

OD ZOROASTRA K SOKRATOVÍ: VZŤAH ANTICKEJ FILOZOFIE A MÁGIE V 5. A 4. STOROČÍ PRED KRISTOM (II)¹

ANDREJ KALAŠ, Katedra filozofie a dejin filozofie UK v Bratislave, Bratislava, SR
FRANTIŠEK ŠKVRNDA, Katedra medzinárodných ekonomických vzťahov a hospodárskej diplomacie
Ekonomickej univerzity v Bratislave, Bratislava, SR

KALAŠ, A., ŠKVRNDA, F.: From Zoroaster to Socrates: Ancient Philosophy and Magic in the 5th and 4th Centuries B.C. (II)
FILOZOFIA 73, 2018, No. 3, pp. 212-223

The second part of the study analyses Plato's ambivalent use of magical terminology. On the one hand, magic is a synonym for sophistry and trickery. On the other hand, the description of Socrates' seductive personality is conveyed in the same magical terms used in the description of sophistry. Further, we focus on the persuasive function of Plato's myths, which is explicitly described as magical. The epistemic value of philosophical myths is rather problematic: Plato himself refers to them as „noble lies“. Thus philosophy, as conveyed by Plato, is a noble brand of sophistry, operating through divine enchantments and spells. In the last part we show possible Zoroastrian influences in the Socratic thought tradition.

Keywords: Magic – Sophistry – Plato – Myth – *Epódé* (incantation) – Socratic literature – Zoroastrianism

V predchádzajúcej časti štúdie sme sa venovali najstarším správam z antickej literatúry o mágii a čarodejníctve. Zo zachovaných informácií možno odvodiť, že filozofi ako Empedokles a Pytagoras sa štylizovali do postáv zdatných čarodejníkov, ktorí vedú vyviesť mŕtve duše z podsvetia, dokážu odriekať zaklínadlá a ovládať pomocou nich nielen ľudí, ale aj prírodu. Tieto schopnosti priamo odkazujú na tradíciu perzského zoroastrianizmu. V diele Gorgia z Leontín sa napokon nachádza historicky jedna z prvých definícií filozofie ako persuzívneho umenia, nie nepodobného mágii a čarodejníctvu (pozri bližšie Kalaš – Škvrnda 2018).

Magická terminológia u Platóna. Vzťah filozofie a mágie sa pokúsime ďalej explikovať analýzou magickej terminológie v Platónových dialógoch. Pri detailnej analýze používania magických výrazov² môžeme dôjsť k zaujímavým záverom, ktoré podporujú

¹ Za cenné a kritické pripomienky k nášmu textu by sme sa chceli poďakovať Zuzane Zelinovej. Pri prepise antických mien sa na žiadosť redakcie časopisu Filozofia riadime platnými Pravidlami slovenského pravopisu, ktoré prijala pravopisná komisia pri Jazykovednom ústave Ľudovíta Štúra SAV 24. 11. 1988.

² Vychádzame najmä z nasledujúcich termínov (v zátvorke je uvedené, koľkokrát sa termín vyskytuje v korpuse platónskych dialógov): μάγος/μαγεία (4 x), γοή/γοήτεια (31 x), ἐπιδόξ/ἐπιδοχή (53 x) a κηλέω (23 x).

tézu o podmienenosti gréckej filozofie perzskou náboženskou tradíciou. Platón totiž do veľkej miery preberá sofistické a predsokratovské variácie významu mágie a čarodejníctva, pričom ich prispôsobuje svojim vlastným potrebám. Tieto pojmy nadobúdajú u Platóna tri rôzne významy, ktoré si bližšie predstavíme.

(1) Termín „čarodejník“ označuje buď potulného kňaza (ἀγύρτης), veštea (μάντις), alebo vykonávateľa kúziel typu „voo-doo“. V *Zákonoch* sa Platón o tejto problematike zmieňuje vo svojom zákone o travičstve a čarodejníctve (φαρμακεία) (Leg. 933a-e). Podľa neho existujú ľudia, ktorí sa snažia uškodiť iným prostredníctvom magických nástrojov (μαγγανείας), rôznych zarietadiel (ἐπιφθαίς) a zväzovacích kúziel (καταδέσει). Na druhej strane zasa sú takí, čo veria v efektivitu čarovania (γοητεύειν) a obávajú sa, že sa im deje škoda práve vinou takýchto ľudí (933a). Platón ďalej hovorí, že nie je ľahké spoznať, ako to s týmito vecami skutočne je: „Bol by to márnny pokus presviedčať duše ľudí naplnených vzájomnou nedôverou v tej veci a dohovárať im, keď niekedy niekde uvidia figúrky uhnetené z vosku, či už na domových dverách, na rázcestiach alebo na náhrobkoch rodičov, aby si nič také nevšimali, pretože nemajú presnú predstavu, čo to má znamenať“ (933b).

Pokiaľ ide o kúzla, čarovanie a zvädzanie (ἐπαγωγή), ten, kto sa pokúsi používať takéto úkony s cieľom poškodiť druhému, nevie, čo robí, „ak práve nie je veštec (μάντις) alebo prehliadač vnútorností (τερατοσκοπός)“ (933c). Takéto činy Platón ostro odsudzuje a tým, ktorým sa dokáže, že privádzajú jednotlivých spoluobčanov, rodiny alebo aj celé mestá čarami do záhuby, hrozí trestom doživotného odňatia slobody za prečin bezbožnosti (Leg. 909b-c).³ Platón vníma postavu čarodejníka a zaklínača negatívne a hoci spochybňuje efektivitu mágie ako takej, principiálne nevylučuje, že magickými silami skutočne disponujú niektorí kňazi a prehliadači vnútorností, teda ľudia, ktorí ovládajú umenie veštestva (μαντικῆ) a čarovania (φαρμακεία) (933e).

