

PANDÓŘINA SKŘÍŇKA

Miroslav Šedina

Řecká mytologie má v každé úvaze o mýtu nepochybně zvláštní postavení. Především samotné slovo *mythos* je slovo řecké, které nevyjadřovalo původně nic jiného než právě jen *řecký mýtus*, takže v tomto spojení je adjektivum *řecký* obsaženo vlastně dvakrát. Význam obou těchto slov ovšem prodělal od dob svých počátků určitý vývoj, a když dnes hovoříme o mýtu, zajisté nemáme na mysli právě jen ty příběhy, které si o své bájně minulosti vyprávěli Řekové. Avšak mlčenlivý předpoklad nějaké definice mýtu jako takového, výčet typických znaků, které ho odlišují od ostatních kulturních aktivit archaické společnosti, znovu potvrzuje skutečný význam řecké mytologie. Naše výchova, vzdělání a celý náš evropský původ nám totiž dost dobře nedovolují, abychom se s takovými mýty skutečně sžili, abychom přijali jejich způsob pohledu na svět a překročili tak hranici, která je evropskému vědomí vlastní. Evropská věda je vědou právě proto, že stojí vždy mimo, pozoruje věci jakoby z vně a míra jejího odstupu je přímo úměrná míře její objektivitě. Základní principy této objektivitě, nezaujatého pozorování objektu, vypracovali však právě Řekové tváří v tvář svým bohům a svým vlastním mýtům. Řecký mýtus má tedy v sobě jakousi *genetickou obecnost*, neboť všechny ostatní mýty, báje a pohádky jsou v evropském vědomí vnímány vždy již s ohledem na podobu, jakou své mytologii dali Řekové. Díky tomuto spojení tvoří mýtus a logos natolik nerozlučnou dvojici, že často teprve v širším kontextu poznáme, zda se *mytologií* rozumí nějaký soubor mýtů, jejich vyprávění,¹ nebo jejich odborné studium.²

Není tedy divu, že každý pokus dosáhnout skutečných, originálních pramenů mytického života, najít ten pevný bod, odkud by kvalifikovaný pozorovatel mohl sledovat jeho proměny staletími, pravidelně končí

¹ Platón, *Rep.* 392 b5: ᾄδειν καὶ μυθολογεῖν.

² „The ambivalence of the modern term is doubly unfortunate, since it tends to persuade us that we are partaking in scientific study when we say that we like Greek mythology,“ stěžuje si G. S. Kirk hned v úvodu své knihy *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1970, str. 8.

tváří v tvář nějaké formě vlastní racionality, ať už se jedná o abstraktní antinomie strukturální analýzy nebo o archetypické kategorie, které v kolektivní paměti mytického člověka objevil Mircea Eliade.³ Má-li tedy být přece jen něco řečeno o mýtu jako takovém, nelze dost dobře obejít úlohu řeckého logu jako dnes již *exemplárního* protivníka řeckého mýtu, s jehož porážkou se spojuje vznik nového, universálního ducha teoretického poznání.

Uznání tohoto faktu nám však na druhé straně přece jen otevírá jisté možnosti. Jestliže totiž už dnes žádný milovník vymyšleného výkladu nemůže vnímat mytické příběhy jinak než v rámci nějaké mytologie, jestliže každý pokus o odstranění *logu* spoutávajícího původní smysl mytického vyprávění jen upevňuje jeho funkci v tomto zvláštním, epochálním spojení, nezbyvá než využít starého orientálního triku a zatlačit ještě více ve směru jeho historického působení. V takovém významovém posunu můžeme totiž řadu prvků, které dnes simulují *logický* rozměr řeckého mýtu, dostat do polohy, v níž se alespoň částečně promítne jejich vlastní, mytický charakter.

Bylo již mnohokrát řečeno, že řecký *kosmos* je navzdory svému mytickému založení podivuhodně jasný a věcný. Svět homérských bohů a hrdinů nás ještě dnes překvapuje svou uspořádaností a přehledností, kterou tak sugestivně zhodnotil Erich Auerbach ve své slavné *Miméisis*. Bytosti, které tu žijí, stejně jako jejich myšlenky a city, jsou představeny vždy v jasném a rovnoměrném osvětlení, které v nás nevyvolává žádné napětí, neboť neponechává nic v pozadí či polostínu toho, co je takto bezesbytku ztvárněno. S jistou nadsázkou bychom mohli říci, že řeckému básnickému mýtu vládne daleko spíše obraz⁴ než příběh, obraz přehledně rozprostřený v přítomnosti, ze všech stran dokonale přístupný, s přesně vymezenými prostorovými a časovými vztahy. Tato přehlednost vyvolává ovšem dojem jakési povrchnosti řeckého vidění světa a podtrhuje jeho *kosmetický* charakter. Na druhé

³ „Dalo by se říci, že tato ‚primitivní‘ ontologie má platónskou strukturu, a Platón by v tom případě mohl být označen za filosofa ‚primitivní mentality‘ par excellence, totiž jako myslitel, kterému se podařilo filosoficky zhodnotit povahu bytí archaického člověka,“ říká o svém „objevu“ sám Eliade! (*Kosmos und Geschichte*, Hamburg 1966, str. 34); ἐξ ἀρχῆς κατὰ Πλατῶνα ἐπεὶ μεμαθηκάσι πάντες, mohli bychom parafrázovat jeden starý Xenofanův výrok.

⁴ Srv. E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925, str. 62: „Der Mythos schließlich entsinnlicht weder noch versinnlicht er, sondern: er versinnbildlicht, εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν (Suidas). Was das Sein und damit die Pluralität der Ideen und damit die συμπλοκή und διαίρεσις des Logos transcendiert, das will der Mythos dennoch ‚künden‘. Aber nicht in Begriffen, sondern in Bildern.“

straně však absence jakéhokoli pozadí vytváří přirozenou půdu pro filosofický logos jako soud, který neponechává stranou nic, co by mohlo jeho rozhodnutí vnitřně zvrátit. Homéra lze analyzovat, ale nelze ho vykládat, říká Auerbach, a jediné, co nám zůstává skryto, a co tedy může do jisté míry probouzet naši zvědavost, je samotný princip této zvláštní *odhalenosti*, tak svrchovaně ovládající svět řeckého básnického mýtu. Vždyť právě služba tomuto principu, který si ve svém výrazu neponechává v záloze žádný postranní smysl, žádnou skrytou nauku, spojuje řecké básnictví s rodícím se duchem nových filosofických teorií:

*S větší přesností, nežli je kružítko, pravítko, mira,
musím jak vyslanec věštný dbalý být, Kyrne, těch slov,
která v Pýthó bůh kdys ze své bohaté sluje
vyhlásil jak věštby, kněžce když půjčil svůj hlas.
Jestliže přidáš co sám, už nenajdeš záchranu žádnou,
naopak, kdybys co ubral, spáchal bys na božstvu hřích.⁵*

Jenže slova tohoto pravdomluvného boha a způsob, jakým oznamuje svou vůli, mohou objektivitě básnické řeči jen těžko posloužit jako nějaký pevný a spolehlivý standard. Odkud tedy pramení nárok na přesnost takové básnické interpretace? Vždyť na omyl, říká Theognis, neplatí žádný lék, žádné φάρμακον.

Věštný vyslanec se v Řecku nazýval θεωρός a slovo *theoria* (θεωρία) označovalo slavnostní poselstvo k orákulu, děkovnou obětí božstvu nebo také *cestu* oficiální delegace na panhelénské hry (ἡ Ὀλυμπίαζε θεωρία).⁶ Na druhé straně je však *theoria* (θεωρεῖν, θεωρητικός) chápána ve smyslu prostého *divání, pozorování*, nebo v přeneseném, duchovním smyslu *poznání a myšlení*. Na rozdíl od první skupiny významů je zde kladen důraz především na samotnou činnost⁷ a je velice nápadné, že ačkoli jsou všechny tyto varianty odvozeny od základního tvaru θεωρός, je tento výraz užíván výhradně ve smyslu *vyslanec*, popřípadě *dohlizitel* nadaný úřední mocí,⁸ nikdy jako pouhý *divák*.⁹ Ale sám etymologický původ slova θεωρός vykazuje řadu

⁵ *Theognis* 805-10, čes. překl. R. Hošek.

⁶ Thukydidés 6, 16, 2, Pl. Lg. 650 a atd.

⁷ Srv. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, str. 20: „zuschauen“... bezeichnet eine Intensivierung der eigentlichen und wesentlichen Funktion des Sehens“.

⁸ Např. úředníci městského magistrátu v Mantineji.

⁹ H. Koller, *Theoros und Theoria*, *Glotta* 36, str. 273; s odvoláním na Démosthena XXI, 53: *die θεωροί sind hier auch verantwortlich für die richtige Durchführung*

nejasností, které by nás měly varovat před příliš unáhleným soudem o povaze řecké *theória*. Otázka zní, zda první článek tohoto komposita tvoří slovo θεός, *bůh*, nebo θεά, *pohled, podívaná*, a zda tedy náboženský motiv, zřetelně pocífovaný na jeho významové rovině, nebyl zahrnut již v samotném původu slova.

Řecká filosofie, která své pozorování světa zahájila pohledem do zad odcházejících řeckých bohů, se ovšem zcela přirozeně obrací především k samotné funkci vidění jako takového: *Lidský život je podoben jedné z těch slavností, které se konají za účasti celého Řecka a jsou spojeny s výpravnými hrami. Tam někteří hledají slávu a čestný věnec ve sportovním zápolení, jiné tam přivádí zisk a výdělek při kupování a prodávání, a je také určitá skupina lidí – ta je nejušlechtilejší –, kteří se neshánějí ani po potlesku, ani po výdělku, ale přicházejí tam jako diváci a pozorně si prohlížejí, co a jak se tam děje.*¹⁰ Jedině těmto divákům, pravil prý podle Cicerona sám velký Pythagoras, náleží jméno *milovníci moudrosti*, neboť jejich *contemplatio et cognitio* převyšuje všechna ostatní *studia*. Nikoli tedy θεωρός vyslaný jménem obce, aby na veřejné slavnosti vykonal předepsané obřady, úředník pohybující se v rámci přesných pravidel diplomatického nebo rituálního protokolu, ale divák v tom nejzákladnějším slova smyslu, divák vedený toliko vlastní zvědavostí a údivem, je skutečným předchůdcem filosofické kontemplace pozorující celek všehomíra.¹¹ Neboť je to právě zrak, ὄψις, říká Platón, který je vlastní cestou k filosofii, největšímu dobru, kterého se kdy dostalo člověku z rukou božích. *Kdybychom nemohli pohlédnout vzhůru na cesty nebeských hvězd, neměli bychom ani představu času ani důvod ke zkoumání povahy všech věcí.*¹² Čas, o kterém tu hovoří Platón, je časem *opakování a návratu*. Jako čas filosofické σχολή je také základní podmínkou jakéhokoli filosofického provozu.¹³ Teprve v okamžiku, kdy jsou zabezpečeny všechny věci potřebné k pohodlnému životu, k jeho *okrase a rozptýlení*,¹⁴ může se rozvinout skutečný βίος

des vom Gotte Verlangten (str. 276).

¹⁰ M. T. Cicero, *Tusc.* V, 3, čes. překl. V. Bahník.

