

Problémy s humanitou v kultúrnom milieu súčasných spoločností

Martin Šarkan

ŠARKAN, M.: Problems with humanity in the cultural milieu of contemporary societies. *Studia Aloisiana* 3, 2021.

The aim of the study is to identify the key characteristics of the concept of *studia humanitatis* and ultimately humanity as an essential sociogenic factor and its relevance for contemporary education. The notion of the humanities tradition is discredited as an anachronism in the current vocationally oriented paradigm of education. Moreover, the current notion of the humanities tradition or humanism is conceptually confused, which is a source of tension in contemporary discourse on humanities education. This study aims to identify the ideological core of the humanities tradition through an analysis of the ancient and renaissance concept of *studia humanitatis*, which asserted itself in the educational paradigm during the period of Renaissance humanism and in later receptions of European culture.

Keywords: *Humanitas, studia humanitatis*, humanism, educational paradigms, antiquity, renaissance, *epideixis*.

Atrofia humanity a charakter súčasnej *polis*

Pozorujúc súčasný trend spoločenského či politického diskurzu vo viacerých vyspelých krajinách môžeme bez akejkoľvek obavy z prehánania vyhlásiť, že sme svedkami alarmujúcej nekultivovanosti verejnej sféry. Je dosť pravdepodobné, že už pri tejto úvodnej vete, ešte predtým než sa dostaneme k čomukoľvek ďalšiemu, sa môžu objaviť námietky typu: prečo *alarmujúcej?*; prečo by mala byť nekultivovanosť verejnej sféry spájaná s hrozbou?; veď nie je osvedčenou pravdou, že nie je až také dôležité, či sú záležitosti chodu spoločnosti kultivované, ako to, či sú efektívne. V prvom rade predsa potrebujeme, aby veci *fungovali* a to či sú kultivované, alebo nie, je záležitosť sekundárnej relevancie. Nemáme snáď tragickú historickú skúsenosť s kultivovanými národmi, ktorí robili barbarskú politiku? Tvárou v tvár týmto počiatočným ná-

mietkam je v prvom rade treba konštatovať, že uvedené otázky sú absolútne na mieste, predbežne však na ne odpovieme iba deklaratívne: nie, kultivovaný človek nemôže robiť barbarskú politiku a nie, nekultivovaná spoločnosť nemôže fungovať. A ak tu úpadok kultúrnosti verejného priestoru prezentujeme ako symptóm, ako o premorbídnom kontexte budeme v nasledujúcom skúmaní uvažovať o *atrofii humanity*. Inými slovami, *humanita* bude postulovaná ako esenciálna ingrediencia prekvitajúcej spoločnosti či dobre fungujúceho štátu.

Ak sa však v ďalšom priebehu našich úvah máme posunúť od čírych deklarácií k výkladu argumentatívnejšieho charakteru je zrejmé, že postup skúmania si vyžiada hlbší pohľad na problematiku spojenú s konceptom *humanity*, keďže, ako bolo práve naznačené, zámerom tejto štúdie je poukázať na *humanitu* ako na *sociogénny* faktor *par excellence*. Vyjasnenie toho, čo *humanita* vlastne je, teda bude kľúčovou podmienkou celého postupu. To, že táto úloha nebude jednoduchá, je možné ilustrovať suchým konštatovaním Roberta Proctora v monografii *Defining Humanities*, charakterizujúcim stav diskusie o povahe humanitných štúdií na prahu tretieho milénia: „Nikto dnes nevie čo *humanities* sú.“¹ Takéto priznanie stavu vecí je na jednej strane prinajmenšom trochu prekvapujúce vzhľadom k tomu, že západná kultúra je s humanitnou tradíciou esenciálne spätá vyše päťsto rokov, na druhej strane ide o symptomatické zviditeľnenie skutočnosti, že *humanita* sa stala v priebehu času problémom. Eric Adler v *The Battle of the Classics* spomína akademický spor na pôde jednej z *liberal arts college* v USA, kde v roku 2012 pri snahách o revíziu prístupu k vzdelávaniu padol zo strany jedného z pedagógov ekonomie návrh na vynechanie štúdia cudzích jazykov z kurikula s tým, že v súčasnosti sa jedná už o zbytočný a nepotrebný prežitok humanitnej tradície. Proti tomuto návrhu bol podniknutý pokus o obhajobu potrebnosti humanitného vzdelávania, ktorý argumentoval tým, že učenie sa cudzích jazykov robí človeka bystrejším. Tento argument sa odvolával na výskum publikovaný v *New York Times*, ukázalo sa však, že daný výskum síce priniesol výsledky poukazujúce na kognitívne benefity bilingválnych osôb, išlo však o skupinu ľudí, ktorí boli bilingválni od útleho detstva, v štádiu rozvoja jazykových schopností a nijako nepreukazoval edukatívnu efektivitu výučby jazykov na vyššom stupni vzdelávania či v neskorších štádiách života². Pokus o apológiu nutnosti výuky cudzích jazykov a humanitného charakteru vzdelávania v širšom zmysle slova v danej situácii stroskotal.

Mohlo by sa zdať, že išlo iba o anekdotickú epizódu z akademického prostredia, v skutočnosti však táto kontroverzia pomerne výstižne charakterizuje súčasnú situáciu, týkajúcu sa humanitného vzdelávania vo všeobecnosti: na jednej strane ktosi nahlas vyhlasuje, že cisár je nahý – a na druhej strane je tu nepresvedčivý pokus o obhajobu istého typu vzdelávania, o ktorom sa

1 Porov. PROCTOR, R. E.: *Defending the Humanities: How Rediscovering a Tradition Can Improve Our Schools*. Bloomington : Indiana University, Press, 1998.: „No one today knows what the humanities are. The National Endowment for the Humanities doesn't define them; it merely lists the disciplines Congress has empowered it to fund.“

2 Porov. ADLER, E.: *Battle of the Classics: How a Nineteenth-Century Debate Can Save the Humanities Today*. New York : Oxford University Press, 2020, Introduction.

tradiuje, že je ľudstvu prospešný, ale nikto už presne nevie prečo. A ak budeme voľne vychádzať zo všeobecného povedomia o tom, že humanitná tradícia je nejakým spôsobom spojená s kultúrou antického sveta, musíme si priznať, že začiatkom tretieho milénia otázka, ako by sme mohli racionálne zdôvodniť, že by štúdiom historických a viac-menej mŕtvych jazykov a literatúry týmito jazykmi písanej malo byť akýmkoľvek spôsobom relevantné pre napĺňanie súčasných vzdelávacích cieľov vyvstáva dosť naliehavo. Je zrozumiteľné, že štúdiom takéhoto typu je nevyhnutné pre tých, ktorí si vybrali ako svoju profesijnú dráhu také oblasti skúmania, ako je história či klasická filológia, je zrozumiteľné, že istá znalosť latinčiny a starogréčtiny bude užitočná na orientáciu v taxonómii pre budúcich medikov, biológov, zoológov či botanikov, otázka však znie: prečo by humanitná orientácia, okrem spomenutých či podobných špecifických prípadov, mala byť *esenciálnou* ingredienciou vzdelávania *vo všeobecnosti*, čiže aj v oblastiach, ktoré nemajú žiadnu explicitnú utilitárnu väzbu na odbornú zdatnosť v oblasti klasickej kultúry?

Ak by sa aj ukázalo, že obhajcovia humanitnej tradície predložiť racionálne zdôvodnený koncept humanitného modelu vzdelávania dokážu, a ak by sa aj ukázalo, že tento model je konceptuálne koherentný a vnútorne konzistentný – vzápätí sa vynoria ďalšie netriviálne otázky: zakladá samotná možnosť preukázania konceptuálnej koherencie humanitnej paradigmy jej *kanoničnosť* pre moderné vzdelávanie?; ak aj bol tento model relevantný v antike či v renesancii musí byť zmysluplný aj dnes?

Je zrejmé, že akákoľvek apológia *humanitnej* tradície sa musí vyrovnat nielen so spomínanými otázkami, s ktorými ju konfrontuje dnešný pragmaticky orientovaný svet, riadený ideou ekonomicky overiteľnej efektivity vzdelávacích modelov v jeho čisto sekulárnych motívoch, ale aj so skutočnosťou, že humanistická tradícia býva vcelku tradične trňom v oku aj pre religiózne kruhy spoločnosti – prinajmenšom v katolíckom prostredí určite. Pre mnohých veriacich či už laikov, či vysvätených predstaviteľov cirkvi je historické obdobie renesančného humanizmu (a neskôr osvietenstva) navždy asociované s otvorením dverí individualizmu, s globálnym nástupom sekularizmu, agnosticizmu a antiklerikalizmu, je to pre nich epocha začiatku konca zlatej éry viac-menej homogénneho kresťanského sveta, obdobie šírenia konzumného prístupu k dobrám života a všeobecného rozvratu tradičnej morálky, progresívne postupujúceho ako nákaza spoločnosťami až k súčasnosti. Ak by niektorí katolícki veriaci mali personifikovať humanizmus na spôsob akéhosi herderovského *zeitgeistu*, niet pochýb o tom, že by pred očami uzreli Antikrista.