Zatiaľ čo v *Zákonoch* Platón spomína len negatívny aspekt čarodejníckeho umenia, ktorého účelom je spôsobiť ľuďom škodu, v *Ústave* (364b-365a) sa kritizuje aj „pozitívny“ aspekt tohto umenia. Potulní kňazi a veštcovia navštevujú dvere bohatých ľudí a presviedčajú ich, že majú silu (δύναμις) priamo od bohov „uzmieriť každú vinu, ktorej sa niektorý z týchto boháčov alebo jeho predkov dopustil“ (364b). Táto sila sa manifestuje obeťami (θυσίαις) a zaklínadlami (ἐπιφθαίς), ktoré sa odriekajú napr. z posvätných kníh Musaiosa a Orfeosa a ktoré majú schopnosť očistiť od viny nielen živých, ale aj mŕtvych (364e). Pri pozornom čítaní zistíme, že Platón neodsudzuje čarodejnícke umenie *per se* – ak Musaios a jeho syn priznávajú spravodlivým posmrtné odmeny a blažený život, takéto názory netreba vôbec kritizovať (Resp. 363b-e).

Musaios a Orfeos boli v tradícii známi ako skladatelia teogónií, teda hymnických básní o pôvode bohov. Pri obetách ich však zvykli spievať aj perzskí mágovia, hoci zrejme nejde o rovnakú literatúru, keďže perzskí mágovia sotva spievali Orfeove alebo Musaiove

³ V tomto bode sú Platónove *Zákony* nekonzistentné, pretože vo vyššie uvedenej pasáži sa navrhuje ako trest pre čarodejníkov smrť (Leg. 933e).

hymny. Platónovi potulní kňazi sú však podobne ako perzskí mágovia schopní prostredníctvom spevu posvätných teogonických hymnov komunikovať s mŕtvymi a vykonávať zádušné „omše“ a rituály. Ak takýto rituál vykonávajú na počesť spravodlivého človeka, Platón proti tomu nemá žiadne výhrady – kritizuje len to, keď sa očisťujú nespravodliví, alebo keď sa umenie mágie zneužíva so zámerom poškodiť iným.

Z tejto prvej Platónovej charakteristiky čarodejníctva je zrejmé, že ide o kritickú reflexiu toho istého typu náboženskej tradície, aký reflektujú pasáže o mágoch a „tulákoch noci“ z tragických básnikov, ale aj zlomky predsokratovských filozofov Empedokla a Pytagora.

(2) Moderní bádatelia si všimli, že Platón používa magickú terminológiu v rovnakých intenciách ako Gorgias (de Romilly 1975, 26; Belfiore 1980, 131). Gorgias obviňuje tragédiu a epické básnictvo, že spôsobuje ľudskej mienke *ἀπάτη* a *λύπη*, teda klam a bolesť. Platónovi kúzelníci takisto pracujú s klamom a bolesťou, pričom tou najvýznamnejšou skupinou kúzelníkov sú podľa neho sofisti. Mágiu (*γοητεία*) Platón definuje ako „umenie v oblasti slov, ktoré prostredníctvom sluchu rečami klame ľudí“ (*Sophist.* 234c). Platón jasne vysvetľuje, prečo sú sofisti rétori takí zdatní kúzelníci – slová básnikov prirovnáva k sochám a obrazom. Zatiaľ čo tie sú natreté farbami a javia sa krajšie, než v skutočnosti sú, slová básnikov majú „múzické farby“ – melódiu, rytmus a harmóniu. Keď ich zbavíme tejto umelej krásy, strácajú svoje kúzlo a stávajú sa obyčajnými slovami (*Resp.* 601b).

Protagoras je vďaka svojmu umeniu očarovať ľudí rečou (*κηλεῖν*) prirovnávaný k Orfeovi (*Prot.* 315a), a tú istú vlastnosť má aj rečník Polos (*Phaedr.* 267d), cikády či Sirény (*Phaedr.* 259a-b). Dionysodoros s Eutydemom na spôsob Protea predvádzajú svojimi rečami rôzne kúzelnícke triky (*γοητεύοντε*) (*Euthyd.* 288b). Ako ovládajú zaklianači svojich hadov, tak ovládajú sofisti sudcov a súdnych porotcov (*ibid.* 289e-290a). Ak sa sofisti usilujú byť politicky aktívni a ovládajú ľud, Platón ich nazýva „hroznými čarodejníkmi“ (*δαινοὶ μάγοι*) a „tyranotvorcami“ (*τυραννοποιοὶ*), ktorí ovládajú človeka prostredníctvom jeho najnižších túžob a pudov (*Resp.* 572e; por. *Pol.* 291c, 303c).

Podľa Platóna za čarovanie môžeme označiť všetko, čo vyvoláva klam (*γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾷ*). Ľudia sú kúzľami zbavovaní pravdivej mienky prostredníctvom manipulácie ich pocitov a túžob, najmä slasti (*ἡδονή*) a strachu (*φόβος*) (*Resp.* 412e-413e).

Platón však zachádza vo svojich úvahách a charakteristikách mágie oveľa ďalej ako Gorgias. Sofista je nielen kúzelník (*γόητα*), ktorý je schopný vhodne zvolenými slovami okúzľovať ľudí, ale aj napodobňovateľ (*μιμητήν*) reality (*Sophist.* 235a). Dokáže spájať bytie s nebytím (*ibid.* 241b) a pravdu s nepravdou, pretože útočí na najnižšiu zložku duše a presviedča ju, že nepravda je pravdou, že slasť je dobro – hoci to, o čom sa hovorí ako o dobre, je v skutočnosti len neprítomnosť strasti (*Phil.* 44c; *Resp.* 584a). Z tohto dôvodu by sme za dielo mágie mohli označiť aj telesnosť človeka, ktorá rozkošami a žiadostivosťou očarúva dušu: „Keď sa však duša oddeľuje od tela poškvrnená a nečistá, pretože s ním bola v ustavičnom styku, starala sa oň (*θεραπεύουσα*), milovala ho (*ἐρῶσα*) a bola ním, ako aj žiadosťami a rozkošami taká začarovaná (*γοητευομένη*), že sa jej iba to zdalo pravdivým, čo je telesné, čoho sa môže človek dotknúť, čo môže vidieť, piť a jesť a použiť na rozkoše lásky, ale k tomu, čo je pre oči nejasné a neviditeľné, iba mysliteľné

a filozofiou pochopiteľné, si zvykla mať odpor, báť sa toho a utekať pred tým, myslíš, že duša, ktorá je v takomto stave, odíde v úplnej čistote?“ (*Phd.* 81b)

Takéto vnímanie telesnosti ako akéhosi magického putá, ktoré človeka drží v zajatí nepravdivej mienky, môžeme pokladať za dôsledok Parmenidovej logiky – svet, v ktorom existujú zmena, pohyb a pluralita, nie je možný, je to len prelud, simulakrum, ktoré nemá vlastné bytie.⁴ Boh podľa Platóna nie je čarodejník, čo by sa zjavoval raz v tej, inokedy zasa v inej podobe (*Resp.* 380d, 381e). Gorgiova koncepcia mágie ako umenia slovného klamu a vyvolávania emócií je u Platóna podopretá metafyzikou bytia a nebytia, sveta telesného a netelesného.

