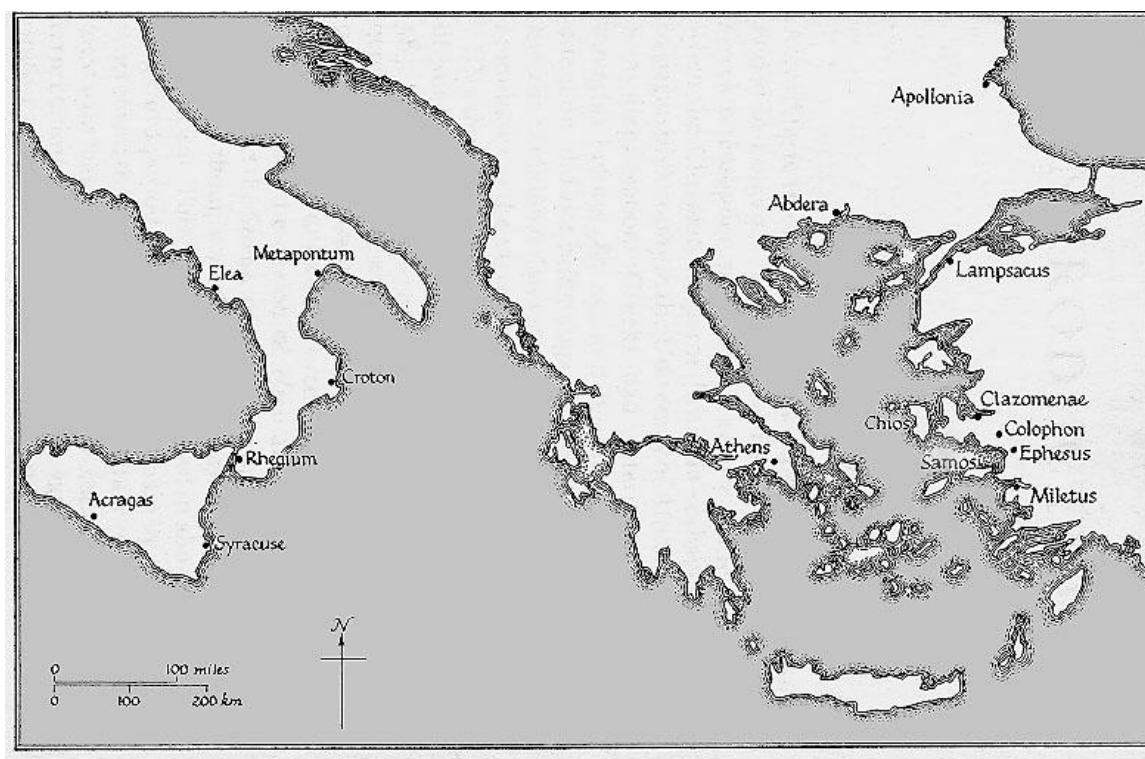


Jaroslav Polák

ZROZENÍ ŘECKÉ POLIS A DUALITA MÝTU A LOGU

(bakalářská práce)



MASARYKOVA UNIVERZITA

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Katedra filozofie

BRNO 2004

Bakalářská práce:

VEDOUCÍ PRÁCE: PhDr. Ivana Holzbachová

VYPRACOVAL: Jaroslav Polák (*studijní obor: filosofie-religionistika*)

Prohlašuji, že jsem na tomto pojednání pracoval samostatně s použitím literatury, uvedené na konci,

Za podporu, důvěru a pomoc zvláště děkuji

PhDr. Ivaně Holzbachové

Michaele Karasové

MUDr. Květoslavě Vrbové

a

PhDr. Vladimíru Dvořáčkovi

bez nichž by tato práce nevznikla.

Dále děkuji Miroslavu Fišmeistrovi za jazykové korektury

Obsah

Úvod.....	6
Snění o zlatém věku.....	7
Mykénská doba: První syntéza.....	10
<i>Definice náboženského konglomerátu.....</i>	10
<i>Obecná charakteristika mykénské epochy.....</i>	10
<i>Zemědělské vidění světa.....</i>	12
<i>Myšlenkový svět Indoevropanů.....</i>	13
<i>Mykénská symbióza.....</i>	14
<i>Pád mykénské kultury.....</i>	18
„Doba temna“ a její důsledky.....	19
Od populační exploze ke vzniku filosofie.....	21
<i>Společenské změny archaického období.....</i>	21
<i>Ílias a Odysseia; „řeč eposu“.....</i>	25
<i>Hésiodos.....</i>	30
<i>Náboženské myšlení archaické doby.....</i>	34
<i>Mystéria jako výraz změny životního pocitu.....</i>	37
<i>„Derealizace prostoru“ a řeč veřejná.....</i>	38
Další proměny myšlení jako důsledek krize obce šestého století.....	41
První filosofové: poznatelný <i>kosmos</i> , objev <i>logu</i> a <i>zrušení času</i>	45
<i>Milétané.....</i>	45
<i>Xenofanés.....</i>	48
<i>Pýthagorás a pýthagorejci.....</i>	49
<i>Hérakleitos.....</i>	51
<i>Parmenidés.....</i>	55
Závěr.....	59
Literatura.....	61

*V tom směru větrů vyznat se nemohu:
tu s jedné strany vlna se přivalí,
tu s druhé, my pak mezi nimi
hnáni jsme divoce středem všeho*

*a s bouří mocnou vedeme krušný boj.
Vždyť patu stěžně objal již lodní kal,
vše plachtoví již roztrháno,
veliké cáry jen visí s něho,*

a lana povolují -

ALKAIOS

Úvod

Mapovat dějiny řeckého myšlení je obtížný úkol. Existuje mnoho různých úhlů pohledu jakož i interpretací často zlomkovitých zdrojů. Tato práce si neklade za cíl nahlédnout na tuto problematiku v úplnosti – přesahovalo by to jak rámec práce, tak i schopnosti autora. Cílem je pokusit se zmapovat tyto dějiny pod zorným úhlem proměn vnímání času, prostoru a „eliadovských“ *archetypů a opakování* v souvislosti s proměnami myšlení, vedoucími ke vzniku filosofie. Při takovém zkoumání nelze opustit historický kontext – práce se proto věnuje také širším souvislostem dějinným a zvláště náboženským.

Každý pokus o interpretaci dějin myšlení podává zprávu jak o těchto dějinách samých, tak i o myšlení autora. Této skutečnosti jsem si plně vědom a přiznávám ji. Práce se pokouší mapovat proměny řeckého myšlení od jeho mykénských počátků, charakteristických syntézou indoevropských a egejských prvků, až po Parmenidovo filosofické „zrušení času“. Je pravděpodobné, že jsem se přitom dopustil nepřesností, nepřípustných zjednodušení a vynechávek na úkor jiných, nadbytečně detailně zpracovaných oblastí. Přesto doufám, že tato práce, jako jeden z pohledů – a úhlů pohledu - ke kořenům našeho myšlení, bude čtenáři alespoň malou inspirací pro jeho vlastní studium a bádání.

autor

Snění o zlatém věku

*„Nejprve zlatý věk i plémě smrtelných lidí
stvořili nesmrtelní, co bydlí v olympských sídlech.
Oni žili v ten čas, kdy na nebi panoval 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.“*

Hésiodos: Práce a dny (v. 109-120)

Zlatý věk, život bez strážní, štedrá příroda... Zabýváme-li se proměnami vnímání času, jsou proměny představ o zlatém věku s naším tématem nerozlučně spjaty. Tato představa, vinoucí se dějinami post lovecko-sběračských společností – od prapůvodní ideje bezpracné obživy až k marxistické představě beztržní společnosti či k moderním fikcím typu „trvale udržitelného rozvoje“ - mnohé napovídá o světě jejich tvůrců. Nejstarší představy tohoto typu umísťovaly zlatý věk do minulosti a je docela dobře možné, že ve svém prvopočátku jde o ideu, která „je vysvětlitelná vzpomínkou na dobu ledovou, kdy ... vzdálení předkové žili v jakémisi 'loveckém ráji'“¹. Pak by šlo o myšlenku spojenou s kultem předků². Hovoříme-li o zlatém věku obecně, jaké jsou jeho typické charakteristiky? V první řadě je důležité zdůraznit, že zlatý věk svým způsobem dokonce předchází *illud tempus* doby počátků. Jde o dobu, kdy ještě neexistují práce a tedy ani mýtický hrdina, který by je posvětil svým prvotním činem. „Vzpomínka“ na zlatý věk tedy předchází dobu prvotních exemplárních činů, jež posvěcovaly nejen budoucí rituály, ale i činnosti z našeho pohledu profánní³. Jaký tedy byl onen čas před časem? Byl-li to skutečně produkt

¹ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 44.

Pozn.: Ve všech citacích nahrazujeme originální uvozovky apostrofem. Také není-li výslovně uvedeno jinak, jsou veškerá zdůraznění v citacích dílem jejich autorů a jejich grafická podoba odpovídá originálu. V ostatním textu zdůrazňujeme tam, kde nám to připadá vhodné, důležité termíny itálikou; u slov v uvozovkách, nejde-li o citaci, jde o záležitost jazykového citu. Při psaní veršů na řádek vkládáme mezi ně lomítko (/).

² Tamtéž, s. 44.

³ „Obecně bychom mohli říci, že archaický svět nezná žádné 'profánní' činnosti: každá činnost, která má určitý smysl

„nejdelší revoluce“⁴ - tj. neolitu, pak to byl svět původních lovců a sběračů. Prostupovala jej zřejmě radost ze života, kterou mnozí etnografové u většiny lovecko-sběračských skupin pozorovali - „láska k životu takovému jaký je, a nikoli jaký by měl být“⁵. Jak píše Patočka, je to život, v němž existují odpovědi před otázkami, život ve světě bez problematičnosti, v němž je samozřejmé, že život je něco srozumitelného a že stojí za to žít.⁶ Tento „životní pocit“⁷ stojí v protikladu k životnímu pocitu společenství, které získávají obživu „za těžké dřiny a ve stínu hrozících neúrod“⁸, tedy jak zemědělců, tak i pastevců a koneckonců i industriálních společností. Tito lidé „doufají ve věčný návrat téhož..., anebo jim pouť slzavým údolím dělá snesitelnou pouze naděje, že jednoho dne bude všechno *úplně jinak*“⁹. „Tento život v jeho konečnosti a namáhavosti je přijat, schválen jako to, co se pro člověka hodí a je mu určené, a je z toho vyvozena též velká praktická konsekvence: lidský svět je *svět práce* a námahy.“¹⁰

Prvotní láska k životu měla i svůj materiální základ¹¹, ale mimoto se zdá, že duchovní život lovecko-sběračských společností měl nejbližší k Buberově skutečné a naplněné přítomnosti, která „není prchavá a pomíjivá, nýbrž ustavičně přítomná a trvalá.“¹² Zlatý věk pak je vzpomínkou na tuto dobu, ovšem vzpomínkou lidí již „nakažených“ předmětným myšlením, tedy vzpomínkou zahrnující již nikoli jen vztah (se světem, s bohy...), ale i „předměty“, jichž se lidem zlatého věku bezpracně dostává.

Snění o zlatém věku je ovlivněno situací, životní zkušeností a životním pocitem snícího. Platón sní o zlatém věku jinak než Hésiodos. Naším hlavním cílem je ukázat na proměnách řecké společnosti a řeckého myšlení, jak mění svůj vztah k času, k nostalgii po minulosti i k vnímání budoucnosti. Budeme se však též obecněji zabývat procesem „vynořování struktur bytí“¹³. Už od

– lov, rybolov, zemědělství, hry, konflikty, sexuální úkony – se nějakým způsobem podílejí na posvátném. ..., že každá odpovědná činnost, zaměřená k určitému cíli, je v pojetí archaického světa obřadem.” (Mircea Eliade: Mýtus o věčném návratu, s. 25). Úvahy o exemplárním statutu prvotních činů zde i dále vycházejí z Eliadeho výkladu v této knize.

⁴ Termín Mircea Eliadeho (Dějiny náboženského myšlení I, s. 41).

⁵ Hans Peter Duerr: Sedna aneb Láska k životu, s. 198.

⁶ Jan Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 30-31.

⁷ Duerrův termín; viz např. Hans Peter Duerr: Sedna aneb Láska k životu, s. 198-9.

⁸ Tamtéž, s. 198.

⁹ Tamtéž, s. 198.

¹⁰ Jan Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 32.

¹¹ „Jakkoli může být za vlasy přitažené charakterizovat lovce jako 'původní společnost hojnosti', zůstává jisté, že lovci a sběračky museli v porovnání s pozdějšími rolníky mnohem méně pracovat, aby si zabezpečili existenci. ... Po konci poslední doby ledové byla většina loveckých společností především kvůli růstu zalidnění nucena vzdát se tradičního způsobu života a začít pěstovat užitkové rostliny a zvířata. ... Práce se přirozeně stala namáhavější, jednotvárnější a především nudnější a možností konfliktů uvnitř společností a mezi nimi úžasně vzrůstala. Jinými slovy: ačkoliv civilizace dělala od 'neolitické revoluce' neustálé pokroky, poklesla 'kvalita života' a vědomí, že život byl v podstatě úmorný a plný utrpení, vedlo v prvním tisíciletí př. n. l. k vývoji světonáborů, jež měl později Nietzsche označit za 'dosud největší atentáty na život!'.” (Hans Peter Duerr: Sedna aneb Láska k životu, s. 11-12). Detailní rozbor myšlení lovecko-sběračských společností podává Duerr v prvním dílu citované knihy.

¹² Martin Buber: já a ty, s. 14.

¹³ Jan Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 28.

archaických dob člověk „dychtí po bytí“¹⁴ a snaží se jej dosáhnout nejrůznějšími způsoby: opakováním archetypálních gest mytických hrdinů¹⁵, znovustvořováním světa a regenerací času¹⁶, vírou v kosmické cykly¹⁷ i v posvěcení dějin¹⁸. S rozvíjejícím se protofilosofickým a posléze filosofickým myšlením uvidíme, jak se řecké myšlení původnímu prožitku bytí stále více vzdaluje, a to tím více, čím usilovněji se je bude snažit znovu uchopit. Sen o zlatém věku se promění v intelektuální konstrukci, jež, přestože velkolepá, opouští bytostný vztah Buberova Já-Ty, který nahrazuje „abstraktním pojmem nebo heslem“¹⁹.

„Snové já“, které každý z nás zakouší, a které se vyznačuje tím, že je *jedno z mnoha*, bude nekompromisně vykázano do hájemství Spánku a nahrazeno Já individuálním, jedinečným, ale také osamělým a opuštěným.

¹⁴ Mircea Eliade: Mýtus o věčném návratu, s. 14.

¹⁵ Tamtéž, s. 13n.

¹⁶ Tamtéž, s. 38n.

¹⁷ Tamtéž, s. 75n.

¹⁸ Tamtéž, s. 69n.

¹⁹ Martin Buber: já a ty, s. 15.

Mykénská doba: První syntéza

Definice náboženského konglomerátu

Pátráme-li po stopách proměn myšlení, můžeme putovat do stále hlubších vrstev minulosti. To ale není naším úkolem. Po předběžném obecném shrnutí geneze prvotních představ o zlatém věku přikročíme nyní k mykénské době, jež představuje první etapu velkolepé syntézy, jejímž výsledkem je řecký národ i jeho bohové.²⁰ Přitom se zastavíme u dvou nejvýznačnějších duchovních proudů – myšlení původních egejských zemědělců a světonázoru indoevropských nájezdníků, které vytvořily první verzi náboženského „konglomerátu“²¹. „Jeho základem je v podstatě, byť s jistými výjimkami, *aglomerace*, nikoli substituce. Nový vzorec víry jen velmi vzácně zcela odstraní vzorec platný dříve. Buď onen starý žije dál v novém jako jeden z jeho prvků – někdy je prvkem nepřiznaným a napůl nevědomým – nebo se oba vzorce udrží vedle sebe. Ač logicky neslučitelné, jsou současně přijímány různými, či dokonce stejnými jedinci.“²² Zdá se, že na rozdíl od budoucích variant řeckého duchovního světa je mykénský konglomerát vzorem stability.

Obecná charakteristika mykénské epochy

Co tedy můžeme říci o tomto nejstarším období řeckých dějin? V třetím tisíciletí žil na řeckém území lid, který nehovořil řecky ani podobným jazykem. Na počátku střední doby bronzové, tj. v letech 2000-1900, „přišli ze severu nájezdníci hovořící jazykem, ze kterého se posléze vyvinula řečtina, a zdevastovali většinu někdejších obydlých center.“²³ „Nájezdníci Minyové byli předvojem kmenů, kteří se v několika následných vlnách usídlí v Helladě a přilehlých ostrovech ... a založí tak řecký svět, jak jej známe z historické doby.“²⁴ V 16. století se Minyové, již smíšení se starší populací, zabydleli v kontinentálním Řecku. Navázali vztah s mínójskou Krétou, která jim odhalila zcela nový způsob myšlení a života. Můžeme tedy hovořit o „postupné krétizaci mykénského světa, která po roce 1450 vyústila ve společnou palácovou civilizaci, zahrnující ostrov i kontinentální Řecko.“²⁵ Po roce 1450 mykénské království Krétu ovládlo, soustředilo svou moc v knósském paláci, převzalo krétskou štafetu a v podstatě Krétany vytěsnilo.

²⁰ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 254.

²¹ Termín Gilberta Murraye (Greek Studies, Oxford 1946, s. 66n.) dle shrnutí E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 178.

²² E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 178; k myšlence konglomerátu se budeme průběžně vracet i v dalších kapitolách.

²³ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 15.

²⁴ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 17.

²⁵ Tamtéž, s. 18.

Mykéňané-Achájové pronikli do Malé Asie a až na syrské pobřeží. Díky vzájemným kontaktům, obchodu a stálé komunikaci nepřestali tvořit jednotný celek, úzce spjatý s velkými civilizacemi východního Středomoří.²⁶

„Zdá se, že život společnosti se soustřeďuje kolem paláce, jehož úloha je zároveň náboženská, vojenská, správní a hospodářská.“²⁷ Je to nejstarší řecký svět, jenž máme přiblížený prostřednictvím písma²⁸, jež bylo v té době výsadní záležitostí třídy profesionálních palácových písařů. Písmo sloužilo převážně k ekonomickým záznamům, nikoli k předávání náboženských idejí, jež zůstávaly, jak uvidíme dále, vyhrazeny ústní tradici.

Vrcholem společenské stavby je *anax*, král s absolutní mocí ve všech oblastech života – politické, vojenské, ekonomické i náboženské.²⁹ „Lze se domnívat, že všeobšáhlu královskou moc má panovník proto, že se těší zvláštnímu vztahu k náboženskému světu a přináleží také k početné a mocné kněžské třídě.“³⁰

Vedle paláce existovalo relativně autonomní venkovské hospodářství na úrovni vesnic.³¹ Nacházíme zde základní polaritu mykénské společnosti: „na jedné straně palác s třídou dvořanů a lenníků, na druhé straně samostatný venkovský svět. Vesnické 'démy', seskupení sousedících osad, vlastní užívanou půdu, ze své pravomoci podle tradic a místních hierarchických posloupností řeší otázky zemědělských prací, pastevectví a sousedských vztahů. Oproti všemu očekávání se právě v této vesnické oblasti objevuje osobnost s titulem, který se obvykle překládá jako 'král', *pa-si-re-u*, homérský *basileus*. Není to ovšem král-vládce paláce, nýbrž pouhý pán, jemuž přísluší určitá venkovská oblast; vůči králi-vladaři (*anax*) je [*basileus*] vazalem.“³²

Důležitým prvkem tohoto typu společnosti bylo patrně soudnictví prosazující „spravedlnost ordálního charakteru, která náleží nejvzdálenější minulosti mediteránních civilizací.“³³ Typická byla zkouška vodou, v našem případě zvláště mořem³⁴, a starobylá je rovněž ordálie prostřednictvím vah, jež se dochovala například v Íliadě, kdy Zeus prostřednictvím vah rozhoduje o osudu bitvy³⁵. Je zřejmé, že takový typ soudnictví, jehož nejvyšší instancí byl božský král,

²⁶ Tamtéž, s. 20-21.

²⁷ Tamtéž, s. 22. Není bez zajímavosti Patočkův názor, že civilizace této doby „byly pouze obrovskými domácnostmi s životním zacílením, které ... nesměřovalo dále než k udržování života a k práci.“ (Jan Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 40-41). Bylo by nepochybně zajímavé srovnat z tohoto hlediska například války a výboje starých blízkovýchodních civilizací s výbojem Alexandrovým.

²⁸ Lineární písmo B na hliněných tabulkách.

²⁹ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 22-25.

³⁰ Tamtéž, s. 25. „Pro tuto domněnku svědčí skutečnost, že v Řecku se až do období *polis* zachovala vzpomínka na náboženskou funkci královského úřadu.“ (Tamtéž, s. 25).

³¹ Tamtéž, s. 23; Systém pozemkového vlastnictví byl složitější. Pro naše účely je ale tato základní polarita dostačující.

³² Tamtéž, s. 27.

³³ Marcel Detienne: Mistři pravdy v archaickém Řecku, s. 47.

³⁴ Ještě v pátém století dokládá jeden Řek obviněný z vraždy svoji nevinu šťastným přeplutím moře. (Marcel Detienne: Mistři pravdy v archaickém Řecku, s. 50)

³⁵ Ílias, VIII. Zpěv, v. 69, (s. 140). (Dle vydání z Odeonu, přel. Rudolf Merlík; tak i nadále. Číslování veršů doplněno

nedával mnoho prostoru dokazování a diskusím, tedy rozvoji profánní řeči.

Přistoupíme-li k obecnějším závěrům, můžeme říci, že mykénská království mají nápadně vojenskou povahu, kterou naznačuje existence vojenské aristokracie či vozatajů, venkovské pospolitosti nejsou zcela závislé na paláci a mohou bez něj existovat a systém organizace paláce „spočívá na užívání písma a pořádání archivů“³⁶, což bylo přejato od Krétanů. Písmo bylo zcela ve službách administrativy.

Tento systém byl jedinečným mocenským nástrojem, který umožňoval zřízení přísné státní kontroly na rozsáhlém území. Sváděl do rukou vládařů veškeré bohatství země a soustřeďoval pod jednotným velením vojenskou sílu. „Mezi systémem palácové ekonomiky, mykénskou expanzí do celého Středomoří, rozvojem specializovaných řemesel v samotném Řecku, organizovaných podle orientálního vzoru v jakési hansovní spolky, je úzká souvislost.“³⁷

Zemědělské vidění světa

Nyní se ale vraťme zpět do minulosti k lidem, kteří tuto pozoruhodnou civilizaci utvářeli. O existenci dvou výrazných civilizačních proudů svědčí už výše zmíněná polarita mezi palácem a venkovem. Pokusme se nyní stručně charakterizovat pohled na svět očima lidí náležejících původnímu středomořskému substrátu. Jde nepochybně o starobylou zemědělskou kulturu, která vytvářela to, co Eliade nazývá *kosmickým náboženstvím*, „neboť náboženská činnost se soustřeďuje kolem ústředního mystéria: periodické obnovy světa.“³⁸ Tato „zkušenost kosmického času, zejména v rámci zemědělských prací, vnucuje nakonec představu *kruhového času a kosmického cyklu*.“³⁹ Dalším typickým rysem zemědělských kultur bylo „*náboženské zhodnocení prostoru*, tj. především obydlí a vesnice. Usedlá existence člení svět jinak než kočovný způsob života. 'Skutečným světem' je pro rolníka prostor, v němž žije: dům, vesnice, obdělané pole. 'Středem světa' je místo zasvěcené rituály a modlitbami, tj. místo, kde člověk vchází ve styk s nadlidskými bytostmi.“⁴⁰ V zemědělských společnostech nacházíme mystickou sounáležitost mezi člověkem a vegetací a můžeme také hovořit o posvátnosti ženy a z ní plynoucích institucí, jako je například matrilokální kultura.⁴¹

Neopomenutelný je rovněž vztah těchto kultur ke smrti. „Soudě podle vybavení hrobů, cítili obyvatelé egejské oblasti již od neolitických dob, že člověk po smrti neztrácí svou potřebu jíst, pít

dle překladu Otomara Vaňorného, vyd. Jan Laichter, Praha 1934).