¹¹ Ale také latinské *contemplatio* uchovává ve svém znění starší náboženský význam. *Templum* je vlastně pozorovací stanoviště augura, a teprve v širším smyslu také část oblohy určené ke sledování věštných znamení.

¹² *Tim.* 47 a8.

¹³ Nicméně také i čas vyměřený Sókratovi v platónském dialogu je do jisté míry časem athénské *theória*, každoroční slavnostní výpravy na Délos (srv. také *Rep.* 556 c).

¹⁴ *Met.* 982b 23: ῥοστώνη καὶ διαγωγῆ; srv. 981b 20.

θεωρητικός, nikoli život v tom *fysiologickém* slova smyslu, ale cílevědomý život lidského ducha.¹⁵

Na tento životní postoj diváka se pokusila navázat také řada moderních myslitelů, kteří v něm doufali nalézt jakýsi základní instinkt evropské vědy.¹⁶ Naším záměrem v tomto ohledu zřejmě nejlépe poslouží způsob, jakým ve snaze najít východisko z údajné stagnace moderní duchovní vědy, *ohrožené skepsí, iracionalismem a mysticismem*, obrací k údivu a nezaujaté zvědavosti prvních řeckých filosofů Edmund Husserl: *Vznikající teoretický zájem ve formě THAYMAZEIN je očividně obměnou zvědavosti, která má v přirozeném životě své původní místo jako průlom do „vážného života“ jako účinku prvotně vybudovaných životních zájmů, nebo jako hravé obzírání, jakmile přímé aktuální životní potřeby byly uspokojeny nebo skončily úřední hodiny.*¹⁷ Takové pojetí údivu, jako nějakého trvalého a přirozeně obnovitelného zdroje evropského myšlení, však naráží na problém teoretické reflexe či evidence, na jejímž libovolném opakování spočívá idea vědecké pravdy. Odkud vlastně čerpá Husserl naději, že tento údiv filosofie, nepochybně již zformovaný v duchu filosofické ideality, je skutečně tím *thaumatem*, které stálo na počátku veliké proměny evropského ducha?

*Tak jako dnes, i dříve lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili. Zpočátku se totiž divili záhadným zjevům, jež jim bezprostředně ukazovala zkušenost, a teprve potom pomalu postupovali k záhadám významnějším... až k otázce vzniku všech věcí. Ten pak, kdo pochybuje a diví se, ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμαζῶν, má vědomí nevědomosti – proto také φιλόμυθος, milovník mytického vyprávění, je v jistém smyslu slova φιλόσοφος, milovník moudrosti, neboť také mýtus pochází z podivných a nepochopitelných věcí, říká skutečně Aristotelés v první knize svých *Metafysik*.*¹⁸ A v podobném duchu řeší tuto otázku také

¹⁵ Často se ovšem zdůrazňuje náboženský aspekt aristoteléské *theória*, srv. např. J. Ritter v článku *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*: „Der Gegenstand, der die Theorie erfordert, ist ‚das Göttliche‘; die Philosophie als theoretische Wissenschaft heißt daher auch ‚theologische Wissenschaft‘“ (v: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Heft 1, 1952, str. 38). Samozřejmě, že také pro Aristotela je *teorie* v nejvyšším slova smyslu *theologii*, vědění, které má především bůh. Avšak právě proto je také Aristotelův θεός, divák pozorující sama sebe, současně θεά, tedy svou vlastní *podívanou*.

¹⁶ K lokalizaci a funkčnímu určení takových pokusů v novodobém myšlení viz. H. Blumenberg, *Neugierde und Wissenstrieb*, Archiv für Begriffsgeschichte, bd. XIV (1970).

¹⁷ E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1972, str. 349.

¹⁸ *Met.* 982b 11-19.

Platón v dialogu *Theaitétos*. Když si tu jeden ze Sókratových žáků udiveně stěžuje, že se mu po výkladu jeho velkého učitele všechno zatemnilo, „σκοποδινω ὦ Σώκρατες!“¹⁹, odpovídá mu Sókratés, že právě to je známkou jeho filosofického ducha: *Vždyť právě filosofu náleží toto πάθος, tento pocit údivu; není totiž jiného počátku filosofie než tento, a ten, kdo nazval Iridu dcerou Thaumantovou, nebyl špatný genealog*.¹⁹ Tím genealogem, na kterého se Platón odvolává, je samozřejmě řecký básník Hésiodos:

*Dceru hluboké řeky si domů odvedl Thaugmas,
Élektru Ókeanovnu, ta hbitou mu zrodila Iris.*²⁰

Iris, dcera mořského boha Thaumanta a Élektry (Lesku), je bohyně duhy, která přináší mračnům vláhu, slouží však také jako poselkyně božských příkazů adresovaných smrtelníkům a představuje tak symbol nejvyššího vědění, vědění odhalujícího vůli samotných bohů. V každém případě je tedy filosofické θαῦμα chápáno nakonec spíše jako přechodné zatemnění mysli, po kterém následuje o to rychlejší výstup k jasnému poznání.

Řecké slovo pro údiv, θαῦμα, θαυμάζειν, se odvozuje od θεᾶσθαι, *dívat se, pozorovat*, nebo také *žasnout, obdivovat*. Homérické θαῦμα ἰδέσθαι tak charakterizuje např. lesklý vůz, na kterém bohové vyrážejí do boje, proslulé Héfaistovy trojnožky nebo zbroj, o které je výslovně řečeno, že se nesluší, aby něco takového nosil pouhý smrtelník.²¹ Základním momentem údivu je tedy především *význačnost* obdivovaného jevu, význačnost takřka sakrální povahy, vnášející do údivu prvek nesrovnatelnosti,²² která na jedné straně zvyšuje intenzitu vnímání, současně však s sebou nevyhnutelně přináší pocit určitého ohrožení, θάμβος, strach, který už řecká filosofie kladla do základů náboženského vědomí.²³ Jak říká Démokritos, *starodávní lidé, vidouce nadzemské jevy, hromy a blesky... báli se a věřili, že bozi jsou příčinou těch věcí*.²⁴ Jestliže pak tento filosof označuje za cíl své moudrosti právě ἄθαμβίη,²⁵ uvolnění strnulých údů od posvátného úžasu, má

¹⁹ *Theait.* 155 d1.

²⁰ Hésiodos, *Theogonie* (=Th.) 265.

²¹ *Il.* V, 725; XVIII, 377; X, 439.

²² Srv. *Met.* 983a 17: „Každému se zdá podivné, když se něco nedá měřit měrnou jednotkou.“

²³ B. Snell, cit. d., str. 54: „Das Bewundern ist ein sublimiertes Grausen.“

²⁴ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Berlin 1912, zl. 55 A 75, čes. překl. K. Svoboda.

nepochybně na myslí právě onen moderní vědou tak obdivovaný *postoj nezúčastněného diváka přihlízejícího tomu, jak se svět zbavuje svých mýtů*.²⁶ Tito pisatelé, míní Strabón, totiž Démokritos a všichni ostatní filosofové, *nás chtějí vyzbrojit schopností ničemu se nedívat* (τῆν ἀθαυμαστίαν κατασκευάζειν), *a tak odolávat moci strachu, nepokoje a zděšení*.²⁷ Můžeme však v takovém případě ještě označovat údiv za skutečnou příčinu zrození filosofie a evropské vědy?

Jestliže lidé filosofují proto, aby unikli nevědosti, říká Aristotelés, musí nás osvojení této vědy uvést v pravý opak toho, co jsme na počátku hledali: *Všichni totiž začínají tím, že se diví, jestliže se věc má skutečně tak a tak, podobně jako se lidé obdivují automatům, dokud neprohlédnou příčinu, ať už se to týká obrátů slunce nebo nezměřitelnosti úhlopříčky. Vždyť znalec geometrie by se ničemu nepodivil více, než kdyby se úhlopříčka čtverce dala změřit jeho stranami*.²⁸ Příčina, αἰτία, je tedy na jedné straně příčinou *pohybu* vyvolávajícího údiv, na straně druhé však jako λόγος, jako *řeč, která objasňuje, proč něco jest*,²⁹ je příčinou jakéhosi *zastavení*, kterým se skutečné vědění (ἐπιστήμη) liší od pouhého mínění nebo ničím nezdůvodněného soudu (δόξα). Neboť, jak říká Platónův Sókratés, lidské mínění, které není dostatečně svázáno rozumovým výkladem příčiny, utíká z duše podobně jako Daidalovy automaty, aniž by přinášelo nějaký spolehlivý zisk.³⁰ Slovo λέγειν znamená ve skutečnosti *sbírat nebo shromažďovat*, ale λόγος není jen takto shromážděným souborem, ale také *poutem*, které to, co bylo sebráno svazuje, uzavírá a chrání před náhodným rozptýlením. K takovému zdůvodnění se pak v okamžiku nejistoty může lidská duše vždy znovu a za všech okolností obrátit jako ke svému trvalému a nezadatelnému vlastnictví:

Iris je jen oblakem pouhým, na pohled fialovým a červeným, jakož i žlutým...

ubepečuje nás Xenofánés³¹, první velký kritik homérických mýtů. Avšak s ohledem na Platónovu zmínku o jejím rodokmenu si dost dobře nemůžeme odpustit všetečnou poznámku, že kromě této zářivé bohyně

²⁵ Tamt., zl. 55 B 216.

²⁶ E. Husserl, cit. d., str. 356.

²⁷ *Geogr.* I, 3, 21.

²⁸ *Met.* 983a 20.

²⁹ *APo.* 94a 1.

³⁰ *Men.* 98 a9; srv. *Euthyphr.* 11 b-d.

³¹ *Zl.* B 32.

pohybující se mezi nebem a zemí, zrodila Élektra Thaumantovi ještě jiné, zdaleka ne tak jasné bytosti:

*Harpyje vlnitých vlasů, jenž na rychlých křídlech
létají ve spolku s ptáky a o závod s vanutím větru,
Aelló s Ókypetou; neb rychle jak čas ony letí.³²*

Zatímco Iris se na svých rychlých nohou pohybuje téměř výhradně mezi nebem a zemí, střeží Harpyje a Thyella (Bouře) podle řeckého mýtografy Ferekyda tu část podsvětí (ταρταρή μοῖρα), do níž Zeus svrhne bohy, kteří se dopustili nějakého zvlášť velkého zločinu.³³

Ostatně také slovo αἴτια vyjadřovalo původně především zodpovědnost za něco, a většinou ve špatném smyslu, tedy vinu nebo přímo zločin.³⁴ I zde je však αἴτια takové ὕβρις přednesená jako *logos*, jako vyprávění o vině, soudu a trestu tím, co světu řeckého mýtu dodává jeho tvář, jeho φύσις, nikoli jen logickou, ale právě jakousi *fysiologickou* identitu. Oddělení Nebe a Země, z něhož povstal také řecký kosmos, bylo konec konců jen vedlejším produktem kastrace Úrana, všeobecně vnímané jako trest za jeho sexuální aroganci. Jen díky tomuto *znehynbění* prvního vládce světa, díky zastavení jeho chaotické plodnosti, se může stát nakonec právě Nebe *blaženým bohům na věky bezpečným sídlem*. Podobně zeď, za níž Zeus po svém vítězství uvěznil Titány, je současně *prahem*, v němž jsou pevně zakořeněny počátky Země, Moře a všech ostatních regionů světa.³⁵ Tento způsob mytického výkladu přetrvává dlouho po zániku klasického Řecka a ještě Kelsos, který se ve svém spise *Aléthés Logos* odvolává právě na Ferekyda, nevidí podstatný rozdíl mezi *tresty*, které Zeus uděluje provinilým bohům, a těmi λόγοι jimiž platónský θεός formoval první látku všehomíra.³⁶

Způsob, jakým svá θανάσιμα tematizuje *logos* řecké poiesis, posunuje však tuto *aitiologickou* rovinu mytického vyprávění do míst, kam ji dost dobře nemůže následovat ani řecká filosofie, ani na ni navazující evropská věda:

³² Th. 267, čes. překl. J. Nováková.