(3) Keby Platón svojou magickou terminológiou označoval len šarlatánov, sofistov a ich obeť – teda obyčajných ľudí, ktorí podľahli ich slovám a sľubom –, nemali by sme žiadny problém označiť mágiu za synonymom pre iracionálne, nerozumné správanie, proti ktorému Platón stavia racionálnu filozofiu ako nový typ diskurzu a života, založenú na rozumovom a logickom uvažovaní a konaní. Bádatelky de Romilly a Belfiore zastávajú práve takéto postoje, aj keď upozorňujú na jednu dôležitú skutočnosť: Platón štylizuje do role mágie aj filozofiu ako protilieku (*ἀλεξιφάρμακον*) (de Romilly 1975, 33-37; Belfiore 1980, 136).⁵

Keď sa bližšie pozrieme na Platónove vlastné slová, musíme týmto bádatelkám v mnohom dať za pravdu: Menon označuje Sokrata za kúzelníka a zariekavača (*γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις*) bezpochyby z toho dôvodu, že ho svojimi šikovne kladenými otázkami vie doviesť do stavu bezradnosti, v ktorom nedokáže podať žiadnu definíciu toho, čo je to cnosť (*Meno* 80a). Podobne je aj znalec maieutického umenia označený za človeka, ktorý je schopný očarúvať ľudí rečou (*κηλεῖν*) (*Pol.* 268b). Sokrates je, podobne ako Dionysodoros a Eutydemos, prirovnávaný k zaklínačom hadov, pretože vie rečou očarovať Trasymacha (*Resp.* 358b), aby súhlasil s jeho závermi. Sokratovi priatelia ho takisto označujú za „dobrého zaklínača“ (*ἀγαθὸν ἐπαρδόν*), ktorý ich vie zbaviť strachu zo smrti tým, že nájde rozumové dôvody, prečo by mala byť ľudská duša nesmrteľná (*Phd.* 78a).

Sokratov elenchos sa tak javí ako prostriedok na očistenie začarovanej mienky duše, ktorá sa nazdáva, že len to, čo je telesné, je skutočné. V tomto typickom sokratovskom kontexte môžeme čítať aj pasáž z *Kratyla*, kde sa za najmocnejšieho sofistu a veľkého

⁴ Vplyv Parmenidovej filozofie na Platóna dokladajú napr. aj slová Grangera: „V Platónovom veľkom dlhu voči Parmenidovi sú osobitne významné jeho názory o tom, že myslenie a poznanie vyžadujú existujúci objekt a že realita nie je objavená prostredníctvom zmyslov, ale prostredníctvom myslenia ako takého. Platónove transcendentné formy, ktoré sú mimo priestoru a času, poskytujú základ jeho metafyzike a epistemológii. Platón síce postuluje mnohosť foriem, no vo svojich výkladoch ich väčšinou predstavuje v Parmenidovom duchu ako individuálne bytie, samo osebe večné, nemenné a svojou prirodzenosťou uniformné“ (2012, 15-16).

⁵ Výraz „protilieka“ dokladá Romilly z *Alkibiada I.* (132b) a zo *Zákonov* (957c-958a). Belfiore uvádza, že Platónova magická terminológia, ktorá popisuje filozofickú činnosť, je len „metafora“ (*ibid.*, 136), de Romilly zasa hovorí o „externej podobnosti“ medzi mágiou rétoriky a mágiou filozofie, ktorá je v skutočnosti „mágiou nevyhnutnej pravdy“ (*ibid.*, 36-37).

dobrodinca – ktorý dokáže očarúvať rečou (κατακληῖσθαι) – označuje boh neviditeľnej ríše Hádes (*Crat.* 403e). Len po smrti sa totiž duša človeka zbavuje negatívneho kúzla zmyslovosti a telesnosti a najmocnejším sofistom bude ten, čia reč bude pravdivá. Za magickým rozmerom Sokratovho liečiteľstva sa dozaista skrýva terapeutická funkcia filozofie, ktorá lieči ľudí z nevedomosti tak, že im pomáha nadobúdať cnosť rozumnosti a spoznávať samých seba.⁶ Nedostatok kúzla reči značí nedostatok múzického umenia (*Lys.* 206b).

V tomto zmysle môžeme v terapeutickej funkcii Sokratovho elencha vidieť filozofiu aj ako múzickú činnosť, ktorá má chrániť dušu a jej pravdivú mienku pred negatívnym vplyvom sofistiky a básnictva – čarodejníctva, prípadne pred nežiaducimi dôsledkami telesnej žiadostivosti. Filozofia tak u Platóna jednoznačne preberá mnohé funkcie sofistiky / rétoriky a básnictva,⁷ pričom jednou z nich je aj schopnosť čarovať. Tak ako sofistika a básnictvo okrádajú ľuďmi o pravdivú mienku a vyvolávajú v nich neopodstatnený strach alebo túžbu po falošných slastiach, tak im filozofia prinavracia pravdivú mienku a pokoj v duši.

Je zaujímavé, že v tomto kontexte Sokrates spája až päť definícií sofistického umenia z Platónovho *Sofistu*.⁸ Jediným rozdielom medzi Sokratom a sofistom zostáva skutočnosť, že Sokrates učí prostredníctvom θεῖα μοῖρα a neovláda žiadne τέχνη. Svoje povolanie vníma ako službu Bohu – nepoberá zaň žiadne poplatky. Sokrates má v tomto kontexte blízko k inému „mocnému čarodejníkovi a sofistovi“ (δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής), k Erótovi (*Symp.* 203d). S týmto polobohom je stotožnené aj Sokratovo božstvo (δαμόνιον), sprostredkovateľ veštenia (ἡ μαντική) a umenia kňazov (τῶν ἱερέων τέχνη), patrón tých, čo sa zaoberajú obetami a zasväcovaním do tajomných náuk (τὰς τελετὰς), zariekaním (τὰς ἐπωδὰς), prorockými (τὴν μαντεῖαν) a čarami (γοητεῖαν) (*Symp.* 202e-203a).

