

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**Řecká archaická antropologie - Autonomie člověka v  
homérském světě, vliv bohů a prostředí**

**Bc. Nad'a Barochová**

Plzeň 2022

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

**Diplomová práce**

**Řecká archaická antropologie - Autonomie člověka v  
homérském světě, vliv bohů a prostředí**

**Bc. Nad'a Barochová**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Kryštof Boháček, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2022

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2022*

.....

## **Poděkování**

Tímto bych ráda poděkovala svému vedoucímu práce Mgr. Kryštofu Boháčkovi, Ph.D. za odborné vedení a cenné rady.

## OBSAH:

|   |    |
|---|----|
| Úvod.....   | 7  |
| 1. Homér a homérská otázka.....   | 9  |
| 2. Svět v Homérově době.....  | 15 |
| 2.1. Homérská doba.....   | 15 |
| 2.2. Homérský svět.....   | 16 |
| 2.2.1. Achilleův štít.....  | 17 |
| 2.2.2. Paralely k situacím na Achilleově štítu na dalších místech v Homérových eposech..... | 21 |
| 2.3. Řecká mytologie a božstva.....   | 23 |
| 2.3.1. Zeus.....  | 27 |
| 2.3.2. Héra.....  | 30 |
| 2.3.3. Poseidón.....  | 32 |
| 2.3.4. Hádés.....   | 33 |
| 2.3.5. Pallas Athéna.....   | 34 |
| 2.3.6. Apollón.....   | 36 |
| 2.3.7. Arés.....  | 38 |
| 2.4. Homérský člověk a hrdina.....  | 39 |
| 2.4.1. Homérský člověk.....   | 39 |
| 2.4.2. Homérský hrdina.....   | 44 |
| 3. Analýza konkrétních lidských situací hněvu v <i>Iliadě</i> .....                         | 49 |
| 3.1. Zpěv I. (1-245).....   | 51 |
| 3.2. Zpěv XVI. (1-65).....  | 56 |
| 3.3. Zpěv XXIV. (22-75).....  | 59 |
| 3.4. Analýza situací hněvu z lexikálního hlediska.....                                      | 60 |
| 4. Autonomie člověka.....   | 70 |
| 4.1. Autonomie člověka v homérském světě.....   | 70 |
| 4.1.1. Autonomie homérského člověka pohledem Doddse a Snella.....                           | 71 |
| 4.1.2. Autonomie homérského člověka optikou Russoa, Gaskina a Gilla.....                    | 72 |
| 4.2. Novověká představa autonomního subjektu.....   | 75 |
| 4.2.1. Počátek novověké představy „já“ – Descartes, Locke, Hume.....                        | 77 |
| 4.2.2. Pohled na „já“ v době osvícenství a u Kanta.....                                     | 79 |
| 4.2.3. Německá klasická filosofie subjektu – Fichte, Hegel.....                             | 82 |

|  |    |
|--|----|
| 4.3. Srovnání konceptu homérského člověka s novověkou představou autonomního subjektu..... | 83 |
| 4.3.1. Homérský člověk ve srovnání se subjektem u Johna Locka .....                        | 83 |
| 4.3.2. Homérský člověk ve srovnání se subjektem u J. G. Fichteho .....                     | 85 |
| Závěr.....   | 88 |
| Resumé .....   | 91 |
| Použitá literatura a zdroje.....   | 93 |

## Úvod

Tématem diplomové práce je autonomie člověka v homérském světě, vliv bohů a prostředí. Cílem práce je popis homérského světa jakožto prvního souvisleji zachovaného konceptu perspektivy evropského člověka se zaměřením na jeho mytologickou vrstvu i božstva a analýzu konkrétních lidských situací v Homérových eposech. Záměrem práce bude srovnání konceptu homérského člověka s novověkou představou autonomního subjektu v poukazu k nesamozřejmosti jednotné představy o evropském lidství.

Při popisu homérského světa vycházíme z Homérových eposů se zaměřením na epos *Ilias*. První kapitola je proto věnována autorovi eposu a *homérské otázce*. Ačkoliv zkoumáme literaturu, a nikoliv realitu, máme za to, že literatura je realitě dostatečně blízká, aby za ni byla zaměněna. Nicméně je nutné vzít v potaz otázku, jež se osoby Homéra a vzniku jeho děl týkají. Ukazujeme vývoj problematiky *homérské otázky* od jejích kořenů v antice přes zásadní vliv Friedricha Augusta Wolfa, na nějž navázal Karl Lachmann, až ke změně paradigmatu, o níž se zasloužil Milman Parry. Při výkladu *homérské otázky* jsou pro nás klíčová díla Wolfganga Schadewaldta *Z Homérova světa a díla* a studie *Odyseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*, jejíž autorkou je Sylva Fischerová. Ačkoliv se jedná o velmi komplexní problém, kterému se badatelé věnovali celá staletí, neexistuje ani dnes jednotný pohled na autora eposu. Nicméně je zřejmé, že obě díla *Ilias* i *Odyseia* jsou na sebe navázána a v tomto kontextu s nimi i pracujeme.

Než bylo možné přistoupit k popisu homérského světa, museli jsme vymezit období označované jako „homérská doba“. Na základě studia různých pramenů jsme se rozhodli považovat shodně s Mireauxem za Homérovu dobu období počínající nejdříve 8. stoletím před naším letopočtem a končící nejpozději 7. stoletím před naším letopočtem. Po vymezení homérské doby kapitola stručně charakterizuje dané období a situaci v Řecku. V návaznosti na zmíněnou charakteristiku se zaměřujeme na to, zda je možné tyto dílčí poznatky vysledovat i v Homérově popisu Achilleova štítu<sup>1</sup> a v jeho eposech. Achilleův štít popisujeme ve stejném pořadí, jak ho popisuje Homér, tedy od středu k vnějšímu okraji. V jednotlivých částech se zaměřujeme nejen na to, co je na štítu vyobrazeno, ale také na to, jak tyto situace bývají

---

<sup>1</sup> Homér, *Ilias*, XVIII., 478-608.

interpretovány. Následující podkapitola je věnována paralelám k situacím na štítu, jež je možné nalézt v Homérových eposech *Ilias* a *Odyseia*.

Na popisu Achilleova štítu ukazujeme, že začátek a konec homérského světa je vymezen božstvy. V rámci této práce se zabýváme božstvy, která jsou významná ve vztahu k vybraným lidským situacím v Iliadě, jež budeme následně blíže analyzovat. Svět řeckých bohů byl vytvářen podle vzoru lidského světa a bohové v řecké mytologii jsou individuálními osobami, z nichž každá má svou určitou identitu. Snažíme se proto ukázat plastický archetyp vybraných božstev. Při popisu charakteristických prvků pro člověka a hrdinu jsou pro nás stěžejní klasičtí badatelé zabývající se Homérem, jako jsou Pearson, Dodds a Snell. Jejich pohled, zejména se zřetelem na autonomii člověka, porovnáváme i s badateli, kteří se na homérského člověka dívají jinou optikou, zejména se jedná o studii *Re-thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and their Critics*, jejímž autorem je Russo, Gaskinovu studii *Do Homeric Heroes Make Real Decisions?* a dílo *Personality in Greek Epic* od Christophera Gilla.

Jedním z dílčích cílů práce je analýza konkrétních lidských situací v Homérových eposech. Zaměřili jsme se na epos *Ilias*, jelikož se jedná o příběh, v němž bohové vystupují aktivněji, je konzistentnější a odehrává se v relativně malém prostředí a krátkém čase. Rozhodli jsme se analyzovat situace, v nichž se objevuje hněv, neboť se jedná o tradiční emoci, která je s tímto eposem spojena. Lexikální analýzu jsme zaměřili na tři vybrané zpěvy, v nichž bylo možné porovnat situace lidí a bohů. Při lexikální analýze situací jsme vycházeli ze studií Thomase Walshe a Leonarda Muellnera, na jejichž základě ukazujeme rozdíl při použití různých výrazů pro hněv v různých situacích homérské epiky, v nichž se liší sémantika i intenzita této emoce. Zaměřujeme se na tři typy hněvu *μῆνις*, *κότος* a *χόλος*.

V návaznosti na analyzované situace se věnujeme autonomii člověka v homérském světě a následně porovnáváme koncept homérského člověka s novověkou představou autonomního subjektu. Pro toto porovnání jsme vybrali dva zástupce z řad novověkých filosofů Johna Locka a Johanna Gottlieba Fichte. John Lock byl zvolen jako zástupce novověké představy „já“ a Johann Gottlieb Fichte, protože je největším filosofem „já“.



## 1. Homér a homérská otázka

Vzhledem k tomu, že se diplomová práce zaměřuje na homérského člověka a homérský svět, je nezbytné na počátku představit problematiku týkající se osoby Homéra jako autora eposů *Ilias* a *Odysseia*. Diskuze o autorovi homérského eposu je známá jako *homérská otázka*, jež se zabývá také způsobem vzniku homérského eposu. Staří Řekové obvykle nepochybovali o tom, že Homér byl skutečný člověk. Před obdobím největšího rozkvětu Řecka, asi do roku 450 př. n. l., kladli jeho rodiště na ostrůvek Chios u západního pobřeží Malé Asie, kde jeho eposy zpívali ti, kdož se nazývali Homéridai, homérovci, potomci Homérovi. Na počátku pátého století př. n. l. byl již Homér natolik uctívanou mýtickou postavou, že celá řada měst včetně Athén tvrdila, že jsou jeho rodištěm.<sup>2</sup> Nicméně kořeny *homérské otázky* se objevují již v antice. Ve třetím a druhém století př. n. l. si v Alexandrii při studiu Homéra učenci povšimli v homérských básních jistých nesrovnalostí, jež ovšem přikládali tomu, že k uspořádání básní a k jejich písemnému zaznamenání došlo až v šestém století př. n. l. v Athénách za tyraana Peisistrata. Do té doby se básně šířily jen v ústní tradici.<sup>3</sup> Důležitým argumentem pro tuto teorii byla zvláště skutečnost, že ani v jedné básni se nikde o písmu nemluví.<sup>4</sup> Tato významná antická teorie se dochovala až do konce sedmnáctého století, kdy se ve Francii a Itálii objevují první pochybnosti o tom, že Homér skutečně existoval.<sup>5</sup> Oproti tomu v Anglii antická teorie silně ožívala.

Zásadní vliv v problematice *homérské otázky* měl Friedrich August Wolf, když v roce 1795 publikoval *Prolegomena* ke svému vydání Homéra, v nichž přinesl důkaz, že Homér ještě neznal umění psát, že homérské eposy byly koncipovány v paměti, předávány ústně a svou pevnou podobu získaly až o staletí později a že jednotnost a nedělitelnost Homéra jsou sporné. Na jeho *Prolegomena* reagovali učenci jako Friedrich Schiller, Wolfgang Goethe, Walter Scott či Friedrich Nietzsche.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Boorstin, *Člověk tvůrce. Historie lidské imaginace*, s. 52.

<sup>3</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 11-16.

<sup>4</sup> Fisherová, *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*, s. 430.

<sup>5</sup> Ve Francii na konci sedmnáctého století rozvinul Francois Hédelin myšlenku, že Homér vůbec neexistoval a báseň je sbírkou vícero autorů. Podobně se k problematice stavěl italský filosof a historik Giambattista Vico, který prohlásil, že Homér zřejmě byl „nějaká idea nebo hérojská postava řeckých lidí, pokud jako pěvci sdělovali své příběhy“. (Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 13.)

<sup>6</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 11-16.

Dotazy, týkající se problematiky *homérské otázky*, které určují směr homérovského bádání, poskytuje Wolfgang Schadewaldt.<sup>7</sup> Homérovská věda devatenáctého století se snažila novými prostředky a inovovanými přístupy zodpovědět tyto základní otázky. Bádání se vydalo cestou analýzy Homéra a zkoumání se přesunulo na básně samotné. Otázka jednotnosti tvůrce se přesunula na otázku jednotnosti díla. Hypotézy homérské geneze pracují se dvěma principy, nechávají spolupůsobit jednotnost tvůrčího principu spolu s principem mnohosti. Podle toho, zda se za původní pokládá mnohost či jednotnost, vyplývají různé varianty. Za principem jednotnosti stojí vždy „Jediný básník“, za principem rozmanitosti stojí lid, tradice či pěvecký cech. Badatelé na první straně se považují za *unitáře*, naproti nim stojí *analytici*,<sup>8</sup> popírači Homéra. Nicméně ani jedna z krajních pozic si nevystačí jen se svým principem. Hypotézy mezi těmito dvěma krajními body se také dělí do dvou hlavních skupin. Ti, co považují jednotnost za to podstatné, původní a pravé, vymýšlejí „*Pra-Ilias*“, jež se v průběhu času rozrostla. Oproti nim stojí badatelé, kteří zastávají názor, že na počátku stojí hrdinské básně či malé eposy, z nichž nějaký epigon sestavil „velký epos“.<sup>9</sup>

Wolfova teorie se v mezidobí rozšířila na mladé německé badatele o eposech. Důležitým badatelem v této souvislosti je Karl Lachmann, který rozložil *Píseň o Nibelunzích* na jednotlivé básně a v roce 1837 odhalil trhliny a mezery i v dochované *Iliadě*. Podle jeho názoru bylo možné tento epos rozdělit na šestnáct jednotlivých básní. Lachmann je považován za dovršitele Wolfova díla. Jeho způsob analýzy básní byl extrémně romantický a zdálo se, že podává exaktní důkaz o tom, že epos vznikl přirozeně, sám ze sebe. Ačkoliv měl tehdy Lachmann silný vliv, přesto jeho řešení bylo odmítnuto stejně jako byla odmítnuta řešení neústupně unitářská.<sup>10</sup>

Další cestou bádání byla cesta filologického pozorování. První se tímto směrem vydal Christian Gottlob Heyne, Wolfův učitel, jenž se snažil získat vliv a vystoupit ze stínu svého žáka. Tímto stylem poté pracovali i další velcí badatelé o starověku následující epochy. Toto bádání nepřinášelo rychlé senzace, jednalo se o časově náročnou práci, šlo spíše o uvážlivé ohlížení se zpět a rozhlížení. Hypotézy, s nimiž se pracovalo, jsou variantami teorie o „*Pra-Iliadě*“ a umírněné písňové teorie.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> „Jak vypadá přirozené básnictví? Jak na básnictví působí prostředí a dobová situace? Jaký má podíl na národním duchu a jeho tajemně pulsující síle? Jak může být jednotností a zároveň rozmanitostí? Jak se v něm skládají obyčej a tradice? Jak je přenášeno společenstvím, pěveckým cechem? A jak se k tomu vše má nyní zase Jediný, Básník?“ (Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 17.)

<sup>8</sup> Fisherová, *Odyseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*, s. 431.

<sup>9</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 17-21.

<sup>10</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 20-21.

<sup>11</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 22.

Druhá polovina 19. století přinesla vědě o starověku neočekávané obohacení, zjemnění nástrojů a technik a rozšíření horizontů. Němečtí badatelé se přesunuli do Itálie a Řecka, kde opisovali z kamenů antické nápisy, zatímco archeologové odkrývali v Řecku, Malé Asii a Egyptě nové zdroje dědictví. Objevena byla Trója, Kréta i Mykény a s nimi i jejich epický svět. V tomto období se také rozvíjely současné vědy a rovněž vznikaly nové vědy o kultuře aliteratuře. Rozvinulo se bádání o eposech, jež se zaměřovalo na zkoumání vývoje hrdinského eposu od jednoduchých improvizovaných písňových forem po velký epos, a to jak u germánských národů, tak především u Finů, Srbů, Rusů a dalších.<sup>12</sup>

Bádání ovlivněné novými technickými dovednostmi s sebou ovšem neslo riziko přílišného rozdrobení, při němž se ztrácel smysl pro celek. Toto století, které nazýváme „historické“ je charakterizováno dvojím přístupem. První přístup chápe vytvořené jako „to, co se stalo“ a objasňuje to rekonstrukcí procesu jeho vzniku. Za druhé se objevuje sklon ke všemu individuálnímu ve všech variantách, snaha odhalit tajemství toho, co je zcela jedinečné a neopakovatelné. Tyto přístupy se negativně odrazily i na homérské analýze. Jednotnost básnického díla se rozpadla v mechanicky chápaný genetický proces. Homérova individualita byla rozdělena na jednotlivé pěvecké individuality, z nichž každá měla svůj vlastní svět, svou vlastní vůli, prožitky i styl. V tomto procesu hrozilo, že se společně s jednotností básníka ztratí i jednotnost homérského básnictví. Navzdory této hrozbě, ale nakonec právě toto období připravilo podmínky pro stálejší zajištění pozice Homéra i jednotnosti jeho díla.<sup>13</sup>

Nový vhled do homérského bádání přinesl výzkum, jenž odhaloval základní řeckou historii. Archeologické nálezy poukazovaly na to, že Řekové jsou mnohem starší, než se myslelo. Řecké nápisy nalezené na kamenech pocházely až z homérské doby a dějiny alfabety jednoznačně dokázaly, že Řekové uměli psát již v době před Homérem. Umění psát využívali zejména rapsódové při pořizování podkladů pro přednes k vlastnímu použití (tedy nikoli za účelem rozmnožování knih). Díky těmto novým poznatkům se původní antická tradice ukázala jako „vědecká“ legenda, jejímž skutečným jádrem bylo Peisistratovo nařízení, aby rapsódi ve vzájemně se střídajícím vystoupení přednášeli o Athénině svátku tento epos „v uspořádaném sledu“. To ale právě vyžadovalo existenci celého eposu již před Peisistratem.<sup>14</sup>

Schadewaldt zmiňuje ještě jeden posun, jenž nastal ve výkladu básníkovy jména a týkal se i jeho samotné existence. Původně se význam jména Homér vykládal jako „člen cechu“ nebo

---

<sup>12</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 22-23.

<sup>13</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 24-25.

<sup>14</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 25-26.

„pěvec“. Slovo *Homéros* ale v řečtině obecně znamená „záruka“ či „rukojní“. Kromě toho se jednalo nejspíš o přezdívku, neboť podle tradice se Homér původně jmenoval Melésigenés. Byly předloženy důkazy o tom, že Homér skutečně existoval a podařilo se najít informace o jeho životě ve starořecké legendě o putujícím pěvci. Díky těmto novým poznatkům se badatelský přístup zaměřil zpět od mnohosti na jednotnost a Homér se opět začal uznávat jako jediný autor plánu básní.<sup>15</sup>

Důležitým badatelem, který se celý život zajímal o všechny osudy a změny analýzy, byl Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Původně velmi silně inklinoval k Lachmannově teorii, ale v průběhu svého zkoumání změnil směr svého přístupu. V prvních letech první světové války napsal dílo o *Iliadě*, v němž ukázal smysl pro celé bohatství světů a stylů, které Homér ovládal. Ačkoliv měl pod vlivem Lachmannovy teorie tendenci přiřazovat k různým variantám stylu zvláštní osobnost rapsóda, přesto nikdy neztratil z očí poezii.<sup>16</sup>

O změnu dosavadního paradigmatu se zasloužil Milman Parry, jehož objev se odehrál ve dvou krocích. V prvním kroku zkoumal v rámci své disertační práce v roce 1928 tradiční epiteta (např. Héra bělostných loktů). Výsledkem jeho studia bylo zjištění, že autor *Iliady* a *Odysseie* má pro určité metricky pevně dané schéma připraveno jedno označení daného hrdiny či boha ve formě jména a epiteta. Toto poznání platí pro homérský verš jako takový, neboť je zaplněn řadou opakujících se verbálních nebo jmenných frází. Formulí definoval jako „výraz užívaný pravidelně, za týchž metrických podmínek, k vyjádření určité základní myšlenky“. Zároveň zjistil, že tyto formule tvoří systém, jenž je charakterizován dvěma ústředními vlastnostmi, jimiž jsou ekonomie a rozsah. To vedlo Parryho k závěru, že homérský styl nemůže být dílem jedince, ale může být jedině tradiční. Jinými slovy, že autor či autoři obou básní následují věrně dikci aoidů, a právě proto se jejich styl navzájem do detailů podobá. Tradiční styl byl tedy vytvořen pro potřeby básníka co nejsnadněji tvořit verše. Tato technika podle Parryho předpokládá dlouhou tradici. Druhým krokem bylo vyjádření teze, že homérský styl je natolik formulový, že může být pochopen pouze jako styl tradiční a orální.<sup>17</sup>

Postupem času se mnoho badatelů přiklání k teorii, že Homér napsal obě básně, ale vycházel přitom z ústní tradice. Soudilo se, že části<sup>18</sup> *Iliady* byly zpívány rapsódy při panhelénských

---

<sup>15</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 26.

<sup>16</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 27.

<sup>17</sup> Fisherová, *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*, s. 431-434.

<sup>18</sup> Odhaduje se, že pokud by se měla báseň zpívat při jednom představení celá, trvalo by to více než dvacet hodin. (Bloom, *Homer's the Iliad*, s. 10.)

hrách. Rapsódi se jednotlivé části učili z paměti, ale také je pravděpodobné, že je rozšiřovali či vytvářeli odlišné osobní verze.<sup>19</sup> Důležitou otázkou zůstává zasazení homérských eposů do této tradice. Někteří badatelé zastávají názor, že *Ilias* i *Odysseia* stojí na konci této tradice, zatímco evropská literatura je chápána jako básně tradiční, předkládající klasickou látku. Nicméně celá řada jejich charakteristik je značí jako netradiční a inovativní ve svém výrazu i cíli. Sice jsou zasazeny v tradici, ale spíše ji zvažují a reagují na ni.<sup>20</sup>

Rozdílnost názorů je tedy velmi široká, na jedné straně nalezneme skalní *oralisty*, kteří zastávají názor, že Homér je pevně usazen v ústní tradici a písmo nezná. Uprostřed stojí badatelé, kteří si Homéra představují jako pěvce pevně zasazeného v předcházející tradici, který ale diktuje své básně nějakému písaři. Případně vidí Homéra jako původně vycházejícího z orální tradice, který si ale rychle osvojil abecedu i umění psát. A na opačném pólu nacházíme Homéra, který sice zná dosavadní tradici, ale pracuje s ní odlišným způsobem. Pokud k této problematice přidáme ještě vzájemnou vazbu mezi autorem *Iliady* a autorem *Odysseie*, o nichž víme, že se neprolínají a tudíž zřejmě jedna počítá s existencí druhé, dostaneme nesmírné množství možností, jak se k Homérovi stavět.<sup>21</sup>

Víme, že pod Homérovým jménem se zpočátku šířilo více děl, např. žertovná báseň *Margités*, kterou Homérovi připisoval ještě Aristotelés. S tím jak postupně přibývalo písemně dochovaných básní a jak se zintenzivnilo jejich studium, naučili se lidé autory rozlišovat a jako Homérova díla zůstala jen *Ilias* a *Odysseia*.<sup>22</sup>

Tento „dvojitý“ Homér jako básník *Iliady* a zároveň *Odysseie* zůstal základním literárním textem v nejširším slova smyslu. Nehledě na praktické užití ve školním provozu plnil rovněž širší, kulturně historicky neocenitelnou „službu“: Homér byl textem, který spojoval Řeky žijící odděleně v samostatných malých státech. Epické umělecké řeči, jež je v obou eposech stejná, rozuměli i tam, kde nemluvili iónským dialektem, který Homérovu řeč ovlivňuje nejsilněji (i když ne výlučně). Homér tedy spojoval Řeky jazykově a v jejich představách a emocích je spojoval i politicky.<sup>23</sup> Homér je také považován za praotce tragédie a komedie, neboť podstatná

---

<sup>19</sup> Bloom, *Homer's the Iliad*, s. 9-10.

<sup>20</sup> Fisherová, *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*, s. 440.

<sup>21</sup> Fisherová, *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*, s. 447-448.

<sup>22</sup> Szlezák, *Za co vděčí Evropa Řekům: o základech naší kultury v řecké antice*, s. 41.

<sup>23</sup> Szlezák, *Za co vděčí Evropa Řekům: o základech naší kultury v řecké antice*, s. 41.

část obou eposů je tvořena dialogy a již Aristotelés ve své *Poetice* upozornil na jejich dějovou celistvost i na to, že by bylo velmi jednoduché je převést do divadelního tvaru.<sup>24</sup>

*Homérská otázka* je tedy komplexní problematikou, která prošla dlouhým vývojem, aniž by badatelé našli nevyvratitelné odpovědi a došli k jednotnému pohledu. Ani dnes nemůžeme s jistotou říci, že autorem obou eposů je jeden autor, nicméně je zřejmé, že obě díla jsou na sebe navázána a v tomto kontextu je třeba s nimi pracovat.

---

<sup>24</sup> Fisherová, *Odyseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*, s. 428.

## 2. Svět v Homérově době

Abychom mohli přistoupit k popisu světa v Homérově době, je nejprve nutné vymezit toto období. Následně ukážeme, jakým způsobem si svět představoval Homér, a na popisu Achilleova štítu se pokusíme tento svět přiblížit. Zároveň budeme situace vyobrazené na štítu hledat také na dalších místech Homérových textů.

### 2.1. Homérská doba

Vzhledem k tomu, že se liší názory na to, kdy přesně Homér žil a které období označujeme jako „homérskou dobu“, budeme se držet hranic, jak je vytyčil Mireaux.<sup>25</sup> Můžeme tedy říci, že Homérova doba začíná nejdříve 8. stoletím a končí nejpozději 7. stoletím před naším letopočtem.<sup>26</sup>

Toto období je charakteristické velkými a poměrně rychlými změnami. Z hlediska politických dějin mizí stará království kultického a patriarchálního rázu, koncem 8. století se téměř všude, alespoň ve většině přímořských měst, dostaly k moci velké aristokratické rody. Tato politická přeměna se pojí i s hospodářskými změnami, které vedou k rozmachu řecké námořní expanze – obchodní i kolonizační, což otvíralo nové obzory, vzbuzovalo novou zvědavost a zájmy. Důsledkem je vznik příznivého prostředí v intelektuální i morální oblasti, jež umožnilo vznik hrdinských eposů. Prameny, které máme k dispozici a s jejichž pomocí se snažíme rekonstruovat homérský věk, jsou v první řadě právě homérské básně, dále pak Hésiodova díla. Co se týká dalších autorů,<sup>27</sup> zbývají z jejich děl pouze zlomky, z nichž se nedá mnoho vyčíst. Naštěstí máme k dispozici i poměrně bohatou archeologickou dokumentaci z nalezišť v Athénách, Korintě, na Théře, Délu a dalších.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Časové zařazení Homéra je problematické už do starého Řecka. Hérodotos ho klade do první poloviny 9. století př. n. l., historik Theopompos ho umísťuje na začátek 7. století. Moderní badatelé se také neshodnou, někteří např. Erich Bethe klade konečnou redakci *Iliady* a *Odyseie* až do druhé poloviny 6. století, Victor Bérard do 7. století, Wilamowitz-Moellendorf do 8. století před naším letopočtem. (Mireaux, *Život v homérské době*, s. 7.).

<sup>26</sup> Mireaux, *Život v homérské době*, s. 8.

<sup>27</sup> Např. Kallina, Archilocha, Tyrtaia, Alkmana ze Sard a Thaléty z Gortyny. (Mireaux, *Život v homérské době*, s. 10.)

<sup>28</sup> Mireaux, *Život v homérské době*, s. 9-12.

## 2.2. Homérský svět

Poté, co jsme vymezili období, kdy mohl Homér žít, budeme se věnovat tomu, jak si Homér představoval zemi a jakým způsobem tuto představu reflektuje při popisu Achilleova štítu, na němž se pokusíme analogicky ukázat, jak vypadal v Homérově době život v Řecku.

Homér si představuje zemi jako kotouč o poloměru přibližně dvou tisíc kilometrů a o ploše kolem dvanácti a půl miliónu čtverečních kilometrů. Řecko je umístěno uprostřed kotouče a ve středu Řecka se nachází delfská svatyně, jež později dostala označení „pupek země“. Zemská deska sahá přibližně k břehům Atlantiku, Baltského moře, Kaspického jezera, k severnímu pobřeží Indického oceánu a k jižním hranicím Núbie. Zemský kotouč obklopuje široký mocně proudící tok, hranice světa – Ókeanos. Zemský kotouč se podle Homéra dělí na tři pásma. Na severozápad se prostírá oblast zimy, směrem jihovýchodním jsou za egyptskými zeměmi žhavé země nubijské a mezi těmito krajními a proti sobě ležícími pásmy se rozprostírá od východu na západ středozemské pásmo s mírnými ročními obdobími. Řecko je umístěno přesně v srdci tohoto mikrokosmu.<sup>29</sup>

Ve směru vertikálním jsou rozměry světa stejné jako rozměry zemského kotouče. V horní části je Úranos (nebeská klenba). To je oblast éteru, oddělená od země vrstvou vzduchu (oblačné atmosféry), na jejíž hranici se obvykle pohybují nebeští bohové. Zde mají i své příbytky, jež Homér umísťuje na vrchol Olympu. V dolní části se nachází Tartaros, říše stínů, vězení přemožených Titánů, nesmírná propast. Mezi těmito dvěma krajními vrstvami se nachází střední oblast nebeských a podzemních božstev, lidí a zvířat, živých i mrtvých. Povrch země a hladina vod ji dělí na dvě stejné poloviny: z jedné strany jsou hory a vzduch, z druhé strany jsou hlubiny země a moře.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Mireaux, *Život v homérské době*, s. 13-15.

<sup>30</sup> Mireaux, *Život v homérské době*, s. 15-16.



### 2.2.1. Achilleův štít

Jak vypadal život v Řecku v Homérově době, se pokusíme ukázat analogicky na popisu Achilleova štítu v *Iliadě*.<sup>31</sup> Štít má okrouhlý tvar a Homér začíná popis od jeho středu a postupuje směrem k vnějšímu okraji.

Ve středu štítu se nachází země, nebe a moře. V této části se objevuje slunce, měsíc v úplňku, rovněž všechny hvězdy a souhvězdí Plejád, Hyád, Oriónu a Velkého Medvěda.<sup>32</sup> Taplin ve své studii poznamenává, že ačkoliv v úvodu jsou zmíněny země, nebe a moře, nakonec je blíže popsáno jen nebe.<sup>33</sup> Důležitost země a moře je dána umístěním do centra štítu, nikoliv detailním popisem. Země, jako prostředí pro život lidí, se nachází až v dalších částech štítu.

Slunce, Měsíc a souhvězdí jsou kosmické konstanty a ukazatele plynutí času, které se v Homérovi odrážejí v opakujících se vzorcích bez ohledu na lidské peripetie, které mohou provázet.<sup>34</sup> Slunce a měsíc sloužili lidem k určování času. Hvězdy a souhvězdí zase pomáhaly rolníkům při plánování polních prací a s rozvojem mořeplavby byly využívány také k orientaci na moři.

V prvním pruhu jsou zobrazena dvě protikladná města – město v míru a město ve válce - každé z nich ve dvou situacích. Město v míru zobrazuje svatební oslavy s procesím a soud. Svatební průvod je provázen písní, tancem a radostí. Oproti tomu na agoře probíhá spor mezi dvěma muži ohledně náhrady za zavražděného muže.<sup>35</sup> Kolem města ve válce jsou dva vojenské tábory. Postupně se popisuje obléhání, vyjednávání, záloha i válečná vřava. Do války se zapojili i bohové Arés a Athéna, stejně jako personifikovaní Svár, Ryk a Morana, kteří bojovali o zraněné, umírající i mrtvé.<sup>36</sup> Vidíme zde mnoho protikladů – válka a mír, rozkvět a zkáza, spor a oslava. Schadewaldt k situacím v prvním městě poznamenává, že do protikladu svatebního průvodu a soudního sporu zasahuje hlubší souvislost. Svazek, který uzavírají muži a ženy, spojuje a zaručuje městu život v pokračujícím plodivém rozkvětu. Na právu, které drží lidi v mezích a usmiřuje zneprátené, spočívá jeho vnitřní trvání. Spravedlnost je substancí

---

<sup>31</sup> Homér, *Ilias*, XVIII., 478 – 608.

<sup>32</sup> Homér, *Ilias*, XVIII., 483-489.

<sup>33</sup> Taplin, *The Shield of Achilles within the 'Iliad'*, s. 5.