³⁶ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 29.

³⁷ Tamtéž, s. 29.

³⁸ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 52.

³⁹ Tamtéž, s. 53.

⁴⁰ Tamtéž, s. 53.

⁴¹ Tamtéž, s. 51.

a oblékat se, ani touhu bavit se a nechat se obsluhovat.”⁴² Zhodnocení posmrtného života a spjatost smrti s vegetačními kulty se ukáže jako trvalý vklad egejského substrátu, jenž přežije, navzdory homérskému náboženství i filosofické kritice, až do helénismu, ne-li déle.

Náboženský komplex egejského obyvatelstva tedy zahrnoval „bohyně plodnosti a smrti, rituály a víry týkající se iniciace a nesmrtnosti duše.”⁴³

Zvláštním případem a nepochybnou duchovní inspirací byla Kréta, kde „vedle sebe žily dva proudy tradice, v nichž se přírodnímu koloběhu dostávalo odlišného vyjádření, které však jsou patrně oba neolitického původu.”⁴⁴ V prvním případě představuje vegetaci *býčí syn-milenec* bohyně, která „byla původně nikoli ztělesněním proměňující se, nýbrž věčně setrvalé prasíly přírody, pramene a základu života, kam se vzrostlé a jednou již zjevené musí navrátit k obnově.”⁴⁵ V případě druhého proudu tradice to byla *odcházející bohyně*, jež se (na rozdíl od Velké bohyně a jejího parda⁴⁶, kteří nenašli na řecké pevnině tak úrodnou půdu⁴⁷) stala, v podobě mýtu o Démétér a Persefoné, „jedním z nejvýznamnějších mytických a kultovních zjevů.”⁴⁸

Přestože náboženský komplex egejského substrátu nebude začleněn do pozdějšího homérského náboženství, v němž árjofonní dobyvatelé prosadili svůj specifický „náboženský styl”⁴⁹, bude i v pozdějších dobách stále přítomen (zvláště na venkově) a bude stále znovu vyplouvat na povrch v pozměněné podobě mystérií a v oblibě bohyně plodnosti.

Myšlenkový svět Indoevropanů

Zcela odlišným duchovním proudem bylo myšlení indoevropských dobyvatelů. Tito svým založením kočovní pastevcí byli odvážnými a nemilosrdnými odborníky na válku⁵⁰, jejichž jazyková a kulturní expanze a vpád do dějin, poznamenaný strašlivým ničením, nemají obdoby⁵¹. Jejich základním životním pocitem, jako i u jiných pasteveckých nomádů, byl život pro budoucnost, „jakou slibují nové žírné pastviny na horizontu”⁵².

⁴² E. R. Dodds: *Řekové a iracionálně*, s. 139.

⁴³ Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 138.

⁴⁴ Hans Peter Duerr: *Sedna aneb Lásky k životu*, s. 167.

⁴⁵ *Tamtéž*, s. 168.

⁴⁶ Synovský milenec, který „ztělesňoval život v proměnách vzniku a zániku, vycházející z klína bohyně a zase se do něj navracující” (Hans Peter Duerr: *Sedna aneb Lásky k životu*, s. 98). „Tento návrat do mateřského lůna zřejmě vykazoval trojí charakter: byl umíráním, souloží a plazením nového života v jednom. Tím, že býčí muž vykonal s bohyní *hieros gamos*, zemřel v těle Matky života, aby se tím zplodil.” (*Tamtéž*, s. 99).

⁴⁷ Ani představa *mocné bohyně* nicméně zřejmě zcela nevymizela. Všimněme si, že Hésiodos věnuje bohyni Hekaté celých 42 veršů a vybavuje ji rozsáhlými pravomocemi! (Hésiodos: *Theogonie*, v. 411-453).

⁴⁸ *Tamtéž*, s. 168. Ke krétské Velké bohyni, symbolice *labyrinthu* atd. viz obsažný Duerrův výklad v citované knize (II. díl).

⁴⁹ Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 138.

⁵⁰ Georges Dumézil: *Mýty a bohové Indoevropanů*, s. 79.

⁵¹ Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 181.

⁵² Hans Peter Duerr: *Sedna aneb Lásky k životu*, s. 201; Největšího rozpracování se tento životní pocit dočkal v Izraeli, kde byla, řečeno s jistou nadsázkou, vynalezena transcendence a budoucnost. (*Tamtéž*, s. 201).

„Příznačnými rysy indoevropských společenství jsou kočovné pastevectví, patriarchální struktura rodiny, loupežné choutky a jim podřízená vojenská organizace.“⁵³ Zdá se, že právě vznik určitého válečnického stavu (disponujícím vlastním statutem a pravidly), jenž byl spojen pružnou aliancí s obdobně vyčleněným stavem kněží, „je tím, co bylo originální novinkou Indoevropanů a za přispění koně a vozu bylo důvodem a prostředkem jejich expanze.“⁵⁴ Jak dále ukazuje Dumézil, původní indoevropské myšlení se zajímalo „více o otázky *řádu* než o otázky *povahy věcí* nebo *bytí*, které zůstanou vyhrazeny budoucím myslitelům.“⁵⁵

Dalším charakteristickým znakem původní indoevropské kultury je „ústní předávání tradice a při střetu s civilizacemi Blízkého východu zákaz užívat písmo.“⁵⁶ V mykénské kultuře se písmo prosadilo, avšak pouze jako nástroj administrativy, nikoli jako nástroj zaznamenávání mýtů.

Ale protože neexistuje pastevecká společnost, jež by byla zcela nezávislá na hospodaření a tím i na náboženství pěstitelů, „Indoevropané ve svých dějinách museli poměrně brzy poznat duchovní napětí vyvolané symbiózou nesourodých, ba protichůdných náboženských orientací.“⁵⁷

Kromě dvou výše zmíněných základních vrstev je třeba mít na zřeteli i vzdálenější vlivy. „Fénický a již předfénický obchod pozdní doby bronzové s námořními spoji i do vzdálených míst přispěl k tomu, že setkávání vzdálených kultur a přejímání zboží, dovedností i mýtů se stávalo spíše běžným.“⁵⁸

Mykénská symbióza

Pokusme se proto nyní o rekonstrukci mykénské podoby soužití těchto dvou tak protikladných kultur. Řecká kultura a civilizace jsou tedy již od nejstarších dob výsledkem symbiózy mezi středomořským substrátem, který Eliade charakterizuje jako „předoasijsko-středomořskou syntézu“⁵⁹, a indoevropskými dobyvateli ze severu⁶⁰. Na rozdíl od pozdějších dórských dobyvatel

⁵³ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 182.

⁵⁴ Georges Dumézil: Mýty a bohové Indoevropanů, s. 79; Shrnutí *trojčlenné indoevropské ideologie* nabízí Dumézil na str. 81 citovaného díla: Tuto ideologii charakterizuje „na jedné straně posvátno a vztahy buď lidí k posvátnu (kult, magie), nebo lidí navzájem pod dohledem a ručením bohů (právo, administrativa), a také svrchovaná moc, kterou vykonává král nebo jeho zástupci v souladu s vůlí nebo přízní bohů, a konečně, v obecnějším smyslu, věda a inteligence, tehdy neoddelitelné od promýšlení věcí posvátných a od manipulace s nimi; na druhé straně hrubá fyzická síla a různé využití síly, která jsou hlavně, avšak nikoli výlučně, vojenská. Méně snadné je vyjádřit několika slovy podstatu třetí funkce, která pokrývá početné oblasti, mezi nimiž existují prokazatelné svazky, ale jejichž celek neobsahuje zřetelné jádro: přirozeně sem patří plodnost – lidská, zvířecí a vegetační, ale současně jídlo a bohatství, zdraví a mír se všemi radostmi a výhodami míru a často rozkoš a krása a také důležitá idea 'velkého množství', uplatňovaná nejenom na statky (hojnost), ale také i na lidi, kteří vytvářejí společenské těleso (masu). Zde nejde o nějaká *apriorní* vymezení, nýbrž spíše o konvergentní naučné působení trojčlenné ideologie v jejích četných aplikacích.“

⁵⁵ Georges Dumézil: Mýty a bohové Indoevropanů, s. 25.

⁵⁶ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 184.

⁵⁷ Tamtéž, s. 182.

⁵⁸ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost, in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: Od mýtu k logu, s. 93-94.

⁵⁹ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 136.

⁶⁰ Tamtéž, s. 129.

této oblasti se Achájové, i přes svůj destruktivní vpád, podstatněji měrou přizpůsobili hodnotám dobyté civilizace. Například ještě u Hésioda, jak si povšiml Kerényi, „tři sestry [bohyně] si vzaly za muže vlastní bratry. Hésiodos jmenuje v těchto případech bohyni vždycky na prvním místě.”⁶¹ Zdá se tedy, že alespoň v některých oblastech pokračovala tradice matrilokální kultury i v mykénské době. Vzhledem k výše zmíněné polaritě mykénské společnosti bychom to mohli očekávat v oblasti autonomního venkova. Jinak tomu bylo zřejmě s indoevropskými otcovskými bohy – Diem a Poseidónem, jenž s Diem soutěžil o post nejvyššího boha⁶². Oba se projevují jako uchvatitelé různých bohů. „Tato spojení odrážejí hierogamie boha bouřky s božstvy země. Význam těchto početných manželství a milostných dobrodružství je zároveň náboženský a politický. Tím, že si přivlastňuje lokální předřecké bohyně, uctívané od nepaměti, nastupuje Zeus na jejich místo a zahajuje proces soužití a sjednocování, který propůjčí řeckému náboženství jeho specifický ráz.”⁶³ K převážně násilné povaze těchto hierogamií je třeba připomenout, že indoevropským Řekům „bylo patrně zatěžko vidět *hieros gamos* jinak než jako loupež nebo znásilnění ženy a je obecně známo, že především Zeus v tom nade všemi vynikal.”⁶⁴ Odraz konfliktů mezi egejskými zemědělci a Achájskými dobyvateli se možná zrcadlí u Hésioda. Lidé jeho bronzového věku, kteří „násilí dbali a nejedli chleba”⁶⁵ nahradili pokolení stříbrné, pokolení lidí, kteří „nechtěli uctívat bohy / ani na oltářích těm blaženým spalovat žertvy, / jak je u lidí slušno a zvykem.”⁶⁶ Povšimněme si, že tito lidé - možná skutečná přežívající vzpomínka na egejské zemědělce, odmítající bohy nových pánů - přestože byli Diem vyhlazeni, stali se „blaženými podsvětními”⁶⁷ a provází je „úcta na věčné časy”⁶⁸. Existovalo zřejmě i božské posvěcení krále-*anaxe* a snad právě tento typ panovníka má Hésiodos na mysli, když praví, že králové se na světě vzali „z Dia”⁶⁹ Lze navíc předpokládat, že nejen král, ale i celá společenská *hierarchie* měla božský základ.

I přesto, že bohyně více přináležely venkovu, začaly už tehdy pronikat do palácového náboženství. Významnou roli již tehdy zastávala bohyně Athéna, byť v odlišné roli než jak ji

⁶¹ Karl Kerényi: *Mytologie Řeků I*, s. 26; srv. Hésiodos: *Theogonie*, v. 371n.; Citace se týká Títánek, tedy staršího pokolení bohů.

⁶² Jak nasvědčuje pravděpodobná etymologie jeho jména: *Posis Das* – manžel země i některé mýty. Srv. Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 249; Skutečnost, že Zeus musel o své postavení bojovat, dosvědčuje ještě například první zpěv *Íliady*, kde Achilleus připomíná své matce Thetidě: „jediná z bohů jsi od Dia, Kronova syna, / vladaře černých mraků, kdys odvrhla ohavnou zhoubu / tenkrát, když olympští bozi ho všichni hodlali spoutat, / Héra i Poseidón mocný a bohyně Athéna Pallas.” *Ílias*, v. 397-400; (s. 18). Tyto verše jsou zřejmě vzpomínkou na dobu, kdy Athéna byla palácovou bohyní (viz níže) a nikoli „Myšlenkou Diovou”.

⁶³ Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I*, s. 237; srv. Hésiodos: *Theogonie*, v. 886-944.

⁶⁴ Hans Peter Duerr: *Sedna aneb Láska k životu*, s.124.

⁶⁵ Hésiodos: *Práce a dny*, v. 145.

⁶⁶ Tamtéž, v. 136-138.

⁶⁷ Tamtéž, v. 141.

⁶⁸ Tamtéž, v. 142.

⁶⁹ Hésiodos: *Theogonie*, v. 96; srv. též *Ílias*, I. zpěv, v. 279; (s.14): „král, jenž důstojnost od Dia dostal...”.

známe z klasického období, a to i přesto, že její jméno nebylo vysvětlitelné z řečtiny⁷⁰ a byla tedy zřejmě výsledkem symbiózy. „Pokud jde o Athénin původ, zdá se být dosti přesvědčivá Nilssonova hypotéza, kterou přijímá většina badatelů: Athéna by podle ní byla palácová Paní, ochránkyně opevněných paláců mykénských vladyků⁷¹.”

Už v této době je zřejmě oficiálním kult *odcházející bohyně*. „Při vykopávkách dvou kaplí na úpatí akropole v Mykénách byla odhalena freska, na které bohyně drží dva svazky obilných klasů a zjevně je ukazuje druhé bohyni. Protože v pozdější době se tak Démétér a Persefoné často zobrazovaly, je velmi pravděpodobné, že se také v případě těchto dvou mykénských žen jedná o bohyně zrna.”⁷² „Zpodobení bliženeckých bohyní jsou známa už od nejranějšího předoasijského neolitu⁷³ a tento dávný mýtus byl zřejmě slučitelný s indoevropskou *trivalentní bohyní* popsanou Dumézilem jako bohyně, jež je činná na všech třech úrovních indoevropské ideologie, ač je logicky nejvíce spjata s úrovní třetí.⁷⁴ Tato bohyně byla navíc zřejmě identifikována s mnoha dalšími místními bohyněmi. Již v mykénské době dále vznikly zárodky bájných vyprávění o hrdinech, podstupujících nejrůznější iniciační zkoušky. Mnohé z těchto příběhů se rodily i dezinterpretací původní mýtické látky. Například se zdá, neboť mnohé na to ukazuje, že na Krétě „existovala tradice posvátné soulože mezi Velkou bohyní, pravděpodobně zastoupenou kněžkou v masce krávy, a jejím paredrem, který byl zase maskován jako býk.”

„Mykéňané zřejmě úplně nepochopili představu, že se býku podobný paredr sám zplodil v těle krávy bohyně, a také s pro ně cizorodým vztahem člověka a zvířete se nedokázali vyrovnat. A tak paredra rozdělili na tři postavy: Poseidónem seslaného býka, který v královně roznítí 'nepřirozenou' žádost, Mínóa, jejího manžela, a býčího člověka Mínótaura, plod pohoršlivého spojení.”⁷⁵

Historická událost, v tomto případě krétská hierogamie a její mýtický model, se v archaickém myšlení udržel jen do té míry, do jaké se mýtickému modelu blíží⁷⁶ – v tomto případě navíc mýtickému modelu odlišného kulturního okruhu. „Historičnost dlouho neodolá hladovému účinku mýtizace.”⁷⁷ Příběh o Théseovi, který původní zvěst o archaickém regeneračním rituálu interpretoval ve smyslu hrdinské iniciační zkoušky⁷⁸ je toho dobrým dokladem a nasvědčuje mimo jiné i tomu, že Mykéňané byli pevně zakotveni v archaickém „ráji archetypů”⁷⁹ (zahrnujícím

⁷⁰ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 263.

⁷¹ Tamtéž, s. 263.

⁷² Hans Peter Duerr: Sedna aneb Lásky k životu, s. 172.

⁷³ Tamtéž, s. 170.

⁷⁴ Georges Dumézil: Mýty a bohové Indoevropanů, s. 125.

⁷⁵ Tamtéž, s. 117.

⁷⁶ Mircea Eliade: Mýtus o věčném návratu, s. 34.

⁷⁷ Tamtéž, s. 34.

⁷⁸ Hans Peter Duerr: Sedna aneb Lásky k životu, s. 124.

⁷⁹ Společnosti, které žijí v „ráji archetypů”, „vnímají čas pouze biologicky, aniž se pro ně může změnit v 'dějiny' to znamená, aniž jeho korozivní účinky mohou působit na jejich vědomí a odhalit nezvratnost událostí.” (Mircea

mýtického hrdinu podstupujícího nejrůznější zkoušky) a v cyklickém, zcela ahistorickém pojetí času.

Nepochybně tedy došlo k začlenění části egejského dědictví do náboženského systému dobyvatelů, byť často v podobě reinterpretací. I přes rozdělení palác – venkov (zdá se, že mykénský palác byl „běžným smrtelníkům“ podobně vzdálený jako později olympští bohové) nedocházelo zřejmě – po stabilizaci poměrů a vzniku symbiózy obou duchovních vrstev – k velkému duchovnímu napětí⁸⁰ mezi rozdílnými tradicemi. Indoevropský nomádský „pohled dopředu“, přestože byl oslaben dlouhou symbiózou, nadále nacházel své uplatnění ve vojenských a obchodních aktivitách Achájů.

Je třeba pokusit se načrtnout funkci řeči v popisované době. Řeč nebyla nástrojem rokování a politiky, neboť tomu díky společenské hierarchii a pevně určeným rolím nebylo zapotřebí. Nebyla ani „společným majetkem“⁸¹ válečných shromáždění popisovaných v *Íliadě*. Profánní podoby nabývala patrně v obchodních jednáních a v oblasti ekonomiky vůbec. Mohla už být řečí básníka, vypravěče mýtů, přičemž, na rozdíl od pozdější doby, bylo mýtické vyprávění zřejmě těsně spjaté s rituálem (podobně jako u ostatních civilizací té doby). Hlavně však byla *řečí účinnou* - jakmile byla jednou pronesena, stala se „mocí, silou, činem.“⁸² Tato řeč „je doopravdy pojímána jako přírodní skutečnost, jako část *fysis*.“⁸³ Šlo o magicko-náboženský typ řeči, jež je vždy výsadou sociálně-náboženské funkce a která se neliší od jednání, neexistuje rozdíl mezi řečí a činem.⁸⁴ „Magicko-náboženská řeč je pronášena v přítomném čase; je ponořena do absolutního přítomna, jež nemá ani před, ani po, přítomnosti, která stejně jako paměť v sobě zahrnuje 'to, co bylo, co jest a co bude'. Uniká-li řeč tohoto druhu temporalitě, pak v zásadě proto, že tvoří jeden celek se silami, jež přesahují lidské síly, se silami, jež berou ohled jen na sebe samé a jež usilují o absolutní vládu.“⁸⁵ Důležité je, že tato řeč nevyhledává souhlas posluchačů, svolení sociální skupiny. Protikladem této uskutečňující řeči je řeč bez účinnosti. Ta ale nenáleží do oblasti profánního (v době, o níž hovoříme, byla zřejmě, „eliadovsky“ řečeno, každá odpovědná činnost obřadem⁸⁶), nýbrž tvoří enklávu „marného, „zbytečného“⁸⁷. Pokud by tedy i existovalo duchovní napětí, nemohl vzniknout konflikt interpretací, neboť neexistoval jazyk, který by mohl sloužit jako nástroj jakékoli interpretace. Ten se začne vynořovat až v období následujícím po zhroucení

Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, s. 53).

⁸⁰ Tím méně ke *konfliktu interpretací* (Zdeněk Kratochvíl: *Archaická moudrost*, in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: *Od mýtu k logu*, s. 93n.), jež byl, jak uvidíme, jednou z hlavních inspirací vzniku filosofického myšlení.

⁸¹ Marcel Detienne: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 113.

⁸² Tamtéž, s. 68n.

⁸³ Tamtéž, s. 70.

⁸⁴ Tamtéž, s. 74. Mýtický člověk „nerozeznává rovinu přenášenou a přenášející, nerozeznává význam a předmět, řeč a to, o čem je řeč.“ (Jan Patočka: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 47).

⁸⁵ Marcel Detienne: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 74-75.

⁸⁶ Mircea Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, s. 25.

⁸⁷ Marcel Detienne: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 73.

mykénské civilizace. Proces tohoto zhroutení začíná v pozdní mykénské době 13. -12. století, kdy ale také „začíná mnoho fenoménů charakteristických pro pozdější řeckou kulturu.“⁸⁸ Objevují se nové svatyně, které většinou na starší mykénské nenavazují, v umění se manifestuje převaha nebeských božstev nad božstvy chtonickými.⁸⁹ Jde už o dobu úpadku mykénské civilizace a počátek pronikání nové vlny nájezdníků⁹⁰. Všimněme si, že doba, důležitá pro další dějiny myšlení, je dobou úpadku této velké epochy.

Pád mykénské kultury

„Když se ve 13. stol. př. Kr. mykénská říše hroutí pod náporom dórských kmenů, v požáru zachvacujícím postupně Pylos a Mykény navždy mizí nejen jedna dynastie, nýbrž i určitý typ království, určitá podoba společenského života soustředěného kolem paláce⁹¹, z řeckého horizontu se vytrácí postava božského krále.“⁹² Jeho titul propříště převezme ten, jenž mu jej propůjčil – Zeus⁹³. Představa vševládné moci tak zůstane propříště vyhrazena králi bohů a lidí.

Celý proces pádu mykénské civilizace byl neobyčejně složitý. „Během několika generací zmizela celá mykénská civilizace, přičemž na jejím rozvratu se nespíš podílely i vnitřní spory a sváry. Zdá se také, že paláce a správní centra, jež řídila společenský organismus, padly jako první.“⁹⁴ Radikálně poklesl počet obyvatel, došlo k návratu k pastevectví, vymizení gramotnosti i užití kamene ve stavebnictví a „Řecko se změnilo ve venkovskou zemi.“⁹⁵ Pro naše budoucí úvahy není nezajímavé, že nastal „ústup od velkých společných hrobek a přechod na jednoduché individuální pohřebnictví a posléze i rozvoj kremací.“⁹⁶

Máme-li závěrem zhodnotit význam mykénské doby, můžeme použít slov Zdeňka Kratochvíla: „Doba krátce před trójskou válkou je posledním horizontem obecného řeckého povědomí. Do této doby situují Řekové archaické doby postavy héroů, lidí z části božských. Starší jsou pro ně jen bohové.“⁹⁷

A tak se doba, jež jistě sama snila o zlatém věku (zřejmě přibližně v intencích Hésiodova podání) sama stane jakýmsi „druhým zlatým věkem“, snem o hérojské době, kdy bohové ještě přicházeli k lidem.

⁸⁸ Jan Bouzek: Předpoklady vzniku filosofie in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 16.

⁸⁹ Tamtéž, s. 16.

⁹⁰ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 17.

⁹¹ Byla-li Athéna palácovou bohyní, znamená pád paláců svým způsobem její osvobození a demokratizaci, jež předurčuje její další roli (například v Odyssei)!

⁹² Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 15.

⁹³ „Hésiodos ho nenazývá *basileus*, 'král', nýbrž *anax*, 'pán'“ (Karl Kerényi: Mytologie Řeků I, s. 27).

⁹⁴ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 17.

⁹⁵ Tamtéž, s. 17.

⁹⁶ Tamtéž, s. 316 (pozn. 3 k 1. kapitole).

⁹⁷ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 51.

„Doba temna“ a její důsledky

Naše informace o období⁹⁸, jež následovalo po pádu mykénské civilizace, jsou velmi kusé. Víme, že jedním z důsledků tohoto pádu byl příchod nové vlny Řeků ze severu, známých jako Dórové, na Peloponés. Z hlavních center odolaly dóorskému vpádu pouze Euboia a Athény. Podstatný je fakt íónské emigrace do západní části Malé Asie, kde došlo k etnickému míšení s původním obyvatelstvem, což činí úvahy o jednotnosti řeckého etnika nejistými. Přesto se však, byť v rozličných dialektech, zachoval řecký jazyk.