V nadväznosti na pasáž zo *Symposia* o soškách silénov, ktoré sa navonok javia ako škaredé, no vnútri ukrývajú podoby bohov, Belfiore uvádza, že „Sokratov vonkajší obal čarodejníka-zvodcu je len klam. Sokrates sa totiž javí ako čarodejník a zvodca len dovtedy, kým nevysvetlíme jeho argumenty. Potom pochopíme, že nie je zvodca, ale milovaná osoba, ktorú milovník nasleduje zo svojej slobodnej vôle (222a-b)“ (Belfiore 1980, 137). Takáto interpretácia je podľa nás správna, hoci neúplná, pretože prehliada jeden dôležitý kontext magickej terminológie, ktorým je funkcia filozofického mýtu. V Platónových

⁶ K terapeutickej funkcii sokratovskej filozofie (pozri bližšie Suvák 2014 a 2016). V druhej uvedenej štúdiu autor analyzuje magickú terminológiu v Platónovom dialógu *Charmides*, pričom upozorňuje, že „zariekanie“ (ἐπωδή) je v tomto dialógu stotožnené s „rozprávaním krásnych rečí“ (Suvák 2016, 364).

⁷ K otázke vzťahu Platónovej filozofie a básnictva pozri štúdiu Cepko 2014, kde sa okrem iného píše: „Poézia a *mythos* sa pre filozofiu môžu stať prozreteľnými Apollónovými darmi a vzácnymi prostriedkami autokritiky“ (Cepko 2014, 244).

⁸ Pozri bližšie Taylor 2006, 163: Sokrates je lovec boháčov, ktorý od nich však neberie peniaze – podobá sa podomovému obchodníkovi, ktorý druhým ponúka svoju múdrosť (teda uvedomenie si vlastnej nevedomosti); je slovný bojovník, ktorý inkasuje aj rozdáva údery; je zároveň aj čarodejník schopný svojím zariekaním paralyzovať ľudí.

dialógoch eschatologický mýtus plní dôležitú filozofickú úlohu, preto treba detailnejšie preskúmať, či je Platónov Sokrates sofistom a čarodějníkom skutočne len *prima facie*.

Platónove mýty – božské zariekadlá alebo ušľachtilé lži? Na viacerých miestach Platónových dialógov nachádzame indicie, ktoré nás oprávňujú rozlišovať dva typy filozofických zariekadiel. Jedným z nich je vyššie uvedená elenktická metóda filozofovania, ktorej cieľom je očistiť dušu človeka od nepravdivých mienok a uviesť ju do stavu apórie. Druhý typ zariekadiel, ako sa zdá, je Sokratova „pozitívna“ múdrosť, ktorá má človeku pomáhať v každodennom živote a na jeho ceste k cnosti a pravej zbožnosti. Za takýto typ zariekadla Platón označuje napr. tézu, že básnictvo musí byť „užitočné a potrebné pre obec“ (*χρη αὐτήν εἶναι ἐν πόλει*) (*Resp.* 607c), alebo presvedčenie, že to, čo je príjemné, je aj spravodlivé, dobré a krásne (*ἡδὺν τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν τε καὶ καλὸν*) (*Leg.* 663b). V *Zákonoch* sa na viacerých miestach hovorí, že výchova (*παιδεία*) mladých ľudí sa má uskutočňovať prostredníctvom zariekadiel (*Leg.* 659e, 773d, 887d).⁹ Tieto slová svedčia o tom, že Platónov filozof na tróne bude ovládať aj umenie mágie ako perzuasívne umenie, uplatňované najmä pri výchove detí a mládeže, ale aj slobodných občanov, ktorí budú sledovať cenzurované diela epických, tragických a vlastne akýchkoľvek básnikov.

Najdôležitejšími zariekadlami sú bezpochyby Platónove filozofické mýty. V *Zákonoch* sa píše, aby sa k „rozumným dôvodom“ (*λόγοις*), ktoré majú neverca donútiť uznať, že bohovia jestvujú, pridalo aj niekoľko „príbehov“ (*μύθων τιῶν*), ktoré sú v skutočnosti zariekadlami (*ἐπωδῶν*) (*Leg.* 903a). Takýmto špecifickým zariekadlom je napr. fenický mýtus, ktorý stojí za rozdelením ľudí do troch tried podľa ich kovovej prirodzenosti (*Resp.* 414c a *Leg.* 663e-664a), ale aj záverečný mýtus z *Faidóna* (114d). Platón výslovne upozorňuje čitateľov na to, že tieto príbehy nemožno pokladať za pravdivé. V prípade fenického mýtu hovorí o „ušľachtilej nepravde“ (*γενναῖόν ψευδομένους*) (*Resp.* 414b-c), resp. o tom, že je „nedôveryhodný“ (*ἀπίθανον*) (*Leg.* 663e). Vo *Faidónovi* zasa upozorňuje na to, že pre rozumného muža nie je vhodné (*οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί*), aby slepo dôveroval takýmto veciam – stojí však za to, aby podstúpil krásne nebezpečenstvo (*καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος*) a mýtu uveril (*Phd.* 114d).¹⁰ Tieto Platónove varovania, akokoľvek nenápadné, môžu pôsobiť dojmom, že Sokrates zavádza svojich spolubesedníkov, keď označuje za pravdivé a krásne niečo, čoho pravdivosť a krása sa nedajú rozumovo dokázať (por. *Gorg.* 523a-527b, kde sa eschatologický *μῦθος* označuje za pravdivý *λόγος*, pretože sa z neho odvodzuje poznanie, že je lepšie bezprávie páchať ako ho konať).