<sup>34</sup> Taplin, *The Shield of Achilles within the 'Iliad'*, s. 5.

<sup>35</sup> Homér, *Ilias*, XVIII., 490-508.

<sup>36</sup> Homér, *Ilias*, XVIII., 509-540.

státního života a život ve společenství je jednou ze základních forem kultivované existence.<sup>37</sup> Podobný argument předkládá i Taplin, důležitá je stabilní spravedlnost civilizovaného města.<sup>38</sup> Města, vyobrazená nejbližší středem, jsou centrem života a lidské společnosti.

Na druhém pruhu Achilleova štítu je zobrazen venkovský život – orba, žně a vinice. Homér velmi živě a dynamicky v hlavních rysech popisuje, jak jednotlivé práce probíhaly. K práci se přes její náročnost pojí také radost, což básník vykresluje u práce na vinici, při níž se zpívá, vyská a tančí.<sup>39</sup>

Druhý pruh štítu je tedy rozdělen na tři oblasti ukazující zřejmě roční období<sup>40</sup> s odpovídajícími zemědělskými aktivitami.<sup>41</sup> Člověk vnáší harmonii a řád do přilehlé přírody. Na vinici můžeme práci člověka vnímat jako paralelu nebeské geometrie. Organizovanost zde dosahuje vrcholu, vše má své místo a existují zde jasná geometrická pravidla.<sup>42</sup> Polní hospodářství je považováno za prvotní formu kultury.<sup>43</sup>

Tento pruh tedy vykresluje práci, vykonávanou pro získání zdroje obživy. Vidíme také společenské rozdělení, kdy na práci ženců a vazačů dohlíží jejich pán. V této části Achilleova štítu také není viditelná žádná smrt či zabíjení, kromě zabití býka k hostině po práci.

Třetí pruh vyobrazuje stádo hnané čtyřmi pastýři na pastvu a po boku jim běží devět psů. Náhle se objeví dva lvi, kteří zardousí jednoho býka, a pastýři proti nim marně pobízí své psy, kteří na lvy jen štěkají a doráží, ale vždy pak couvnou. Dále je popsána pastvina s bělostnými ovci, ovčiny, chýšemi a ohradami. Následuje taneční rej, na němž v kruhu tančí chlapi a dívky držíce se za ruce.<sup>44</sup>

---

<sup>37</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 368-369.

<sup>38</sup> Taplin, *The Shield of Achilles within the 'Iliad'*, s. 6.

<sup>39</sup> Homér, *Ilias*, XVIII., 541-573.

<sup>40</sup> Někteří badatelé mají za to, že může být chybou spojovat je striktně s naším pojetím čtyř ročních období. Na rozdíl od společenského nesouladu odhaleného v předchozím pruhu štítu, zemědělská činnost zde zobrazuje komplexní model harmonické společenské integrace, vše pod blahodárnou autoritou krále radujícího se mlčky ve svém srdci. (Hubbard, *Nature and Art in the Shield of Achilles*, s. 31.).

<sup>41</sup> Taplin předkládá zajímavou myšlenku. Pokud orba, sklizeň a vinice reprezentují jaro, léto a podzim, pak další verše (573 a dále) ukazují zimu. (Taplin, *The Shield of Achilles within the 'Iliad'*, s. 9.). Stejně vnímá roční období na štítu i Hubbard (Hubbard, *Nature and Art in the Shield of Achilles*, s. 31.).

<sup>42</sup> (...) příkop po obou stranách byl modravý, ohrada kolem z cínu, a jediná jen tím sadem pěšinka vedla, po které nosiči hroznů, když klidili, vždycky se brali. (Homér, *Ilias*, XVIII., 563-565.)

<sup>43</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 372.

<sup>44</sup> Homér, *Ilias*, XVIII. 574-607.

Scéna se lvy zastupuje ohrožení, jemuž rolníci čelili.<sup>45</sup> Dochází k narušení harmonie, ale nikoli ze strany člověka, jak je tomu v případě války, ale ze strany přírody.

Příroda a její elementární násilí se vždy snaží narušit i ty nejpříkladnější struktury společenské organizace. Přesto se společenská organizace, zde zastoupená pastevci a jejich psy, spojuje, aby odrazila dotěrné lvy. Tato scéna proto ukazuje konečný triumf civilizace a jejich hodnot nad divokou přírodou, stejně jako ostatní zemědělské scény ukazují člověka, jak využívá přírodu ke svému obrazu.<sup>46</sup>

Tančící sbor mladíků a dívek na nejuvzdálenějším prstenci štítu je posledním symbolickým zhmotněním sociální harmonie a řádu, který je součástí zemědělských scén.<sup>47</sup> Ačkoli je tanec k vidění i v jiných částech štítu, v tomto pruhu je nejvýraznější, neboť má samostatné postavení.

Schadewaldt upozorňuje, že ve výčtu lidských činností zdánlivě na štítě chybí dva obory: mořeplavba a řemeslo. Námořní obchod tehdy nebyl starou základní součástí života, a proto není na štítu zastoupen. A co se řemesla týká, najdeme na štítě připodobnění tance<sup>48</sup> k hrnčířskému kruhu.<sup>49</sup>

Taplin k tomuto dodává, že štít sice reprezentuje mikrokosmos, ale to neznamená, že obsahuje každou jednotlivou věc, kterou lze na světě nalézt. Básník vybírá a zdůrazňuje to, čemu chce dodat význam. Štít opomíná například chudobu a bídu, vynechává obchod a mořeplavbu, nefiguruje v něm náboženství ani kult.<sup>50</sup>

Čtvrtý pruh je poslední vrstvou štítu a je na něm Ókeanos, silný a velký proud plynoucí kolem dokola.

Homér při popisu Achilleova štítu usiluje o řád, jenž se vyvinul ze souvislosti a vnitřní podstaty věcí. Homér takto staví základní formy světa a života, jež jsou na štítu uspořádány podle principu protikladu. Básník popisuje prosté, základní události a prochází jejich charakteristické fáze, přičemž čtenáře pokaždé odkazuje na celek.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Pro rolníky mělo ohrožení různou podobu od povodní přes sucho, krupobití či úhyn dobytka. Homér uvádí jeden možný příklad. (Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 372.)

<sup>46</sup> Hubbard, *Nature and Art in the Shield of Achilles*, s. 31.

<sup>47</sup> Hubbard, *Nature and Art in the Shield of Achilles*, s. 32.

<sup>48</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 372.

<sup>49</sup> „Brzy tu cvičenou nohou se pustili do kola v tanec, lehko, jak hrnčířský kruh, jenž dobře se do dlaní hodí – hrnčíř kdy sedne si k němu a zkouší, dobře-li běží – brzy zas tančili v řadách a kráčeli naproti sobě.“ (Homér, *Ilias*, XVIII., 599-603.)

<sup>50</sup> Taplin, *The Shield of Achilles within the 'Iliad'*, s. 12.

<sup>51</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 367.

Prostorově je štít organizován s městy poblíž centra, obklopenými poli, která jsou zase obklopena nepřetržitým tanečním řetězem mladých lidí, kteří se drží za ruce kolem celého světa v archaické verzi harmonie. Tanečníci jsou obklopeni pouze okrajem Ókeanu, což znamená, že sami tanečníci tvoří periferii symbolické země štítu. Námluvní tanec mladých mužů a žen představuje naději do budoucnosti, implikuje následující generace potomků, kteří budou tančit, sezdávat se a mít děti. Ale nesmrtelnost symbolizovaná tančícím sborem není jen genetická. Je to především nesmrtelnost umění, kterou řídí božský bard, jehož svědkem je zaujatý dav diváků.<sup>52</sup>

Tančící sbor není ve skutečnosti posledním obrazem, který vidíme na štítu. Je obklopen okrajem znázorňujícím vlny Ókeanu, který obepíná zemi představovanou v různých prstencích štítu. Ókeanos byl samozřejmě také jedním z prvků zastoupených ve středu štítu: svět jednak obsahuje prvky v sobě, jednak je jimi obklopen, svět prvky začíná a také jimi končí.<sup>53</sup>

Achilleův štít tedy symbolizuje přirozený koloběh a rytmus života, a to včetně smrti. V části, kde jsou vyobrazena města, se lidé zabijí kvůli kořisti, ať už se jedná o zmíněnou vraždu, po níž následoval soud, či o válku. V následující části je pak běžná smrt zvířete, buď zvíře zabijí lidé, aby měli co jíst nebo divoké šelmy zaútočí na dobytek. Jen úplný střed a okraj neobsahují žádný konkrétní děj, ale vymezují a ohraničují svět lidí.

Schadewalt uvádí, že Lessing v jedné poznámce k Laokoóntovi řekl, že „s málem obrazů vytvořil Homér ze svého štítu ideál všeho, co se ve světě vyskytuje“.<sup>54</sup> K tomu je možno připojit ještě Hubbardův závěr, že „nikde v řecké literatuře nenajdeme hlubší meditaci o přírodě, umění, společnosti a jejich vzájemných vztazích než na Achilleově štítu s bohatou polyfonií symbolického předurčení, jeho nesmrtelného umělce a jeho smrtelného hrdiny“.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Hubbard, *Nature and Art in the Shield of Achilles*, s. 33.

<sup>53</sup> Hubbard, *Nature and Art in the Shield of Achilles*, s. 34.

<sup>54</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 356.

<sup>55</sup> Hubbard, *Nature and Art in the Shield of Achilles*, s. 35.

### 2.2.2. Paralely k situacím na Achilleově štítu na dalších místech v Homérových eposech

Na Achilleově štítu je vyobrazeno několik oblastí a situací, jejichž paralely je možné najít i v Homérových eposech.

Motiv z centrální části Achilleově štítu (země, moře, nebe) nalezneme například v *Odysseie*, když se Odysseus plavil od Kalypsó.<sup>56</sup> Homér zde velmi podobným způsobem popisuje hvězdnou oblohu – Plejády, Medvěda i Órióna.

Paralelu k druhému pruhu štítu a vyobrazení svatby můžeme najít rovněž v *Odysseie*. Télemachos přijíždí do Sparty za Menelaem, v jehož domě se v tu dobu odehrávají dvě svatby. Slaví se hody s velkým množstvím příbuzných a hostů, k čemuž hraje na loutnu a zpívá božský pěvec. Celý radostný obraz uzavírají dva kejklíři, kteří se při jeho hře točí ve středu.<sup>57</sup>

Situace, již vidíme u města ve válce, kde jsou na štítu na hradbách vyobrazeny manželky, dívky a starci, kteří měli ochraňovat město, zhruba odpovídá instrukcím, jež dává Hektor Trójanům. I on posílá na hradby mladíky a starce, aby hlídali město. Ženy mají doma pálit veliký oheň.<sup>58</sup>

Hradby se jako místo důležitého děje vyskytují v *Iliadě* poměrně často. Když Helena přichází ke králi Priamovi k věži u Skajské brány, je král obklopen starci, bývalými válečníky. Helena pak z hradeb králi ukazuje nejvýznačnější protivníky mezi Achájci.<sup>59</sup> Později král Priamos z věže sleduje, jak se k hradbám blíží Achilleus, a prosí svého syna Hektora, aby nečekal před branami.<sup>60</sup> Na hradby spěchala Helena, když zaslechla nářek a odtud spatřila zabitého Hektora.<sup>61</sup>

Trója, jak ji Homér popisuje ve svém eposu, reprezentuje ohrožené město ve válce, tak jak je vyobrazeno na Achilleově štítu.

Určitou paralelu nalezneme i k léčce, kterou na štítu reprezentují dva zvědové, kteří číhali na ovce a krávy a zabili dva pastýře, kteří stáda vedli. V *Iliadě* Andromaché vypráví, jak jí

---

<sup>56</sup> „Stále jen k Boótu hleděl, jenž pozdě se k západu chýlí, k Plejádám, k Medvědu zřel, jenž Vúz též nazýván bývá, točí se na témž místě a zíraje na Órióna koupelí Ókeanových sám jediný účasten není.“ (*Odysseia*, V., 273-275).

<sup>57</sup> Homér, *Odysseia*, IV., 1-19.

<sup>58</sup> Homér, *Ilias*, VIII., 518-522.

<sup>59</sup> Homér, *Ilias*, III., 146-203.

<sup>60</sup> Homér, *Ilias*, XXI., 526; XXII, 25-40.

<sup>61</sup> Homér, *Ilias*, XXII., 462-465.

Achilleus zabil sedm bratrů u stáda ovcí a býků.<sup>62</sup> Podobně uchystal Achilleus léčku i na syny krále Priama, které chytil při pasení ovcí a svázal je, aby je pak za výkupné pustil.<sup>63</sup>

Druhý pruh Achilleova štítu vyobrazuje orbu, žně a vinice. V *Iliadě* i *Odysseie*<sup>64</sup> najdeme několik symbolických odkazů k této venkovské činnosti. Homér využívá tato připodobnění většinou k popsání určité vzdálenosti: „když byl vzdálen asi tak, jak daleko sahají brázdy, které zorají mezci...“<sup>65</sup> nebo: „Jako když pevný pluh dvě býků po nivě táhne, (...) jedním hlazeným jařmem jsou od sebe děleni býci, kteří vyorat brázdu, až k souvrati, úsilně hledí, taktéž docela blízko ti rekové u sebe stáli.“<sup>66</sup>

Obraz v tomto pruhu štítu, kde pán spokojeně a šťastně sleduje produktivní práci svých podaných, obraz, z něhož je cítit klid a harmonie, je tím, co se snaží získat zpět Odysseus.<sup>67</sup>

Ve třetím pruhu je mimo jiné vyobrazen tanec. Svobodní hoši a dívky se drží za ruce a tančí v kruhu. V Homérových eposech v tanci vynikají Fajákové.<sup>68</sup> Někdy spolu tančí jen dívky, tak je tomu například ve sboru Artemidině.<sup>69</sup>

Poslední pruh znázorňuje vlny Ókeanu. V Homérských eposech je Ókeanos místem, kde vychází a zapadá slunce.<sup>70</sup> Za proudem Ókeanovým se nachází Hádova říše, kam se vydal Odysseus, aby vyslechl věštbu Teiresia.<sup>71</sup>

Achilleův štít tedy zobrazuje kosmos, v němž najdeme prakticky vše, co bylo pro tehdejší dobu typické a k čemu Homér obracel svou pozornost. Je to svět, jehož začátek a konec vymezují božstva, a prostor pro lidskou společnost a život se nachází mezi těmito hranicemi. V tomto prostoru je nejbližší středu nejprve městská společnost, která je následovaná venkovským společenstvím a na samém okraji je život ještě o něco víc energický a divoký, což se projevuje v tanečním rejí. Ale i ten vykazuje prvky organizovanosti a řádu.

Štít obsahuje množství protikladů ale i paralel. Protiklady můžeme spatřit u popisu měst, objevuje se zde válka a mír, rozkvět a zkáza, spor a oslava. Paralely pak nacházíme mezi

---

<sup>62</sup> Homér, *Ilias*, VI., 421-424.

<sup>63</sup> Homér, *Ilias*, XI., 104-106.

<sup>64</sup> Homér, *Odysseia*, XIII., 31-35.

<sup>65</sup> Homér, *Ilias*, X., 351-353.

<sup>66</sup> Homér, *Ilias*, XIII., 703-708.

<sup>67</sup> Homér, *Odysseia*, XIX., 109-114.

<sup>68</sup> Homér, *Odysseia*, VIII., 250-253.

<sup>69</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 180-183.

<sup>70</sup> Homér, *Ilias*, VIII., 485; XVIII., 239-240.

<sup>71</sup> Homér, *Odysseia*, X., 488-493.

jednotlivými pruhy, vidíme například narušení harmonie, ke kterému dochází jak u města ve válce, tak v obraze, kde lvi rozsápají býka. Rozdíl je v tom, že v prvním případě harmonii narušuje člověk, v druhém případě je to příroda.

Homér při popisu Achilleova štítu usiluje o řád, jenž se vyvinul ze souvislosti a vnitřní podstaty věcí. Homér takto staví základní formy světa a života, jež jsou na štítu uspořádány podle principu protikladu. Básník popisuje prosté, základní události a prochází jejich charakteristické fáze, přičemž čtenáře pokaždé odkazuje na celek.<sup>72</sup>

Situace, vyobrazené na Achilleově štítě, se v různých obdobách vyskytují i v obou Homérových eposech, ačkoliv některé z nich jsou zastoupeny jen symbolicky, jak bylo ukázáno na příkladu orby.

### 2.3. Řecká mytologie a božstva

Jak jsme viděli na Achilleově štítě, začátek a konec homérského světa vymezují božstva, proto se v následující podkapitole zaměříme na řeckou mytologii a na božstva, která jsou významná ve vztahu k vybraným lidským situacím v *Iliadě*, jež budou následně analyzovány.

Nejprve definujeme, co rozumíme pod slovem mytologie. Mytologie je výraz pocházející z řeckých slov *mýthos* – vyprávění, báje a *logos* – slovo, nauka. Česky bychom tedy mohli použít výraz bájesloví. V *Encyklopedii antiky*<sup>73</sup> nalezneme dva významy, jednak se mytologie vysvětluje jako soubor vyprávění o událostech, v nichž vystupují bohové a hrdinové, jednak jako vědní obor zkoumající vznik, vývoj a význam mýtů. Antická mytologie se nám dochovala zejména v literárních dílech a ve výtvarných uměních (vázové malířství, sochařství, výzdoba chrámů i jiných staveb – na štítech a vlysech). Pokud se hovoří o antické mytologii, myslí se téměř výhradně mytologie řecká. Římská mytologie byla o poznání chudší a také často panuje podezření, že se nejedná o mytologii původní, ale o napodobení řecké mytologie.<sup>74</sup> Bohatost řecké mytologie je přikládána tomu, že v každé osídlené oblasti existovaly jiné příběhy či alespoň jiné, místní varianty obecných řeckých bájí. V řeckém prostředí také dříve dospěli

---

<sup>72</sup> Schadewaldt, *Z Homérova světa a díla*, s. 367.

<sup>73</sup> Svoboda, *Encyklopedie antiky*, s. 403.

<sup>74</sup> Počátky magie a mytologie předkládá ve svém díle *Zlatá Ratolest* James George Frazer. Na obsáhlém souboru materiálu ze života evropských i mimoevropských národů seznamuje čtenáře s obrazem magického myšlení, rituálů, mýtů, tradic a zvyků.

k soustavnému antropomorfnímu chápání božského světa. Svět řeckých bohů byl vytvářen podle vzoru lidského světa. Bohové mají příbuzenské i jiné společenské vztahy, v jejich čele stojí „monarcha“ nadaný absolutní mocí a každému božstvu náleží určitá oblast činností. Takto uspořádaný svět vidíme právě v homérských básních a také u Hésioda. Mytologie poskytovala témata literárním tvůrcům, kteří se pokoušeli nalézat v tradičních mytologických příbězích nový, hlubší smysl, odpovídající na etické, sociální nebo politické otázky. Poměrně brzy se objevila i racionalistická kritika řecké mytologie. Kritizovány byly především mýty, v nichž byli bohové vyobrazeni ze své horší stránky s různými vadami a neřestmi.<sup>75</sup> Navzdory kritickým hlasům, ale zůstala i v dalších dějinných epochách mytologie jedním z nejvýznamnějších prvků antického kulturního dědictví, který je inspirativní až do současnosti.<sup>76</sup>

Než představíme jednotlivá božstva, nastíníme historický vztah mezi řeckým náboženstvím a náboženstvím starověkého Blízkého Východu. Tato problematika je zkoumána a debatována mnoho let, nicméně nelze jednoznačně říci, zda a jakým způsobem náboženství Blízkého Východu ovlivnilo náboženství řecké. Otázkou zůstává, zda nápadná podoba v literárních, uměleckých a archeologických nálezech dokazuje vliv Blízkého Východu na Řecko, či zda je možné tyto afinity vnímat jako nezávislý vývoj. Někteří badatelé poukazují na to, že vliv Blízkého Východu je nejpravděpodobnější vysvětlení pro některé prvky řeckého náboženství, například určité očistné rituály či obětování obětního beránka. Tato otázka vyvstává po staletí a není snadné ji s určitostí zodpovědět. Na přelomu devatenáctého a dvacátého století učenci brali jako samozřejmost, že starověké Řecko bylo základem západní civilizace, zatímco Blízký Východ reprezentoval vše „barbarské“ a „pohanské“. Nicméně i označení „Blízký Východ“ začalo být problematické, zvláště s ohledem na diskuzi o náboženství, neboť pod něj spadají tucty různých národů a kultur. Proto někteří badatelé rozdělují Blízký Východ na několik kulturních oblastí jako je Egypt, Mezopotámie, Izrael, Anatolie a další. Ze stejného důvodu bývá i na řecké náboženství pohlíženo z perspektivy Athén, Sparty a podobně.<sup>77</sup>

Není překvapivé, že některé mytologické tradice mohly překročit zeměpisné i kulturní hranice. Na počátku minulého století vědci poukázali na existenci mnoha paralel mezi Egejskou mytologií a biblickými, egyptskými a mezopotámskými texty. V některých případech jsou

---

<sup>75</sup> V Platónově dialogu *Euthyfrón* Sókratés kritizuje při rozhovoru o bozích představu, že bohové jsou opravdu takoví, jak je ve svých eposech popisuje Homér a „přijímá to s velkou nevolí“. (Platón, *Euthyfrón* I, 6 b-c.)

<sup>76</sup> Svoboda, *Encyklopedie antiky*, s. 403.

<sup>77</sup> Noegel, *Greek Religion and the Ancient Near East*, s. 21-23.



paralely tak blízké, že naznačují přímo výpůjčku. Například příběh o tom, že spojení Nebe a Země vyústilo ve zrození bohů, najdeme jak v Hésiodově *Teogonii*, tak i v babylónském příběhu *Enúma Eliš*. Na základě těchto paralel se má za to, že již nemohou být pochybnosti o kontaktu s Blízkým východem. Nicméně stále zbývá zodpovědět otázku vztahu mezi mýty a rituály, abychom získali důkaz pro rozšíření náboženských tradic.<sup>78</sup>

Další záležitostí, jíž se vědci zabývají, je vlastní přenos kulturních a náboženských tradic. Zohledňuje se mnoho faktorů včetně obchodování, válek, migrace, kulturních svátků či diplomatických cest. Blíže se této tématice věnuje v citované publikaci Scott B. Noegel.<sup>79</sup>

Historikové zabývající se náboženstvím rovněž studují, co nastane, setkají-li se různá náboženství. Některé prvky náboženství mohou působit jako příliš cizí a někdy i malá změna v náboženských rituálech může vyvolat strach ze ztráty identity. Podobný strach ale dokáže vyvolat i přílišná podoba rituálů. Z tohoto důvodu je potřeba počítat s kulturními výpůjčkami a podmínkami, které adaptaci umožní a zejména v případě náboženství se předpokládá existence sdílené taxonomie. Jako ilustraci je možné uvést helénistické období v Řecku, během něž Heléni začali přirovnávat bohy z jiných zemí ke svým vlastním božstvům. Tento proces bývá nazýván *interpretatio*. Tak byl Apollón identifikován s Baalem, Zeus s Amunem, Afrodita s bohyní Ištar, Démétér s Isis a podobně.<sup>80</sup>

Z uvedeného nástinu je zřejmé, že problematika vztahu mezi řeckou mytologií a mytologií Blízkého Západu je komplexním problémem. Přestože badatelé již dokázali vnést světlo do některých oblastí, stále zbývá mnoho otázek, na které je potřeba hledat odpovědi, abychom lépe porozuměli tomu, jaký vliv na sebe tyto mytologie měly.

Pokud se zaměříme na řeckou mytologii, můžeme konstatovat, že v porovnání s jinými národy, jsou jejich bohové výjimečně antropomorfní, jelikož byli podobní lidem. Každý z bohů byl individuální osoba a každý měl svou určitou identitu. Různá řecká města a národy uctívali podobná božstva. Nicméně náboženský systém nebyl zdaleka jednotný a tak například Zeus uctíváný na jednom místě mohl být docela odlišný od Dia, jak si ho představovali jinde.

---

<sup>78</sup> Noegel, *Greek Religion and the Ancient Near East*, s. 24-25.

<sup>79</sup> Noegel, *Greek Religion and the Ancient Near East*, s. 26-32.

<sup>80</sup> Noegel, *Greek Religion and the Ancient Near East*, s. 32.

Dokonce i na jednom místě bylo možné uctívat několik variant Dia<sup>81</sup> - v závislosti na jeho přízvisku.<sup>82</sup>

Náboženství a božstva také procházela změnou při přechodu z venkovských oblastí do měst. Města hrála klíčovou úlohu nejen v rozvoji kultury, ale i náboženství. Obyvatelé měst převzali části venkovského náboženství, včetně různých oslav a přizpůsobili si je.<sup>83</sup>

Klíčovou úlohu v systematizaci řeckých božstev hráli především tehdejší básníci. Podle Hérodota to byli Homér a Hésiodos, kdo stvořili řecké bohy,<sup>84</sup> proto se v této práci zaměřujeme zejména na jejich díla.

Ačkoliv se v řecké mytologii objevuje mnoho bohů a božstev, nejdůležitější a nejvýše postavení byli olympští bohové – pantheon. Nicméně pantheony se odlišují podle místa a času.<sup>85</sup> V současnosti převažuje tendence dvanácti olympských bohů, kteří jsou uspořádáni ve dvojicích: Zeus a Héra, Poseidón a Démétér, Apollón a Artemis, Arés a Afrodita, Hermés a Athéna, Hefaistos a Hestia. Nicméně například u Herodota nalezneme jiný výčet: Zeus a Poseidón, Héra a Athéna, Hermés a Apollón, Charitky a Dionýsos, Artemis a Alpheius, Kronos a Rhea. Vidíme tedy, že se vyvíjel nejen počet božstev, ale i vlastní složení pantheonu. U Homéra nalezneme deset božstev (Poseidón a Apollón, Arés a Athéna, Héra a Artemis, Létó a Hermés, Hefaistos a Xanthos), z nichž některá jsou rovněž překvapivá např. Xanthos a Létó. V době klasické již bude existovat pantheon o dvanácti božstvech, i když v detailech se někdy může lišit.<sup>86</sup>

V rámci této práce si přiblížíme pohled jen na ta božstva, která jsou klíčová pro lidské situace, jimž se budeme věnovat ve třetí kapitole, a božstva, u nichž je důležitý vzájemný vztah či jejich další vlastnosti.

---

<sup>81</sup> Dowden, *Olympian Gods, Olympian Pantheon*, s. 41-42.

<sup>82</sup> Každý Olympský bůh býval upřesněn přízvisky, která vznikala v závislosti na lokalitě, funkcích a tradicích. (Dowden, *Olympian Gods, Olympian Pantheon*, s. 42)

<sup>83</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 85.

<sup>84</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 85.

<sup>85</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 3.

<sup>86</sup> Dowden, *Olympian Gods, Olympian Pantheon*, s. 43-45.

### 2.3.1. Zeus

Zeus, nejvyšší bůh každého řeckého pantheonu, se v řeckých kultech objevuje nejen jako svrchovaný bůh králů a městských rad, „otec bohů a lidí“, ale také v mnoha dalších, pokornějších a méně známých podobách.<sup>87</sup> První zmínky o Diovi se objevují v pozdní době bronzové. Mezi nejstarší důkazy patří tabulka nalezená v mykénském paláci v Pylu, jež byla psaná lineárním písmem B, pravděpodobně z období kolem roku 1200 před naším letopočtem.<sup>88</sup> Zeus byl nejrozšířenějším řeckým bohem<sup>89</sup> a Řekové jej uctívali mnoha různými způsoby.<sup>90</sup>

Zeus byl zpočátku zejména bohem počasí. Jako takový shromažďoval mraky, vrhal blesky a dával déšť. Hřmění hromu bylo známkou jeho síly a přítomnosti, někdy i jeho zlosti. Bleskem ničil vysoké hory, vzrostlé duby a příležitostně i lidi. Ale záblesk blesku a hřmění byly předzvěstí deště, který svlažil půdu a byl prospěšný pro úrodu.<sup>91</sup>

Zeus měl mnoho přívisek. Zeus Lykaios získal své jméno podle vysoké hory Lykaion v jihozápadní Arkadii, na jejímž vrcholku měl známou svatyni. S Diem Lykaiem bývají spojovány dokonce i lidské oběti. Byl mu také zasvěcen festival Lykaia, jež zahrnoval atletické soutěže a lákal účastníky i z jiných oblastí.<sup>92</sup> Zeus Laphystios byl pojmenován podle hory Laphystion v Boetii.<sup>93</sup> Na Knossu byl uctíván Zeus Diktaios, podle hory Dikte.<sup>94</sup> Zeus Maimaktes byl bouřný Zeus. Další obvyklá přívíska byla Zeus Ombrios (deštivý), jež měl svůj oltář na hoře Hymettos,<sup>95</sup> a Hyetios. Mnoho svatyní zasvěcených Diovi bylo na různých vrcholcích hor včetně Olympu. Jedna svatyně se nacházela i na nejvyšší hoře ostrova Aigina, kde ho nazývali Zeus Panhellenios nebo Zeus Hellanios. Zdá se, že Zeus jako bůh počasí vládl z nejvyššího vrcholu v každém sousedství.<sup>96</sup>

---

<sup>87</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 15.

<sup>88</sup> Dowden, *Zeus*, s. 28.

<sup>89</sup> Jak se vyvíjelo vyobrazování Dia, popisuje např. Ken Dowden v knize *Zeus* (s. 21-27). Již u Homéra drží Zeus v ruce blesk „sestoupiv s nebes výše a blesk měl v pravici mocné“ (Homér, *Ilias* XI., 184). Podle Dowdena Homér svým živým popisem Dia předznamenal vývoj západního umění. Kromě blesku je Zeus často vyobrazován také s orlem. Některá vyobrazení ukazují Dia, jak vrhá blesk, jiná sedícího majestátně na trůně. (Dowden, *Zeus*, s. 21- 27.)

<sup>90</sup> Dowden, *Zeus*, s. 7.

<sup>91</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 6.

<sup>92</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 17.

<sup>93</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 16.

<sup>94</sup> Dowden, *Zeus*, s. 29.

<sup>95</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 16.

<sup>96</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 7-8.

Zeus jako vládce a otec bohů dohlížel na občanské, sociální a rodinné vztahy. V mnoha řeckých městech byl uctíván Zeus Polieus (města). Pod dalšími přízvisky, jež mají spojitost s občanskými funkcemi jako například Boulaios (rady) a Agoraios (středu města), dohlížel Zeus na politické a právní systémy řeckých polis. Také byl spojován s vítězstvím v bitvě, a to jako Zeus Tropaios (porážky). Při zvláštních příležitostech, kdy Řekové věřili, že zažili božské vysvobození z tyranie, byl ustanoven kult Dia Eleutheria (svobody). Pod přívískem Soter, které bylo poměrně rozšířené, byl bohem, jenž chrání jednotlivce v obtížných dobách, odvrací neštěstí a pomáhá vyhrát bitvy. Byl ovšem také důležitým bohem v domácnosti jako patron domova a rodiny.<sup>97</sup>

Zeus byl tedy rovněž ochráncem domova. Řecké slovo pro plot „herkos“ či „herkeios“ bylo Diovo přívísko v roli ochránce domova. Podle Homéra stál oltář Dia Herkeia na dvoře před domem a na tento oltář mu byly přinášeny oběti a úlitby. Jeden z těchto oltářů byl k vidění mezi ruinami domu v Olympii. Zeus Herkeios se objevoval ve Spartě a stejně tak i v Aténách, kde ho zmiňují Aristofanes a Sofokles. U Sofokla označuje celou rodinu. V Aténách nově zvoleným archonům kladli otázku, zda mají svatyně Apolla Patroa a Dia Herkeia a kde se tyto svatyně nacházejí. Předpokládalo se, že každý občan tyto oltáře má a tyto otázky tedy znamenaly ujištění, že zvolený archon je skutečně občanem města.<sup>98</sup>

Další ochranou, kterou Zeus domu poskytoval jako bůh blesku Kataibates, byla ochrana před blesky. Ještě důležitější byla jiná jeho forma, v níž se v domě objevoval jako Zeus Ktesios, a to v podobě hada. V dórské podobě byl tento bůh nazýván Zeus Pasios, byť nebývalo zvykem, aby se přívísko objevovalo v různých dialektických formách. Ve formě hada se Zeus objevoval i jako Zeus Meilichios, jenž byl hojně uctíván v Atice. Bývá vyobrazen sedící na trůně s rohem hojnosti. Hada byl vždy spojován s dušemi mrtvých, a proto je tento Zeus často považován za chthonické božstvo. Nicméně v mnoha evropských národech je had považován za strážce domu a zřejmě proto, měl Zeus ve funkci ochránce domova podobu hada. Ochráncem domova se Zeus patrně stal proto, že byl nazýván „otcem“<sup>99</sup>, což je přívísko, jež ho označuje jako hlavu rodiny.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 19-20.