V desátém století došlo k uklidnění poměrů a započala epocha nové urbanizace, procesu, který Řekové nazývali *synoikismus* – sjednocování pod jedním hlavním městem. Toto sjednocování probíhalo jak v podobě fyzického spojování vesnic (Sparta, Korint) tak i povýšením jedné vesnice na metropoli při zachování sousedních (vzestup Athén nevyhladil okolní vesnice, nýbrž podřídil je vzniklé městské jednotce). Součástí většiny řeckých měst byla opevněná *akropolis* na vyvýšeném místě a vlastní město. Tento rozvoj městských center předznamenal pozdější vznik městského státu – *polis*. V průběhu let 850-750 se *polis* stalo charakteristickou formou řeckého života⁹⁹. Tyto řecké státy zahrnovaly okolní venkovská území, což bylo pro Řeky, kteří vždy usilovali o co největší soběstačnost *polis*, podstatné.

Život občanů se soustřeďoval v okolí *agory* čili shromaždiště, kde docházelo k obchodním stykům, náboženským průvodům či k atletickým exhibicím. A nepochybně tam docházelo i k diskusím o politice, i když v raných dobách měla shromáždění na *agoře* jen malou politickou váhu. Pravděpodobně se zde občané, co se politiky týče, scházeli spíše aby vyslechli rozhodnutí monarchů. Tito ale, přestože patrně rovněž vládli „z úradku bohů“, již postrádali absolutní moc mykénských vládců a museli čelit tlaku vznešených aristokratů, kteří zvolna oslabovali vladařovu autoritu, až jej nakonec nahradili coby aristokratická *skupina*, pro niž bylo výhodnější dát přednost dělbě moci před neustálým zápolením. Tito aristokraté byli povětšinou jen o málo více než obyčejní sedláci či majitelé stád dobytka. Mezi charakteristické rysy aristokratů patřilo zřejmě vlastnictví koní a v duchovní oblasti pak uchovávání určitých tradic ze starších dob.

Nejen aristokratická, ale i královská moc (*basileia*), se, jak uvádí Vernant, liší od mykénské svou povahou. Odstranění *anaxe* „umožnilo přetrvat dvěma společenským silám: jednak venkovským pospolitostem, jednak vojenské aristokracii, jejíž nejvýznačnější rodiny si uchovaly

⁹⁸ Následující výklad se (není-li uvedeno jinak) opírá o Michaela Granta (Zrození Řecka, s. 17-24).

⁹⁹ Ale nejen řeckého. „Jen stěží bychom mohli odepřít toto označení dávno existujícím blízkovýchodním městům, zejména v oblasti Sýrie a Foinikie, zvláště pak v těch obdobích, kdy se jim podařilo uniknout velmocenské nadvládě.“ (Michael Grant: Zrození Řecka, s. 19).

určité výsady a monopolní postavení v náboženské oblasti. Tyto protivné síly, které osvobodilo zhroucení palácového systému, na sebe často narážejí v prudkém střetu.”¹⁰⁰

Řekové byli organizováni v rodinných domácnostech (*oikos*), rodech (*genos*) a frátriích (bratrstvech). Komplikovaná síť výměny darů a přátelské pohostinnosti, popisovaná Homérem, pravděpodobně odráží zvyky, jež nebyly jeho posluchačům v osmém století neznámé. Další politickou tradicí trvalého významu představovaly mužské pijácké skupiny (*symposia*), k jejichž pobavení vznikaly některé zpěvy této éry.

V oblastech, které v průběhu zhroucení mykénské civilizace neprodělaly naprostou zkázu, přetrvávaly v omezené míře obchodní styky s Blízkým východem. K podstatnému oživení těchto styků došlo ale až v osmém století, kdy vzniklo několik komunikačních kanálů včetně Kypru a Kréty, které unikly postmykénskému zničení. Zvláště důležitými místy byly tržní přístavy (*emporia*), které především Eubojané zakládali na pobřeží severní Sýrie. Tyto vztahy sehrály důležitou roli v době převratných změn řeckých poměrů v osmém století.

Za konec této „temné“ epochy lze považovat dobu po roce 750, kdy došlo k velkému rozvoji železné metalurgie a zvláště k populační explozi, která stála u mnoha převratných změn v řecké společnosti.¹⁰¹

Pokusme se nyní o stručnou charakteristiku duchovní situace tohoto období. V oblasti náboženské zřejmě dále přetrvávala dualita mezi chtonickým náboženstvím zemědělců a spíše nebeskou orientací pastevců. Protože však, jak již bylo řečeno, došlo k velkému návratu k pastevectví, stala se jeho náboženská orientace důležitější pro širší vrstvy. Nositeli „olympské tradice“ byli též nepochybně aristokraté. Důsledky tohoto posunu lze charakterizovat slovy, že „svět mrtvých se vzdálil od světa živých (kremace rozbila spojení mrtvého těla se zemí)”¹⁰² a že „mezi lidmi a bohy zeje nepřekonatelná vzdálenost (zanikla postava božského krále)”¹⁰³ Olympské náboženství ještě nebylo jednotného panhelénského charakteru a jeho lokální odchylky byly zřejmě četnější než později. Dokladem úcty k lokálním božstvům je uctívání bohů řek, s nímž se setkáváme v *Íliadě*.

Mezi převažující typy řeči patřila i nadále výše popsaná řeč magicko-náboženská a rodící se řeč eposu (o němž pojednáme později), a v oblasti soudnictví patrně přetrvávaly ordální rituály.

Dalším podstatným rysem této doby je skutečnost, že si lidé „uvědomili rozdíl mezi minulostí a přítomností.”¹⁰⁴

¹⁰⁰ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 31-32.

¹⁰¹ Zde končí parafráze čerpající z Michaela Granta.

¹⁰² Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 31.

¹⁰³ Tamtéž, s. 31.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 31.

„Přítomnost se od minulosti liší (věk bronzový, věk hrdinů, je protivou nové doby železné)“¹⁰⁵. Původní zlatý věk, který svým umístěním v bezčasé *době počátků*, v onom „kdysi“, byl doplněn „slavným věkem“, jenž se – ač byl silně mýtizován a modifikován, aby mohl vstoupit „do praformy archaického myšlení, které nemůže přijmout *osobní a* které uchovává jen *exemplární*“¹⁰⁶ - odehrával v přeci jen konkrétnějším „někdy“.

Toto přesnější vymezení rovin skutečnosti připravuje epickou poesii a zvláště pak dílo Homérovo.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 31.

¹⁰⁶ Mircea Eliade: Mýtus o věčném návratu, s. 35.

¹⁰⁷ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 31.

Od populační exploze ke vzniku filosofie

Společenské změny archaického období

Populační exploze mezi lety 750 a 650 měla mnoho přímých i nepřímých důsledků. Vedla v první řadě k odklonu od pastevectví a k převaze hospodaření na orné půdě. Druhým klíčovým důsledkem přelidnění byla řecká kolonizace.

Vzhledem k tomu, že řecká společnost neznala právo prvorozenectví, docházelo dělením půdy mezi syny k tříštění pozemkového vlastnictví na stále menší díly, které od určitého okamžiku už nedokázaly své majitele uživit. To vyvolávalo na jedné straně nutnost osídlit nová území, na straně druhé potřebu společenských změn. Počet městských států se v průběhu osmého století zdvojnásobil. Kolonizace probíhaly jako soukromé podniky se souhlasem mateřského města a často i s podporou delfské věštírny.

Tímto způsobem se podařilo obnovit ztracené středomořské spoje z dob mykénské civilizace, nyní však za konkurenčních bojů s foinickými městskými státy. Výrazný rozvoj mořeplavby a zámořského obchodu začíná krátce před rokem 850, ale objem přepravovaného zboží nebyl, vzhledem k relativně malým lodním prostorám, zpočátku zvlášť velký.

V této době docházelo k lokálním válkám, které sice byly jen zřídka doopravdy zhoubné, protože vítězné vojsko si nemohlo dovolit setrvávat příliš dlouho mimo vlastní území a zdroje, které ale nicméně pro svoji permanentnost měly ochromující důsledky. Jednou z příčin bojů byla zřejmě ekonomická nesoběstačnost měst, dalším důvodem pak byl hluboce zakořeněný smysl Řeků pro soutěživost a boj (*agon*). V rámci *polis* mohla tato soutěživost, krocená státními institucemi, přinášet užitečné plody, ale tam, kde vstoupila do vztahů mezi jednotlivými státy, vyvolávala permanentní boj každého s každým.¹⁰⁸

Nepřekvapuje, že v této bouřlivé době docházelo k přehodnocení mocenských struktur. „Otázky moci, jejích forem a složek se začaly klást novým způsobem a v nových termínech.”¹⁰⁹ V Athénách, jež zcela neztratily kontinuitu s mykénskou dobou, došlo ke zhroucení absolutní moci. Vedle krále se objevuje *polemarchos*, armádní velitel přebírající vladařovu vojenskou funkci. Ještě významnějším bylo zřízení *archonátu*. „Sám pojem *arché* – výkonné moci – se odděluje od pojmu *basileia*, osamostatňuje se a napříště bude vymezovat oblast ve vlastním slova smyslu politickou. Zpočátku bývali *archonti* voleni na deset let, později se volba každoročně opakovala. Volební systém sice uchovává jisté vnější rysy náboženského obřadu, implikuje však nové pojetí moci: *arché* je pověřením, jež každoročně vychází z lidského rozhodnutí, z volby

¹⁰⁸ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 24-27.

¹⁰⁹ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 32.

předpokládající konfrontaci a diskusi.¹¹⁰ *Basileia* se posléze vztahovala čistě jen k oblasti náboženské. Obraz všemocného, bohem pověřeného krále je „definitivně vystřídán myšlenkou rozrůzněných společenských funkcí, jejichž sladění představuje obtížný problém.“¹¹¹

V oblasti politiky tak vyvstaly nové problémy: „jak se může z konfliktu soupeřících skupin zrodit řád“¹¹² či „jak se pospolitý život může opírat o disparátní prvky“¹¹³?

„I politika je svým způsobem *agón*: slovní klání, soutěž argumentů, jejichž jevištěm je *agora*, veřejné místo, shromaždiště. Ti, kdo se střetávají a staví jednu řeč proti druhé, tvoří ... skupinu sobě rovných.“¹¹⁴ *Arché* již není výlučným a posvěceným vlastnictvím, stát se stává záležitostí všech občanů. Ke konkrétnějšímu definování občana pak přispěla reforma vojenství, známá jako hoplitská reforma či dokonce jako „hoplitská revoluce“¹¹⁵. Její bezprostřední příčinou byly již zmíněné válečné konflikty mezi městskými státy a s nimi spojená potřeba efektivnějšího vedení boje. Hoplité byli pěší těžkooděnci, kteří nahradili méně účinné bojovníky na koních. Tvořili falangy, těsně sevřené šiky v osmistupech, jež se tlačily na nepřítele. „Tím definitivně vzala za své éra individuálních soubojů a hrdinství popisovaných Homérem, a místo ní nastoupil věk společných, soudržných vojenských akcí, disciplinovaně vedených už ne v zájmu toho kterého bojovníka, ale státu, jemuž vojsko náleželo.“¹¹⁶ Hoplita, na rozdíl od homérských bojovníků¹¹⁷, osobní boj nezná a dokonce musí odolat pokušení individuálního hrdinství. Je cvičen k udržení jednotné *řady*. „Válečnická ctnost již není vášeň (*thymos*), nýbrž *sófosyné*, dokonalé sebeovládání, sebekontrola, schopnost podřídit se společné disciplíně, chladnokrevnost brzdící instinktivní hnutí, jež by mohla narušit řád formace. Falanga činí z hoplita, stejně jako obec z občana, zaměnitelnou jednotku“¹¹⁸. Hoplitou se mohl stát každý, kdo si mohl dovolit zaplatit hoplitskou výzbroj, k čemuž byly potřeba nemalé prostředky. Přesto však se tímto rozšířil počet sobě rovných obránců města a později tvořila aristokracie v tomto typu vojska menšinu. „Aristokracie tedy zrodila hoplity, přičemž sama existence tohoto vojska tak rozšířila počet vyvolenců, takže v posledku přispěla k pádu aristokratických režimů.“¹¹⁹

Dalším důležitým momentem pro budoucí rozvoj řeckého myšlení bylo převzetí

¹¹⁰ Tamtéž, s. 33.

¹¹¹ Tamtéž, s. 33.

¹¹² Tamtéž, s. 35.

¹¹³ Tamtéž, s. 35.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 36.

¹¹⁵ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 27.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 27.

¹¹⁷ V *Íliadě* se často setkáváme s porovnáváním *individuálních* schopností jednotlivých bojovníků. Explicitně je nesterjnost vyjádřena v dvanáctém zpěvu (s. 225, v. 251n.): „Kdo z vás je, přátelé, skvělý, kdo prostředně bojuje nebo kdo z vás i špatnější je (vždyť nemohou ve válce všichni muži být veskrze stejní), vám *všem* teď nastala práce.“

¹¹⁸ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 45.

¹¹⁹ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 27.

a přizpůsobení foinické a syrské abecedy. Písmo se tak do oblastí navrátilo po pŕltisíciletí negramotnosti, jež nastala po zániku lineárního písma B. Písmo však již nebylo určeno jen vrstvě pisařů a stalo se univerzálním praktickým nástrojem ryze světského rázu.¹²⁰ Jedním z nejpodstatnějších přínosů písma, kromě zaznamenání eposů, bylo v rané době sepisování zákonů. Psaný zákon dal lidem vědomí nejen o zákazech, ale také o jejich právech a možnostech. S tím souvisí i oslabení původního magicko-náboženského jazyka: „časy, kdy králové a aristokracie zcela svévolně vyhlašovali svá 'božská' rozhodnutí (*thesmoi*) byly už ty tam.“¹²¹

Na rozdíl od (po svém ustavení) společensky prakticky nehybného světa mykénského a na rozdíl od pozvolných proměn během „temných“ staletí se společenská situace v popisované době často a dramaticky měnila. Politické změny souvisely s postupnou eliminací aristokratických forem vlády. V pokročilých přímořských státech nahradili aristokratickou vládu samovládci, které Řekové nazývali *tyrany*. Vlády se ujímali násilným způsobem za podpory hoplitů či nespokojených společenských frakcí a přebírali neomezenou moc. „Charakteristickým rysem samovládců byly ambiciózní zahraniční styky a dynastické sňatky. Podporovali výstavbu loďstva ... a tímto způsobem rozvíjeli i zahraniční obchod.“¹²² Pokrok v zavádění měny je spojen zvláště s nimi. Peníze Řekové převzali z Lýdie a jejich zavedení mělo dalekosáhlé a trvalé důsledky. Právě samovládci si uvědomovali „politický i občanský dosah prestiže, plynoucí z vlastní mincovní ražby.“¹²³

Dalším obvyklým jevem v řeckém světě¹²⁴ bylo postupné nahrazení diktátorských režimů oligarchiemi, tj. vládami malého počtu jedinců, jejichž kvalifikací již nebyl urozený původ, ale bohatství. Oligarchové většinou nahradili aristokraty i tam, kde neproběhla etapa tyranidy. Tito noví vládcové stáli v čele omezeného množství rovnocenných občanů, ztotožnitelných s hoplity.

Postupem času pak docházelo, zvláště kvůli nezájmu oligarchie o hlas veřejnosti, k převzetí moci hoplity a nastolení některé z forem demokracie, „v níž se právě sněm, sestávající z daleko většího podílu mužské populace, stane rozhodujícím vládním elementem.“¹²⁵

¹²⁰ Tamtéž, s. 28; V mykénské době bylo písmo nástrojem světským, ale neuniverzálním a nesloužícím k zaznamenávání myšlenek. Příkladem náboženského pojetí písma jsou například germánské runy.

¹²¹ Tamtéž, s. 28.

¹²² Tamtéž, s. 33.

¹²³ Tamtéž, s. 34.

¹²⁴ Není cílem této práce zabývat se proměnami politické a hospodářské situace v konkrétních městských státech, nýbrž jen načrtnout rámeček dalším úvahám. Pro detailní seznámení s touto problematikou viz citovaná kniha Michaela Granta.

¹²⁵ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 35.

Ílias a Odysseia; „řeč eposu“

Změny a revoluce v myšlení se nenechaly výše nastíněnými zvraty zahanbit. Prvním význačným projevem řeckého ducha v této převratné době je homérský epos. Za rodiště Homéra¹²⁶ se prohlašuje celá řada měst ve východní egejské oblasti, jednou z přesvědčivých variant je možnost, že se básník narodil ve Smyrně a žil a pracoval v Chiu¹²⁷. Navazoval na starší epickou tradici, jíž jsou oba eposy „konečnou kompilací a literárním dovršením.“¹²⁸ Tomu nasvědčuje jejich jazyk, jenž je iónský, promísený s dialektovými prvky aiólskými a v případě Íliady snad i jazykovými relikty mykénskými, což svědčí o stáří předcházející ústní tradice.¹²⁹ Specifickým dílem Homérova génia bylo pak včlenění kratších básnických skladeb do majestátní a komplexní struktury obou velkých eposů.¹³⁰

Je třeba připomenout, že „básník neusiloval o přesné zobrazení charakteristických rysů a hodnot jakéhokoli reálně existujícího současného či minulého společenství.“¹³¹ Nacházíme zde reinterpretované narážky na poměry v mykénských časech, početnější místa odkazují na poměry v básníkově vlastním osmém století a je zde i mnoho prvků, jež těží z celé řady chronologických záchytných bodů, nacházejících se mezi těmito dvěma érami. Některé epizody pak nezrcadlí žádnou konkrétní dobu. Zpěvy jsou určeny k přednesu zejména u příležitosti šlechtických hostin a lze tvrdit, že prvotní a hlavní cílovou skupinou byla pro básníka aristokratická vrstva společnosti.¹³²

V Íliadě se vybrané události války o Tróju „stávají příležitostí k vyprávění mýtu o konci staré kultury“¹³³. Jak již bylo řečeno, novým prvkem je začlenění vyprávění do víceméně konkrétní historie. Zároveň se zde setkáváme s nostalgií po hérojské době. Hrdinové Íliady jsou lepší než lidé básníkovy doby – ovšem zvláště co se týče fyzických kvalit (házejí kameny, jež by současník neuzvedl a podobně). Jde o inspirovanou „vzpomínku básníka“, darovanou vzývanými Músami, dcerami Paměti (*Mnémosyné*). Téměř zde nenacházíme anonymních hrdinů. Víceméně každý padlý má své jméno a stručnou charakteristiku a Ílias tak připomíná sen, v němž má každé „já“

¹²⁶ Po staletích sporů se stále setkáváme s pochybnostmi, zda jsou Ílias a Odysseia dílem jednoho autora. Michael Grant zastává názor, že „výsledky jazykového rozboru obou děl se... spíše přiklánějí k hypotéze, že je psal jeden a týž člověk, ovšem v rozličných dekadách svého života.“ (Michael Grant: Zrození Řecka, s. 141). Opačný názor zastává například Ferdinand Stiebitz (Doslov k Odysseji, s. 445) a z poslední doby teorii dvou autorů nasvědčují počítačové analýzy textu, jež provedl matematik Ricardo Mansilla z Národní univerzity v Mexiku. Analýza potvrdila, že eposy nemají stejnou strukturu. Spor ale i přesto zůstává otevřený (Ivo Budil: „Mozaika - Na Homéra se opět vrhly počítače“ in *Vesmír* 9/2002 s, 533-534). Ať tak či onak, pro naše účely není tento spor zase tolik podstatný.

¹²⁷ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 139.

¹²⁸ Tamtéž, s. 140.

¹²⁹ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 62-63.

¹³⁰ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 140.; Nebudeme zde uceleně rozebírat jejich už tak známý děj, pouze si povšimneme některých důležitých rysů.

¹³¹ Tamtéž, s. 140.

¹³² Tamtéž, s. 140-141.

¹³³ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 63.

svou váhu, svou důležitost. Jedním z úkolů básníka je nenechat hrdiny upadnout v zapomnění, které je horší než smrt. U tohoto poslání inspirovaného pěvce se zastavme, neboť nám odkrývá další způsob řeči, charakteristický pro společnost raně archaického Řecka.

Músa, kterou básník vzývá, mu má umožnit poznání minulých událostí, nikoli však, jak uvidíme, ve smyslu minulosti historické. „Řeč básníka, jak se odvíjí v básnické činnosti, je neodlučně spjata se dvěma komplementárními pojmy: s Músou a Pamětí. Obě tyto náboženské síly nastiňují obecnou konfiguraci, jež básnické *aléthei* [pravda, *ne-skrýtosť*¹³⁴] dává její pravý a hluboký význam.“¹³⁵ Zpívaná řeč je neoddělitelná od paměti: v hésiodovské tradici jsou Músy dcerami *Mnémosyné* a právě ony působí, že si básník „vzpomíná“. Jaký je význam paměti? Nejprve je třeba připomenout, že epická díla jsou založena nikoli na psané, nýbrž na orální tradici, která si rozvíjení paměti přímo žádá. „Orální poesii, ... nelze pochopit bez postulování skutečné 'mnemotechniky'“¹³⁶ Hovoříme přitom o paměti sakralizované, prostřednictvím níž má básník přímý přístup k událostem, jež evokuje. Paměť tedy není jen psychologickou funkcí, ale „především náboženskou silou, která básnickému slovu propůjčuje status magicko-náboženské řeči.“¹³⁷ Zpívaná řeč je tedy účinná řeč, jež svou vlastní silou utváří symbolicko-náboženský svět. Budeme-li konkrétnější, objevíme dualitu dvou základních témat, již tvoří oslava lidských hrdinských činů a příběhy o bozích.¹³⁸ Básník usiluje o pravdivost; autor *Íliady* se obrací k músám o pomoc vždy o oblasti obsahu, nikoli formy. Vždy se ptá na to, „o čem má zpívat, nikdy na to, jak má zpívat.“¹³⁹ Zaměříme se nyní více právě na oslavu hrdinů¹⁴⁰. „Mocí své řeči činí básník z prostého smrtelníka bytost 'rovnou králi'; uděluje mu bytí, skutečnost“¹⁴¹. Nacházíme zde dvojici protikladných sil: *Mnémosyné* a *Léthé*, Paměť a Zapomnění. „Pouze řeč pěvce dovoluje uniknout před mlčením a smrtí“¹⁴². „Neboť pro Řeka odchovaného hrdinskými zpěvy je skutečnou smrtí spíše zapomenutí, potupné mlčení o jeho osudu. Existovat, ať už živý nebo mrtvý, znamená být uctíván a oslavován.“¹⁴³

Epos sice neslouží jako přímý vzor rituálního chování, není však profánní záležitostí. Jeho funkcí je nenechat hrdiny upadnout v zapomnění. Uvědomíme-li si, jak chmurnou budoucnost skýtá zemřelým homérský Hádés, nabízí epický pěvec vlastně jakousi hodnotnější formu

¹³⁴ K proměně pojmu *alétheia* viz citovanou Detienovu knihu; k problematice jevení a skrývání zajímavě hovoří Jan Patočka: „Neexistuje žádné zjevení bez skrytosti. Skrývání je primární v tom smyslu, že každé zjevení lze pojímat jen jako od-halování.“ (Jan Patočka: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 27)

¹³⁵ Marcel Detienne: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 21.

¹³⁶ Tamtéž, s. 25.

¹³⁷ Tamtéž, s. 27.

¹³⁸ Tamtéž, s. 28.

¹³⁹ E. R. Dodds: *Řekové a iracionální*, s. 101.

¹⁴⁰ Otázkou *theogonie* se budeme zabývat v souvislosti s Hésiodem.

¹⁴¹ Marcel Detienne: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 33.

¹⁴² Tamtéž, s. 35.

¹⁴³ Miroslav Šedina: *Sparagmos*, s. 52.

posmrtného života. Homér nenechává své hrdiny oživat jen obrazně, nýbrž doslova! A pojednáváme-li o změnách pojetí času, nabízí Homérovo dílo hned tři různá pojetí času: Lineárně historické – v podobě alespoň matného vědomí jakéhosi historického kontextu; dále pak bezčasou existenci jeho hrdinů v paměti básníka a neustále obnovovanou vyprávěním; a konečně také, uvnitř příběhu, typicky pastevecký pohled do budoucnosti (upnutí hrdinů Íliady k dobytí Tróji a Odysseova touha po návratu do Ithaky).

Z náboženského hlediska pokládáme Homérovo dílo za živější než dílo Hésiodovo, které je už do značné míry vědomou konstrukcí.