Problém je o to naliehavejší, keď si uvedomíme, že väčšina Sokratových morálnych právd je odvodených práve z takýchto „nedôveryhodných“ mýtov.¹¹ Máme tomu rozu-

⁹ Pozri bližšie (Zelinová 2014, 63), ktorá uvádza ďalšie pasáže zo *Zákonov*, kde sa hovorí o výchove ako o zariekavaní duše.

¹⁰ Takéto upozornenia nachádzame aj na iných miestach, kde sa spomínajú eschatologické mýty. O rozbor Platónovho skeptického slovníka v súvislosti s jeho „pozitívnymi“ doktrínami z *Ústavy* a *Menóna* sme sa pokúsili v štúdiu (Kalaš, Škvrnda 2014, 201-211).

¹¹ Pozri bližšie (McMinn 1990), ktorý analyzuje funkciu Platónových mantických mýtov ako „doplnku maieutického umenia“. Tento komplement „poskytuje logickú chartu pre maieutické umenie, aby

mieť v nietzscheovskom duchu tak, že ak Platón označuje za čarodejníctvo aj svoju vlastnú filozofiu, tak sa vlastne potichu vysmieva sám sebe a svoje náuky označuje za pokusy vytvoriť bytie z nebytia? Alebo tým chcel Platón naznačiť, že akákoľvek myšlienka, o ktorej si smrteľný človek myslí, že je pravdivá, môže byť v skutočnosti nepravdivá? Mohol byť Platón skutočne skeptik, ktorý principiálne popiera možnosť pravdivého poznania?

V pasáži z *Timaia* nachádzame úvahy o mýtoch a ich funkcii pre dušu človeka vo fyziologickom kontexte. Najnižšia zložka duše, ktorá túži po jedle, nápojoch a ostatných telesných potrebách, vôbec nie je schopná pochopiť rozumový dôvod (λόγου μὲν οὐτε συνήσειν). Bohovia jej preto prideliť pečenný – tradičný veštecký orgán, ktorý sa má postarať o to, aby sa živočíšna časť duše nedala viesť „klamnými obrazmi a preludmi“ (ὕπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων ψυχαγωγῆσοιτο). Túto úlohu pečenný orgán spĺňa tak, že v sebe ako v zrkadle odráža silu myšlienok vychádzajúcich z rozumu (τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ). Pečeň môže strašiť alebo upokojovať iracionálnu zložku duše tak, že jej poskytuje božské veštby (*Tim.* 70e-71e). Z Platónovho slovníka je zrejmé, že pečenný orgán akéhosi orgánu-čarodejníka, ktorý transformuje rozumové myšlienky na obrazy a podobenstvá (teda na mýty), prípadne na sny (ktoré však potom znovu potrebujú rozumový výklad) a taktó ovláda najnižšiu časť duše prostredníctvom emócií a túžob, podobne ako sofisti ovládajú nevzdelaný dav, ako veštcovia tlmocia veštby ľuďom alebo ako Sokrates ovláda svojich spolubesedníkov.

Pasáž z *Timaia* však nevysvetľuje to najdôležitejšie – zrkadlovitú povahu pečene. Je odraz – mýtus pravdivým premietnutím neviditeľnej ríše? Odrážajú eschatologické mýty podľa Platóna realitu? Ak áno, ako by sme potom vysvetlili fakt, že mýtus hovorí vždy o konkrétnom mieste s konkrétnymi predmetmi? Neviditeľný svet ideí by mal v takomto prípade rovnakú základnú štruktúru ako svet diania – teda temporalitu a modalitu. Tie však v ríši neviditeľnosti *eo ipso* nemôžu existovať. Ak však pečenný orgán odráža rozumové myšlienky tak, že ich ako maliar „vykreslí“ svetskými faktami, potom už nejde o reálny obraz života v podsvetí, ale len podobenstvo, „ušľachtilú lož“ pre beštiálnu časť duše. Je mýtus pre Platóna len iracionálna veštba, filozofická *licentia poetica*? Na túto otázku nie je jednoznačná odpoveď.

Existujú preto dve možnosti interpretácie vzťahu mágie a filozofie u Platóna: a) Platónov Sokrates je ušľachtilý sofista – ušľachtilý preto, lebo sa svojimi mýtmami snaží *ultima ratione* udržiavať sociálny poriadok; sofista preto, lebo vedome zamieňa *mythos* za *logos*, nebytie za bytie, takže je tak trochu klamár. (b) Sokrates je skutočný mág a veštec, ktorý bližšie nepochopiteľnou formou komunikuje s bohmi a prijíma od nich pravdivé príbehy a etické poznatky bez toho, aby ich vedel logicky zdôvodniť.¹² V oboch prípadoch môžeme

uskutočnilo náročný prechod od pravdivej mienky k poznaniu (ἐπιστήμη)“ (1990, 234). Morálne pravdy obsiahnuté v mýte predstavujú tak ďalej nezdôvodňované „prvé princípy“, ktoré poskytujú základ a logické vymedzenie nasledujúceho súboru „dôkazov“, teda elenktickej diskusie, v ktorej Sokrates tieto morálne pravdy logicky dokazuje (*ibid.* 230).

¹² Toto je názor Taylora, ktorý označuje Platónovho Sokrata za čarodejníka, pretože disponuje

vidieť afinitu k perzskej náboženskej tradícii tak, ako ju reflektovali starší grécki myslitelia – Sokrates je kúzelníkom vďaka svojej výrečnosti a schopnosti presviedčať, podobne ako nimi boli Pytagoras, Empedokles, Protagoras či Gorgias. Na druhej strane, Sokrates má obdivuhodný vešteký dar – je to božský muž, ktorý tlmočí ľuďom vôľu božských bytostí.