<sup>98</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 66-67.

<sup>99</sup> V Homérově *Iliadě* Dia oslovují „otče, ty Zéve“ například Thetis (I. - 503); Menelaos při promluvě k Aiantům (IV. - 288); Héra (V. - 762); Poseidón (VII. - 446); Agamemnón (VIII. - 236); Achilleus (XIX. - 270, XXI. - 273); Pallas Athéna se k Diovi obrací slovy „Kronovče, všech nás otče“ (VIII. - 31); Aiás „Zéve, náš otče“ (XVII. - 645).

<sup>100</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 67-70.

Jiný Zeus, patřící k chtonickým božstvům, je Zeus Philios (přátelský). Byl podobný jako Meilichios, ale více se zaměřoval na hodování a přátelství. Jeho kult je novější. Může být také vyobrazován v podobě hada.<sup>101</sup>

V mnoha kultech měl Zeus morální rozměr a zaměřoval se na podporu takového chování, které společnost očekávala. Mezi nejuctívanější tradiční víru patřila myšlenka, že je zakázáno ubližovat cizincům, hostům, žebrákům a poddaným, kteří všichni spadali pod ochranu Dia, na což odkazuje i Homér v eposu *Odysseia*.<sup>102</sup> Cizince a hosty bylo naopak třeba respektovat a žebrákům a poddaným pomáhat. Každý, kdo se podle tohoto neřídil, mohl očekávat Diův trest. Podle zákona zavedeného Solónem v šestém století museli soudci v Athénách složit přísahu Diu Hikesiovi (poddaných), Kathariovi (očistění) a Exakesterovi (nápravy). Rovněž existoval Zeus Horkios (přísahy).<sup>103</sup>

Zeus byl zdrojem věstecké moudrosti, ale obvykle své věštby ve svých svatyních nevyjevoval, místo toho delegoval tento úkol na svého syna Apollóna. Diovi byly zasvěceny dvě ze čtyř velkých svatyní, kde se konaly Panhelénské atletické slavnosti, Olympia a Nemea.<sup>104</sup>

Zeus nedosáhl své moci jen díky vítězství nad Titány. Jeho moc byla založena na sňatcích, na svazcích s Gaiinými dcerami a vnučkami. Hésiodos jmenuje na prvním místě sňatek s Métidou, na posledním manželství s Hérkou.<sup>105</sup> Pomocí takových milostných vztahů prohluboval Zeus nový řád, stavěl jej na nových hodnotách a upevňoval ho.<sup>106</sup> V mytologii je Zeus bohem, u něhož dominují sexuální dobrodružství. S bohyněmi plodil nesmrtelné bohy, se smrtelnými ženami pak hrdiny a krále.

V rámci této práce je Zeus důležitým bohem, neboť (jak ukážeme v kapitole 3.4.) jen díky tomu, že Zeus zavedl a prohluboval kosmologický řád, mohl mu předsedat a bránit ho pod hrozbou nejvyšší sankce *μῆνις*, jíž se budeme věnovat blíže v souvislosti s analýzou lidských situací v eposu *Ilias*.

---

<sup>101</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 23.

<sup>102</sup> Homér, *Odysseia*, XIV., 55-61.

<sup>103</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 24.

<sup>104</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 26.

<sup>105</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 74.

<sup>106</sup> Luhanová, *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*, s. 97.

### 2.3.2. Héra

Rheina dcera Héra (stejně jako její dvě sestry Hestia a Démétér) už byla na světě, když Velká matka přivedla na svět tři syny. Podle Hésioda pak příběh pokračoval tak, že když Rhea porodila Dia jako nejmladšího syna, prosila Héra matku, aby jí bratra přenechala. V tomto vyprávění vrhl Kronos Háda do Tartaru a Poseidóna do mořských hlubin. Když poté Rheu žádal, aby mu ukázala, co porodila, podala mu kámen zavinutý v plenách. Kronos jej spolkl, ale ihned postřehl lest a začal Dia hledat po celé zemi. Héra ho ale zatím dopravila na Krétu a Amaltheia zavěsila kolébku na větev stromu, aby nebylo možné Dia najít. A aby ho Kronos nezaslechl plakat, zavolala Kúrétý (příp. se nazývali Kroybanti), dala jim do ruky bronzové štíty a kopí a přikázala jim zbrojí třískat.<sup>107</sup>

Na vůdčí úlohu bohyně při jejím sňatku s Diem poukazuje také Homér v *Iliadě*, kde Héra láká Dia do manželského lůžka. To se odehrálo na Gargaru, nejvyšším vrcholu maloasijského pohoří Ida. Použila při tom kouzlo lásky, které si vyprosila u Afrodity. Ta Héře zapůjčila kouzelný pás, jenž Héře pomohl Dia svést. Při této návštěvě je v *Iliadě* zmíněna doba, kdy Zeus svrhl otce Krona pod zem a do moře. Tehdy žil Zeus s Hérrou v paláci Ókeana a Téthys, kteří převzali božské děti z Rheiných rukou a ukrývali je. Zeus s Hérrou vstoupili na svatební lože bez vědomí rodičů, tajně.<sup>108</sup>

Později, když Zeus zvítězil nad Titány a utvrdil tak svou moc, Héra zasedala a stolovala s bohy na Olympu po jeho boku. Byla vládkyní se „zlatým trůnem“.<sup>109</sup> Mezi všemi bohyněmi byla Héra jediná, která v manželství nehledala mateřství, ale naplnění. Děti totiž mohla rodit i bez Dia, sama ze sebe. Tak porodila Tyfaóna, Héfaiста a patrně také Area. Héfaiostos a Arés byli především Hérini synové, přestože bývají zároveň považováni za syny Diovy. Kromě toho se vypráví o dvou Hériných dcerách, které porodila Diovi: byly to Hébé a Eileithyia. Hébé byla obrazem své matky v její úloze Héry Pias (Héry dívky), zatímco Eileithyia byla bohyně, která pomáhala ženám při porodních bolestech.<sup>110</sup>

Hlavní kulty bohyně Héry nebyly rovnoměrně rozprostřené po Řecku, ale byly charakteristické pro určité regiony a národy. Nejvíce ji uctívali Dórové na severovýchodě

---

<sup>107</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 75-76.

<sup>108</sup> Homér, *Ilias*, XIV., 293-311.

<sup>109</sup> Homér, *Ilias*, XIV., 153.

<sup>110</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 79.

Peloponésu (Argos, Korint, Tiryns) a peloponésané v koloniích v jižní Itálii. Znamé Iónské sídlo, kde uctívali Héru, byl ostrov Samos. Jejímu kultu se velmi dařilo zejména během archaické doby, kdy Argos a Samos byli na vrcholu moci. Héra zde měla funkci silné městské bohyně podporující ekonomický a vojenský úspěch. Její vztah s Diem zde nehrál zásadní roli. Héra v těchto kultech byla bázeň vzbuzující božstvo, jež přináší úspěch v bitvě, rozmnožuje stáda dobytka, osvobozuje zotročené a chrání mladé svého vyvoleného lidu. Je známa pod přívlastkem Argeia jako bohyně města Argos. Místní tradice se drží toho, že Argos je jejím rodištěm. V kultu na ostrově Samos byla Héra i bohyně plodnosti.<sup>111</sup>

Z řecké poezie a mýtů známe Héru jako bohyni, která se vehementně staví proti mimomanželským vztahům svého manžela a pokouší se potrestat své sokyně a jejich potomky. Héra je intrikující a pomstychtivé božstvo, dokáže se spiknout proti Trójánům, když prohraje soutěž krásy posuzovanou Paridem, ale také má své oblíbence, například hrdinu Jásona, kterému pomáhá při hledání Zlatého rouna. Není něžnou matkou, ale Homér popisuje její sexuální spojení s Diem jako zdroj plodné síly.<sup>112</sup> Stejně tak je v některých kultech Héra vnímána primárně jako Diova nevěsta nebo manželka a tento status je pro věřící ústřední.<sup>113</sup>

Héra měla tři přívlastky, jež vystihovaly její trojjedinnost: Pais (dívka), Teleia (naplněná) a Chéra (osamělá).<sup>114</sup> Teleia byla odkazem na Héřin status archetypální nevěsty a manželky. V řecké kultuře byly manželství a mateřství pro většinu žen jediné přijatelné cíle, a přestože v mytologii není Héra nadšená matka, v některých kultech figuruje jako pečující bohyně. Její spojení s Diem bylo oslavováno ve vesnicích Atiky během festivalu Hieros Gamos (posvátné manželství), kdy Zeus Teleios a Héra Teleia jsou oslavováni athénskými básníky v kontextech, které mají co do činění s manželstvím.<sup>115</sup>

V Boiótii se ve spojitosti s bohyní Hérou konala velká slavnost Daidala. V chrámu byly dvě sochy bohyně, jedna se nazývala Héra Nympheumene (vedená jako nevěsta), odkazující na svatební průvod, druhá byla již zmiňovaná Héra Teleia. V historickém období byla slavnost chápána jako vzpomínka na usmíření Dia a Héry, a proto byla oslavou božského a lidského manželství.<sup>116</sup>

---

<sup>111</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 29-33.

<sup>112</sup> Homér, *Ilias*, XIV., 347-349.

<sup>113</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 29.

<sup>114</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 93.

<sup>115</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 38-39.

<sup>116</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 39.

K dalším přívlastkům bohyně patří Héra Akraia (z mysu) odkazující na mys Perachora, na němž byla blízko přístavu umístěna svatyně; Héra Limenia (přístavní), Héra Leukolene (bělostných loktů) – přízvisko, jež bylo oblíbené u Homéra.<sup>117</sup>

### 2.3.3. Poseidón

Poseidón byl synem Rhey a Krona, Diův bratr. Byl déle a hlouběji spjatý se zvířecími podobami, a moře nakonec pro něj bylo nejvhodnějším královstvím. Byl temnější než Zeus, ale ne tak temný jako Hádes, bůh podsvětí. Poseidón vlastnil trojzubec, jenž byl znamením jeho moci nad mořem. Klasickými vlastnostmi Poseidóna byla jeho potlačovaná nespoutanost a hrozivý hněv.<sup>118</sup> Poseidónův hněv je jeho klíčovým atributem i v eposu *Ilias*. Pokusíme se v rámci analýzy nastínit analogii mezi Poseidónovým a Achilleovým hněvem.

Poseidón byl původně bohem elementárních geologických sil: životadárných pramenů, katastrofických povodní, propastí, jimiž protéká a opět vyvěrá voda a otřesů země. Nakonec se stal vládcem obrovského a nepředvídatelného moře, na němž způsoboval bouře a přílivové vlny.<sup>119</sup> Podle homérského Hymnu na jeho počest byl Poseidón „krotitel koní a zachránce lodí“. V mytologii je otcem koní Areia a Pegase a na mnoha místech je uctíván jako Hippios.<sup>120</sup> V pevninském Řecku a zvláště na Peloponésu byl bohem koní a zemětřesení. Zemětřesení jsou v Řecku poměrně častá, a když se země začala otřásat, Spartáané zpívali chvalozpěvy k Poseidónovi.<sup>121</sup>

Jedno z jeho nejrozšířenějších přízvisek bylo Aspaleios (neotřesitelný), které se považuje za eufemismus zdůrazňující jeho moc utišit zemětřesení spíše než ho způsobovat. V poezii i kultech se objevuje jako Ennosigaios (zemětras).<sup>122</sup> Jedním z jeho přízvisek bylo také Gaiachos, které znamenalo „ten kdo pohání pod zemí“ a odkazovalo na řecké řeky, jež se vnořují a zase vynořují ze země, což lidé dříve považovali za důvod zemětřesení, resp. za to mohla podle jejich názoru eroze země, která tím byla způsobena.<sup>123</sup> Je znám i jako Poseidón

---

<sup>117</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 34.

<sup>118</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 139.

<sup>119</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 57.

<sup>120</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 58.

<sup>121</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 11.

<sup>122</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 57.

<sup>123</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 12.



Helikonios. Toto přízvisko je zřejmě odvozeno buď od města Helike v Achájsku, případně od hory Helikon v Boiótii. Na ostrově Delos bylo jeho přízvisko Themeliouchos (základů), na ostrově Mykonos byl Phykios (mořských řas). Několik jeho přízvisek je spojeno s jeho mořskou funkcí. Na Samu byl Epaktaios (na pobřeží), v Athénách a na Rhodu Pelagios (námořní) a v Tainaru Pointos (mořský). Poseidonovy svatyně jsou pravidelně k nalezení v přístavech, na ostrovech či mysech. Pobřežní města se zase často nazývají Potidaia nebo Poseidonia. Poseidónova mořská podstata je zřejmá z ikonografie, kde je často zobrazován s trojzubcem, rybou či delfinem.<sup>124</sup>

Navzdory tomu, že Poseidónův kult patřil k těm starším, nebyl významně v Atice zastoupen v porovnání například s Diem, Apollónem či Athénou.<sup>125</sup> Poseidón byl nespoutaný manžel mnoha Néreoven, Naiad, nymf a heroin a stal se otcem množství synů, kteří pak vystupovali v hrdinských bájích.<sup>126</sup>

#### 2.3.4. Hádés

Poslední ze tří velkých bohů, kteří vládli řeckému světu, byl Hádés. Hádés je pozdní podoba jeho jména, starší tvar byl Aidés nebo Aidoneus, ještě dřívější byla podoba Ais. Dům Aidův se nazývalo podsvětí. Ais, Aidés, Hádés znamenalo s velkou pravděpodobností „Neviditelný“, „Činící neviditelným“.<sup>127</sup> Je-li někde zmíněn Zeus Katachthonios nebo Chthonios jedná se o „podsvětního Dia“, což je jiný název pro božstvo jménem Hádés. Je to označení vládce podsvětí, který tam dole odpovídá a rovná se Diovi v ostatním světě.<sup>128</sup>

Tak jako byl Zeus zobrazován s bleskem a Poseidón s trojzubcem, Háda vždy vyobrazovali s nazpět obrácenou hlavou. Na strašlivého boha smrti, který vše živé sprovokuje ze světa, se nedalo pohlédnout. Proto i při obětování podsvětním božstvům musel člověk odvrátit tvář.<sup>129</sup>

---

<sup>124</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 60-61.

<sup>125</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 68.

<sup>126</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 143.

<sup>127</sup> Luhanová, *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*, s. 160.

<sup>128</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 174.

<sup>129</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 175.

### 2.3.5. Pallas Athéna

O zrození bohyně Athény je známo několik příběhů. U Hésioda najdeme dvě vyprávění. V prvním z nich si Zeus zvolil za svou první ženu Métidu. Avšak když se Métis chystala porodit Athénu, Zeus ji ošálil a pozřel ji na radu Gaii s Úranem do vlastních útrob. Bylo prý souzeno, že Métis porodí nesmírně moudré děti: nejprve dívku se sovíma očima, Tritogeneiu (což je jedno z Athéniných přízvisek), a poté syna, jenž bude králem bohů i lidí. Dřív než se tak stalo, Zeus Métidu pohltil.<sup>130</sup>

Druhá verze příběhu pochází rovněž od Hésioda. Zmiňuje v ní, že Zeus zrodil ze své hlavy<sup>131</sup> sovookou Tritogeneiu, hrůznou strůjkyň bojové vřavy a vůdkyň vojsk, která si libuje v ryku, válkách a bitvách. Zeus porodil dceru pod jedním vrcholkem na břehu řeky Tritónu (odtud pochází její přízvisko Tritogeneia, z Tritónu zrozená).<sup>132</sup>

Narazíme ovšem také na příběhy o tom, že Héfaistos nebo Prométheus pomáhal při porodu a udeřil Dia do lebky dvousečnou sekyrou nebo kladivem. Z hlavy pak vyskočila Pallas Athéna, narodila se z otcovy posvátné hlavy ve válečné zbroji zářící zlatem. Všichni nesmrtelní bohové se lekli a divili se jejímu vzhledu, když Pallas, máchající špičatým oštěpem, vyskočila z otcovy nesmrtelné hlavy a stanula před Diem třímajícím aigidu, kožený ochranný štít. Při zrození Athény hrál tedy otec větší úlohu než matka. Podle Homéra zaujímal Pallas Athéna v řeckém náboženství druhé místo, hned vedle Dia.<sup>133</sup>

Existují ale také příběhy, ve kterých jejím otcem není Zeus. V některých je zmíněn Gigant jménem Pallas, v jiných prý už byla Métis těhotná, když ji Zeus spolkl za Athénina otce je považován Kyklóp Brontés. Ve všech příbězích, které o bohyni Athéně známe, byla považována za Parthenos (pannu). Byla ale také vzývána jako Métér (matka).<sup>134</sup>

Athéna je bohyně války a jako taková dohlíží nad uměním válčit, kam spadá schopnost ochočit koně, trénovat válečníky a stavět lodě. Je také bohyně řemesel. Její funkce se často

---

<sup>130</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 94.

<sup>131</sup> Luhanová, *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*, s. 82.

<sup>132</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 95.

<sup>133</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 95.

<sup>134</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 97.

překrývají s funkcemi Dia nebo Poseidóna, proto byla Athéna často uctívána společně s těmito božstvy.<sup>135</sup>

V literatuře ji nejčastěji označovali jako Pallas. Existují dvě možné etymologie tohoto výrazu. Může se jednat o odvození od slovesa pallein, jenž znamená mávat či máchat (zbrání) případně se Pallas považuje za synonymum ke slovu dívka nebo děvče.<sup>136</sup>

Athéna podobně jako ostatní bohové měla mnoho přízvisek, kromě již zmíněných to byla například Athéna Aglauros (temná, tragická stránka bohyně), Gorgópis (s tváří Gorgony), Glaukópis (sovooká, příp. zelenooká), Tritogeneia (původně znamenalo narozená z vody), Aithyia (s tímto přízviskem byla mořským ptákem), Héfaistia (přidružená k Héfaistovi), Aréia (přidružená k Areovi), Ergané (bohyně řemesel), Alalkomené (bránící) – s tímto přízviskem ji zmiňuje i Homér<sup>137</sup>, či Hygieia (zdraví). Bývala také nejčastěji ochrannou bohyní měst – s přízviskem Polias nebo Poliúchos – a ochránkyní hrdinů. Hrdiny ale nechránila všechny, měla své oblíbence, mezi něž patřili například Perseus, Diomédés, Týdeus či Odysseus.<sup>138</sup> V lidských situacích, jež jsme si vybrali k analýze, je Athéna často vnější silou, jež vstupuje do Achilleova rozhodování.

V Athénách byla bohyně ochránkyní řemeslníků; hrnčíři věřili, že je dokáže ochránit před různými šotky, jenž měli schopnost zničit jejich práci. Chránila také tkalcovské práce žen a umění zpracovatelů zlata a mědi.<sup>139</sup>

Athéniny svatyně a chrámy se často nalézají v centru města, zejména na opevněných vyvýšeninách jako je například athénská Akropolis.<sup>140</sup> Ačkoli neměla Athéna všude tak dominantní postavení jako v Athénách, byla v osmém století prominentní bohyní prakticky v každém iónském městě.<sup>141</sup>

Velkou slavností spojenou s bohyní Athénou byly Panathenaie, jež se konaly uprostřed léta. Jejich příprava trvala devět měsíců a začínala při podzimní oslavě Chalkeia na počest Athény

---

<sup>135</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 55.

<sup>136</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 48.

<sup>137</sup> Homér, *Ilias*, IV., 8, V., 908.

<sup>138</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 100-101.

<sup>139</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 88.

<sup>140</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 41.

<sup>141</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 49.

Ergane (práce). Poměrně detailní popis průběhu Panathenaií poskytuje Jennifer Larson v knize *Ancient Greek Cults*.<sup>142</sup>

### 2.3.6. Apollón

O Apollónovi se někdy říká, že je nejřečtější ze všech bohů. Bývá vyobrazován jako mladík s dlouhými vlasy, jenž byl považován za ochránce hochů v jejich přeměně k plné dospělosti.<sup>143</sup> Patronát nad mladými chlapci při jejich přerodu v muže byl jednou z Apollónových klíčových funkcí, je ale více známý jako věštecký bůh, jenž tlumočil Diovu vůli a dával rady ohledně čehokoliv počínaje válkou a kolonizací až k soukromým dilematům týkajících se manželství a rodiny. Tato jeho role byla úzce spjata s dalšími aspekty jeho charakteru včetně jeho zájmu o očištění, poezii a hudbu. Jako jediný Olympský bůh vlastníci hudební nástroj (lyru) se pravidelně objevuje v poezii společně s Múzami a dalšími božskými sbory.<sup>144</sup> Mohl být také bohem moru, stříleje po lidech své smrtící šípy.<sup>145</sup>

Apollónovi bylo zasvěceno několik míst. Jedním z nich byly Delfy, dalším například ostrov Délos, kde se narodil.<sup>146</sup> Delfy se v průběhu času staly regionálním místem pro shromáždění k uctívání Apollóna. Díky popularitě věstce jejich sláva rostla, až se staly přední Apollónovou svatyní v celém řeckém světě, jež měla jedinečný vliv na řeckou kolonizaci a mezistátní vztahy. Jediným soupeřem v tomto ohledu byla panhelénská svatyně Dia v Olympii.<sup>147</sup>

Stejně jako jeho sestra Artemis je i Apollón chrámovým božstvem. Přestože chrámy a obrazy nebyly pro jeho kultu nepostradatelné, byly pro jeho uctívání charakteristické. Kromě Delf, kde se nachází patrně nejznámější chrám, najdeme chrámy například v Eretrii, Drerosu, Thermonu či Thébách.<sup>148</sup>

Apollón je také spojen s kultem kamenů. Svaté kameny byly v Řecku velmi běžné. Jedním z nejznámějších je omfalos v Delfách. Tyto svaté kameny se stavěly před každým řeckým

---

<sup>142</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 45.

<sup>143</sup> Dowden, *Olympian Gods, Olympian Pantheon*, s. 49.

<sup>144</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 86.

<sup>145</sup> Homér, *Ilias*, I, 50.

<sup>146</sup> Dowden, *Olympian Gods, Olympian Pantheon*, s. 50.

<sup>147</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 93.

<sup>148</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 86.

domem. Říkalo se jim Apollón Agyieus (pouliční Apollón), protože stály na ulici před dveřmi domu. Lil se na ně olej a byly ozdobeny stuhami. Někdy plnily funkci oltáře, jindy stál oltář vedle nich. Tyto kameny v každém případě chránily dům proti zlu.<sup>149</sup> Očekávalo se také, že Apollón Agyieus bude chránit cestovatele, na což nalezneme odkaz v Aischylově Agamemnónovi. Kromě přízviska Agyieus byl znám také jako Thyraios (dveří), Propylaios (před branou) a Prostaterios (ochránce).<sup>150</sup>

Někdy se uctívání Apollóna soustředilo na ochranu před velmi specifickými neuhy jako například v kultu Apollóna Sminthea (myši), jenž ochraňoval úrodu před napadením myšmi.<sup>151</sup> Jako na Sminthea se na Apollóna obrací v *Iliadě* kněz Chrýses, jenž ho žádá, aby potrestal Achájce za to, že mu za výkupné nevydali zpět jeho dceru. Apollón Smintheus je Agamemnónovým odmítnutím výkupného rozhněván a potrestá Achájce tím, že na ně sešle morovou ránu.<sup>152</sup> U Apollóna vidíme hněv, jenž je způsoben porušením pravidel. K této problematice se vrátíme v kapitole 3.4.

Apollón měl již od narození spoustu nepřátel, z nichž mnozí ohrožovali už bohyni Létó při jejím putování. V různých příbězích se v roli Apollónových nepřátel vyskytují obr Tityos, drak Pythón či dračice Delfyné. Ze smrtelných nepřátel to byl například Glegyas, který ohněm zničil Apollónův chrám v Delfách. Mezi jeho nepřáteli se často objevil i jeho nevlastní bratr Héraklés, syn Dia a Alkmény.<sup>153</sup>

S Apollónem je také spjato množství milostných příběhů, jež většinou končily tragicky, ať už byl předmětem jeho lásky chlapec, či dívka. Mezi chlapci, které Apollón miloval, byli například Hyakinthos či Kyparissos. Z dívek snad jeho první láskou byla Dafné, dále pak Dryopé, Kyréné, či Korónis, se kterou údajně zplodil syna Asklépia, známého léčitele.<sup>154</sup>

Apollón měl (kromě již zmíněných) i další přízviska. Na mnoha místech je znám jako Delphinios. Řekové věřili, že toto přízvisko pochází od slova delfin (delphis), ale skutečná etymologie není známá a patrně se jedná o slovo, které nebylo řeckého původu. Tento bůh byl ochráncem mořeplavců. Novější studie poukazují na důležitou roli Apollóna Delphinia

---

<sup>149</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 79-80.

<sup>150</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 87.

<sup>151</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 88.

<sup>152</sup> Homér, *Ilias*, I., 37-52.

<sup>153</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 106-108.

<sup>154</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 108-112.

v občanském životě, zejména pokud jde o meziměstské vztahy. V jeho chrámech byly uloženy oficiální dokumenty včetně smluv. V Milétu byl Apollón patronem města.<sup>155</sup>

K dalším přívěskům patří Músegetés (vůdce mús) či kitharódos (zpívající k lyře).<sup>156</sup> Apollón Pythios je tím, kdo odpovídá na otázky. Toto přívěsko má spojitost s delfskou kněžkou Pythií. Apollón Nomios má několik poměrně odlišných funkcí a s tímto přívěskem vystupuje jako bůh vědem, pravidel a pořádku, bůh hudby a kultury.<sup>157</sup> Apollón Lykeios byl bůh vlků a pastýři se u něj dovolávali ochrany před nebezpečným nepřítelem pro jejich stáda.<sup>158</sup> Podobně byl vyzván proti nepřítelům zejména ve vojenských kontextech. V Argu i Athénách předsedal shromáždění hoplitů, kteří bránili město divokou vlčí silou.<sup>159</sup> V Athénách byl rovněž uctíván Apollón Patroös (předek). Držení domácích kultů Apollóna Patroa a Dia Herkeia se stalo jedním z kritérií pro získání úřadu v Athénách.<sup>160</sup>

### 2.3.7. Arés

Podle Homéra i Hésioda byl Arés synem Héry a Dia. U Homéra o něm Zeus prohlásil, že je mu protivný, neboť mu jsou rozkoší jen svátky a války a půtky.<sup>161</sup> Podle Homérova líčení se Arés Héře zpronevěřil tím, že vůbec neuznával Themidu,<sup>162</sup> a když se mu zlíbilo, pomáhal nepříteli.<sup>163</sup>

O Areovi toho mnoho nevíme. Jeho zrození je spojeno s Thrákií. V *Iliadě* se dále dozvíme o jeho zajetí syny Alóeovými (Epialtem a Ótem) a uvěznění v bronzovém sudu, kde byl svázán tuhými pouty po dobu třinácti měsíců. Byl by tam býval zahynul, kdyby Éeriboia o tomto zajetí neřekla Hermovi, který tajně Area vyvedl.<sup>164</sup> Hrál také důležitou roli v legendárních počátcích Théb.<sup>165</sup>

---

<sup>155</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 88.

<sup>156</sup> Kerényi, *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*, s. 116.

<sup>157</sup> Dowden, *Olympian Gods, Olympian Pantheon*, s. 50.

<sup>158</sup> Nilsson, *Greek Popular Religion*, s. 10.

<sup>159</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 88.

<sup>160</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 93.

<sup>161</sup> Homér, *Ilias*, V., 890.

<sup>162</sup> Homér, *Ilias*, V., 761.

<sup>163</sup> Homér, *Ilias*, V., 834.

<sup>164</sup> Homér, *Ilias*, V., 385.

<sup>165</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 156.

V Homérovi je Arés jak abstraktním podstatným jménem označujícím válku, tak i božstvem, jež zosobňuje děsivé aspekty války. Není překvapivé, že uctívání boha války bylo jen velmi omezené, obvykle se koncentrovalo na Peloponés a střední Řecko. V mýtech a kultech byl často spojován s bohyní Afroditou, se kterou měl dceru Harmonii. Byl uctíván jako Ares Aphneios (hojnosti) v naději, že navýší válečnou kořist. Jako válečné božstvo býval uctíván společně s Athénou.<sup>166</sup>

## 2.4. Homérský člověk a hrdina

Poté, co jsme představili vybraná božstva, soustředíme se na následující část homérského světa a budeme se věnovat člověku a hrdinovi. Jak jsme uvedli dříve, homérský svět je světem, jehož začátek a konec vymezují božstva, a prostor pro lidskou společnost se nachází mezi těmito hranicemi. Zaměříme se na popis člověka ve společnosti, na požadavky společnosti, zvyky a společenský řád.

### 2.4.1. Homérský člověk

Homérové eposy nesloužily v klasické době jen ke vzdělání, za neméně důležitý důvod pro jejich studium byly považovány morální lekce, jež se v dílech objevují. Jako vzory hodné napodobování byly předkládány například Hektorova odvaha, Odysseova neochvějnost a jeho víra v bohy, věrnost a stálost Penelopy i zralá Nestorova moudrost. Achilleus či Agamemnón sice nemohli být pochváleni za jejich tvrdohlavou pýchu, ale nakonec alespoň uznali svou chybu a snažili se ji odčinit. Svět vyobrazený v homérských básních byl jistě velmi odlišný od světa demokratických Athén.<sup>167</sup> V homérském světě byla povinnost vynikat omezena na pár privilegovaných jedinců. Názory prostého lidu se u Homéra téměř neberou v úvahu. Úkolem prostých lidí je poslouchat a sloužit potřebám svých vládců, jejich postoje a jejich motivy nejsou důležité. Nicméně by bylo chybou předpokládat, že skutečný svět, pro nějž byly tyto

---

<sup>166</sup> Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 156-157.

<sup>167</sup> Platón byl poměrně kritický k postoji jeho učitelů k Homérovi. Nelíbilo se mu, jakým způsobem byli v básních zobrazováni bohové i lidé, a jejich chování v žádném případě nepovažoval za vhodný model pro mladé. Nicméně v úctě k Homérovým básním viděl společné náboženské a etické dědictví. Kromě toho homérská společnost se svými pravidly byla bližší Platónově představě ideální republiky než demokratická společnost tehdejších Atén. (Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, s. 35)

básně vytvořeny, vypadal přesně stejným způsobem. Podle Pearsona nemáme právo mluvit o homérské společnosti, jako by jakýkoli její aspekt kdy existoval přesně tak, jak je popsán v kterékoli části *Iliady* nebo *Odysseie*. O homérském člověku lze mluvit pouze potud, pokud máme na mysli postavy, které mluví a jejichž činy a myšlenky jsou popsány v jazyce eposu.<sup>168</sup>

Dá se říci, že epické básně mají vždy představovat hrdinské činy velkých mužů v dávných dobách, a očekává se, že v básni bude nevyhnutelně uvedeno mnoho podrobností, které jsou pro básníkovu vlastní dobu vhodnější než minulost, a že zejména přirovnání jsou pravděpodobně čerpána ze světa, který básník zná. Nelze však říci, jak dalece zvyk vyžadoval, aby byl básník důsledný nebo přesný v popisu prostředí a do jaké míry mu zvyklost umožňovala míchat prvky, které patřily do různých prostředí. Homér tak může být v některých ohledech historicky konzistentnější a přesnější než v jiných. Není možné hodnotit přesnost v popisu duševních pochodů a charakteru. Nicméně v obou básních najdeme pozoruhodnou konzistenci v jazyce používaném k popisu duševních procesů a to nám umožňuje hovořit o homérském člověku a homérském způsobu myšlení.<sup>169</sup>

Pearson dále uvádí, že z hlediska porozumění je důležitá terminologie a etymologie výrazů, jež se používají v rámci popisu společnosti a lidové morálky. První situace, jíž se Pearson věnuje, je situace spojená s překročením daných mezí (*μοῖρα*).<sup>170</sup> Situace, v nichž se člověk nechová podle pravidel, jedná nepatřičně<sup>171</sup> či v rozporu s osudem.<sup>172</sup> Z toho je patrné, že chování lidí je omezeno určitými hranicemi, které musí lidé uznávat, jelikož jsou pouhými smrtelníky. Chyby v chování nebo charakteru jsou často básníkem naznačeny slovy označujícími překročení míry. Obecně taková slova znamenají provinění, pokud se nepoužijí s odkazem na příležitost, kdy je žádoucí míru překročit, protože například válečníci nemohou být příliš stateční nebo sluhové příliš ochotní. Nicméně v životě lidí nastávají i chvíle, kdy je třeba ignorovat tradiční kodex dobrých mravů a podstoupit riziko překročení hranic.<sup>173</sup> Lidé tedy mají určitou svobodu, kterou užívají ke svému dobru i ke svému neštěstí, někdy i zcela proti vůli bohů. Pokud ovšem člověk neuposlechne varování bohů a dopustí se přestupku, bývá

---

<sup>168</sup> Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, s. 34-37.