Ak je teda *humanita* pre dnešný svet *idea non grata*, nie je apológia humanitnej tradície už vopred odsúdená k zániku ako labutia pieseň nostalgicky prechovávaného anachronizmu?

Humanitas vs. humanizmus

Spomínaný spor o prínose humanitnej tradície na pôde amerického vyššieho vzdelávania možno vidieť z vyššej perspektívy ako jednu z mnohých epizodických stretov konfliktu, tiahnuceho sa akademickým prostredím USA v období 19. a začiatkom 20. storočia, ktorého ústredné kontroverzie ako nestrávené jablko sváru, zdá sa, ani začiatkom tretieho milénia nestrácajú na intenzite.

Je zaujímavé, že viacerí autori v rámci diskusie, týkajúcej sa *raison d'être* humanitnej tradície na pôde vyššieho vzdelávania v USA, datujú pôvod konceptu humanitných štúdií na začiatok 20. storočia. Iní pôvod *humanité*³ posúvajú do 70. rokov 19. storočia, kde sa termín *humanita* v plurálnej forme *humanity* (*the humanities*) začína presadzovať v rámci akademických diskusií o povahe vzdelávania⁴. Toto, na prvý pohľad prekvapujúce datovanie, ignorujúce antické a renesančné korene humanitnej tradície, je signifikantné: dokumentuje zmätok pomerne neskorej a historicky disociovej reflexie konceptu humanitného vzdelávania v prostredí prudko sa transformujúceho socio-politického a ekonomického charakteru USA v posledných dekádach 19. a začiatkom 20. storočia. Ďalším signifikantným znakom americkej diskusie o humanite je skutočnosť, že koncept *the humanities* sa tu objavuje viac-menej ako synonymum liberálnej kultúry, čo je opäť, vzhľadom k renesančnému odkazu, pomerne kontroverzná interpretácia. Adler preto navrhuje označovať konglomerát ideí o povahe humanizmu a klasickom vzdelávaní, ktorý sa postupne kryštalizoval v americkom prostredí v priebehu 20. storočia termínom *modern humanities*, v snahe odlíšiť ho od pôvodnej renesančnej paradigmy znovuzrodeného grécko-rímskeho kultúrneho programu⁵.

Spomínané nedorozumenia a metamorfózy chápania *humanité* v USA na prelome 19. a 20. storočia však viac-menej zrkadlia dianie v intelektuálnom prostredí na európskom kontinente, kde sa v priebehu 19. storočia, v rámci znovu oživeného záujmu o povahu humanitného vzdelávania v nemeckom akademickom prostredí, objavuje na scéne ideologizujúci termín *humanizmus* ako prejav rozbuženia hegelovsky ladenej reifikácie sociálnych trendov prostredníctvom starogréckej prípony *-ismos*⁶. Seminárnou prácou, v ktorej bol termín *humanizmus* uvedený do historiografického diskurzu bolo dielo Georga Voighta *Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* z roku 1859⁷. Tento novozavedený termín

3 Úmyselne je v preklade ponechaná plurálna forma anglického termínu, pretože práve tento tvar je pre genézu humanitnej oblasti vzdelávania a poznania príznačný. Samotný anglický výraz *the humanities*, ktorý sa udomáčuje v anglickom jazyku v 18. storočí, je preklad francúzskeho *les humanités*, termínu, ktorý odkazuje ešte trochu hlbšie do histórie, do obdobia talianskej renesancie k znovuoobjavenému konceptu neskorej antiky *studia humanitatis*.

4 Porov. ADLER, E.: *Battle of the Classics*, 2020, kap. 2.

5 Porov. ADLER, E.: *Battle of the Classics*, 2020, kap. 2.

6 Porov. HANKINS, J.: *Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy*. In: *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge Collections Online © Cambridge University Press, 2007, s. 30.

7 Porov. VOIGHT, G.: *Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*. Berlin : G. Reimer, 1880-1881.

nemeckej historiografie 19. storočia mal pôvodne označovať to, čo sa dnes zvykne nazývať termínom *renesančný humanizmus*. Hankins upozorňuje, že v kontroverznej dynamike diskurzu o humanitnej kultúre sa pojem *humanizmus* začal objavovať vo viacerých interpretačných polohách, v čom vidí jeden z dôvodov konfúznosti, ktorá obostierala tento koncept v priebehu celého dvadsiateho storočia⁸. V pôvodnom význame je *humanizmus* chápaný ako kultúrno-intelektuálne hnutie, orientované na klasické vzdelávanie: t. j. štúdium antickej literatúry grécko-rímskej civilizácie v pôvodných jazykoch. V ďalších významových odteňoch je *humanizmus* interpretovaný ako relatívne ucelebný filozofický prúd či *Weltanschauung* s viac-menej sekulárnou orientáciou, ktorý sa, zameriavajúc sa na človeka odhliadajúc od božského, vyhraňuje voči metafyzickým tradíciám. Prúd takto chápaného humanizmu, ktorý reprezentuje napr. Feuerbach so svojím *humanistickým realizmom*, sa postupne vetvil do širšieho okruhu prevažne sekulárnych humanistických variácií ako, napr. *marxistický humanizmus*, Sartrov *existencialistický humanizmus*, *pragmatický humanizmus* F. C. S. Schillera resp. W. Jamesa či *etický humanizmus* Irvina Babbitta. Z ideovej proveniencie takto chápaného humanizmu vyrastá aj pôsobenie viacerých súčasných organizácií, hlásiacich sa k humanizmu, ako napr. *American Humanist Association* s jej pomerne eklektickým programom, vychádzajúcim z osvietenského racionalizmu, utilitarizmu, vedeckého pozitivizmu, evolučnej biológie a pragmatizmu⁹.

Vo svetle domnejšej kontinuity novodobých humanizmov, ktoré interpretovali renesančný obrat záujmu k antickej kultúre ako sekularizačný pohyb v intelektuálnom prostredí, je ideologizácia humanizmu v arénach *culture wars* síce zrozumiteľná, no vzhľadom na poznatky akumulujúcich sa historiografických štúdií prinajmenšom kontroverzná. Zdá sa, že súčasný interpretačný zmatok v diskusiách o charaktere humanitnej tradície je do veľkej miery následkom stierania hraníc medzi pojmami *humanitas* a *humanizmus* – zdá sa, že koncept renesančnej *humanitas* sa takpovediac stratil v labyrinte *humanizmov* 19. a 20. storočia.

Preto, ak chceme porozumieť komplikovanej dynamike toho, čo sa ukrýva za rôznymi pojmami, ktoré tu už boli predbežne, zatiaľ s neexaktnou voľnosťou používané: ako, napr. *humanita*, *humanitná tradícia*, anglické *humanities* a pod. musíme sa posunúť v skúmaní do obdobia talianskej renesancie, t. j. do obdobia horúčkovitej rekonštrukcie antického konceptu *studia humanitatis*, ktorá je epicentrom komplexného sociálno-kultúrneho fenoménu, označovaného omnoho neskôr, v modernej historiografii termínom *renesančný humanizmus*.

8 Porov. HANKINS, J.: Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy, s. 30 – 31.

9 Porov. HANKINS, J.: Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy, s. 31.

Renesancia *studia humanitatis*

Spojenie *studia humanitatis* použil v renesančnom intelektuálnom priestore ako prvý toskánsky právnik a neskorší kancelár Florencie Coluccio di Pierio di Salutati 30. septembra 1369 v liste útechy Ugolinovi Orsinimu v súvislosti so smrťou jeho otca Napoleoneho¹⁰. Salutati sa počas svojej kariéry stal pravdepodobne najvýznamnejším šíriteľom samotného termínu *studia humanitatis*, ako aj ideového kontextu, s ktorým sa tento novoobjavený latinský termín viaže. Tematikou idey *humanitas* v explicitnom spojení s frázou *studia humanitatis*, z ktorého sa práve v jeho textoch stáva *terminus technicus*, sa Salutati zaoberal v priebehu nasledovných tridsiatich piatich rokov v ďalších jedenástich dochovaných textoch. Avšak, napriek jeho obrovskému prínosu ako promotéra *studia humanitatis*, Salutatiho nemožno považovať za autora ani termínu, ani ideovej koncepcie, ktorá sa so *studia humanitatis* viazala.¹¹ Keďže, ako už bolo naznačené, renesančný koncept *studia humanitatis* bol *znovuobjavený*, je zrejmé, že ide o fenomén s oveľa starším historickým rodokmeňom a ten odkazuje až k pôvodnému *studia humanitatis* Rímskej republiky posledných dekád prvého storočia pred Kr.