Z Platónových dialógov môžeme vyčítať obidva závery. Tie sa navzájom vôbec nemusia vylučovať, no zároveň by sme mali byť opatrní a nepodceňovať ani druhý portrét Sokrata ako čarodejníka *in sensu stricto*. Vedú nás k tomu viaceré dôvody. V prvom rade predstava Platóna ako macchiavelistického filozofa, ktorý zneužíva „ušľachtilé lži“ náboženstva a literatúry na manipuláciu a ovládanie spoločnosti, je príliš moderná a europocentrická a protirečí vyjadrovaniu Platónovej (Sokratovej) viery v existenciu bohov naprieč celým spektrom jeho dialógov. Na svojom súde sa Sokrates vyznáva, že verí „všetkým snom a veštibám, a vlastne každému spôsobu (παντι τρόπω), akým občas boží osud (θεία μοῖρα) prikáže ľuďom niečo konať“ (*Apol.* 33c).¹³ Vešteké umenie (μαντική) podľa neho predstavuje „krásne činy“ (καλὰ ἔργα) a je zdrojom toho „najväčšieho dobra“ (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν), aké ľudia od bohov dostávajú.¹⁴

Sokrates nikdy nepodrobuje elenktickému skúmaniu svojej *daimonion*, čosi božské, čo prehovára v podobe akéhosi zvuku výhradne k nemu. Keď sa mu počas súdneho procesu tento zvuk nezvze, odvodzuje z jeho mlčania „veľký dôkaz“ (μέγα τεκμήριον), že smrť je pre neho dobrom (*Apol.* 40c). Sokrates na komunikácii s *daimonionom* zakladal praktické rozhodnutia o tom, čo je dobré a čo zlé – všetko, na čo sa ozve *daimonion*, je zlé, všetko, na čo sa nezvze, je dobré. Takéto praktické riešenie veľkého filozofického problému, ktorý tkvie v definícii toho, čo je spravodlivé, krásne, cnostné atď., môže na prvý pohľad vyznieť veľmi prekvapivo. Viacerí moderní bádatelia si napriek tomu všimli, že je v úplnom súlade s dobovým kontextom myslenia a náboženstva a svojím systémom duálnej epistemológie zachováva aj filozofickú hĺbku.¹⁵

nevysvetliteľnými silami: „Sokratov úspech v eliminovaní falošnej mienky prostredníctvom sebakritického myslenia musí byť pripísaný nie filozofii..., ale špeciálnemu druhu božieho riadenia“ (Taylor 2006, 168). Platónov popis Sokrata reflektuje ako „mysteriózny“ aj štúdia (Bussanich 2013, 300).

¹³ Bussanich (Bussanich 2013, 294) upozorňuje, že celý dialóg *Kriton* sa dá čítať ako prejav Sokratovej nezlomnej viery a dôvery v pravdivosť sna, ktorý popisuje v pasáži 44b. Takisto Sokratovo odmietanie obhajovať sa na súde mohlo byť zapríčinené tým, že mu to nedovolilo jeho *daimonion* (Xenofón, *Apol.* 5).

¹⁴ Taký obraz Sokrata nachádzame aj u Aristofana (Bowie 1993, 112-123) a podporujú ho aj správy u Xenofóna, por. *Mem.* I. 3. 1 (Sokrates vždy rozpráva a koná v súlade s odpoveďami Pýtie), *Mem.* I. 3. 4 (Keď Sokratovi zoslali bohovia znamenie, radšej by si zvolil za sprievodcu po neznámej ceste slepca, čo cestu nepozná, ako toho, kto má zrak a vyzná sa v teréne), *Mem.* III. 11. 18 (Sokrates sa vyzná v erotickej mágii).

¹⁵ Analýzu fenoménu *daimonia* nájde čitateľ v štúdiách (Brickhouse & Smith 2005; Droge 2007 a Lännstrom 2013). Lännstromová a Droge upozorňujú na skutočnosť, že *daimonion* by sme mali interpretovať v intenciách tradičnej gréckej viery v osobných ochrancov a nižšie božstvá. Brickhouse & Smith dekonštruujú Vlastosovu racionalistickú dezinterpretáciu tohto znamenia ako rozumovej intuície či predtuchy a poukazujú na to, že Sokratova viera v *daimonion* bola racionálna (teda dostatočne zdôvodnená) „viera v iracionálny fenomén“.

Zoroastriánske motívy v sokratovskej tradícii myslenia. V platónskych aj neplatónskych textoch nachádzame viacero zoroastriánskych motívov, ktoré nám poskytujú evidenciu o tom, že Akadémia pravdepodobne udržiavala ak nie priamy, tak aspoň sprostredkovaný kontakt s Perziou a mágmi. Neskoršie doxografické správy referujú o tom, že mágovia boli členmi Akadémie a boli prítomní aj na Platónovom pohrebe.¹⁶ Herakleides Pontský, člen Platónovej Akadémie, údajne napísal dialóg *Zoroaster*, v ktorom sa tento perzský mág rozpráva so sicílskym tyranom Gélonom (fr. 68-70 Wehrli). Eudoxos z Knidu, ďalší Platónov žiak, sa detailne venoval perzskému náboženstvu vo svojom spise *Cesta okolo sveta* a bol presvedčený, že mágovia sú najužitočnejšou sektou orientálnych mudrcov (Plínius, *Nat. Hist.* XXX. 3). Aristoteles údajne napísal spis *Magikos*, v ktorom podával charakteristiky a možno aj históriu perzských mágov a mágie (DL I 8).

Sokratov žiak Faidón z Elidy vystavoval dej svojho dialógu *Zópyros* na rozhovore Sokrata s perzským mágom fyziognomonikom (pozri zlomok III A 11 *SSR* v Giannantoni 1990, 492). Mágov mohol spomínať vo svojich spisoch aj Antistenes (v spisoch o perzskom kráľovi Kýrovi). V jeho spise *Kýrsas* je Sokrates zobrazený ako posmrtný héros, ktorý sa zjavuje ľuďom pri svojom hrobe a pomáha im radami – veštami (pozri bližšie Kalaš – Suvák 2013, 113-114). Moderní bádatelia upozorňujú aj na fakt, že v Platónovej Akadémii veľmi pravdepodobne existoval Sokratov zádušný kult a jej členovia ho uctievali ako héroso (White 2000).