<sup>169</sup> Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, s. 38-39.

<sup>170</sup> *μοῖρα* je osud, sudba, los či úděl. Přesněji řečeno je to souhrn pravidel, jež od začátku do konce ovládají veškeré bytí, ať se jedná o lidi, věci nebo bohy. Tato pravidla zaručují stabilitu světa. (Mireaux, *Život v homérské době*, s. 19.)

<sup>171</sup> „Tys nejednal patřičně se mnou“ říká Odysseus Kyklovi poté, co Kyklop uvěznil Odyssea a jeho druhy v jeskyni. (Homér, *Odysseia*, IX, 352.)

<sup>172</sup> „Tak teď naproti sudbě zas manželku Átreovcovu Aigisthos pojal za choť a jej, když vrátil se, zabil, věda přec o náhlé zhoubě, vždyť my jsme mu výstrahu dali,“ (Homér, *Odysseia*, I., 34-37.)

<sup>173</sup> Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, s. 39-43.



potrestán. Člověk, který je do určité míry strůjcem osudu světa, je také alespoň částečně strůjcem svého vlastního osudu.<sup>174</sup>

Výrazy *δίκη* (zvyk) a *θέμις* (co je ustanoveno zvykem) označují spíše požadavky společnosti, stanovené zavedeným zvykem a precedentem, než jakoukoli morální povinnost. Jsou to požadavky společnosti, které člověk musí přijmout a uznat, má-li se povznést nad úroveň zvířat a divochů; *δίκη* je něco, co odlišuje lidi od zvířat, která neznají žádný zákon kromě toho, co nazýváme zákonem džungle. *Δίκη* a *θέμις* jsou vnuceny vůlí lidské autority nebo bohy a jsou uznávány civilizovanými lidmi jako povinnost, která řídí jejich chování v jejich konkrétní společnosti. Jak *δίκη*, tak *θέμις*, pak pomáhají naznačit hranici (*μοῖρα*), která definuje správné chování člověka v civilizované společnosti; musí se jich bát a respektovat je, stejně jako se musí bát bohů. *Θέμις* dává určité nezaměnitelné příkazy, které je třeba uposlechnout. Všem lidem například přikazuje, aby projevovali pohostinnost cizím lidem;<sup>175</sup> zakazuje člověku přiblížit se k Poseidónovu meči;<sup>176</sup> a zakazuje Aiolovi pomáhat tulákovi, který je nenáviděn bohy.<sup>177</sup> Ale člověk nedosáhne příliš vysoké hodnoty pouhým dodržováním pravidel.<sup>178</sup>

Požadavky zvyků a společenského řádu, potřeba jednat podle své povinnosti, cítit se zahanbeně, respektovat pocity a práva druhých - všechny tyto požadavky mají negativní omezující vliv na lidské chování. Pokud člověk tyto požadavky ignoruje, stává se společenským vyvržencem a nezaslouží si žádné slitování. Pozitivnější měřítko lze nalézt v lidské potřebě cti a dobré pověsti, kterou lze získat pouze tím, že člověk nějakým způsobem vynikne, pak říkáme, že má *ἀρετή* nebo „výtečnost“. V *Iliadě*, která je světem války, jeden druh *ἀρετή* zastihuje všechny ostatní – udatnost válečníka a vůdce mužů. Ale je potřeba brát v úvahu, že existuje více druhů *ἀρετή*. Obvykle je z kontextu jasné, o jaký druh *ἀρετή* se jedná. Homérským způsobem vyjádření tohoto pojmu je trvat na spojení mezi *ἀρετή* a slávou nebo pověstí. V Homérových textech *ἀρετή* neoznačuje charakterovou vlastnost, která je člověku vlastní. O skryté, nerealizované *ἀρετή* se nikdy nemluví, protože *ἀρετή* neexistuje, dokud ji ostatní nerozpoznají. Přetrvávání této myšlenky v řeckém myšlení a řeči ukazuje podle Pearsona věta, která se běžně používá k popisu statečnosti v bitvě: „stali se dobrými muži“. Tato tradiční fráze naznačuje, že muži nejsou dobrými muži, dokud to neprokážou tím, že získají dobré jméno. A pokud přijdou o úctu druhých nebo zmizí zdroj jejich uctívání, jako například když žena ztratí

---

<sup>174</sup> Mireaux, *Život v homérské době*, s. 20-21.

<sup>175</sup> Homér, *Odyseia*, XIV., 56-57.

<sup>176</sup> Homér, *Ilias*, XIV., 386.

<sup>177</sup> Homér, *Odyseia*, X., 73.

<sup>178</sup> Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, s. 43-47.

svého manžela, pes svého pána nebo muž svobodu, je také z velké části ztracena *ἀρετή*. Příběh Achillea a jeho utrpení v *Iliadě* je správně srozumitelný pouze za takových podmínek; celý smysl jeho života je ztracen, pokud mu již není prokazována úcta.<sup>179</sup>

V řecké literatuře se morální hodnota člověka odhaduje převážně na základě jeho inteligence; ctnostný muž „myslí správně“ a má „zdravou inteligenci“. Ve významu důvtipu se v mnoha homérských pasážích a v celé řecké literatuře používá výraz *φρένες*. Kromě důvtipu může označovat také část lidského těla: bránici, hrud' nebo i srdce, kde sídlí vášně jako strach, hněv, radost, smutek atd. Výraz *φρένες* nebývá používán úplně důsledně a u Homéra nastávají momenty, kdy je těžké s jistotou určit, zda se jedná o fyzický nebo psychický proces. Jako příklad můžeme uvést: „*μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι πίμπλαντ*“ / „Mrak zalil mu **hrud'**, jež hněvem se mocně plnila.“<sup>180</sup>

Jiný výraz, který se pojí s inteligencí je *νόος*, což se obvykle překládá jako mysl, případně smýšlení. „*ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν: πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω*“ / „O muži zchytralém, Múso, mi vypravuj, který se mnoho, mnoho byl nabloudil světem, když posvátnou vyvrátil Tróju, mnohá uviděl města a **smýšlení** národů poznal.“<sup>181</sup> V klasické řečtině slovo *νόος* znamená inteligenci. Rozdíl mezi *νόος* a *φρένες* je obtížné postihnout snad jen kromě toho, že výraz *φρένες*, na rozdíl od *νόος*, lze použít k označení fyzického orgánu těla. Význam slova *νόος* bývá někdy překládán jako záměr nebo plán. Někdy může být *νόος* trvalejším stavem myslí, postojem k celému světu. U člověka může být *νόος* okolnostmi nebo přesvědčováním změněn k lepšímu i horšímu, na rozdíl od bohů, u nichž tak snadno změnit nelze. Lidský *νόος*, ať už se jedná o trvalý postoj nebo reakci na konkrétní okolnosti, je důležitým znakem morální hodnoty. Pokud je u člověka dočasně nebo trvale narušen rozum, lze o něm říci, že mu bohové vzali *φρένες* nebo dokonce, že ztratil *νόος*. Záměr, účel, postoj, dokonce i představivost - to vše jsou důležité prvky při určování kvality člověka. Všechno jsou to výtvořiny jeho myslí, které mohou být občas maskovány vnějším chováním. Okamžitá užitečnost nebo přátelskost člověka může být posouzena podle jeho činů v daný okamžik; ale jeho užitečnost pro budoucnost lze posoudit pouze tehdy, dokážeme-li pochopit jeho *νόος*, který určuje jeho chování.<sup>182</sup>

<sup>179</sup> Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, s. 48-50.

<sup>180</sup> Homér, *Odysseia*, IV., 661-662.

<sup>181</sup> Homér, *Odysseia*, I., 1-3.

<sup>182</sup> Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, s. 52-60.

Pearson upozorňuje, že Homérské postavy se navzájem soudí podle *vóoc* a žádné pojednání o homérské etice by nebylo úplné, pokud by se omezilo jen na výklad hrdinského kodexu *ἀρετή* a na *μοῖρα*, přičemž je nutné všechny používané výrazy vnímat v celé jejich šíři. Homér ukazuje alternativní metody, které může člověk použít, aby odhadl skutečnou hodnotu druhého člověka. Pokud totiž člověk ostatním sám neodhalí svůj *vóoc*, je možné se řídit podle jeho pověsti, talentu, podle toho, co o něm říkají jeho činy. Jednání jiného člověka je možné posuzovat ve vztahu k normě chování nebo ke zvyku, případně ve vztahu k představě o tom, co se sluší nebo nesluší.<sup>183</sup>

Bruno Snell se ve své tezi o homérských básních vyjadřuje v tom smyslu, že tyto básně zobrazují primitivní formu smýšlení. Kdykoli člověk dosáhne více nebo vysloví více, než na základě jeho přechodného postoje ostatní očekávali, spojuje to Homér s vměšováním bohů. Homér nezná skutečná osobní rozhodnutí, a to ani v případech hrdiny, který se rozhoduje mezi dvěma alternativami. I u hrdiny hraje klíčovou roli zásah bohů.<sup>184</sup> Toto božské vměšování je nezbytným doplňkem Homérových představ o lidské mysli a duši. *Θυμός* a *vóoc* se tak málo liší od ostatních fyzických orgánů, že na ně nelze příliš dobře pohlížet jako na skutečný zdroj impulsů. Duševní a duchovní činy jsou důsledkem působení vnějších faktorů a člověk je otevřeným cílem mnoha sil, které na něj dopadají a pronikají do jeho samotného jádra.<sup>185</sup>

Homérský člověk ještě nedošel k tomu, aby ve své vlastní duši objevil vlastní zdroj svých sil, ale ani se nesnaží poutat síly ke své osobě pomocí magických praktik; dostává je jako přirozený a vhodný dar od bohů. Není pochyb o tom, že v dobách před Homérem toto pole ovládala magie a dokonce i Homérův pohled na lidskou duši má kořeny v takové „magické“ vrstvě. Je totiž až příliš zřejmé, že psychické orgány, jako jsou *vóoc* a *θυμός*, neschopné spontánního myšlení nebo jednání, jsou vydány na milost a nemilost čarodějnickví, a že lidé, kteří interpretují své vlastní mentální procesy tímto způsobem, se považují za bitevní pole svévolných a záhadných sil. To nám umožňuje vytvořit si určitý pohled na názory, které muži v předhomérském období o sobě a svých životech zastávali. Hrdinové *Iliady* však už nemají pocit, že jsou hříčkami iracionálních sil; uznávají své olympské bohy, kteří tvoří dobře

---

<sup>183</sup> Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, s. 60-64.

<sup>184</sup> S touto myšlenkou polemizuje Gaskin, jenž má za to, že zásah boha do rozhodovacího procesu neodbočuje od autonomie ani od odpovědnosti jednotlivce za jednání. Omyl, kterého se Snell v tomto bodě podle Gaskina dopouští, je že tvrdí, že ani takový výběr jednání, pro který má člověk/hrdina důvod není skutečnou volbou. Toto tvrzení Gaskin podpírá tvrzením, že důvody naopak určují volbu jednání. (Gaskin, „Do Homeric Heroes Make Real Decisions?“ s. 6-7.)

<sup>185</sup> Snell, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy*, s. 33.

uspořádaný a smysluplný svět. Čím více začínají Řekové rozumět sami sobě, tím více si osvojují tento olympský svět a vlévají jeho zákony do lidské mysli. Je pravda, že si po celou dobu zachovávali víru v magii, ale všichni ti, kteří pomáhali pokročit v nové éře, si magie vážili stejně málo jako Homér. Jakkoli primitivní se nám může zdát lidské chápání sebe sama, tak jak je prezentováno v Homérově řeči, ukazuje také daleko do budoucnosti: je to první etapa evropského myšlení.<sup>186</sup>

### 2.4.2. Homérský hrdina

Homérského hrdinu jako takového definuje jediná věc: jeho příslušnost ke konkrétní generaci nebo rase lidí, kteří patří k určitému bodu v lidských dějinách. Nejvýraznější evokací tohoto konceptu je místo hrdinů v Hésiodově *Zpěvu železného věku*.<sup>187</sup>

„Nejprve zlatý věk i plémě smrtelných lidí stvořili nesmrtelní, co bydlí v olympských sídlech. Oni žili v ten čas, kdy na nebi kraloval Kronos; nejinak žili než bozi a neměli starostí v srdci, daleci lopoty, daleci trýzně, ba starobu vetchou nepoznali a věčně rukama nohama stejní rozkošemi se kochali, zlo se jich nedotklo žádné; mřeli tak lehko, jako když usne; na dosah měli všecko dobré a sklizeň jim dávala plodivá země od sebe sama, a hojnou a bujnou; oni se chutě dělili o dílo v klidu v tom nadbytku všelikých darů, bohati na stáda bravu a milí blaženým bohům. (...) Druhé pokolení, už stříbrné, o mnoho horší potom stvořili bozi, co bydlí v olympských sídlech; postavu ani mysl už nemělo jako to zlaté. (...) Otec Zeus pak třetí plémě smrtelných lidí, bronzové, stříbrnému už nikterak podobné (...) Avšak i toto pokolení když pokryla hlína, hned ještě jiné plémě, už čtvrté, na živné zemi stvořil Zeus, syn Kronův, už lepší a spravedlivější, héroů vznešený rod, ty muže, kterým se říká polobozi, to předešlé lidstvo na širé zemi. Ty ale lítý zahubil boj a krvavá vřava, jedny pod sedmi branami Théb tady v Kadmově zemi, když se o kozy rvali a o ovce po Oidipovi; druhé zas k Tróji přes velký jícen moře i s loďmi přivedla vojna, když za krásnovlasou Helenou táhli. Ony první pak smrt a konec pohřbily do tmy, druhým však daleko od lidí živobyť a bydlo přičkl Kronovec Zeus až na samém okraji země, daleko od nesmrtelných, a jejich králem je Kronos. Tam oni bydlí – žijí

---

<sup>186</sup> Snell, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy*, s. 34-35.

<sup>187</sup> Clarke, *Manhood and heroism*, s. 79.

a nemají starostí v duši, na výspách blaženosti a při vírech Ókeanových, blažení héroové, a sklizeň, jež do roka třikrát metá, sladkou jak med, jim dává plodivá země.“<sup>188</sup>

Homér sice nikde podobnou genealogii hrdinů v kontextu nepředkládá, ale jeho vyobrazení hrdinů tomuto schématu odpovídá.<sup>189</sup> Homér používá slovo „hrdina“ zejména v souvislosti s válečníky, kteří bojují v bitvách a často umírají. Ačkoliv je označení hrdina úzce spjato s válčením, je možné najít hrdiny i mimo válečnou vřavu.<sup>190</sup> Každý z hrdinů má nějaký specifický rys, dle kterého se dá snadno rozlišit, jelikož jeho *ἀρετή* je na první pohled patrná.<sup>191</sup> Homérský válečník je hnán k akci potřebou společenského uznání: postavení, respekt, čest v očích ostatních lidí. Na první pohled to naznačuje pocit lidské identity, která je spíše sociální než existenční; ale ukazuje se, že základním kamenem této etiky je smrtelnost, protože nejnaléhavější potřebou ze všech je uchovat si své postavení v podobě slávy pokračující i po smrti. Sláva tedy zajišťuje určitý druh nesmrtelnosti: stejně jako velikost válečníka v bitvě zajišťuje jeho následnou prestiž během jeho života, tak implicitně příběh o jeho činech zajistí, že jeho identita přetrvá mezi budoucími generacemi.<sup>192</sup> Homérský válečník svým způsobem reprezentuje vznešenou verzi lidské přirozenosti, vidíme v tom ale skrytou tenzi. Hrdiny obdivujeme pro jejich silnou vůli, válečnou zuřivost, nadlidskou sílu, v některých případech i pro jejich nesmírnou moudrost nebo řečnickou dovednost. Do té míry mohou být vzorem pro mladé muže, zvláště vojáky. Nicméně brát hrdiny jako vzor morální dokonalosti může být problematické vzhledem k tomu, že základem výše zmíněných vlastností je energie, která může hrdinu dohnat k nebezpečným extrémům hněvu, vášně a lehkomyšlnosti.<sup>193</sup>

V celé *Iliadě* převládá téma osobní cti. V homérské společnosti byla čest každého člověka důležitá, ale pro hrdinu byla jeho čest prvořadá. Nedokázal snést urážky a cítil, že si svou pověst musí chránit – i kdyby to mělo vést k jeho smrti. Hrdinovou povinností bylo bojovat a jediný způsob, jak získat slávu a nesmrtelnost, bylo hrdinské jednání na bitevním poli. Homérský hrdina věřil, že muži musí v bitvě stát pospolu. Muži se museli navzájem respektovat a museli se zdržet přílišné krutosti. Tato poslední podmínka byla pro homérského hrdinu kriticky důležitá.<sup>194</sup> Nenáviděl úmyslné kruté činy a nespravedlnost. Pokud byl připraven zabít

---

<sup>188</sup> Hésiodos, *Zpěvy železného věku*, s. 44-46.

<sup>189</sup> Clarke, *Manhood and heroism*, s. 79.

<sup>190</sup> Jones, *New Heroes in Antiquity*, s. 3.

<sup>191</sup> Boháček, *Vnější a vnitřní hrdina: individualita u Homéra*, s. 7.

<sup>192</sup> Clarke, *Manhood and heroism*, s. 77-78.

<sup>193</sup> Clarke, *Manhood and heroism*, s. 80.

<sup>194</sup> Na tuto hrdinskou vlastnost naráží Sofoklés ve své tragédii *Aiás*. Aiás byl po Achilleovi nejstatečnější z řeckých hrdinů v Trójské válce a po Achilleově smrti si činil nárok na jeho zbroj, která však byla přidělena Odysseovi. Aiás se proto rozhněval a rozhodl se povraždit všechny řecké vůdce. Bohyně Athéna ho ale oklamala, zastřela mu

protivníka, věřil, že by to měl udělat rychle, neměl ho zmrzačit, jako to dělá Achilleus s Hektorovým tělem.<sup>195</sup> Dodržováním tohoto kodexu hrdina získal pocit důstojnosti a čestné pověsti, která mu zajistila místo v jeho komunitě. Homérský hrdina žil podle přísných společenských a kulturních norem, které řídily jeho život doma i na bitevním poli. Jeho postavení hrdiny záviselo na pochopení jeho místa ve společnosti a na jeho chování v souladu s očekáváním společnosti. Přijal vzor hrdiny, který zahrnoval hrdinské utrpení a hrdinskou smrt. Společenská čest byla pro postavení homérského hrdiny životně důležitá; celý jeho svět se točil kolem jeho vztahu k rodině, městu a společnosti. Pokud ztratil osobní čest nebo slávu, kterou mu jeho komunita udělovala, cítil, že jeho život ztratil smysl. Tak vidíme například u Achillea, že se cítí zneuctěn,<sup>196</sup> když mu Agamemnón vezme Bríseovnu. Společenská odpovědnost hrdiny byla nezbytná pro udržení jeho postavení, ale jediný způsob, jak si mohl své postavení upevnit, byl hrdinský výkon v boji na bitevním poli. Hrdina musel projevovat respekt a reagovat na sociální situace a mravy; musel respektovat své nadřízené a prokazovat loajalitu svým přátelům a v žádném případě nemohl udělat ostudu sobě, své rodině ani komunitě. Na druhou stranu však nebylo žádnou hanbou ustoupit z bezvýchodné situace. Patroklos na tuto zásadu zapomíná stejně jako na Achilleovo varování, aby nehnal Trójaný zpět do jejich města. Patroklos selže, protože se stává iracionálním a dovoluje pýše, aby přemohla jeho rozum.<sup>197</sup>

Hrdina v homérské kultuře dokáže rozpoznat oprávněnost hněvu své komunity. Hněv nebo vztek jsou emoce, směs víry a touhy. Není to somatický pocit, jako je nevolnost a závrať, i když je obvykle doprovázen takovými pocity – například třes, ruměncem ve tváři nebo pocit, že vidíte rudě. V Aristotelově definici je to „touha doprovázená bolestí, po zřejmé pomstě za zjevnou urážku“.<sup>198</sup> Hněv je tedy spouštěn urážkou, a tak je spojen s výtečností (*ἀρετή*) a ctí (*τιμή*). Člověk je uražen, když zacházení, které se mu dostává, je horší než zacházení, k němuž ho opravňuje jeho hodnota. Je poctěn, když je s ním zacházeno úměrně jeho hodnotě a jeho hodnota je nadprůměrná nebo výrazně nadprůměrná. Když tedy mluvíme o cti, svým způsobem mluvíme o hodnotě, protože hodnota je ctí měřena. Čest a urážka se tedy blíží k polárním protikladům a urážka je poškozením hodnoty nebo cti. Čest, stejně jako urážka, pochází od ostatních. Je to uznání naší hodnoty ostatními členy společnosti. Je to pronikání sociálního do

---

zrak a on tak místo bojovníků pobíjí stádo ovcí. Sbor v tragédii pak reflektuje jeho chování. Vypráví: „po otci je rodem nejušlechtlejším ze všech Achájů; v obvyklých však mravech nesetrvává, naopak z nich, běda, zcela vybočil.“ (Sofoklés, *Tragédie*, s. 489.)

<sup>195</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 22.

<sup>196</sup> Homér, *Ilias*, I., 171.

<sup>197</sup> Linn, Bob. *CliffsNotes Iliad*. [online]. Dostupné z <<https://www.cliffsnotes.com/literature/i/the-iliad/critical-essays/the-hero-and-homeric-culture>> [cit. 10. 02. 2022].

<sup>198</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1126.

psychologického, veřejného do soukromého. Koneckonců, ostatní nás ctí za to, co v nás považují za cenné. V homérské společnosti jsou rysy a úspěchy společensky uznávané jako hodnotné ty, které jsou vhodné pro svět nájezdných a válčících kmenů. Vojenská zdatnost a úspěchy jsou na seznamu prominentní, očividně tam patří ale také loajalita k přátelům a spojencům. Hněv je úzce spojen s vojenskou zdatností i loajalitou: poskytuje druh psychické energie nutné k provádění brutálních činů, a tak je spojen s úspěchem na bojišti. Zahrnuje však také sociálně konstruovaný pojem hodnoty, který je zaměřen na čest. Když Platón v *Ústavě* tvrdí, že charakteristickou emocí milovníka cti je hněv,<sup>199</sup> uvědomuje si, jak ústřední ve světě cti hněv je. Válečníci s vyvinutým smyslem pro čest a vznětlivými povahami citlivými na sebemenší urážku se stávají nebezpečnými nepřáteli, ale také nejistými spojenci. Toto je dilema v centru hrdinských hodnot. Je to jeden z důvodů, proč Homér vyzývá bohyni, aby zpívala o hněvu, jeden z důvodů, proč zpívá píseň, ve které je hněv nejprve namířen proti přátelům a poté proti nepřátelům.<sup>200</sup>

Hrdinové se často necítí zodpovědní za své činy. Například když Agamemnón zbaví Achillea jeho válečné kořisti, Agamemnón přenesl odpovědnost za své činy na Dia a zlý osud. Říká: „Já přec viníkem nejsem, nýbrž Zeus, zlý osud a Erinýs chodící v temnu (...)“.<sup>201</sup> Podobně, když Achilleus přemýšlí, zda vytasit meč proti Agamemnónovi, Athéna ho popadne za vlasy a varuje ho před bojem s Agamemnónem.<sup>202</sup> Je zřejmé, že Achilleus nepřebírá odpovědnost ani za svůj hněv, ani za to, že nezabil Agamemnóna. Ve skutečnosti ani Achilleus, ani Agamemnón neuznávají osobní odpovědnost za své emocionální a fyzické reakce, i když se oba muži nacházejí na pokraji násilí. Pro homérského hrdinu vnější síla iniciuje akci a myšlení – osobní odpovědnost tedy není záležitostí pro hrdinovo rozhodnutí. Hrdina měl vždy dvě možnosti: mohl poslechnout vnější sílu, nebo mohl činit svá vlastní osobní rozhodnutí. Tato myšlenka vychází z konceptu, že člověk se stal hrdinou, protože měl určité vlastnosti. Mezi tyto vlastnosti patří i hrdinská rovnováha, která vyžaduje, aby hrdina trval na své velikosti a zachoval si náležitou skromnost před bohy. Musel znát sám sebe a umět vyhodnotit situaci a jednat podle ní. Musel také rozpoznat dobu, kdy bohové stáhli svou pomoc a v tu dobu se

---

<sup>199</sup> Platón, *Ústava*, 440 – 441.

<sup>200</sup> Reeve, *The anger of Achilles*, [online]. Dostupné z <<https://aeon.co/essays/the-anger-that-fuels-homers-hero-is-both-honourable-and-divine>> [cit. 13. 02. 2022].

<sup>201</sup> Homér, *Ilias*, XIX., 86-87.

<sup>202</sup> Homér, *Ilias*, I., 193-214.

hrdina musel stáhnout z boje. Pokud nedokázal rozpoznat, jak moc jeho jednání ovládali bohové, ztratil hrdinskou rovnováhu a dopustil se tragické chyby.<sup>203</sup>

Homérský hrdina zahrnuje všechny konstitutivní aspekty, jež se podílejí na jeho individualitě. Rozhodování hrdiny je ovlivněno mnoha externími veličinami. Hrdinové *Iliady* jsou heteronomní bytosti, které jsou silně ovlivněné Bohy, přáteli i nepřáteli, dějinnou epochou i konkrétní situací, v níž se nacházejí.<sup>204</sup>

Pokud bychom chtěli stručně shrnout naše poznatky, můžeme říci, že pro homérského člověka je důležité chovat se podle pravidel, dodržovat dané meze, přijmout a uznávat požadavky společnosti a společenského řádu. Homérský člověk se může stát hrdinou, pokud má náležité vlastnosti jako je hrdinská rovnováha, schopnost vyhodnotit situaci a podle toho jednat. Pro postavení hrdiny je velmi důležitá společenská čest, urážka na cti pak tradičně vede k hněvu hrdiny. Hrdinu je možné poznat na první pohled, neboť má nějaký specifický rys.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> Linn, Bob. *CliffsNotes Iliad*. [online]. Dostupné z < <https://www.cliffsnotes.com/literature/i/the-iliad/critical-essays/the-hero-and-homeric-culture> > [cit. 10.02.2022].

<sup>204</sup> Boháček, *Vnější a vnitřní hrdina: individualita u Homéra*, s. 19.

<sup>205</sup> Tyto rysy můžeme pozorovat například ve třetím zpěvu *Iliady*, když Helena na hradbách popisuje králi Priamovi jednotlivé hrdiny. (Homér, *Ilias*, 161-244.)



### 3. Analýza konkrétních lidských situací hněvu v *Iliadě*

V homérských eposech nalezneme v lidských situacích celou škálu emocí. Když Agamemnón řekne Achájcům, že po devíti letech boje prchnou na lodích zpátky domů, „radost v duši jim vzbudil“.<sup>206</sup> Achájci i Trójané se radovali, když se pře měla rozhodnout bojem mezi Menelaem a Paridem a oni měli vidinu toho, že válka skončí.<sup>207</sup> Odysseus měl radost, když mu Pallas Athéna seslala jako znamení volavku.<sup>208</sup> A radoval se i král Priamos, když mu Hermes vylíčil, že bohové opatrují Hektorovu mrtvolu.<sup>209</sup>

Smrt chrabrých hrdinů naopak vyvolávala smutek a nesmírný žal u manželek, rodičů<sup>210</sup> i přátel. Tyto emoce jsou velmi dobře vidět zejména po smrti Patrokla, po které Achájci žalostně plakali celou noc, a po smrti Hektora, jehož matka si žalem trhala vlasy, otec žalostí úpěl, ženy ve městě žalostně kvílely a muži úpěli. Když se o smrti manžela dozvěděla Andromaché, nejprve omdlela, a když opět přišla k sobě, prudce se rozplakala.<sup>211</sup>

V mnoha situacích rozpoznáváme strach. Poslové strnou strachem, když mají od Achillea odvést Bríseovnu,<sup>212</sup> vojáci se choulí bázní<sup>213</sup> a někdy se jich může zmocnit i děs.<sup>214</sup> V eposu se objevuje také touha. Paris touží po Heleně tak, jako ještě nikdy předtím.<sup>215</sup> Touha je často spojena s chutným jídlem<sup>216</sup>, s návratem domů<sup>217</sup> i s válčením.<sup>218</sup> U hrdinů vidíme také vzpomínky a melancholii. Například, když Achilleus vzpomíná na to, co vše zažil s Patroklem,<sup>219</sup> případně Priamos, když vzpomíná na Hektora.<sup>220</sup>

V rámci této práce jsme se rozhodli věnovat se eposu *Ilias* a jeho ústřednímu motivu, tedy hněvu, jelikož se jedná o tradiční emoci, která je s tímto eposem spojena. V Homérských

---

<sup>206</sup> Homér, *Ilias*, II., 142.

<sup>207</sup> Homér, *Ilias*, III., 111-112.

<sup>208</sup> Homér, *Ilias*, X., 274-278.

<sup>209</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 422-424.

<sup>210</sup> např. Homér, *Ilias*, XVII., 35-38,

<sup>211</sup> Homér, *Ilias*, XXII., 406-515.

<sup>212</sup> Homér, *Ilias*, I., 331.

<sup>213</sup> Homér, *Ilias*, V., 476.

<sup>214</sup> Homér, *Ilias*, V., 862.

<sup>215</sup> Homér, *Ilias*, III., 441-446.

<sup>216</sup> Homér, *Ilias*, XI., 89.

<sup>217</sup> Homér, *Ilias*, II., 290.

<sup>218</sup> Homér, *Ilias*, XIX., 202.

<sup>219</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 4-13.

<sup>220</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 509-510.

textech najdeme minimálně třináct různých slov pro hněv,<sup>221</sup> proto je porozumění hněvu nezbytné pro čtení těchto textů.<sup>222</sup> V přechozích kapitolách bylo v charakteristikách bohů i homérského člověka a hrdiny poukázáno na to, že hněv je skutečně důležitá emoce, za níž stojí i další projevy. Zaměříme se na verbální/lexikální projevy hněvu, ale je nutné zmínit, že ve starověké řecké kultuře se často objevují i aspekty neverbálního projevu hněvu. Jedním z nich je zahalování, které se nám na první pohled nemusí jevit jako prostředek k vyjádření hněvu.