V roku 1333 jedna z ústredných postáv talianskeho *trecenta*, rodák z toskánskeho Arezza, syn florentského exulanta, učenec, básnik a vášnivý zberateľ antických manuskriptov Francesco Petrarca objavil v kláštornej knižnici v kniežatstve Liège¹² stratený manuskript Cicerovej obrannej reči *Pro Archia Poeta Oratio*¹³. Práve prepis tohto antického textu, ktorý Petrarca vyhotovil v liežskom kláštore atramentom šafranovej farby (jediným, ktorý bol schopný v celom Liège v danom čase zohnať – čo ilustruje dobový vzťah ku kultúre písania a písomností v jednom z kultúrnych centier severu Európy), sa stal jedným z hlavných inšpiračných zdrojov konceptu *studia humanitatis*¹⁴, ktorý sa postupne rozšíril vrstvami európskej vzdelanosti počas nasledujúcich dvoch storočí, a z ktorého Petrarcov nasledovník Salutati excerpoval ikonické slovné spojenie talianskej renesancie. V tomto texte, v úvode obhajoby básnika Archia sa nachádza pasáž, v ktorej sa Cicero obracia k zhromaždeniu sudcov:

„Prosím vás v tejto kauze o zhovievavosť, primeranú tomuto obžalovanému, o zhovievavosť, ktorá vás, dúfam, nebude obťažovať, dovoľujúcu mi na obranu nanajvyš ušľachtilého básnika, nanajvyš učeného muža pred takýmto zhromaždením najvzdelanejších ľudí [*hominum litteratissimorum*], pred vašou ľudskosťou [*humanitatem*], a napokon pred takým prétorom, akým je ten,

10 Porov. KOHL, B. G.: The changing concept of the „*studia humanitatis*“ in the early Renaissance. In: *Renaissance Studies*, roč. 6, 1992, č. 2, s. 188.

11 U Salutatiho sme skôr svedkami jednej z etáp kryštalizačného procesu koncepcie *studia humanitatis* ako špecifického programu štúdia a vzdelávania, k čomu sa neskôr ešte dostaneme.

12 Liège sa nachádza na území dnešného Belgicka.

13 V ďalšom texte budeme používať skrátený názov *Pro Archia*. por. CICERO, M. T.: *Pro A. Licinio Archia poeta oratio. Rede fur den Dichter A. Licinius Archias*. Stuttgart : Philipp Recalm jun., 1979.

14 Z Petrarcovho prepisu pochádzajú všetky dochované exempláre, ktoré kolovali v humanitných kruhoch počas renesancie; porov. CLARK, A. C.: The Reappearance of the Texts of the Classics. In: *The Library*, roč. 4-II, 1921, č. 1, s. 18.

ktorý predsedá tomuto súdu, hovoriť trochu voľnejšie ako obvykle o štúdiách humanity [*de studiis humanitatis*] a literatúry, hovoriť o charaktere takého muža, akým je tento, ktorý, pri svojich štúdiách v ústraní, bol nástrahami súdnej spravodlivosti najmenej popoťahovaný, používajúc nový a neobvyklý druh rečníckeho prejavu.¹⁵

Ako vidno, predmetom Cicerovej reči v uvedenom úryvku z apológie básnika Archia sú *studia humanitatis*. *Humanitas* je latinské slovo, znamenajúce v užšom zmysle ľudskosť, ľudskú prirodzenosť, ale v širšom zmysle aj kultivovanosť, vzdelanosť či civilizovanosť (ako opozitum nekultúrnosti či barbarkosti). Fráza *studia humanitatis* teda referuje k štúdiu kultivovanej ľudskosti, resp. ku kultivujúcemu štúdiu ľudskosti. Cicero navyše v uvedenej formulácii z pasáže Archiovej obrany spája *studia humanitatis* so vzdelaním v litere resp. literatúre (*de studiis humanitatis ac litterarum*). Preto subtilne sa pohrávajúc s ústrednou témou reči t. j. s témou generickej previazanosti literatúry s ľudskosťou, keď sa obracia na sudcov, ako na nanajvyš kultivovaných či vzdelaných ľudí, obracia s k nim ako k *litteratissimorum*, čím sa obracia, ako vzápätí dodáva, k ich ľudskosti a zjednáva si zhovievavosť na použitie neobvyklého poetického štýlu, vhodného na obranu literáta.

V citovanom úryvku apológie básnika Archia je skondenzovaná v gradácii jednej kaskádovito rozvíjanej vety, ako sa postupne ukáže, celá esencia konceptu *studia humanitatis*. Pre Petrarca sa stáva meditácia a uskutočňovanie základných ideí tohto Cicerovho textu celožitným programom. *Pro Archia*, ako eulógia na spoločenskú rolu básnika-vzdelanca a antickú kultúru vo všeobecnosti, kolujúca v opisoch nadhlo jediného znovuobjaveného manuskriptu svojho druhu¹⁶, okamžite nadobúda status manifestu kultúrneho projektu, ktorému sa zasvätili Petrarca a kultúrni aktivisti jeho okruhu označovaní termínom *litterati*. Po Petrarcovej smrti sa humanitne orientované komunity konštituovali okolo ďalších postáv talianskej renesancie ako (už spomínaný) Coluccio Salutati, Niccolò de' Niccoli, Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni¹⁷. Aktívne kruhy praktikantov *studia humanitatis*, ktorí sa v druhej polovici quattrocenta začali označovať termínom *umanista*, vznikali okrem Florencie v Benátkach, Padove, vo Verone, v Miláne, Bergame, či vo Ferrare, aby sa

15 CICERO, M. T.: *Pro A. Licinio Archia poeta oratio*, s. 6.: „.....quaeso a vobis ut, in hac causa mihi detis hanc veniam accommodatam huic reo, vobis, quem ad modum spero, non molestam, ut me pro summo poeta atque eruditissimo homine dicentem hoc concursu hominum litteratissimorum, hac vestra humanitate, hoc denique praetore exercente iudicium patiamini de studiis humanitatis ac litterarum paulo loqui liberius et in eius modi persona, quae propter otium ac studium minime in iudiciis periculisque tractata est, uti prope novo quodam et inusitato genere dicendi.“

16 KOHL, B. G.: The changing concept of the „studia humanitatis“ in the early Renaissance. In: *Renaissance Studies*, roč. 6, 1992, č. 2, s. 187: „This speech, which was widely popular and often quoted by early Italian humanists, provided the unique surviving example from ancient Roman literature of the term until Poggio's discovery of Cicero's *Pro Murena* in 1415.“

17 Medzi ďalších aktívnych predstaviteľov humanistických kruhov patrili: Jacopo di Angeli da Scarperia, Roberto Rossi, Giovanni Conversini da Ravenna, Pier Paulo Vergerio, Guarino sa Verona, Angelo Corbinelli, Antonio Corbinelli, Domenico Buoninsegni, Ambrogio Traversari, Cosimo de' Medici, Lorenzo de' Medici, Francesco Barbaro, Manuel Chrysoloras, Parentucelli a mnohí ďalší.

napokon v 16. storočí koncept *studia humanitatis* začal presadzovať aj v zaalpských kultúrnych centrách¹⁸.

Studia humanitatis sú v tomto období spojené jednak so štúdiom celého dostupného korpusu antických autorov, jednak s horúčkovitým rozširovaním tohto korpusu aktívnym a systematickým prepátravaním dostupných archívov s manuskriptami po celej Európe. Niccoli dokonca za týmto účelom udržoval organizovanú sieť agentov, rozosiatu po známych európskych kultúrnych centrách, ktorých úlohou bolo prečesávať chrámové či kláštorné bibliotéky, v snahe objaviť a zachrániť pred spustnutím zabudnuté antické texty¹⁹.

Pre rozvíjajúci sa humanizmus je príznačné, že cicerovský imperatív štúdia literatúry v rámci *studia humanitatis* bol renesančnými literátmi chápaný ako výzva k štúdiu *antickej* literatúry. *Studia humanitatis* boli teda nevyhnutne spojené so štúdiom latinčiny²⁰. Keď si však uvedomíme, že latinčina zohrávala počas celého stredoveku funkciu úradného nástroja komunikácie v cirkevnom a univerzitnom prostredí, obligatórneho jazyka medzinárodnej diplomacie, jazyka právnych, administratívnych či slávnostných dokumentov a záznamov na akejkoľvek prestížnejšej úrovni sociálnej a politickej interakcie²¹, napadne nám otázka, v čom teda spočívalo ono nóvum pôsobenia okruhu renesančných čitateľov antickej kultúry? Renesanční *literati*, konfrontovaní s eleganciou latinčiny, vybrúseného štýlu a ušľachtilej formy, ktorou boli písané texty protagonistov antickej kultúry, pochopili, že skutočné preniknutie do hlbín reči, štúdium latinčiny v plnom zmysle slova, musí vyústiť nielen na úrovni praktického ovládnutia jazyka, ale na úrovni majstrovstva elokvencie rétora či básnika. Cieľom štúdia latinčiny už nie je dorozumieť sa, cieľom je básniť či koncipovať a prednášať *reč*. Stredovekú latinčinu, udržiavanú na utilitárnej úrovni technického jazyka jednotlivých odvetví s pragmatickým účelom doručenia informácie, vnímali ako primitívnu a úpadkovú. Humanistický projekt teda vniesol do štandardnej jazykovej prípravy, prebiehajúcej tradične v rámci výučby gramatiky a rétoriky, ideu *kultivácie jazyka a kultivácie jazykom*. Nóvum tu spočíva v rozoznaní ústrednej úlohy *estetična* vo vzťahu k obsahu reči a v konečnom dôsledku vo vzťahu k charakteru samotného rečníka či básnika, na čo poukážeme neskôr pri bližšom pohľade na Cicerovu kompozíciu *Pro Archia*.