V platónskom korpuse textov nachádzame zmienky o mágoch (μάγοι) a mágii (μαγεία) veľmi zriedkavo, aj to len v semiautentických, resp. neautentických dialógoch. Ich kontext je však z hľadiska našej témy dôležitý, pretože tieto zmienky o mágoch môžu odzrkadľovať to, ako vnímali vzťah sokratovskej tradície a perzskej mágie neskoršie generácie Platónových nasledovníkov. V helenistickom dialógu *Axiochos* – ktorý vznikol hádam v 3. storočí pred Kristom (Thesleff 2009, 378) – vystupuje Sokrates v úlohe zaklínača, ktorý prichádza k smrteľnej posteli Axiocha zažehnať jeho strach zo smrti. Sokrates mu rozpovie eschatologický orficko-pytagorovský mýtus, ktorý osobne počul od perzského mága Gobrya (371a-372a). V *Alkibiadovi I.* – ktorý podľa najnovších stylometrických záverov nie je postplatónsky a mohol vzniknúť *terminus ante quem* 371 pred Kristom (Thesleff 2009, 362) – je perzská mágia označená za náuku Zoroastra a znamená jednoducho „starostlivosť o bohov“ (θεραπεία τῶν θεῶν) (122a). Z nasledujúcej digresie o perzskej výchove je zrejmé, že mágia je v tomto dialógu totožná so zbožnosťou ako jednou z kardinálnych platónskych cností (por. Chroust 1965, 576). O tom, že Platónova filozofia mohla byť vnímaná ako extenzia perzskej myšlienkovvej tradície, svedčí tiež sám Aristoteles, ktorý vo svojej *Metafyzike* píše, že mágovia, rovnako ako Platón, stotožňovali dobro s počiatkom všetkých vecí, s prvým plodivým činiteľom (*Met.* 1091b8).

¹⁶ Takéto správy nachádzame v Senecovi (*Ep.* LVIII. 31) a v anonymnom komentári k Platónovmu *Parmenidovi* (XV. 6. 20-22). Diogenes Laertský zasa uvádza správu z Favorina, že Peržan Mitrادات (koniec 4. stor. pred Kristom) venoval Akadémii sochu Platóna (DL III 25). Ide však o neskoré svedectvá, ktoré sa nezdaajú dôveryhodné (por. Bremmer 1999, 7).

Dualizmus dobra a zla – Platónova výpožička z Perzie? Najzaujímavejšie a zároveň najproblematickejšie prepojenie perzskej mágie a platónskej filozofie nachádzame v *Zákonoch*. V desiatej knihe *Zákonov* sa uvádza, že svet je údajne dejiskom nesmrteľného súboja (μάχη ἀθανατός) dobra so zlom, ktorý vyžaduje podivuhodných strážcov a spolubojovníkov – bohov a *daimónov*. Človek je v ich vlastníctve; hubia ho nespravodlivosť a spupnosť, teda prejavy nerozumnosti (ἀφροσύνης), zachraňujú ho spravodlivosť a umiernenosť ako prejavy rozumnosti (φρονήσεως). Cnosti sídlia v živých silách bohov (ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἐμψύχοις οἰκοῦσαι δυνάμεσιν) a môžu byť jasne viditeľné (σαφὲς ἴδου) na krátky čas len v nemnohých ľuďoch. Existujú však aj také duše, ktoré sa zdržiavajú na zemi (ἐπὶ γῆς) a ponášajú sa na brutálne šelmy. Kľaňajú sa dušiam strážcov, psov aj pastierov a zaliečavými rečami (θωπεΐαις) a modlitebnými zaklínadlami (εὐκταΐαις τισὶν ἐπωδαῖς) sa im pokúšajú nahovoriť, že je dovolené beztrešne a bezbolestne si privlastňovať to, čo patrí iným. (*Leg.* 906a-c).

Na tejto pasáži je zaujímavé, že cnosti a neresti sa nekladú ani tak do duše, ako skôr do „živých síl bohov“. Duša je teda do istej miery stotožnená s bohom, čomu nasvedčuje aj pasáž *Leg.* 896e: je to duša, čo spravuje celú prírodu a vesmír, a to nielen jedna, ale prinajmenšom dve. Prvá koná dobrodenia (εὐεργετία), druhá veci opačné (τάναντία). Toto je ojedinelé miesto v celom korpuse platónskych dialógov, kde nachádzame zmienku o bohovi konajúcom zlé a nespravodlivé skutky.¹⁷

Pokúsme sa teraz čítať tieto dve pasáže zo *Zákonov* komplementárne: Človek sa môže stať čímisi božským, ak sa mu počas života podarí „aktivovať“ živé sily bohov dobrodincov, teda ak sa stane skutočným filozofom a dosiahne cnosť a múdrosť.¹⁸ Analogicky sa však človek môže stať aj čímisi beštiálnym, ak sa mu počas života podarí „aktivovať“ živé sily bohov zločincov. Títo zlobohovia sú veľmi pravdepodobne onými „dušami“, ktoré prehovárajú duše strážcov (s sofistické reči prehovárajúce pravdivú mienku), psov (reči alebo kúzla vyvolávajúce strach) a pastierov (telesnosť a zmyslovosť vyvolávajúce túžby po hmotných statkoch). Ľudský život a vôbec celý svet sa tak javia ako dejisko boja dvoch božských princípov – dobra a zla. Filozofi, ktorí sa usilujú o cnosť, sú služobníkmi dobrého boha a jeho družiny, sofisti, ktorí sa usilujú prehovárať duše ľudí k neviazanosti a zločinnosti, sú služobníkmi zlého boha a jeho družiny. Ako sme sa snažili dokazovať vyššie, obidva typy postáv Platón označuje za „čarodejníkov“.

Takýto magický dualizmus je z pohľadu gréckeho polyteizmu netradičný, no dobre korešponduje s videním sveta v perzskom náboženstve, kde napríklad boh svetla a spravodlivosti Ahura Mazda bojuje so svojou družinou o ľudstvo proti Ahrimanovi, pánovi temnôt (por. Klíma 1964, 92, 177-178).¹⁹ Podobne ako Ahrimanova družina, aj duše – beštie Platón situuje do priestoru bezprostredne susediaceho so zemou, zatiaľ čo bohom dobrodincom je vyhradené miesto v nebi (por. Pseudo-Platón, *Epin.* 986e-988a).

¹⁷ Na túto pasáž nás upozornil Matúš Porubjak, za čo mu patrí naša vďaka.

¹⁸ Por. *Kratylos* 398a-c: „Každý muž, ktorý je dobrý, je *daimoniom* zaživa aj po smrti.“

¹⁹ Pozri tiež pasáž z Plutarchovho diela *O Iside a Osiridovi* (370f), ktorý upozorňuje na element perzskej teológie v predmetnej pasáži zo *Zákonov*.