V Íliadě nacházíme mnoho různých pojmů a inspirací tak či onak důležitých pro pozdější filosofické myšlení. Nacházíme zde „nejstarší užití řady výrazů, které se později stanou filosofickými pojmy.”¹⁴⁴ Je zde vztah nebe a země i všechny výrazy pozdějších nauk o živlech. V antagonistických vztazích mezi bohy nacházíme snad jednu z inspirací pozdější myšlenky *harmonie protikladů* (stejně tak ve slavném popisu Achilleova štítu¹⁴⁵). „Moc, přirozenost, povaha nebo podoba každé bytosti i věci je zakotvena v její 'arché', v 'původu, počátku'. Proto je tak důležitý původ každého hrdiny, okolnosti jeho původu a dokonce i původ jeho zbroje.”¹⁴⁶

Na druhou stranu nezná homérská řeč „žádný speciální výraz pro duši živého člověka, a tedy ani pro jeho tělo.”¹⁴⁷ Slovo *psyché* je užíváno téměř vždy jen o duši mrtvého a *séma* znamená u Homéra především mrtvolu. „Teprve ve smrti, v tělesné bezmoci a nehybnosti se člověk rozpadá na duši a tělo.”¹⁴⁸ Duše je pouhý obraz (*eidolon*) zesnulého člověka. „Jediným doloženým závazkem, který má psyché k žijícímu, je opustit jej.”¹⁴⁹ Homérský člověk nemá duši jako centrum lidského života a jednotlivé psychologické funkce jsou důsledně směřovány do určitých částí těla¹⁵⁰. Zdrojem lidské identity homérského hrdiny je čin (*ergon*), „tj. především otevřený, tělesný projev.”¹⁵¹ Touha, myšlenka nebo jiný popud k jednání nejsou nijak odděleny od samotného činu. Podstatné rysy hrdinova bytí jsou „ty stránky jeho povahy, které se podílejí na výstavbě hérojského paradigmatu, prototypu statečnosti a mužné *areté*.”¹⁵² Tím se dostáváme k Eliadeho myšlence archetypů a opakování: „Homérští hrdinové tedy nepotřebují duši, neboť mají *exemplární* povahu, a jejich *gesta* existují jakoby samy o sobě, zcela nezávisle na jejich vlastní psychologické

¹⁴⁴ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 65.

¹⁴⁵ Ílias, XVIII, v. 478-609; (s. 356-360); srv. Miroslav Šedina: Sparagmos, s. 29-52.

¹⁴⁶ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 66.

¹⁴⁷ Miroslav Šedina: Sparagmos, s. 19.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 19.

¹⁴⁹ E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 31.

¹⁵⁰ „Například zbabělost je umístěna v nohou, hněv v prsou, kdežto myšlení a rozhodování jsou obvykle záležitostmi srdce nebo bránice.” (Miroslav Šedina: Sparagmos, s. 17).

¹⁵¹ Miroslav Šedina: Sparagmos, s. 20.

¹⁵² Tamtéž, s. 25. Mezi nejdůležitější významy ἁρετή patří *vhodnost, obratnost, udatnost a ctnost, zásluha* (podle: Fr. Lapař: Slovník řecko-česko-německý)

motivaci.”¹⁵³ V eposu tak v oslabené podobě přežívá i archetypálnost mýtu a jeho nadčasovost; a v této rovině přestává být hérojská doba dobou historicky určitelnou, ale mění se na jakýsi odlesk doby počátků (což nikterak nevyklučuje další roviny časovosti zmíněné výše). Pokud bychom na homérské hrdiny pohlédli jako na hrdiny mýtické a exemplární, sehrávají pak roli jakési *očistné oběti*, „absorbující v sobě veškerou *nečistotu* ohrožující hladký chod kosmického řádu bohů a lidí. Homérský válečník musí v zájmu udržení své 'hrdinské kultury' opustit její prostor a vstoupit do sféry svých potlačených instinktů. Aby potvrdil platnost kulturního řádu, musí popřít své postavení uvnitř něho”¹⁵⁴.

Z neexistence pojmu duše jako sídla „já” plyne několik dalších specifických rysů zajímavých pro rozvoj řecké racionality. Duševní hnutí přicházejí jakoby zvenku – buď od tělesných orgánů, z nichž důležitý je *thymos*¹⁵⁵, orgán citění. „*Thymos* sděluje člověku, že se teď má najíst a napít nebo že teď má porazit nepřítele, radí mu, jak si má počínat, a vkládá mu do úst slova.”¹⁵⁶ Člověk s ním může, stejně jako se svým srdcem či břichem, rozmlouvat a může jej i neuposlechnout. Homérský člověk má sklon nevnímat *thymos* jako část sebe, ten se dostavuje jako *vnitřní hlas*. Sklon k objektivizaci duševních pohnutek otevírá dveře představě zásahu do psychiky ze strany bohů, s nimiž se v eposech setkáváme. Další specifická vlastnost homérského člověka je „sklon vysvětlovat charakter nebo chování jako znalost. ... Tento racionalistický přístup k objasňování pohnutek chování vtiskl řeckému myšlení trvalý rys; takzvané sókratovské paradoxy jako 'zdatnost je znalost' a 'nikdo nechybuje vědomě' nebyly novinkami, nýbrž jasně formulovaným a zakořeněným vyjádřením toho, co již dávno existovalo jako hluboce zakořeněný způsob myšlení”¹⁵⁷ Tato racionalizace a objektivizace není „intelektualismem” uvědoměle si osvojeným mluvčími „intelektuálního” národa, „je pouze nevyhnutelným důsledkem neexistence pojmu vůle”¹⁵⁸, který se v Řecku vyvinul až překvapivě pozdě.¹⁵⁹

Přestože však stálo epické myšlení u kořenů některých pozdějších filosofických pojmů, setrvalo pevně v oblasti náboženské - ve vizuálně i pocitově exponovaném ději eposu, plném napětí, odkazů a souvislostí, však jde o navazující zpřítomnění prožitku, „ne o vydávání počtu, ne o logos.”¹⁶⁰ Přesto se ale už zde setkáváme s úsilím o naprostou přesnost sdělení dojmu a také

¹⁵³ Miroslav Šedina: Sparagmos, s. 25.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 74-75.; M. Šedina zde čerpá z knihy J. M. Redfielda: Nature, s. 160, 222.

¹⁵⁵ „*Thymos* snad kdysi mohl být primitivní 'duší-dechem' nebo 'duší-životem', v Homérovi však není ani duší ani (jako u Platóna) 'částí duše'. Zhruba a povšechně jej lze popsat jako orgán citění.” (E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 31). Pojem θυμός bývá překládán jako *dech, duch, život, též síla, srdce, mysl (udatná), útroby, vášeň, náruživost*. (podle: Fr. Lepař: Slovník řecko-česko-německý)

¹⁵⁶ E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 31.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 32-33.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 33.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 18.

¹⁶⁰ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 67.

o přesnost popisu vztahů, které určují mýtické zakoušení světa.¹⁶¹

„Ještě svébytnějším obrazem kosmu je druhý epos, *Odysseia*. Zobrazuje už kosmos vzdálenější zkušenostem pozdní doby bronzové. *Odysseova* cesta vede přes okrajové dimenze světa, přes ostrovy obydlené podivnými bytostmi i přes podsvětí. Vede od starého typu hrdinství slavných činů na bitevním poli k novému typu hrdinství, k obnově domova, klidného řádu uvnitř napětí a proměn.“¹⁶² *Odysseia* je výjimečná jedním faktem: vytváří svébytný prostor, v němž žijí mýtické či pohádkové bytosti. Od chvíle, kdy bouře zanesla *Odysseovo* loďstvo daleko od blížící se *Ithaky*, „již *Odysseus* nebude vědět, kde je, nebude potkávat lidi, ... kteří se sice stavěli bojovně, ale byli stejní jako on. Jako by překročil hranice civilizovaného světa, *oikuméné*, a vstoupil do světa ne lidského, do světa jinakosti.“¹⁶³ Kromě prostorové oddělenosti tohoto podivného světa se setkáváme i s jinakostí časovou a s problematikou paměti a zapomnění. „Po dobu celého dalšího putování bude v každém okamžiku v pozadí všech dobrodružství *Odyssea* a jeho druhů největším nebezpečím a zlem vždy právě zapomnění, vymazání vzpomínek na vlast a ztráta touhy vrátit se do ní.“¹⁶⁴ Na počátku vyprávění žije hrdina již deset let u *Kalypsó* a kdyby se rozhodl zůstat a zapomněl na svůj cíl, na *Ithaku*, mohl by tam žít věčně jako bezejmenný bůh. Tím by se ale nakonec připodobnil podsvětním stínům bez budoucnosti a bez paměti. Ale „*Odysseus* stále myslí na návrat, ... je mužem návratu.“¹⁶⁵

„*Odysseia* je oslavou nových schopností lidské mysli doby železné i upozorněním na daň, která je za ně placena. Lidská inteligence je včleňována do řádu světa, do vztahů spravedlnosti, díké.“¹⁶⁶ Patronkou této inteligence je *Athéna*, jež je již především *Myšlenkou Diovou*.

Oba eposy oslavují hérojský věk a současně oznamují jeho konec. Zatímco *Ílias* „představuje obraz společenského kataklyzmatu, do něhož upadá na konci své historické éry pokolení hérojských mužů, *genos*, který vyčerpal všechny možnosti své další existence“¹⁶⁷, *Odysseia* již předesílá ctnosti nového věku. *Ílias* a *Odysseia* jsou „dva koncizní a právě ve své epické šíři velmi úsporné obrazy kosmu; první co možná ještě blízký staršímu pojetí, druhý už naplněný novým životním pocitem, ve kterém není tragika osudu prolamována pamětihodnými lidskými ctnostmi a neutěšenost vnějších poměrů je přiznávána.“¹⁶⁸

¹⁶¹ Tamtéž, s. 67.

¹⁶² Tamtéž, s. 70.

¹⁶³ Jean-Pierre Vernant: *Vesmír, bohové, lidé*, s. 81.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 82.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 99; zde jsme vycházeli z vynikající Vernantovy analýzy v kapitole „*Odysseus aneb lidská pouť*“ v citované knize (s. 80n.).

¹⁶⁶ Zdeněk Kratochvíl: *Archaická moudrost* in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: *Od mýtu k logu*, s. 71.

¹⁶⁷ Miroslav Šedina: *Sparagmos*, s. 74.

¹⁶⁸ Zdeněk Kratochvíl: *Archaická moudrost* in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: *Od mýtu k logu*, s. 71.

Hésiodos

Charakterizovali jsme několik vrstev pojetí času u Homérových eposů. Jednou z nich byl náznak historického vědomí v konkrétním zařazení děje (objev minulosti). Postupem času právě toto pochopení zřejmě nabývalo na důležitosti v podobě *nostalgie* po dávných a lepších časech. Tím, kdo tuto nostalgii explicitně zformuloval, byl Hésiodos, který se kolem roku 700 stal prvním významným mytologem. Hésiodos uvádí¹⁶⁹, že jeho otce, obchodníka z Kyme v Aiolii, chudoba donutila přestěhovat se do Askry, kde se jeho syn narodil. Po otcově smrti došlo mezi Hésiodem a jeho bratrem Persem k vleklým sporům o dědictví, jež se odrážejí v jeho eposu *Práce a dny*.

„Jeho dílo zakládá druhou hlavní nehomérskou epickou tradici, jež nepochází z Ionie, nýbrž z pevninského Řecka. Hésiodovy hexametry však ... jsou psány smíšeným dialektem, připomínajícím jazyk Homérův, i když obsahují jisté prvky boiotského nářečí.“¹⁷⁰

Hésiodos zhodnocuje lidskou úroveň kosmu: „lidskou práci i lidskou myslitelnost božských vztahů.“¹⁷¹ Tomu odpovídá na jedné straně oslava rolnické práce a rady k ní v díle *Práce a dny*, na straně druhé snaha vyznat se v protikladných vztazích mezi bohy v *Theogonii*. Téma hrdinských činů válečníka je nahrazeno opěvováním rolnické práce, „která aktivně vytváří lidskou dimenzi kosmu, která pokojnou cestou a za cenu námahy vytváří prostor bezpečného domova a svým vztahem k přirozenosti jej začleňuje do širších kosmických vztahů.“¹⁷² Tyto vztahy jsou svým rolnickým zakotvením cyklické povahy, jež odhaluje astronomický kontext kalendářních pokynů v *Pracích*. „Na konstituci kosmu se člověk podílí náležitým rytmem práce a ne slavným výbojem.“¹⁷³ Práci lze v tomto smyslu ale pojímat nejen jako konstituci kosmu, ale i jako nepřetržitě odvracení hrozby smrti, zániku.¹⁷⁴

Prostou, každoroční cykličnost, zobrazenou v *Pracích*, doplňuje koncepce pěti vývojových stadií lidstva. Tak jako existovalo více generací bohů, existovalo pět generací lidských: lidé zlatého, stříbrného, bronzového, hérojského a konečně železného věku.¹⁷⁵ „Mýtus 'dokonalosti počátků' a prvotní blaženosti, ztracených v důsledku nějaké nehody či nějakého 'hříchu', je dosti rozšířený. Pro variantu, kterou dokládá Hésiodos, je příznačné, že k úpadku dochází postupně“¹⁷⁶. Hésiodos zde zřejmě využívá chetitské tradice, jež byla v Řecku známa buď prostřednictvím

¹⁶⁹ Hésioda lze charakterizovat mimo jiné i jako průkopníka západní literatury, neboť „je prvním spisovatelem, který k nám vlastními slovy hovoří sám o sobě.“ (Michael Grant: Zrození Řecka, s. 132).

¹⁷⁰ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 132.

¹⁷¹ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 72.

¹⁷² Tamtéž, s. 72.

¹⁷³ Tamtéž, s. 72. To přirozeně není Hésiodův objev – motiv, v němž je práce přisouzena člověku jako jeho úděl, je velmi rozšířený.

¹⁷⁴ Jan Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 34. Protipólem je práce bohů (či héroů), jíž se netýká starost o každodenní chléb. (Tamtéž, s. 36).

¹⁷⁵ Hésiodos: *Práce a dny*, v. 109-201.

¹⁷⁶ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 240.

Foiničanů, nebo přímo od Chetitů.¹⁷⁷ „Hésiodos musel mezi bronzové a železné pokolení vložit věk hérůů, protože mytizovaná vzpomínka na bájnou hrdinskou dobu byla příliš silná a on ji nemohl ignorovat.“¹⁷⁸ Jaká je povaha těchto věků? Předně dochází k postupnému úpadku a to i přes „vzepjetí“ hérojského věku. Hésiodos ale i zde poznamenává, že toto pokolení „lítý zahubil boj a krvavá vřava.“¹⁷⁹ A nejenže nastal nejhorší z věků – situace se ještě zhorší, a Zeus zahubí i toto smrtelné plémě.¹⁸⁰ Přesto však i u pesimistického Hésioda snad nacházíme stopu naděje (dobře ukryté „uvnitř, pod hrdlem kádě“¹⁸¹) v jeho nářku: „kěz jsem dokonal dřív nebo přišel na svět až potom!“¹⁸² Zdá se, že - podobně jako v indickém myšlení - autor očekává nové zlaté pokolení, jež bude po vyhlazení zkaženého lidstva železného věku následovat.

Hésiodos vynáší na světlo archaické pojetí cyklického času, spjatého se zemědělskými pracemi, a myšlenku „věků“ a jejich postupného úpadku, kterou možná rozšiřuje i o nadřazený cyklus vesmírného „velevěku“. Pokud jsou naše úvahy o návratu zlatého věku správné a Hésiodos skutečně uvažoval nejen o periodicitě a obnově v rámci roku běžného, ale i v rámci „roku kosmického“, pak vlastně ruší vědomí historicity věku hérůů tím, že z něj činí zákonitou etapu stále se opakujícího běhu aeonů. Tím by předjímal podobné rušení času v učení o periodických vesmírných kataklyzmatech u Hérakleita a u stoiků, kde z hlediska věčného opakování a perspektivy nekonečna každý okamžik a každá situace „zůstávají na místě a nabývají tak ontologický řád archetypu.“¹⁸³

Hésiodos však v *Pracích* není představitelem dávného zemědělského substrátu, jak jsme jej charakterizovali výše. Naopak, jeho dílo je ukázkou prolnutí náboženských představ chtonických i nebeských a je současně, jak dále uvidíme, reakcí na duchovní konflikt a počínající interpretační krizi své doby. Jeho *znehodnocení ženy* a zdůraznění muže jako zemědělce naznačuje, že i přes zachování duality mezi městem a venkovem došlo k hlubokým proměnám i v myšlení venkova. Zajímavým motivem, začleněným do *Prací*, je představa *daimónů*, jichž je „tříkráte deset tisíc“¹⁸⁴, kteří chodí po všude zemi „oděni do oblaku“¹⁸⁵ a „dávají pozor, kdo jedná správně či špatně“¹⁸⁶. Setkáváme se zde zřejmě s tradicí paralelní k olympskému náboženství, s tradicí všudypřítomných duchů, kteří mají svůj původ zřejmě v představě chtonických duchů předků, jak naznačuje sám

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 147.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 241.

¹⁷⁹ Hésiodos: *Práce a dny*, v. 161.

¹⁸⁰ Tamtéž, v. 180.

¹⁸¹ Tamtéž, v. 96.

¹⁸² Tamtéž, v. 175.

¹⁸³ Mircea Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, s. 82.

¹⁸⁴ Hésiodos: *Práce a dny*, v. 252.

¹⁸⁵ Tamtéž, v. 255.

¹⁸⁶ Tamtéž, v. 254.

Hésiodos, když tyto duchy identifikuje jako mrtvé lidi zlatého¹⁸⁷ a stříbrného¹⁸⁸ věku¹⁸⁹.

Rozhodně „olympštější“ je Hésidova *Theogonie*, jež představuje „nejstarší alespoň částečně zachovaný pokus o uspořádání protikladných božských vztahů.“¹⁹⁰ *Theogonie* a kosmogonie jednak vyprávějí o postupném vzniku uspořádaného světa, ale především jsou mýty o vládě, kde nastolený řád je výsledkem vítězství svrchovaného boha.¹⁹¹ Zaměříme-li se nejprve na problém vzniku, klade Hésiodos na samý počátek Chaos, nestrukturovanou bezednost, protiklad a předchůdce kosmu¹⁹², což ale může být Hésiodova vlastní, umělá konstrukce.¹⁹³ Z Chaosu se vynořila Země, *Gaia*, která v některých ohledech představuje jeho opak. „Země má zřetelně ohraničený, pevný tvar. Proti zmatenosti a temnému nerozlišenému oparu Chaosu stojí uspořádanost, tvrdost, stabilita Gaie.“¹⁹⁴ Země je podlaha světa, po níž lze chodit a která se vypíná vzhůru v podobě hor, v jejích hlubinách je však jejím podkladem stále svým způsobem propast, Chaos¹⁹⁵. Spolu se zemí se rodí Erós, který je „aktivní touhou směřující vzhůru.“¹⁹⁶ Z Chaosu se dále rodí Noc, *Nyx*, a *Erebos* (Temnota nebo také Podsvětí). „Erebos byl jako přímé pokračování Chaosu absolutní tmou, mocností ryzího temna“.¹⁹⁷ Noc zplodila *Aithér* (Jas, nebeské světlo) a Den, *Hémeré*, „který v lásce z objetí Erebu počala matka a přivedla na svět.“¹⁹⁸ Země pak ze sebe zrodila jí samé podobné nebe, *Úrana* a *Pontos*, prvotní moře.

Z hierogamie prvotního páru Nebe a Země se zrodila druhá generace bohů: šest Títánů a šest Títánek (a dále tři Kyklóповé a tři storucí obři) a může začít krutý a nelitostný boj mezi generacemi bohů. Títáni jsou první individualizovaní bohové, nejsou jen prostým pojmenováním přírodních mocností. Zde se zastavíme, neboť naším úkolem není převyprávět Hésiodovo, snad dostatečně známé, podání. V této teorii počátků „Hésiodos vlastně podává jakousi archaickou 'fenomenologii' vynořování řádu z chaosu prostřednictvím zrodu chtonické dimenze.“¹⁹⁹ V následujících příbězích se však již objevuje dimenze nová – dimenze moci a síly. Přičemž jak

¹⁸⁷ Tamtéž, v. 121n.: „Avšak to pokolení že černá pokryla hlína, / jsou z nich daimonové dle úradku velkého Dia, / pozemští dobrodějní a strážcové smrtelných lidí; / oni dávají pozor, kdo jedná správně, kdo špatně, / v oblaku zahaleni a po zemi chodíce všady, / blahodární; i tuto čest mají narovno s králi.“

¹⁸⁸ Tamtéž, v. 140n.: „Avšak i toto pokolení když pokryla hlína, / začli jim lidé 'bلاžení podsvětní' říkat – už druzí, / ale i tak je provází úcta na věčné časy.“

¹⁸⁹ Což přisvědčuje úvaze, že jde o odraz původních egejských zemědělců (viz výše).

¹⁹⁰ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 73.

¹⁹¹ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 71.

¹⁹² Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 73.

¹⁹³ V archaičtější a původním mýtům zřejmě bližší Íliadě stojí na počátku kosmu Ókeános, zosobněné prvotní vodstvo, do sebe uzavřený proud obtékající svět. - Ílias v. 201, (s. 262) a zvláště v. 246 (s. 264): „Ókeános je na světě původcem všeho.“

Tuto představu lze považovat za mýticky „opravdovější“ než konstrukci Hésiodovu. Navíc lze předpokládat, že měla vliv na myšlení Mílétanů, jak ještě uvidíme.

¹⁹⁴ Jean-Pierre Vernant: Vesmír, bohové, lidé, s. 13.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 13.

¹⁹⁶ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 74.

¹⁹⁷ Jean-Pierre Vernant: Vesmír, bohové, lidé, s. 18.

¹⁹⁸ Hésiodos: *Theogonie*, v. 124-125.

¹⁹⁹ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 74.

v případě vykoleštění Úrana, tak i v případě konečného Diova vítězství nad Títány²⁰⁰ dochází k jakémusi dalšímu stvoření světa. Kronos vytváří svět tím, že odděluje Nebe od Země, v závěru bitvy bohů s Títány pak dochází k takovému kataklyzmatu, že: „Vřela veškerá země i proudy Ókeánovy...“²⁰¹ a svět se jakoby navrátil do prvotního Chaosu, aby jej pak do konečné podoby uspořádal nový nejvyšší vládce – Zeus. A tím už se dostáváme k problematice mýtů o vládě. „Každé Diovo vítězství je stvořením světa.“²⁰² Je to svrchovaný vládce Zeus, kdo po svém vítězství znovu uspořádává čas a prostor a rozděluje výsady a určení bohů. Jak již bylo uvedeno, Hésiodos navazuje na starší podání chetitská a babylónská, která jsou součástí královské ideologie. Setkáváme se zde ale s jedním zásadním rozdílem: starší podání jsou přímo propojena s královským rituálem – mýtus tvoří součást ritu zvonunastolování světa v období počátku nového roku, kdy čas dovršuje svůj cyklus a panovník musí rituálně podstoupit bitvu z doby počátků. Tím dochází k „novému stvoření“, opakování kosmogonického aktu.²⁰³ Kosmogonický mýtus ve své „tradiční“ podobě navíc nesloužil jen novoroční obnově světa, ale fungoval jako exemplární model u příležitosti jakéhokoli tvoření či obnovy – mohl být uplatněn při stavbě domu, založení města, v rámci svatebního rituálu, mohl být recitován „v souvislosti s léčbou, plodností, rozením, zemědělskými činnostmi atd.“²⁰⁴ Mýtus také zakládal archetypy všech podstatných přírodních a společenských jevů. Hésiodos si je této tradice vědom. V *Theogonii* nacházíme archetypy utrpení (personifikace Staroby, Hladu, Bolesti, Bitvy, Vraždy...²⁰⁵) i stvoření přírodních skutečností, zvláště řek²⁰⁶, jimž věnuje obzvláštní pozornost. Nacházíme zde i ozvěnu terapeutického užití kosmogonického mýtu, když autor připisuje Músám „úlevu ve starostech a v strastech zapomenutí.“²⁰⁷ Přesto v případě *Theogonie* již nemohlo jít o „živý“ (ve smyslu svého uplatnění v rituálu) kosmogonický mýtus, neboť je, vzhledem k historickým okolnostem svého vzniku, již jen nostalgickou vzpomínkou na dávnou královskou ideologii. Hésiodos si toto s nelibostí uvědomuje a není příliš nakloněn soudobému uspořádání společnosti. Svému bratru a vlastně každému posluchači klade v *Pracích* na srdce: „ne abys po hádkách šilhal a poslouchal na trhu [agoře] tlachy.“²⁰⁸ Zdá se, že Hésiodos sní o dávno ztraceném králi a nemá příliš pochopení pro politiku uskutečňovanou na *agoře*. Cítí, že soudobé formy vlády *nemají svůj archetypální protějšek, své zakotvení v době počátků*. Jeho dílo je jedinečným svědectvím o proměně *mýtu v mytologii*, živého archetypálního příběhu v literární útvar.