Použití gesta zahalování jako reakce na urážku je doloženo i ve výtvarném umění, zejména ve vyobrazeních hněvu Achillea a Aianta v reakci na jejich veřejné ponížení. Ale zahalený Achilleus má hlubší kořeny. V *Iliadě* se sice nezahaluje, ale provádí analogickou činnost oddělení od společnosti tím, že se stáhne z komunity Achájců, odmítá sociální interakci a skrývá se před svými druhy. Prvek skrývání, odmítnutí vizuální komunikace, silně naznačuje, že zahalování jako výraz hněvu je srovnatelné s odtažitostí. Stranění se společnosti se jako výraz hněvu v básnických tématech objevuje opakovaně. Strukturuje roli Achillea v *Iliadě*, ale objevuje se i ve spojení s dalšími postavami: nejen Meleagr,<sup>223</sup> který slouží jako paradigma Achillea v *Iliadě*, ale také Paris, Aeneas a (podle Agamemnóna) celé achájské vojsko, po Achilleově vzoru v ekvivalentním vyjádření svého hněvu na krále. Analogickou situaci jsme viděli v příběhu bohyně Démétér, která se nejprve hněvala na bohy a odešla k lidem, na něž se ale záhy také rozhněvala. U Démétér vidíme jak prvek odloučení od společnosti, tak i zahalování,<sup>224</sup> a Démétér zůstává zahalená až do doby, kdy její hněv odezní a její smutek se rozplyne. Démétrino zahalení a literární a umělecká vyobrazení zahaleného Achillea demonstrují to, že zahalení jako reakce na urážku není pouze výrazem neustále přítomného pocitu ponížení způsobeného veřejným ponížením, ale může také představovat prostředek k vyjádření trvalého odmítání zapojit se do sociální interakce, což je strategie, jak upozornit na původní čin a pomstít se za něj, což nás vrací k fenoménu odloučení od společnosti jako prostředku k vyjádření vlastního hněvu.<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> μένος, μενεαίνειν; θυμός; χόλος, χολοῦσθαι, σκύζεσθαι; χαλεπαίνειν, χαλεπός; ὀδύσσεσθαι; χόεσθαι, κότος, κοτεῖν; μῆνις, μηνίειν, μηνιθμός, μήνιμα (Walsh, *Fighting Words and Feuding Words*, s. 2.)

<sup>222</sup> Walsh, *Fighting Words and Feuding Words*, s. 2.

<sup>223</sup> Meleagr se rozhněval na svou matku a pobýval u své manželky, zatímco ostatní bojovali s Kúréty. (Homér, *Ilias*, IX., 550-587.)

<sup>224</sup> „Prudký žal jí zachvátil srdce. S kadeří božských jala se rukama svými si skvělý strhávat závoj, rouškou pak tmavé barvy si přikryla ramena obě,“ (Homér, *Homérské hymny: Válka žab a myši*, s. 22.)

<sup>225</sup> Cairns, „*Anger and the Veil in Ancient Greek Culture*.“ s. 18-21.

Použití zahalování jako projevu hněvu<sup>226</sup> je třeba chápat z hlediska řeckých asociací, zaprvé mezi hněvem a ctí a zadruhé mezi ctí a zrakem: mít správný smysl pro čest znamená být si vědom toho, jak se člověk jeví ostatním, prokazovat druhým náležitou úctu a vědět, kdy navázat oční kontakt a kdy se mu naopak vyhnout. Řecká definice hněvu jej pravidelně lokalizuje do konceptu cti. Zahalování jako výraz hněvu je tedy třeba vnímat v kontextu skupinové dynamiky, v níž je normou vzájemné uznávání statusu spolučinitelů. Při porušení této normy, uražená strana přeruší komunikaci a zaznamená porušení vzájemnosti tím, že na komunikaci odmítne další účast. Zahalování není jediným způsobem, jak toho dosáhnout, stejný efekt lze vytvořit pomocí fyzického stažení se stejně jako odmítnutím očního kontaktu a mlčením, zahalování tak patří k jednomu z projevů hněvu, které zahrnují odmítnutí komunikovat s tím, kdo nás urazil.<sup>227</sup>

Pro analýzu konkrétních lidských situací v homérském eposu *Ilias* byl vybrán zpěv I. (1-245), zpěv XVI. (1-65) a zpěv XXIV. (22-75). Společným znakem vybraných situací je hněv lidí nebo hněv bohů vůči lidem. Hněv je zde zástupnou emocí, která patří k typickým projevům hrdiny. V lexikální analýze pak odkazujeme i na analogické situace hněvu bohů vůči bohům, abychom ukázali vztah mezi chováním bohů a lidí.

Nejprve stručně představíme obsah analyzované části a následně se budeme zabývat lexikální analýzou řeckého textu. Účelem této analýzy je zjistit, které výrazy autor ve vybraných situacích používá pro hněv. K vybraným částem řeckého textu je uveden překlad O. Vaňorného, který je v poznámkách porovnáván s překladem R. Mertlíka. Porovnáním s českými texty chceme zjistit, zda jsou i v českých překladech různé výrazy pro hněv. Kromě toho nám české texty pomohly lokalizovat místa, v nichž se hněv objevuje.

### 3.1. Zpěv I. (1-245)

Již *prooimion* celého eposu nám ukazuje, že hlavním tématem básně, okolo něhož se celý příběh odehrává, je Achilleův hněv. V prvním zpěvu se čtenář dozvídá, co vedlo k Achilleově hněvu. Po vítězné bitvě si Achájeci rozdělili kořist, mezi níž patřily i dvě dívky - Chryseovna a Briseovna. Chryseovna připadla králi Agamemnónovi, Briseovnu získal Achilleus. Otec

---

<sup>226</sup> Zahalování se objevuje i ve spojení s jinými emocemi a situacemi, může být vyjádřením smutku, Odysseus se zahaluje u Fajáků, aby schoval slzy atd. (Cairns, "Anger and the Veil in Ancient Greek Culture." s. 24.)

<sup>227</sup> Cairns, "Anger and the Veil in Ancient Greek Culture." s. 24-25.

Chrýseovny, Apollonův kněz, ale přišel do achájského lodního tábora a chtěl svou dceru za nesmírné výkupné dostat zpět. Achájeci se shodli na tom, že by měli mít kněze v úctě a přijmout výkupné. Agamemnón ale nesouhlasil a kněze vyhnal. Kněz sice odešel, ale modlil se k Apollónovi a prosil ho, aby potrestal Achájeci za neštěstí, které mu způsobili. Apollón ho vyslyšel a po devět dní zabíjel Achájcům zvířata i lid. Desátý den Achilles svolal vojsko, což mu vnukla bohyně Héra, a požadoval, aby se zeptali věštce na důvod, proč se na ně Apollón hněvá. Věstec Kalchás nejprve Achillea zavázal přísahou, že se ho zastane a bude ho chránit, jestliže jeho věštba rozhněvá krále Agamemnóna. Poté, co mu Achilles přislíbil ochranu, sdělil jim Kalchás, že Apollón se hněvá proto, že odmítli přijmout výkupné a vrátit Chrýsovi jeho dceru. Jedině pokud Chrýseovnu bez výkupného vrátí, mohli by si snad Apollóna opět usmířit. Tento způsob řešení se Agamemnónovi vůbec nezamlouval, ale byl ochoten Chrýseovnu vydat, když mu Achájeci připraví čestný podíl, aby sám nezůstal bez daru. Na to mu Achilles odvětil, že veškerá kořist již byla rozdána a není možné chtít, aby ji Achájeci zase vraceli. Agamemnón ovšem trval na tom, že Chrýseovnu vydá jedině, pokud dostane důstojnou náhradu, a pokud ji Achájeci nedají dobrovolně, sám si ji vezme. Po této promluvě Agamemnón rozkázal Chrýseovnu vrátit. Achilles mu připomněl, že do války proti Tróje nešel nikdo z Achájců proto, že by se proti nim Trójané něčím provinili, ale proto, aby pomohli Agamemnónovi a jeho bratru Meneláovi získat zpátky čest. Achilles se ohradil proti pohrůžce, že mu Agamemnón vezme jeho podíl, který i tak byl mnohem menší než podíl Agamemnónův, ačkoliv Achilles odvádí ve válce nejtěžší práci a pohrozil, že se raději vrátí domů, pokud by měl být Agamemnónem zneuctěn odebráním kořisti. Na to mu Agamemnón řekl, že může klidně z boje utéci i se svými druhy, protože jiní bojovníci s Agamemnónem zůstanou. Nakonec se rozhodl Achilleovi ukázat svou převahu a moc tím, že mu odebere Briseovnu. To Achillea rozlítlo a byl by Agamemnóna zabil, kdyby k němu nepřistoupila bohyně Pallas Athéna a neřekla mu, ať zanechá boje s tím, že mu přislíbila v budoucnu třikrát tolik darů, když nyní ovládne svou zlost. Achilles poslechl božskou radu a schoval svůj velký meč, ale řekl Agamemnónovi, že už za něj nebude ve válce bojovat.<sup>228</sup>

Nyní se soustředíme na lexikální analýzu vybraných částí prvního zpěvu. Slovem *hněv* (μῆνιν) celá báseň začíná.

---

<sup>228</sup> Homér, *Ilias*, I., 1-245.

## První situace

V úvodních verších se čtenář dozví, že centrálním tématem básně je Achilleův hněv, který vedl ke ztrátám životů v Danajském vojsku poté, co se Achilleus rozzlobil na Agamemnóna.

„**μη̄νιν** ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος“<sup>229</sup>

„O **hněvu**<sup>230</sup> Péleovce, ó bohyně, Achilla zpívej,“<sup>231</sup>

## Druhá situace

Ihned poté následuje poznámka, že na Agamemnóna zanevřel hněvem i bůh Apollón.

„Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός: ὁ γὰρ **βασιλῆϊ χολωθεῖς**“.<sup>232</sup>

„Létin a Diův syn. Ten na krále zanevřev<sup>233</sup> **hněvem**,“<sup>234</sup>

## Třetí situace

K Apollónovi se modlil kněz Chrýses a žádal ho o pomoc. Král Agamemnón mu odmítl vrátit dceru, ačkoliv za ni Chrýses nabízel veliké výkupné a kněze z tábora vyhnal. Kněz připomínal Apollónovi, že mu zřídil chrám a přinášel mu oběti a za to prosil odplatu pro danajský lid.

„ὥς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων,  
βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρῆνων **χωόμενος** κῆρ,  
τόξ' ὤμοισιν ἔχων ἀμφορεφέα τε φαρέτρην:  
ἔκλαγξαν δ' ἄρ' ὄϊστοὶ ἐπ' ὤμων **χωομένοιο**,  
αὐτοῦ κινηθέντος: ὁ δ' ἦϊε νυκτὶ ἐοικώς.“<sup>235</sup>

---

<sup>229</sup> Homér, *Ilias*, I., 1.

<sup>230</sup> V Mertlíkově překladu se také objevuje hněv: „O hněvu Achilleově, tak zhoubném, nám zpívej, ó Múso!“

<sup>231</sup> Homér, *Ilias*, I., 1.

<sup>232</sup> Homér, *Ilias*, I., 9.

<sup>233</sup> Mertlík: „Létin a Diův syn. Ten rozhněván na krále vznítit (...)“

<sup>234</sup> Homér, *Ilias*, I., 9.

<sup>235</sup> Homér, *Ilias*, I., 43-47.

„Těmito prosil slovy – i slyšel ho Apollón Foibos:  
S olympských povstal výšin a krácel, **rozhněván** v srdci<sup>236</sup>,  
Lučičtě na pleci maje a toulec zamčený kolkol.  
Rázem řinkot šířů se rozzvučel, jak se dal v pochod,  
s plecí **rozhněvaného**.<sup>237</sup> – I krácel podoben noci.“<sup>238</sup>

### Čtvrtá situace

Apollón po devět dní trestal Achájce a zabíjel jim zvěř i lid. Desátý den Achilleus svolal vojsko a žádal věstce Kalcháse, aby jim vysvětlil, co Apollóna tak rozhněvalo.

„ὦ Ἀχιλεῦ κέλευί με Διὶ φίλε μυθήσασθαι  
**μῆνιν** Ἀπόλλωνος ἑκατηβελέταο ἄνακτος.“<sup>239</sup>

„Achille, Diovi milý, ty velíš příčinu říci,  
Pročže se Apollón vládce tak **rozhněval**,<sup>240</sup> Nemylný Střelec.“<sup>241</sup>

### Pátá situace

Kalchás se obává, že když jim řekne, proč se Apollón zlobí, vyslouží si hněv krále Agamemnóna a žádá od Achillea přísahu, že ho bude proti jeho hněvu chránit.

„ἢ γὰρ οἴομαι ἄνδρα **χολωσέμεν**, ὅς μέγα πάντων  
Ἀργείων κρατέει καὶ οἱ πείθονται Ἀχαιοί:  
κρείσσων γὰρ βασιλεὺς ὅτε **χώσεται** ἀνδρὶ χέρηϊ:  
εἶ περ γὰρ τε **χόλον** γε καὶ αὐτῆμαρ καταπέψη,  
ἀλλὰ τε καὶ μετόπισθεν ἔχει **κότον**, ὄφρα τελέσση,  
ἐν στήθεσσι ἐοῖσι: σὺ δὲ φράσαι εἴ με σαώσεις.“<sup>242</sup>

<sup>236</sup> Mertlík: „(...) a krácel rozezlen v srdci,“

<sup>237</sup> Mertlík: „Na plecích rozhněvaného hned šířky začaly řinčet,“

<sup>238</sup> Homér, *Ilias*, I., 43-47.

<sup>239</sup> Homér, *Ilias*, I., 74-75.

<sup>240</sup> Mertlík: „(...) proč se Apollón hněvá,“

<sup>241</sup> Homér, *Ilias*, I., 74-75.

<sup>242</sup> Homér, *Ilias*, I., 78-83.

„Jistěže muž, jak myslím, se **rozhněvá**,<sup>243</sup> který je mocným  
Všechných Danaů vládcem – a všechno ho poslouchá mužstvo.  
Příliš mocný je král, když k slabším zahoří **hněvem**:<sup>244</sup>  
kdyby i tentýž den snad potlačil vzplanutí **hněvu**,<sup>245</sup>  
přece jen ve své hrudi i pozděj podrží **záští**,<sup>246</sup>  
dokud nesplní pomstu – tu uvaž, chceš-li mne chránit!“<sup>247</sup>

### Šestá situace

Poté, co Achilles Agamemnónovi řekne, že za něj již nebude bojovat a vyhrožuje, že se i se svými druhy raději vrátí na lodích domů.

οἴκαδ' ἰὼν σὺν νηυσὶ τε σῆς καὶ σοῖς ἐτάροισι  
Μυρμιδόνεσσιν ἄνασσε, σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω,  
οὐδ' ὄθομαι **κοτέοντος**: ἀπειλήσω δέ τοι ὄδε:<sup>248</sup>

Domů jdi se svým loďstvem a se svými vlastními druhy,  
Vládni si nad Myrmidony – mně na tobě záleží málo!“  
Lhostejná je mi tvá **zlost**<sup>249</sup> – má hrozba je naopak tato:<sup>250</sup>

### Sedmá situace

Achilleus přislíbí věštci a Kalchás jim sdělí, že Apollón se hněvá proto, že odmítli za výkupné navrátit Chryseovnu a dodává, že se nepřestane hněvat dřív, dokud dívku Chrysovi bez výkupného nevrátí. Agamemnón tedy rozhodne, že dívku vrátí, ale vezme si za ni od Achillea Briseovnu, což rozzuří Achillea.

„Πηλεΐδης δ' ἐξαὔτις ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν

<sup>243</sup> Mertlík: „myslím, že zaplane hněvem ten muž,“

<sup>244</sup> Mertlík: „(...) když k podanným zaplane hněvem,“

<sup>245</sup> Mertlík: „a kdyby plamen hněvu týž den snad přece jen zdusil,“

<sup>246</sup> Mertlík: „i později uchová záští,“

<sup>247</sup> Homér, *Ilias*, I., 78-83.

<sup>248</sup> Homér, *Ilias*, I, 179-181.

<sup>249</sup> Mertlík: „o tvůj se nestarám hněv“

<sup>250</sup> Homér, *Ilias*, I, 179-181.

Ἄτρεΐδην προσέειπε, καὶ οὐ πῶ λῆγε **χόλοιο**:<sup>251</sup>

„Znova pak Péléovec se obořil na Átreovce  
výpadem hrubých slov, neb dosud nemírnil<sup>252</sup> **hněvu**.“<sup>253</sup>

### Osmá situace

Achilleus Agamemnónovi vyčetl, že ho připravil o kořist a tím ho potupil. Poté přísahal, že již nebude bojovat, což zase rozhněvalo Agamemnóna.

„Ἄτρεΐδης δ' ἐτέρωθεν **ἐμήνιε**: (...)“<sup>254</sup>

„Átreův syn byl **rozzuřen**<sup>255</sup> též.“<sup>256</sup>

### 3.2. Zpěv XVI. (1-65)

Nejprve stručně připomeneme, co se odehrálo mezi prvním a šestnáctým zpěvem. Poté, co Agamemnón vzal Achilleovi Bríseovnu, požádal Achilleus svou matku, bohyni Thetis, aby vymohla na Diovi slib, že Trójané budou v bitvě vítězit, dokud Agamemnón nepochopí, jakou chybu udělal.<sup>257</sup> Achájeci bojují první bitvu bez Achillea a v boji jsou poraženi. Snaží se Achillea usmířit, ale jejich snaha je marná.<sup>258</sup> Achájeci a Trójané uzavřou příměří a Paris s Meneláem se dohodnou, že svedou souboj o Helenu spolu a tím válku ukončí. Meneláos je v souboji lepší, ale než může Parida zabít, zasáhne bohyně Afrodita a Parida odnese zpět do královského paláce.<sup>259</sup> Následně dojde k porušení příměří a vojska se utkají v další bitvě.<sup>260</sup> Mezi řeckými bojovníky vyniká Diomédés, jenž bojuje udatně (s pomocí Pallas Athény) a dokonce se mu podaří poranit bohyni Afroditu i Area.<sup>261</sup> Hektor povzbudí Trójany k boji a sám se vydá zpět

---

<sup>251</sup> Homér, *Ilias*, I., 223-224.

<sup>252</sup> Mertlík: „vždyť doposud neustal v hněvu.“

<sup>253</sup> Homér, *Ilias*, I., 223-224.

<sup>254</sup> Homér, *Ilias*, I., 247.

<sup>255</sup> Mertlík: „Rovněž Agamemnón se zlobil.“

<sup>256</sup> Homér, *Ilias*, I., 247.

<sup>257</sup> Homér, *Ilias*, I., 1-611.

<sup>258</sup> Homér, *Ilias*, II., 1-877.

<sup>259</sup> Homér, *Ilias*, III., 1-461.

<sup>260</sup> Homér, *Ilias*, IV., 1-544.

<sup>261</sup> Homér, *Ilias*, V., 1-909.



do města, aby rozkázal starcům a manželkám modlit se k bohům. Trójanům se vede špatně a tak se Hektor rychle rozloučí se svou manželkou Andromachou a se svým synem a spěchá zpět do bitvy.<sup>262</sup> Na bitevním poli se Hektor utká s Aiantem. Zápas skončí nerozhodně a oba se domluví, že souboj pro tento den ukončí. Další den na obou stranách pohřbívají své mrtvé.<sup>263</sup> Den na to dochází k další bitvě, ve které jsou Achájeci poraženi. Trójští bojovníci nocují venku před řeckým táborem.<sup>264</sup> V řeckém táboře posílá Agamemnón na radu Nestora Odyssea, Aianta a Foiníka s poselstvím k Achilleovi. Rozhněvaný Achilleus ale nabídku ke smíru odmítá.<sup>265</sup> Odysseus s Diomédem se téže noci rozhodnou vydat na výzvědnou výpravu, během níž narazí na trójského vyzvědače, kterého nejprve vyzpovídají a pak zabijí. Podaří se jim vniknout do trójského tábora, kde pozabijí několik mužů a ukradnou Trójanům koně.<sup>266</sup> Následujícího dne se koná další bitva, která pro Achájece začíná příznivě, ale Trójanům se podaří poranit Agamemnóna a získají převahu v boji. Mnoho řeckých hrdinů je raněno a musí ustoupit z boje.<sup>267</sup> Trójanům se podaří za pomoci samotného Dia proniknout až do řeckého tábora.<sup>268</sup> Poseidón naopak povzbudí oba Aianty k boji a tím zjedná Achájcům převahu.<sup>269</sup> Bohyně Héra připraví lest pro Dia, jehož uspí, aby mohl Poseidón pomoci Řekům vyhnat Trójany z tábora.<sup>270</sup> Když se Zeus probudí, rozhněvá se a nechá si zavolat Apollóna, kterého posílá na pomoc trójskému vojsku. Trójané se pak dostanou v boji až k řeckým lodím a chtějí je zapálit.<sup>271</sup>

V šestnáctém zpěvu přichází Patroklos za Achilleem se slzami v očích, aby ho požádal o pomoc danajskému lidu. Mnoho válečníků bylo zraněno a Patroklos má za to, že by se Achilleus měl přestat hněvat a měl by se vrátit do boje. Zlobí se, že se Achilleus nehodlá usmířit a nakonec ho požádá, aby mu alespoň půjčil svou zbroj, protože to by mohlo Trójany zmást natolik, že by přestali válčit a Danajům by se mohlo podařit zahnat je od lodí a stanů zpátky k městu. Ačkoliv se Achilleus stále hněvá, s tímto řešením souhlasí a půjčí Patroklovi svou výzbroj a posílá ho se svými vojíny do boje.<sup>272</sup>

---

<sup>262</sup> Homér, *Ilias*, VI., 1-529.

<sup>263</sup> Homér, *Ilias*, VII., 1-482.

<sup>264</sup> Homér, *Ilias*, VIII., 1-565.

<sup>265</sup> Homér, *Ilias*, IX., 1-713.

<sup>266</sup> Homér, *Ilias*, X., 1-579.

<sup>267</sup> Homér, *Ilias*, XI., 1-848.

<sup>268</sup> Homér, *Ilias*, XII., 1-471.

<sup>269</sup> Homér, *Ilias*, XIII., 1-835.

<sup>270</sup> Homér, *Ilias*, XIV., 1-522.

<sup>271</sup> Homér, *Ilias*, XV., 1-746.

<sup>272</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 1-65.

### Devátá situace

Patroklos přichází za Achilleem a prosí ho, aby se již nezlobil.

„μὴ **νεμέσα**: τοῖον γὰρ ἄχος βεβίηκεν Ἀχαιοῦς.“<sup>273</sup>

„**nezlob**<sup>274</sup> se jen! - - vždyť taková strast lid danajský tísní!“<sup>275</sup>

### Desátá situace

Patroklos vypráví Achilleovi o tom, kolik danajských vůdců již bylo v bitvě zraněno, a vyčítá mu, že se nechce usmířit. Doufá, že jeho nikdy takový hněv nepostihne.

„μὴ ἐμέ γ' οὖν οὕτως γε λάβοι **χόλος**, ὄν σὺ φυλάσσεις“<sup>276</sup>

„Ó kéž takový **hněv**<sup>277</sup> bych nepojal, jaký je v tobě!“<sup>278</sup>

### Jedenáctá situace

Achilleus Patrokla vyslechne a poví mu, že se neobává žádné věštby, ale že ho stále trápí, že ho Agamemnón obral o kořist. Poté řekne, že už kdysi prohlásil, že pokud se boj dostane až k danajským lodím, pak svůj hněv odloží, a proto souhlasí, aby si Patroklos oblékl jeho zbroj a vedl jeho vojíny do boje.

„ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν: οὐδ' ἄρα πως ἦν

ἀσπερχές **κεχολῶσθαι** ἐνὶ φρεσίν: ἦτοι ἔφην γε

οὐ πρὶν **μηνιθμὸν** καταπαυσέμεν, ἀλλ' ὅπῳτ' ἂν δῆ

νῆας ἐμὰς ἀφίκηται αὐτῆ τε πτόλεμός τε.“<sup>279</sup>

---

<sup>273</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 22.

<sup>274</sup> Mertlík: „nesmíš se hněvat (...)

<sup>275</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 22.

<sup>276</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 30.

<sup>277</sup> Mertlík: „Mne aspoň takový hněv ať nepojme, jaký ty chováš,“

<sup>278</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 30.

<sup>279</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 60-63.

„Co však stalo se dřív, již nechejme! Není přec možná  
pořád ve hrudi své být **rozhněván!**<sup>280</sup> – vždyť jsem já tehdy  
mínil, že ten svůj **hněv**<sup>281</sup> dřív neskončím – leda až tenkrát,  
až by se válečný ryk k mým vlastním korábům dostal.“<sup>282</sup>

### 3.3. Zpěv XXIV. (22-75)

Poté, co Achilleus svolí, že půjčí svou zbroj Patroklovi, klade mu podmínku, že smí Trójaný zahnat jen od lodí a pak se musí vrátit, za žádnou cenu nemá válčit s Trójaný dál sám, bez Achillea. Trójanům se mezi tím podaří zapálit achájské lodě. Patroklos si tedy obléká Achilleovu zbroj a vydává se do boje. Trójané se nejprve domnívají, že se Achilleus účastní boje sám a prchají až k branám města. Patroklos nedbá na Achilleovu podmínku a žene se za trójským vojskem dál. Hektor se pouští do boje s Patroklem, do boje zasahuje i Apollón, Patroklos je nakonec Hektorem zabit.<sup>283</sup> Hektor vezme mrtvému Patroklovi Achilleovu zbroj a nastává boj o Patroklovu mrtvolu.<sup>284</sup> Když se Achilleus dozvídá o Patroklově smrti, je zdrcen. Jeho nářek uslyší jeho matka a přijde k němu. Achilleus ji vypráví, co se stalo a rozhoduje se, že půjde a zabije Hektora, i když ví, že to v důsledku znamená i jeho vlastní smrt. Thetis Achillea prosí, aby nechodil do války dříve, než se ona vrátí od Héfaista, u něhož chce nechat vyrobít novou zbroj. Achilleus dostává zprávu od bohyně Héry, že má jít zachránit Patroklovu mrtvolu, což Achilleus udělá. Trójané se v noci vrací do města z obavy před Achilleem, Achájci oplakávají Patrokla. Mezitím Hefaistos vyrábí Achilleovi novou zbroj: štít, krunýř, přilbu i holeně. Následující den přináší Thetis novou zbroj Achilleovi.<sup>285</sup> Achilleus se usmíří s Agamemnónem a chystá se do boje.<sup>286</sup> Zeus dovolí také bohům, aby se účastnili bojů. Achilleus v nové zbroji udatně bojuje a poráží Trójaný.<sup>287</sup> Zažene část trójského vojska do řeky Skamandru, kde sám svede boj s říčním bohem. Achilleovi přichází na pomoc bůh Hefaistos se svým ohněm. Trójané zatím prchají do města a Achilleus se vydává za nimi, ale obelstí ho bůh

---

<sup>280</sup> Mertlík: „věčně být rozhněván v srdci“

<sup>281</sup> Mertlík: „dříve neskončím urputný hněv“

<sup>282</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 60-63.

<sup>283</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 64-867.

<sup>284</sup> Homér, *Ilias*, XVII., 1-761.

<sup>285</sup> Homér, *Ilias*, XVIII., 1-617.

<sup>286</sup> Homér, *Ilias*, XIX., 1-424.

<sup>287</sup> Homér, *Ilias*, XX., 1-503.

Apollón, za nímž se Achilleus rozeběhne.<sup>288</sup> Mezitím se Trójané dostanou do města, kromě Hektora, který zůstává před hradbami. Rodiče ho prosí, aby na Achillea nečekal, ale Hektora nepřesvědčí. Hektor nejprve před Achilleem prchá a třikrát oběhnou hradby města. Nakonec se oba hrdinové střetnou v boji a Achilleus (s pomocí Pallas Athény) Hektora brzy zabije. Jeho mrtvolu pak přiváže k vozu a vleče ji do achájského tábora.<sup>289</sup> Achilleus pohřbívá Patrokla a na jeho počest uspořádá hry.<sup>290</sup>

### Dvanáctá situace

Ve dvacátém čtvrtém zpěvu se Achilleus stále trápí nad smrtí svého druha Patrokla a v hněvu po devět dní vláčí Hektorovu mrtvolu kolem trójských hradeb.<sup>291</sup>

„ὣς ὁ μὲν Ἑκτορα δῖον ἀείκιζεν **μενεαίων**:“<sup>292</sup>

„On tak ve **hněvu**<sup>293</sup> svém tam slavného Hektora hyzdil.“<sup>294</sup>

Král Priamos se pak s podporou bohů vydá do řeckého tábora k Achilleovi a prosí o vydání Hektorova těla. Achilleus svolí a Trójané mohou Hektora pohřbít.<sup>295</sup>

### 3.4. Analýza situací hněvu z lexikálního hlediska

V uvedených vybraných situacích autor používá pro hněv několik výrazů. Výrazy jsme seřadili do skupin podle stejného základu slova a uvádíme je i s českým překladem celého sousloví. Zatímco v řeckém textu se objevuje několik synonym pro hněv, český překlad je z tohoto pohledu mnohem chudší, nejčastěji jsou použity výrazy se základem slova „hněv“ nebo „zloba“, a to jak v překladu O. Vaňorného tak i R. Mertlíka.

---

<sup>288</sup> Homér, *Ilias*, XXI., 1-611.

<sup>289</sup> Homér, *Ilias*, XXII., 1-515.

<sup>290</sup> Homér, *Ilias*, XXIII., 1-898.

<sup>291</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 22-75.

<sup>292</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 22.

<sup>293</sup> Mertlík: „Tak tedy Achilleus v hněvu tam slavného Hektora hyzdil.“

<sup>294</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 22.

<sup>295</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 23-804.

μηνιν - μηνις – O hněvu Péleonce (...) <sup>296</sup>

μηνιν - μηνις – Pročže se Apollón vládce tak rozhněval <sup>297</sup>

ἐμήνιε - μηνίω – byl rozzuřen též <sup>298</sup>

μηριθμόν - μηριθμός – svůj hněv dřív neskončím <sup>299</sup>

μενεαίνων – μενεαίνω – ve hněvu svém <sup>300</sup>

χολωθείς - χολόω – ten na krále zanevřev hněvem <sup>301</sup>

χολωσέμεν - χολόω – Jestliže muž, jak myslím, se rozhněvá <sup>302</sup>

κεχολῶσθαι - χολόω – v hrudi své být rozhněván <sup>303</sup>

χόλον - χόλος – vzplanutí hněvu <sup>304</sup>

χόλοιο - χόλος – dosud nemírnil hněvu <sup>305</sup>

χόλος - χόλος – kéž takový hněv bych nepojal <sup>306</sup>

χόμενος - χόομαι – rozhněván v srdci <sup>307</sup>

χωομένοιο - χόομαι – s plecí rozhněvaného <sup>308</sup>

χώσεται - χόομαι – k slabším zahoří hněvem <sup>309</sup>

---

<sup>296</sup> Homér, *Ilias*, I., 1.

<sup>297</sup> Homér, *Ilias*, I., 75.

<sup>298</sup> Homér, *Ilias*, I., 247.

<sup>299</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 63.

<sup>300</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 22.

<sup>301</sup> Homér, *Ilias*, I., 9.

<sup>302</sup> Homér, *Ilias*, I., 78.

<sup>303</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 62.

<sup>304</sup> Homér, *Ilias*, I., 81.

<sup>305</sup> Homér, *Ilias*, I., 224.

<sup>306</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 30.

<sup>307</sup> Homér, *Ilias*, I., 44.

<sup>308</sup> Homér, *Ilias*, I., 47.

<sup>309</sup> Homér, *Ilias*, I., 80.

κότον – κότος – pozděj podrží zášti<sup>310</sup>

κοτέοντος – κότος – lhostejná je mi tvá zlost<sup>311</sup>

ἐπιμέμφεται - ἐπιμέφομαι – proč rozhněván jest<sup>312</sup>

νεμέσα - νεμεσάω – nezlob se jen<sup>313</sup>

Nyní se budeme věnovat rozboru vybraných situací. Nicméně není možné situace analyzovat jen na základě použitých výrazů bez kontextu a bez toho, abychom se zabývali vztahem, který mezi sebou jednotlivé výrazy mají. V této práci se budeme blíže věnovat třem výrazům pro hněv: *μῆνις*, *κότος* a *χόλος*. *Μῆνις* jsme vybrali proto, že je ústředním tématem celého eposu a jeho prvním slovem vůbec. Výrazy *κότος* a *χόλος* pak byly vybrány zejména kvůli vztahu, který mezi sebou mají.