Humanisti v snahách imitovať antický estetický ideál elokvencie testovali úroveň majstrovstva svojej latinčiny vo viacerých oblastiach literárnej produkcie, ako sú antikvárne štúdie, komentáre k antickej poézii a próze, historické traktáty s využitím filologických metód kritiky, či traktáty o morálke. Mimoriadne cenená bola vlastná rétorická a básnická tvorba, ale aj umenie písať listy s elegantnou kompozíciou a štýlom v oblúbenom literárnom žánri *epištolografie*, typickom pre kultúru neskorého rímskeho obdobia.²²

18 Porov. KOHL, B. G.: The changing concept of the „*studia humanitatis*“ in the early Renaissance, s. 185 – 209.

19 Porov. CLARK, A. C.: The Reappearance of the Texts of the Classics, s. 24,

20 O niečo neskôr, v 15. storočí, s prílevom vzdelaných utečencov z Byzancie aj starogréčtiny.

21 Porov. HANKINS, J.: Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy, s. 32.

22 Porov. HANKINS, J.: Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy, s. 32.

Objavenie a rozšírenie ideí *Pro Archia* predstavuje jeden z mílnikov vo vývoji intelektuálneho obratu k antike medzi vzdelancami 14. a 15. storočia. Viaceré štúdie renesančného obdobia z posledných rokov upozorňujú na skutočnosť, že Petrarcov kultúrny program nevyrástol na zelenej lúke. Petrarцова intelektuálna formácia, v ktorej už zaznievajú humanitné tóny a motívy, sa odohrávala v atmosfére transformácií kultúrnych záujmov, prebiehajúcich v prostredí vzdelancov Padovy a o niečo neskôr toskánskeho regiónu, už približne dve generácie pred Petrarcom. Petrarcovu kultúrnu misiu možno teda v širšej perspektíve považovať za pozvolné vyústenie intelektuálneho dynamizmu v talianskych regiónoch druhej polovice 13. storočia, ktorí niektorí označujú ako obdobie *proto-humanizmu*. Napriek tomu sa dá povedať, že medzi zmlcami renesancie panuje prevládajúci konsenzus, týkajúci sa Petrarcovho statusu, ak nie ako *otca humanizmu*, ako bol označovaný v tradičnej renesančnej historiografii, tak určite exemplárneho vtelenia ideálu *studia humanitatis* a hlavného ataše hnutia. Na zhodnotenie významu Petrarcovho pôsobenia na genézu renesančného humanizmu je však tradičný titul *otec humanizmu*, ktorý bol Petrarcom pripisovaný, naďalej signifikantný, pretože ilustruje recepciu Petrarcovho odkazu a intelektuálneho vplyvu medzi jeho najbližšími spolupracovníkmi, akým bol napr. Boccaccio, či neskoršími kľúčovými protagonistami hnutia, ako napr. Leonardo Bruni. Humanistická tradícia Petrarcomi nevďačí len za cenné objavy latinských manuskriptov a ich prepisy, ktoré kolovali vo Florencii, v Padove, Benátkach a v ďalších talianskych centrách raného humanizmu. Petrarцова nevyčísľiteľná hodnota pre rozmach *studia humanitatis* sa, popri jeho básnickej a prozaickej tvorbe, prekladateľskej, filologickej, pedagogickej a diplomatickej činnosti, ukrývala aj v sociálnom kapitáli, ktorým disponoval – Petrarca bol centrálnou osobnosťou živej sociálnej a korešpondenčnej siete literátov a vplyvných ľudí svojej doby so širokou internacionálnou základňou, ktorú budoval a udržoval po celý život.

Ďalším argumentom v prospech legitimacy Petrarcovho zakladateľského statusu je poukaz na to, že napriek preexistencii humanitných orientácií v pre-petrarcovskej fáze vývoja renesančného humanizmu, bol to až Petrarca, ktorý, inšpirovaný štúdiom Cicerovho rétorického odkazu, artikuloval *studia humanitatis* ako pomerne ucelený a vymedzený intelektuálny program kultúrnej a spoločenskej reformy, s dôrazom na morálny rozmer humanity. V petrarcovskom ponímaní sa štúdium latinskej gramatiky, literatúry a rétorického umenia transformuje z čisto utilitárnej a na komunikačnú zručnosť orientovanej prípravy na profesijnú dráhu v oblasti štátnej správy, diplomacie, práva, medicíny či teológie, na nástroj celoživotnej kultivácie charakteru *človeka ako človeka*, človeka ako morálnej bytosti a v konečnom dôsledku človeka ako občana – štúdiom antickej kultúry sa u Petrarcom stáva *maieutikou humanity*.

Spor o *studia humanitatis*

Tradícia interpretácií renesančného humanizmu bola poznačená množstvom pretrvávajúcich historiografických klišé, ktoré sa v druhej polovici 20. storočia stávali predmetom kontroverzií a revízií.

Jedným z typických interpretačných klišé je chápanie intelektuálneho pohybu, spojeného s renesančnými *studia humanitatis* ako ideovej revolúcie. *Studia humanitatis* majú v tejto interpretácii predstavovať systematickú ideovú opozíciu, snažiacu sa o diskontinuitu vo vzťahu k stredovekej kultúre a ponúkajúcu alternatívu voči scholastickej tradícii univerzitetného vzdelávania. Vo svetle súčasných štúdií renesančného humanizmu je takéto chápanie sotva udržateľné. Kristeller a ďalší v 50. rokoch 20. storočia vydokladovali zložitý plexus stredovekých kontinuit a vplyvov, prichádzajúcich v priebehu 13. storočia do Talianska, najmä z kultúrnej vyspelejších francúzskych oblastí stredovekej Európy. Táto kontinuita stredovekých recepcií antiky humanitného charakteru bola natoľko masívna, že niektorí bádatelia sa dokonca prikláňali k názoru, že pojem Renesancie nie je ďalej zmysluplne udržateľný.²³

Ideologizujúce tendencie kultúrnych vojen v 19. storočí mali tendenciu vidieť v renesančnom humanizme rebéliu predstaviteľov sekulárnych tendencií voči scholastike vnímanej ako vlajkovú loď kultúry stredovekého kresťanstva, ako úsilie o emancipáciu sekulárneho svetonázorového spektra spod vplyvu kresťanskej paradigmy. K takémuto chápaniu renesančného humanizmu pravdepodobne prispela aj dezinterpretácia Petrarcovej plamennej kritiky scholastiky v jeho *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*.²⁴ Aj v tomto prípade podrobnejšie štúdie Petrarcovych námietok voči scholastickému Aristotelizmu ukázali, že v skutočnosti boli namierené voči elementom averroistických interpretácií Aristotelových ideí, ktoré boli, podľa Petrarca, problematické práve pre ich nekompatibilitu s kresťanským učením. Navyše Petrarca v *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia* útočí na sklon scholastických učencov k adrovaniu Aristotela ako neomylnnej autority, kladenej na jednu úroveň s učiteľmi cirkvi.²⁵ Pre Petrarca bol Aristoteles pri všetkej jeho úcte k veľikánom antiky stále iba pohanským mysliteľom, ktorý podliehal omylnosti ako každý iný smrteľník. Principiálne, Petrarca neútočil až tak na scholastiku ako takú, ako skôr na spôsob, ktorým niektorí vzdelanci ku scholastike pristupovali, konkrétne na sklon scholastické myslenie *kanonizovať*. Vidno, že interpretovať Petrarca, ako vyhraňujúceho sa voči kresťanskému mysleniu, je v priamom rozpore s ideálom, ktorý sa Petrarca vo svojom živote a diele snažil uskutočňovať.

Spor renesančných humanistov so scholastickou praxou pravdepodobne prispel k ďalšiemu obľúbenému klišé: objavili sa tendencie interpretovať renesančný humanizmus ako viac-menej artikulovanú filozofickú pozíciu,

23 Porov. KRISTELLER, P. O.: Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance. In: *Byzantion*, roč. 17, 1944 – 1945, s. 346 – 374.

24 Porov. HANKINS J.: Francisci Petrarchae De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia. In: *Marsh D Francesco Petrarca: Invectives*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2003.