²⁰⁰ Toto je přirozeně není Hésiodova konstrukce ani prostá přejímka. O poražených Títánech se hovoří již ve čtrnáctém zpěvu *Íliady* (v. 279, s. 265).

²⁰¹ Hésiodos: *Theogonie*, v. 695.

²⁰² Jean-Pierre Vernant: *Počátky řeckého myšlení*, s. 71.

²⁰³ Tamtéž, s. 73; Mircea Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, s. 39.

²⁰⁴ Mircea Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, s. 23.

²⁰⁵ Hésiodos: *Theogonie*, v. 225n.

²⁰⁶ Tamtéž, v. 337.

²⁰⁷ Tamtéž, v. 55.

²⁰⁸ Hésiodos: *Práce a dny*, v. 29.

Náboženské myšlení archaické doby

V době po konci „temných staletí“ dochází k sjednocování řeckých náboženských představ, jehož nejvýznačnějším svědkem je Homér. Vzhledem k rozrůzněnosti místních podání, stejně jako odlišnosti náboženských tradic aristokracie a starobyklých zemědělských představ, nacházíme v tomto konglomerátu mnoho protichůdných představ. Na tuto skutečnost reagoval na jedné straně mytolog Hésiodos, na straně druhé docházelo ke vzniku uzavřených tradic mysterijního charakteru s vlastními mytologiemi. Přirozeně nevzniklo žádné univerzální a jednotné „dogma“: sedmé a šesté století kladou „nárok koexistence nejen různých mýtů ..., ale také koexistence různých uchopení mýtů.“²⁰⁹ Tento konflikt interpretací bude stát i u počátku filosofického myšlení.

Řecké náboženství této doby nelze uchopit pomocí Dumézilova trojčlenného modelu, protože, ač má indoevropský původ, velká část věkovitého předřeckého dědictví byla již od mykénských dob začleňována do olympského náboženského systému.²¹⁰ Nebudeme zde popisovat dostatečně známý olympský náboženský systém, zaměříme se na obecné charakteristiky náboženského myšlení doby a jeho proměny.

Dodds interpretuje toto období jako postupný (a nikoli úplný) přechod od „kultury hanby“, s níž se setkáváme u Homéra, ke „kultuře viny“.²¹¹ „Pro homérského hrdinu není nejvyšším dobrem radost z čistého svědomí, ale uspokojení z *timé*²¹², z veřejného uznání. ... Nejsilnější morální zábranou, jakou si homérský muž dokáže představit, není bohobojnost, ale úcta k veřejnému mínění ... V takové společnosti je vše, co vystavuje člověka pohrdání či posměchu jeho druhů a způsobuje 'ztrátu tváře', pociťováno jako nesnesitelné.“²¹³ Homérským eposem však období „čisté“ kultury hanby končí a dochází k postupnému prohlubování pocitu viny, souvisejícím s prohloubením lidské nejistoty a bezmocnosti („Celé skupiny obyvatelstva přivedla na mizinu velká ekonomická krize sedmého století, po ní následovaly vážné politické konflikty století šestého, které proměnily ekonomickou krizi ve vražednou válku tříd.“²¹⁴)

Klíčovým termínem pro rodící se kulturu viny je pojem *hybris*²¹⁵, „zrupnost ve vyjadřování, v jednání a dokonce i v myšlení.“²¹⁶ *Hybris* „se stala 'prvotním hříchem', proviněním, za něž se

²⁰⁹ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 93.

²¹⁰ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 237.

²¹¹ E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 34n. Vychází přitom z práce Ruth Benedictové (The Chrysanthemum and the Sword, s. 222n.).

²¹² *Vážnost* a *čest* nejsou jedinými významy pojmu τιμή. Patří sem i cenění, odhad, pomsta, odplata, náhrada. Odvozené slovo τίμιος (nezaměňovat s podobně znějícím θυμός) pak (o lidech) označuje *ctěnou, váženou osobu*. (podle: Fr. Lepař: Slovník řecko-česko-německý).

²¹³ E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 34-35.

²¹⁴ Tamtéž, s. 60.

²¹⁵ Motiv zrupnosti nacházíme již v prvním zpěvu Odysseje: „Zvláštní to věc, jak lidé smrtelní viní nás bohy! / Od nás prý všeliké zlo pochází! Zatím si strojí / strasti už sami zrupností svou, i proti vší sudbě.“ (Odysseia I. zpěv, v. 32-34).

²¹⁶ E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 40.

platí smrtí a jež působí tak univerzálně, že jej jeden homérský hymnus nazývá *themis*, ustaveným řádem smrtelných lidí ... *Člověk pochopil, že být šťastný je nebezpečné.*²¹⁷ S tím je spjat další termín: závist bohů, *fhonos*, a „představa, že přílišný úspěch, zvláště pokud se jím člověk vychloubá, ho vystavuje nadpřirozenému nebezpečí“²¹⁸. V oblasti náboženství tak dochází k jeho „moralizaci“. Kromě kultovního přestupku se objevuje přestupek morální, hřích. Důsledkem tohoto procesu je přetvoření Dia i jiných bohů v „hybnou sílu spravedlnosti“²¹⁹. Zatímco ještě v *Íliadě* se setkáváme s bohy, kteří se starají především o svou vlastní čest (*timé*)²²⁰, už v *Odysseii* a zvláště u Hésioda se setkáváme s Diem jako mstitelem chudých a utiskovaných.²²¹ V *Íliadě* ještě nacházíme u Dia lidské rysy – lituje hrdiny odsouzené k záhubě, soucítí s truchlícím Achilleem. „Jakmile se však stal ztělesněním kosmické spravedlnosti, svou lidskost ztratil. Víra v moralizované Olympany se stávala náboženstvím strachu.“²²² „Náhodné není ani to, že se právě v této době stává u básníků tak oblíbeným tématem zkáza, jež stíhá bohaté a mocné.“²²³

Ale již u Homéra se setkáváme s pesimistickou koncepcí lidského života, jež se podílela na pozdějších proměnách myšlení, jež vyústily v „kulturu viny“. Lidská existence je pomíjivá (zvláště *Ílias* je v tomto směru velmi ilustrativní) a přetížena utrpením. A ani smrt nic neřeší, neboť pro Homéra je „umenšenou a ponižující postexistencí v podzemních temnotách Hádu, zalidněného bledými stíny, zbavenými síly a paměti.“²²⁴ Přesto však z tohoto myšlení neplyne pouhá rezignace, nýbrž *zhodnocení přítomnosti*, které bude i v budoucnu koexistovat s výše popsanými rysy kultury viny. „Moudrost začíná poznáním vlastní konečnosti a nejistoty veškerého lidského života. Jde tedy o to těžít z toho, co skýtá *přítomnost*: mládí, zdraví, fyzické radosti a příležitosti vyniknout. To je poučení Homérovo: žít plně, ale vznešeně, v *přítomnosti*.“²²⁵

To se bude v budoucnu dít v mezích stanovených kulturou viny, v rámci uměřenosti a „zlaté střední cesty“ vyhýbající se *hybris*. Výsledkem bude zhodnocení lidského těla, idea *peras* (meze, hranice) a Solónovo „*ničeho příliš*“²²⁶.

Neopominutelným faktem je skutečnost, že olympské náboženství „hlásá nezrušitelný odstup mezi světem božským a světem smrtelníků“²²⁷. Toto oddělení božského a lidského vede

²¹⁷ Tamtéž; zvýrazněno námi. (K univerzalitě *hybris*: Hymn. Apoll. 541).

²¹⁸ Tamtéž, s. 39.

²¹⁹ Tamtéž, s. 41.

²²⁰ Přímo ukázkovým příkladem je první zpěv, kde Apollón jako Smintheus (myší Apollón) rozsévá mezi Achájci epidemii jako trest za zneuctění jeho kněze Chrysa. Svůj trest ukončí poté, co je Chrysovi navracena dcera a jsou vykonány příslušné *obřady*.

²²¹ E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 41-42.

²²² Tamtéž, s. 46.

²²³ Tamtéž, s. 61.

²²⁴ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 245.

²²⁵ Tamtéž, s. 247.

²²⁶ Podle: Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 114.

²²⁷ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 248.

k osamostatnění člověka, k soustředění se na sebe, a tím ve svých důsledcích předznamenává rozdělení mýtu a logu. Zřejmě již od nejranějších dob byl symbolem tohoto oddělení Apollón. V tom ostatně (a nikoli v jeho „intelektuálnosti“, jež je důsledkem pozdějších zjemnění) tkví jeho protikladnost k Dionýsovi. Je třeba zdůraznit, že například Apollón Íliady je hrozivé, chladné a nelidské božstvo, neúprosný a neomylný *střelec*. Symbolismus luku a lukostřelby hovoří o vládě nad vzdáleností.²²⁸ Nebyl tedy původně představitelem nějaké „vyšší kultury“²²⁹. Nacházíme u něj archaické rysy šamanského charakteru, které však řecký duch postupně přehodnocoval až k obrazu Apollóna jako božského vzoru rozumu, vědy a moudrosti.²³⁰ O Dionýsovi, neméně krutému v některých svých aspektech, lze předpokládat, že uspokojoval už v archaické době spolu s mysterijními kultury lidskou potřebu *blízkosti božského*. „Dionýsovská extáze znamená především překročení lidského údělu, objev naprostého osvobození, dar svobody a spontánnosti, jaké jsou lidem nedostupné.“²³¹

Apollónem „uchvácená“ delfská věštírna, „úctyhodné věštné místo, kde se od pradávna projevovala posvátnost a síly Země Matky, získalo za vlády Apollóna novou náboženskou orientaci.“²³² Postupem času se stala vlivnou nábožensko-politickou silou panhelénského charakteru.

Vedle olympského náboženství (byť v různých modifikacích – kultická praxe zřejmě setrvala u uctívání bohů, kteří měli v tom kterém místě svůj tradiční kult; univerzální byl hlavně Zeus a také Apollón coby patron všeobecně respektované delfské věštírny; z bohyň zvláště Héra a Déméter) existovala paralelně i lidová víra ve všudypřítomné *daimony*, jak jsme ukázali již u Hésioda. Mohli být dobří i zlí, neměli konkrétní jména; spadají pod charakteristiku „božstev okamžiku“²³³. Zjednodušeně bychom je mohli charakterizovat jako bytosti, jež jsou „obdařeny svým vlastním životem a energií a mohou člověka, ... , přinutit k chování, které je mu cizí.“²³⁴

Dalším náboženským jevem, částečně spojeným s mystérii, byli héróové. Souviseli s chtonickými božstvy a s mrtvými. Jsou to duchové zemřelých mocných předků, kteří si zachovali svou identitu i moc, jíž se blíží bohům. „Úhrnem by bylo možné říci, že řečtí héróové sdílejí existenciální modalitu *sui generis* (nadlidskou, ale nikterak božskou) a jednají v prvotní době, přesněji řečeno v té, která následuje po kosmogonii a triumfu Dia ... Svou aktivitu rozvíjejí poté, co se na scéně objevují lidé, ale v období 'počátků', dokud nejsou pevně fixovány struktury

²²⁸ Tamtéž, s. 258.

²²⁹ V klasické době byl Apollón „výsostným představitelem legalistického aspektu řeckého náboženství.“ (Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 255). Původně snad mohl být svým způsobem patronem rituální *čistoty*.

²³⁰ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 258.

²³¹ Tamtéž, s. 339.

²³² Tamtéž, s. 256.

²³³ Tamtéž, s. 267.

²³⁴ E. R. Dodds: Řekové a iracionálně, s. 55.

a dostatečně ustáleny normy. Jejich vlastní modus bytí prozrazuje nezavršenou a rozporuplnou povahu doby 'počátků'.²³⁵ Vidíme tedy, že v „lidovém“ myšlení historická doba mykénské kultury již splývá s mýtickým *oním časem*. Mezi další charakteristiky hérůů patří zakládání měst, prvenství v provozování určitých řemesel, někteří jsou spojováni s iniciačními rity. Jedním z charakteristických rysů je jejich násilná smrt. Od lidí se odlišují schopností jednat i po smrti, jejich ostatky jsou nadány obávanou magicko-náboženskou mocí. Obětina pro héróy je, stejně jako pro chtonická božstva, černá (obětina pro Olympany měla být bílá) a musí být celá spálena – nikdo z živých z ní nesměl pojíst. Stávají se exemplárním modelem pro všechny, kdo se snaží překročit pomíjivý úděl smrtelníka, zachránit svá jména před zapomněním, přežít v paměti lidí. Klasická a helénistická doba héróy „zjemnila“, ale jejich původní povaha odráží neustálenost, nejednoznačnost *doby počátků*: vyznačují se fyzickými i duševními anomáliemi, nejednou padají za oběť šílenství, dopouštějí se incestů a *hybris* je typickým rysem jejich povahy. Až po jejich odchodu je stvořitelství čas definitivně uzavřen a povstává „svět lidí“, kde budou přestupky a výstřednosti zakázány.²³⁶ „S postavami podobnými řeckým héróům se setkáváme i v jiných náboženstvích. Ale jenom v Řecku došla náboženská struktura héróa tak dokonalého výrazu; jenom v Řecku se héróové těšili tak značné náboženské vážnosti, byli zdrojem obrazivosti a přemýšlení a podněcovali slovesnou a uměleckou tvorbu.“²³⁷

Mystéria jako výraz změny životního pocitu

K oblibě mystérií nepochybně vedla neschopnost běžného náboženství uspokojit ty potřeby duše, které se vynořily spolu s ekonomickou krizí a vědomím nejistoty v archaickém Řecku. Je pravděpodobné, že v Eleusině existovaly kultury plodnosti, spojené s Démétér a její periodicky odcházející a navracející se dcerou Persefoné, již od pradávna. Nová doba jim ale přisoudila zcela nový význam. Od určité doby již nešlo o „vzkříšení obilí“, o zajištění úrody, ale o zajištění kvalitnějšího posmrtného osudu duše smrtelníka. Pradávné rituály dostaly nový, *soteriologický význam*. Toto přeznačení lze považovat za jeden z nejdůležitějších ukazatelů změn, k nimž docházelo. Obecně lze hovořit o radikální proměně „duerrovského“ *životního pocitu*. Mystéria již „nebyla výrazem obavy, že by bohyně vegetace mohla zůstat někde v podsvětí a jaro by se nevrátilo. Životní pocit se změnil, lidí se zmocnil základní existenční strach a s ním hrůza ze smrti, která jim byla do té doby cizí.“²³⁸

Nebudeme se zabývat pokusem o rekonstrukci mysterijních rituálů²³⁹, ale zaměříme se na

²³⁵ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 268.

²³⁶ Tamtéž, s. 268-272.

²³⁷ Tamtéž, s. 272.

²³⁸ Hans Peter Duerr: Sedna aneb Lásky k životu, s.174.

²³⁹ Viz např. Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 273n.

jejich společenské souvislosti. Důležité je jejich neelitářské zaměření – účast na mysterijních rituálech nebyla odepřena ani ženám a otrokům, což lze v době, o níž hovoříme, pokládat za dosti netypické.²⁴⁰ Mystéria nepochybně vycházejí z předolympského kosmického náboženství a je třeba zmínit, že „Déméter byla nejpopulárnější z bohyní uctívaných ve všech řeckých krajích a koloniích. Byla také nejstarší; z morfologického hlediska byla pokračováním Velkých bohyní neolitu.”²⁴¹ Mystéria a jejich popularita tedy svědčí o existenci širšího systému, o němž však víme jen velmi málo.²⁴² „Zasvěcení zjevovalo zároveň blízkost k božskému světu a kontinuitu života a smrti – představy sdílené všemi archaickými náboženstvími zemědělského typu, ale vytěsňené olympským náboženstvím. 'Zjevení' tajuplné souvislosti mezi životem a smrtí smiřovalo epopa [„zřícího”-zasvěcence do mystérií] s nevyhnutelností jeho vlastní smrti.”²⁴³ Mystéria tak sbližovala olympským náboženstvím rozdělenou lidskou a božskou rovinu. Tím (a také důrazem na *tajemství*, tedy svou neveřejnost a důsledným ubráněním se intelektuální analýze) jsou svým způsobem protipólem pozdější filosofie, jež je svojí povahou veřejná, demytologizující a podrobená diskusi.²⁴⁴

„Jestliže se kdysi důraz v rituálu kladl na regeneraci lovné zvěře a později užitkových rostlin, a tím *zprostředkovaně* na člověka, nyní se člověk sám ocitá *bezprostředně* v centru svých obav a představ o spáse. Stále ještě se zdá, že jde o návrat plodnosti, zrna, ale stále více se užitkově plodiny a jejich regenerace stávají pouhými *symboly* setrvalosti a jistoty, jež člověk postrádá.”²⁴⁵

Věčný návrat téhož tak vstoupil v mystériích do služeb individuální spásy.

„Derealizace prostoru” a řeč veřejná

Nyní se zastavíme u dalšího významného rysu, jenž nacházíme již v Íliadě a který je pro další společenský i myšlenkový vývoj nesmírně důležitý. Tím je nové zhodnocení prostoru a zvláště pak *středu*. V tradičních společnostech „každé území, obsazené proto, aby bylo osídleno nebo využito jako 'životní prostor', je především přeměněno z 'chaosu' v 'kosmos', což znamená, že pomocí rituálu je mu propůjčena 'forma', která mu poskytne *realitu*.”²⁴⁶ Uvedli jsme, že náboženské zhodnocení prostoru, především obydlí a vesnice, je typickým rysem zvláště zemědělských kultur. Zónou posvátnosti *par excellence*, zónou absolutní reality je potom *střed*. V mykénské době nacházíme *střed* v podoběanaxova paláce, který spojuje posvátnou i „profánní” (z našeho pohledu

²⁴⁰ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení I, s. 277.

²⁴¹ Tamtéž, s. 282.

²⁴² Tamtéž, s. 282.

²⁴³ Tamtéž, s. 281.

²⁴⁴ To ovšem nevylučuje možnost, že mystéria mohla být v některých aspektech filosofii inspirací, a je možné i tvrzení, že mysterijní „cesta ke skryté jednotě připravuje půdu filosofii.” (Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 91).

²⁴⁵ Hans Peter Duerr: Sedna aneb Lásky k životu, s. 174.

²⁴⁶ Mircea Eliade: Mýtus o věčném návratu, s. 14.

– v této době takové rozlišení už z podstaty tehdejšího pojetí světa nemohlo existovat) funkci. V archaickém Řecku však již nacházíme jakoby dva středy. Středem posvátného je *akropolis*, středem profánního *agora*, která je „soustředěný prostor, společný a veřejný, přitom laicizovaný, určený k rozpravě, názorové konfrontaci, argumentaci; prostor zcela odlišný od náboženského prostoru akropole, tak jako oblast *hosia*, profánních záležitostí obce, se liší od *hiera*, oblasti posvátných božských zájmů.“²⁴⁷ Tato laicizace prostoru a středu má své kořeny v pojmu *meson*, jenž značí „bod společný všem lidem rozmístěným v kruhu.“²⁴⁸ Všechny statky uložené do tohoto středu jsou věci společné. Svou prostorovou polohou je tento společný bod synonymem veřejnosti. Původně zřejmě skutečně sloužil, jak vidíme v *Íliadě*, především k rozdělování kořisti mezi sobě rovnými bojovníky a k jejich rokování. I řeč tedy mohla být „položena do středu“ a podrobena diskusi. „Ve válečných shromážděních je řeč společným majetkem ... Proslov válečníků jakožto řeč-dialog egalitního charakteru patří též k řeči laicizovaného typu. Je zapsán v čase lidí. Není to magicko-náboženská řeč, jež spadá v jedno s jednáním, které ve světě sil a mocností ustavuje: naopak je to řeč, která lidskému jednání, jemuž je nezbytným doplňkem, předchází.“²⁴⁹ Tento typ řeči je nástrojem dialogu a je založen na *souhlasu* dané skupiny rokujících. Přípravuje se tak budoucí status *právní řeči* nebo *řeči filosofické*, které podléhají zveřejnění a čerpají svou sílu ze souhlasu společenské skupiny.²⁵⁰

„Pohřební hry, rozdělování kořisti, poradní shromáždění, to vše jsou instituce, které tvoří rovinu *předpolitického* myšlení. Kruhový a symetrický prostor, jehož jsou tyto instituce nositelem, nachází své čistě politické vyjádření v sociálním prostoru obce, majícím své centrum na agoře.“²⁵¹

V okamžiku, kdy, díky zapojování stále širšího okruhu lidí do politiky, došlo k masivní desakralizaci prostoru, vynořil se v plné míře již zmíněný pocit *nejistoty*. Prostor jakoby přestal být „skutečný“²⁵², ztratil své posvátné, archetypální zakotvení a proměnil se v divokou a nebezpečnou *pustinu*. Pustiny sice také odpovídají mytickému vzoru, ale jiného druhu: „všechny tyto divoké, neobdělané a jiné oblasti jsou připodobňovány k Chaosu. Podílejí se na neodlišeném, beztvarem způsobu bytí před Stvořením.“²⁵³ Žádná profánní činnost nebyla ze své povahy s to tuto „pustinu“ agory trvale uspořádat: „Politický život jako život v naléhavém čase, v čase k -, tato stálá bdělost je zároveň stálá nezakotvenost, nepodloženost. Život tu nestojí na pevné základně generativní nepřetržitosti, neopírá se zády o temnou zemi, nýbrž temnotu, tj. konečnost a stálou ohroženost

²⁴⁷ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 83.

²⁴⁸ Marcel Detienne: Místí pravdy v archaickém Řecku, s. 110.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 113.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 113.

²⁵¹ Tamtéž, s. 116.

²⁵² Ostatně snad každý z nás zažil pocit „neskutečna“, zúčastnil-li se rokování libovolného charakteru.

²⁵³ Mircea Eliade: Mýtus o věčném návratu, s. 13.

života, má stále *před sebou*.²⁵⁴ Jak dále Patočka připomíná, „je to život v podstatě ničím nekrytý“²⁵⁵; zároveň je to ale život naplněný aktivitou a iniciativou, který se „odhodlává k novým pokusům osmyslnit se sám ve světle toho, jak se mu ukazuje bytí světa, do něhož je postaven.“²⁵⁶

Jak uvidíme, budoucí myšlenková vzepětí budou do jisté míry souviset právě se snahou po znovunalezení smyslu, po navrácení „skutečností“ tomuto světu a lidskému bytí v něm.

²⁵⁴ Jan Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 53.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 53.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 55. Patočka hovoří o tom, že „svobodnému spadly šupiny z očí, ale ne aby viděl *nové věci*, nýbrž aby je viděl *nově*“ (Tamtéž s. 54) a odkazuje k myšlence *údivu* jako počátku moudrosti. Domníváme se, že tento *údiv* se místy mohl blížit pocitu *zděšení* (zvláště uvážíme-li, že hovoříme o ztrátě samozřejmých jistot).