Těmito lexikálními problémy se zabývají dva badatelé, Thomas R. Walsh a Leonard Mueller, jejichž studie využijeme k analýze námi zvolených situací. Výrazy popisující hněv v sobě nenesou jen význam lexikální, ale rovněž politický, morální a kulturní.<sup>314</sup> Mueller poukazuje na to, že každá společnost má svůj soubor konvenčních metafor k popisu emocí, které v sobě zahrnují i poselství o obsahu, odlišnosti a vyjadřování těchto emocí, a ačkoliv některé z těchto metafor mohou být sdílené více společnostmi, je nutné brát v potaz, že tyto metafory a z nich plynoucí pravidla a tedy i emoce, jež představují, nejsou v žádném případě univerzální. V důsledku toho můžeme emoce, v našem případě hněv, vnímat způsobem, jenž je konvenční pro naši společnost, a tím pádem nepatřičně z hlediska poetické společnosti *Iliady*, která se řídila jinými pravidly. Rysy, které jsou ústřední pro epickou představu hněvu, tak pro nás mohou být skryty.<sup>315</sup>

Hněv je natolik běžnou součástí života homérského válečníka, že jsme odložili zkoumání konceptu tohoto termínu, aniž bychom sami pozorovali tento omyl, protože i v našich vlastních životech je termín „hněv“ součástí každodenní existence, takže si myslíme, že víme, co hněv

---

<sup>310</sup> Homér, *Ilias*, I., 83.

<sup>311</sup> Homér, *Ilias*, I., 181

<sup>312</sup> Homér, *Ilias*, I., 93.

<sup>313</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 22.

<sup>314</sup> Walsh, *Fighting Words and Feuding Words*, s. 6.

<sup>315</sup> Mueller, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 1.

je.<sup>316</sup> Nicméně Walsh i Mueller popisují použití různých výrazů pro hněv v různých situacích homérské epiky, v nichž se liší sémantika i intenzita této emoce, přičemž Walsh se soustřeďuje na dva výrazy pro hněv *κότος* a *χόλος*, Muellerova studie do detailu rozebírá *μῆνις*.

*Μῆνις* je výraz pro hněv, který stojí na úplném začátku eposu, proto se mu budeme věnovat nejdříve. Mueller v úvodu své studie shrnuje dosavadní bádání s poukázáním na to, že snaha formulovat přesný význam slova pro Achilleův hněv není pro vědce nová. Již před více než dvěma tisíci lety definoval Aristarchos (2. stol. př. n. l.) *μῆνις* jako „dlouhotrvající zášť (*κότος*), přičemž uvedl etymologické spojení mezi podstatným jménem *μῆνις* a slovesem *μένω*, které znamená vytrvat, setrvat, zůstat, což dnešní lingvistika považuje za nepodložené. Nicméně tuto definici použil ve dvanáctém století také soluňský arcibiskup Eustathius, jenž ve svém komentáři k *Iliadě* uvádí, že podle antických učenců je *μῆνις* vztek, který přetrvává, a je odvozený od slovesa *μένω*. Následně byl význam slova zakotven v německé lexikografické tradici devatenáctého století, kde se objevuje jako základní definice ve standardních referenčních dílech J. H. H. Schmidta (přetrvávající hněv) a H. Ebelinga (nezapomenutelný hněv). Mueller ale poukazuje na to, že Schmidt téměř nerozvádí povahu emocí. Uvádí, že *μῆνις* a jeho odvozeniny se liší od epického slova *κότος*, a to jak vytrvalostí hněvu, tak tím, jak je spravedlivý. Poukazuje také na to, že jsou to obecně bohové, kteří mají *μῆνις* a Achilleus. Nicméně u Schmidta nenajdeme vysvětlení, proč je zrovna Achilleus výjimkou a co to znamená. Schmidt rozpracoval definici, jež stále tvoří podmínky moderní debaty o *μῆνις*. Za prvé, v čem se *μῆνις* liší od jiných epických slov pro hněv, jako je *κότος*? Odpovědi se zaměřují na vnitřní kvality emocí a jejich aspekt jako náboženského nebo morálního konceptu. Zadruhé, proč je *μῆνις* omezena na bohy a Achillea? – pokud je to tak omezeno. I když je podstatné jméno *μῆνις* mezi smrtelníky v eposu omezeno pouze na Achillea, sloveso z něj odvozené se vztahuje také na Aenea, Agamemnóna a Odyssea.<sup>317</sup>

Mueller se tedy při studii termínu *μῆνις* vrací na úplný začátek zkoumání a podobně jako Walsh používá perspektivu, kterou poskytuje antropologie emocí, konkrétně k nahlížení na emoční termíny nikoli jako na univerzální čisté pocity, ale jako na kulturní specifické sociální koncepty bez nutného vztahu k tomu, co můžeme my zamýšlet a chápat pod slovem jako hněv.<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Walsh, *Fighting Words and Feuding Words*, s. 10.

<sup>317</sup> Mueller, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 2.

<sup>318</sup> Mueller, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 4.

Muellner při svém detailním rozboru dochází k tomu, že *μῆνις* není slovo pro nepřátelskou emoci vyvstávající v jednom jedinci proti jinému jedinci, jak tomu můžeme spontánně rozumět. Je to název pocitu neoddělitelného od činů, které s sebou nese, kosmické sankce, společenské síly, jejíž aktivace přináší drastické důsledky pro celé společenství. Když je vyvolána *μῆνις*, nejedná se o nějaký menší přestupek. Z konkrétních situací, které se objevují v homérské poezii, vyvozuje dvě věci. Za prvé, že *μῆνις* vzniká porušením základních náboženských a společenských tabu, i když ne vždy je to na první pohled patrné. Za druhé je podle Muellnera v těchto příčinách proměnlivost a konzistentnost opakované sekvence, vznikající kompozicí básně.<sup>319</sup>

Jak již bylo řečeno podstatné jméno *μῆνις* je používáno pouze pro bohy a Achillea, zatímco odvozené sloveso je používáno pro bohy, Achillea i další hrdiny. Muellnerova tematická analýza básně odhaluje, že *μῆνις* má blízké paralely v kontextu a přesné paralely v dikci s pasáží, kde je popisován Diův hněv – *μῆνις* – v patnáctém zpěvu.<sup>320</sup> Vzhledem k tomu, že události patnáctého zpěvu jsou analogické prvnímu zpěvu, na nějž se zaměřuje tato práce, připomeneme stručně jeho děj. Zeus procitne a spatří boj, kterého se účastní i Poseidón. Zeus se rozzlobil na Héra a obvinil ji z úskočné lsti. Poté ji poslal na Olymp, odkud mu měla poslat bohyni Íris a Apollóna. Po příchodu na Olymp Héra bohům sdělila, že v bitvě byl zabit Areův syn, což boha rozhněvalo natolik, že se chtěl vydat syna pomstít, i kdyby mu to mělo přinést zhoubu od Dia. Pallas Athéna ale zasáhla a rozmluvila mu to, přičemž mu připomněla, že Diovým hněvem by nebyl stížen jen on, ale všichni bohové na Olympu, ať vinní či nevinní. Poté se bohyně Íris a Apollón vydali na Ídu za Diem, jenž Íridu poslal za Poseidónem, aby mu vyřídila Diův rozkaz, že má okamžitě zanechat boje a vrátit se buď zpět k bohům nebo v jasnou tůň. Pokud by Poseidón neuposlechl, vyslouží si Diův hněv, a jak Zeus připomíná, je nejen mnohem mocnější než Poseidón, ale i rodem starší. Poseidónovi se Diův rozkaz nelíbí, protože si myslí, že jsou si v právu rovni, každý vládne své části světa. Nakonec se ale rozhodne Dioví ustoupit, ale pohrozí, že jestli ušetří Tróju a nedá vyvrátit město, aniž Danajům dovolí, aby dobyli veliké slávy, bude mezi nimi navěky nezkrotný hněv.<sup>321</sup>

Analogickou situaci vidíme v naší vybrané situaci ve vztahu mezi Agamemnónem a Achilleem, když Agamemnón prohlašuje, že je Achilleovi nadřízený („oč jsem mocnější

---

<sup>319</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mênis in Greek Epic*, s. 8-9.

<sup>320</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mênis in Greek Epic*, s. 9.

<sup>321</sup> Homér, *Ilias*, XV., 1-118.



tebe“<sup>322</sup>) a také starší („že věkem nad něho předčím“<sup>323</sup>). Poté mu řekne, že mu vezme Briseovnu proto, aby se ostatní obávali vypadat jako jemu rovní („a zhrzil se příště i jiný, za rovna se mnou se míti a ke mně se veřejně rovnat“<sup>324</sup>). Achilleus i Poseidón sdílejí analogický smutek z toho, že je přehlíženo jejich rovné postavení v komunitě a z autoritářského zneužívání komunitního rozdělení, kde má být „kořist“ rozdělena rovným dílem.<sup>325</sup> Nakonec se oba – Poseidón i Achilleus – rozhodnou se svému „soupeři“ nepostavit.<sup>326</sup> Za reakcemi obou postav se skrývá téma *μῆνις*, v němž toto slovo a s ním spojené myšlenky krystalizují. V případě Achillea a Agamemnóna je slovo (nebo spíše od něj odvozené sloveso) použito pro oba hrdiny („*ἐμῆνιε*“<sup>327</sup> u Agamemnóna, „*μῆνιε*“<sup>328</sup> u Achillea). V případě Poseidóna a Dia zůstává slovo *μῆνις* samo o sobě nevysloveno, ale je pro oba bohy odkazováno svým blízkým synonymem *χόλος* (Zeus: „*ἀλευάμενος χόλον αἰπόν*“<sup>329</sup> „vyhnul se náhlému hněvu“; Poseidón a Zeus: „*ἀνήκεστος χόλος*“<sup>330</sup> „nezkrotný hněv“) a další dikce, která je jinde konzistentně propojena s *μῆνις*.<sup>331</sup>

*Μῆνις* není jen termín pro emocionální stav. Je to sankce, která má zaručit a udržet integritu světového řádu; pokaždé, když je vyvolána, je v sázce hierarchie kosmu. Takže ve všech případech jde buď o udržení Diovy suverenity nad ostatními bohy, nebo o prosazení limitu, který brání smrtelníkům stát se bohy, limitu, který musí hrdinské postavy ke své cti a na vlastní nebezpečí testovat.<sup>332</sup>

V malých společnostech nemá obvykle člověk moc vynucovat zákazy, tato moc je součástí struktury světa. Ve světě řeckého eposu jsou to olympští bohové, kteří reprezentují a udržují strukturu světa, ovládají tuto moc, která byla formalizována jako *μῆνις* a konkretizována a zobecněna pro soubor zákazů.<sup>333</sup>

<sup>322</sup> Homér, *Ilias*, I., 186.

<sup>323</sup> Homér, *Ilias*, IX., 161.

<sup>324</sup> Homér, *Ilias*, I., 186-187.

<sup>325</sup> Sousloví „rovný díl“ používané v epice má obvykle význam náležitého podílu z hlediska relativního postavení v komunitě. Nejedná se tedy o stejný podíl pro všechny. (Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 34.)

<sup>326</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 30.

<sup>327</sup> Homér, *Ilias*, I., 247.

<sup>328</sup> Homér, *Ilias*, I., 488.

<sup>329</sup> Homér, *Ilias*, XV., 223.

<sup>330</sup> Homér, *Ilias*, XV., 217.

<sup>331</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 30.

<sup>332</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 26.

<sup>333</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 26.

Funkce *μητις* je předřazena i hierarchii stanovené rozdělením hodnotově zatížených předmětů nebo subjektů. Ve skutečnosti chrání pravidla, která definují směnnou hodnotu, a také hierarchii, kterou tato pravidla zavádějí. Epické slovo pro takové pravidlo je *θέμις*, což je inherentní aspekt tématu *μητις* v obou případech diskutovaných v této kapitole. Áresova touha bojovat i přes Diův zákaz dokazuje, že neví, co je a co není *θέμις*.<sup>334</sup> V patnáctém zpěvu se Héra obrací konkrétně na bohyni Themis ve své touze protestovat proti Diově tvrzení o jeho nadvládě nad ní a jeho vedení války. Héra jí přikazuje, aby se vrátila k hostině v olympských síních, ale Themis mlčí před Héřiným rozhořčením,<sup>335</sup> čímž implicitně podporuje Diovo místo v hierarchii, nikoli Héřino. Nalezneme dokonce i pasáž, v níž *θέμις* zabraňuje smrtelníkům, aby se angažovali v bitvě s nesmrtelnými bohy.<sup>336</sup> *Θέμιστες*, množné číslo od slova *θέμις*, však nejsou jen pravidla, která prosazují vesmírnou hierarchii. Jsou to také pravidla pro společenské chování včetně pravidel, kterými se řídí dělení a vzájemná výměna zboží. *Θέμιστες* nejsou nějaká libovolná pravidla vymyšlená těmi, kdo je uplatňují, ale jsou božského původu. Ve skutečnosti pocházejí od samotného Dia, který je poskytuje králi spolu s žezlem.<sup>337</sup> Porušení takových pravidel podnítl Diovu *μητις* proti celé komunitě.<sup>338</sup>

*Μητις* v prvním zpěvu je způsobena právě narušením systému hodnot, který je založen na distribuci ve skupině a vzájemné výměně. Apollón je rozhněván Agamemnónovým odmítnutím výkupného za Chrýsovu dceru, Agamemnón se hněvá, protože Achilles nechce uznat jeho nadřazenou autoritu a Achilles se zlobí, protože mu Agamemnón odebere dar, který dostal při dělení kořisti ve skupině. V každém z těchto případů byla zneuctěna prestiž.<sup>339</sup> Byla porušena pravidla *θέμιστες* a jejich porušení ohrožuje strukturu světa. Z této perspektivy se může objevit jednota všech příkladů tématu *μητις*: když člověk zemře, nebo když hrdina překoná sám sebe, když bůh ignoruje hodnotu jiného, když bůh nebo bohyně spí se smrtelníkem, když král odmítne nabídku směny, je v sázce hodnota člověka a kontinuita světa, protože je narušována hierarchie osob založená na *θέμιστες* směny. Otázkou podle Muellnera zůstává nakolik má tato epická hierarchie něco společného se „skutečným světem“ nebo sociálním kontextem eposu, pro který je tento systém metaforou.<sup>340</sup>

---

<sup>334</sup> Homér, *Ilias*, V., 761.

<sup>335</sup> Homér, *Ilias*, XV., 87-103.

<sup>336</sup> Homér, *Ilias*, XIV., 385-387.

<sup>337</sup> Homér, *Ilias*, I., 238-239; IX., 97-99.

<sup>338</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 36.

<sup>339</sup> Srov. zpěv 15, kde Poseidón zmiňuje rozdělení kosmu. (Homér, *Ilias*, XV., 185-199.)

<sup>340</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 50.

Muellner se dále zabývá otázkou  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  u Achillea. Ani slovo  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$ , ani správné použití tohoto termínu nejsou podle Muellnera myslitelné, dokud neexistuje relativně stabilní vesmírný řád, jemuž předsedá Zeus. Zatímco se tento řád formoval, byl testován několika potenciálními nástupci a bráněn pomocí blesku. Poté, co Zeus spolkl Métis a porodil bohyni Athénu, Zeus jednou provždy ukončil hrozbu, kterou jeho předchůdci nedokázali překonat. Od té doby existuje světový řád, kterému Zeus předsedá a brání ho s nejvyšší sankcí,  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$ . Je tedy překvapující, že když je  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  tak pevně spjatá s Diem, objevuje se jako centrální téma *Iliady* ve spojení s Achilleem. Přesun  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  od Dia k Achilleovi je podle Muellnera nevyhnutelný vzhledem ke změně tématu od mýtického vyprávění o zrození bohů k básni o epických hrdinech, jinými slovy přenesení  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  od Dia k Achilleovi označuje přechod k epické poezii. Kromě toho téma  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  v *Iliadě* přechází od bohů k hrdinovi postupně. Ačkoliv *prooimion* představuje Achilleovu  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  jako výchozí předmět básně, samotné vyprávění nejprve líčí  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  Apollónovu, na kterou pak ve vývoji příběhu navazuje  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  Achilleova. A v pozadí celého příběhu se skrývá  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  Diova. Tím se eposu podařilo překlenout propast mezi počátkem svého ústředního tématu a závěrem mýtu o zrození bohů. Apollón převzal funkci Dia, aby vykonával  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  v lidském světě, a rozmanitá symbolika, která s tím souvisí, byla přizpůsobena jeho vlastní osobě. Přijetí Diových atributů Apollónem je harmonickým a tradičním splynutím, které je v souladu s funkčním schématem epického pantheonu, kde Apollón pravidelně vystupuje jako Diova pravá ruka (obvykle společně s bohyní Athénou). Vzájemné pronikání Dia a Apollóna také vyhovuje kontextu přechodu od božského mýtu k epické básni. Přímý zásah do lidského světa není v souladu se stylem Diovy vlády, protože mezi smrtelníky jedná pouze prostřednictvím prostředníků. Apollónova  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  je jednak prostředníkem mezi  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  Diovou a Achilleovou, jednak slouží jako model pro Achillea. Agamemnón urazil Apollóna tím, že odmítl vrátit Chryseovnu za výkupné jejímu otci, stejně jako urazil Achillea, když mu vzal Briseovnu. Achilleus si tedy nárokuje  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  ve stejném smyslu jako Apollón.<sup>341</sup> Cílem vyprávění prvního zpěvu *Iliady* je zajisté uvést do pohybu Achillovu  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$ , ale také slouží k odhalení na třech tematicky soudržných a propletených příkladech, jak lze  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  uklidnit, vyvolat a odvrátit. Achilleova  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  je tedy jasně umístěna mezi jeho dvěma modely, Apollónem a Diem.<sup>342</sup>

Nyní je jasné, že vysoce specializovaný společenský termín  $\mu\eta\tilde{\nu}\iota\varsigma$  označující kosmickou sankci proti nevhodnému chování je velmi vzdálený jakékoli sdílené, sekulární představě hněvu

<sup>341</sup> Muellner. *The Anger of Achilles: Mênis in Greek Epic*. s. 94-107.

<sup>342</sup> Muellner. *The Anger of Achilles: Mênis in Greek Epic*. s. 129.

specifického pro současnou západní kulturu. Základním problémem jsou rozdíly mezi emocionálními a sociálními pojmy. Emoce jsou pro nás primárně individualizované a vnitřní a jejich sociální dimenze jsou sémanticky sekundární. U *μῆνις* však její sociální rozměr není ani druhotný vůči jeho emocionálnímu rozměru, ani není dělitelný na vnitřní a vnější aspekty.<sup>343</sup>

Na začátku prvního zpěvu *Iliady* se věstec Kalchás obává Agamemnónova hněvu, když mu prozradí, proč se hněvá bůh Apollón. Používá přitom dvě slova: *κότος* a *χόλος*.<sup>344</sup> Kalchás zde představuje dva druhy hněvu a staví je proti sobě systematickým způsobem, který implikuje určitý rozdíl mezi těmito dvěma výrazy pro hněv. *Χόλος* je hněv bezprostřední a je ve svých důsledcích překonán druhým zmíněným druhem hněvu *κότος*, který má důsledky sahající daleko za současnost, ale může v průběhu času dosáhnout konce, k němuž přirozeně směřuje („dokud nesplní pomstu“).<sup>345</sup> Výraz *χόλος* a jeho formy se vyskytují v eposu sto třicet osmkrát, zatímco *κότος*<sup>346</sup> a jeho formy dvacet sedmkrát. Walsh ve své studii podrobně rozebírá použití těchto dvou výrazů v souvislosti s délkou trvání hněvu či sociálním statutem. Termín *κότος* podle Walshe odkazuje na zvláštní druh hněvu způsobem, který vybízí ke srovnání se sociologickým pojetím sváru a jeho významu pro homérský hněv. Zejména to, co antropologové vědí o sporu, představuje odpověď na to, proč *κότος* zahrnuje pojmy trvání a hierarchie. *Κότος* zahrnuje sociální motivaci pro lidské činy, označuje druh „násilí“ srovnatelného se svárem. V homérské praxi se *κότος* používá mnohem méně často než *χόλος*.<sup>347</sup> Walsh ukazuje, že časté odkazy na *χόλος* v homérském diskurzu odpovídají pravidelným a tradičním vzorcům používání. Pozoruhodné je, že homérská poetika má typické způsoby, jak naznačit začátek a konec *χόλος*. V *Iliadě* je jedním druhem hněvu, jenž se může okamžitě vznítit například z obavy o vlastní čest. Kromě toho, výrazné účinky *χόλος* jsou zcela odlišné od téměř vznešené povahy *κότος*: nestálá řeč nebo násilné jednání charakterizují *χόλος* způsobem, který pro *κότος* v eposu nevidíme. Jinak řečeno, *χόλος*, na rozdíl od *κότος*, lze rétoricky manipulovat tak, aby bylo pro lidské bytosti možné dostat tuto násilnou emoci pod kontrolu nebo naopak ji nechat vymknout se kontrole. Navíc k potvrzení základu pro *χόλος* v bezprostřednosti okamžiku se *χόλος* objevuje tam, kde se vyskytují konflikty, nespravedlnost a smrt přátel. Nachází se v terénu, který se liší od terénu téměř kosmologického *κότος*, jehož cílem je spravedlnost

<sup>343</sup> Muellner, *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*, s. 130-138.

<sup>344</sup> Homér, *Ilias*, I., 78-83.

<sup>345</sup> Homér, *Ilias*, I., 84.

<sup>346</sup> V námi vybraných pasážích se tento výraz objevil dvakrát, v *Iliadě* jej také najdeme např. ve verších: „ὀλλῦσαι Τρώας, τοῖσιν **κότον** αἰνὸν ἔθεσθε“ (Homér, *Ilias*, VIII., 449), „ὕϊες ἀθανάτων, τοῖσιν **κότον** αἰνὸν ἐνήσεις“ (Homér, *Ilias*, XVI., 449) či „ἢ δὲ μετ’ Ἀδμήτου υἱὸν **κοτέουσα** βεβήκει“ (Homér, *Ilias*, XXIII. 391). V těchto pasážích se hněv vztahuje k bohům nikoliv k lidem, a proto nejsou pro naši analýzu vhodné.

<sup>347</sup> Walsh, *Fighting Words and Feuding Words*, s. 21-103.

a jehož bohem je Zeus. *Χόλος* je zakořeněn ve fyzicky a psychicky pociťované reakci lidské bytosti na ztrátu úcty, nebo na ztrátu blízkého člověka. Proto *χόλος* patří do srdce *Iliady*.<sup>348</sup>

Pro rané Řeky představuje rozdělení konceptuální kategorie tak, že existují alespoň dvě formy – jedna ovladatelná, takže je omezená a druhá aktivní a nezastavitelná, dokud nedosáhne svého cíle tedy „odplaty“. Tato dvojí vize hněvu může být ústředním bodem tradice, z níž *Ilias* pochází. Tato tradice představuje válečnickův hněv, nejprve jako *μῆνις*, hněv, který má podle Muellnera kosmické důsledky. Protože *χόλος* je zvládnutelný, nabídka směny by měla uspišit návrat Achillea z jeho stavu *χόλος*. To by dávalo smysl jak pro kulturní normy, tak pro potřeby jednotlivce. Ale v této verzi tradičního příběhu se Achilleus stále hněvá. Achilleus mísí vnější formy *χόλος* a kulturní obsah *κότος*, z nichž každá patří do jiné sféry činnosti.<sup>349</sup>

---

<sup>348</sup> Walsh, *Fighting Words and Feuding Words*, s. 104-182.

<sup>349</sup> Walsh, *Fighting Words and Feuding Words*, s. 234.

## 4. Autonomie člověka

Závěrečná část práce se bude věnovat autonomii člověka v homérském světě a v novověku, přičemž nám půjde o srovnání obou konceptů. Nejprve je nutno zodpovědět otázku, co je autonomie. Autonomie je chápána jako možnost o sobě rozhodovat, jako uplatnění vědomí svobodné vůle. Charakteristickým znakem autonomie je to, že člověk jedná v souladu se svými autentickými zájmy a hodnotami a sám toto jednání schvaluje. Opakem autonomie v tomto smyslu není závislost, ale heteronomie, při níž člověk pociťuje, že jeho činy jsou ovlivňovány silami z vnějšku.<sup>350</sup> Člověk může sebe sama pojmout jako autonomní subjekt teprve potom, co byl svobodně činný, tj. potom, co odhalil sebe sama jako bytost neodvoditelnou ze světských závislostí.<sup>351</sup>

### 4.1. Autonomie člověka v homérském světě

V kapitole o homérském člověku a hrdinovi jsme uvedli příklady situací, v nichž se hrdinové jednoznačně zříkali odpovědnosti za své činy. Agamemnón se odvolává na Dia a zlý osud,<sup>352</sup> což následně reflektuje i samotný Achilleus,<sup>353</sup> který zmíněnou situaci vnímá shodně s Agamemnónem jako zásah božstva, nikoli jako autonomní rozhodnutí královo. Nyní se zaměříme také na to, jakým způsobem jsou v námi analyzovaných lidských situacích jednotlivé hněvivé projevy ukončeny. V prvním zpěvu, kde se Achilleus hněvá na Agamemnóna, když mu chce vzít Bríseovnu a již sahá po svém meči, zasáhne bohyně Pallas Athéna, jež k němu přistoupí a řekne mu, ať zanechá boje a netasí meč. Slíbí mu v budoucnu třikrát tolik darů.<sup>354</sup> I zde tedy vidíme vnější sílu, která do děje zasahuje.

---

<sup>350</sup> Ryan, Deci, *Self-Determination Theory*, s. 24.

<sup>351</sup> Patočka, *Péče o duši III*, s. 230.

<sup>352</sup> Homér, *Ilias*, XIX., 86-87.

<sup>353</sup> „Velký ukládáš blud nám mužům, otče ty Zéve! Nebyl by nikdy, jak mním, v mých prsou pobouřil srdce statný Átreův syn tak divoce, ani by nevzal dívku mi naproti vůli tak svévolně – ale to asi mínil způsobit smrt syn Kronův Achaiům četným“ (Homér, *Ilias*, XIX, 270 – 274.)

<sup>354</sup> Homér, *Ilias*, I., 193-214.

Patroklův hněv ve zpěvu XVI. je jiný. Patroklos se hněvá, protože Achilleus ve svém hněvu opustil své vojsko, svou komunitu, a nechá je trpět. Když však Achilleus vidí, že Trójané jsou již u Achájských lodí, svolí a půjčí Patroklovi svou zbroj. Tím hněvivá situace pomine.<sup>355</sup>

Ve zpěvu XXIV., v němž Achilleus v hněvu vláčí Hektorovu mrtvolu, zasáhne samotný Zeus. Nejprve bohové přemýšlejí o tom, že by poslali boha Herma, aby tajně Hektorovu mrtvolu odnesl. S tím ale nesouhlasila bohyně Héra, ani Poseidón a Pallas Athéna. Dvanáctý den se ozve Apollón, jenž nesouhlasí s tím, že bohové tomuto hanobení Hektorovy mrtvoly přihlížejí a nezasáhnou. Zeus nakonec rozhodne, že k Achilleovi pošle jeho matku Thetidu, aby mu vyřídila, že má Hektorovu mrtvolu vydat králi Priamovi. Jako průvodce šel s králem Priamem bůh Hermés.<sup>356</sup>

Zásahy božstev jsou v *Iliadě* i na velkém množství jiných míst a samozřejmě nesouvisí vždy jen s hněvem. Bohyně Athéna vkládá sílu do prsou Týdeova syna Dioméda,<sup>357</sup> bůh Apollón ztiší Glaukovy bolesti a vloží mu do ducha cit síly.<sup>358</sup> V těchto situacích si je daný člověk vědom tajemného přístupu energie, cítí se povzbuzený, život v něm zesílí a člověk je naplněn novou důvěrou a dychtivostí. Tento zásah božstev často přichází jako odpověď na vyřčené modlitby. Přichází a odchází záhadným způsobem. Pro Homéra je to čin boha, který podle libosti zvětšuje nebo zmenšuje lidskou *ἀρετή*. Pro člověka znamená toto vložení božské síly abnormální zážitek a člověk v tomto stavu dokáže vykonávat i ty nejtěžší činy s lehkostí, jež je tradiční známkou božské síly. To můžeme spatřit například u již zmiňovaného Dioméda,<sup>359</sup> který se dokonce odváží bojovat proti samotným bohům.<sup>360</sup>

#### 4.1.1. Autonomie homérského člověka pohledem Doddse a Snella

Podle Doddse homérský člověk nemá jednotnou koncepci toho, co nazýváme duše nebo osobnost. Charakter nebo chování jsou vysvětlovány ve smyslu vědění. Je-li charakter vědění, pak to, co vědění není, není součástí charakteru, ale přichází k člověku zvenčí. Když jedná způsobem, který je v rozporu se systémem vědomých dispozic, o kterých se říká, že „ví“,

---

<sup>355</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 1-65.

<sup>356</sup> Homér, *Ilias*, XXIV., 22-501.

<sup>357</sup> Homér, *Ilias*, V., 125.

<sup>358</sup> Homér, *Ilias*, XVI., 258-529.

<sup>359</sup> Homér, *Ilias*, V., 330-351.

<sup>360</sup> Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 7-9.

jeho jednání není jeho vlastní, ale je způsobeno vnějšími vlivy. Jinými slovy, nesystematizované, neracionální impulsy a činy z nich vyplývající mají tendenci být vyloučeny z vlastního já a jsou připisovány k cizímu původu.<sup>361</sup>

Dodds i Snell ve svých studiích zdůrazňují, jak často byla rozhodnutí homérských postav ovlivňována vnější silou, typicky bohy nebo bohy seslanými zvěstmi. Zdá se, že existuje zřejmá souvislost mezi slabě integrovaným „já“ a tendencí tohoto „já“ být předmětem vnější manipulace. Tato prezentace člověka jako ne tak plně integrovaného, ať už v jeho psychickém nebo fyzickém „já“, jak bude nahlíženo v pozdějším řeckém a západním myšlení, je součástí „evoluční“ nebo „progresivistické“ vize. Snell a další badatelé reprezentují tradici ve vědě, která věří, že vývoj vědomí u západního člověka lze dokumentovat srovnáním relativně primitivního pojetí nabízeného Homérem se stále složitějšími následujícími modely. Nicméně badatelé, kteří přišli po Snellovi a Doddsovi se snaží vyvrátit jejich argumenty s poukazem na zřejmý fakt, že Homérovi hrdinové občas dělají autonomní rozhodnutí bez božského zásahu. Tito badatelé také poukazují na to, že i když v eposech chybí lexikální vyjádření pojmů jako je „já“, „tělo“ nebo „svobodná vůle“ nemusí to nutně znamenat, že staří Řekové těmto důležitým pojmům nerozuměli. Vztah mezi jazykem a myšlením, jak ho popisuje Snell, se jim zdá příliš zjednodušený.<sup>362</sup>

#### 4.1.2. Autonomie homérského člověka optikou Russoa, Gaskina a Gilla

Nynější badatelé se kloní k novější tendenci znovu potvrzovat schopnost Homérových hrdinů svobodně se rozhodovat. Russo ve své studii poznamenává, že není možné hovořit o homérském rozhodovacím procesu v obecné rovině, ale musíme ho posuzovat vždy ve vztahu k danému eposu. Mezi *Iliadou* a *Odyseou* je rozdíl ve způsobu, jakým je rozhodování pojímáno buď jako autonomní nebo jako řízené bohy či nějakými vnějšími silami.<sup>363</sup>

Gaskin ve své studii přesvědčivě ukazuje, jak může kultura obsahovat abstraktní pojem, aniž by měla lexikální termín, kterým by jej označila. Rovněž nevidí žádné omezení autonomie Homérových postav. Jako příklad uvádí mimo jiné Achilleovo postupné rozhodnutí zůstat v Tróji a nakonec se vrátit bojovat se svými Řeky. Tento argument již dříve uvedl Schadewaldt

---

<sup>361</sup> Dodds, *The Greeks and the Irrational*, s. 15-17.

<sup>362</sup> Russo, *Re-thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and their Critics*, s. 11-14.