25 Porov. HANKINS, J.: Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy, s. 41 – 45.

resp. filozofickú alternatívu voči scholastickým ideovým systémom. Začiatkom 15. storočia Giovanni Conversini da Ravena a Pier Paolo Vergerio začínajú prezentovať *studia humanitatis* ako špecifický vzdelávací program²⁶. Toto ponímanie sa už v druhej dekáde quattrocenta stávalo mainstreamom, aby sa napokon v plne rozvinutej podobe ustálilo v systémoch Jezuitského školstva koncom 16. storočia²⁷. Pozvoľná kanonizácia kurikula *studia humanitatis*, ktoré sa postupne vykryštalizovalo do podoby päťice disciplín – gramatiky, rétoriky, poézie, histórie a morálnej filozofie – by mohla naznačovať, že predstava o filozofickej povahe *studia humanitatis* má istú mieru legitimacy: vidíme, že uvedený výpočet do istej miery obsahovo korešponduje so štandardnou podobou *trivium* klasických *septem artes liberales*, ktoré patrilo k filozofickej propedeutike a posledná z piatich menovaných disciplín navyše predstavuje explicitný presah do filozofickej oblasti. Treba však mať na pamäti, že v rámci scholastickej taxonómie vied patrila morálna filozofia medzi praktické disciplíny, ktoré spočívali na aplikačnom rozvíjaní princípov hierarchicky nadradených disciplín, prírodnej filozofie a metafyziky, teda disciplín, umiestnených v hierarchii filozofickej sústavy na poschodiach, na ktoré *studia humanitatis* prakticky nikdy nevstupovali. Analýza dochovaného literárneho odkazu všetkých významných humanistov ukázala, že pojednania filozofického charakteru, orientovaných väčšinou na vybrané témy morálnej filozofie, tvorili iba promile celkovej produkcie humanitných štúdií. Kristeller preto prízvukuje, že humanisti jednoducho neboli filozofmi, ale literátmi.²⁸

Ďalší populárny topos bolo prezentovanie *studia humanitatis* ako mimouniverziténeho a v širšom zmysle mimoінštitucionálneho pohybu, predstavujúceho alternatívu k univerzite a inštitucionálnym štruktúram renesančného usporiadania sveta, a teda v zásade akéhosi kultúrneho disentu. Jedným z dôvodov takéhoto charakteru renesančného humanizmu mala byť predpokladaná non-vokacionálna povaha *studia humanitatis*. Viacerí však poukazujú na skutočnosť že, až na niekoľko málo výnimiek, väčšina humanistov prežila profesionálnu kariéru buď na platených pozíciách učiteľov latinskej gramatiky, rétoriky, klasickej poézie a prózy v inštitúciách sekundárneho či priamo univerziténeho vzdelávania, alebo na rôznych postoch v štátnom aparáte, v pozíciách politických sekretárov, kancelárov, diplomatov či administratívnych pracovníkov, ktoré si vyžadovali erudovanosť v latinskom jazyku. Inými slovami majorita humanistov bola tvorená profesionálnymi latinčinármi a špecialistami na antickú kultúru a ich pôsobenie v rámci *studia humanitatis* sa dohrávalo v previazaní s ich inštitucionálnym pôsobením²⁹. Navyše skutočnosť, že v priebehu 16. storočia sa *studia humanitatis* stávajú pevnou súčasťou univerziténeho systému, podporuje predpoklad, že *studia humanitatis* nikdy neboli koncipované ako alternatíva k univerziténemu systému vzdelávania.

26 Porov. KOHL, B. G.: The changing concept of the „studia humanitatis“ in the early Renaissance, s. 194

27 Porov. KOHL, B. G.: The changing concept of the „studia humanitatis“ in the early Renaissance, s. 201; porov. KRISTELLER, P. O.: Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance, s. 365.

28 Porov. KRISTELLER, P. O.: Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance, s. 353.

29 Porov. HANKINS, J.: Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy, s. 31.

Ďalším zaujímavým interpretačným problémom, ktorý súvisel so vzťahom *studia humanitatis* k vokacionalite je otázka, či koncepcia *studia humanitatis* predstavuje ideál pohrúženia sa do štúdia humanitných disciplín viac-menej na spôsob aristotelskej filozofickej kontemplácie (*theoria*), nevyhnutnej na dosiahnutie *eudaimonie*, alebo ideál angažovaného občana aktívne vstupujúceho do reálií spoločenského a politického diania vo verejnom priestore. Cicero napr. v *Pro Archia* vykresľuje básnika Archia ako niekoho, kto sa v ústraní od verejného zhonu oddal štúdiu humanitných disciplín³⁰. Humanisti boli často vykresľovaní ako hyperaktívni kultúrni dejatelia. Davis si však všíma, že kľúčovou vrstvou identity praktikanta *studia humanitatis* je *byť čitateľom*³¹. Zatiaľ čo pod vplyvom autority Burckhardtových prác druhej polovice 19. storočia³² mnohí videli v renesančnom humanizme obrat k interiorite individua v sebarefektívnej emancipácii jednotlivca od uniformity spoločenskej normativity³³, čo by podporovalo vnímanie charakteru *studia humanitatis*, koncipovaných ako *via contemplativa*, v polovici 20. storočia narušil tento historiografický topos Hans Baron³⁴, keď vstúpil do diskusie so svojou tézou o politicky angažovanom *občianskom humanizme*, čo nahráva tendenciám interpretovať *studia humanitatis* ako *via activa*.

Keďže renesanční *humanisti* boli presvedčení, že rozvíjaním programu *studia humanitatis* oživujú antický ideál, nazdávame sa, že bližší pohľad na zdroj inšpirácie, z ktorých Petrarca a ostatní *literati* čerpali, môže prispieť podnetnými vhladmi do diskusie o problematických aspektoch interpretácie koncepcie *studia humanitatis* či *humanity* samotnej, ktoré sme už v priebehu nášho skúmania predostreli. Ako už bolo uvedené, dôležitým míľnikom v genéze renesančných *studia humanitatis* bolo štúdium Cicerovho textu *Pro Archia*, ktorý svojím obsahom, ale aj formou vytýčil súradnice rozvíjajúceho sa humanistického projektu – bude preto užitočné zastaviť sa pri ňom o niečo podrobnejšie.

Koncepcia *studia humanitatis* v *Pro Archia Poeta Oratio*

V roku 62 pred Kr. rímsky štátnik, rečník a literát Marcus Tullius Cicero predniesol pred rímskym súdnym zhromaždením obrannú reč v prospech Archia. Aulus Licinius Archias, grécky básnik sýrskeho pôvodu, pochádzajúci

30 Porov. CICERO, M. T.: *Pro A. Licinio Archia poeta oratio*, s. 6.

31 Porov. DAVIES, T.: *Humanism*. Taylor & Francis e-Library, 2001, s. 91.

32 Porov. BURCKHARDT, J.: *The Civilisation of the Renaissance in Italy*. New York : The New American Library of World Literature, Inc., 1961.

33 Porov. HANKINS, J.: The „Baron Thesis“ after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni. In: *Journal of the History of Ideas*, roč. 56, 1995, č. 2, s. 310.

34 Porov. BARON, H.: *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the transition from medieval to modern thought*. Princenton, New Jersey : Princenton University Press, 1989.

z Antiochie, bol *protégé* rímskeho štátnika Lucia Licinia Luculla³⁵ a bývalým mentorom a učiteľom samotného Cicera. Za obžalobou, ktorej cieľom bolo zbaviť gréckeho prisťahovalca Archia rímskeho občianstva a vyhostiť ho z Ríma, sa ukrývali politické motívy – medzi historikmi panuje konsenzus o tom, že obžaloba Archia bola vlastne politickým útokom na Luculla. Lucius Licinius Lucullus bol prototypom antického štátnika s mimoriadne impresívnym *palmarès* vojenských triumfov vo funkcii generála rímskych légii počas jeho Ázijskej kampane, ktorý zároveň, ako produkt typicky helénskeho formačného vplyvu, bol vysoko kultivovaným a erudovaným patrónom vzdelanosti a umenia. Lucullus bol vo svojej politickej a kultúrnej činnosti podporovaný tradicionalistickými kruhmi republikánsky orientovanej aristokratickej oligarchie, ktorá zvädzala boj o budúcu podobu politického usporiadania Ríma s agilnými silami, snažiacimi sa o „inováciu“ republiky, zodpovednými za politickú dynamiku, ktorá napokon vyústila do transformácie Rímskej republiky na cisárstvo. Jedným z hlavných predstaviteľov týchto síl a Lucullovo protivník bol mimoriadne úspešný generál Gnaeus Pompeius Magnus³⁶. Proces s Archiom možno teda chápať ako jednu z parciálnych potýčiek rozsiahlejšieho politického konfliktu medzi tábormi prívržencov Luculla a Pompeia. Pre Cicera, ktorý bol podporovateľom Luculla a presvedčeným zástancom republikánskeho zriadenia so senátorskou formou vlády, predstavovali tendencie Pompeiových prívržencov bezprostrednú hrozbu. Tento politický kontext celej kauzy, ako aj Cicerovej obrannej reči v prospech Archia, sa v priebehu nášho skúmania ukáže ako nezanedbateľne relevantný pre diskusiu o interpretácii koncepcie *studia humanitatis* v renesančnom kultúrnom prostredí³⁷.

V úvodných sekciách apológie Cicero apeluje na sudcov a prétora rímskeho ľudu, prosiac o zhovievavosť, upozorňujúc na neštandardnosť a nezvyklosť svojej reči. Analýza zachovaných Cicerových textov potvrdzuje, že *Pro Archia* svojím charakterom skutočne vybočuje zo zvyšku Cicerových súdnych reči. V čom spočíva táto deklarovaná nezvyklosť Archivovej apológie? Niet pochyb o tom, že Archivova obrana musela obligatórne obsahovať elementy priamo vyplývajúce z legislatívneho charakteru súdneho pojednávania so všetkými náležitosťami, ktoré s tým procesne súvisia, čím by nijako nemala vybočovať z bežných štandardov antickej súdnej rétoriky: Cicero oponuje pochybnostiam o Archivom občianstve vznesené žalujúcou stranou a dôvodí, že Archias disponoval občianstvom mesta *Heraclea* v regióne *Lucania*, na základe čoho mu malo byť, v súlade s *Lex Iulia de Civitate Latinis Danda* z roku 90 pred Kr. a *Lex Plautia Papiria de Civitate Sociis Danda* z roku 89 pred Kr., automaticky priznané rímske občianstvo, garantované občanom všetkých municípií Italického polostrova za predpokladu, že nebojovali v Spojeneckej vojne (*bellum sociale*) proti Rímu. Proti tejto argumentácii bol však namierený ďalší bod obžaloby, ktorý upozorňoval na neexistenciu akejkoľvek

35 Lucius Licinius Lucullus (118 pred Kr. – 57/56 pred Kr.)

36 Gnaeus Pompeius Magnus (106 pred Kr. – 48 pred Kr.)

37 Porov. HILLMAN, T. P.: The Alleged Inimicitiae of Pompeius and Lucullus 78 – 74. In: *Classical Philology*, roč. 86, 1991, č. 4, s. 315 – 318.

dokumentácie, ktorá by uvedené skutočnosti potvrdzovala, čo predstavovalo vážnu trhlinu celej obhajoby. Cicero teda, vedomý si problému chýbajúcej dokumentácie, síce v argumentácii pracuje s tematikou skutkovej podstaty Archiovho občianskeho statusu priamo sa vzťahujúcej k legislatívnej matérii, avšak približne uprostred reči obratne presúva dôraz celej obhajoby k hlbšej a všeobecnejšej problematike kontextu Archiovho občianskeho pôsobenia v Ríme. Základ jeho hlavnej argumentačnej línie spočíva na prekvapujúcom naratívnom zvrate, keď v podstate prichádza s myšlienkou, že nie Archias potrebuje byť občanom Ríma, ale Rím potrebuje Archia³⁸. Potrebuje Archia básnika a literáta. V tomto Cicerovom rétorickom manévri sa dá identifikovať klasická metóda odklonu pozornosti auditória, známa z Aristotelovho katalógu rétorických techník³⁹. V prípade Archia si však za normálnych okolností štandardná taktika tematického odklonu vyžiadala vážnejšiu transgresiu proti zaužívanému úzu právneho prostredia Rímskej republiky – charakter *Pro Archia* je neobvyklý pre súdne procesy v tom, že porušuje zásady antickej rečníckej praxe, ktoré nájdeme v Aristotelovom pojednaní *Rétorika* zo štvrtého storočia pred Kr. Originálny text Aristotelovej *Rétoriky* sa do Cicerových rúk pravdepodobne dostal, ak vôbec, až v zrelom veku v čase, keď už bol etablovaným rečníkom verejnej a politickej scény Rímskej republiky, napriek tomu, ako rétor bol odchovancom eklektickej tradície helénskej proveniencie, budovanej v intenciách peripatetického rečníctva, ktoré rozvíjalo Aristotelov a Theofrastov rétorický odkaz.⁴⁰

Aristoteles rozoznáva tri druhy rečníctva: a) *forezné* resp. *súdne* rečníctvo, b) *politické* resp. *rokovacie* rečníctvo a c) *ceremoniálne* resp. *oslavné* rečníctvo⁴¹. Táto rozvetvenosť rečníckych žánrov vyplýva z diferenciacie samotných cieľov reči, s ich väzbou k špecifickým oblastiam sociálneho života: politický resp. rokovací druh reči má za cieľ a) *úžitok* alebo *škodu*, ku ktorým rečník nabáda alebo odrádza, súdna reč má za cieľ b) *spravodlivé* alebo *nespravodlivé* a cieľom oslavnej reči je c) *chvála* alebo *hana*, a to predovšetkým toho, čo je morálne dobré alebo zlé⁴².

Vychádzajúc z Aristotelovho členenia rétorických žánrov, ktoré získalo v antickej rečníckej tradícii viac-menej kanonickú povahu, vidíme, že Cicerova transgresia v *Pro Archia* spočívala v tom, že nedodržel adekvátne zosúladenie rétorického žánru s príslušnou situáciou, ktorou bol v tomto prípade súdny spor vyžadujúci si forezný druh reči. Cicero totiž vo svojej apológii náhle prechádza od súdnej reči k *epideixis*⁴³, teda k ceremoniálnemu rétorickému žánru, ktorý, ako sme už naznačili, je determinovaný inými cieľmi ako reč súdna a používa iné metódy a iný štýl. Ceremoniálny žánr sa navyše považoval

38 Porov. CICERO, M. T.: *Pro A. Licinio Archia poeta oratio*, s. 8.

39 Porov. ARISTOTELES: *Rétorika*. Martin : Thetis, 2009.

40 Z dostupného metodického materiálu manuálov výučby rétoriky, ktoré boli v obehu v Cicerovej dobe je zrejmé, že Aristotelove princípy rečníctva patrili k elementárnemu know-how rétorického odboru.

41 Porov. ARISTOTELES: *Rétorika*, s. 39.

42 Porov. ARISTOTELES: *Rétorika*, s. 39.

43 ἐπίδειξις (*epideixis*), ceremoniálny druh reči – patrí medzi *genera causarum* rétoriky ako ich nachádzame uvedené v Aristotelovej *Rétorike*. Porov. ARISTOTELES: *Rétorika*, s. 39.

v porovnaní so súdnym a rokovacím za menejcenný, čo ešte viac zvyrazňuje prekvapivosť Cicerovho zvratu.

Vo svetle tejto neprimeranej zámeny rečníckych žánrov rétorského umenia vyvstáva pochybnosť, či *Pro Archia* nie je náhodou exemplárnym príkladom zle alebo nedbalo skomponovanej reči. Keďže však, ako sme videli, Cicero na nezvyčajnosť svojho prístupu dopredu upozorňuje, je jasné, že za touto formálnou nedisciplinovanosťou sa ukrýva premyslený zámer. Napriek svojej krátkosti je obranná reč *Pro Archia* subtílnou a komplexnou kompozíciou viacerých významových vrstiev s odkazmi na širší kultúrno-politický kontext, ktorý tu už bol načrtnutý. Cicerova rétorská brilantnosť sa ukazuje už v tom, že samotná formálna stránka obhajoby a jej vykalkulovaná oscilácia medzi jednotlivými rétorickými žánrami s ich kanonizovanými špecifickým cieľmi, metódami a štýlmi, podtrháva a spolukomunikuje hlavnú ideu celej obhajoby. Cicero v súlade s peripatetickým princípom poznania preferencií a mentálneho nastavenia auditória oslovuje zhromaždenie rímskych sudcov, ktorých profesijná formácia, typická pre antický pedagogický systém, kládla eminentný dôraz na ovládnutie a cibrenie rečníckeho umenia. Obracia sa teda k erudovanému a vzdelanému publiku, tvorenému do veľkej miery znalcami rétoriky, a hneď v úvode, v citovaných pasážach *exordia* upozorňuje (ako už bolo povedané) na neortodoxnosť svojho postupu predpokladajúc, že jeho poslucháči budú pointu neštandardnej formálnej konštrukcie jeho rečníckeho prejavu schopní „čítať“.

Z hľadiska úvah o koncepte humanity sú popri základnom pôdoryse bežnej *súdnej* reči kľúčové práve epideiktické pasáže *ceremoniálnej* rétoriky a tie zas, referujúc ku kultúrno-politickému kontextu⁴⁴, premostujú k textový elementom *Pro Archia*, charakteristickým pre rečníctvo *rokovacie*, viazané s politickým diskurzom. Cicero si mohol ako celebrita rétorského sveta, správne rozoznajúc špecifickosť Archiovej kauzy, dovoliť riskovať provokujúcou modifikáciou formy a štýlu svojej reči, pretože logika formálnej stránky obrany sa rozvíja a je završená v súlade s obsahovou pointou posolstva *Pro Archia*. Táto synergia formy a obsahu *Pro Archia*, táto kombinácia všetkých troch rétorických žánrov, *súdneho*, *rokovacieho* a *ceremoniálneho* totiž poukazuje na integrujúcu povahu *studia humanitatis*, ktorú chce v prejave zviditeľniť. Cicero *studia humanitatis* totiž prezentuje ako svorníkový kameň kultúrnej konštrukcie Rímskej republiky, prevádzajúci kľúčové oblasti rímskej spoločnosti s ich príslušnými rétorickými žánrami: „A vskutku všetky náuky (*artes*), ktoré patria k humanite, majú akési spoločné puto a akýmsi kvázi príbuzenstvom sa medzi sebou spájajú“⁴⁵.