Další proměny myšlení jako důsledek krize obce šestého století

Koncem sedmého a v uplývajícím šestém století se setkáváme s obdobím nepokojů a vnitřních svárů, „podmíněných určitými ekonomickými danostmi, které Řekové nábožensky a mravně prožívali jako zpochybnění svého systému hodnot, jako útok na sám řád světa, jako vinu a poskvrnění.“²⁵⁷ Tato krize bude mít své politické a společenské následky (spojené v Athénách například se Solónovým působením), v oblasti myšlenkové vyvolá nová situace úsilí po vytyčení rámce a vypracování základních pojmů nové řecké etiky. Konečným výsledkem tohoto vření byl zrod „zesvětštěné morální a politické reflexe, která čistě pozitivním způsobem uvažuje o otázkách řádu a neřádu lidských věcí.“²⁵⁸ Opět se setkáváme s problematikou *hybris* a s vyzváním nadřazené normy - *diké*, spravedlnosti, kterou zákonodárce vyhláší za zákon. Ve vývoji soudnictví se pak setkáváme s novým pojetím důkazu a svědectví, kde se otevírá „cesta k vypracování celé demonstrační techniky, rekonstrukcí sledujících pravděpodobnost a přijatelnost, dedukčních postupů vycházejících z indicií a znaků. Soudnictví tak přispěje k vypracování pojmu objektivní pravdy, který byl někdejšímu 'předprávnímu' vědomí zcela cizí.“²⁵⁹

Plody těchto procesů v duchovní a myšlenkové oblasti nacházíme v tradici *sedmi mudrců* a u *orfismu*. Obě tradice svým způsobem předznamenávají budoucí myšlenkový vývoj. Mudrcská tradice směřuje k sofistické a Sókratově filosofii, jež se orientovala na člověka a společnost; orfikové naopak představují hermetizující proud, jehož analogie nalezneme u pythagorejců i u pozdějších helénistických hermetiků. Společenské vření skutečně nabízelo mysliteli dvě základní alternativy: obrátit se „dovnitř“ a hledat poznání mysterijního charakteru odtržením se od neuspokojivé společenské situace, nebo se naopak obrátit směrem ven a stát se „vychovatel“em, tím, kdo touží poměry, jež jej neuspokojují, pokud možno napravit. Zastavíme se nejprve krátce u problematiky orfismu²⁶⁰. V šestém století si náboženský duch doby kladl otázky po vztahu mezi jednotlivcem a božstvem a po dosažení případné jednoty s božským. K určitému spojení docházelo při dionýsovských *orgiích*, bylo však dočasné a spojené s *oslabením vědomí*. Orfikové přijali bakchické učení o účasti člověka na božském a vyvodili z něj závěr o *nesmrtelnosti a božství duše*. Přitom orgie nahradili Apollónovou očištnou technikou – *katharsí*.²⁶¹ Důležitým milníkem

²⁵⁷ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 48.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 49.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 55.

²⁶⁰ Nikoli u problematiky héra Orfea, vyznačujícího se četnými šamanskými rysy a i jinak zajímavého z religionistického hlediska. Nicméně to, co víme o orfismu, nasvědčuje, že jde o myšlenkový směr, který se sice na tuto tradiční postavu odvolává (Orfeus se stal jakýmsi symbolem a patronem hnutí), nicméně ubírá se odlišným směrem. K problematice Orfea a orfismu viz Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení II, s. 164nn.

²⁶¹ Mircea Eliade: Dějiny náboženského myšlení II, s. 168.

v myšlení je orfické přísné vytyčení předělu mezi duší a tělem. Duše se stává vězeňkyní těla. S tím je spjata mnoho předpisů asketického charakteru a představa dosažení spásy prostřednictvím řady iniciací. Tím že orfikové (stejně jako později pythagorejci) odmítali masitou stravu, stranili se logicky i krvavých obětí závazných v oficiálním kultu, čímž se odvraceli od života obce a řeckého náboženského systému jako takového. S jejich naukou je spjata představa převtělování duše, jemuž mají nastíněné očistné praktiky zabránit.

Orfikové vytvořili vlastní theogonické a anthropogonické mýty, jež vytvářejí základ jejich eschatologie, která se liší jak od eschatologie homérské, tak eleusínské. Vzhledem k našemu zkoumání není bez zajímavosti, že na počátku orfického stvoření stojí Čas (Chronos), který v *Aithéru* zplodí prvopočáteční vejce, z něhož vychází Erós, zvaný též Fanés, první z bohů a princip zplození. Avšak Eróta a všechno, co stvořil, spolkně Zeus a vytvoří nový svět. Zde rozeznáváme úsilí vytvořit ze světovládného boha stvořitele světa, kterému vládne. Navíc se zde setkáváme s Časem jakožto prvotním principem (případně – podle jiných mýtů spojených s orfismem – jedním z prvních stvořených principů), což již odráží jistý stupeň pokročilé spekulace²⁶². Významná část orfických mytologií se týkala Dia a směřovala k monistické či dokonce monoteisticko-pantheistické tendenci – Zeus je vším, co existuje.

Lidská existence je v orfismu zřejmě spjata s představou, že člověk byl stvořen z ostatků Titánů, čímž je dán základ znehodnocení těla jako něčeho „démonského“. Člověk se ale podílí na božství způsobem bytí, který je mu vlastní. Je schopen oprostít se od „démonského prvku“, očistit se. Výsledkem je pak osvobození duše, jež se již nemusí napít z Léthé, vody zapomnění, a nevědomá se znovu vtělit, nýbrž má právo přebývat v oblasti božství.²⁶³ Cyklické vnímání času je zde tak představeno jako *bludný kruh*, z něhož je možno a radno se vysvobodit. „Pravá“ věčnost není cyklická, nýbrž důsledně bezčasá, stejně jako „pravý“ svět je svět božství a jednoty. Tyto představy se tak mohly stát jedním z inspiračních zdrojů Pýthagory, Parmenidova nehybného jsoucná a Platónova světa idejí.

Vraťme se nyní k tradici myšlení, jež se měnícímu se světu neuzavřela. Je obtížné a snad i nemožné pojímat „sedm mudrců“ jako filosofické individuality²⁶⁴ – jejich výroky a učení vytvářejí spíše jednotný systém, který vznikl důsledkem pozdější reinterpretační a částečné mýtizace. Přesto ale odrážejí další myšlenkovou etapu směřující k pojímání světa, které jsme si

²⁶² Na tuto tradici zřejmě navazuje mytolog Ferekýdés ze Syru, u něž je Chronos jednou ze tří prvopočátečních a věčných sil. Dalšími dvěma jsou Zas (orfický Zeus), zdroj jasu a princip jsoucnosti a Chtoné, ženské božství, princip rození. (Zdeněk Kratochvíl: *Archaická moudrost* in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: *Od mýtu k logu*, s. 104).

²⁶³ Mircea Eliade: *Dějiny náboženského myšlení II*, s. 169-174.

²⁶⁴ „Jejich seznam je neurčitý a mění se, postrádá chronologii i pravděpodobnost.“ (Jean-Pierre Vernant: *Počátky řeckého myšlení*, s. 48).

zvykli nazývat jako filosofické. Víceméně mýtická tradice o sedmi mudrcích²⁶⁵ je „sestavená z legendárních prvků, historických narážek, politických výroků a mravních naučení“²⁶⁶.

Tito mudrci jsou většinou politiky, což dobře vyjadřuje zlom ve formování archaické řecké polis. Moc náboženská a rodová (obojí tedy zdůvodněná a ospravedlněná mýtem) „se proměňuje v moc lidské moudrosti“²⁶⁷. Tato moudrostní vrstva je velmi tenká, neboť se objevuje v době akcelerace myšlenkového vývoje spojené s rozsáhlou proměnou společnosti. I přes nemožnost zpětně přisoudit jednotlivým osobnostem konkrétní výroky, setkáváme se zde s důležitým faktem autentického ručení jednotlivce za vyslovenou myšlenku, což je významný krok směrem od anonymity mýtického, rhapsodického či sakrálního podání. Mudrci odkrývají lidskou moudrost a vycházejí z všedního života a některé jejich myšlenky se nám mohou jevit až banální. Objevuje se důraz na praktickou etiku, na správné a dobré jednání ve skutečném světě, na ctnost či zdatnost (*areté*). Zlo je vnímáno jako nedostatek dobra, bezpráví (*adikia*) jako nedostatek řádu (*diké*). Odpor k nepravosti a střežení řádu patří k úkolům archaického zákonodárce. Nacházíme zde i typickou představu „střední cesty“, Thálétovi je připisován výrok „Zachovávej míru.“. *Areté* – a to nikoli už individuální a výbojná zdatnost starých aristokratů, ale zdatnost „uměřená“, prospívající celku, - je imperativem výchovy a nacházíme zde i zdroj pozdější Sókratovy teze o její naučitelnosti.

Mudrc je dle tradice ten, kdo koná vědomě a jehož myšlenky nejsou v rozporu s jeho jednáním.²⁶⁸ S trochou spekulace lze snad říci, že z hlediska postoje k času odráží mudrcská tradice myšlení orientované na *přítomnost*, které má kořeny v olympském náboženství a představě *vzdálenosti božského*, jak jsme ukázali výše.

V souvislosti se slavným „apollónským“ výrokem „*poznej sebe sama*“ nenacházíme výzvu k psychologizaci ani k introspekci v povrchním smyslu slova. „Poznávání je zde pojato jako výkon životní poctivosti, nikoli jako výkon vymyšlení. ... Poznání sebe sama je novou lidskou cestou, která vede tam, kam mířila mystéria, ale bez podřízenosti určité duchovní tradici a určitému duchovnímu učiteli (zasvěcovateli), neboť ta je zde nahrazena mudrcovou pokorou, čili podřízeností sebe sama sobě samému“²⁶⁹.

Jak „hermetické“ tendence tak i „mudrcská“ tradice jsou součástí snahy vyrovnat se s výše

²⁶⁵ Mezi „sedm mudrců“ bývá střídavě zařazováno skoro dvacet postav politiků, básníků, mytologů, věštců, geometrů a raných filosofů. Podle podání Démétria Falérského to jsou: Kleobúlos z Lindu, Solón, Chilón z Lakedaimonu, Thálés z Miletu, Pittakos z Lesbu, Biás z Priény a Periandros z Korinthu. (podle: Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 107). Řazen k nim bývá též inspirovaný mág a věštec-očišťovatel Epimenidés (Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 48). „Pozdější tradice představuje sedm mudrců jako jakési kolegium, téměř jako nějaký kolektivní orgán řecké předfilosofické moudrosti.“ (Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 109).

²⁶⁶ Jean-Pierre Vernant: Počátky řeckého myšlení, s. 48.

²⁶⁷ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 108.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 106-122.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 119.

popsanou „pustinou“ nové podoby světa a veřejného života. To, spolu s kritikou mýtu, případně se snahami mýtus znovu vyložit a usmířit odhalené protiklady (o což se snažili „mytologové“), vytváří kontext proměny myšlení zásadnějšího charakteru, jež se zřejmě odehrála u mílétských myslitelů. Zde jsme ukázali, že k „řeckému zázraku“ nedošlo bez vývoje a kontextu. Za povšimnutí stojí, že i sami Mílét’ané se jakoby teprve vynořují z jakéhosi „myšlenkového apeironu“. O předsókratovských filosofech nelze, vzhledem k zlomkovitosti dochovaných zpráv, říci mnoho jistého. Přesto se v následujícím výkladu pokusíme přeznačení tradičních archetypů v rodícím se filosofickém myšlení.

První filosofové: poznatelný *kosmos*²⁷⁰, objev *logu* a zrušení času

Milétané

Období prvních sedmdesáti let šestého století náleží působení tří občanů Miletu: Tháléta, Anaximandra a Anaximena. O jejich životě nevíme takřka nic. Přesto je jejich přínos milníkem, neboť tato trojice vytvořila „myšlenkový systém o povaze univerza, jenž byl – přinejmenším od Aristotela dále – uznáván za nový počátek.“²⁷¹ Dle interpretace Edwarda Husseyho staří filosofové přírody předpokládali existenci jediného bezhraničného a nesmrtelného božstva, jež obklopovalo a ovládalo univerzum. Ústředním problémem Milétanů pak měl být vztah mezi tímto božstvem a pozorovatelným světovým řádem, který vnímali jako ohraničený systém země, moře, kalné nižší atmosféry, průzračného nebe a nebeských těles. Tento systém se chová zákonitě -zásadní změny se opakují v denních a ročních cyklech, které byly zárukou zákona vládnoucího v univerzu. Mimo tento systém je Neomezené, *to apeiron*, jež je nejvyšším božstvem, ovládá veškerenstvo a zachovává pozorovaný světový řád. Neomezené je hybnou silou, jež se nikdy nevyčerpá a zdá se, že v představách Milétanů obsahovalo nejen náš *kosmos*, ale neomezený počet *kosmoi*. „*Kosmos*, v kontrastu s Neomezeným, byl bytostně nebožský, i přesto, že vznikl stvořením díky Neomezenému a z něj; byl konečný v prostoru i čase, měl počátek i konec.“²⁷²

„Anaximandros vyslovil výraz 'apeiron', ale patrně ne jako odpověď na otázku po arché, neboť ještě nemyslel aristotelsky. 'Apeiron' odkazuje k privaci, k nepřítomnosti meze, určitosti. ... Anaximandros odkazuje k této 'širosti', k bezmeznosti, k neurčitosti jako k tomu, vůči čemu se vylučují protiklady a díky nim živly a z nich věci. ... Pro Anaximandra je apeiron posledním odkazem myslitelského sestupu.“²⁷³ Nejvhodnějším mýtopoetickým přirovnáním a pravzorem pro *apeiron* mohl být Ókeános – jako „neustávající proud, který vyplavuje i zase rozpouští vše jednotlivé a zkoumatelné; nečasový základ času.“²⁷⁴

Myšlenky Milétanů byly nesporně ovlivněny blízkovýchodními vlivy, nejvíce zřejmě u Tháléta v představě vystoupení celého vesmíru z původní vodní masy. Ovšem právě nezávislost vynořivšího se světa na mýtických archetypech, stojících na jeho počátku, je nesporně

²⁷⁰ Původními významy pojmu *κόσμος* byly *řada, pořádek, též ustrojení, úprava, okrasa, ozdoba*. V širším smyslu *věc spořádaná a ozdobná*. (podle: Fr. Lepař: Slovník řecko-česko-německý). Zdá se pravděpodobné, že jako filosofický termín k označení světa jej začali užívat Milétané a Anaximandrova filosofie představuje „objev kosmu“. Ještě pro Athéňana 4. století nebylo slovo *κόσμος* ve filosofickém smyslu běžnou součástí mluveného jazyka, nýbrž speciálním výrazem z přednášek o přírodní filosofii. (Charles H. Kahn: Užití termínu *κόσμος* v rané řecké filosofii; in: „*Kosmos a živly*“, OIKOYMENH, Praha 1992, s. 9n.)

²⁷¹ Edward Hussey: Presokratci, s. 29.

²⁷² Tamtéž, s. 32.

²⁷³ Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 156.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 157.

inovativním²⁷⁵ prvkem snad již právě u Tháléa. Přesto se lze tázat, zda se v zákonitostech tohoto „osvobozeného“ nebožského kosmu neobjevují některé původně náboženské archetypální představy. Posvátnost prostoru byla nepochybně oslabena²⁷⁶. Obrátme se proto nyní k času. Interpretace na základě zlomkovitého materiálu jsou vždy ošidné, ale zdá se, že Mílétané představu cyklického pojetí času neopustili. U Aristotela nacházíme indicie, že pro stvoření *kosmu* byl pro Anaximandra důležitý vír (*díné*), vířivý pohyb. Zdá se, že tato představa víru byla užita jak k vysvětlení rozdělení *kosmu* na lehké a těžké složky, tak k interpretaci obíhání nebeských těles. Současně byla ale zřejmě užívána i biologická analogie *kosmu* jako živého organismu, kterou mohl užívat již Thálés. Mezi těmito interpretacemi neexistoval konflikt; spíše působily paralelně a Anaximandros asi nedotahoval ani jednu z nich příliš daleko. Představa vířivého pohybu cykličnost času přímo sugeruje, biologický model nabízí představu života, smrti a možného znovuzrození.

„[Anaximandros říká, že] *k zániku jsoucích <věci> dochází přeměnou ve <věci>, z nichž vznikly, podle nutnosti; neboť si navzájem dávají odškodné a odplatu za svou nespravedlnost podle vyměření Času. (Takto o nich mluví – slovy spíše básnickými.) (A9 a B1)*”²⁷⁷

Komentář na konci této pasáže ukazuje, „že přinejmenším některá z méně prozaických zde užívaných vyjádření Theofrastos citoval z Anaximandrových knih. Z toho plyne, že obraty vysázené tučně jsou nejspíš přímo Anaximandrové. Vracejí nás k problému, jak Neomezené ovládá dění v každém *kosmu*, a tedy k myšlence *kosmu* ovládaného zákonem. Je patrné, že 'bezpráví' spočívá v zabránění jednoho 'protikladu' druhým a 'odveta' je odškodnění nespravedlivých zisků a odpovídajících ztrát. Existuje celková regulace boje; ať už je tomu v malých časových a prostorových úsecích jakkoli, v delším období a v celém *kosmu* dochází k vyrovnání, kdy cykly dne a noci a ročních období jsou nejzřetelnějším dokladem existence takového zákona. Tento zákon není zaručen nějakou vnitřní rovnomocností sil, nýbrž je uvalen zvnějšku, intervencí Neomezeného.”²⁷⁸

Neomezené je přirozeným zdrojem fyzikálních zákonů, je mocí, která uvaluje nutnost. Je

²⁷⁵ Zde je vhodné zdůraznit, že blízkovýchodní kosmogonie nejsou na rozdíl od Mílétanů s to „rozhodně se oddělit od hluboko vrostlé víry ve svévolnou moc množství nespolupracujících bohů a jejich světové systémy postupují sledem událostí bez jakékoli vnitřní nutnosti.” (Edward Hussey: Presokratci, s. 45).

²⁷⁶ Dobrým příkladem tohoto odmýtizování prostoru je Anaximandrova mapa tehdy známého pozemského světa, která představuje rozhodující krok v obratu od homérského mýtopoetického zobrazování. Tháléovská voda, jako pozůstatek postupně racionalizovaných mýtických představ, už zůstává jenom v Ókeánu, tajemném prostředí na okraji Země, kde Anaximandros neumí přejít k popisu nebe, přestože samotný popis nebe už „nemýticky” zvládat umí. Anaximandrova mapa je tedy ukázkovým obrazem demytologizace světa. (Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 138-140).

²⁷⁷ Dle Theofrasta, cit. z: Edward Hussey: Presokratci, s. 38. Číslování zlomků dle Dielse: *A* značí nepřímý zlomek (tedy zprávu o daném mysliteli), *B* přímý zlomek (tj. pravděpodobnou citaci daného autora). - podle: Zlomky předsokratovských myslitelů, s. xxii

²⁷⁸ Edward Hussey: Presokratci, s. 38-39.

diskutabilní, jak rozumět pojmu „Čas“ - zda je míněn v moderním pojetí či jako jméno božské moci (Neomezeného). Myšlenku času jako božské moci nacházíme nejen v blízkovýchodních zdrojích milétského myšlení, ale i u jiných řeckých autorů šestého století (Solón, Ferekýdés, Hérakleitos).

Kromě faktu, že každý kosmos trval jen omezenou dobu, nemáme žádné přímé informace o průběhu jeho dalšího vývoje a zániku. Biologická analogie nasvědčuje zestárnutí a smrti, analogie mechanická zpomalování rotačního pohybu. Na konci lze očekávat rozplynutí v Neomezeném.²⁷⁹ Pokud by Anaximandros uvažoval v intencích *kosmických cyklů*, bylo by možné očekávat následný vznik nového, obrozeného kosmu. Pro takovou spekulaci však u Anaximandra nemáme žádné přímé doklady. Nepřímým svědectvím o možnosti myšlenky *věčného návratu* je zlomek A10 (část): „Tvrdil pak, že zánik a tím spíše dřívější vznik se rodí z neomezeného věku (ex apeirú aiónos) vykroužením (anakyklúmenón = cyklickým vzestupem, návratem) všeho toho.“²⁸⁰

Možnost věčného návratu téhož je však starověkými interprety připisována Anaximandrovi následníku Anaximenovi.

„Jeden svět pokládají za vzniklý i zanikající ti, kdo říkají, že svět stále jest, ne však stále tentýž, nýbrž pokaždé jiný, když (jakožto přítomný) vznikl podle jakýchsi period časů;

tak např. Anaximenés, Hérakleitos ... a později stoikové.“²⁸¹

Skutečnost, že svět není „stále tentýž“²⁸², přitom není s myšlenkou věčného návratu *téhož* v protikladu, vztáhneme-li slova „ne však stále tentýž“ na sféru nahodilého, tedy z hlediska věčného návratu nepodstatného. Dává-li navíc autor Anaximena do souvislosti se stoiky, můžeme oprávněně předpokládat, že pokládal Anaximena za zastávce světových cyklů. Přitom nic z toho, v čem se Anaximenés od svého předchůdce odlišuje²⁸³, nesvědčí o tom, že by takovou myšlenku, pokud existovala, vnesl do milétského myšlení právě on. Můžeme tedy, vzhledem k výše uvedeným indiciím a s přihlédnutím ke starobylosti a univerzální oblíbenosti myšlenky věčného

²⁷⁹ Tamtéž, s. 39.

²⁸⁰ Cit. dle: Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 151.

²⁸¹ Anaximenés A11; Cit dle: Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 169.

²⁸² Zdůrazněno námi.

²⁸³ Anaximenův systém je svým způsobem pokusem o odpověď na otázku nakolik je božstvo totožné se světy, jež tvoří a jimž vládne, a nakolik se od něj světy liší, což bylo u Anaximandra nejasné. „Zůstává ve výše načrtnutém 'milétském' rámci, Anaximenés vyhlásil, že obsahy světových systémů vyvstávajících z Neomezeného božstva jsou z něj vytvářeny procesy zhušťování a zředování, jimiž se též mohou proměnit zpět v Neomezené či v sebe navzájem. ... Postupuje-li náš výklad správně, potom základním krokem v Anaximenově konstrukci bylo odvolání se na jistá zkušenostní fakta. Anaximenés byl asi veden pozorováním, že čím více je něco stlačeno, tím tvrdším a pevnějším se to stává.“ (Edward Hussey: Presokratici, s. 42-43). I přes možná zkreslení v pozdních doxografiích lze pokládat za možné, že Anaximenův božský vzduch hrál coby prvotní princip mimo jiné roli *psyché*, životního principu, „dechu života“. Neodporuje to ani výše zmíněným fyziologickým analogiím oživeného *kosmu*, ani pojetí Neomezeného božstva jako živoucí entity a zdroje pohybu. Nová „teorie fyzické změny [tedy transformace „živlů“ zředováním a zhušťováním] byla Anaximenovým jediným významným příspěvkem.“ (Tamtéž, s. 44).

návratu, předpokládat, že *kosmos* Milet'anů, vynořující se z Neomezeného, skutečně mohl být cyklické povahy.

Xenofanés

Xenofana lze považovat za svérázného pokračovatele mílétského zkoumání, které spojuje s dionýsovskou moudrostí, s inspirací archaické lyriky a se zvláštní a ironickou básnickou dikcí.²⁸⁴ Žil zhruba od roku 570 do roku 475. Narodil se v ionském Kolofonu, z rodného města byl vypuzen po jeho dobytí Peršany a poté žil v Zankle a Kataně na Sicílii, ale mnohá léta strávil i na cestách. Stal se nositelem íonské intelektuální osvěty na západě.²⁸⁵ Neměl zřejmě žádného učitele, jeho filosofie se orientovala na šíření představy jediného božstva: „*Jeden bůh, největší před bohy a lidmi, není smrtelníkům podobný ani postavou, ani myšlenkou.*”²⁸⁶

„Xenofanův Jeden Bůh nesouvisí s lidovým náboženstvím. Ukazuje se v myšlení, často dokonce v myšlení ironickém, a to skrze naprostou odlišnost, nestejnost vůči všem představám.”²⁸⁷

Dále u něj nemůžeme pominout důraz na kritiku jak tradičních náboženských představ, tak i současníků, například Pýthagory. Zatímco orfikové se ve svém odvratu od homérského náboženství obrátili k moudrostnímu a zasvěceneckému mýtu, Xenofanés vyšel z nové racionality. Zdá se, že jeho učení nepřinášelo samo o sobě žádné výrazně nové myšlenky, novum však byla právě ironie, tvrdá kritika, dále skepse týkající se možností poznání a obrat „od částí k celku, od myšlenky k myšlení”²⁸⁸. Jeho uvažování, v jehož základu nalézáme univerzalistický mýtus, je svým způsobem počátkem redukce bytí na jsoucnost.²⁸⁹ Xenofanés „přeznačuje dionýsovská témata ve prospěch etické odtažitosti a zdůraznění Jednoho, patrně domyšlení témat orfických. Výsledkem je ono zvláštní demytologizující 'pozastavení' běhu přírody i myšlení, které představuje zásadní odvrát od přirozeně synchronistního myšlení ve prospěch odкрыtí předpokladů metafyziky. ... Toto odкрыtí klade nároky především tím, že se v něm stáváme vyhnanci ve veškerenstvu, v přírodě, vůči tradičnímu náboženství.”²⁹⁰ Již Milet'ané svým zkoumáním svět

²⁸⁴ Zdeněk Kratochvíl: Lyrika a filosofie; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: Řeč umění a archaické filosofie, s. 135.