³³ H. Diels, cit. d., II, str. 204, zl. 71 B 5 z Origena.

³⁴ V Aischylos, Ch. 836 je Aigistos, vrah Agamemnonův, označen jako αἴτιος μόρου; srv. také Eu. 579, Hérodotos V, 70: Ἀλκμεωνίδα... εἶχον αἴτιαν τοῦ φόβου; II. I, 153 atd.

³⁵ Srv. Anaximandrovo δίκη καὶ τίσις (H. Diels, cit. d., I, str. 15 (zl. I A 9)).

³⁶ Órigenés, Cels. VI, 42: „Stejně příběhy, kterými Zeus po svém vítězství nad Titány vyzdobil svatební plášť Země, zdobí také všemi obdivované (ὅπο πάντων θεωρούμενον) roucho Athény vynášené o velkých Panathénajích vzhůru na Akropoli.“

*V nic už nelze doufat, ani na nic přísahat,
ani se ničemu divit, když i Zeus sám
polední čas změnil v půlnoc tím, že zakryl jasný svit
zářícího slunce: padl na člověka potný děs.
Od té chvíle vše je možné, vše se může naplnit.
Ať z vás nikdo nežasne už, kdyby nyní něco zřel,
jako to, že šelmy mění způsob žití s delfíny
a že šumné mořské vlny připadají nyní jim
nad pevninu příjemnější, tím zas že je milý svah.³⁷*

Jakoby tu strach z nadpozemských jevů přemohl samotný údiv, jakoby hrůza svazující lidské údy stejným způsobem přemohla i básníkovu mysl. A přece tato beznadějná vize totálního rozpadu dosavadního řádu věci slouží ve skutečnosti jako lehce ironická nadsázka, vyvolaná údivem stárnoucího básníka nad poněkud uvolněnými mravy mladých dívek.³⁸ Není *divu*, míní zřejmě Archilochos, když sám Zeus, aby si prodloužil milostnou noc s Alkméné, donutil Héliu vynechat na pravidelné objížděce nebesy jeden sluneční okruh. Podobnou roli, jakou hraje tento lyrický přenos, má v řecké poezii také motiv zvědavosti, který do značné míry vyrovnává primární vážnost neobvyklého a dodává tak mytickým příběhům často téměř burleskní podobu. Když Achilleus zabil Hektóra a svlékl mu jeho zbroj,

*všichni se seběhli kol něho synové Achajců,
s údivem hleděli na jeho vzrůst i podobu sličnou,
každý však, kdo přišel, ho udeřil ranou,
a pravil hledě na okolo stojící druhy:
„Vida jak Hektór je náhle o mnoho měkčí,
než když pátil nám lodi plamenným ohněm.“³⁹*

Za těchto okolností snad nebude příliš od věci, jestliže přece jen využijeme Husserlovy dobře míněné výzvy a pokusíme se vymezit úlohu, kterou v tomto životním obratu od mýtu k logu hrál fenomén údivu a zvědavosti, právě návratem k onomu *hravému obzírání*, jímž se řecký θεωρός zmocnil svého prvního *objektu*. Μυθολογοῦμεν λόγῳ, říká doslova Platón, *bájíme v myšlenkách*.⁴⁰

³⁷ Archilochos zl. 71 (68), čes. překl. R. Hošek.

³⁸ H. J. Mette, *Schauen und Staunen*, Glotta, Bd. 39 (1960), str. 55.

³⁹ II. XXII, 369-374.

⁴⁰ Rep. 501 e4.

Vše údajně začalo v Mékóně, pozdějším Sikyónu, kde se naposled sešli bozi a lidé u společného stolu, aby se dohodli na budoucím rozdělení svých údělů. Jako mluvčí lidského pokolení, πάντων ἀριδείκτετος ἀνάκτων, nejslavnější z knížat a současně hlavní obětník, rozdělil při té příležitosti Prométheus velkého vola takovým způsobem, že

*na jednu stranu dal maso a droby, kypící tukem,
v kůži zabalené, a bachorem volským to přikryl;
Na druhou – chytrák – dal bílé hovězí kosti,
pěkně je srovnal a lesklým lojem je obalil zevně.⁴¹*

Když potom vybědl Dia, aby si vybral podíl, ke kterému ho srdce nejvíce táhne, prohlédl sice údajně Zeus díky své nezmarné moudrosti jeho lest, nicméně přesto se s odporem vyhnul nevábnému žaludku zakrývajícímu kvalitnější část oběti a chtivě, totiž

*oběma rukama se napřáhl po bílém tuku,
v srdci však pocítil hněv a žluč mu zalila duši,
jakmile uviděl lest, ty bílé hovězí kosti.⁴²*

Hluboce uražený Zeus nejdříve odepřel lidem oheň, a když se i ten podařilo Prométheovi s pomocí Isti (v duté holi) vynést z Olympu, rozhodl se s lidským pokolením skoncovat definitivně. Nařídil Héfaistovi, aby vytvořil podobu krásné panny,

*zlatá Afrodité jí měla rozlít kol hlavy
půvab i strastnou touhu a trýzeň, jež stravuje údy;
do prsou mysl psi jí vložit a povahu lstivou
Hermovi křídlatému pak velel, Argovu vrahu.⁴³*

Na první pohled vyznívá tedy Diova pomsta jako pouhá varianta Prométheova triku s hovězí kůží. Avšak v božském provedení získává *svůdný lesk tuku*, kterým Prométheus obalil holé kosti, přímo kosmické dimenze: κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη, praví Hésiodos. *Kosmos* Pandóry tu ovšem znamená pouhý ženský makeup; a přesto, když Hermés toto *spanilé zlo* přivedl do shromáždění lidí a bohů,

*bohy nesmrtelné i smrtelné lidi jal úžas
nad tou náhlou léčkou, s níž rady si nebudou vědět.⁴⁴*

⁴¹ Th. 538-541, čes. překl. J. Nováková.

⁴² Th. 550-555.

⁴³ Op. 65-68, čes. překl. J. Nováková.

⁴⁴ Th. 588.

Homérský obrat θαῦμα ἰδέσθαι, kterým Hésiodos komentuje stvoření a příchod Pandóry, naznačuje, že Diova lest je něčím více než pouhou božskou odpovědí na Prométheovu *krisis*. Její δαίδαλα θαυμασία, podivuhodné ozdoby, *obrazy šelem, které tam dal, aby mnohou svítily krásou*,⁴⁵ stejně jako *psi nestydatost* jejího nitra, její κύβεος νοῦς, jen podtrhují zvláštní, dvojznačný charakter údivu, který mezi bohy a smrtelníky vzbuzuje zjevení takového καλὸν κακόν, krásného zla, kterým všichni budou se kochat a vlastní neštěstí hýčkat.⁴⁶ Z takového zvláštní směsi obdivu, strachu a nestydaté zvědavosti komponuje Hésiodos svůj příběh o Pandóře jako nástroji Diovy pomsty:

*Zpočátku totiž si na zemi žila plemena lidská
stranou zlého a bez protivensví a bez těžké práce,
bez nemoci, jež smrt a bolest přinesly lidem;
lidé přec vůčihledně a rychle v starosti stárnou.
Žena však se sudu sňavši svou rukou široké víko
ven je pustila všechny – a lidem hoře a bědu.
Jedině Naděje uvnitř té těžko rozbitné schrány
zůstala v sudě až pod samým hrdlem a nevyletěla
ven, neboť žena včas zase dala pokličku na sud
z vůle mrakotřasa a vladaře oblaků Dia.⁴⁷*

Na rozdíl od Theogonie, v níž se Diova lest vyčerpává poukazem na neužitečný lesk ženské marnivosti přinášející jen strasti všem mužům, co z chleba jsou živi, ohlašují Hésiodovy *Práce a dny* příchodem Pandóry konec Zlatého věku lidstva, konec společného života lidí a bohů. Avšak žertovná poloha, do níž Hésiodos stylizuje vlastní *příčinu* tohoto všeobšáhleho životního zvratu, všetečná zvědavost, s níž Pandóra přistupuje k činu, který má tak dalekosáhlé následky, vyvolává dojem zcela záměrné nevážnosti a do jisté míry tak brání vždy střízlivému logu klasické vědy detailně prozkoumat původní obsah onoho tajemného sudu, o jehož klíčové úloze není jinak žádného sporu.⁴⁸ Co tedy vlastně

⁴⁵ Th. 582.

⁴⁶ Hésiodos, *Práce a dny* (=Op.) 58.

⁴⁷ Op. 90-95, čes. překl. J. Nováková.

⁴⁸ Těto problematické polohy Hésiodova příběhu o Pandóře neváhá využít ještě Origenés v reakci na pohanské útoky proti křesťanským mýtům o stvoření: „Oč více by si zasloužil výsměch Hésiodos za svou bajku o stvoření Pandóry, které se všichni pohané obdivují jako nějaké v rouše mýtu zahalené filosofické moudrosti! A obzvláště směšná (γελοῖον) je podle něj právě ta historka o sudu (Cels. IV, 38). Srv. G. S. Kirk, *Mythos*, str. 257-8: „It is true that explicit aetiologies... tend to be superficial. This kind of aetiology overlaps the function of iterative and operative myths and is part of process of binding the volatile present to the traditionally and

zahlédla Pandóra v okamžiku, kdy nadzdvihla víko skrývající tajemství osudu celého lidstva?

Podobné nádoby známe z Homérovy Iliady, kde Achilleus hovoří o dvou sudech (δοιοὶ πίθοι) stojících na prahu Diova domu, z nichž Zeus rozdává dary, z jednoho dobré a z druhého špatné:

*komu jen ze strastí dá, ten zcela je potupě vydán,
strašná hladovost zlá jej honí po zemi božské,
světem pak bloudě sem a tam, jest u bohů v necti i lidí.⁴⁹*

O tom, který z těchto sudů poslal Zeus prostřednictvím Pandóry smrtelníkům, však vládne spor. Podle Plútarcha Hésiodos, odvolává se na Músy, pozměnil původní Homérovu dispozici a uzavřel do sudu toliko strasti.⁵⁰ Naopak řecký skladatel bajek Babrios se zřejmě přidržel původnější, nám dobře známé pohádkové verze. Podle jeho vyprávění shromáždil Zeus ἐν πίθῳ τὰ χρηστὰ πάντα, všechny dobré věci, a poslal tento sud mezi lidi. Avšak člověk, neschopný ovládnout svoji zvědavost, nadzvilh víko,

*a tak unikla dobra zpět do božského domu,
kde vysoko nad zemí ztracena mávají křídly.
Jediná naděje chycena víkem zůstala uvnitř,
jediná žije tu s lidmi a slibuje,
že vrátí nám všechny ztracené dary.⁵¹*

Hésiodovo ladění celého příběhu o Pandóře by zřejmě odpovídalo spíše Plútarchově variantě. Jako by se šelmy vyvedené Hefaistem na vínku Pandóry, κνώδαλα θαυμασία, svítící krásou, jakých souš i moře nemálo živí, náhle proměnily v

*tisíce strastí (μυρία λυγρό), které teď po světě chodí,
a země je plná zla, plné je i moře,
ve dne i v noci nemoci chodí samy (αὐτόματοι),
a záhubu nesou všem smrtelným lidem.⁵²*

Karl Kerényi se domnívá,⁵³ že sud, o kterém mluví Hésiodos, mohl mít v tomto případě stejnou funkci jako bronzový barel, v němž Alóovci uvěznil boha války Área. Velice zajímavou paralelu však nalzáme

divinely sanctioned regularity of the past.“

⁴⁹ Il. XXIV, 533; čes. překl. O. Vaňorný.

