v Řecku. Mezi 7. a 2. stoletím př. Kr. (K. Jaspers hovoří o „osovém věku“) dochází ve velkých světodějinných civilizacích k hlubokým proměnám v náboženství, změny vyznačují vystoupení Konfucia, Buddhy, Zoroastra, židovských proroků a milétských „fyziků“. Teprve u geniálního řeckého kmene Iónů, v jejich prosperující a Peršany ohrožené východní „expozituře“, v Milétu, „se počátek a řád světa poprvé stávají otázkou, kde byla položena jako taková a na niž je třeba odpovědět bez tajemství, přiměřeně lidskému chápání; otázkou, která tak jako jiné problémy běžného života má být předložena a probírána občany“ (J.-P. Vernant). *Filosofický způsob osvojení světa* je tak od svého počátku v Řecku jako nikde jinde, v žádném jiném kulturněcivilizačním okruhu, v přímém a nesmiřitelném protikladu vůči veškeré numinozitě – odkazu na vyšší, tajuplné a nevysvětlitelné síly: to, co se provozuje ve filosofii, je od počátku pod kritériem transparentnosti, přístupnosti a viděno z pozice filosofie na prahu třetího tisíciletí – je od počátku*

nižší úroveň zábran
proti fyzickému násilí
(a to i uvnitř řecké
kulturní sounáležitosti)
plus vyšší stupeň
brutality – to vše vedlo
k **vyšší úrovni**
fyzické nejistoty
v konfliktech mezi poleis

„Spartský výtvor, falanga,
byl zároveň baletním
souborem i vojenským
tělesem“ (P. Devambez)
a – dodejme – výjimeč-
ným pěveckým sborem;
bitevní šik spartských
těžkooděnců (hoplitai) byl
ve své době nepřekona-
telný, podle Xenofóna
byl rozdílný mezi těmito
Sparťany a ostatními
Řeky jako mezi artisty
a diletanty

počátky evropské
rationality:
desakralizace vědění

vznik řecké filosofie

„osový věk“ (termín
K. Jaspers pro období
7. až 2. století př. Kr.)

originalita a převratnost
řeckého obratu
v myšlení

radikálně kritickým, konstruktivně-destruktivním myšlením. *Filosofie rozbíjí a ničí jeden způsob vidění a vysvětlení světa* (proto „mezi mýtem a filosofií není skutečné kontinuity“ – J.-P. Vernant) *a sama naplňuje svůj nárok na vysvětlení světa účastí na jeho budování*. Co bylo filosofii v mýtu a náboženství odmítnuto a zničeno ve jménu rozumu, nemohlo být zničeno s definitivní platností (proto se to filosofie pokusila v osvícenství zopakovat), pouze se mýtus, náboženství a filosofie nezvratně rozešly, proto je symbióza filosofie a náboženství v evropském středověku symbiózou pod kuratelou instituce, církevního úřadu. Originalita řeckého obratu v myšlení probíhá ve znamení *důsledné emancipace myšlení od mýtu*: „Mýtické myšlení osvětlovalo a osmyslňovalo každodenní zkušenost vztažením k jedinečným událostem, které bohové způsobili na počátku. Iónští fyzikové postupují opačně. Prapůvodní události, síly, které utvořily kosmos, jsou pojímány podle obrazu současných událostí a vyžadují i stejného vysvětlení. Už tomu není tak, že by prvopočáteční událost osvětlovala a proměňovala každodennost; naopak každodenní zkušenost činí prvopočátek pochopitelným a slouží jako model k vysvětlení světa, jeho vzniku a uspořádání“ (J.-P. Vernant).

kdy a kde začínají
dějiny; otázka kritéria
dějinnosti

Polis je dále místem „velké cézury předdějinného života a dějin“ (J. Patočka), *místem originálního počátku evropských dějin*, evropské kultury, a ještě více: tím, že v polis je rozum nahlédnut jako „vrozená idea“ lidskosti, „evropský duch je zároveň lidský vůbec. Evropská kultura a civilizace je obecně platná, všechny ostatní jsou jen partikulární, ať jakkoli zajímavé“ (J. Patočka). Pojmy, které skloňujeme dodnes a které na konci doby moderní nabývají na zvláštní naléhavosti – „západní duch“, „světové dějiny“, mají počátek *v řecké polis, tam začíná cestu západní duch a počínají světové dějiny v silném smyslu slova*: „Dějiny jsou tam, kde se život stává svobodným a celým, kde buduje uvědoměle prostor pro rovněž takový svobodný, pouhou akceptací se nevyčerpávající život, a kde v důsledku otřesení, malého životního smyslu, který akceptace v sobě nese, se odhodlává k novým pokusům osmyslit se sám ve světle toho, jak se mu ukazuje bytí světa, do něhož je postaven“ (J. Patočka).

řecký městský stát jako
místo počátku dějinnosti

předběžné vymezení
kultury

V čem je výjimečnost řecké kultury a co máme chápat pod pojmem kultury? „Kultura je společný způsob života, tedy citění, myšlení, chtění a konání, jehož důsledkem je společný životní styl; nebyl by možný bez společného, často jen polovědomého uznávání a vyznávání týchž životních náležitostí, zásad a hodnot, které představují ucelený soubor zakládajících principů kultury, o něž lidé opírají i svoje vnitřní životy jednotlivé i svoje vzájemné vztahy a svoje společné instituce“ (V. Černý). Ke kultuře patří jí vlastní vnitřní rozpory a napětí; boj o zachování identity při konfrontaci s vnějšími vlivy, schopnost přijímat, přetvářet a zůstávat svébytným útvarem, který se nerozplyne, nepodlehne, ale vyzařuje svůj vliv dál. Proces, z něhož vzešla řecká civilizace, popisuje F. Nietzsche (O užitku a škodlivosti historie pro život) takto: „Existovala staletí, v nichž Řekové byli v podobném nebezpečí, v jakém se nalézáme nyní my: že totiž zahynou v záplavě cizího a minulého... jejich ‚vzdělání‘ bylo dlouhou dobu spíše chaosem cizozemských, semitských, babylonských, lýdských, egyptských forem a pojmů a jejich

„Přivlastňujeme si
krásné, a to v prostotě,
a přivlastňujeme si
vědění bez změkčilosti.“
Periklés

náboženství bylo opravdovým bojem bohů celého Orientu... Řekové se ponenáhlu naučili *chaos organizovat* tím, že se... rozpomínali na sebe samotné, to jest na své pravé potřeby... Tak nad sebou získali vládu... To je podobenství pro každého z nás: musíme organizovat chaos v sobě tím, že se každý rozpomeneme na své pravé potřeby... Tak před námi vyvstane řecký pojem kultury... jako nové a zlepšené přirozenosti.“ Klasický filolog Nietzsche rozbíjel jako filosof představu filologů o „harmonii krásy a intelligence“ a *vysvětloval řeckou kulturu jako výsledek sublimovaného barbarství a zápasu o vlastní identitu* vůči Orientu. Řecký člověk, aby vydržel tvář tvář světu, vytváří si jeho ideální obraz – Olympany. Nietzsche tím navíc směřoval proti Winckelmannovu konceptu, proti adoraci doby Perikleovy, diagnostikoval hrozivou ztrátu hodnot již před Perikleem a narůstání krize po Perikleovi, akcentoval klasickými filology opomíjené hodnoty předperikleovské doby. F. Nietzsche identifikoval v řecké kultuře napětí mezi dvěma principy: apollinským a dionýským: „Apollón je bohem individualizace, snu a iluze, Dionýsos je bohem opojení a přírodních sil. Apollón vytváří formu, Dionýsos je ten, z něž je tato forma vytvořena. ‚Apollinské Řecko‘, stvořitele estetických forem, jež jsou dnes příkladem ‚krásy‘, musíme chápat jako vítězství nad ‚dionýským Řeckem‘, jehož charakteristickým projevem byla rituální orgie“ (R. J. Hollingdale, Nietzsche. Votobia 1973, str. 196).

Řecká kultura je nepsychologická, neintrospektivní. Umění není zaměřeno na formování osobnosti, na zobrazení evoluce ústící v rozhodnutí (srv. pochyby a rozpory, s nimiž na život a na smrt zápasí ve svém nitru Hamlet). V Sofoklových tragédiích je střetnutí osob s již hotovým názorem osudovým střetnutím principů; zobrazuje se srážka principů ležících v základu obce, ne jak se utváří charakter jednotlivce. Řecké sochařství nepsychologizuje; zobrazování těla, vnějšku si nečiní nárok odkrýt, napovědět skrze formu charakter, ale činí si nárok přiblížit občanu určité náboženskoetické síly a hodnoty (krásu, mládí, zdraví). Proto je „lidské“ v antice tělesně lidské, ale ne osobnostně lidské; jedince, *individu* si cení Řekové podle nad-individuálního přínosu; vyjádřit a v soše petrifikovat právě tento přínos je úkolem umění klasického období.

Jaké bylo postavení umělců v starořecké společnosti? Řecká společnost kladla na práci sochařů, malířů vysoké požadavky: „To ovšem vůbec neznamená, že bychom si měli představovat perikleovské Athény jako sbírku krasoduchů, ale že zájem o stavbu Parthenónu a porozumění pro práci Feidiový dílny byl vlastní téměř všem Athénanům, stejně jako zájem o představení Sofokla a Aristofana. Tato vysoká úroveň odpovídá právě aktuálnosti i dramatických představení i sochařské práce... Výtvary každého kováře jsou v zásadě ‚božské‘ jako sochy Polykleitovy – v obou je, i když ne na stejné úrovni, oživující dech tvůrčí lidské práce; Feidiovo dílo je stejně uměním jako práce kteréhokoliv zedníka. Ostatně řeckého slova pro umění – techné – se používalo stejně pro práci umělců jako ostatních výrobců... Podle toho vypadá také postavení výtvarného umělce ve společnosti, odpovídá vcelku situaci kteréhokoliv výrobce. Vynikající umělec se ovšem těšil úctě svých spoluobčanů a věhlas vynikajících sochařů byl všeobecný v celém Řecku“ (J. Frel).

„... antické Řecko, kolébka evropanství, nemělo pojmenování, které by bylo souměřitelné s naším latinským termínem. To by nasvědčovalo, že Řekové rozuměli pod ‚kulturou‘ něco jiného než my. Co je pro nás kultura, byla pro Řeky múzičnost a PAIDEIA. To je také důvod, proč kultura pro ně nemohla být nikdy souborem hodnot.“ K. Kosik

Nietzschův koncept řecké kultury

jaká je řecká kultura

J. Popelová o řecké kultuře a její nepsychologičnosti

postavení umělce ve starořecké společnosti

Řecko: „kultura
dialogu“

problém identity

řecká racionalita
a mystéria
(srov. E. R. Dodds,
*The Greeks and the
Irrational*)

Řecká kultura je kulturou dialogu, Řekům byla řeč, dialog vším (snad jen v kultuře Francie najdeme ještě dnes upomenutí na to, co znamená dialog, čím je tato „živá voda“ výměny ne slov, ale hovor od duše k duši). Řecká společnost nebyla sevřena dokumentací, dnes je váha přesunuta na tištěné slovo („to s sebou nese všechno: vědecký objev, vážnou myšlenku, básníkův sen, úřední oznámení, žurnalistický žvást a zahaluje to vše do roucha abstraktnosti, do odluky od konkrétních lidí a situací“ – V. Bělohradský).

A především: *V řecké kultuře zaujímá výjimečné místo rozum*; „Nikdy a nikde nebyl lidský rozum kladen výše než v řecké kultuře“ (V. Černý). Podobně i dnes můžeme s obdivem studovat postavení umění v Řecku. Řecká kultura byla médiem kulturněcivilizační výměny ve Středomoří a řecký duch, duch městského státu a veřejně činného občana, dokázal podněty z velkých kultur Východu převzít a zpracovávat po svém. K vývoji řecké kultury patří neodmyslitelně zápas o zachování identity. Jestliže dnes na konci doby moderní přezkoumáváme a ošetřujeme principy evropské kultury a civilizace, poznáváme její jedinečnost, neopakovatelnost a křehkost, tak nám odstup času zprostředkovává pohled na vzestup, krizi a zánik velkého kulturněcivilizačního útvaru – polis – a osudy jeho dědictví v evropské kultuře. Kultura je křehká, část zápasu o její identitu obsahuje zápas řecké racionality s orientálními mystérii a mýty.

Racionalita řecké kultury měla i svoji odvrácenou stranu, jakýsi pojistný ventil v lidových bezprostředních oslavách, v mystériích (Řím se nad sexualitou a brutalitou mystérií zhrozil a neváhal tyto Dionýsie zakázat – roku 186 př. Kr.). Ale i tyto oslavy boha Dionýsa, toto ničím se neomezuující přitakání životu v erotické a sexuální nevázanosti, v pijáckých orgiích, neřecky zběsilých tancích i orgiastickém kultu nachází u filosofa Hérakleita střízlivou racionální reflexi: kult Dionýsa je mu mystériem života a smrti, v opačném případě by byly obřady čirou nestoudností. Místo abychom zde popisovali Dionýsie (studenti zpravidla neváhají vynaložit nemalé úsilí a dokáží je v odborné literatuře sami vyhledat), omezíme se na dnes již klasickou pasáž filosofa a filologa F. Nietzscheho ze Soumraku model: „V dionýských mystériích, v psychologii dionýských stavů se vyjevuje základní fakt helénského instinktu – jeho ‚vůle k životu‘. Co se Helénům těmito mystérii zaručovalo? Věčný život, věčný návrat života; budoucnost příslibená a zasvěcená v minulosti; triumfující ano života nad smrtí a změnou; pravý život, další hromadné žití plozením, mystériem pohlavnosti. Řekům byl proto pohlavní symbol důstojným, vlastním hlubokým smyslem uvnitř celé antické zbožnosti... V učení mystérií je bolest vyjádřená jako svatá, ‚bolesti rodičky‘ posvěcují bolest vůbec... Aby byla dána vašeň tvorby, ... musí věčně existovat ‚muka rodičky‘ ... Toto všechno znamená slovo Dionýsos... v něm je nejhlubší instinkt života nábožně vnímán jako budoucnost, věčnost života... Teprve křesťanství se svým zásadním odporem proti životu udělalo z pohlavnosti něco nečistého... Psychiatrie orgiasmu jako překvapujícího pocitu života a síly, uvnitř kterého bolest působí jako stimul, se mi stala klíčem k pojmu tragického pocitu... Tragédie je daleka toho dokazovat pesimismus Helénů ve smyslu Schopenhauerově,

je spíše jeho rozhodným odmítnutím a protiinstancí. Je přitakáním životu, dokonce i v těch nejczizejších a nejtvrđších problémech; vůli k životu radujících se v oběti svých nejvyšších typů z vlastní nevyčerpatelnosti – to jsem nazval dionýským.“ Avšak v rozšíření těchto kultů a v epidemickém rozšíření orfismu (spojen s orientálním mýtem o stěhování duší – „metempsychóza“) se odkrývá oslabení řecké kultury, prohry její identity v zápase s vlivy Orientu. V době, kdy Xenofanés vidí v homérských bozích nepodařenou naivní teorii, kdy na místo víry v hrdiny obce povýšené na heroje nastupují mýty a ožívají anonymní hnutí polovzdělaných mas, hnutí bez vlasti, organizace bez pojmů – to je pro českého filosofa E. Řáđla svědectvím útoku na pletivo, na samu tkáň řecké civilizace a kultury. Proto se může ptát: je možné, že slavná vojenská vítězství u Marathónu, Thermopyl, Plataji jsou pouze druhotné jevy na pozadí mnohem těžšího, strašlivějšího zápasu o identitu řecké kultury, svědectvím posledního vojenského vzepětí vůči silnějšímu nepříteli, úspěchem, který nám nesmí zakrývat dlouhodobou krizi polis, marnost pokusů o její zastavení a překonání, skutečnost, že Řekové sice vojensky vyhráli, ale kulturně již předtím podlehli?

Člověk moderní doby pohlíží na mýty s despektem, jako by byl mýtus jen pouhým předstupněm k náboženství a vědě, něčím dnes definitivně překonaným, co si snad uchovává jisté literární a poetické hodnoty. Personifikace přírodních sil, nerozlišenost emocionálního od racionálního, to, že je mýtus většinou výsledkem anonymní tvorby a obsahuje v neujasněné podobě otázky i odpovědi (vydělování věcí z chaosu, vznik řádu – kosmu, uspořádání lidského života, spravedlnosti, vznikání a zanikání, života a smrti), že mýtus hodnotí jednání člověka i bohů z hlediska dobra a zla, to vše jako by dosvědčovalo, že v mýtu se v zašifrované podobě nachází otázky, které mohou být s plnou silou položeny a řešeny až na půdorysu kritického myšlení filosofie a vědy. Mýtus se tedy modernímu člověku může jevit jako starý styl myšlení, který byl již v Řecku překonáván filosofií a vědou a s kterým konečným způsobem zúčtovala moderní věda. Mýtus by pak byl něčím antikvárním, patřícím minulosti, kdy vědeckou analýzou, ne podobnou pitvě mrtvých těl, se dovídáme o tom, co je uzavřeno v minulosti a minulostí zůstává (srovnáváme radostný svět mýtu Řeků s orientálními mýty apod.). Mytično však mělo a má dodnes řadu forem. *Teprve v konfliktu s emancipující se filosofií vzniká od 5. století př. Kr. ona opozice mýtu jako nezřetelného tvoreni a nepodloženého myšlení vůči strohé filosofické reflexi.* Mytický svět byl narušen v Řecku, zde ho rozbíjela nebo si podřizovala filosofie; druhý úder pak přišel s křesťanstvím. Řecká filosofie se rodí jako odpověď na krizi řecké společnosti a má sklon zacházet se světem mýtu a světem náboženství osvícensky. Z pozic emancipovaného rozumu diskvalifikuje, znevažuje náboženství a mýty (u Platóna v Zákonech zformuluje a zdůvodní ideu cenzury). Řecká filosofie začne zacházet s Homérem tak, jak francouzské osvícenství s křesťanstvím – dobová nálada není bouře ve sklenici vody. Mýtus byl znevážen, diskvalifikován v pouhou pověst, polopohádku. To je jen jedna forma mýtu, mýtu jako trvalého, próteovsky se proměňujícího nebezpečí pro evropskou racionalitu.

„kmenová encyklopedie“
„Homér, Hésiodos a další totiž poskytovali mladým lidem modely vnímání, chování a strategií pro překonání všech druhů potíží a překážek.“
 (McLuhan)

mýtus, aforismus a maxima jsou typické pro orální kulturu

– mýtus
 – náboženství
 – filosofie
 – věda

konflikt filosofie s mýtem a náboženstvím

„Řekové nebyli ovládáni a paralyzováni organizovaným kněžstvím.“
 (A. L. Fisher)

boj kritického rozumu s mýtem	Masarykovu myšlenku, obsaženou v díle Rusko a Evropa, že obsah dějin tvoří zvláštní boj, boj kritického rozumu s mýtem, dále rozvíjel E. Rádl. Mýtus je kladen do protikladu k racionálnímu, kritickému myšlení: mýtus se šíří nikoli intelektuální prací, ne důkazy, ne formulováním zásad a argumentů. Proto nemá dějiny, nemá ani reformy. Civilizace, vědy a filosofie, říká obrazně E. Rádl, cestují vždy s pasem na určité jméno, původ a cíl cesty. V mýtu nejde o správnost či nesprávnost, v mýtu jde o náladu, která si nás podřídí. Mýtus je stav mysli, uznávat mýtus znamená odevzdat se, podřídít se naladění mýtu: mýtus se podobá snu, ani ne tak, že bychom měli sny, ale že sny vstupují do naší mysli, že mají nás. Vítězná, epidemická tažení mýtu, ona opakující se nekritická víra v něco, co není podložené argumenty, každodenně dosvědčuje prohry kritického rozumu.
mýtus jako hrozba kritickému myšlení	Mýtus je trvalá hrozba, vznik kritického myšlení a vědy neznamená konec mýtu, mýty se proměňují a trvají dodnes, jsou součástí našeho nazírání na svět. <i>Mýtus, jak zdůrazňoval M. Eliade, není nejnižší vývojový stupeň náboženství, mýtus předchází náboženství a filosofii historicky, ale ne geneticky, má vlastní linii vedoucí do našich dní.</i> Mýty moderní doby jsou pokleslou formou, patří mezi
mýty moderní doby	ně naivní nekritická víra ve vědu, která jakoby vše vyřeší, víra v pokrok, v tuto nejpopravnější myšlenku moderní doby s největší kariérou, která končí ve své samozřejmosti až při odkrytí kulturněcivilizačního deficitu, v hrozbě ekologického kolapsu. I ateistický komunismus měl svůj mýtus ráje na zemi, svoje sacrum v revoluci, svého vykupitele v proletariátu, své obřady v kultických přehlídkách a rituálech oslav. <i>Pokleslé mýty moderní doby</i> obsazují teritoria mezi realitou a nenaplnující se utopií, „nic se nepodobá mytickému myšlení více než politická ideologie“. (C. Lévi-Strauss; pro Lévi-Strausse je mýtem vše, co má „tuto zdvojenou, současně historickou a ahistorickou strukturu“.)
co činí mýty moderní doby?	Čím byl však mýtus ve své nejpůvodnější zapomenuté podobě? Hlavní funkcí mýtu je, uvádí J. Patočka, „dávat lidem bezpečnou půdu pod nohama, půdu přesvědčení, víry, v které se se samozřejmostí pohybují, víry, která není dílem žádného jednotlivce a v které se každý jedinec následkem toho cítí jako v něčem objektivním a daném“. V čem je velikost mýtu, co jej činí velkolepým výsledkem v úsilí člověka osvojujícího si svět?
původní smysl mýtu	Mýtus je pokus nazírat „na lidský svět z úplně opačného, nelidského břehu“ (J. Patočka). V mýtu máme před sebou výsledek „prvního náporu reflexe“ (teprve ve filosofii je vztažen na celkový vztah k světu), v základu mýtu jsme postaveni před to, co „odevždy a navěky tvoří prasinu člověka ve světě“, <i>jsme odvedeni od naivní jistoty svého pobytu ve světě k tragičnu: „člověk nemůže své podstatné životní meze nikdy uchopit pouhým průzračným poznáním“</i> (J. Patočka). Mýtus nám připomíná, že „z nutnosti osudové volby není úniku“, „mnohde se ukazuje tam, kde končí empirická, pozemská, příliš lidská existence člověka“, proti naší samolibosti staví „naši situovanost nahodilých efemér do neúprosné a přece nějak milostivé převahy nezměrna“ (J. Patočka). Moderní mýty zdegenerovaly, zfalšovaly tato původní sdělení mýtu a staly se pouze součástí nazírání, které patří našemu světu.

Řecká věda stojí na počátku vývoje evropské vědy, její vznik je spjat s řeckým racionalismem, s laicizací. Převratnost řecké vědy je v tom, že zde, v polis, „lidská mysl pochopila poprvé, že lze stanovit *omezený počet zásad* a vyvodit z nich *jistý počet pravd*, které jsou jejich nutným následkem“. Předhelénskému vědění naopak tento smysl pro teoremy téměř zcela chybí, chybí systém. *Síla k překročení čistě analytického myšlení*, pro přesah konkrétního úkolu, *vyrostla na půdě filosofie*. B. Farrington ilustruje výkon řeckého intelektuálního takto: vážít uměli lidé před Archimédem, měli tedy nutně praktické a intuitivní znalosti zásad zákonů rovnováhy, ale byl to až Archimédés, který shrnul tyto znalosti v logický systém, domyšlený do konce: „dvě veličiny, souměřitelné nebo nesouměřitelné, jsou v rovnováze ve vzdálenostech nepřímo úměrných těmto veličinám.“ Toto logické, vyčerpávající domyšlení teorie je bytostně řecké a evropské. V řecké vědě, v řecké filosofii je však současně něco naprosto cizího modernímu myšlení. Moderní evropské vědění jde za účinkem a výsledkem, patos moderní vědy, říká J. Patočka, je patos ryzí věčnosti, patos uvědomělé distance od vnitřního obsahu života. Civilizace moderní společnosti se rozvíjí pod kritériem účinnosti, praxe.

řecká věda a její převratnost

patos moderní vědy

Proti neuspořádanému množství poznatků, v nichž se prolínaly praktické a tradované zkušenosti s teorií a mystikou, Řekové zformulovali evropský „ideál vědy“: *věda jako teorie, jako systematicky uspořádané a definované poznatky, jako disciplinované myšlení, kde myšlenka se překonává myšlenkou*. Řecká věda v podstatě rozvíjela tytéž obory znalostí jako civilizace Babylónie, Féniciánů, Egypta, Mezopotámie: matematiku, geometrii, astronomii, lékařství. Chemie a mechanika nezískaly v Řecku „společenské postavení“. *Řecká věda zůstala kontemplativní, spekulativní, jedinečným způsobem překračovala pouhopouhé hromadění poznatků, ale cizí jí zůstal význam experimentu*. Věda ve starověkém Řecku byla pochopena a rozvíjena jako *záležitost organizace myšlenek, logických operací, cílem bylo bezrozporné poznání, odtud rozvoj deduktivní logiky*. Řecká civilizace téměř neznala *strhující myšlenku přemáhání přírody* a tam, kde zazní (Empedoklés), se v celkovém kontextu jeví neřecky. Výkon a hranice řecké vědy lze shrnout do přehánějící teze: „Když začala moderní věda v 16. století, začala tam, kde ji Řekové opusťili,“ „Koperník, Vesalius, Galilei jsou pokračovateli Ptolemaia, Galéna, Archiméda“ (B. Farrington).

výkon a omezení řecké vědy

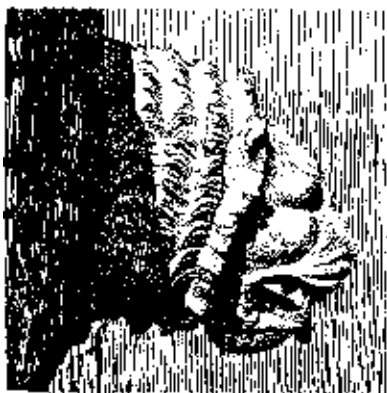
Starořecká filosofie zakládá tázání a vědění, které je orientováno na poznání v pojmech, na hledání obecného zákona, podle kterého se může orientovat každý. Odtud význam Aristotelova tázání: co je člověk? Vědy protoindické civilizace Árijů upřednostňují otázku: kdo jsem já? Formulace otázek předurčují odpovědi. Indická civilizace rozvíjí *poznání introspektivní*, obrácené do nitra, obecná platnost odpovědi zde nespočívá na podřízení se obecným pravidlům. *Staroindická civilizace je civilizací vnitřní observace*, techniky jógy umožňují hloubku sebepozorování, která nemá v evropské kultuře analogii. *Řecké analytické pojmové myšlení, „řecká observace světa“ je vedena myšlenkou obecně platného – ovšem moderně řečeno – „objektivního poznání“*.

staroindická kultura a civilizace: dominance vnitřní observace

*Evropa – podle
E. Husserla – je
duchovní útvar:
– vznikl současně
s filosofií
– z řecké filosofie se
zrodil vyšší teoretický
život (péče o duši)
založený na rozumu
a na odpovědnosti
k pravdě. Proto je
evropská kultura svou
intencí všelidská.*

Na závěr se můžeme omezit na konstatování, které se u nás donedávna zdůrazňovalo takřka do nekonečna – řecká společnost byla rozdělena na občany a otroky. Postavení otroků ve Spartě a v Athénách se nesmírně lišilo, stejně tak postavení otroků v Athénách samých – stačí srovnat postavení otroků v dolech a pozici otroka ve správě hospodářství svobodného občana. Navíc si připomeňme, že v řecké kultuře byla rozvinuta a zdůvodněna nejen myšlenka nutnosti a oprávněnosti otroctví (Aristotelés), ale i myšlenka rovnosti všech lidí. *Antická forma otroctví*, jak ji známe z *Řecka a římského impéria*, je něčím výjimečným, geograficky na Středomoří omezeným jevem. Skutečnou opozicí při historickém srovnání jsou Řecku a Římu společnosti, které vznikly při úrodných ústích velkých řek (Nil, Euphrat a Tigris ad.) a společnosti Východu. V těchto velkolepých, vysoce centralizovaně spravovaných civilizacích vykonává rozhodující práci nikoli otrok, ale rolník podřizující se ústřední moci, která organizuje sezónní práce. A to rozhodně nebyly kulturněcivilizační formy, kde se nejen očekává, podněcuje a přímo vyžaduje názor svobodného člověka a jeho podíl na správě. Za kulturou, uměním Řecka je svobodný občan, za civilizačními výsledky theokratických kultur Východu v každém ohledu poslouchající – lhotejno, zda otrok či rolník nebo úředník a kněz, či jiný typus hodnostáře a vrchnosti.

Epocha řeckého městského státu je velkou epochou, jednou z největších v dějinách lidstva. Všechny velké epochy, zdůrazňuje M. Heidegger, vyrostly ze zakořeněnosti v zemi (Bodenständigkeit), z domova a tradice, ale z velkého světa starověkého Řecka nakonec povstalo myšlení, metafyzika, které vyústilo ve ztrátu zakořeněnosti člověka (Bodenlosigkeit). Řečeno ještě jinak: v řecké polis byl iniciován vznik filosofie a obojí – polis a filosofie – založilo princip evropanství. Od té doby provázejí tradice řecké filosofie evropské myšlení. V druhé polovině 20. století se objevuje řada studií, které se snaží překonat samozřejmost antické tradice a posoudit její podíl nejen na úspěších, ale i na krizi evropského myšlení. V pozadí těchto úvah je Heideggerova myšlenka o zapomenutosti bytí v metafyzických základech antické filosofie a pokus promýšlet ji jinak.



chrlič z Parthenónu
(kresba O. Okamury)

Periklés – téma velikosti politika a člověka

Výňatek z proslulé Perikleovy řeči, pronesené nad padlými v prvním roce peloponéské války (431–404 př. Kr.), obsahující oslavu athénské obce a demokracie i resumé Perikleova celoživotního úsilí, by měl čtenáři naznačit, proč byl Periklés v úctě mezi klasickými filology i historiky (neviděli ve své současnosti nikoho, kdo by se tomuto státníkovi a člověku z Athén rovnal). A jistě nebylo náhodou, že prezident J. F. Kennedy, stejně jako velký Athénan nejen cílevědomý politik, ale i intelektuálně založená osobnost, si pro soustředění a naladění mysli z paměti recitoval Perikleův projev. Neboť i tento státník, stejně jako Athénan, se nenechal zahltit politickou operativou (viz jeho publikace *Profily odvahy*, 1955, česky 1968). Viděli slabosti, rizika demokracie a oba ji ctili, oba byli nuceni v jejím zájmu jednat mimo zavedené šablony politického provozu. Hannah Arendtová řekla o Kennedym, že propůjčil politice „jakousi důstojnost a intelektuální oslnivost“. Perikleovi to bylo přiznáno již dávno. Aristokrat Platón paroduje tuto řeč v dialogu *Menexenos* – Perikleovy ideály jsou vznešené, činí z Athén velmoc, ale ze spojenců poddané. Sláva a „čest“ Athén vládne nad areté.

Perikleova řeč nad padlými (výťah)

„Žijeme ve státě, který nemá sobě rovného a pro nějž není vzoru. Právem nese jméno demokracie, protože moc neleží v rukou několika málo jednotlivců, ale v rukou lidu. Jeho podstatou je, že před zákonem jsou si všichni rovni, přesto však přivádí do čela povolání. V cestě jim nic nepřekáží – ani chudoba nebo nízký původ. Žijeme bez nenávisti a závisti. Stíháme příkoří, zlovůli a sváry. Svévole, především vůči slabým a trpícím, se přiči našim srdcím, a tedy i zákonům.

Uchovali jsme si radostného ducha. Milujeme slavnosti a hry, milujeme své domovy, malý zdroj našich radostí, a milujeme toto město, které je velkým zdrojem našich radostí. Přicházejí k nám poklady a požitky světa; jsou naše.

I ve vážných časech jsme nyní jiní než všichni ostatní. Vždy, i když hrozí války, zůstávají naše brány otevřeny celému světu. Žádný cizinec, žádný host nikdy nezažil, že bychom jej vykázali. Nemáme žádné tajnosti; ne proto, že bychom věřili nepřátelům, ale proto, že věříme sobě a své odvaze. Často stáváme sami; Sparťané nikdy. To nevadí. Tato slova možná znějí lehkomyšlně, ale lehké srdce je krásnější než zkormoucené. Nebudeme utrpení a námahy snášet o nic méně statečně než ti, kdo se ustavičně trápí a mění v trápení i svůj život.

Ano, náš duch vyznává krásu. Milujeme ji zcela samozřejmě. A prostě. Milujeme krásný život, to je pravda. Ale krásný život, to pro nás neznamena mít bohatství. Můžeme být i chudí. Špatný je pouze takový život, kde chudoba pramení z lenosti. To není život poustevníka, ale parazita. To je proti našemu duchu. Náš styl je jednat. A našemu duchu odpovídá odvažít se. Nebezpečí a požitek – kdo si s oběma těmito věcmi poradí a jasně je vidí, ten ví, co obnáší život!

Co jsou Athény, vám mohou říci jedinou větou:

Jsou vysokou školou celého Řecka.

Říkám vám a říkám to bez okázalosti: Toto město překoná všechno a způsobí, že staré pověsti se stanou skutečností. Ukážeme současníkům, kdo nad nimi vítězí, a vynutíme si obdiv potomstva!“

Periklés (asi 500–429 př. Kr.)

– aristokrat a **nejvýznamnější demokratický státník Athén** (30 let u moci)

– opakovaně volený strateg, vojevůdce
– **dovršil athénskou demokracii** zlomením moci boháčů z řad aristokracie (občanský sněm v nejvyšší orgán; za vykonávání veřejných úřadů se nemajetným občanům poskytovala finanční úhrada)

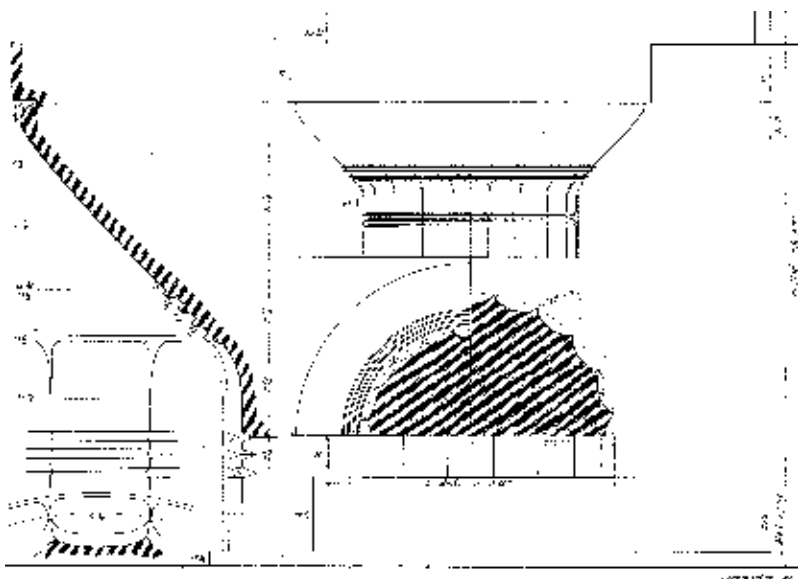
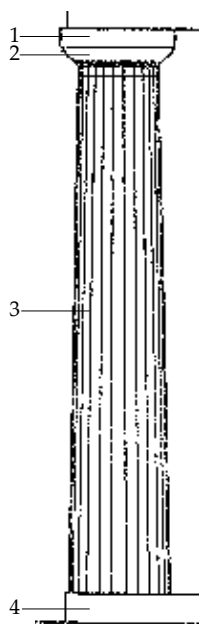
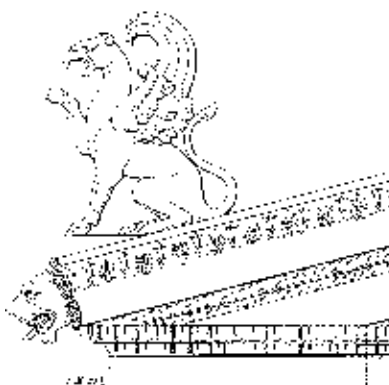
– **Athény v námořní velmoc** (námořní spolek proměnil v athénskou „říši“)
– po uzavření třicetiletého míru se Spartou včas **připravil Athény vojensky** (vybavováním Dlouhých zdí s přístavem Peiraieem se staly nedobytné), **finančními rezervami a dokonalým strategickým plánem na peloponéskou válku** (pokrač. na str. 78)

(Citace z Perikleova projevu je převzata z publikace J. Fernaua: *Od Olympu k Akropoli. Jak se žilo ve starém Řecku*. Praha, nakl. Brána 2000, překl. M. a M. Kouřimských, str. 140–141; srv. Perikleova řeč nad padlými. Přel. F. Stiebitz, Brno 1946; J. Konůpek, *Thukydidovy dějiny války peloponéské*, 1906, 1908, 1909; překlad z němčiny je „různější“, Stiebitzův jistě krásnější).

Sloup – základní opěrný článek řecké, etruské a římské architektury

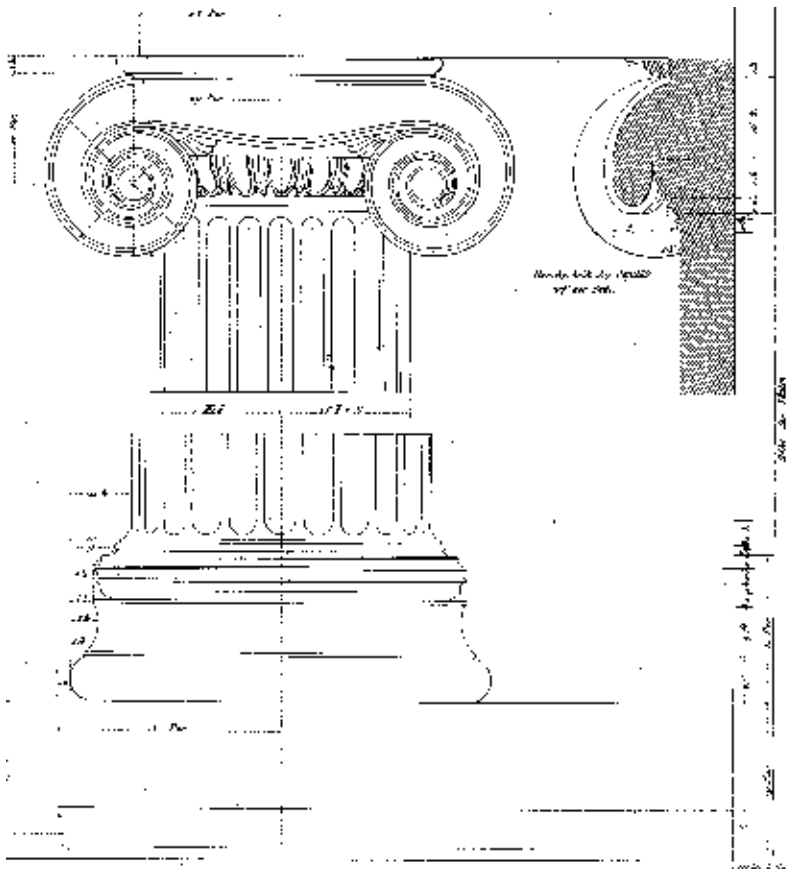
Dórský sloup

- masivní čtvercová deska (1, abacus)
- hlavice má zaoblenou podušku (2, echínos – ježek)
- dřík sloupu je žlábkován (3, mělké žlábký – kanelury asi 16 až 20 po celém obvodu sloupu; kanelury se stýkají přímo svými ostrými hranami); poměr dolního průměru sloupu k výšce je asi 1:5; vodorovné drážky (1–3) oddělují dřík sloupu od krčku (hypotrachélion), který přes prstence přechází v echínos
- sloup je, na rozdíl od iónského sloupu, bez patky – vyrůstá přímo na podstavě (4, stylobatés), resp. horní ploše podezdívky

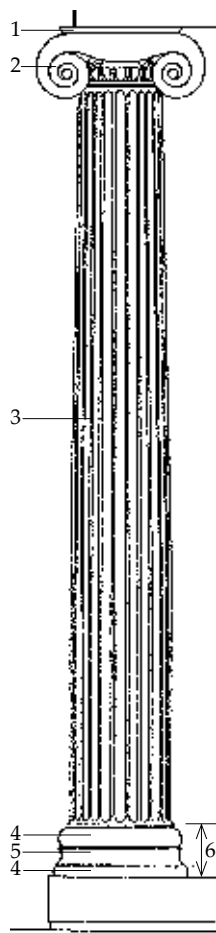


Iónský sloup

- abacus (1)
- hlavice se dvěma poduškami a se dvěma horizontálně ležícími závitnicemi (2, voluty) obrácenými dolů (Choisy popisuje estetický účinek takto: „dvojitý pás z pružné hmoty, který postupně ožívá a jeho konce se stáčeji, řekli byste, že je to pružina, která přenáší na dřík sloupu váhu architrávu.“)
- dřík je žlábkován, kanelury (3) jsou na rozdíl od dórského řádu hluboké a téměř půlkruhové (celkem kolem 24 kanelur), nestýkají se, opět na rozdíl od dórského řádu, na ostré hraně, ale jsou odděleny úzkým vertikálním páskem po celé délce sloupu;
poměr dolního průměru sloupu k jeho výšce je asi 1:9, je tedy ve srovnání s dórským sloupem výrazně štíhlejší
- dolní patka (6, basis), je buď zpravidla členěná – attická, která má dva oblouny (4, torus) oddělené od sebe výžlabky (5, trochinus), anebo asijská, kdy zcela dole je navíc čtvercová deska

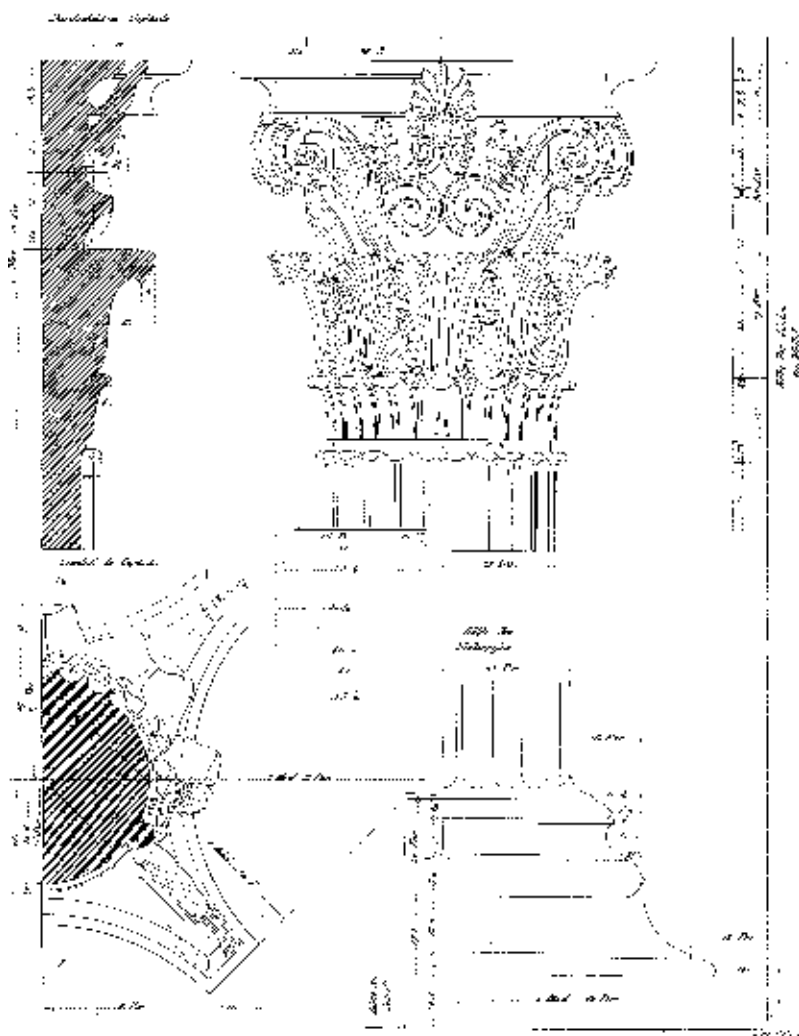


*Sloup v zrcadle dějin
evropské kultury
a civilizace*



Korintský sloup

- nízký abacus
- hlavice ve tvaru kalicha tvořená ve své dolní části zpravidla dvěma řadami listů akantu a úponky, které jsou zakončeny volutou (korintská hlavice doplněná Římany o íonské voluty se nazývá **kompozitní**); korintský řád vzniká jako poslední; jeho vytvoření se připisuje kovotepci Kallimachovi, který pocházel z Korintu – současníkovi sochaře Feidia



Dále se zpravidla rozlišuje: **toskánský sloup** (byl převzat Římany od Etrusků a je variantou dórského sloupu, kdy mj. dřív sloupu postrádá kanelury – je hladký); **římsko-dórská, římsko-iónská a římsko-korintská hlavice sloupu**. Římské stavitelství spojilo sloupy na rozdíl od Řeků s **pravým obloukem a pilířem**, Římané začali **uplatňovat sloupy nejen jako konstrukční prvek, ale i v pouze dekorativní roli**.

Optické efekty na sloupech:

na sloupech se uplatňuje mírné zužování dřívku směrem zdola nahoru – **kontraktura**;

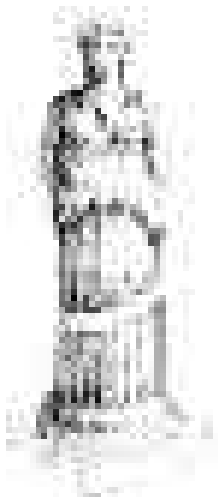
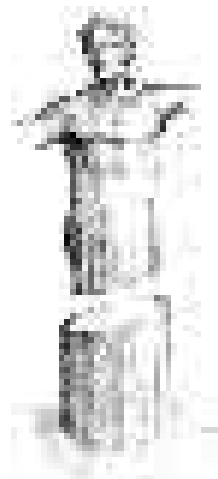
na rozdíl od íonského a korintského sloupu se na dřívku dórského sloupu uplatňuje kontraktura v linii lehce vypouklé ven; největší rozšíření sloupu je přítomno v první třetině celkové výšky sloupu – tento postup se označuje **entasis**.

Srv.: Vyobrazené ukázky sloupů jsou převzaty z jedinečného a doposud hodnotného díla – Mauch, J. M. von: Die architektonische Ordnungen der Griechen und der neueren Meister. Berlin 1862, 128 stran, 100 tabulek

Opozice dórského a íonského řádu se vyvinula z rozdílných vlastností používaného materiálu (dřevo, kámen) prvními staviteli. Íonský řád se nejprve rozšířil v Malé Asii – Iónie – na pobřeží Egejského moře, dórský řád převládal v kontinentálním Řecku, dále na Krétě, v jižní Itálii a na Sicílii. Do obou řádů se rovněž promítly rozdílné vlastnosti Dóřů a Iónů; dórský řád charakterizuje zdůrazněná funkčnost všech prvků, jistá masivnost, těžkost a výsledná přísná monumentalita tohoto řádu; oproti tomu íonský řád vyniká jistou lehkostí, zdobností (částečně zakrývající, případně změkčující funkčnost) s výslednou elegancí až okázalostí. Do dórského stylu pronikaly prvky íonské, dochází i k uplatnění obou řádů na jedné stavbě; podobně docházelo k mísení obou etnik, při vědomí odlišnosti kulturní i politické. Ono napětí a rozdíly mezi Ióny a Dóry, mezi řádem íonským a dórským, mezi principem ženství a mužství tedy nikdy nebylo a nemohlo být absolutní, nicméně bylo součástí kulturní identity Řeků.

Tato jistá opozice mezi dórským a íonským řádem, kterou přibližujeme ve výtvarné nadsázce na obrázcích 1 a 2 a která byla v 19. století historiky umění vykládána jako protiklad principu mužství a ženství, jako protiklad Dóřů a Iónů, Sparty a Athén, často pak spíše vypovídala o samotných historických uměních, než o Dórech a Iónech. „Za měkkostí Athéňanů se vždycky skrývala síla. Sotva se doslechli, že si Dórové vytvořili kolonii v Malé Asii, přepravili se tam na své zeměpisné šířce také a uchvátili střední část maloasijského pobřeží – to nejlepší z těla chetitské říše...“ (J. Fernau, Od Olympu k Akropoli. Jak se žilo ve starém Řecku. Praha, Brána 2000, str. 34). Dnes jsou interpretovány hodnotové horizonty a kulturněcivilizační identita v dominantně maskulinním světě starořecké společnosti nepoměrně jemněji a diferencovaněji.

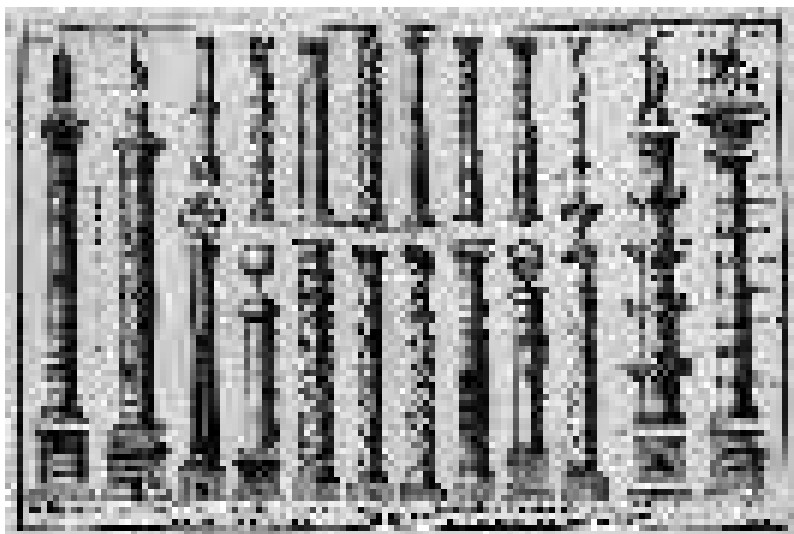
Sloup v zrcadle dějin evropské kultury a civilizace



(kresba Laura Jablonská)

Tabla se sloupů

Tablo s klasifikací sloupů na kolosální, stojící v uzavřeném prostoru a volně stojící, astronomické, vojenské, námořní, triumfální, náhrobní atd. z díla **Augustina Charlese d'Avilera** (žák architekta J. H. Mansarta, který uplatňoval na Versailles přísnou řádovost): *Colonnes extraordinaires et symboliques*, In: **Cours d'Architecture**, 2. vyd. 1696 v Paříži (obr. 1). Další dvě ukázky jsou z díla **Guarina Guariniho**, **Architectura Civile**, tablo VIII z *Tratatto III* (obr. 2) a tablo IV z *Tratatto III* (obr. 3) dokumentují variační plodnost korintského řádu; na tablu IV je zachycen rovněž tzv. šalamounův



obr. 1



obr. 2

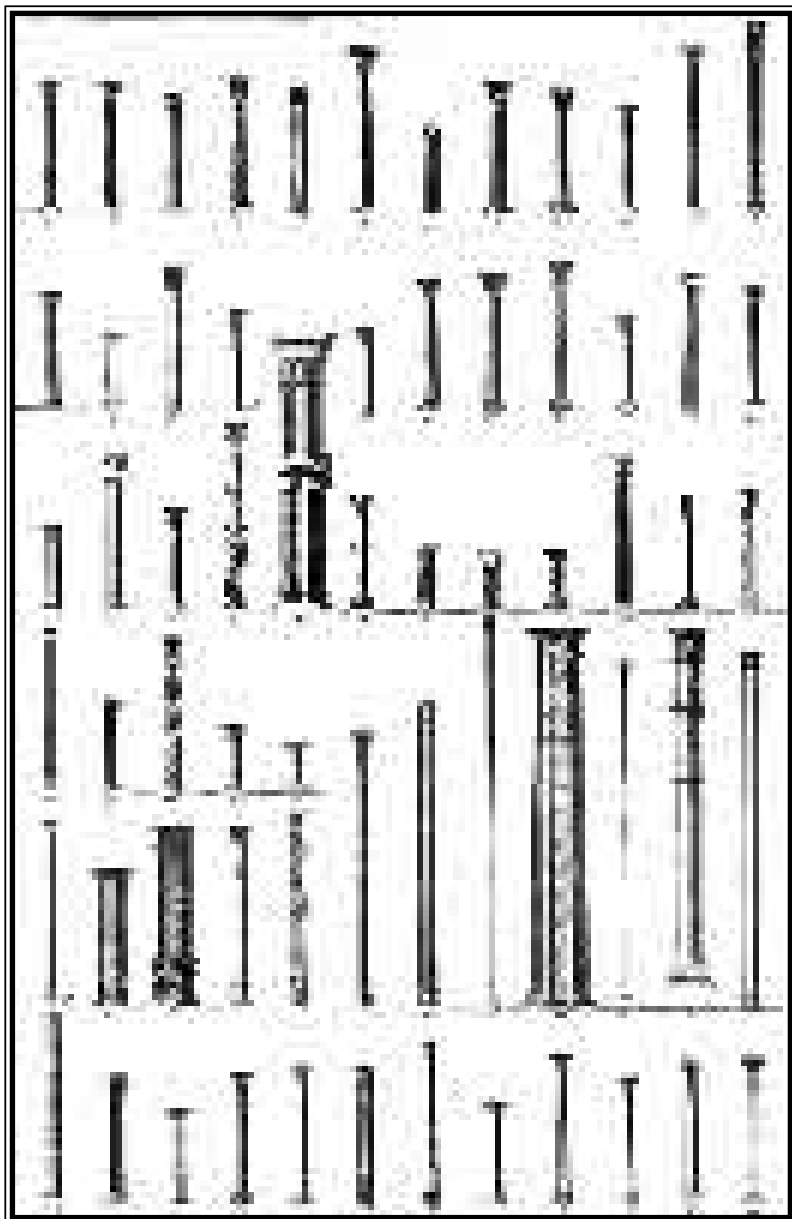
zcela vpravo obr. 3



sloup; tabla byla poprvé publikována již v roce 1686, s textem pak vyšla znovu v roce 1737. Poslední ukázka (obr. 4) je již z publikace z 19. století. Na tablu jsou zachyceny v poměrných velikostech i litinové sloupy; tato ukázka zároveň dokumentuje smysl pro faktografičnost, klasifikaci a systematickosti, kterou do evropské vědy přinesl pozitivismus.

Kvalita vyobrazení – vědecká i umělecká – je v řadě případů tak jedinečná, že je jí dosahováno opět až dnes pomocí laserové technologie (srv. též na předchozích stránkách ukázky z vynikajícího díla J. M. Maucha).

*Sloup v zrcadle dějin
evropské kultury
a civilizace*

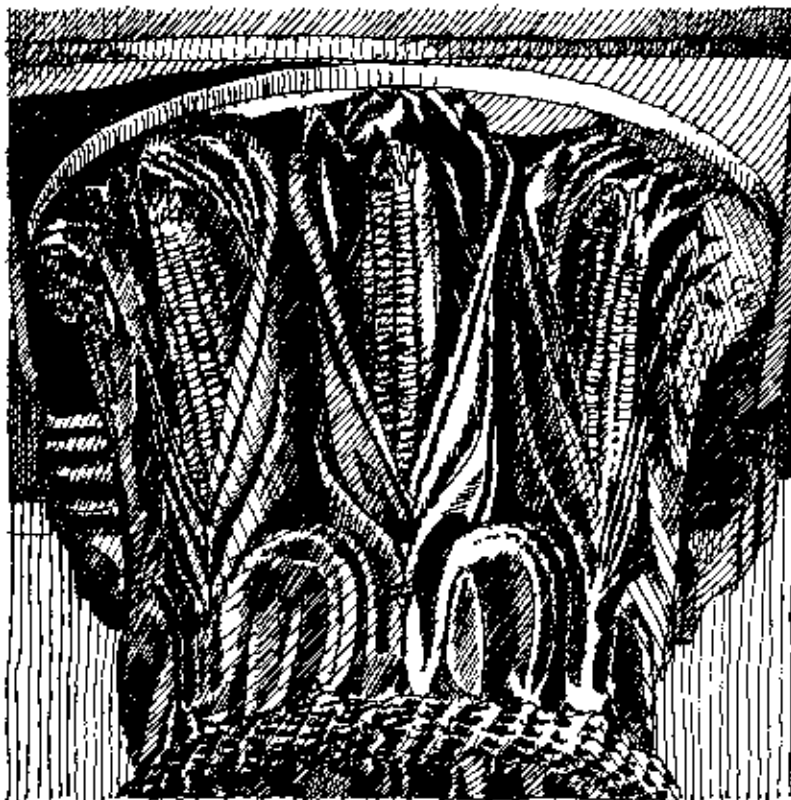


obr. 4
Tablo zobrazuje
sloupy (od antických
přes barokní až po
moderní litinové)
v poměrných
velikostech.

Architekt B. Latrobe
(podílející se na
projektu Kapitolu
ve Washingtonu).

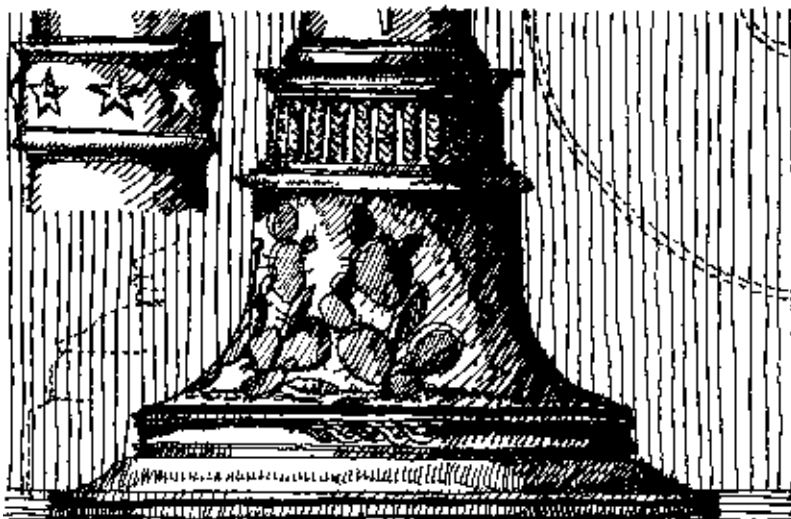
**Hlavice sloupu
vytvořená v americkém
řádě;** hlavici
tvoří místo akantových
listů typická
americká plodina
– palice kukuřice.

Srv. G. Broadbent, *Neoclassical Washington*.
In: *Architectural
Design*, č. 8–9, 1979,
str. 16–19



Architekt Paul Cret,
kresba báze „kaktusového
vlajkového stožáru“ navrženého
pro Kapitol státu Texas,
1935 (ze sbírky School
of Architecture, The
University of Texas
at Austin).

Srv. *Regionalist details
in classicist settings*
(Within one stadia of
the Texas Capitol), in:
*Center. A Journal for
Architecture in America,
Ah mediterranean!*
*Twentieth Century
Classicism in America*,
Vol. 2, 1986, str. 90–93



Sloupy v křížových chodbách v raném a vrcholném středověku

V křížových chodbách klášterů postavených v románském slohu se prosazoval i národní naturel a tradice; zdvojené sloupy v S. Paolo fuori le mura (1200–1230, Řím, obr. 1) vykazují pro románskou stavbu až nečekanou lehkost a gracióznost; druhá ukázka (klášter v Bonnu, 1126–1169, obr. 2) se vyznačuje sloupy, na něž je vloženo břemeno tíže.



obr. 1

Gotické křížové chodby vykazují v propojení sloupů s klenbami či v jejich zapojení do oken očekávanou vznešenost; Maulbronn (14. stol., Německo, obr. 3); Toul, St. Gengoult (okolo r. 1420, obr. 4).

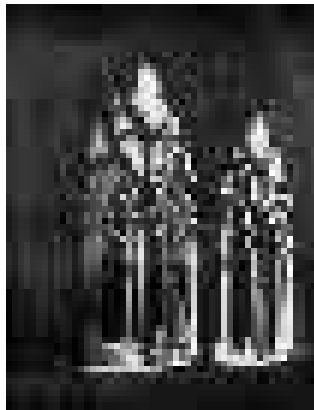


obr. 2

obr. 3



obr. 4



Sloup v zrcadle dějin evropské kultury a civilizace



obr. 5

V renesanci a baroku vrcholí využití sloupů jako dekorativního prvku – viz o renesanci. Příkladem fantazijního a estetizovaného přístupu může být sloup v chrámu sv. Petra v Římě od G. L. Berniniho (výška 29 m) (překreslil O. Okamura).