²⁸⁵ Michael Grant: Zrození Řecka, s. 231.

²⁸⁶ Zl. B23; cit. dle: Zdeněk Kratochvíl: Lyrika a filosofie; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: Řeč umění a archaické filosofie, s. 204.

Pro srovnání nabízíme překlad K. Svobody: Zlomky předsokratovských myslitelů. Učiníme tak v případech, kdy *Zlomky předsokratovských myslitelů* nabízejí významově posunutý ekvivalent.

„Jeden jest bůh mezi bohy a lidmi největší, který smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není.“ (Zlomky předsokratovských myslitelů, s. 18).

K tomu Z. Kratochvíl: „V tomto zlomku však Xenofanés neříká, jak jeden bůh 'jest', dokonce ani neříká, že 'jest'. Žádné 'estí, je' zde není.“ (Zdeněk Kratochvíl: Lyrika a filosofie; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: Řeč umění a archaické filosofie, s. 205).

²⁸⁷ Zdeněk Kratochvíl: Lyrika a filosofie; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: Řeč umění a archaické filosofie, s. 174.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 211.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 135, s. 178n.; Edward Hussey: Presokratice, s. 51.

²⁹⁰ Zdeněk Kratochvíl: Lyrika a filosofie; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: Řeč umění a archaické filosofie, s. 232.

demytologizovali, Xenofanés tak ale činí explicitně a jeho důsledná a nemilosrdná demytologizace se stala dalším významným krokem filosofie od *mýtu* směrem k *logu*.

Máme-li hovořit o Xenofanově pojetí času a archetypů, je třeba si povšimnout důrazu na nepoznatelnost a negativní vymezení jednoty a dále na radikální odlišnost Jednoho od tradičních představ. Xenofanés se dobrovolně vzdává zavedených archetypů a proto by bylo chybou mu takové archetypy násilně vnucovat. Zdá se, že se problematikou cykličnosti času či věčného návratu cíleně nezabýval, jeho myšlení se ubíralo jiným směrem. Později však mohly jeho myšlenky ovlivnit Parmenidovu představu nehybného jsoucna a stát tak na počátku filosofického *zrušení času*.²⁹¹

Pýthagorás a pýthagorejci

Z hlediska vývoje filosofického myšlení lze považovat Pýthagoru a jeho stoupence spíše za krok stranou. Vliv jeho myšlenek, a to i přesto, že o autenticitě mnohých z nich panují oprávněné pochybnosti, byl však inspirací pozdějším filosofům a mimo jiné také proto jej nelze v úvahách, týkajících se zrodu filosofie, opominout.

Okolo Pýthagorovy osoby záhy vzniklo množství legend. Již koncem pátého století přežívalo jen málo spolehlivých informací jak o jeho životě a naukách, tak i o činnosti jeho sekty či školy v obcích řeckého západu. V pozdějších staletích mělo Pýthagorovo jméno takové kouzlo, že se opakovaně objevovaly osoby prohlašující se za jeho následovníky a samy se označovaly za „pýthagorejce“. Také tito lidé, zvláště promítáním svých myšlenek na svůj vzor, přispívali k dezinformacím. Studium Pýthagory proto vyžaduje podrobné zkoumání rozličných informačních zdrojů.²⁹²

Některá fakta o myslitelově životě lze udat s poměrnou jistotou. Narodil se na Samu před polovinou šestého století, získal si v Iónii pověst mnohočence²⁹³ a nakonec se přestěhoval do Krotónu v Itálii. Tam založil společnost či bratrstvo, vyznačující se na prvním místě svou oddaností životním zásadám a naukám svého učitele. Toto společenství bylo zřejmě zasvěceneckého charakteru a lze předpokládat orfickou inspiraci. Na rozdíl od nedávno vzniklé

²⁹¹ Ovšem tradice, jež jej pokládá za zakladatele eleatské školy je zřejmě do značné míry dezinterpretace a anachronismus. Xenofanovým hlavním cílem nebylo zjevení povahy bytí, nýbrž v první řadě kritika tradičního náboženství, a byl-li jeho Bůh „eleatský“ nepohnutý, byl hybatelem *kosmu*, jež se pod Mílétským vlivem vyznačoval spíše nějakou formou boje protikladů. Ke Xenofanovým přírodovědným zlomkům a jejich interpretaci viz Zdeněk Kratochvíl: *Lyrika a filosofie*; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: *Řeč umění a archaické filosofie*, s. 217-223.

²⁹² Edward Hussey: *Presokratici*, s. 83; přidružujeme se výsledkům Husseyho bádání. Více k problematice práce s prameny o Pýthagorovi nabízí Hussey v citovaném díle na s. 83n.

²⁹³ Toto slovo užívá Hussey a převzal je z Hérakleitových zlomků B40 a 41: „Mnohoučenost nenaučí rozumnosti, vždyť by byla naučila Hesioda a Pythagoru, jakož i Xenofana a Hekataia. Neboť jedno jediné jest moudré: znáti myšlenku, jež všechno veskrze řídí.“ (Zlomky předsokratovských myslitelů, s. 23). Husseyho překladatel se zde přidržel pěkného Svobodova překladu.

tradice svobodného a racionálního zkoumání a diskuse, jež měla kořeny politické a do dějin myšlení vstoupila s Mílét'any, se Pýthagorás a jeho následovníci proti svobodné diskusi a spekulaci stavěli zásadně a účinně. Mistrova slova byla absolutní autoritou.²⁹⁴ Proto lze mluvit o „kroku stranou“, jak bylo uvedeno výše, neboť právě svobodná diskuse je jednou z podmínek skutečného filosofického vývoje (na čemž nic nemění fakt, že Pýthagorás nebyl ani zdaleka posledním filosofem, který se svobodné diskusi vyhýbal).

Své místo v dějinách rané řecké filosofie zaujímá tento myslitel mimo jiné díky tradici, nesené Diogénem Laertským, že Pýthagorás byl první, kdo použil slovo „filosofie“. To je ovšem prokazatelný anachronismus.²⁹⁵ Z dnešního pohledu je užitečné zkoumat možné vlivy Pýthagorou rozvíjených myšlenek na intelektuální život na řeckém západě v době, kdy se chystal zrodit některé významné myslitele.²⁹⁶

Populární spojení Pýthagory s matematikou a mystikou čísel je problematičké, neboť přímé doklady jsou pochybné povahy. Na druhou stranu právě za Pýthagorova života začínala být brána v úvahu důležitost poměrů a čísel a mnohoučenec, jako byl Pýthagorás, se skutečně mohl zabývat důležitostmi poměrů v zdánlivě nesouvisejících sférách zkušenosti, jako je hudba, metalurgie či lékařství. Lze tedy předpokládat, že čísla a snad i geometrie hrály v Pýthagorově učení určitou roli. Nelze mu však se sebemenší jistotou přisoudit žádný významný příspěvek k matematice a jeho nauka o číslech byla asi spíše číselnou mystikou, než matematikou.²⁹⁷

„Nejlépe osvědčenou částí Pýthagorova učení je nauka o lidských duších a jejich osudu. Duše je nesmrtelná jednota; je rozumná a zodpovědná za své jednání. Její osud je určován tímto jednáním, neboť prožívá postupná vtělení v lidských tělech či v tělech jiných živočichů nebo rostlin. Když se udržuje v čistotě, tj. bez znečištění tělesných vášní, které ji do těchto vtělení uvrhávají, může nakonec vystoupit do svého skutečného či náležitého božského stavu. Pokud však hřeší, je trestána a očišť'ována dalším utrpením v horších inkarnacích. Jinými slovy, duše v těle není doma a musí se od něj udržovat co nejdále.“²⁹⁸ Tyto myšlenky jsou většinou řeckých tradic cizí a jejich zdroje patrně vycházejí z orfismu. I v tomto případě lze hovořit o společném sdílení určitého mýtického okruhu, značně odlišného od oficiálního náboženství. U Pýthagorejců se k tomuto okruhu navíc připojuje určitá míra jeho logizace. „Pythagorejskému myšlení lze skutečně porozumět jako logizaci orfik.“²⁹⁹

Pýthagorejci nejsou zřejmě myslitelní bez orfismu, ale nejsou myslitelní ani bez Mílét'anů.

²⁹⁴ Edward Hussey: *Presokraticí*, s. 84-85.

²⁹⁵ Zdeněk Kratochvíl: *Lyrika a filosofie*; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: *Řeč umění a archaická filosofie*, s. 138.

²⁹⁶ Edward Hussey: *Presokraticí*, s. 85.

²⁹⁷ *Tamtéž*, s. 87-89.

²⁹⁸ *Tamtéž*, s. 85-86.

²⁹⁹ Zdeněk Kratochvíl: *Lyrika a filosofie*; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: *Řeč umění a archaická filosofie*, s. 144.

Představují svébytné myšlení, jež je výsledkem náboženského a protovědeckého synkretismu.³⁰⁰ Pýthagorejské zhodnocení reinkarnačního mýtu je způsobem, jak zařadit časnost do nějakých vztahů aniž by ji znevážily nebo z ní udělaly něco dedukovatelného z pozice věčnosti. Kausalita a finalita zde vystupují v širších kontextech cyklického eschatologického pohybu bez pozdějšího racionalistického zúžení.³⁰¹ Věčný návrat se tedy netýká *kosmu*, nýbrž duše, a zhodnocením vlivu individuální činnosti již není nezbytně věčným návratem „téhož“, neboť nabízí možnost vykoupení. Objevuje se zde jedno z určení antické filosofie jako *péče o duši*, jež zhodnotí Platón a mnozí další pozdější myslitelé.³⁰² Spása v podobě ukončení cyklického pohybu duše směřuje k představě mimočasové stálosti, kterou již nikoli mytologicky, nýbrž skutečně filosoficky zhodnotí Parmenidés.

Hérakleitos

Výše uvedený zlomek, řadící Anaximena do tradice zastánců představy kosmických cyklů a věčného návratu, hovoří i o dalším z raných iónských filosofů – Hérakleitovi z Efesu. O životě tohoto originálního myslitele, jehož promluvy svědčí o výrazné osobnosti a částečně chtěné intelektuální izolaci, nemáme mnoho informací – narodil se kolem roku 540 a nejspíše žil až do dalšího století. Pro nejednoznačnost a problémy s jeho interpretací se stal synonymem nejasnosti. „Nakolik můžeme z dochovaného materiálu soudit, většina jeho díla se skládala z izolovaných výroků, z lapidárních a záměrně snadno zapamatovatelných prozaických vět sestavených s velkým soustředěním na rytmus a z převážné části postrádajících jakýkoli odkaz ke kontextu. Zdlouhavým vysvětlením se vyhýbá a smysl je skryt v názvucích, slovních hříčkách, výtvorech slovního křížení a dvojznačnostech větné skladby.“³⁰³

Hérakleitův přístup k základním předpokladům Mílétanů je již ostře kritický. Spolu s Mílétany a Xenofanem zřejmě vychází z předpokladu jediného všemocného božstva, zaujímá však subtilnější pozice ke vztahu božstva k tomu, co ovládá, a k otázce možnosti odhalení zákonů, jež toto božstvo uvaluje. Hérakleitos souhlasil s myšlenkou jednoty veškerenstva, dále však rozvíjel xenofanovský pesimismus ohledně poznatelnosti této jednoty.

„*Přirozenost věcí (fysis) se s oblibou ukryvá.*“³⁰⁴

³⁰⁰ Tamtéž, s. 145.

³⁰¹ Tamtéž, s. 150.

³⁰² Tamtéž, s. 153.

³⁰³ Edward Hussey: Presokratikí, s. 50.

³⁰⁴ Zl. B123; cit. dle: Edward Hussey: Presokratikí, s. 52. Zde je vhodné zmínit poznámku překladatele (Martin Pokorný) uvedené knihy: „Při překladu řeckých zlomků bylo nutno průběžně kombinovat několik kritérií: původní řecké znění, autorovu překladatelskou a interpretační intenci, odchylky či shody ve vztahu k českým i jinojazyčným překladům. Obecně však platí, že naším záměrem nebyl přesný překlad presokratiků jako takových, nýbrž Husseyho presokratiků.“ (Edward Hussey: Presokratikí, s. 212, „Poznámka překladatele“).

„Skrytá struktura je pánem nad očividnou strukturou.“³⁰⁵

Zdá se, že zkoumání Mílétanů nepokládal za správný postup k odhalení *fysis*³⁰⁶. Můžeme hovořit o výměně *zkoumání* za *inspiraci* apollónské či mysterijní povahy.³⁰⁷ „Máme-li od jevů dojít k pravdě, je třeba interpretovat, uhádnout hádanku či vyložit smysl věštby.“³⁰⁸ Takový počín je v lidských silách, ale většina tak nečiní. Hérakleitos proto napadá tupost obyčejných lidí a přirovnává je ke spáčům či ke hluchým. Kritikou nešetří ani osobnosti uznávané pro své vědění a moudrost (Homéra, Hésioda, Xenofana, Pýthagoru...).

Pro skutečné poznání je pro něj zřejmě třeba určitého zjevení, inspirace. Hérakleitos neříká, jak skutečné moudrosti dosáhnout, místo toho předává ve „věštebném“ stylu pravdy, jež mu ukázaly jeho vlastní vhledy. Tyto pravdy jsou obsahem toho, co nazývá *logos*. Toto slovo, jež má v běžné řečtině té doby skupinu významů („hérakleitovsky“ relevantní jsou zvláště významy: *slovo, příběh, počet, výpočet, poměr, důvod, příčina*)³⁰⁹, je pro něj v některých zlomcích jasně technický termín sloužící k vyjádření *kosmického zákona*. Hérakleitův *logos* nezávisí na jeho vlastních výrociích, je pro všechny stejně pravdivý, stejně dostupný, objektivní.³¹⁰ Hérakleitos jako první užívá tohoto slova jako filosofického termínu. Jeho cesta k poznání *logu* jako „pravdivého výkladu zákona veškerenstva“³¹¹ vede přes zkoumání protikladů, jež svojí hloubkou překračuje myšlenky Mílétanů. Ve svých výrociích předkládá analogie vzaté ze zkušenosti, jimiž se snaží předvést jednotu dvojic protikladů. Jeho konečným cílem je „objevit způsob, jak by veškerenstvo bylo skutečnou jednotou, a ponechat přitom prostor pro rozličnost vnímatelného světa.“³¹² Přínejmenším v jednom případě pak hovoří nejen o jednotě protikladů v jednom, ale přímo o *totožnosti* protikladů: „Cesta je – nahoru a dolů – jedna a táž.“³¹³

Od prohlášení o jednotě protikladů vede - skrze význačný zlomek, v němž se Hérakleitos snaží

³⁰⁵ Zl. B54; cit. dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 52.

V překladu K. Svobody nacházíme: „Nezjevná harmonie vyniká nad zjevnou.“ (Zlomky předsokratovských myslitelů, s. 24). Srv. pozn. 314.

³⁰⁶ Kromě základních významů *φύσις* coby *příroda* (zvl. *příroda tvořící*) a *přirozenost* existují i další významové roviny: *přirozená vlastnost, povaha* (i u člověka: také *bystrost, vlohy, vtip*), *přirozený řád*, ale také např. *rod, narození, pokolení*. (podle: Fr. Lepař: Slovník řecko-česko-německý)

³⁰⁷ Zdeněk Kratochvíl: Lyrika a filosofie; in: Z. Kratochvíl, J. Bouzek: Řeč umění a archaické filosofie, s. 134.

³⁰⁸ Edward Hussey: Presokratici, s. 54.

³⁰⁹ Dle Edward Hussey: Presokratici, s. 56 a Fr. Lepař: Slovník řecko-česko-německý. Dále též např. *věc, o níž se mluví*. Ve smyslu *příběh, vypravování, pověst* je dobré zdůraznit, že *λόγος* může být i vypravování nepravdivé. V mnoha významech se *λόγος* shoduje s *μῦθος* – k oddělení a specializaci významů docházelo zřejmě postupně. Důležitá – zvláště ve smyslu Hérakleitem prosazované *objektivity logu* – je ale skutečnost, že *μῦθος* je *slovo důvěrné, řeč důvěrná*. Zaměříme-li se na trojici slov, jež mohou být přeložena jako *vypravování*, pak „*ἱστορία* jest vypravování skutečných věcí; *λόγος* vypravování i skutečných i smyšlených věcí; *μῦθος* vypravování smyšlených věcí“ (Fr. Lepař: Slovník řecko-česko-německý, heslo „*μῦθος*“). Zatímco Hérakleitovi šlo o *λόγος*, těžištěm práce Mílétanů byla *ἱστορία* - *zvidání, zkoumání, vědomost, věda* (zúžení významu na *historie* je pozdější) – tedy zkoumání a výklad *kosmu* ve smyslu *zkoumání řady jednotlivostí*. (podle: Zdeněk Kratochvíl: Archaická moudrost in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: Od mýtu k logu, s. 124). Hérakleitos klade větší důraz na nazření *celku*.

³¹⁰ Edward Hussey: Presokratici, s. 56-58.

³¹¹ Tamtéž, s. 57.

³¹² Tamtéž, s. 60.

³¹³ Zl. B60; cit. dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 59.

jednotlivé situace zobecnit - cesta k *logu*, jenž nám říká, že „všechno je jedno“:

„*Nechápou, jak různící se samo se sebou souhlasí: zpět se obracející struktura* (palintropos harmonié)³¹⁴ jako u luku a lyry.“³¹⁵

Přestože není s jistotou jasné, které protiklady jsou sjednocovány a jakým způsobem³¹⁶, je přinejmenším jasné, že tento zlomek leží v ohnisku Hérakleitova myšlení. „Zobecněná pravda o jednotě protikladů je vyjádřena tak, že se slovo *harmonié*, schopné velkého rozpětí významů, vezme ve své největší obecnosti a je jakoby podepřeno podobenstvími luku a lyry.“³¹⁷ Hérakleitovy nauky o povaze Boha a pozorovatelného světa a o jejich vzájemných vztazích lze chápat jako aplikace tohoto zlomku. Nejvýslovnější užití nauky o *harmonié* na veškerenstvo vcelku, které jde do mnohem větší hloubky než pokusy Mílét’anů a Xenofana, podává následující zlomek:

„*Bůh je den noc, zima léto, válka mír, sytost hlad; je však měněn* (alloiútai), *právě jako oheň, do něhož se přidává kadidlo, získává jméno podle jedinečné vůně každé zvláštní přísady.*“³¹⁸

Jak ještě uvidíme, nejen dvojice den-noc a zima-léto, ale zřejmě i zbývající protiklady jsou míněny jako pojmenování pro rozsáhlé kosmické oscilace. „Jednota veškerenstva tedy bude bytostně spočívat na skutečnosti, že všechny rozsáhlé kosmické procesy jsou oscilacemi stavu Boha.“³¹⁹ Kadidlo je pro oheň velmi nepodstatné a z pohledu věčného návratu téhož mu lze rozumět jako výstižnému příměru stejně nepodstatných *nahodilostí*, o nichž již byla řeč několikrát. Dostáváme se tak k té části Hérakleitova učení, jež se přímo dotýká naší problematiky.

Na rozdíl od Anaximandra není vládnoucí božstvo prostorově odděleno od světového řádu. Neustálý zápas protikladů a spravedlnost, která je vyrovnává, jsou nerozlišitelné:

„*Je třeba vědět, že válka je obecná* (xynon) *a že právo je svár a že vše se děje podle sváru a nutnosti.*“³²⁰

³¹⁴ „Slovo *harmonié* ... přeložené jako 'struktura', je podstatné jméno odvozené od slovesa *harmonizein*, 'zapadat do sebe'. ... Základní představou se zdá být vzájemné seřazení dvou či více různých složek, jehož výsledkem je struktura převyšující pouhý souhrn částí. Tento základní význam byl ke konci šestého století stále živý, neboť přibližně v té době se rodí zvláštní vedlejší význam, význam 'tónina' v hudbě. ... Je opodstatněné předpokládat, že Hérakleitos užívá výrazu *harmonié* v jeho nejširším významu. Překlad 'struktura' se této šíři pokouší dostat, nedokáže však zcela zachytit představu 'vzájemného seřazení'." (Edward Hussey: Presokratici, s. 62).

³¹⁵ Zl. B51; cit. dle Edward Hussey: Presokratici, s. 61.

K. Svoboda nabízí pro pojem *harmonié* ve výše rozebraném smyslu sympatické slovo „souhlas“:

„*Nechápou, jak neshodné spolu souhlasí: zpět obrácený souhlas jako u luku a u lyry.*“ (Zlomky předsokratovských myslitelů, s. 24).

³¹⁶ Přestože nejlogičtější je představa kdy jde o souhrn lučiště a tětivy a naladěnou lyru, nejsou vyloučeny i jiné možnosti. Svědectví o tomto zlomku se navíc liší v přídavném jménu určujícím výraz *harmonié*. Kromě adjektiva *palintropos*, který zastupuje představu (zpětného) obracení a tedy pohybu, se vyskytuje i výraz *palintonos*, který zastupuje představu rozpětí či napětí a zdá se poukazovat ke statické situaci. Tedy je-li správně *palintonos*, pak se o luku a lyře uvažuje ne ve výkonu, nýbrž v klidu a ve stavu napětí, je-li správně *palintropos*, pak se uvažuje o luku a lyře v užívání. V takovém případě se pak jednota protikladů vyjadřuje v pohybech různými směry. Varianta s *palintropos* se zdá být pravděpodobnější. (Edward Hussey: Presokratici, s. 62-63).

³¹⁷ Edward Hussey: Presokratici, s. 64.

³¹⁸ Zl. B67; cit. dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 65.

³¹⁹ Edward Hussey: Presokratici, s. 65.

³²⁰ Zl. B80; cit. dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 67.

Pokud je tomu tak, pak není překvapující, že Bůh, totožný s veškerenstvem a tím i s neustálým pohybem, se Hérakleitovi jeví v podobě *ohně*. Zlomek 67 ukazuje, že pro Hérakleita je theologie a fyzika totéž. Bůh ale není pouhý zákonitý samoregulující mechanismus, bezduchá abstrakce. Je něčím živým a inteligentním, jak to dokládají zlomky³²¹, které Bohu, jenž zná plán, podle kterého je vše ovládáno, připisují moudrost. „Boží mysl tak myslí plán, podle něhož Bůh jedná, a tak jako u Xenofana³²² se tu nepředpokládá žádný přechod mezi myšlenkou a činem.“³²³ Všimněme si, že zde dochází k transformaci vlastností zcela samozřejmých pro archaickou magicko-náboženskou řeč, charakteristickou pro mýtický myslícího člověka. Identita myšlenky, slova a činu je již člověku nedostupná a stává se doménou nejvyššího božstva. Obecněji můžeme prohlásit, že atributy typické pro tradiční typ společnosti se s postupným vytěsňováním mýtického myšlení neustále vzdalují a stávají se stále nedostupnějšími běžné zkušenosti. Hérakleitovy poukazy k „hluchotě“ či „spánku“ obyčejných lidí jsou toho dokladem. Ke správnému vhledu je třeba „suché“ či „ohněvé“ duše, neboť: „*Suchá duše je nejmoudřejší a nejlepší.*“³²⁴ Duše je bezmezně složitá a „lidé dosahují postupu v moudrosti jen v té míře, nakolik se sami činí božskými; mohou tak činit, protože jejich duše jsou v možnosti božské a tuto možnost mohou uskutečnit.“³²⁵ Poznání pravé podstaty je tedy stále možné, není však již samozřejmé, nezávisí na přijetí tradované mýtické tradice, ale stává se záležitostí osobního vývoje jednotlivce a dosažené kvality jeho duše.