⁵⁰ Plútarchos, *Moralia* 105d.

⁵¹ Babr. 58.

⁵² *Op.* 100-104.

⁵³ K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951, str. 213.

také ve starozákonním textu proroka Zacharijáše, kde se mluví o jakési nádobě (*efa* – dutá míra), přikryté olověným víkem, v níž je uzavřena *iša*, žena, kterou boží posel nazývá *reša*, *svévole*. V tomto případě však zůstává víko od nádoby na místě, a do vzduchu, *mezi nebe a zemi*, je s pomocí dvou okřídlených daimónů ženského pohlaví vyzdvížena celá schrána.⁵⁴

S podobným efektem, jaký vyvolává otevření Pandóřina sudu, je v Homérově Odysseji rozvázan kožený pytel, do kterého Aiolos, z Diova pověření vládce všech větrů, uvěznil všechny nepříznivé a nebezpečné mořské vichry, aby umožnil svému milému hostu Odysseovi bezpečný návrat domů. Těsně před cílem však navený Odysseus náhle usnul, a jeho plavci, krátice si dlouhou chvíli, meditovali o tom, *co vlastně je v tom měchu*, který Odysseus celou cestu tak úzkostlivě střeží:

*Nuže vzhůru a pohledme ὅττι τὰ δ' ἔστιν,
kolik zlata a stříbra se skrývá v té kůži.
To řekli a zlá vůle nabyla moci,
otevřeli měch, a všechny z něj pustili větry.⁵⁵*

Bouře, která se rozpoutala po otevření Aiolova měchu, neměla samozřejmě zdaleka takové dimenze jako katastrofa, jež způsobila zánik zlatého věku Kronovy vlády. Nicméně i zde můžeme objevit některé velice zajímavé souvislosti.

Aiolův volský měch totiž na první pohled připomíná *kórykijský pytel* z medvědí kůže, do něhož drak Tyfón uzavřel po svém vítězném souboji s Diem svaly a šlachy, kterými jeho protivník ovládal svůj nebeský region. Zápas, k němuž při té příležitosti dochází mezi dosavadním pánem Nebe a novým, z hlubin Země pocházejícím uchazečem o nebeský trůn, je jen jednou z celé řady bitev, z nichž se podle představ řeckých básníků postupně vynořil všemi tak obdivovaný, krásně uspořádaný kosmos. Zeus nejdříve vrhl proti Tyfónovi z bezpečné vzdálenosti své blesky, pak se však přiblížil, udeřil ho železným srpem a zahnal na útek. Tento *ocelový srp*, ἀδαμαντίνη ἄρπη, je zřejmě týž, kterým Kronos kdysi vykastoval svého otce Úrana a oddělil tak poprvé od sebe Nebe a Zemi. Něco podobného však nyní čeká samotného Dia. Když totiž dohnal unaveného δράκοντα a vrhl se na něj, aby ho dorazil,

⁵⁴ Zach. V, 10; srv. J. Gould, *On Making Sense of Greek Religion*: „among Greeks... waywardness in human behaviour is traced to divinity; it is a sin.“ (v: P. E. Easterling – J. V. Muir, *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, str. 11).

⁵⁵ *Od.* X, 44-47.

ovinul kolem něj Tyfón své hadí tělo, zapletl ho do svých smyček, vytrhl mu z rukou srp a odřízl mu z jeho těla všechny šlachy a svaly.⁵⁶

Bezmocný Zeus byl pak uvězněn v Kórykijské jeskyni a jeho svaly, ukryté v koženém pytlí, svěřil Tyfón do opatrování Delfyně, krásné panně s hadím tělem. Podle Apollodóra ukradl Delfyně Diovy svaly bůh Hermés. Avšak Nonnos v první knize svých *Dionysiak* tvrdí, že je přímo na Tyfónovi vylákal mytický zakladatel Théb Kadmos pod záminkou, že potřebuje struny pro svou novou harfu, aby pak mohl důstojně oslavit Tyfónovo vítězství:

S těmi nebeskými strunami bych přehrál samotného Apollóna... svou hrou bych okouzlil stromy, hory i zvířata všechny a také věnec starý jak Země, Ókeanos, bych obrátil zpět s jeho kroužící vodou, zastavil bych armádu hvězd a bludných planet, zářící Slunce i Seléné, brázdící nebe.⁵⁷

Vidíme, že Kadmos chce hrou na struny z Diových šlach rozeznít zcela novou harmonii sfér. Božská νεῦρα, o které žádá, jsou ve skutečnosti nebeské větry, kterými Zeus ovládá celou oblohu, a které ho tedy činí také pánem času. Jen Zeus může zastavit Slunce nebo změnit noc v den. Tyfón samozřejmě touží být po vzoru Dia veleben jako nový, mocný pán Olympu, jako skutečný Τυφῶν ὑέτιος, *pršící bůh, vefelnygeréτης*, víchr shromažďující oblaka a přinášející vláhu.⁵⁸ Avšak proměny hvězdných formací a obraty mořských proudů ohlašují, že po nástupu nového pána získá novou tvář také celý jím ovládaný kosmos.

Když je nakonec Tyfón přece jen poražen a tak jako všichni ostatní Titáni svržen do Tartaru, rodí se z jeho tělesných pozůstatků větry, které jsou

k veliké pohromě lidem, když ve zlou se rozdují bouři; každý si vane jindy a rozmetá na všechny strany lodí a plavce hubí – a není pomoci od zla pro muže, kteří na širém moři se s těmihle střetnou. Druhé zas na zemi pevné a bez hranic, poseté kvítím, lidem, rozencům země, jen ničí líbezná role, naplňující je prachem a bezuzdným řevem jak honci.⁵⁹

⁵⁶ Apoll., *Bibl.* I. 6,3.

⁵⁷ Nonnos, *D.* 489.

⁵⁸ Nonnos, *D.* 386, 390.

⁵⁹ *Th.* 880, čes. překl. J. Nováková.

Jean-Pierre Vernant v této souvislosti upozorňuje na zvláštní podobnost Tartaru s Pandóřiným sudem. Vězení Titánů se u svého ústí zužuje stejným způsobem jako πύθος, má jakýsi *krk* (δαυρή), a dveře, které tam zasadil Poseidón, aby zabránil Titánům znovu vystoupit na povrch Země, připomínají víko, pod kterým zůstala uvězněna naděje na ztracený βίος.⁶⁰ Jaké parametry bychom však v takovém případě měli přiznat sudu otevřenému pouhou ženskou zvědavostí?

Hésiodos nazývá demony vylétající z náhle otevřeného sudu νοῦσοι, *nemoci* přinášející bolest a smrt (κῆρ). Nemá tím zřejmě na mysli jen nemoci v tom striktně medicinském smyslu.⁶¹ Jako κακὴ νοῦσος je označen například orel, který se po tisíce let (τὸν μυριατῆ χρόνον) každý den snáší na spoutaného Prométhea, aby se nakrmil jeho pravidelně dorůstajícími *nesmrtelnými játry*.⁶² Jako nejvznešenější a nejvýše létající pták byl orel vtělením samotného Dia. Avšak podle genealoga Akusiláa byl tento orel, spolu s nesmrtelným Kerberem strážícím brány podsvětí, plodem milostného spojení dvou hadích monster, Echidny a Tyfóna, posledního skutečného protivníka Diovy všemohoucnosti.⁶³ Výrazem νοῦσος pojmenovává Hésiodos také hluboký, rok trvající bezesný spánek, do něhož upadá bůh, který se opovází křivě přísahat při posvátné vodě podzemní řeky Styx. Tento tzv. μέγας ἐνιαυτός, velký rok božského *kómatu*, představuje v mytickém pojetí času vlastně celý kosmický věk,

*veliký jícen,
na jehož dno by se nedostal nikdo
za celý boží rok, kdyby jednou do brány vkročil;
naopak sem tam by ho víchr podával víchru,
jeden horší než druhý...⁶⁴*

Tato časová dimenze strastí symbolizujících éru železného věku je zvláště patrná na pozici, kterou v Hésiodově příběhu o Pandóřině sudu zaujímá *naděje*, ἐλπίς. Jestliže totiž všechny νοῦσοι nebo κῆρες byly původně (tak jako Arés) uzavřeny v sudu právě proto, aby neškodily lidskému pokolení, jakou roli potom mezi nimi hraje *naděje* jako jediná

⁶⁰ *A la table des hommes*, v: M. Detienne – J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard 1979, str. 131, poz. 1.

⁶¹ J.-P. Vernant, cit. d., str. 121, pozn. 2.

⁶² *Th.* 527; Aischylos, *Pr.* 94.

⁶³ H. Diels, cit. d., II, zl. 73 B 6. Podle Aischyla je však Tyfón vlastním Prométheovým bratrem, který stejně jako on trpí za svou vzpouru vůči novému světovému řádu (Aischylos, *Pr.* 354).

⁶⁴ *Th.* 740, čes. překl. J. Nováková.

strast, která zůstává zajata uvnitř a tedy bez skutečného vlivu na osud člověka?

Už sama představa naděje jako strasti v nás vyvolává určité pochybnosti. V řecké literatuře samozřejmě nacházíme některé náznaky takového negativního pojetí. Ἐλπίς βροτοῖς κάκιστον, říká Euripidés, *naděje je zhouba smrtelníků*,⁶⁵ a Theognis ji přímo označuje za *obtížného a nebezpečného démona*.⁶⁶ Avšak právě tato *slepá naděje* je v Aischylově *Prométheovi* označena za jediný lék (φάρμακον) umožňující člověku překonat strasti (νόσου), které mu přináší jeho osud, a vyrovnat tak alespoň částečně ztrátu *onoho času* zlatého pokolení.⁶⁷

Vždyť lidé přec rychle v útrapách stárnou... a děti železného věku už mají šedivé vlasy, říká Hésiodos.⁶⁸ Povaha naděje, která zůstává na rozdíl od ostatních strastí uzavřena v Pandórině sudu, je tedy stejně dvojnásobná, jako celý jeho původní obsah:

*Nemálo zla si způsobí ten, kdo se marnou nadějí žíví,
nedělá nic, jen vyhlíží βίος,⁶⁹ a tak škodí své duši.⁷⁰*

Zatímco νοῦσοι vypuštěné ven uvádějí věk namáhavé práce, věk utrpení a smrti, strastí, které rychle stravují všechny vitální síly smrtelníků,⁷¹ τυφλή ἐλπίς, která zůstala v moci člověka, uměle prodlužuje ztracený čas zlatého věku lidstva v marné snaze napodobit jeho blaženou bezstarostnost. Naděje je tedy skutečnou *nemocí* svého druhu, říká Hermann Fränkel.⁷² Zatímco νοῦσοι představují vpád *brutální, nesmyslné reality*, která k tomu, aby prosadila svou moc, nepotřebuje žádnou řeč, je naděje jen duchaplnou představou, řečí, která oznamuje přání, pouhý λόγος, nikoli ἔργον.⁷³

⁶⁵ Euripidés, *Hec.* 479.