<sup>363</sup> Russo, *Re-thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and their Critics*, s. 11-14.



a Gaskin jej souhlasně cituje.<sup>364</sup> Je zřejmé, že Achilleus cítí, že je zodpovědný za svá vlastní rozhodnutí, může svá rozhodnutí upravovat podle měnících se okolností a v tomto smyslu se chová podobně jako moderní člověk. V případě Achilleova postupného posunu až do bodu, kdy přijme Agamemnónovu omluvu a znovu se připojí k řecké armádě, musíme souhlasit se Schadewaldtem a Gaskinem, že rozhodování jako by vycházelo ze svobodné volby. Kromě Achilleova případu obránci autonomie uvádí tři další scény z *Iliady*, kde Homér nechává hrdiny přemýšlet o alternativních postupech a v nichž se rozhodují sami. Toto jsou ve skutečnosti jediné takové scény v *Iliadě*, ale protože v *Odysseie* jich je mnoho, lze říci, že jsou dostatečně časté, aby podpořily tvrzení, že Homérové postavy mohou mít plnou autonomii. Navzdory těmto případům svobodné nebo částečně omezené volby nemůžeme ignorovat mnohé situace, kdy jednání není svobodné, ale je určováno božským zásahem.<sup>365</sup>

Formálně ohraničená rozhodnutí přicházejí v narativních vrcholech eposů, kde postava stojí před důležitou volbou, na bitevním poli nebo v podobně nebezpečné situaci, a zvažuje svá rozhodnutí pomocí základního formulačního jazyka k přemýšlení a rozhodování. Taková rozhodnutí jsou mnohem častěji vedena božským zásahem v *Iliadě*, zatímco v *Odysseie* jsou téměř vždy autonomní. V *Iliadě* bohové zasahují velmi často a autonomní volba není hojná. Je zřejmé, že jakákoli diskuse o autonomii volby u Homéra musí rozlišovat mezi dřívější a pozdější básní, a je nutné se vyhnout příliš zjednodušeným tvrzením, že homérské postavy jednají nebo nejednají bez božského zásahu.<sup>366</sup>

Gill poznamenává, že Snellovy základní předpoklady o lidském vědomí a „já“ jsou moderní a vycházejí z Descartovy definice „já“ jako člověka, jehož myšlenkový proces je zcela vědomý a je si vědom své vlastní vůle, když jedná. Když se takové „já“ rozhodne, je to s plným vědomím v okamžiku rozhodnutí, že uplatňuje svou moc volby. Snellovy předpoklady jsou také post kantovské v tom smyslu, že na morální rozhodnutí pohlížejí jako na nejvyšší formu plně sebevědomého rozhodování a Snellovi taková rozhodnutí v epice chybí, neboť se objevují až o staletí později v řecké tragédii. Proto ve Snellově pojetí nemohou Homérové postavy při svém rozhodování dosáhnout autonomie. Podle Gilla je ovšem tato Snellova analýza chybná. Navrhuje přijmout vhodnější etický a psychologický rámec, než jaký předpokládá Snell, a pak

---

<sup>364</sup> Gaskin, „Do Homeric Heroes Make Real Decisions?“ s. 1-15.

<sup>365</sup> Russo, *Re-thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and their Critics*, s. 15-18.

<sup>366</sup> Russo, *Re-thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and their Critics*, s. 19.

je podle něj možné vidět, jak monology v příslušném typu rámce projevují určitý druh smyslu pro odpovědnost a sebevědomí.<sup>367</sup>

Z uvedeného nástinu vidíme, že pohled na homérského člověka a jeho způsob rozhodování není prezentován autory shodně. Dodds a Snell jsou pro nás důležitými badateli z toho důvodu, že máme v úmyslu srovnávat homérského člověka s novověkým subjektem a filosofie těchto autorů vyrostla na řeckých autorech. Na druhou stranu jsme si vědomi toho, že jiní badatelé se na tuto problematiku dívají odlišnou optikou, čímž nám dávají najevo, že toto bádání není jednoznačné, je barvitější a složitější, než jak ho předkládají Snell a Dodds. Jak se filosofie vyvíjí, vyvíjí se i pohled na člověka. Naším cílem je poukázat při srovnání konceptu homérského člověka s novověkou představou tuto nesamozřejmost konceptu evropského lidství.

Homér ve svých eposech tedy nabízí některé případy, kdy si božstvo doslova vynucuje určitý čin nebo volbu, jiné případy, kdy je volba učiněna zcela autonomně a jiné, kdy je volba provedena pod určitým tlakem boha nebo okolní situace. To, co možná nejlépe poslouží našemu chápání homérské psychologie, není pokoušet se najít míru autonomie v různých volbách, ale vzít na vědomí velkou míru vnější síly, která ovlivňuje lidské myšlení. Častý vliv božstev na lidskou mysl a její fungování, a zejména na lidský rozhodovací proces, jistě propůjčují určitou důvěryhodnost obecné myšlenky, že postavy v homérských eposech, zejména v *Iliadě*, nejsou tak úplně svobodnými činiteli jako postavy v pozdějších dílech řecké literatury.<sup>368</sup>

Na základě získaných informací a poznatků se tedy spíše kloníme k tomu, že homérský člověk i hrdina zejména v rámci eposu *Ilias* je bytost heteronomní, ovlivněná nejen božstvy, ale i komunitou, v níž se pohybuje, dějinnou epochou a situací, v níž se nachází.

---

<sup>367</sup> Gill, *Personality in Greek Epic, Drama, and Philosophy*, s. 29-93.

<sup>368</sup> Russo, *Re-thinking Homeric Psychology: Snell, Dodds and their Critics*, s. 24-25.

## 4.2. Novověká představa autonomního subjektu

Pohled na člověka se v průběhu času vyvíjí a mění. Ke vzniku novověkého myšlení přispívá mnoho dějinných faktorů.<sup>369</sup> V období renesance pak dochází ke stále silnějšímu zdůraznění individua a jeho svobody. V oblasti hodnot a přesvědčení je jednotlivec stále více ve svých rozhodnutích odkázán sám na sebe.<sup>370</sup>

Tento dějinný vývoj kultury a společnosti se samozřejmě odráží i ve filosofii. Již Sókratés stejně jako Prótagorás tvrdili, že lidstvo musí být středobodem našeho bádání,<sup>371</sup> a mnohé ze základních inovací středověké filosofie, například u Augustina, Abélarda a Anselma, lze charakterizovat jako nové objevy o povaze a důležitosti „já“. Posunem k subjektivitě a „já“ byla do značné míry Descartova epochální proměna filosofie. Empirikové, jakkoli se stavěli proti Descartovi, posílili důraz na zkušenost a introspektivní reflexi, na povahu identity „já“ a na důležitost pohledu první osoby. Descartes byl zakladatelem moderní filosofické obsese termínem „já“ jako těžištěm a arbitrem vědění, ale transcendentální význam „já“ u Descarta teprve začíná a většina problémů a možností, které inicioval, se plně rozvinula až v devatenáctém století.<sup>372</sup>

Descartes ve svých *Meditacích* z roku 1641, stanovil jako ústřední myšlenku postavení lidské mysli a tím nastavil problémy filosofie na další staletí. Jeho teze, jejímž cílem je dokázat objektivitu našich zkušeností a znalostí z pohledu „já“, pohání filosofického ducha doby od Rousseauových snah o lokalizaci objektivního dobra v jednotlivci až po dramatické nároky německých idealistů na jednotu „já“ a světa. S Kantem nabývají filosofická tvrzení o „já“

---

<sup>369</sup> V Evropě dochází v období od 14. do 17. století k duchovnímu zlomu, který vyznačuje přechod k novověku. Mění se postavení církve, která pod vlivem reformních hnutí přestává být jednotná. Evropa je v tomto období rovněž konfrontována s dosud pro ni neznámými náboženstvími a pohledem na svět, s nimiž přišla do styku díky nově objeveným kontinentům. Proměňuje se i pojetí přírody. Díky astronomům a fyzikům jako byli Mikuláš Koperník, Tycho Brahe, Johannes Kepler a Galileo Galilei se prosadilo poznání, že se Země otáčí kolem Slunce, s čímž souviselo i odmítnutí „zdeděného“ obrazu světa. Nové poznatky tak měly vliv na rozvoj dalších věd, k němuž na počátku novověku dochází. Vědci objevují počet pravděpodobnosti, snaží se jinak porozumět pohybu a klidu těles, dochází k rozvoji optiky a z hlediska technických pokroků je také třeba zmínit vynález knihtisku v polovině 15. století. Pro novověk je charakteristickým znakem také víra v pokrok, jež se stala rovněž důležitým motivem pro osvícenství. (Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. století*, s. 10-13.)

<sup>370</sup> Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. století*, s. 18.

<sup>371</sup> Pro Sókrata se spravedlivým a opravdovým stává člověk tím, že se stará o svou duši. V polis se tak proti sobě staví politické ukotvení pravdy a hodnot vůči individuálnímu. Pro Sókrata je lidská duše kritériem pro člověka a je upřednostňována před politikou, což vedlo ke konfliktu mezi ním a státem a k jeho následnému odsouzení. Z toho pak následně vyplynula Platónova potřeba zkonstruovat ideální stát spravedlnosti. (Patočka, *Péče o duši III*, s. 245.) Prótagorás zastával názor, že „Člověk je mírou všech věcí, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ Jinými slovy existuje jen pravda subjektivní, vzhledem k člověku. Dějinně navazující problematikou posunu od tragického heteronomního konceptu k Platónově snaze o autonomii a Aristotelovu parciálnímu návratu rozebírá např. Nussbaum, *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*.

<sup>372</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 14.

nových pozoruhodných rozměrů. „Já“ se stává nejen středem pozornosti, ale celým předmětem filosofie. „Já“ není jen další entita ve světě, ale v důležitém smyslu tvoří svět a reflektující „já“ nezná jen samo sebe, ale v poznávání sebe sama poznává všechna „já“ a také strukturu jakéhokoliv možného „já“.<sup>373</sup>

Za ideologickou základnu, z níž vzešla moderní evropská filosofie, se běžně považuje osvícenství. Mezi jeho obecné charakteristiky patří humanismus, racionalita a univerzalizmus. Humanismus znamenal především to, že se svět stal lidským světem, určeným (a ohroženým) lidskými aspiracemi a vymezený nikoli již přírodou, ale národními hranicemi. Svět možná stvořil Bůh, ale nyní byl v rukou lidstva. Svět byl lidským jevištěm s lidskými hodnotami, emocemi, nadějemi a strachy a toto lidství bylo definováno univerzální lidskou přirozeností.<sup>374</sup> David Hume to vyjádřil slovy: „Ve všech národech a dobách, zůstává lidská přirozenost stále stejná.“<sup>375</sup>

Klíčem k lidské přirozenosti byla pro filosofy a reformátory osvícenství její vrozená racionalita, vrozená schopnost rozumu. Rozum nám umožnil objevit složité abstraktní pravdy matematiky a aplikovat je na naše chápání fungování vesmíru. Tato důvěra v rozum a racionalitu se však neomezuje pouze na záležitosti vědy a matematiky. Součástí osvícenského humanismu byl jeho smysl pro lidstvo jako součásti přírody a jedním z důležitých přesvědčení té doby bylo to, že lidský společenský život podléhá organizaci rozumu podle povahy lidské přirozenosti a hodnot humanismu. Optimismus ohledně budoucnosti lidstva<sup>376</sup> byl v podstatě náboženstvím té doby s důrazem nikoli na víru, ale na plánování a na pocit nevyhnutelného lidského pokroku.<sup>377</sup>

Víra v jednotnost lidské přirozenosti, jejímž jedním aspektem je univerzální rozum, již zahrnuje transcendentální přesah. Pokud jsou všichni lidé v zásadě stejní a pokud tato stejnost částečně spočívá v jednotném dosahu rozumu, není těžké dojít k závěru, že každý a všude by měl věřit stejným vědeckým pravdám, řídit se stejnými morálními zásadami, podporovat stejné politické struktury a uctívat stejného boha nebo bohy. Vzhledem k tomu, že každý člověk je racionální, každý by měl dospět (sám od sebe) ke stejným závěrům. Tak se víra v univerzální rozum spojuje s důvěrou v autonomii jednotlivce – schopnost každého člověka dospět

---

<sup>373</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 15.

<sup>374</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 17-18.

<sup>375</sup> Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 41.

<sup>376</sup> Filosofii dějin lidstva a s tím souvisejícím pokrokem se zabývá např. Johann Gottfried Herder ve svém díle *Vývoj lidskosti*.

<sup>377</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 18-19.

ke správným závěrům. Nicméně se ukazuje, že s tímto pohledem nesouhlasili všichni, dokonce nesouhlasili ani s ideály racionality, univerzality a autonomie.<sup>378</sup>

Immanuel Kant rozvíjí tato tři témata systematičtěji než kterýkoli jiný filosof a to v době, kdy v Německu dochází k určitému útoku na osvícenství v podobě romantismu, jenž byl především reakcí na osvícenství a jeho přehnaný humanismus, jeho slepou důvěru v lidský rozum a racionalitu a jeho univerzalismus. Osvícenství bylo v Německu považováno za hrozbu. Nicméně z hlediska perspektivy transcendentální filosofie si byly oba směry spíše podobné, než že by se od sebe významně odlišovaly. Oba směry věří v osobní význam jednotlivce a v to, že skrze jednotlivce je možné porozumět celku.<sup>379</sup>

Než si blíže představíme novověkou představu subjektu, rádi bychom poukázali na skutečnost, že současná filosofie se k problematice studia mysli staví jiným způsobem. V rámci této práce není možné dopodrobna popisovat celý vývoj, přesto bychom rádi odkázali například na Peregrinovu studii *Kognitivní kontrarevoluce*, v níž se autor zamýšlí nad výkladem kognitivní revoluce.<sup>380</sup> Ačkoliv tedy můžeme zaznamenat posun současné filosofie v problematice subjektu, je přesto mnohdy v kultuře a obecném povědomí, ve stále platném zákonodárství, v kulturních a uměleckých projevech přítomná představa novověkého subjektu.

#### 4.2.1. Počátek novověké představy „já“ – Descartes, Locke, Hume

Descartes je známý svou myšlenkou dualismu, která říká, že mysl a tělo jsou složeny z metafyzicky odlišných substancí.<sup>381</sup> Descartes posunul subjektivitu do centra pozornosti filosofie a založil perspektivu „já“ vědomého si sebe sama z pohledu první osoby, čímž položil základy pro tradiční filosofické hodnoty pravdy a jistoty a stanovil podmínky pro dalších 400 let filosofie a kognitivní vědy. Navzdory Descartově snaze se jeho úvaha o „já“ zmítá mezi tím,

---

<sup>378</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 19-20.

<sup>379</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 20-23.

<sup>380</sup> Peregrin, *Kognitivní kontrarevoluce*, s. 19-35.

<sup>381</sup> Existují dva základní problémy dualismu mysli a těla známé jako problém interakce a „mentální nebo fyzické dilema“. Problém interakce se týká obtížnosti stanovení toho, jak je cogito (nehmotná, nefyzická bytost) schopna ovlivňovat fyzické tělo. To je neřešitelný problém, protože Descartes definuje mysl a tělo vzájemně se vylučujícími atributy. Aby cogito hrálo roli v lidském jednání, muselo by mít fyzikální vlastnosti, například by muselo mít časoprostorové umístění, protože musí být tam, kde se nachází tělo. Problém interakce také vyplývá ze vzájemné výlučnosti mysli a těla. Existují některé atributy, které nespádají do žádné kategorie, například zrak a sluch. Descartova obrana dualismu jde tak daleko, že tvrdí, že tělesné poškození neovlivňuje mysl. (Atkins, *Self and Subjectivity*, s. 9.)

co nám říká zkušenost, a tím, co vyžaduje rozum – napětí, které nadále charakterizuje dnešní přístupy k subjektivitě a osobní identitě.<sup>382</sup>

Descartes používá specifickou metodu pochybování (metodickou skepsi), aby stanovil jeden jediný nepochybný fakt, z něhož by mohly být určeny všechny ostatní pravdy a který by tak poskytl první principy filosofie. Proto chce jako pravdivé ponechat v platnosti jen to, co se prokáže jako dále nezpochybnitelně jisté.<sup>383</sup> Touto skutečností je existence „já“, nehmotné myslící věci, která je předmětem vědomí. Descartův slavný závěr „*Ego cogito, ergo sum*“ („Myslím, tedy jsem.“)<sup>384</sup> představuje první neotřesitelné východisko, v němž je zároveň kritérium a vzor pravdy.<sup>385</sup>

Na Descarta navazuje John Locke, jenž velmi ovlivnil způsob, jakým filosofové chápou „člověka“ a osobní identitu. Lockovy úvahy jsou i nadále hlavním pilířem analytických filosofii zabývajících se osobní identitou. Locke byl prvním filosofem, který trval na tom, že filosofie začíná zkoumáním toho, co jsme schopni vědět, tedy epistemologií. Domníval se, že dělat něco jiného by znamenalo zapojit se do marných spekulací. Jedna taková zbytečná spekulace se podle jeho názoru týkala povahy duše.<sup>386</sup> Předpoklad substance duše, která přetrvává v čase, není podle Locka pro vysvětlení identity osoby ani dostatečný, ani nutný.<sup>387</sup> Domníval se, že jelikož nemůžeme vědět, zda duše zůstává v průběhu času stejná, nemůžeme ani vědět, zda člověk v průběhu času zůstává stejnou osobou. To představovalo vážné problémy při určování toho, jak mají být lidé za své činy souzeni a odměňováni nebo trestáni Bohem. Tyto náboženské a morální obavy řídí Lockovy úvahy o osobní identitě. V souladu s tím přesouvá pozornost od metafyzických otázek týkajících se duše k praktickým otázkám týkajících se kontinuity v identitě člověka. Identita osoby je podle Locka určena jejím vědomím. Locke definuje člověka jako „myslící inteligentní bytost, která disponuje rozumem a reflexí a dokáže o sobě uvažovat jako o sobě samé, jako o stejné myslící věci v různých dobách a na různých místech“.<sup>388</sup>

Locke zde sdílí Descartovo pojetí vědomí jako schopného reflexe a zahrnujícího pouze ty ideje, které si člověk výslovně uvědomuje. Identita se podle Locka týká pokračující existence

---

<sup>382</sup> Atkins, *Self and Subjectivity*, s. 7.

<sup>383</sup> Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. století*, s. 39.

<sup>384</sup> Descartes, Glombíček, Marvan, *Principy filosofie*, s. 19.

<sup>385</sup> Atkins, *Self and Subjectivity*, s. 8.

<sup>386</sup> Atkins, *Self and Subjectivity*, s. 19-20.

<sup>387</sup> Röd, *Novověká filosofie II*, s. 54.

<sup>388</sup> Locke, John, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 466.

„stejného vědomí“, jinými slovy, zda jsem předmětem stejných vjemů, vzpomínek a činů svého dřívějšího „já“. Řeceno tímto způsobem, můžeme vidět, že to, na čem skutečně záleží z hlediska osobní identity, je kontinuita ve vědomí, tedy psychologická kontinuita. Výsledkem Lockova popisu psychologické kontinuity je zjištění, že kdyby člověk přišel o všechny své vzpomínky, ztratil by tím svou identitu. I kdyby mu přátelé nebo rodina ukázali fotografie a dokumenty zachycující celý jeho život, nepomohlo by to. Žádné množství vnějších důkazů mu identitu nevrátí, protože reflexní povaha vědomí vyžaduje, aby si člověk sám pamatoval, že je danou osobou, pokud má být stejnou osobou.<sup>389</sup>

David Hume přijímá Lockovu empirickou premisu, že veškeré vědění musí být založeno na nějakém smyslovém vnímání. Jako evidentní důkaz uvádí případ, že všude tam, kde člověku chybí vnímání, chybí mu znalost daného předmětu (například hluchý člověk nezná zvuky). Podle Huma mysl z vnějšího světa přijímá smyslové dojmy, které jsou prostřednictvím představivosti propojeny podle vrozených principů asociace. Systematičnost těchto asociací dává našim zkušenostem pravidelnost, kterou mylně připisujeme vnějšímu světu. Hume tyto vztahy a principy podrobně zkoumá.<sup>390</sup> Pro Huma může být jediným základem vědění o jakékoli věci, včetně věci myslící, pouze její dojem a vnímání. Proto Hume odmítá Descartovo pojetí „já“ jako nemateriální, inteligentní substance, protože bychom museli být schopni najít jeho dojem (impression). Naše chyba při předkládání entity „já“ spočívá v tom, že jsme si spletli spojení vědomí s existencí duše. Podle Huma slovo „já“ neodkazuje na nic jiného než na soubor vjemů, které tvoří jedinou mysl. Pro Huma nedává smysl tvrdit, že existuje substanciální „já“, které zůstává během našeho života neměnné.<sup>391</sup>

#### 4.2.2. Pohled na „já“ v době osvícenství a u Kanta

Filosofií Rousseaua byl radikální návrh na revizi naší samotné představy o tom, co to je být člověkem. Vzdělával a posiloval důvěru v sebe sama a především ve vzácné „vnitřní dobro“, o němž Rousseau tvrdil, že jej rozpoznal v sobě samém a implicitně v nás všech. Rousseau nade vše oceňoval individuální lidskou bytost a její štěstí. Rousseau tedy objevil nové vnitřní „já“ značné morální podstaty. Klíč k tomuto „já“ je vedený pocitem a smyslem pro dobro. Pro

---

<sup>389</sup> Atkins, *Self and Subjectivity*, s. 20.

<sup>390</sup> K principům asociace idejí podle Huma patří: 1. Princip podobnosti a odlišnosti. 2. Princip prostorové a časové souměznosti. 3. Princip kauzálního spojení jako příčina a účinek. (Atkins, *Self and Subjectivity*, s. 33.)

<sup>391</sup> Atkins, *Self and Subjectivity*, s. 33-35.

Rousseaua nebylo „já“ jen introspektivní, ale v podstatě expresivní, promítající se do světa a budoucnosti. Jinými slovy, Rousseauovo „já“ nevykazovalo jen formální rysy požadované racionalisty a empiriky, ale i smysl pro univerzální osobnost později požadovaný romantiky. „Já“ nebylo ani prvním principem metafyziky, ani důsledkem empirismu; byla to především naše vlastní vnitřní aktivita a ta nejdůležitější věc na světě.<sup>392</sup>

Rousseau se od Descarta a Locka liší především tím, že trvá na tom, že „já“ je výrazně morální, a předjímá Kanta, když trvá na tom, že nás definuje spíše dobrota samotného „já“ než naše činy. Rousseau zdůrazňoval pocity jako ústřední pro „já“, ačkoli tento důraz je často přeháněn. Jeho pojetí „já“ bylo sociální a politické, stejně jako morální. Na jedné straně zastával názor, že „já“ je přísně individuální, dokonce jedinečné. V přirozeném stavu, tvrdí, je jedinec svobodný a nezávislý. „Člověk se narodil jako svobodný, ale všude je v okovech,“<sup>393</sup> říká Rousseau. Kanonizuje dlouhou francouzskou tradici „vnitřní svobody“ i za přítomnosti drtivých překážek fyzické svobody. Pro Rousseaua tato svoboda nebyla pouhým právem na sebeurčení; prozrazuje také jeho hlubokou nedůvěru k ostatním lidem a jeho vlastní provinilý pocit, že byl „zkažen“ společností. V souladu s tím rozvíjí obraz lidské přirozenosti se svobodou v jejím středu, která se rozprostírá mezi izolovaným jednotlivcem a velkou společností, kde je opomenuta celá oblast osobních vztahů a komunity.<sup>394</sup>

V německé idealistické tradici „vnitřní svoboda“ často zcela vyloučila politický aktivismus, ale pro Rousseaua tomu tak nebylo. Protože jsme všichni svobodní a dobří jako jednotlivci, jsme schopni uzavřít onu „společenskou smlouvu“, která vytváří společnost. Když člověk vstoupí do společnosti, změní se, z člověka se stává občanem, jehož „já“ je definováno spíše participací než nezávislostí, i když tato participace předpokládá jeho základní svobodu. Společným vyjádřením všech občanů je „obecná vůle“, která by měla být považována za živou bytost samostatně. U málokterého jiného filosofa existuje tak očividný boj mezi individualismem a komunitarismem.<sup>395</sup>

Významným filosofem osvícenství byl Immanuel Kant, jehož filosofie je završena ve třech svazcích, které nazval „kritikami“.<sup>396</sup> První z nich, *Kritika čistého rozumu*, se zabývá problémem vědění a Humovým skepticizmem. Jádrem knihy a dramatickým posunem

---

<sup>392</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 26-27.

<sup>393</sup> Rousseau, *Rozpravy*, s. 217.

<sup>394</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 27-29.

<sup>395</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 29.

<sup>396</sup> Jedná se konkrétně o díla: *Kritika čistého rozumu*, *Kritika praktického rozumu* a *Kritika soudnosti*.



v západním myšlení, které jím začíná, je enormní rozšíření konceptu „já“, jeho rozsahu a moci. Primární změnou je posun od pasivního k aktivnímu modu, odmítnutí tradiční představy o lidské mysli jako „schránky“ nebo „přijímače“, k trvání na tom, že mysl dává svůj řád přírodě a to řád, který je pevný a neměnný v každém z nás. *Kritika čistého rozumu* obsahuje ústřední tezi: poznání světa je možné, protože „já“ – transcendentální „já“ nebo ego – určuje strukturu každé naší zkušenosti.<sup>397</sup> Kant rozlišuje trojí pojem „já“: transcendentální „já“, empirické „já“ a metafyzické „já“. Transcendentální „já“ je bohatým zdrojem apriorního poznání, je nadčasové a univerzální. Jedná se o čisté „já myslím“, které jako „transcendentální jednota sebevědomí“<sup>398</sup> předchází veškerou zkušenost. Empirické „já“ spočívá na smyslovém vnímání, doprovází vnější vjemy a podléhá změnám v časovém sledu zkušeností. Metafyzické „já“ je pojato jako duchovní substance, jako „duše“ a v tomto smyslu se pro Kanta stává ideou čistého rozumu, kterou musíme myslet, ale nemůžeme ji poznat.<sup>399</sup>

V *Kritice praktického rozumu* je lidské jednání pro Kanta mnohem více než pohyb fyzického předmětu (lidského těla), více než jen chování a pouhé přizpůsobení se normám společnosti nebo tlakům svých vrstevníků. Naše činy jsou úmyslné, obvykle více či méně záměrné a implicitně založené na principech, ať už o nich přemýšlíme nebo ne. Pojmové propojení morálky, racionality a svobody a trvání na tom, že morálka není věcí inklinace nebo společenské konformity, vede Kanta ke zdůraznění, že klíčem k morálce (a racionálnímu životu obecně) je koncept autonomie. Kantův pojem poznání se rodí z osvícenské víry v rozum, z důvěry, že jedinec může za použití vlastních zdrojů, pozorováním, experimentem a pečlivým přemýšlením objevit, co je na světě pravdivé. Stojí za zmínku, že v tomto pohledu není žádný sociální prvek, žádná komunita vědců, veřejné mínění ani tlaky kolegů. Vědění je čistě vztahem mezi autonomním jedincem a světem přírody a morálka je vztahem mezi jedincem a univerzálním zákonem, produktem čistého praktického rozumu.<sup>400</sup>

Kant začíná myšlenkou, že každý člověk je autonomní a schopný sám objevit, co je správné, zcela nezávisle na podmínkách a názorech své společnosti. Kantovo „já“ je podobné „vnitřnímu já“, jak jsme ho viděli u Rousseaua. Rozdíl mezi nimi je spíše v metodě než v podstatě. Kant stejně jako Rousseau redukuje vše důležité na „vnitřní já“, v jeho případě na vůli, a pečlivě

---

<sup>397</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 34-38.

<sup>398</sup> Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 132.

<sup>399</sup> Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. století*, s. 201-202.

<sup>400</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 46-49.

vylučuje téměř všechny takové faktory, jako je výchova, socioekonomický status, zdraví, inteligence nebo osobnost.<sup>401</sup>

#### 4.2.3. Německá klasická filosofie subjektu – Fichte, Hegel

Prvním velkým post kantovským filosofem byl J. G. Fichte. Pro Fichteho byla ústřední myšlenkou kantovského systému svoboda, nejen jako postulát morálky, ale jako předpoklad lidské zkušenosti jako takové. Zkušenost má podle něj svůj pramen v „já“.<sup>402</sup>

Zastával názor, že mohou existovat jen dva filosofické systémy: dogmatický, v němž odvozujeme představu o věci z věci, a idealistický, v němž odvozujeme věc z představy. Pro Fichteho je idealismus jediným důsledným systémem.<sup>403</sup> Počátkem filosofie musí být myslící subjekt, který „klade sebe sama“.<sup>404</sup> „Já“ je tedy původní činností kladení sebe sama jakožto kladoucího. Prostřednictvím k sobě se vracějící činnosti vzniká „já“. Toto sebevědomí je bezprostřední, subjektivno a objektivno je v něm neoddělitelně sjednoceno a je absolutně jedním.<sup>405</sup>

Ústřední myšlenkou Hegelovy filosofie je dialektika, jejímž účelem je demonstrovat nutnost přijetí absolutního „já“, které Hegel nazývá „duchem“. Podle Hegela je konečnou myšlenkou v každém případě sebereflexivní uznání všeobjímající identity. Ve *Fenomenologii ducha* je touto všeobjímající identitou duch, plná realizace jednoty celého lidstva a lidského světa, který zahrnuje svět přírody jako předmět lidského poznání.<sup>406</sup>

Ducha považoval za hmatatelně skutečného a náš koncept jednotlivce viděl jako abstrakci, která je vytržená ze sociálního kontextu a které je přikládána falešná váha, nezávislost a důležitost. Celkovou vizí Hegelovy filosofie je tedy rozvoj jednotného, sebereflexivního, mezinárodního, duchovního společenství. Hegel rozumí svobodou ztotožnění se s celkem. Člověk není nikdy svobodný sám, ale pouze v kontextu svobodné a smysluplné společnosti.<sup>407</sup>

---

<sup>401</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 49.

<sup>402</sup> Zöller, *Fichte's Later Presentations of the Wissenschaftslehre*, s. 120.

<sup>403</sup> Klemm, Zöller, *Figuring the Self*, s. 76.

<sup>404</sup> Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, s. 113.

<sup>405</sup> Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, s. 120.

<sup>406</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 67.

<sup>407</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 73-74.

Hegelova myšlenka, že v přírodě neexistují žádní jedinci, že poznání, „já“ a všechno ostatní lidské není produktem přírody, ale kultury, je myšlenka, která je ve filosofii zcela nová. Hegel naznačuje, že lidská existence je primárně záležitostí vzájemného uznávání a pouze prostřednictvím vzájemného uznávání si uvědomujeme sami sebe a usilujeme o sociální významy v našich životech.<sup>408</sup>

### **4.3. Srovnání konceptu homérského člověka s novověkou představou autonomního subjektu**

V předchozích kapitolách (4.1. a 4.2.) jsme se zabývali autonomií člověka v homérském světě a vývojem pohledu na „já“ v novověku. Získané informace nyní využijeme ke srovnání konceptu homérského člověka s novověkou představou autonomního subjektu. Zaměříme se přitom blíže na dva zástupce z řad novověkých filosofů – Johna Locka a Johanna Gottlieba Fichteho. Filosofie Johna Locka byla vybrána, jelikož Locke stojí na počátku novověké představy o subjektu. Jeho filosofie je blízká Descartovi a pro porovnání s homérským člověkem jsme ho vybrali kvůli tomu, jaký význam přikládal paměti. Jako druhý zástupce byl zvolen Johann Gottlieb Fichte proto, že jeho filosofie je od Locka odlišná a jejím ústředním bodem je autonomie subjektu.