Ako už bolo poukázané, kompozícia reči *Pro Archia* obsahuje štandardné elementy *súdneho*, ako aj politického druhu rečníctva, ale hlavnú úlohu preberá *epideixis*. *Epideixis*, oslavná reč, je Aristotelom chápaná ako

44 Porov. DUGAN, J.: *Making a New Man: Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*. New York: Oxford University press., 2005, s. 8.

45 CICERO, M. T.: *Pro A. Licinio Archia poeta oratio*, s. 6.: „etenim omnes artes quae ad humanitatem pertinent habent quoddam commune vinclum et quasi cognatione quadam inter se continentur.“

rečnícky žáner, ktorý sa sústreďuje na charakter chváleného (ale, čo je v súvislosti s témou *humanitas* dôležité, aj chváliaceho) a na jeho morálnu cnosť. Cnosť ako habituálna schopnosť spôsobovať a udržiavať dobro, čiže schopnosť konať krásne činy, ktoré sú hodné chvály, Aristoteles člení na: spravodlivosť, chrabrosť, zdržanlivosť, veľkorysosť, veľkodušnosť, čestnosť, rozumnosť a múdrosť. Primát spomedzi cností majú spravodlivosť (v mieri) a chrabrosť (vo vojne), pretože sú najužitočnejšie pre všetkých. Aristoteles ďalej vyzdvihuje cnosť šľachetnosti, pretože šľachetný človek sa znáša s každým, neženie sa za peniazmi ani za majetkom. Za absolútne krásne činy považuje tie, ktoré dobrodinec robí v mene vlasti, nehľadiac na svoj prospech⁴⁶.

V porovnaní s ostatnými dvomi druhmi rétorického umenia, ktoré majú za cieľ priviesť poslucháča k *úsudku* či rozsúdeniu v predmetnej záležitosti reči, *epideixis* sa primárne neobracia k posudzovateľovi, ale k *divákovi* (*theōrós*) a ponúka mu *zobrazenie* chváleného – *epideixis* je esenciálne *performatívny* útvar. Z hľadiska spoločenského vývoja starovekého Grécka má *epideixis* rovnaký rodokmeň ako *poiésis*. *Epideixis*, ako archaický kultúrny fenomén, zohrávala dôležitú sociogénnu funkciu starogréckych komunít. Svojou performatívnou formou verejného slávania kľúčových udalostí v živote a smrti gréckej spoločnosti slúžila ako médium zdieľaných morálnych naratívov, tvoriacich kultúrnu identitu obce⁴⁷. Gerard Hauser zdôrazňuje dôležitý sociálno-pedagogický aspekt ceremoniálnej rétoriky tým, že *epideixis* ako „vystavenie“ prezentuje, a tým validuje verejnú morálku ako niečo, čo si členovia komunity osvojujú prostredníctvom *mimésis*⁴⁸.

Cicero v *Pro Archia*, uprostred súdneho konania, začína v súlade s aristotelskými princípmi *epideixis* chváliť. Vyzdvihuje excelenciu charakteru básnika Archia, chváli prísnych a zhovievavých sudcov a senátorov, chváli prétora – statočného vojvodu, spravodlivého konzula a štedrého patróna umení, chváli seba ako celebritného politika (ktorý rok pred súdnym procesom s Archiom v pozícii konzula zabránil Catilinovmu sprisahaniu, za čo mu bol udelený titul „*Pater patriae*“), chváli obce pridružených municípií, chváli Rím. Inými slovami, chváli morálne hodnoty reprezentantov významných konštitučných komponentov rímskeho spoločenského univerza, identifikujúc u chválených celý arzenál chvályhodných cností aristotelskej oslavnej rétoriky. V konečnom dôsledku je však *Pro Archia* oslavou seba samej, t. j. epideiktického predstavenia ako exemplárnej manifestácie hodnôt *studia humanitatis*, ktorá je nenápadným, ale ústredným predmetom celej Cicerovej chváloreči. Je to chvála toho, čo stojí za všetkou tou excelenciou, čo ju umožnilo a čo všetky vymenované komponenty spoločenskej excelentnosti integruje a prepája do imponujúceho kultúrneho celku rímskej *polis* – je to oslava *studia humanitatis ac litteralis*, štúdií „všetkých disciplín“ (*omnes artes*) starogréckej proveniencie

46 Porov. ARISTOTELES: *Rétorika*, s. 63.

47 Sullivan, odvolávajúc sa na Cartera, upozorňuje na to, že *epideixis* je *ritualistickou* rétorikou. Porov. SULLIVAN, D. L.: The Ethos of Epideictic Encounter. In: *Philosophy & Rhetoric*, roč. 26, 1993, č. 2, s. 115.

48 Porov. HAUSER, G. A.: Aristotle on Epideictic: The Formation of Public Morality. In: *Rhetoric Society Quarterly*, roč. 29, 1999, č. 1, s. 19.

klasického a helénskeho obdobia (*Graecarum artium ac disciplinarum*), ktoré *kultivujú humanitu* jednotlivcov, ako aj spoločnosti ako celku.

Hlbší rozbor kontextu *Pro Archia* teda naznačuje, že Cicero rozoznal zvláštny *kohezívny* aspekt epideiktickej rétoriky, ktorá má akúsi *prevádzajúcu* kvalitu vo vzťahu k súdnemu a politickému žánru rétoriky a ich príslušným oblastiam verejného života. Táto zvláštna pozícia *epideixis* je naznačená už u Aristotela, ktorý, keď charakterizuje vzťah jednotlivých rétorických žánrov k úsekom času, vysvetľuje, že: súdna reč sa vzťahuje k minulosti, k tomu čo sa už stalo/nestalo; politická reč sa vzťahuje k budúcnosti, k tomu, čo sa má/nemá stať; avšak epideiktická reč, vzťahujúca sa primárne k prítomnosti, sa zároveň vzťahuje aj k minulosti a budúcnosti – ako jediná z troch druhov rétoriky sa teda pohybuje v súradniciach časového *kontinua*⁴⁹. Z tohto dôvodu je práve *epideixis*, ako žáner zachytávajúci kontinuitu kryštalizácie *morálneho príbehu polis*, javiskom, na ktorom sa odohráva cyklický proces konštrukcie a rekonštrukcie naratívu kultúrnej identity. Cicero síce začína obranou Archia, končí však obranou pospolitosti poetov, ktorí tým, že svojím dielom zrkadlia akési dynamické *imago póleōs*, konštruujú kolektívnu pamäť a zdieľané sebavnímanie obce. Cicero prechádza od kauzy forenznej ku kauze kultúrnej a politickej. Demonštráciou ústrednej úlohy, ktorú *studia humanitas* zohrávajú v morfogenetickej dynamike *polis*, zároveň vstupuje do politickej arény, poskytujúc kontext politickej podpory patróna kultúrneho kapitálu rímskej tradície Luculla a ohrozovaných ideálov republiky vo všeobecnosti.

Recepcia *studia humanitatis* a súčasné perspektívy humanity

Ak sa vrátíme od Cicera späť k Petrarcovi, aby sme sa vo svetle toho, čo sme zachytili v *Pro Archia*, pokúsili posúdiť nakoľko Petrarcovo projekt *studia humanitatis* korešpondoval so svojím antickým vzorom, bude zaujímavé priniesť do pozornosti ďalší kľúčový inšpiračný aspekt Petrarcovho pôsobenia. Popri Cicerovi a jeho *Pro Archia* považoval Petrarca za svojho spirituálneho mentora sv. Augustína, ktorého *Vyznania* sa mu stali akýmsi breviárom⁵⁰. Bez tejto spirituálnej vrstvy Petrarcovej osobnosti by sme nemali k dispozícii celý obraz pri pokusoch o interpretáciu jeho intelektuálneho úsilia. Pre Petrarca boli *studia humanitatis* komponentom komplexnejšej kultivácie ľudského bytia, ktorá by bez duchovnej dynamiky nebola úplná. Vo svetle uvedeného je potom možné lepšie porozumieť kontextu, ktorý sa týka už spomenutej problematiky, spojenej s interpretáciou alternatívnosti *studia humanitatis*. Je nutné priznať, že renesančný humanizmus skutočne prispel k masívnemu rozvoju neuniverzitných škôl. Exemplárnym príkladom môže byť doslova

49 Porov. ARISTOTELES: *Rétorika*, s. 39.

50 Porov. BARON, H.: *Petrarch's secretum. Its Making and Its Meaning*. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1985.