Vraťme se však k povaze *kosmu*, o jejíž poznání filosof usiluje:

„*Tento světový řád (kosmos) nevytvořil nikdo z bohů ani z lidí, nýbrž byl, jest a bude; oheň provždy žijící, měrami rozněcovaný a měrami zhášený.*“³²⁶

„*Za oheň se směňuje všechno a za všechno oheň, tak jako za zlato zboží a za zboží zlato.*“³²⁷

Oheň je tedy v *kosmu* jakýmsi univerzálním médiem směny a míry hodnoty. V hérakleitovské kosmologii se jednotlivé složky navzájem přeměňují podle pravidel, zajišťujících udržení jejich celkově konstantního množství. Zdá se, že zvláště důležité byly pro Hérakleita přeměny dvojic studené-teplé a vlhké-suché. Pro teplou a suchou složkou užívá Aristoteles termínu „oheň“, ten ale zřejmě není identický s Hérakleitovým božským ohněm-konatelem či procesem změny, nýbrž pojmenováním elementu rovnocenného s ostatními. Nesmíme zapomínat, že v jeho době ještě nebyla teorie živlů tak jasně definovaná jako u Aristotela. *Kosmos* pak jako celek osciluje mezi

³²¹ Zvláště zl. B32: „*Jedno, jež jediné je moudré, nechce a chce být zváno jménem 'Zeus'*“ (cit. dle Edward Hussey: Presokratici, s. 52).

³²² K tomu např. Xenofanův zl. B25: „*bez námahy vším otřásá myšlenkou své mysli (noos)*“ (cit. dle Edward Hussey: Presokratici, s. 66).

³²³ Edward Hussey: Presokratici, s. 66.

³²⁴ Zl. B118; cit. dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 76.

³²⁵ Edward Hussey: Presokratici, s. 78.

³²⁶ Zl. B30; cit. dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 67.

³²⁷ Zl. B90; cit. dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 70.

dvěma extrémy, přičemž v jednom extrému bude celý *kosmos* „oheň“³²⁸, v druhém voda. Zdá se, že Hérakleitos užíval termínů „válka“ a „hlad“ pro oscilaci od „ohně“ k vodě a „mír“ a „nasyčenost“ od vody k „ohni“. Délka této periody se stala záležitostí pozdějších spekulací (hovořilo se o periodě 10800 či 12000 let).³²⁹ Takové spekulace u Hérakleita nenacházíme, myšlenka cykličnosti celého procesu je ale zřejmá.

Máme-li shrnout přínos tohoto výjimečného myslitele, můžeme konstatovat, že Hérakleitos, hlouběji než Mílét'ané, vnímal ztrátu archetypální ukotvenosti *kosmu* a hledal cesty k obnově jednoty veškerenstva. Ač sám filosof, cítil, že prostředky běžného jazyka jeho doby a prostředky pouhého uvažování k nalezení poznání *pravého výkladu světa* nevedou. Na rozdíl od Xenofana, jenž užíval spojení myšlení a výsměchu jako nástroje demytologizace³³⁰ a jehož pozemskost nebyla vzhledem do hlubin, nýbrž obýváním zemského povrchu³³¹, se vydal cestou myšlenkové hloubky (často i za cenu nejasností), aby našel *logos*, pravý a objektivní výklad univerza, a nahradil jím mrtvý (a Xenofanem důkladně pohřbený) *mýtus*.

Parmenidés

Parmenidés z Eleje, města, jež by nebýt něj bylo jen stěží zmiňováno v učebnicích, se narodil se vši pravděpodobností kolem roku 515³³² a jeho dílo tak nejen myšlenkově, ale chronologicky uzavírá období řeckých dějin označované jako archaické³³³. Parmenidés „jako první pojmenoval ústřední téma filosofie. Teprve on položil základy k základní filosofické disciplíně – k nauce o bytí, ontologii.“³³⁴

Parmenidés je také prvním presokratikem, u něhož se nám dochovalo rozsáhlé a souvislé předvedení jeho myšlenek vlastními slovy³³⁵. Podobně jako Hérakleitos musel i tento myslitel napínat možnosti řeckého jazyka své doby, neboť jeho myšlenky a argumenty jsou natolik novotářské, že potřebovaly to nejjasnější vyjádření, jaké jim mohl dát. Proto je mírně zarážející, že pro svoji výpověď zvolil formu hexametrického verše a to i přesto, že pro verš neměl zvláštní

³²⁸ Tedy nikoli božský oheň.

³²⁹ Edward Hussey: *Presokratikci*, s. 70-74.

³³⁰ Zdeněk Kratochvíl: *Archaická moudrost* in: Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek: *Od mýtu k logu*, s. 180.

³³¹ Tamtéž s. 232.

³³² Edward Hussey: *Presokratikci*, s. 101; Michael Grant: *Zrození Řecka*, s. 339; jiné zdroje uvádějí rok 540 /ten Grant uvádí jako rok založení Eleje (s. 339)/ -a rok úmrtí 480 (Ivan Blecha: *Filosofie*, s. 22.)

Filosofický slovník (Nakladatelství Olomouc, Olomouc 1998) uvádí 540-470 (stejně jako *Encyklopedie antiky*, Academia, Praha 1973).

Pro nás je důležité obecné vymezení „konec VI. A poč. V. století př. n. l.“ (*Stručný filosofický slovník*, Svoboda, Praha 1966), tedy prostě konec archaického období.

³³³ Za konec archaického období je všeobecně považován rok 480, který byl rokem definitivního zvratu řeckoperských válek (500-479) ve prospěch Řeků (bitva u Thermopyl a námořní vítězství Řeků u Salamíny). Války skončily o rok později bitvou u Plataj a námořním vítězstvím u poloostrova Mykalé u Mílétu.

³³⁴ Ivan Blecha: *Filosofie*, s. 23-24; Ovšem název *ontologie* přirozeně Parmenidés ještě užívat nemohl, jako filosofický termín jej zavedl až v 18. stol. Ch. Wolff.

³³⁵ Díky rozsáhlé citaci novoplatónského učence Simplikia v komentáři k Aristotelově *Fyzice*.

nadání a jeho hexametry jsou sice důkladné, ale neohrabané a nepůvabné. Možným vysvětlením této volby může být snaha částečně se vzdálit běžnému světu, a běžným výpovědím o něm. Tomu nasvědčuje i alegorický úvod básně, v němž filosof vjíždí na voze taženém koňmi do paláce bohyně Spravedlnosti, jež k němu pak promlouvá a sděluje mu tajemství povahy bytí. Užití alegorie bylo v Parmenidově době běžné, zde možná, spolu s básnickou formou a ručitelkou zvěstující mocností v podobě bohyně, mělo myslitele ochránit před obviněním z protimluvy a vyhovovalo snad i jeho pocitu, že vlastní novou metodu, nezávislou na všem, co zakládá obvyklá zkušenost, a k ní kritickou.³³⁶

Po alegorickém úvodu následuje ústřední část básně, v níž bohyně odhaluje „nepohnutelné srdce okrouhlé pravdy“³³⁷. „Jsou představeny dvě 'cesty zkoumání' jakožto jediné pochopitelné; o jedné se tvrdí, že je to 'cesta pravdivého přesvědčení', druhá je nazvána 'zcela nezjistitelnou' a pro tento závěr je udán argument, v jehož důsledku se druhá cesta pokládá za vyřazenou. Pak je zmíněna třetí cesta jako ta, po níž jdou obyčejní lidé, ta je však okamžitě odmítnuta jako rozporná. Nakonec je přijata zbývající cesta a zkoumají se její důsledky.“³³⁸ Příslušná pasáž si zaslouží rozsáhlejší citaci:

„Nuže sdělím ti (a co teď uslyšíš, tomu věř) cesty zkoumání, jež jediné se mají myslet: první, jež říká, že (to) je a že (to) nemůže nebýt – toť cesta pravdivého přesvědčení, neboť následuje pravdu; druhá, jež říká že (to) není a (to) nutně musí nebýt – tato dráha, říkám ti, je zcela nezjistitelná. To, co není, bys totiž nepoznal (není to proveditelné) ani bys o tom nemohl mluvit. Neboť totéž je k myšlení a k bytí... Co je k mluvení a k myšlení, musí být, neboť to je k bytí, zatímco to, co není, není. Pravím ti: tyto věci si dobře pamatuj! Od této cesty zkoumání tě tedy odhrazují za první, za druhé však i od té následující, již ukuli nevědomí smrtelníci, dvojhlavá stvoření. Bloudící mysl jim v hrudi řídí bezmoc a oni plynou, hluší a slepí, ve zmatených zástupech, jako zmámení. Myslí si, že být a nebýt je totéž a netotéž – cesta jich všech je zvratná (palintropos)... Žádná < síla > totiž nikdy nepůsobí, aby nejsoucí byla. Ohrad' své myšlení od této cesty zkoumání a nedovol zvyku, který pochází z četné zkušenosti, aby tě donutil nastoupit na tuto cestu, čině ti pánem nevidoucí oko a zalehlé ucho i jazyk, nýbrž rozumem (logó) posuzuj ten kontroverzní důkaz, který vyhlašují.“³³⁹

³³⁶ Edward Hussey: Presokratici, s. 101-104.

³³⁷ Ze zl. B1, cit dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 103.

³³⁸ Edward Hussey: Presokratici, s. 105.

³³⁹ Zl. B2, část, zl. B3, zl. B6, část, zl. B7; cit dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 105, 107, 110; Hussey se ve své knize rozsáhle věnuje jazykové analýze uvedených zlomků. Uzávorkované „to“ má učinit překlad co nejneustranějším mezi dvěma možnými způsoby interpretace: jedna předpokládá, že podmět či podměty slovesa-spony „je“ (*esti*) lze nějak doplnit z kontextu, druhá předpokládá, že se Parmenidés záměrně vzdaloval běžnému úzu a napínal možnosti jazyka pro své vlastní účely. Bylo by nadbytečné opakovat zde Husseyho zkoumání, přejděme tedy k závěru, jenž nabízí: Vzhledem k tomu, že Parmenidés tam, kde je zapotřebí obsadit pozici mluvnického podmětu, užívá výrazu *eon* - „to, co je“ neboli „jsoucí“, a také vzhledem k jeho další argumentaci se

Jako jediné možné se Parmenidovi jeví buď totální existence nebo naprostá neexistence. O nejsoucím však nelze mluvit ani je myslet, premisa „(to) není” tedy není vykázána jako nepravdivá, nýbrž jako zcela nemožná, neboť není vyjádřením žádné možné myšlenky. Zdá se přijatelné domnívat se, že filosof bral krok od „je to tu k myšlení” přes „je to tu k bytí” k „to je” za samoevidentně platný.³⁴⁰ Parmenidés tak činí další krok směrem od běžné řeči „mínění”, založené na smyslovém názoru, k přesné řeči filosofického racionalismu, k řeči „myšlení”. V běžné řeči, v řeči mínění, umíme to, co je, vymezovat negativně – tím, že řekneme, co to není. Parmenidés ale postřehl, že to, co je, „nemůže být založeno něčím, co není, protože to, co není, je **nic**: a nic ze své vlastní povahy prostě **nemůže být** a nemůže proto ani nic způsobovat.”³⁴¹ Smyslové vnímání člověka přesvědčuje, že se kolem něj nachází proměnlivý a rozličný svět a „nevědomí smrtelníci” díky tomu „ukuli” cestu myšlení, že je možné bytí i nebytí, vznik a zánik. Parmenidés neignoruje smyslová fakta a existenci mnohosti, táže se však po tom, co jediné lze myslet, o čem lze mít *spolehlivé vědění*. Předmětem jeho tázání je *alétheia*.³⁴²

Vyhnete-li se totiž vnitřnímu sporu, jenž by do problematiky vnesl předpoklad existence ničeho – ať již v podobě časové tj. vzniku a zániku, či prostorové v podobě myšlenky nespojitosti – dospíváme spolu s Parmenidem k závěru, že „*to, co je, je nestvořené a nezničitelné, celé, jedinečné, nepohnuté a dokonalé; nebylo ani nikdy nebude, neboť je celé najednou nyní, jedno a souvislé.*”³⁴³

„Jelikož to, co je, je celé a neměnné, nic jiného není, nebylo ani nebude krom toho, co je. Myšlení tedy nemůže být mimo jsoucí – jinými slovy, myšlení musí být atribut jsoucího, ... jsoucí je myšlení, jež přemýšlí o sobě.”³⁴⁴ Jsoucí, jako jedinečná, ucelená, neměnná a sourodá jednota, nezabírá v žádném obvyklém smyslu prostor³⁴⁵ ani čas. „Rozvod mezi jevem a skutečností je dokonán.”³⁴⁶

zdá, že pro „(to) je” a „(to) není” není zamýšlen žádný jednotlivý podmět, takže musí zastupovat vyjádření typu „pro některá x, x je” a „pro některá x, x není”, aby pak, jak uvidíme, ukázal, že to, co je, je jedinečné. (Edward Hussey: Presokratici, s. 105-116).

Pro srovnání nabízíme interpretaci K. Svobody: „Nuže já ti teď povím – a slovo, jež uslyšíš, podrž -, / které lze jenom cesty si mysliti zkoumání všeho: / jedna cesta, že **jest** a že vůbec nebytí není, / dráha to přesvědčení, neb ono provází pravdu; / druhá pak cesta, že **není** a že je nebytí nutné. / O této cestě ti říkám, že nelze ji poznati nijak, / neboť nejsoucí bys nepoznal – není to možno -, / ani je nevyslovil, vždyť myslit a být je totéž.“ (zl. B 2 a 3; Zlomky předsokratovských myslitelů, s. 35).

³⁴⁰ Edward Hussey: Presokratici, s. 108-109.

³⁴¹ Ivan Blecha: Filosofie, s. 23.

³⁴² Edward Hussey: Presokratici, s. 193.

³⁴³ Zl. B8, část, cit dle: Edward Hussey: Presokratici, s. 112.

³⁴⁴ Edward Hussey: Presokratici, s. 119.

³⁴⁵ Parmenidem popsanou „kulovitost” jsoucího je třeba brát spíše obrazně jako výraz dokonalé symetrie a celistvosti.

³⁴⁶ Edward Hussey: Presokratici, s. 122; Je třeba připomenout, že Parmenidés ve svém pojednání rozpracoval i zavrženou „třetí cestu” jako popis „přijatelného uspořádání světa”. Zřejmě zamýšlel „sjednotit množství obecně přijímaných domněnek do koherentního systému a učinit to tak, aby vytvořil nejlepší možnou kosmologii. Implikovaná kritéria, podle nichž má být jeho systém posuzován, je (a) koherence a stupeň systematičnosti, (b) záběr a (c) věrohodnost konstrukce, tedy souhlas s pozorovanými fenomény. Parmenidés se zdá být první, kdo vyslovil tyto dnes běžné nároky na vědeckou teorii.” (Edward Hussey: Presokratici, s. 123). Detaily Parmenidovy

Vůle k neměnnosti, která je v podstatě sakrální a rituální³⁴⁷, prvotní magická identita myšlenky, slova a činu, stejně jako archetyp posvěceného (a jedině skutečného) prostoru, archetyp *onoho času*, majícího blízko k bezčasí a rovněž skutečnějšího než skutečnost, skutečnějšího než prchavé momenty všedního života, odsouzené k zapomnění... to vše dostává u Parmenida podobu na svou dobu vrcholné filosofické spekulace. Svět již není bezpečným místem, v němž se vše vrací k původnímu stavu, v němž je vše tak, jako „na počátku”. Svět je demytologizovaným, pustým místem plným změn, nejistoty, nebezpečí a strachu ze smrti a zániku. A někdy v době, kdy Peršané hrozí zničit řeckou kulturu, přemítá Parmenidés o nehybném a nezničitelném jsoucnu, jež „*nebylo ani nikdy nebude, neboť je...*”³⁴⁸

kosmologie nejsou pro nás podstatné, důležité je uvědomit si, že se filosof zabýval nejen *jistým*, ale i *pravdě podobným* poznáním a neignoroval empirii.

³⁴⁷ Jan Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin, s. 50

³⁴⁸ Zl. B8, část.; cit dle Edward Hussey: Presokratici, s. 112.

Závěr

”Jedinou nehalucinačností je – Sen; to nejlepší, co filosofie má, je znetvořená reminiscence Snu.”

Ladislav Klíma³⁴⁹

Výraz „znetvořená” je nedílnou součástí divoce kritického Klímova slovníku, já však nejsem tak radikální a této věty bych užil bez přívlastku: *To nejlepší, co filosofie má, je reminiscence Snu.* Sen a archetypy k sobě neodmyslitelně patří a to nejlepší, co filosofie má, jsou přeznačené pradávne archetypy prostoru, času, opakování, stálosti. Filosofie nastupuje ve chvíli, kdy se tyto archetypy stávají nesamozřejmými, ve chvíli, kdy alespoň určitá vrstva lidí přestává věřit původním mýtickým zdůvodněním těchto archetypů, ale současně nepřestává toužit po bytí. Na rozdíl od *mýtu* však *logos* – už ze své podstaty a navzdory víře Hérakleitově – nemohl a nemůže dojít univerzální platnosti a touhu po bytí definitivně naplnit. Snad jen radost, kterou chvílemi myšlení přináší, může člověka alespoň na okamžik *vytrhnout*, osvobodit z okovů nejistoty. Filosofické úsilí lze s jistou nadsázkou označit za heroický pokus o zachování přičetnosti v nevyzpytatelném a nepřátelském světě prostém archetypálních jistot, v němž *„s bouří mocnou vedeme krušný boj.”*³⁵⁰

Tato práce se pokusila ukázat proces postupné proměny tradičního myšlení v myšlení filosofické. Nesmíme ovšem zapomínat, že vedle představitelů nového typu myšlení žili lidé, jichž se tato proměna netýkala ani v nejmenším. Tradiční postoj ke světu – i přes své proměny – přetrvával v Evropě, zvláště na venkově, do doby velmi nedávné. Troufám si říci, že tito lidé žili své životy vesměs šťastněji, než většina filosofů, neboť jistota je příjemnější než pochybnost a bez pochybnosti, nejistoty a hledání se filosofie neobejde. Ve skutečnosti ale nevím, zda je člověk v „ráji archetypů” šťastnější, neboť pokud jsem vůbec kdy prožil nějaké období v jistotě archetypální povahy (mohlo to být v dětství), neumím si to již vybavit.

Práce končí mimořádným intelektuálním vzepětím Parmenidovým, dějiny myšlení však nikoli. Pokračování úvah zde naznačených by mělo za úkol nejprve zhodnotit přínos mladších fyziků a Démokrita, přinést zamyšlení nad proměnou tradičního rituálu v řecké drama a zamyslet se nad rozpracováním přítomnostního důrazu řeckého náboženství v díle dějepisců. Rovněž sofisty by

³⁴⁹ Ladislav Klíma: *Metafilosofika*, III/37; (orig. in *Vieřina a věčnost*, zde je zdrojem virtuální knihovna www.grimoar.cz).

³⁵⁰ Alkaios (přel. Ferdinand Stiebitz) in: *Výbor z řecké poesie*, Jan Laichter, Praha 1933; s. 57 (tentýž údaj platí i pro motto, jímž je práce uvedena).

bylo možné k „přítomnostní tradici“ přiřadit. U Sókrata bychom pak zkoumali transformaci racionalistického přístupu k objasňování pohnutek chování, jenž byl pro Řeky charakteristický přinejmenším od homérské doby a byl důsledkem neexistence pojmu vůle. Zkoumali bychom také, jakou proměnu, zvláště v oblasti etiky, zavedení tohoto pojmu přineslo. To vše přirozeně na pozadí společenských změn spojených zvláště s peloponéskou válkou. Snad nejrozsáhlejší analýzu by si vyžádal Platón, jehož koncepce idejí a ideálního státu jsou zřejmě nejdokonalejšími přeznačeními tradičních archetypů ve filosofii vůbec. Pátrání u Aristotela by nebylo tak jednoznačné, slibuje však zajímavou a takřka detektivní práci: Forma poskytující realitu nerozlišenému, chaotickému prostoru prostřednictvím ustavujícího rituálu patří k nejarchaičtějším archetypům. Lze u Aristotela hovořit o filosofickém přeznačení této tradice?

I společenská proměna, jež přišla s helénismem by si vyžádala mnoho stran – vždyť rozpuštění *polis* v kosmopolitní společnosti připravilo řeckého občana o jednu z posledních tradičních jistot. Helénismus přinesl také novou vlnu zájmu o mystéria a o magii, jejíž tradiční obsah proměnil pod vlivem hermetismu. Zpracování této látky by od filosofie přešlo zpět k religionistice. Zůstaneme-li u filosofie, teorie kosmických cyklů nejpevněji zakotvila u stoiků. V helénismu současně prakticky mizí „platónská“ snaha po nastolení ideálního státu (třebas i jen v představách), tedy jakéhosi „nového zlatého věku“. Zlatý věk se bude nadále ve filosofických školách projevovat jako osobní zkušenost či prožitek jednotlivce v podobě *ataraxie*. Předpokládaná práce by se chýlila ke konci analýzou přínosu novoplatónismu a gnose, aby pak skončila naprosto zásadními změnami v myšlení, jež přineslo křesťanství – nová velká a komplexní vize světa a člověka, která přinesla zhodnocení dějin a myšlenku lineárního času a která člověku, vypuzenému z „ráje archetypů“, nabídla zcela nový typ spásy.

Jaroslav Polák

31. 12. 2003

Literatura³⁵¹

- Blecha, Ivan: *Filosofie*, (3. opravené a rozšířené vydání), Nakladatelství Olomouc, Olomouc 1998
- Buber, Martin: *já a ty*, Mladá fronta, Praha 1969
- Detienne, Marcel: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, OIKOYMENH, Praha 2000
- Dodds, E. R.: *Řekové a iracionálno*, OIKOYMENH, Praha 2000
- Duerr, Hans Peter: *Sedna aneb Láska k životu*, HORUS, Brno 1997
- Dumézil, Georges: *Mýty a bohové Indoevropánů*, OIKOYMENH, Praha 1997
- Eliade, Mircea: *Mýtus o věčném návratu*, OIKOYMENH, Praha 1993
- Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení I*, OIKOYMENH, Praha 1995
- Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení II*, OIKOYMENH, Praha 1996
- Grant, Michael: *Zrození Řecka*, Jiří Buchal – BB Art, Praha 2002
- Hésiodos: *Zpěvy železného věku*, (obsahuje: *Theogonie, Práce a dny, Štít, Soutěž Homéra a Hésioda*; přel. Julie Nováková), Svoboda, Praha 1990
- Homér: *Ílias*, (přel. Rudolf Mertlík), Odeon, Praha 1980
- Homér: *Odysseia*, (přel. Otomar Vaňorný a Ferdinand Stiebitz), Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1956
- Hussey, Edward: *Presokratikci*, Nakladatelství Petr Rezek, Praha 1997
- Kerenyi, Karl: *Mytologie Řeků I*, OIKOYMENH, Praha 1996
- Kratochvíl, Zdeněk; Bouzek, Jan: *Od mýtu k logu*, Herrmann a synové, Praha 1994
- Kratochvíl, Zdeněk; Bouzek, Jan: *Řeč umění a archaické filosofie*, Herrmann a synové, Praha 1995
- Lepař, František: *Slovník řecko-česko-německý*, nákladem České grafické společnosti „Unie“, Praha, (rok vydání neuveden)
- Patočka, Jan: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha 1990
- Šedina, Miroslav: *Sparagmos*, OIKOYMENH, Praha 1997
- Vernant, Jean-Pierre: *Počátky řeckého myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1995
- Vernant, Jean-Pierre: *Vesmír, bohové, lidé – Nejstarší řecké mýty*, Ladislav Horáček – Paseka, Praha-Litomyšl 2001
- Zlomky předsokratovských myslitelů*, (vybral a přeložil K. Svoboda), NÁKLADEM ČESKÉ AKADEMIE VĚD A UMĚNÍ, Praha 1944

³⁵¹Bibliografické údaje k literatuře užití jen okrajově jsou uvedeny v příslušných poznámkách. Zdrojem mapy na obálce je stránka: www4.hmc.edu:8001/humanities/beckman/PhilNotes/ancient.jpg (orig.: Greek colonies in the ancient world, from Barnes, Jonathan, *Early Greek Philosophy* (Penguin, 1987).