#### **4.3.1. Homérský člověk ve srovnání se subjektem u Johna Locka**

John Locke se v *Eseji o lidském chápání* zabývá otázkou našeho poznávání. Člověk nemůže poznat vše, ale může poznat to, co je pro něj užitečné a důležité. Podle Locka se člověk může ve všech oblastech řídit vlastním rozumem a zkušeností.<sup>409</sup> Takovou možnost homérský člověk často nemá. Jak jsme ukázali v kapitole 4.1., je homérský člověk často ovlivňován vnějšími silami. Nabízí se otázka, zda se jedná o zásah božstva, nebo zda Homér používá božstva jako metaforu. Jako příklad můžeme uvést situaci z prvního zpěvu *Iliady*, v němž bohyně Athéna přistoupí k rozzlobenému Achilleovi a zadrží ho od útoku na krále Agamemnóna.<sup>410</sup> Pallas

---

<sup>408</sup> Solomon, *A History of Western Philosophy*, s. 75-79.

<sup>409</sup> Locke, John, *The Philosophical Works of John Locke*, s. 205-206.

<sup>410</sup> Homér, *Ilias*, I., 197-222.

Athéna zde může být metaforou pro chladný rozum, stejně tak může být externí silou, jež ovlivňuje Achilleovo rozhodnutí.

Vzhledem k tomu, že jsme se ve třetí kapitole této práce zabývali hněvem, chtěli bychom poukázat na to, co o hněvu říká Locke. Podle něj je hněv neklid nebo znepokojení mysli, když člověk utrpí zranění a má v úmyslu se za něj pomstít.<sup>411</sup> Podle Locka se jedná o emoci, kterou nenalezneme u každého člověka, protože není způsobena jen bolestí, ale obsahuje v sobě i úmysl se pomstít.<sup>412</sup> Tento pohled částečně koresponduje s hněvem u Achillea, nicméně v jeho případě je hněv způsoben zejména narušením společenských pravidel, jak jsme analyzovali v kapitole 3.4.

Jak bylo uvedeno v podkapitole 4.2.1., je pro Locka z hlediska osobní identity stěžejní pokračující existence „stejného vědomí“. Odmítal se zabývat spekulacemi ohledně povahy duše, neboť nemůžeme vědět, zda se duše v průběhu času mění, či zda zůstává stejná. Locke říká, že pokud přijdeme o naše vzpomínky, ztratíme tím svou identitu. Analogickou situaci dokážeme najít v Homérově *Odyssei*. V jedenáctém zpěvu se Odysseus vypraví na radu Kirké do podsvětí, aby vyhledal thébského věštce Teiresia. Kirké Odysseovi popisuje, jak se k Teiresiovi dostat a sděluje mu, že Teiresiás jediný z duší v podsvětí je při smyslech, zatímco ostatní jsou jen kmitavé stíny.<sup>413</sup> Odysseovým úkolem bylo bránit duším, aby se napily krve z obětího zvířete dřív, než se od Teiresia dozví vše, co potřebuje. Teiresiás mu rovněž vysvětlil, že pokud duším dovolí napít se krve, mohou mu povědět neklamnou pravdu.<sup>414</sup> Jinými slovy duše v podsvětí nemají žádné vzpomínky na dřívější život, ztratily svou identitu. Až po požití krve se duše rozpomenou a nabydou na čas zpět své vědomí.

Kromě této konkrétní situace je vhodné připomenout, že celá *Odysseia* je příběhem o vzpomínkách, paměti a rozpomínání, o Odysseově návratu k sobě samému. Odysseus vzpomíná na Ithaku, na svůj ostrov, na svou manželku, na svého syna. Díky těmto vzpomínkám neztratí během dvacetiletého cestování sám sebe a nakonec se mu přes všechny nástrahy podaří vrátit zpět domů. Po příjezdu na Ithaku, ho nejprve bohyně Pallas Athéna proměnila ve starce, ale při setkání se synem ho na chvíli ukázala v pravém světle, aby se mohl Télemachovi připomenout a společně naplánovali zhoubu ženichům.<sup>415</sup> Po té, ačkoliv jej Pallas Athéna

---

<sup>411</sup> Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 70.

<sup>412</sup> Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 71.

<sup>413</sup> Homér, *Odysseia*, X., 469-539.

<sup>414</sup> Homér, *Odysseia*, XI., 1-640.

<sup>415</sup> Homér, *Odysseia*, XVI., 166-213.

proměnila opět ve starce,<sup>416</sup> ho pozná nejprve jeho pes Argos,<sup>417</sup> pak služebná podle jizvy na noze<sup>418</sup> a nakonec i jeho manželka Penelopa. Ta ho nejprve nemohla rozpoznat, ačkoliv se jí někdy zdálo, že ho poznává v tváři, ale byl špinavý a měl na sobě špatné roucho. Nakonec ho zkouší tím, že mu poví, že jeho lůžko přestěhovali, což ale nebylo možné, neboť ho zhotovil sám z kmene olivy a kolem něj pak postavil ložnici. Teprve po tom, co jí Odysseus přesně lůžko popsal, plně ho poznala.<sup>419</sup>

Vzhledem k tomu, že Odysseovi slouží paměť velmi dobře, mohli bychom říci, že podle Lockovy filosofie je tedy tím stejným Odysseem, který před dvaceti lety bojoval v Tróji. Odysseus je hlavním vypravěčem příběhu, je to jeho paměť a jeho nitro, skrz které se příběh odvíjí. Skutečně můžeme pozorovat kontinuitu Odysseova nitra od minulosti po současnost. Ačkoliv z vnějšku jiný, uvnitř zůstává stále stejný. Jeho osobní integrita zůstává po celou dobu zachována.<sup>420</sup> To ovšem jen podtrhuje to, co jsme již zmínili v kapitole 4.1.2., kde jsme upozorňovali na rozdíl mezi oběma eposy. Zde vidíme i rozdíl mezi typy hrdinů v Homérových eposech.<sup>421</sup> Odysseus je výjimečný a odlišný, má trochu jiné vlastnosti,<sup>422</sup> než jaké nacházíme u Achillea či Agamemnóna. To může ukazovat na to, že každý z eposů napsal jiný autor s posunutou perspektivou. Pochybnosti o jednom autorovi díla, jež jsme uváděli v první kapitole, jsou tedy jistě z toho pohledu oprávněné.

### 4.3.2. Homérský člověk ve srovnání se subjektem u J. G. Fichteho

Fichtova prezentace *Wissenschaftslehre* jako teorie zkušenosti se prolíná s alternativním pojetím *Wissenschaftslehre* jako teorie svobody. Fichtova filosofie bere realitu lidské svobody jako výchozí bod a jeho pojetí svobody je důkladně kantovské; svoboda je chápána jako autonomie nebo racionální sebeurčení. Fichte chápe svobodu, přesněji naši víru ve svobodu, jako základ celé své filosofie, v její teoretické i praktické části. Inovativní role svobody jako

---

<sup>416</sup> Homér, *Odysseia*, XVI., 454-459.

<sup>417</sup> Homér, *Odysseia*, XVII., 291-303.

<sup>418</sup> Homér, *Odysseia*, XIX., 386-472.

<sup>419</sup> Homér, *Odysseia*, XXIII., 91-210.

<sup>420</sup> Srov. Boháček, *Vnitřní a vnější hrdina: Individualita u Homéra*, s. 21.

<sup>421</sup> Odlišné životní postoje Achillea a Odyssea popisuje např. Havlíček, *Achilleus a Odysseus*, s. 60-63. podrobněji viz Havlíček, *Achilleus a Odysseus neboli vášeň a rozum*, s. 12-15. Příp. srov. s Finkelberg, "Odysseus and the Genus 'Hero.'" s. 1-14.

<sup>422</sup> Srov. Boháček, *Moudrost Odysseova: Jak dospět v muže pod nadvládou žen?*, s. 4.

východního bodu a konečného bodu zájmu ve Fichtově filosofii je výstižně vyjádřena ve Fichtově vlastním popisu jeho filosofického projektu jako „prvního systému svobody“.<sup>423</sup>

Fichte tvrdí, že aktualizace potenciálu individuálního „já“ pro sebeurčení se může uskutečnit pouze prostřednictvím dynamické interakce s jinými inteligentními bytostmi, které poskytují náležitou „pobídku“ (*Aufforderung*) k nezávislé akci. Rozvoj individuality tak vyžaduje společenství ve formě vnějšího, legálního sdružení nebo „říše rozumných bytostí“ (*Reich vernünftiger Wesen*). Rekonstrukce „já“ tak postupuje od uměle izolovaného minimálního východního bodu k plně rozvinuté struktuře individuálního, sociálního, empiricky determinovaného vědomí. Během filosofického procesu sledování se pozorované „já“ řídí určitými zákony, které jsou rekonstruovány experimentátorem-filosofem. Svoboda „já“ je svobodou podle těchto zákonů.<sup>424</sup>

Pojem „intelektuální intuice“ poskytuje Fichtemu nový způsob, jak popsat absolutní, autonomní povahu „já“. Subjektivno a objektivno je v něm neoddělitelně sjednoceno. „Já“ nelze pojímat jako pouhý subjekt, ale jako subjekt-objekt v uvedeném smyslu.<sup>425</sup> Intimní spojení konání a vědění zprostředkované v termínu „intelektuální intuice“ také stojí za Fichtovou charakteristikou čistého „já“ jako „okamžitého vědomí“ nebo „bezprostředního vědomí sebe sama“. V případě intelektuální intuice je vědomí předmětu bezprostředně, tedy bez další reflexe, vědomím právě tohoto vědomí. Fichte také označuje tuto bezprostřednost intuice já sama o sobě, přítomnou v bezprostředním vědomí, jako „vědomí sebe sama“ nebo „okamžité vědomí sebe sama“. Sebevědomí obsažené v intelektuální intuici je tedy předreflexivní a nesmí být zaměňováno se zprostředkovaným sebevědomím, které je založeno na reflektování sebe sama.<sup>426</sup> Navíc bezprostřední sebevědomí vyjádřené termínem „intelektuální intuice“, je transcendentální podmínkou nejen empirického sebepoznání, ale všech ostatních forem vědomí.<sup>427</sup> „Já“ intelektuální intuice tedy není instancí vědomí, ale základem nebo čistou formou vědomí. Jeho status je odvozený stav, uchopený ve filosofickém myšlení pomocí abstrakce od toho, co je ve vědomí empirického, a reflexe toho, co po takové abstrakci přetrvává.<sup>428</sup>

---

<sup>423</sup> Martin, *From Kant to Fichte*, s. 21-22. Srov. též: Klemm, Zöller, *Figuring the Self*, s. 75.

<sup>424</sup> Klemm, Zöller, *Figuring the Self*, s. 80.

<sup>425</sup> Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, s. 116.

<sup>426</sup> Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, s. 112.

<sup>427</sup> Klemm, Zöller, *Figuring the Self*, s. 82-83.

<sup>428</sup> Beiser, *Fichte and the French Revolution*, s. 48. Též: Klemm, Zöller, *Figuring the Self*, s. 84.

Fichte se ptá, jak se tato vrstva lidské subjektivity projevuje ve dvou hlavních formách lidské existence, vědění a konání, a skrze ně. Šetření je vedeno systematickou snahou o zachycení radikální nezávislosti lidské subjektivity na vnějších podmínkách. Subjekt je viděn tak, že má svůj základ striktně sám v sobě, že vzniká a vyvíjí se zcela sám. Autonomní činnost subjektu je navíc sjednocena s kognitivní dimenzí subjektu; samostatná činnost subjektu je vždy také činností pro subjekt.<sup>429</sup>

Při porovnání konceptu homérského člověka s Fichteho představou autonomního subjektu vidíme, že se jedná o dvě velmi odlišné koncepce. Homérský člověk je závislý na vnějších podmínkách, je jimi často zřetelně ovlivňován, jeho rozhodování ve většině případů postrádá autonomii. To jsme viděli například v prvním zpěvu, kdy k Achilleovi přistoupí bohyně Athéna a řekne mu, ať přestane bojovat.<sup>430</sup>

V homérských textech je vyobrazena určitá primitivní forma smýšlení, v níž člověk (hrdina) nezná skutečná osobní rozhodnutí. „Já“ je u homérského člověka slabě integrované a proto se stává předmětem vnější manipulace. „Já“ je ovlivňováno bohy, jako v případě Agamemnóna, který se odvolává na Dia a zlý osud. On sám odmítá nést odpovědnost za to, že zbavil Achillea jeho válečné kořisti.<sup>431</sup> Jiný příklad jsme viděli u Dioméda, který po té, co do něj byla vložena božská síla, nebál se bojovat ani proti samotným bohům.<sup>432</sup> „Já“ je ale také ovlivňováno okolním prostředím – přáteli i nepřáteli a celou komunitou, v níž se nachází.

---

<sup>429</sup> Fichte, *Pokus o nové podání vědosloví*, s. 119-120. Těž: Klemm, Zöller, *Figuring the Self*, s. 87.

<sup>430</sup> Homér, *Ilias*, I., 193-214.

<sup>431</sup> Homér, *Ilias*, XIX., 86-87.

<sup>432</sup> Homér, *Ilias*, V, 330-351.

## Závěr

Tato diplomová práce se věnovala autonomii člověka v homérském světě, vlivem bohů a prostředí. Vzhledem k tomu, že se práce zabývala popisem homérského světa, bylo nejprve nutno představit problematiku *homérské otázky*. Ukázali jsme, že se jedná o komplexní problém, na nějž ani v současné době neexistuje jednotný pohled. Co je ale pro nás podstatnější než jednotnost pohledu na autora eposu, je fakt, že je nepopíratelné, že obě díla jsou na sebe navázána a v tomto kontextu je tedy možné s nimi pracovat. V diplomové práci pracujeme s oběma eposy, ale větší důraz je kladen na *Ilias*, zejména při analýze konkrétních lidských situací.

Ve druhé kapitole popisujeme homérský svět. Ukazujeme, jakým způsobem byl svět rozdělen, že jeho začátek a konec je ohraničen božstvy a že místo pro lidskou společnost se nachází mezi těmito hranicemi. Jako výchozí bod jsme zvolili popis Achilleova štítu a posléze jsme odkázali na paralelní situace, jež najdeme na různých místech v Homérových eposech a které se analogicky shodují se situacemi vyobrazenými na štítě. Jelikož se v Homérově světě setkávají bohové i lidé, byla navazující část věnována jednak představení vybraných božstev, jednak popisu homérského člověka a hrdiny s důrazem na charakteristické projevy a vlastnosti. Pro homérského člověka je důležité chovat se podle pravidel, dodržovat dané meze, přijmout a uznávat požadavky společnosti a společenského řádu. Homérský člověk se může stát hrdinou, pokud má náležité vlastnosti, jakými jsou například hrdinská rovnováha, schopnost vyhodnotit situaci a podle toho jednat. Pro postavení hrdiny je velmi důležitá společenská čest, urážka na cti pak tradičně vede k hněvu hrdiny. Hrdinu je možné poznat na první pohled, neboť má nějaký specifický rys, díky kterému se od ostatních odlišuje.

V analýze konkrétních lidských situací jsme se věnovali těm situacím, které obsahují hněv. Hněv byl pro nás zástupnou emocí ze dvou důvodů. Prvním důvodem je to, že je hněv tradiční emocí, jež je spojena s eposem *Ilias*. Druhým důvodem je pak fakt, že se jedná o typickou vlastnost hrdiny/válečníka, a tudíž ji lze považovat za ústřední vlastnost. V rámci lexikální analýzy uvádíme, že hněv je komplexní emocí, za níž stojí i další projevy. Kromě toho v kontextu Homérovy *Iliady* se nejedná o stejnou emoci, jak ji vnímáme v současné době my, liší se sémanticky i intenzitou. Pro současnou západní kulturu jsou emoce primárně individualizované a vnitřní, pro homérské hrdiny je důležitý sociální rozměr emocí. Hněv má pro rané Řeky minimálně dvě formy – jedna z nich je ovladatelná a omezená, druhá aktivní



a nezastavitelná. Zabýváme se třemi výrazy pro hněv *μῆνις*, *κότος* a *χόλος*, přičemž ukazujeme jejich rozdílnost. *Μῆνις* není termínem pro emocionální stav. Je to název kosmické sankce, jejíž aktivace s sebou přináší dramatické důsledky pro společenství. Vzniká porušením základních náboženských a společenských tabu. *Χόλος* je hněv bezprostřední a je ve svých důsledcích překonán dalším zmíněným druhem hněvu *κότος*, který má důsledky sahající daleko za současnost, ale může v průběhu času dosáhnout konce, k němuž přirozeně směřuje. Na konkrétních příkladech uvádíme situace, v nichž hněv vzniká a také za jakých okolností pomine. Tím se plynule dostáváme k otázce autonomie člověka.

V průběhu práce jsme představili příklady situací, v nichž se Homérovi hrdinové zříkali odpovědnosti za své činy. Ukázali jsme pasáže, v nichž do lidských situací zasahují bohové. Poukázali jsme také na to, že tyto zásahy bohů přicházejí často jako odpověď na vyřčené modlitby a jsou spojeny s různými situacemi (nejen s hněvem). Nastínili jsme více pohledů na homérského člověka a způsob jeho rozhodování. Upozorňujeme také na to, že možnost autonomního rozhodování je v každém z Homérových eposů trochu odlišná. Na příkladech z *Iliady* jsme ukázali, že hrdinové nejsou úplně svobodnými činiteli a jsou často ovlivňováni externími silami. Proto se kloníme k názoru, že homérský člověk a hrdina zejména v rámci eposu *Ilias* je bytost heteronomní, která je ovlivňována božstvy, komunitou a situací, v níž se nachází. Bylo by přínosné provést bližší porovnání s rozhodováním postav a zásahy božstev také v *Odyssei*. Náznaky toho, že v novějším eposu se rozhodování i vlastnosti postav odlišují, jsme ukázali v přechozí kapitole.

Vzhledem k tomu, že jedním z dílčích cílů práce bylo provést srovnání konceptu homérského člověka s novověkou představou autonomního subjektu, navazujeme na autonomii člověka v homérském světě právě vývojem novověké představy subjektu. Věnovali jsme se vybraným filosofům, kteří se otázkou subjektu zabývali. Počátek novověké představy „já“ je spojen s Descartem, který posunul subjektivitu do centra pozornosti a založil perspektivu „já“ vědomého si sebe sama z pohledu první osoby. Na Descarta navázali Locke a Hume, jejichž pojetí také přibližujeme. Z doby osvícenství jsme jako představitele filosofie „já“ vybrali Rousseaua a Kanta, na něž navazujeme představitele klasické německé filosofie subjektu Fichtem a Heglem. Abychom mohli ukázat konkrétní srovnání konceptů, vybrali jsme dva filosofy, jejichž pojetí „já“ porovnáваме s konceptem homérského člověka.

Jako zástupce počátku novověké představy jsme zvolili Johna Locka, neboť jeho filosofie je blízká Descartovi, ale více se nám hodil pro porovnání s konceptem homérského člověka

díky tomu, jaký význam přikládá paměti. Mohli jsme tak jeho pohled na osobní identitu a pokračující existenci stejného vědomí aplikovat na Homérovu *Odysseiu*. Rozvádíme jeho myšlenku osobní identity a důležitosti paměti na konkrétním příkladu situace z eposu a také v celkovém pohledu na zmíněný epos.

Druhým zvoleným zástupcem z řad novověkých filosofů je J. G. Fichte. Při porovnání konceptu homérského člověka s Fichteho představou autonomního subjektu ukazujeme, že se jedná o dvě naprosto rozdílné koncepce. Subjekt u Fichteho je naprosto nezávislý, jeho „já“ má absolutní, autonomní povahu, zatímco homérský člověk je závislý na vnějších podmínkách a jeho rozhodování ve většině případů autonomii postrádá. Fichteho novověký koncept subjektu je s homérským heteronomním subjektem neslučitelný.

## Resumé

The topic of the diploma thesis is Greek Archaic Anthropology - Human Autonomy in the Homeric World, the Influence of Gods and the Environment. The aim of the thesis is to describe the Homeric world as the first more consistently preserved concept of the perspective of European man with a focus on its mythological layer and deities, and to analyse specific human situations in Homer's epics. The aim of the work is to compare the concept of Homeric man with the modern idea of an autonomous subject.

The description of the Homeric world is based on Homer's epics, focusing on the epic *Iliad*. The first chapter is therefore devoted to the author of the epic and the *Homer question*. It is necessary to take into account the questions concerning the person of Homer and the origin of his works. Although this is a very complex problem that researchers have been working on for centuries, even today there is no single view of the author of the epic. However, it is clear that both the *Iliad* and the *Odyssey* are linked to each other, and we work with them in this context.

In the second chapter the Homeric world is described. We show how the world was divided, that its beginning and end are bounded by deities, and that the place for human society is between these boundaries. We chose the description of Achilles' shield as a starting point, and then referred to the parallel situations we find in various places in Homer's epics, which, by analogy, coincide with the situations depicted on the shield. Since gods and people meet in Homer's world, the following part was devoted to the introduction of selected deities, as well as the description of the man and the hero of Homer's world, with an emphasis on typical manifestations and characteristics.

One of the partial goals of the work is the analysis of specific human situations in Homer's epics. We focused on the epic *Iliad*, because it is a story in which the gods act more actively, it is more consistent and takes place in a relatively small environment and in a short time. We decided to analyse situations in which anger occurs, because it is a traditional emotion that is associated with this epic. We focus on three types of anger *μῆνις*, *κότος* and *χόλος*.

Following the analysed situations, we focus on human autonomy in the Homeric world and then compare the concept of Homeric man with the modern idea of an autonomous subject. We focused on selected philosophers who dealt with the question of the subject. The beginning of the modern notion of the "I" is linked to Descartes, who shifted subjectivity to the centre of

attention and established the perspective of the "I" self-conscious from a first-person perspective. Descartes was followed by Locke and Hume, whose concepts are also introduced. From the Enlightenment period, we chose Rousseau and Kant as representatives of the "I" philosophy, which we follow up with representatives of the classical German philosophy of Fichte and Hegel. In order to show a concrete comparison of concepts, we selected two philosophers whose conception of "I" are compared with the concept of Homeric man. For this comparison, we selected two representatives of the modern philosophers John Locke and Johann Gottlieb Fichte.

We chose John Locke as a representative of the beginning of the modern idea, because his philosophy is close to Descartes, but it was more useful for us to compare with the concept of the Homeric man due to the importance he attaches to memory. We were thus able to apply his view of personal identity and the continued existence of the same consciousness to Homer's *Odyssey*. We elaborate on his idea of personal identity and the importance of memory on the specific example of the situation from the epic and also on the overall view of the mentioned epic.

J. G. Fichte is the second elected representative of modern philosophers. Comparing the concept of Homeric man with Fichte's idea of an autonomous subject, we show that these are two completely different concepts. The subject at Fichte is completely independent, his "I" has an absolute, autonomous nature, while the Homeric man is dependent on external conditions, and in most cases his decision-making lacks autonomy. Fichte's modern concept of the subject is incompatible with the Homeric heteronomous subject.

## Použitá literatura a zdroje

### Prameny

ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. 2. vydání Praha: Petr Rezek, 1996. ISBN 80-901796-7-3.

DESCARTES, René, GLOMBÍČEK, Petr a MARVAN, Tomáš. *Principy filosofie =: Principia philosophiae : výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké : bilingva*. Praha: Filosofía, 1998. ISBN 80-7007-112-5. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:1d7c74e0-6c4f-11e5-b4b4-005056827e51>

FICHTE, Johann Gottlieb. *O pojmu vědosloví: Druhý úvod do vědosloví ; Pokus o nové podání vědosloví*. Praha: Filosofía, 2008. Základní filosofické texty. ISBN 978-80-7007-280-6.

HÉSIODOS, NOVÁKOVÁ, Julie. *Zpěvy železného věku*. Praha: Svoboda, 1990. s. 46. ISBN 80-205-0127-4.

HOMÉR, *Ilias*. Praha: Petr Rezek, 2020, přeložil Otmar Vaňorný, ISBN 978-80-86027-43-2.

HOMÉR, SMRČKA, Otakar a DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Homérské hymny: Válka žab a myši*. Praha: SNKLHU, 1959. s. 22. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:cf7eee70-7c5a-11e3-a80c-005056825209>

HOMÉR. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1920. Dostupné také z: <http://data.perseus.org/catalog/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-grc1>

HOMÉR. *Ilias*. Praha: Odeon, 1980, přeložil Rudolf Mertlík, ISBN 01-083-80.

HOMÉR. *Odysseia*, Praha: Petr Rezek, 2020, přeložil Otmar Vaňorný, ISBN 978-80-86027-42-5.

HUME, David; BEAUCHAMP, Tom L. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford University Press, 1999. ISBN: 978-0-198-75248-6.

KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Přeložil Jiří CHOTAŠ, přeložil Ivan CHVATÍK, přeložil Jaromír LOUŽIL. Praha: OIKOYMENH, 2001. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-035-1.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Prometheus Books, 1995. ISBN 978-0-879-75917-9.

LOCKE, John, JOHN, J. A. ST. *The Philosophical Works of John Locke*. London: George Bell, 1905.

PLATÓN. *Euthyfrón*. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-85241-37-4.

PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-86005-28-3.

ROUSSEAU, Jean-Jacques et al. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0064-2. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:bde5d5c0-95e2-11e2-9a9f-005056827e51>

SOFOKLÉS. *Tragédie*. Praha: Svoboda, 1975. Dostupné také z: <https://ndk.cz/uuid/uuid:2a3049d0-0fe3-11e7-b7c3-001018b5eb5c>

## **Slovníky a akademické příručky**

CORETH, Emerich a Harald SCHÖNDORF. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. Dějiny filosofie (Nakladatelství Olomouc). ISBN 80-7182-119-5.

KERÉNYI, Karl. *Mytologie Řeků, I: Příběhy bohů a lidí*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-14-3.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940. Dostupné také z: <http://www.perseus.tufts.edu>

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie II. Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-109-9.

SVOBODA, Ludvík, ed. *Encyklopedie antiky*. Praha: Academia, 1973. ISBN 21-003-73.

## **Sekundární literatura**

### **Monografie**

ATKINS, Kim. *Self and Subjectivity*. Blackwell Publishing Ltd, 2005. ISBN 1-4051-1204-2.

BLOOM, Harold [editor]. *Homer's the Iliad*. New York: Chelsea House Publisher, 2005. ISBN 0-7910-8240-7.

BOORSTIN, Daniel J. *Člověk tvůrce. Historie lidské imaginace*. Knižní klub, 1996. ISBN 80-7176-431-0.

DODSS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. London: University of California Press, 1951. ISBN 0-520-00327-6.

DOWDEN, Ken. *Zeus*. Taylor & Francis e-Library, 2006. ISBN 0-415-30503-9.

FRAZER, James George. *Zlatá ratolest: magie, mýty, náboženství*. 2. vyd. Přeložil Věra HEROLDOVÁ-ŠŤOVÍČKOVÁ, přeložil Erich HEROLD. Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0488-0.

- GILL, Christopher. *Personality in Greek Epic, Drama, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996. ISBN 0-19-815232-9.
- JONES, Christopher. *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos*. Spojené státy americké: Harvard University Press, 2010. ISBN 978-0-674-03586-7.
- KLEMM, David E., ZÖLLER, Günter. *Figuring the Self: Subject, Absolute, and others in classical German philosophy*. New York: State University Plaza. ISBN 0-7914-3199-1.
- LARSON, Jennifer. *Ancient Greek Cults*. New York: Routledge, 2007. ISBN 0-203-98684-9.
- LUHANOVÁ, Eliška. *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 978-80-7465-109-0.
- MIREAUX, Émile. *Život v homérské době*. Praha: Odeon, 1980, ISBN 401-22-856.
- MUELLNER, Leonard. *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Epic*. Cornell University, 1996. ISBN 0-8014-3230-8
- NILSSON, Martin P. *Greek Popular Religion*. New York: Columbia University Press, 1940. ISBN 0-559-05790-3.
- NUSSBAUM, Martha C. *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0.
- PATOČKA, Jan. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách, III: Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-86005-91-7.
- PEARSON, Lionel. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford: Stanford University Press, 1962. ISBN 978-0804701020.
- RYAN, Richard M.; DECI, Edward. L. *Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness*. The Guilford Press; Guilford Publications, 2017, ISBN 9781462528769.
- SCHADEWALDT, Wolfgang. *Z Homérova světa a díla*. Praha: OIKOYMENH 2019, ISBN 978-80-7298-255-4.
- SNELL, Bruno. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. New York: Dover Publication, Inc., 2011. 978-0-486-14346-0.
- SOLOMON, Robert, C. *A History of Western Philosophy. Continental Philosophy since 1750. The Rise and Fall of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 1988. ISBN 0-19-289202-9.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Za co vděčí Evropa Řekům: o základech naší kultury v řecké antice*. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-496-1.
- WALSH, Thomas, R. *Fighting Words and Feuding Words: Anger and the Homeric Poems*. Lexington Books, 2005. ISBN 978-0739112557.

## Kolektivní monografie

BEISER, Frederick. *Fichte and the French Revolution*. In: JAMES, David; ZÖLLER, Günter. *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 38-64. ISBN 978-521-47226-5.

CLARKE, Michael. *Manhood and heroism*. In: FOWLER, Robert. *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 74-90. ISBN 0-521-81303-6.

DOWDEN, Ken. *Olympian Gods, Olympian Pantheon*. In: OGDEN, Daniel. *A Companion to Greek Religion*. Blackwell Publishing Ltd, 2007, s. 41-55. ISBN 978-1-4051-2054-8.

MARTIN, Wayne M. *From Kant to Fichte*. In: JAMES, David; ZÖLLER, Günter. *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 7-37. ISBN 978-521-47226-5.

NOEGEL, Scott B. *Greek Religion and the Ancient Near East*. In: OGDEN, Daniel. *A Companion to Greek Religion*. Blackwell Publishing Ltd, 2007, s. 21-37. ISBN 978-1-4051-2054-8.

ZÖLLER, Günter. *Fichte's Later Presentations of the Wissenschaftslehre*. In: JAMES, David; ZÖLLER, Günter. *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. 139-167. ISBN 978-521-47226-5.

## Články

BOHÁČEK, Kryštof. *Moudrost Odysseova: Jak dospět v muže pod nadvládou žen?* In: Ostium, roč. 15, 2019, č. 3.

BOHÁČEK, Kryštof. *Vnější a vnitřní hrdina: individualita u Homéra*. KUDĚJ. Časopis pro kulturní dějiny, roč. 14 (2013), č. 2., s. 5-24. ISSN 1211-8109.

CAIRNS, D. L. "Anger and the Veil in Ancient Greek Culture." *Greece & Rome* 48, no. 1 (2001): 18–32.

FINKELBERG, Margalit. "Odysseus and the Genus 'Hero.'" *Greece & Rome*, vol. 42, no. 1, 1995, pp. 1–14

FISCHEROVÁ, Sylva. *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. Studie in: Homér. *Odysseia*. Praha: Academia, 2012. s. 427 – 475. ISBN 978-80-200-2187-8.

GASKIN, Richard. "Do Homeric Heroes Make Real Decisions?" *The Classical Quarterly* 40, no. 1 (1990): 1–15.

HAVLÍČEK, Aleš. *Achilleus a Odysseus*. Reflex. 2001, 60-63.



HAVLÍČEK, Aleš. *Achilleus a Odysseus neboli vášeň a rozum*. In: *Reflexia Homéra v antickej filozofii*. s. 6-16. ISBN 978-80-557-0767-9.

HUBBARD, Thomas K. *Nature and Art in the Shield of Achilles*. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 2, no. 1 (1992): 16–41.

LINN, Bob. *CliffsNotes Iliad*. [online]. Dostupné z <<https://www.cliffsnotes.com/literature/i/the-iliad/critical-essays/the-hero-and-homeric-culture>> [cit. 10.02.2022].

PEREGRIN, Jaroslav. *Kognitivní kontrarevoluce?* *Filosofie dnes* č.1, roč. 4, 2012, s. 19-35.

REEVE. *The anger of Achilles*, [online]. Dostupné z <<https://aeon.co/essays/the-anger-that-fuels-homers-hero-is-both-honourable-and-divine>> [cit. 13. 02. 2022].

RUSSO, Joseph. “*RE-THINKING HOMERIC PSYCHOLOGY: SNELL, DODDS AND THEIR CRITICS*.” *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica* 101, no. 2 (2012): 11–28.

TAPLIN, Oliver. *The Shield of Achilles within the 'Iliad.'* *Greece & Rome* 27, no. 1 (1980): 1–21.