explózia šírenia Jezuitských kolégií, ktoré ponúkali vzdelávací program pevne zakorenovaný v *studia humanitatis* a v tomto zmysle sa dá hovoriť o alternatíve⁵¹ voči univerzite. Na druhej strane vývoj *studia humanitatis* gradoval postupným prenikaním a udomácňovaním sa humanitných štúdií v univerzitnom kurikule počas 16. storočia, nie vytlačením pôvodného vzdelávacieho programu či dokonca jeho nahradením (mnohé Jezuitské kolégia sa napr. v priebehu času transformovali na univerzity). Ako alternatívu možno tento *boom* zakladania humanisticky orientovaných škôl mimo univerzitnej pôdy chápať v zmysle *rozšírenia ponuky* vzdelávania. Prikláňame sa však k názoru, že Petrarcovo projekt *studia humanitatis* nebol koncipovaný ako alternatíva scholastickej paradigmy vzdelávania v zmysle jej náhrady a už vôbec nie ako filozofické hnutie, preukazujúce príznaky radikálnej diskontinuity, so stredovekým myslením. *Studia humanitatis* neboli paradigmatickým obratom. Skôr sa zdá, že *studia humanitatis* boli úsilím o kultúrnu reformu dobového *trivía*, atrofovaného na utilitárnu profesijnú prípravku, návratom k antickému vzoru s jeho esenciálne *kultivačným* zameraním sa na *humanitu* a ako také boli Petrarcom a mnohými ďalšími humanistami (napr. Salutatim a Brunim) vnímané skôr komplementárne, ako doplnok k *studia divinitatis*⁵²

Petrarcove *studia humanitatis* boli teda projektom *kresťanského humanizmu* ako kultivácie *humanity*, t. j. kultivácie človeka ako mravnej osoby, ktorá práve ako *humanitas* môže v plnosti a aktívne participovať na *bonum commune*. To možno vysvetľuje, prečo sa *Societas Jesu* iba osem rokov po svojom založení 1540 naplno vrhla do budovania svojho kolegiálneho systému vzdelávania, plne adoptujúc koncept *studia humanitatis*. *Studia humanitatis*, tak ako ich artikuloval Petrarca, Salutati či Bruni, predstavoval pre jezuitov, napriek na prvý pohľad antickej a teda pohanskej orientácii, ideálnu ingredienciu bezrozporne ladiacu s Ignácovou spiritualitou a v roku 1773 rehoľa prevádzkovala vyše 700 humanitných škôl po celom svete⁵³.

Napokon, keďže pojem *studia humanitatis* sa analyticky vzťahuje k *humanite*, ostáva ešte dotknúť sa otázky, aká je antropologická povaha pojmu *humanitas*? Z toho, čo sme sa dozvedeli o idei *studia humanitatis*, možno charakterizovať *humanitas* ako dynamický rozmer ľudského bytia, proces rozvíjania potenciality jednotlivca *kultivovaním*, t. j. *maieutickým* sprevádzaním človeka k jeho *aktualite ako morálnej bytosti*. Antropologickou podmienkou osobnosti ako morálnej bytosti je slobodná vôľa a aktualita slobody k morálnemu bytiu si vyžaduje *odvalu k zodpovednosti*. Vidíme, že v pojme *odvahy k zodpovednosti* sme sa nakoniec dostali k dvom eminentným cnostiam – *statočnosti a spravod-*

51 Porov. O'MALLEY, J. W.: Jesuit School of Humanities Yesterday and Today. In: *Studies in The Spirituality of Jesuits*, roč. 47, 2015, č. 1, s. 9.

52 Porov. KOHL, B. G.: The changing concept of the „studia humanitatis“ in the early Renaissance, s. 192: „Bruni agreed with Salutati in seeing „Nostra studia“ as an aid, not hindrance to Christian living and Christian scholarship“; porov. HANKINS, J.: Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy, s. 32: „This culture occupied a middle ground between purely practical studies such as law, medicine, or the mechanical arts on the one hand, and purely theoretical studies such as natural philosophy, advanced logical theory, metaphysics, and theology on the other.“

53 Porov. O'MALLEY, J. W.: Jesuit School of Humanities Yesterday and Today, s. 17 – 19.

livosti, z katalógu chvályhodných cností Aristotelovej *epidexis*, čo nás vracia, uzatvárajúc kruh našich úvah, k sociogénnej funkcii *studia humanitatis* s jej performatívnou funkciou konštruovania kultúrnej identity *polis*. *Humanitas* je tak antropologickým svorníkom medzi individualitou a spoločnosťou.

V úvode sme upozornili na námietku v podobe otázky, či nie je dôležitejšie, aby záležitosti chodu spoločnosti boli efektívne a funkčné, ako to, či budú kultivované? Druhá otázka, s ktorou sa pri argumentácii v prospech *studia humanitatis* musíme vyrovnáť, znela: prečo by humanitná orientácia, okrem spomenutých či podobných špecifických prípadov, mala byť *esenciálnou* ingredienciou vzdelávania *vo všeobecnosti*?

Ak budeme v odpovedi na obe otázky vychádzať z charakteristiky *humanity* tak, ako sme ju práve načrtli, vyplynie z toho, že absencia či atrofia tohto sociogénneho faktora v spoločenskom univerze musí nevyhnutne viesť k *erózii polis*. Pozvoľná disociácia kultúrneho pradiava, spájajúceho konštrukciu spoločnosti do funkčného celku, sa nutne musí prejavovať narastajúcou polarizáciou a pnutím medzi čoraz nekompatibilnejšími zložkami spoločnosti. Kúru voči tomuto degradačnému procesu predstavuje práve *studia humanitatis* ako projekt celoživotného vzdelávania, integrovaného do života *polis*, pretože *humanitas* nebola, nie je a nebude projektom tej-ktorej historickej epochy – *humanitas* bude potrebovať kultiváciu aj v treťom miléniu a možno dokonca viac ako kedykoľvek v minulosti.

Na záver, potom čo sme zviditeľnili niektoré esenciálne konštituenty koncepcie *studia humanitatis* tak, ako ju pôvodne nachádzame u Cicera a neskôr v jeho renesančných recepciách, najmä v Petrarcovej integrácii s kresťanskou spiritualitou, sa môžeme odvážiť vyhlásiť, že *studia humanitatis* svojou kultiváciou *humanity* sú zdrojom sociálnej a kultúrnej kohézie aj transformačných zmien, *studia humanitatis* sú tmelom aj miazgou *polis*, *studia humanitatis* sú *šém*.

Literatúra

- ADLER, E.: *Battle of the Classics: How a Nineteenth-Century Debate Can Save the Humanities Today*. New York : Oxford University Press, 2020.
- ARISTOTELES: *Rétorika*. Martin : Thetis, 2009.
- BARON, H.: *Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princenton, New Jersey : Princenton University Press, 1955.
- BARON, H.: *Petrarch's secretum. Its Making and Its Meaning*. Cambridge, Massachusetts : The Medieval Academy of America, 1985.
- BARON, H.: *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the transition from medieval to modern thought*. Princenton, New Jersey : Princenton University Press, 1989.
- BURCKHARDT, J.: *The Civilisation of the Renaissance in Italy*. New York : The New American Library of World Literature, Inc. 1961.

- CICERO, M. T.: *Pro A. Licinio Archia poeta oratio. Rede fur den Dichter A. Licinius Archias*. Stuttgart : Philipp Recalm jun, 1979.
- CLARK, A. C.: The Reappearance of the Texts of the Classics. In: *The Library*, roč. 4-II, 1921, č. 1, s. 13 – 42.
- DAVIES, T.: *Humanism*. Taylor & Francis e-Library, 2001.
- DUGAN, J.: *Making a New Man: Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*. New York : Oxford University press, 2005.
- HANKINS, J.: The „Baron Thesis“ after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni. In: *Journal of the History of Ideas*, roč. 56, 1995, č. 2, s. 309 – 338.
- HANKINS J.: Francisci Petrarchae De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia. In: *Marsh D Francesco Petrarca: Invectives*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2003.
- HANKINS, J.: Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy. In: *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge Collections Online © Cambridge University Press, 2007. s. 30 – 48.
- HAUSER, G. A.: Aristotle on Epideictic: The Formation of Public Morality. In: *Rhetoric Society Quarterly*, roč. 29, 1999, č. 1, s. 5 – 23.
- HILLMAN, T. P.: The Alleged Inimicitiae of Pompeius and Lucullus 78 – 74. In: *Classical Philology*, roč. 86, 1991, č. 4, s. 315 – 318.
- JENÍK, L.: K teoretickým východiskám jezuitského vzdelávania. In: *Studia Aloisiana*, roč. 6, 2015, č. 4, s. 5 – 27.
- KOHL, B. G.: The changing concept of the „studia humanitatis“ in the early Renaissance. In: *Renaissance Studies*, roč. 6, 1992, č. 2, s. 185 – 209.
- KRISTELLER, P. O.: Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance. In: *Byzantion*, roč. 17, 1944 – 1945, s. 346 – 374.
- O'MALLEY, J. W.: Jesuit School of Humanities Yesterday and Today. In: *Studies in The Spirituality of Jesuits*, roč. 47, 2015, č. 1.
- PROCTOR, R. E.: *Defending the Humanities: How Rediscovering a Tradition Can Improve Our Schools*. Bloomington : Indiana University Press, 1998.
- SULLIVAN, D. L.: The Ethos of Epideictic Encounter. In: *Philosophy & Rhetoric*, roč. 26, 1993, č. 2, s. 113 – 133.
- VOIGHT, G.: *Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*. Berlin : G. Reimer, 1880 – 1881.

Mgr. Martin Šarkan, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej Univerzity
P. O. Box 173
Kostolná, 814 99 Bratislava
e-mail: martin.sarkan@truni.sk