⁶⁶ Theognis V, 638.

⁶⁷ Srv. ostatně také Theognis 1135, kde naděje vystupuje jako θεὸς ἐσθλή, *příznivá bohyně*.

*Ten, kdo se modlí k bohům a páli jim nádherné kýty,
první at' Nadějí dá a poslední také,
vyzývá Theognis.*

⁶⁸ *Op.*, 93 a 181.

⁶⁹ Slovo βίος znamená *život* v tom nejširším slova smyslu, také jako *čas žití* (např.: *za jejich života*), nebo také v čistě materiálním smyslu – *živobylí, chleba*.

⁷⁰ *Op.* 497-8.

⁷¹ J.–P. Vernant, cit. d., str. 122.

⁷² H. Fränkel, „Das Gefangensetzen der Hoffnung und das Loslassen der Plagen sind komplementäre Akte.“ *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1969, str. 131).

⁷³ Tamt., str. 131; srv. W. J. Verdenius, A ‚hopeless‘ line in Hesiod, *Mnemosyne XXIV*, str. 230, s odvoláním na Platóna: *supposition*, tedy vlastně *zdání*, δόξα

*Důvěřivá naděje žíví všechny ty,
kteří marně se štvou a čekají,
že přijde ten den a obrátí se roky,*

zpívá řecký básník Sémónidés.⁷⁴ Místo očekávané hojnosti však k člověku přichází jen νοῦσοι a μυρία κήρες, tisíce bolestí a nečekaných strastí. Klamný lesk slepé naděje je tedy pro řeckou poiésis nejen důstojným partnerem Pandóřiny zvědavosti, ale stává se skutečným *le tissu de la vie* železného věku.

*Zpočátku totiž si na zemi žila plemena lidská...
bez práce, bez protivensství a béd; ani starobu vetchou
neznali; věčně ruce a nohy majíce stejné,
z hojnosti všeho se těšili, zlo se jich nedoklo žádné;
mřeli tak lehko, jako když usne; na dosah měli
všechno 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.⁷⁵*

Tento βίος αὐτόματος je ztracen v okamžiku, kdy Pandóra otevírá sud a vypouští ven jeho obsah. Hésiodos neříká, co to je. Sloveso σκεδαννύναι, *rozptýlit* nebo *rozlít* tu nemá žádný předmět, a ze sudu mohli být sice vypuštěni démoni lidských starostí, ale právě tak dobře mohl být nekompetentním zásahem Pandóry promarněn a rozptýlen onen bezstarostný βίος, který člověku umožňoval život srovnatelný s nesmrtelným životem bohů pouze v případě, že byl bezpečně ukryt před jeho všetečnou zvědavostí.⁷⁶ Stejně jako v případě stvoření Pandóry se tedy Zeus nesnížil k tomu, aby pouze opakoval Prométheův trik s hovězí kůží. Místo, aby dal člověku vybrat ze svých dvou sudů mezi dobrem a zlem, nabízí mu volbu, stojící zdánlivě zcela za hranicemi jakéhokoli praktického zájmu. Jako je vlastnictví pevně uzavřeného sudu podmínkou bezstarostného živobytí, které *sama od sebe dává plodivá země*,⁷⁷ tak je pokus o odkrytí tohoto tajemství bezprostředně následován stejně automatickým a současně skrytým příchodem strastí, které

μελλόντων (*Plat. Nom.* 644c).

⁷⁴ Sémónidés, *Anth. lyr. graec.* 1, 6-8.

⁷⁵ *Op.* 90, 113-120, čes. překl. J. Nováková.

⁷⁶ W. J. Verdenius, A ‚hopeless‘ line, str. 227: „Hesiod is supposed to have confused the functions of a pantry and a prison.“

⁷⁷ Srv. Platón, *Pol.* 272 a6: γῆ αὐτομάτη.

*nevolány a samy, záhubu člověku nosí,
potichu, protože Zeus jim nedopřál hlasu.*⁷⁸

Vlastní *genealogie* zvědavosti nás však vede ještě dále, až k onomu *hovézímu žaludku*, do něhož Prométheus ukryl před bohy poživatelnou část oběti, aby ji zajistil výhradně pro lidskou spotřebu. Jako γαστήρ, *hltavý žaludek, břicho (život)*, označuje Hésiodos také samotnou Pandóru, když zdůrazňuje neúčinnost ženského plemene.⁷⁹ Ve skutečnosti se však otrokem tohoto žaludku stává celé lidské pokolení a sám Hésiodos je Músami, které mu darovaly jeho *božský dar zpěvu*, jmenován jako γαστήρ οἶον, *nic než břicho*.⁸⁰ Na světě totiž není nic *nestoudnějšího* (κύντερος), než στυγερός γαστήρ, *odporný žaludek*, říká Odysseus u Alkinoia:

*Vždyť prokletý žaludek je zdrojem všech útrap
lidem, které kdy stihne zlo toulky a svízel a bolest.*⁸¹

Pandóřin κύνεος νοῦς, *psí mysl*, ukrývající se v jejím krásném zevnějšku, je tedy jen obměnou *nestoudného žaludku*, který v sobě ztělesňuje nové podmínky lidského života,⁸² stává se vlastním hybatelem všech lidských aktivit, symbolem věčné nespokojenosti a touhy ovládnout všechny věci, které se ocitají v jeho dosahu, bez ohledu na jejich stravitelnost:

*Je nemožná věc svůj chtivý žaludek zapřít,
prokletý, který všem lidem je příčinou mnohého zlého.*⁸³

Svár, který svým rozdělením první oběti zasel Prométheus mezi lidi a bohy, mění tedy rozhodujícím způsobem samu povahu lidského života. Teprve na pozadí tohoto životního obratu, způsobeného pokusem koncentrovat veškerý βίος uvnitř lidského regionu, může na první pohled tak nepatrná a přece epochální *krisis* lidské zvědavosti otevřít naplno stavidla nebe a místo blahodárného deště spustit na lidstvo ničivý nebeský příval, potopu, která hubí celé lidské γένος a definitivně tak uzavírá období blaženého věku lidské nevinnosti. Ať už je to žalu-

⁷⁸ *Op.* 103-104.

⁷⁹ *Th.* 599.

⁸⁰ *Th.* 26.

⁸¹ *Od.* VII, 216; XV, 344; γαστήρ si vynucuje překročení míry (καιρός), říká Démokritos, *což vede k mnohým bolestem a žalům* (λύπαι πολλαί), H. Diels, cit. d., I, str. 107, zl. 55 B 235.

⁸² J.-P. Vernant, *The Myth of Prometheus in Hesiod*; v: *Myth, Religion and Society*, Cambridge 1981, str. 51.

⁸³ *Od.* XVII, 286.

dek, hrnec⁸⁴ nebo sud, způsob, jakým člověk ovládl svůj vlastní βίος, jakým se ohradil vůči nárokům olympských božstev, vyvolává k životu nové, stejně neovladatelné síly, které se skrývají v samotném základu tohoto ohraničení, v samotné povaze pouta, které mělo původně odolat jakémukoli vnějšímu porušení. Současně se však teprve v tomto rozdělení, v tomto svévolném ohraničení lidského prostoru stává obsah Pandóřina sudu skutečným *životem*. Jak říká Hegel, *jistota se ztratila v pravdě*.⁸⁵ Můžeme tedy snad postoupit ještě hlouběji k tomuto problematickému základu jistoty lidského života, k onomu universálnímu objektu sloužícímu jako zdánlivě pevný a neotřesitelný referent pohybu veškerého lidského ducha?

Už Jane Harrison⁸⁶ upozorňovala, že předlohou Hésiodovy básnické vize byl zřejmě obrovský, velkokapacitní sud, v kterém se skladovala celoroční zásoba obilí (βίος), a který byl částečně zapuštěn v zemi. Jeho základním rysem je tedy pevnost a stabilita. Takto uložen, přejímá na sebe tento ἄρρηκτος δόμος, *nezničitelný dům*, něco ze spolehlivosti Země, kterou Hésiodos nazývá ἔδος ἀσφαλῆς αἰεί, *na věky pro všechny bezpečné sídlo*.⁸⁷

*Zemi základů pevných, tu pramatku všeho chci slavit,
věkem nejctihodnější, jež všechno na světě živi,*

začíná homérský *Hymnus na Zemi*.⁸⁸ Právě tyto základy (θεμεθλα) byly zřejmě důvodem pro to, že řecká filosofie, zprvu zaměřená výhradně na problém vzniku a zániku věcí, ponechávala zemi pro její zřejmou nehybnost a stabilitu víceméně stranou svých kosmologických spekulací.⁸⁹ Avšak ještě pro Hésioda je to právě *Gaia*, která působí jako zdroj neustálého napětí, jako skutečný *hybátel* celého theogonického procesu. Z ní vycházejí všechny vzpoury ohrožující nebeský řád. Z jejího podnětu je vykastrován Úranos, přemožen Kronos, a sotva se Diovi podařilo vyčistit svět od Titánů,

⁸⁴ *Srv. Od.* XVIII, 44.

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1964, str. 135: „Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewusstsein das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen als das Bewusstsein andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden.“

⁸⁶ J. Harrison, Pandora's Box, *Journal of Hellenic Studies* 20, 1900, str. 99-114.

⁸⁷ *Th.* 117.

⁸⁸ Hom., *Hym.* XXX., In. Čes. překl. R. Dostálová-Jeništová.

⁸⁹ *Srv. Met.* 989a.

*Tyfóea, své nejmladší dítě, olbřímí Země
počala z Tartaru, v lásce skrz zlatou Afroditu,*

hrozného draka, který okamžitě zdvihá nárok na Diův nebeský trůn.⁹⁰ V *Homérském hymnu* na Apollóna je Tyfónovo zrození pojednáno jako odpověď na zrození Athény z Diovy hlavy. Héra, ve snaze oplatit urážku uštědřenou její mateřské funkci, se obrací k Zemi se zcela zvláštní modlitbou:

*„Slyšte mne nyní, Země a široké nahoře Nebe,
bohové Titáni, kteří pod zemí máte své sídlo,
v Tartaru mocném, z nichž se zrodili lidé i bozi,
slyšte vy všichni a dejte mi syna,
aniž by Zeus na něm měl podíl...“
Tak volala a do země bušila pěstití.⁹¹*

Tyfón však v tomto mýtu nevystupuje jako protivník samotného vládce kosmu, ale je výslovně jmenován jako πῆμα βοροτοῖσιν, *krutá pro lidi trýzeň*.⁹² Odtud je již jen krok k hypotéze, že jméno Pandóra je ve skutečnosti titulem samotné *Matky Země*, která je uctívána jako *Kóré* a teprve v řecké básnické mytologii je postupně humanizována a jasně personifikována do podoby první ženy.⁹³ Pandóra tedy není *ta, která je všemi obdarována*, ale naopak, sama je jako bohyně Země, Γαῖα παμμήτεργα, *dárkyní všeho*, matkou a živitelkou všech bytostí pohybujících se na tomto světě:

*Všechno, co po zemi chodí, co po moři pluje,
co létá, to vše žije z tvé moci,*

zní jeden z homérských hymnů. Pandore jako bohyni Země byly zřejmě přinášeny oběti o Thargéliích, slavnostech prvních plodů: *nejprve Pandore obětuj bílého berana*, vyzývá orákulum v Aristofanových *Ptácích*.⁹⁴ Básník Hippónax se zmiňuje jen o koláči, nicméně

⁹⁰ Th. 821n.

⁹¹ h.Ap. II, 334-340.

⁹² Tamt., V, 352.

⁹³ J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, 1960, str. 281. S poněkud odlišnou intonací E. Neumann, *Die grosse Mutter*, Freiburg 1985, str. 168: Pandora ist das Weibliche als das faszinierende und doch wieder tödliche Gefäß. „Země je bytostí mnoha jmen,“ říká Aischylos, *Pr.* 210.

⁹⁴ Av. 971.

ve velice temné souvislosti, snad jako o náhradě za lidskou oběť (φάρμακον).⁹⁵

Na základě těchto skutečností usoudila Jane Harrison, že pokud se máme dobrat alespoň částečného smyslu Hésiodova příběhu o Pandorině sudu, nesmíme se orientovat pouze na dochovaný básnický mýtus a jeho pozdní odezvy, ale obrátit se spíše k původnější θεωρία náboženského rituálu, která je podle jejího mínění vlastním zdrojem (αἴτιον) takových mýtů, a která nám tedy ještě dnes může poskytnout daleko hutnější informaci, než jakýkoli jiný, více méně zprostředkující *logos*.⁹⁶

Čtvrtého otevři sud, ten den je nad jiné svatý,

vyzývá Hésiodos, aniž by měl zřejmě na mysli nějaký určitý náboženský svátek. Nicméně stejně jako při vyprávění o Pandorině *misí* užívá podle Harrison tradičního jazyka⁹⁷ pocházejícího z okruhu athénské svátku známého jako *Anthestérie*, který byl zahajován právě otevřením prvního sudu nového vína. Tato tři dny trvající slavnost měla velice zajímavý průběh.⁹⁸ První den, nazvaný τὰ Πυθοίγια, *Den sudů*, se celá athénská obec včetně otroků a nájemných dělníků shromažďovala před chrámem *Dionýsa v Rybnících* (ἐν Λίμναις), který byl otevírán pouze jednou do roka, kdy tu měla být nabídnuta bohu první úlitba z nového vína. Zatímco první den se popijelo pohromadě a s velikým halasem, druhý den, zvaný Χόες, *Džbánový den*, si každý účastník slavnosti přinesl vlastní džbán (χοῦς), z kterého pil odděleně a mlčky. Společenské hranice, které se první den jakoby rozpustily ve všeobecném veselí, jsou tedy vzápětí znovu ustaveny, v jakési původnější jednotě naprosto přesně odměřených podílů.⁹⁹ Toto vylepšení se podle tradice vztahuje k příchodu Oresta poskvrněného vraždou své matky, který byl právě v té době vyslán Apollónem, aby se očistil u athénské soudu. Athénský král Démofón, který nechtěl porušit zákon pohostinství, současně se však obával poskvrněné celé obce soustředěné kolem společného

⁹⁵ Hippónax 34 (21).

⁹⁶ J. Harrison, *cit. d.*, str. 283: „Of the thing we may be sure, that the things done' (δράμμενα) of ritual helped to intensify mythological impersonation as much as, or perhaps more than, the things spoken' (ἔπη) of the poet.“

⁹⁷ J. Harrison, *Pandora's box*, str. 104.

⁹⁸ K tématu především W. Burkert, *Homo necans*, Berlin 1972, str. 236-273; J. Harrison, *Prolegomena*, str. 32-76.

⁹⁹ Všichni účastníci festivalu, včetně tříletých dětí čerstvě přijatých do jejich *frátrií*, dostali do svého džbánu přesně 2.5 litru smíšeného vína a mlčky, každý u svého vlastního stolu, čekali na znamení trumpety, aby začali pít.

sudu vína, pozměnil rituál a nařídil mlčení.¹⁰⁰ *Džbánový den* byl proto označován také jako *den poskvrny* (μιαρὰ ἡμέρα), kdy byly všechny ostatní chrámy zavřeny a tím přerušena komunikace s bohy.¹⁰¹ Tento stav vrcholí v posledním svátečním dnu, který své jméno Χύτροι, *Den hrnců*, získal podle zvláštního lektvaru vařeného v hrncích z různých semen (πᾶν σπέρμα) s přidavkem medu, který byl přímo v těchto hrncích obětován *chthonickému Hermovi* doprovázejícímu do podsvětí duše zemřelých. Neboť právě v tento den vystupovaly na povrch země duše mrtvých předků a bloumaly ulicemi Athén, zatímco se včerejší hodovníci uzavírali ve svých domech, natírali veřeje smůlou a čekali, až Hermés *Psychopompos* vyslyší jejich modlitby a obrátí kroky mrtvých zpět do podsvětí. V tom okamžiku vycházejí všichni Athénané ze svých příbytků a volají „θύραζε κήρες“, „ze dveří ven, Kéry, už nejsou Anthestérie!“.¹⁰² Země se znovu uzavírá, masky podzemních duchů, kteří se vynořili ven společně s novým vínem, se vytrácejí zpět na dno vyprázdněných nádob a celá společnost se vrací k normálnímu životu.¹⁰³

Vidíme tedy, že βίος, který na počátku *Pithoigii* vzhází z čerstvé načatého sudu nového vína, prochází během tří dnů této podivuhodné θεωγία řadou zajímavých proměn. Jaký smysl má však tento *koloběh života* sevřený přísnými pravidly náboženského rituálu? Kéry, které stejně jako u Hésioda vylétají ze sudu společně s novým vínem, nejsou jen duchové bolesti, smrti a společenského chaosu. Tak jako všechny bytosti zrozené z Noci, nesou v sobě vymezující moc hranice. Slovo κήρ zdaleka neznamená jenom smrt nebo utrpení člověka, ale především *lidský úděl* jako takový, *osud*,¹⁰⁴ který střeží

*Moiry i Kéry, jež trestají bez slitování:
Klóthó, Lachesis, Atropos, přadleny tři, které lidem
dávají do vinku zlo i dobro při narození,
bohyň, které stíhají hříchy lidí i bohů...*¹⁰⁵

¹⁰⁰ Euripidés, *IT* 940-960; srv. J. Gould, *On Making Sense*, str. 20.

¹⁰¹ Nemohly se tedy vykonávat ani přísahy, uzavírat manželství atd.; srv. Burkert, cit. d., str. 242.

¹⁰² Srv. Hésiodovo οὐδὲ θύραζε (*Op.* 97).

¹⁰³ *The Pithoigia of the Anthesteria is the primitive Pithoigia of the grave-jars, later overlaid by the Pithoigia of the wine-jars*, domnívá se J. Harrison (*Prolegomena*, str. 43).

¹⁰⁴ Srv. D. J. N. Lee, *Homeric κήρ and Others*, *Glotta* Bd. 39, str. 194.

¹⁰⁵ *Th.* 217-220, čes. překl. J. Nováková.

Stejně *dobro i zlo* rozdává lidem také Zeus ze svých δοιοὶ πίθοι, stojících na prahu jeho domu, a Platón, který ve své *Ústavě* cituje Homérovy verše poněkud odlišně, říká, že tyto sudy jsou κηρῶν ἐμπλειοι, *plně osudů*.¹⁰⁶ Jakou cestu by však tito démoni podsvětí museli urazit, aby mohli na nebesích vystoupit z Diových sudů a odtud být znovu vrženi dolů, zpět mezi lidi? Neodehrává se celý proces spíše obráceně? Vždyť *Kéry* vylétající z Pandorína sudu ohlašují konec zlatého věku Kronovy vlády. Slovo κήρ je totiž etymologicky velice blízké výrazu κερᾶζω, *pustošit, hubit*, a tedy i κερᾶνός, *blesk*.¹⁰⁷ Diovy hromy a blesky nejsou však nic jiného než *božské svaly*, νεῦρα, kterými Zeus zajišťuje běžný nebeský servis, pohyb mraků, ale také planet a hvězd.¹⁰⁸ A jak říká Hérakleitos, τὰ δὲ πάντα οἰακίξει Κερᾶνός, *blesk otáčí vesmírem jako kormidelním kolem*.¹⁰⁹

*Vřela veškerá země i proudy Ókeanovy,
vřelo i netknuté moře; je žhnoucí objala výheň,
Titány, syny Země, a sahal až k jasnému nebi
nesmírný plamen; jim oči, ač byli velice silní,
oslepovala hromu i blesku planoucí záře.*¹¹⁰

Tato oslnující vize konečného střetnutí, v němž nová božstva definitivně porážejí temné mocnosti starého věku, představa jakési *ekpyrósis*,

¹⁰⁶ *Rep.* 379 d4.

¹⁰⁷ D. J. N. Lee, cit. d., str. 193: *ergo it must mean destruction*.

¹⁰⁸ J. Fontenrose: Zeus's thunderbolts are either identified with or substituted for his sinews. (*Python*, str. 244).

¹⁰⁹ H. Diels, cit. d., I, str. 90, zl. 12 B 64 z Hippolyta. Způsob, jakým jsou tyto *temné* Hérakleitovy výroky tematizovány v prostředí evropské fenomenologie a hermeneutické filosofie právě s ohledem na *počátek odhalenosti*, nám může přiblížit diskuse, která se nad tímto zlomkem rozvinula na semináři, vedeném Eugenem Finkem jehož se účastnil také Martin Heidegger:

HEIDEGGER: Musíme uvést blesk do spojení s fenoménem přírody, jestliže ho chceme chápat „řecky“.

FINK: Blesk, nahlížený jako fenomén přírody, znamená výbuch svítivého záblesku v temnotě noci...v jehož jasu se věci zjevují ve věci artikulovaném obrysu. Blesk v hlubším smyslu tedy přivádí na světlo mnohost věcí v jejich artikulovaném shromáždění.

A Heidegger s velice jemnou ironií odpovídá: Vzpomínám si na jedno odpoledne za mé cesty na Aiginu. Náhle jsem zahlédl jediný záblesk blesku a pak už nic. Moje myšlenka byla: Zeus. (M. Heidegger a E. Fink, *Heraclitus Seminar 1966/67*, Univ. of Alabama Press 1979, str. 5).

Podobně jako Fink také J. Patočka: „Rozdělit však věc podle jejího bytí znamená vidět ji v jejím vstupu do otevřené oblasti (individualizovaného kosmu) zjevením se z temna, vidět blesk bytí nad veškerenstvím, otevřenou noc jsoucen.“ (J. Patočka, *Kaciřské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 57).

¹¹⁰ *Th.* 695-699, čes. překl. J. Nováková.

vyhoření světa, který již vyčerpal všechny možnosti svého růstu, plodí jen kreatury podobné Tyfónovi a musí tedy uvolnit místo novému, nebeskému řádu olympských bohů, inspirovala nepochybně také řeckou filosofii v celé řadě slavných kosmologických spekulací. Její teoretická reflexe se přitom samozřejmě pokouší odstranit ze zpráv o takových světových katastrofách všechny motivy vyplývající podle jejího mínění z pozdějšího, básnického zpracování těchto mýtů, a nalézt tak jejich původní, racionální jádro. *Všechny ty hromy, blesky a Tyfóni*, říká už Anaximandros, *nejdou ničím jiným než vzduchem, který, když je sevřen hustým oblakem, rozráží svou lehkostí jeho temnou hmotu a tím způsobuje hřmot a záři blesku.*¹¹¹ Avšak *ratio*, která má člověku umožnit, aby se pomocí přirozeného výkladu vymanil z pout dosavadní mytické tradice, si při tomto duchovním obratu jen velice obtížně uchovává svoji vlastní identitu. Podivuhodná naděje, o které hovoří Sókratés v Platónově dialogu *Faidón*, *θαυμαστή ἐλπίς*, která se ho zmocnila, když se seznámil s Anaxagorovou myšlenkou o božském rozumu řídícím chod universa, jen zaměňuje jednoho Titána jiným, jakoby tento kosmický *voūs* nebyl ničím jiným než souborem pouhých svalů, kostí a šlach obalených kůží.¹¹² Podle Sókrata je tedy ztrátou času zkoumat každý básnický mýtus takovým *selským způsobem* (*ἀγροίκῳ σοφίᾳ*): *Vždyť ještě ani nevím, zda já sám nejsem nějaký Tyfón, nebo dokonce něco strašnějšího než on, nebo zda se sám nepodílím na nějakém božském osudu.*¹¹³

Stejně jako v řecké *poiesis* se tedy pozornost filosofa, jeho *zvědavost* a *údiv* obrací nakonec k samotnému člověku – především on je osloven jako *θαυμαστός*. Bůh nám totiž dal zrak, říká Platón, abychom pozorující dráhy rozumu na nebi, uspořádali stejným způsobem také dráhy našeho myšlení, abychom se účastí na těchto přesných *logismatech*, ovládajících cesty bohů, zbavili nerozumného bloudění našeho nitra.¹¹⁴ Každý z nás je něco jako *boží loutka* (*θαῦμα θεῶν*), která je pohybována svými city jako nějakými dráty (*νεῦρα*). Zatímco zlaté a svaté vedení rozumu je mírné a činí člověka *sebou samým*, ostatní *νεῦρα* jsou tvrdá a železná, táhnou nás ke špatným věcem a oslabují tak naši vlastní vůli.¹¹⁵

¹¹¹ H. Diels, cit. d., I, str. 20; zl. 2 A 23 z Atia.

¹¹² *Phd.* 98 d6.

¹¹³ *Phdr.* 230 a6.

¹¹⁴ *Tim.* 47 c4.

¹¹⁵ *Nom.* 644 d7-645 b2.

Řecká filosofie se však domnívala, že našla toho Atlanta, který dokáže spoutat nerozumné svaly ovládající pohyb lidské duše a uzavřít tak její *βίος* v nějakém pevnějším, *syntetickém* vaku filosofických pojmů: „*Neboť má řeč je stále táž*“, říká Platónův Sókratés: „*ačkoli totiž sám nevím, jak se tyto věci skutečně mají*, přece jsou natolik pevně svázány *železnými a ocelovými λόγοι*, že nemůže ujít posměchu ten, který by se je pokusil rozvázat.“¹¹⁶ Na rozdíl od řečí básníků a sofistů, kteří postrádají tento zvláštní, lidskou mysl spoutávající *stud*, je filosofie daleko méně vrtkavá, nevrhá se sem a tam, nepředkládá svým posluchačům různá *δαίδαλα θαυμασία*, ale říká vždy a za všech okolností totéž: *Bylo by lépe, kdybych měl rozladěnou lyru a falešně hrál, a sbor, který bych stejně tak řídil..., než abych já jediný sám se sebou byl v nesouladu* (*ἄσμφωνον εἶναι*).¹¹⁷

Vidíme tedy, že mezi žádostmi, které pohybuji lidskou duší, a silou totožnosti filosofického pojmu existuje jakási nevysslovená, nicméně velice důležitá relace. Samo o sobě, říká Platón, je totiž zlaté vedení rozumu příliš slabé na to, aby vyrovnalo tah železných citů. Aby se božské *θαῦμα* vydalo správným směrem, aby se nezpronevěřilo svému zlatému původu, musí nějakým způsobem využít také protikladného tahu těch *tvrdých a násilných πάθει*, které tu reprezentuje především *φόβος*, *strach*. Platón samozřejmě nemá na mysli onen strach z nadpozemských jevů, který údajně podněcoval tvorbu starých řeckých mýtografů. Vždyť božská *νεῦρα* už také neovládají jen planetární provoz, ale především pohyb lidské duše. Strach, který nyní napíná *svaly* lidského rozumu, je tedy Platónem určen jako *stud*, *αἰδώς*, který je s to poskytnout lidské duši mnohem dokonalejší kůži než tělo proděravělé řadou otvorů, kterými neustále uniká její těžce shromažďovaný *βίος*. Díky své tělesné schránce, díky své žádostivosti a věčné nespokojenosti se totiž lidská duše podobá prázdnému a děravému *sudu*, propouští svůj *život* jako nějaké síto, a *nic* v sobě *neudrží pro svou svěhlost a zapomnětlivost* (*ἀπιστία καὶ λήθη*).¹¹⁸ Jakou naději tedy skýtá člověku železného věku *βίος θεωρητικός* řecké filosofie?

¹¹⁶ *Gorg.* 509 a7. Dlužno podotknout, že tato sebejistá Platónova výzva, kterou tu vložil do úst svému učiteli, nezůstala mezi ostatními sókratiky bez náležité odezvy. Když se Platón pokusil definovat člověka jako *dvouhohého, neopeřeného živočicha*, reagoval na to jeden ze zástupců *kynické školy* a známý obyvatel prázdného sudu Diogenés ze Sinopy tak, že oškubal kohouta, přinesl ho do Akademie a řekl: „*toto je Platónův člověk!*“ (*Diog. Laert.* VI, 40).

¹¹⁷ *Gorg.* 482 c2.

¹¹⁸ *Gorg.* 493 c3.

Každý má nějakou představu o tom, co bude, a toto očekávání se nazývá ἐλπίς, *naděje*. Taková naděje se však může týkat jak dobrého, tak i zlého, a očekávání strastí (ἢ πρὸ λύπης ἐλπίς) není nic jiného než strach, φόβος. Naděje, jako způsob bytí železného věku, nese tedy v sobě dimenzi jakési základní nejistoty, kterou je možné zvládnout jedině pomocí racionálního kalkulu.¹¹⁹ Tento λογισμός je skutečným darem bohů, říká Platónův Sókratés, darem, který byl z Olympu vržen mezi lidi skrze nějakého Prométhea spolu se zvláštním, jasně svítícím ohněm,¹²⁰ a naši předkové, kteří bydlili s bohy, nám zachovali mýtus, jak tento dar užívat, mýtus o cestě filosofie za její ἀρχή, za jedinou ideou, kterou je možné nalézt a uchopit v každé věci.¹²¹ Avšak právě tato naděje, která má udržet pohromadě rozptylující se βίος lidské duše, v sobě skrývá kromě strachu ze špatné pověsti, úzkostlivého studu vyvěrajícího z filosofického θαῦμα περί ἀπορημάτων, ještě jiný, zřejmě daleko účinnější θάμβος: dřívě, než milovník moudrosti, veden podivuhodnou nadějí řecké filosofie, dospěje na nebeskou louku pravdy reprezentující zlatý βίος lidské duše, *pastvu*, která posiluje její křídla, její přirozenou touhu po nebeské θεωρία věčného bytí, přivádí ho *slepá naděje*, kterou člověku daroval Prométheus,¹²² k jiné, podsvětní louce na cestě do Tartaru, kde soudcové ustanovení Diem prohlížejí (θεωροῦσιν) duše smrtelníků, zbavené po smrti závoje jejich tělesných předností, a se *zlatým žezlem v rukou* určují jejich osud. Božští θεωροί jsou přitom, právě tak jako objekty jejich pozorování, zbaveni očí i uší, aby jim tyto závoje těla, nebránily ve spravedlivém soudu.¹²³ Platón, známý milovník slovních hříček, přitom neopomine zdůraznit, že ačkoli hovoří obrazně o Hádově říši, má na mysli svět neviditelných věcí (τὸ ἀειδές).¹²⁴ *Duše, totiž její neviditelná část, odchází po smrti člověka na právě tak neviditelné, čisté a vznešené místo, k onomu dobrému a rozumnému bohu, který se nazývá Hádés.*¹²⁵ Avšak v dialogu *Kratylos* jde

ještě dále a spojuje jméno Hádés (Ἅιδης) se slovem εἰδέναι, *vědění*, znalost πάντα τὰ καλὰ, *všech krásných věcí*. Protože se někteří lidé tohoto jména bojí, nazývají boha podsvětí Plútón, totiž s ohledem na bohatství (πλοῦτος) vystupující působením tohoto božstva na povrch země. Tento strach však v sobě skrývá jakousi zvláštní touhu, která člověka svazuje daleko silnějšími pouty, než byly ony hradby Tartaru, které pohltily Tyfóna a za kterými Zeus uvěznil Titány zlatého věku. Neboť jak říká Platón, bůh podsvětí jakožto τέλειος σοφιστής, dokonalelý mudrc a filosof, spoutává duše mrtvých kouzlem tak krásných slov (καλοὶ λόγοι), že samy Sirény nejsou s to odolat jeho vábení.¹²⁶ Jaká jsou tedy pouta této *neviditelné krásy*, zvuk slov, která nejsou určena sluchu smrtelného těla?

V jednom ze svých slavných mýtů o cestě duše podsvětím hovoří Platón o zvláštním východu (στόμιον), který je nadán hlasem a který mohutně řve pokaždé, když se nějaký zvlášť velký hříšník pokouší dostat ven z podsvětí. Avšak duše, kterým se podaří projít touto zvukovou bariérou a opustit podsvětní *louku spravedlnosti*, se nakonec ocitají před podivnou, gigantickou napodobeninou Kadmovy aiolské harfy, ovládající svou hudbou chod všehomíra, jakýmsi viditelným obrazem boha Rozumu, onoho podivuhodného myšlení, νοῦς καὶ φρόνησις τις θαυμαστικής, které podle Platóna spravuje tento svět. Napříč nebem a zemí jsou tu natažena mohutná světelná lana podobná duze, která udržují pohromadě celou otáčející se oblohu. Na konci těchto provazů, v *lůně bohyně Nutnosti*, je upevněno větveno, složené z několika do sebe zasunutých džbánů, otáčejících se pravidelnými, nicméně různou rychlostí jdoucími pohyby. Na vrcholu každé z těchto nádob stojí Siréna, která se otáčí společně s ní a vydává jediný čistý tón. Tuto harmonii sfér doprovázejí svým zpěvem Moiry *Lachésis, Klóthó a Atropos*, z jejichž klína vystupují παραδείγματα βίων, daimóni duší procházejících kolem k novému zrození. Po přechodu řeky Léthé, jejíž vodu, jak zdůrazňuje Platón, neudrží žádná nádoba, se otevírá země, a lidské duše, nesené svými daimóny vylétají za mohutného hřmění a blýskání ven, tak jako *kéry* z Pandóřina sudu.¹²⁷

Nitě lidských osudů, z kterých božské přadleny splétají tuto συμπλοκή τῶν εἰδῶν, jakousi filosofickou obměnu staré kórykijské kůže, se na první pohled příliš neliší od mytických příběhů o pokutě

119 *Nom.* 644 c-d.

120 Aischylos, *Pr.* 111, nazývá tento oheň διδάσκαλος τέχνης.

121 *Phil.* 16 d2.

122 Tato stránka lidské naděje se pochopitelně vymyká jakýmkoli možností filosofického logu, a proto zde, stejně jako na mnoha jiných sporných místech platónského dialogu, nastupuje mýtus: tentýž Prométheus, který člověku spolu s ohněm přinesl i touhu po ztracené jednotě s božstvem, dává podle Sókratova vyjádření v Platónově dialogu *Gorgias* (523 d) lidem také naději. Nikoli však jako nějaké φάρμακον, aby ulevil jejich bídě, ale proto, aby nevědouce předem o své smrti, neprohlédli skutečné záměry božských soudců, stojících na cestě do podsvětí.

123 *Gorg.* 523 d3.

124 *Gorg.* 493 b4.

125 *Phd.* 80 d6.

126 *Krat.* 403 d10.

127 βροντήν τε καὶ σεισμόν γενέσθαι (*Rep.* 621 b2).

a trestu, které zdobily pověstný πέπλος μεστός ποικιλμάτων, svatební plášť bohyně Athény, vynášený o velkých Panathénajích vzhůru na Akropoli. Návštěvníkům tohoto podsvětního divadla slouží jako παραδειγματα βίου právě duše největších hříšníků, jejich tresty a pouta, kterými jsou stejně jako Titáni navěky uvězněni v Hádově říši.¹²⁸ To, co z těchto filosofických μῦθοι činí skutečný ἕρος λόγος nového, teoretického pojetí světa, je především jiné schéma bytí, v němž lidská duše, v naději, že našla důstojnějšího strážce své problematické identity, opouští dosavadní božskou či hrdinskou reprezentaci svých životních projektů. Ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, říká už Hérakleitos, *povaha je člověku osudem*. V platónském dokončení jeho myšlenky se tento daimónský étos mění ve skutečný život¹²⁹ stojící v samotném prazákladu nového světového řádu. Lidská povaha, její charakter, její nejvnitřnější přání, se tu proměňují v jakési etické prvky, z nichž je poskládán celek veškerenstva, takže božskému pořadateli kosmu nezbyvá jiná práce, než zcela mechanickým způsobem rozdělovat tyto částice podle jejich kvality na lepší či horší místa, tj. do vyšších či nižších pater všehomíra. Jakou úlohu tedy v této všeobjímající distribuční síti hraje voda řeky Léthé, která rozptyluje koncentraci a vnitřní kontinuitu nesmrtelného života lidské duše?

Každý, kdo přechází tuto řeku, musí vypít určitou míru její vody (μέτρον ἀναγκαῖον), říká Platón, a kdo se napije, automaticky zapomíná na vše, co do té doby prožil. Na rozdíl od daimónů z Empedoklovy básně *Katharmoi* neprochází tedy platónská duše všemi možnými tvary života, aby tu *posbírala* (λέγειν) svá do všech stran rozptýlená σπέρματα βίου. Její βίος θεωρητικός, život ducha, cílevědomě směřujícího k pochopení celku se v této perspektivě stává jen závislou funkcí kosmického vyrovnávání účtů a vlastním cílem cesty, provádějíci duši jednotlivými regiony světa, je jakási harmonizace sil, ovládající chod nového, filosofického řádu. Tak jako úseky, kterými probíhá Achilleus v marné snaze překonat neúnavnou logiku Zénónovy želvy, jsou i *životy*, kterými prochází lidská duše jako θαῦμα θεῶν, *božská*

¹²⁸ *Gorg.* 525 a-d; srv. δέαμα, které svým božským příbuzným poskytuje připoutaný Prométheus: *Přišel jsi, abys zamýšleně zíral* (θεωρήσων) *na můj osud* (Aischylos, *Pr.* 303). To je také zřejmě jediné místo, kde se v řecké klasické tragédii vyskytuje sloveso θεωγῶ; srv. F. Thordarson, *OPΩ – ΒΑΕΠΩ – ΘΕΩΡΩ*. Some semantic remarks, *Symbolae Osloenses*, Fasc. XLVI (1971) str. 115. Platón však na tomto místě zmiňuje jiné *prométheovské* typy: Tantala, Titya a především Sisyfa, který v podsvětí, jakožto dědic Aiolova úřadu, imituje svým nekonečným úsilím výstup slunečního kotouče na nebeskou klenbu.

¹²⁹ *Nom.* 903 e5: ὕδωρ ἔμφυχον.

loutka, jen políčka na deskové hře, po níž bůh představuje kameny podle jejich barvy a tvaru.¹³⁰

Voda Léthé tedy v platónském mýtu s jistou nadsázkou simuluje úlohu filosofického logu, vymezujícího lidské bytí jen jako uzavřené a tedy teoreticky přehlédnutelné životní pole. Jako zachránce¹³¹ lidské duše, pouto, které může zabránit tomu, aby se duše z každého nového *pramene života* nenapila přes míru a neztratila tak poslední zbytky své původní identity, vystupuje tedy nakonec do popředí právě mýtus o nesmrtelnosti lidské duše, mýtus, který Platón s takovou oblibou kladl v závěru svých *dialogoi* na místo vlastní logické syntézy. Jeho temná vyprávění o tisícileté pouti lidské duše podsvětím mají však už jen málo společného s jasným světem homérských bájí. V platónském dialogu se slovo *mýtus* stává synonymem pro tajemství a mnohoznačnost – tedy právě ty motivy, které mýtus stvořený řeckými básníky původně zcela postrádal a které byly konec konců cizí také nově vznikající filosofii. Odkud se tedy bere tento sklon řecké teorie k vytváření takových temných obrazů podsvětího života, k instalaci všelijakých božských zařízení ovládajících z tajemné hloubky země či nebe chod světového řádu?

Rozhodujícím momentem tohoto obratu je nepochybně způsob, jakým řecký logos přejímá od básnického mýtu nárok na uchopení celku lidského života. Když řecký básník nechává Pandóru otevřít sud naplněný sudbou železného věku, záleží jen na jeho poetickém záměru, jaký konkrétní obsah tomuto sudu dá, aniž by se přitom dostal do sporu s poetickou tradicí nebo náboženským kultem. Jeho nárok na pravdu totiž postrádá prvek víry,¹³² nepředestírá před námi žádný archetyp, nevyzývá nás k žádnému následování. Vedle jeho podání si můžeme bez nějakých sporů představit jiný, stejně nezávislý příběh. Naopak pro řecký logos je takový nárok na výlučnost jeho pravdy něčím samozřejmým a díky jeho zaměření na celek všech věcí je to vždy nárok absolutní.¹³³

Takový nárok ovšem nemůže být nikdy naplněn zcela a beze zbytku. *Celý život by mi nestačil, kdybych chtěl všechno to, co jsem tu řekl jazykem mýtu, také dokázat, že je to pravda*, říká Sókratés v dialogu

¹³⁰ *Nom.* 903 e 1.

¹³¹ *Rep.* 621 c1; μῦθος zde vystupuje jako σωτήρ, *spasitel duše*; srv. 549 b5: σωτήρ ἀρετῆς διὰ βίου, totiž λόγος μουσικῆ κακραμένος.

¹³² Srv. J. Herington, *Poetry into Drama*, Univ. of California Press 1985, str. 67.

¹³³ Neboť *nejjistějším počátkem všech věcí* (βεβαιωτάτη ἀρχή), říká Aristotelés, *je nemožnost, aby něco určitého zároveň bylo i nebylo* (*Met.* 1006a 4).

Faidón.¹³⁴ Βίος, o kterém tu hovoří, život v tom *fysiologickém* slova smyslu, musí být tedy nastaven cílevědomým životem ducha (βίος θεωρητικός), jehož pohled je s to překročit nejen úzké hranice lidského života, ale hranice celých věků, postrkován kupředu trpělivou prací celých filosofických generací. Po počátečních rozpacích nezbyvá tedy filosofickému logu jiná cesta, než sáhnout po osvědčeném mýtu řeckých básníků a nedostatek víry v jeho výlučnou pravdivost kompenzovat vážností jeho filosofického výkladu. *Tak jako vy, i my jsme vlastně básníci*, říká Platón, *básníci i herci (ἀνταγωνισται) toho nejkrásnějšího dramatu, který provozuje νόμος ἀληθῆς μόνος, jeden jediný pravý zákon, jediná naše naděje (ἐλπίς).*¹³⁵

V takové funkci ztrácí ovšem řecký mýtus svůj původní lesk, uchyluje se do polostínu tajemství a stává se jakousi temnou stránkou jasného logu nového teoretického poznání. Jeho *múzické barvy* tmavnou a musí být tedy nahrazeny jinými principy, schopnými s daleko větší přesností odvážit a odměřit poměry, z nichž se skládá každá pravdivá skutečnost. Teprve v tomto odstupu od *básnické povrchnosti* se v hloubkách filosofického kosmu rodí Platónův bůh *strojů a kelímků*, nebo Aristotelův θεωρός, roztáčející celý kosmos pouhým pozorováním své nehybné blaženosti. A přece i v těchto masivních vizích božských *kybernetů* otáčejících kormidelním kolem světového řádu, v kosmické harmonii filosofickým kružítkem narýsovaných nebeských sfér, zaznívá nepřeslechnutelný tón řecké básnické imaginace, od níž se tvůrci těchto kosmických obrazů tak okázale distancují:

*Mladí se tanečníci tam točili, ve středu jejich
píšťaly hrály a loutny – a četné zvědavé ženy,
stojíce v průjezdech domů, se s podivem dívaly na ně.*¹³⁶

Zusammenfassung

Ein besonderer Charakter des griechischen Mythos beruht auf seiner Verbindung mit dem *Logos* der neu entstehenden theoretischen Erkenntnis. Deshalb kann auch die Frage nach der ursprünglichen Beschaffenheit und der Funktion des griechischen Mythos nur schwer außerhalb der Region der griechischen Philosophie gestellt werden. In der Pandorasage finden wir aber mehrere interessante Momente, die uns

¹³⁴ Pl., *Phd.* 108d8n.

¹³⁵ *Nom.* 817 b.

¹³⁶ *Il.* XVIII, 494-496, čes. překl. O. Vaňorný.

ermöglichen, diese epochale mytho-logische Verbindung sozusagen von der anderen Seite einzusehen. Von diesem Standpunkt aus kann der *Ursprung der Erschlossenheit*, der den Gang des neuen universalen Geistes des europäischen Wissens beherrscht, sein eigenes mythisches Fundament zurückgewinnen.

Summary

Peculiar character of Greek myth as we understand it now is based on its genetic affinity with *logos* of the newly arising theoretical knowledge. Therefore the question regarding the original nature and function of Greek myth may be hardly separated from the realm of the Greek philosophy. In the story of Pandora's box we meet with a number of interesting factors which enable us to examine this epochal, mythological affinity so to say from the other side. From that point of view the *origin of disclosure* managing the course of new, universal spirit of European cognition may acquire back its own mythical ground.