Je možné, že Platónove náuky reflektovali zoroastriánsku náboženskú tradíciu, a to nielen sprostredkované – cez sofistické a predsokratovské reinterpretácie –, ale aj priamo? Vo svetle vyššie uvedených úvah sa nám táto skutočnosť zdá nielen možná, ale aj pravdepodobná.

Záver. V predkladanom príspevku sme sa pokúsili načrtnúť orientalizujúci pohľad na antickú grécku filozofiu 5. a 4. storočia pred Kristom. Pri definovaní mágie sme vychádzali z najstarších dostupných textov, v ktorých sa tento termín a jeho príbuzné tvary vyskytujú. Chceli sme poukázať na to, ako perzská *mageia* a grécka *goéteia* vrástli do filozofického slovníka predsokratovskej a sofistckej tradície myslenia. Tento slovník ďalej rozvinul Platón, ktorý na jeho základe vytvoril nielen postavu filozofa, ale aj sofistu. Odveký súboj básnikov – sofistov a filozofov sa tak na pozadí magického kontextu javí ako boj nadprirodzených síl dobra s nadprirodzenými silami zla. Tento agonistický súboj podľa našich záverov nemožno vnímať symbolicky, pretože Platón popisuje magickou terminológiou nielen funkciu svojich filozofických mýtov, ale aj praktickú cnosť a vedenie dobrého života, ktoré stelesňuje Sokratova osobnosť.

Nazdávame sa, že antická grécka filozofia bola vo svojej predsokratovskej a sokratovskej fáze do značnej miery ovplyvnená perzskou náboženskou kultúrou. Tým, že filozofi vlastným spôsobom interpretovali starovekú múdrosť prichádzajúcu z Orientu, vznikla jedinečná tradícia, ktorá sa síce nedá zredukovať na svoj pôvodný vzor, no v ktorej sú napriek tomu prítomné orientálne koncepcie a pojmy.

Spôsob, akým grécki autori narábali s pojmami mágia a čarodejníctvo, predznamenáva naše moderné vnímanie mágie ako triku a klamu. Zároveň sa však na toto poňatie nedá zredukovať, pretože Grécka kultúra bola súčasťou staršej tradície myslenia – tradície, v ktorej bol mechanisticko-materialistický výklad reality bytostne previazaný s magicko-mystickým vnímaním sveta.

Literatúra

- BELFIORE, E. (1980): "Elenchus, Epode" and Magic: Socrates as Silenus. In: *Phoenix* 34 (2), 128-137.
- BOWIE, A. (1993): *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BREMMER, J. (1999): The Birth of the Term 'Magic'. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126, 1-12.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2005): Socrates' Daimonion and Rationality. In: *Apeiron* 38 (2), 43-62.
- BUSSANICH, J. (2013): Socrates' Religious Experience. In: BUSSANICH, J. & SMITH, N. D. (eds.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London: Bloomsbury Academic, 276-300.
- CEPKO, J. (2014): Platónov Faidón: Pomsta básnikom za Sókrata? In: *Filozofia*, 69 (3), 236-245.
- DROGE, A. J. (2007): "That Unpredictable Little Beast": Traces of an Other Socrates. In: AUNE, D. E. & DARLING YOUNG, R. (eds.): *Reading Religions in the Ancient World. Essays Presented to Robert McQueen Grant on his 90th Birthday*. Leiden: Brill NV, 56-80.
- GIANNANTONI, G. (1990): *Socratis et Socraticorum Reliquiae I.-IV*. Napoli: Bibliopolis.
- GRANGER, H. (2012): Eleatics. In: PRESS, G. A. (ed.): *The Continuum Companion to Plato*. London: Continuum International Publishing Group, 13-16.

- CHROUST, A.-H. (1965): Aristotle and the "Philosophies of East". In: *The Review of Metaphysics*, 18 (3), 572-580.
- KALAŠ, A., SUVÁK, V. (2013): *Antisthenis Fragmenta*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- KALAŠ, A., ŠKVRNDA, F. (2014): Απόπειρα αιτιολόγησης τῆς Σκεπτικῆς ἐρμηνείας τοῦ πλατωνικοῦ στοχασμοῦ. In: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*, 44, 190-218.
- KALAŠ, A., ŠKVRNDA, F. (2018): Od Zoroastra k Sókratovi: vzťah antickej filozofie a mágie v 5. a 4. storočí pred Kr. (I.). In: *Filozofia*, 73 (2), 85-96.
- KLÍMA, O. (1964): *Zarathuštra*. Praha: Orbis.
- LÄNNSTROM, A. (2012): Trusting the Divine Voice: Socrates and His Daimonion. In: *Apeiron*, 45 (1), 32-49.
- McMINN, J. B. (1990): Plato's Mantic Myths in the Service of Socrates' Maieutic Art. In: *Kernos* 3, 219-234.
- de ROMILLY, J. (1975): *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard University Press.
- SUVÁK, V. (2014): Sókratovská therapeia: Úloha Sókrata. In: *Filozofia*, 69 (10), 824-834.
- SUVÁK, V. (2016): Sókratovská therapeia: Platónov Charmidés 153a-158d. In: *Filozofia*, 71 (5), 357-368.
- TAYLOR, C. C. W. (2006): Socrates the Sophist. In: JUDSON, L. – KARASMANIS, V. (eds.): *Remembering Socrates. Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 157-168.
- THESLEFF, H. (2009): *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- WHITE, S. A. (2000): Socrates at Colonus: A Hero for the Academy. In: SMITH, N. D. & WOODRUFF, P. B. (eds.): *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 151-175.
- ZELINOVÁ, Z. (2014): Platónove Zákony a paideia – návrat k orálnej tradícii? In: Ivanovič, D. (ed.): *Filozofia-človek-spoločnosť*. Trnava: UCM, 57-64.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA 1/0864/18 *Ad Fontes Cynicorum Socraticorum – pramene a interpretácia sokratovského kynizmu*.

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

František Škvrnda ml.
Katedra medzinárodných ekonomických vzťahov a hospodárskej diplomacie
Fakulta medzinárodných vzťahov Ekonomickej univerzity v Bratislave
Dolnozemska cesta 1
852 35 Bratislava 5
Slovenská republika
e-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk