

Formování pojmu duše v Řecku archaické a klasické doby

RADEK CHLUP

Že je pro nás dnes koncept duše na jisté úrovni samozřejmý (jakkoli se mohou lišit naše konkrétní představy o jeho obsahu), je do velké míry zásluhou starých Řeků. Právě na poli řecké filosofie se počínaje zhruba 4. stoletím ustavil velmi zřetelný pojem duše, který měl velký vliv na všechny další západní spekulace na toto téma. Své pojetí duše rozvinuly postupně všechny nejvýznamnější filosofické školy antiky a v průběhu staletí jej promýšlely do stále větší hloubky. Obsáhnout všechna tato pojetí v jediném článku by vzhledem k jejich velké propracovanosti bylo stěží možné. Ve své stati se proto nebudu snažit o mapování různých filosofických koncepcí duše, ale zaměřím se místo toho na problém, který je pro srovnávací religionistickou práci mnohem zajímavější: na způsob, jímž se pojem duše v Řecku ustavil. Jak bude z dalších příspěvků v tomto sborníku patrné, koncept duše není zdaleka samozřejmý a v jiných náboženských tradicích k němu lze často jen s obtížemi nalézt adekvátní ekvivalent. O to zajímavější pro nás bude sledovat, jakým způsobem se takovýto pojem zformoval v kultuře, která jej posléze rozvinula do tak mimořádné hloubky. Jakkoli se v Řecku setkáváme s jednou z nejartikulovanějších koncepcí duše, pravdou je, že ji v plné síle nacházíme až na počátku 4. století př. n. l. u nejvýznamnějšího filosofa antiky – u Platóna. Ten ji nevytvořil od nuly, nýbrž jen dovršil mnohasetletý vývoj

a propojil navzájem představy, které se do té doby objevovaly jen nezávisle na sobě. Právě tyto postupné cesty vedoucí k vytvoření konceptu duše budou těžištěm mého rozboru. Časově se budu pohybovat povětšinou v době archaické (8.–6. stol. př. n. l.) a klasické (5.–4. stol. př. n. l.), a to převážně v předfilosofické literatuře.

Lidská psychika u Homéra

Naše zkoumání nemůžeme zahájit jinde než u Homéra, jehož *Ílias* a *Odysseia* jsou nejstarší a na dlouho i nejrozsáhlejší nám známé řecké texty.¹ Chceme-li v homérských básních zkoumat pojetí duše, musíme si nejprve položit otázku, co tímto pojmem vlastně máme na mysli. Dnešní čtenář si pod pojmem „duše“ zpravidla vybaví entitu, která představuje osobnost každého člověka, je zdrojem myšlení, emocí a jednání a často stojí v kontrastu vůči tělu. Bude-li duši chápat takto, pak lze konstatovat, že homérský člověk duši nemá. Homér sice popisuje řadu pochodů, které chápeme jako „psychické“, jeho popis se však od našeho liší v tom, že se je nesnaží nijak souhrnně uchopit. Homérský člověk stejně jako ten dnešní myslí, cítí, hněvá se a touží, básníku však nepřijde na mysl vidět tyto různé pochody jako součásti či funkce jakékoli jednotné entity zvané „duše“.

Na tento fakt jako jeden z prvních upozornil německý filolog Bruno Snell, který jej srovnal s obdobně fragmentárním homérským vnímáním těla. U Homéra nenalezneme žádné jedno slovo pro „tělo“. Existuje tu sice výraz *sóma*, jehož se pro tělo užívá v klasické řečtině, ten však u Homéra označuje pouze a výhradně „mrtvolu“. Nejblíže k našemu „tělu“ má homérský výraz *demas*,

¹ Nechávám stranou obtížně zodpověditelnou otázku, zda oba eposy pocházejí od téhož autora. Podstatné je, že zcela jistě vznikly v podobném prostředí, tj. v Iónii 8. stol. př. n. l. Zároveň ovšem obsahují i řadu starších vrstev, neboť šlo o orální eposy, jež ze své povahy nejsou originálními výtvary jednoho básníka, nýbrž jsou výsledkem dlouhé básnické tradice, kterou jednotliví pěvci dotvářejí dle svých představ. Díky tomu obsahují obě básně řadu motivů a reálií, které jsou staré stovky let a někdy se táhnou až z mykénské doby (16.–13. stol. př. n. l.), o níž vyprávějí.

označující tělesný vzhled či postavu. Básník však tohoto slova užívá výlučně v akuzativu zřetele, když chce říci, že se někdo někomu „tělesně“ podobá nebo je malý či velký svou „postavou“.² V souvislosti s fyzickými tělesnými stavy Homér nehovoří o „těle“ jakožto celku, nýbrž o jeho různých částech, nejčastěji o „údech“: pokud se homérský člověk otřese, pak se mu „chvějí údy“;³ tělesná slabost má podobu „ochablých údů“⁴ a standardní fráze „uvolnil jeho údy“ (λῦσε δὲ γυῖα)⁵ znamená tolik, co „zabil jej“. Jediný celkovější výraz, jímž lze charakterizovat různé tělesné stavy, je *chrós*. Ani ten nicméně neoznačuje tělo jako celek, nýbrž specificky jeho povrch či „pleť“. Homér jej často užívá při popisu tělesných zranění, při nichž kopí či meč probodne „tělo“, tj. pronikne kůží.⁶ *Chrós* postihuje tělo z hlediska jeho citlivých vnějších hranic,⁷ netýká se však vnitřních orgánů.

Homérovo nejednotné vnímání tělesnosti se pozoruhodně shoduje se zobrazením těla v řeckém umění geometrického a archaickeho období (11.–8. a 7.–6. stol. př. n. l.). Jak Snell konstatuje,

...teprve v klasickém umění pátého století nacházíme snahu zobrazit tělo jakožto organickou jednotku, jejíž části jsou ve vzájemném souladu. V předchozím období bylo tělo pouhou složeninou nezávislých částí, které byly různými způsoby poskládány dohromady.⁸

² Např. *Il.* XIII 45: „Kalchantu nezdolným hlasem i postavou těla jsa roven“ (εἰσάμενος Κάλχαντι δέμας καὶ ἀτειρέα φωνήν). *Od.* XVII 307: „Postavou jest tak hezký!“ (καλὸς μὲν δέμας ἐστίν). Obě ukázky uvádím v překladu Otmara Vaňorného: *Ílias*, 2. přepr. vyd., Praha: Jan Laichter, 1934, a *Odysseia*, 3. přepr. vyd., Praha: Jan Laichter, 1943. Cituji-li Vaňorného překlady i na jiných místech, označuji je vždy zkratkou „př. O. V.“. Kde zkratka není uvedena, je překlad můj vlastní.

³ Např. *Il.* III 34, VIII 452, X 95, 390 aj.

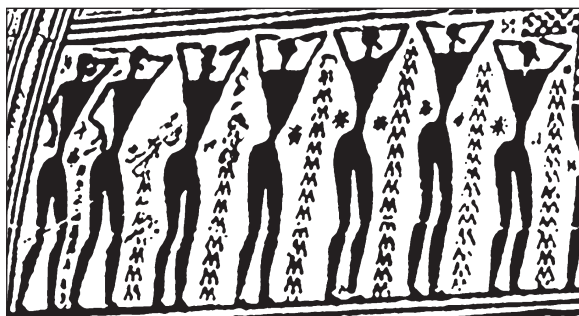
⁴ Např. *Il.* VII 6, XIII 85, XXIII 63 aj.

⁵ Např. *Il.* IV 469, XI 240, 260, XVI 312 aj.

⁶ Např. *Il.* IV 139, V 337, 858, VIII 298.

⁷ Srov. např. *Il.* IV 137, kde Meneláos nosí zbroj „na ochranu svého těla a pro odvrácení šířů“ (ἔρυσμα χροὸς ἔρκος ἀκόντων).

⁸ BRUNO SNELL, *Discovery of the Mind*, New York: Harper, 1982 (něm. orig. *Entdeckung des Geistes*, Hamburg: Claaszen & Goverts, 1946¹), s. 6.



Jako typická ukázka zobrazení těla v Homérově době nám může posloužit postava z athénské vázy z poloviny 8. století. Postavám na ní schází jednoduší trup a jsou tvořeny pouze jakoby nezávislými údy a velkým hrudníkem, který je se spodní částí těla spojen jen vosím pasem.

Podobně rozdrobený obraz nacházíme i v Homérových popisech lidské psychiky, která je rovněž jen složeninou z různých duševních mohutností,⁹ aniž všechny tvoří dohromady jakoukoli ucelenou entitu, již bychom mohli nazvat „duší“. Nejčastěji zmiňovaným „psychickým orgánem“ je *thýmos*. Ve většině svých podob je *thýmos* zdrojem emocí: radosti, lásky, nenávisti, hněvu, rozrušení.¹⁰ Je zdrojem odvahy a odhodlanosti¹¹ a má též aspekty

⁹ Jejich základní přehled podává SNELL, *tamtéž*, s. 9–15; viz též JAN N. BREMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press, 1983, s. 53–63; HYNEK BARTOŠ, *Očima lékaře: Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše–tělo*, Červený Kostelec: Pavel Merkvar, 2006, s. 33–52.

¹⁰ Při přemáhání hněvu se člověk snaží „zadržet“ či „zkrotit“ svůj *thýmos* (Il. I 192, IX 496), v *thýmu* se raduje (Il. I 256, VII 189, XIII 494 aj.), užívá (Il. I 243), dychtí (Il. III 9, V 135, XIII 386 aj.), doufá (Il. XII 407, XIII 8 aj.) či sladce touží (Il. III 139).

¹¹ Vojevůdce před bitvou své muže povzbuzuje, a tím v nich „probouzí *thýmos*“ (Il. VI 72, XI 291, XIII 155 aj.). Když naopak Héfaistos padá z Olympu, odkud jej shodil Zeus, je v něm „malý *thýmos*“ (Il. I 592–593, př. O. V.): „Po celý den jsem letěl, a teprv k západu slunce | spadl jsem na ostrov Lémnos – když měl jsem už dušičku malou.“

vůle: *thýmos* je orgánem rozhodování,¹² ponouká člověka k tomu či onomu jednání¹³ a dokonce mu i „poroučí“.¹⁴ Druhým nejvýznamnějším duševním „orgánem“ je *noos* (v klasické řečtině *nús*), který má blízko k naší „mysli“. Jde o mentální schopnost, která člověku umožňuje analyzovat situaci a nahlédnout její širší souvislosti. Slovo samo je příbuzné slovesu *noein*, jehož se užívá ve chvílích, kdy si člověk „uvědomí plný význam situace“.¹⁵ *Noos* je „zdravý rozum“, jehož nepřítomnost vede k bezhlavému jednání.¹⁶ Coby orgán rozvažování označuje *noos* též „úvahu“ či „úmysl“.¹⁷

Není bez zajímavosti, že *thýmos* je u Homéra chápán veskrze tělesně. Jde o blíže neurčenou substanci, jako jejíž sídlo jsou často uváděny *frenes*. Tento výraz lze nejlépe přeložit jako „hrud“, v původním významu dost možná označoval plíce.¹⁸ Takovýto výklad by naznačoval spojitost *thýmu* s dechem, pro niž svědčí

¹² Člověk v *thýmu* přemítá (*Il.* II 36, VIII 430, X 491 aj.), dospívá k různým rozhodnutím (*Il.* II 5, X 17, XIV 161 aj.) a vede s ním vnitřní rozhovory (*Il.* XI 403, 407 aj.).

¹³ *Il.* II 276, VII 74, 152, VIII 322 aj.

¹⁴ *Il.* VII 68, 349, 369 aj.

¹⁵ KURT VON FRITZ, „NOOΣ and NOEIN in the Homeric Poems“, *Classical Philology* 38 (1943): 79–93, s. 85. K. von Fritz srovnává sloveso *noein* se slovesy *idein* a *gignóskein*, která se všechna pohybují na hranici vidění a chápání. Zatímco *idein* označuje vidění vůbec bez bližšího určení, *gignóskein* vyjadřuje, že něco nejen vidím, ale zároveň to rozpoznávám a jsem schopen to někam zařadit. *Noein* oproti tomu znamená, že viděný objekt nejen klasifikuji, ale také si uvědomím, jaký je v daném kontextu jeho význam. K rozdílu mezi *idein* a *gignóskein* viz již BRUNO SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin: Weidmann, 1924, s. 24 n.

¹⁶ Viz např. *Il.* XIV 217, kde vábivá řeč „ukradla rozum (vóov) i těm, kdo jinak smýšlejí zdravě“, či *Il.* X 391 (př. O. V.): „Mnohým mámivým slibem mi Hektór pomátl rozum (vóov).“

¹⁷ *Il.* IX 104, XXII 382, XXIII 149 aj.

¹⁸ V klasické řečtině označuje sg. *frén* od tohoto výrazu „bránci“, nicméně u Homéra jsou *frenes* chápány prostorově a R. B. Onians proto přesvědčivě argumentuje pro význam „plíce“ (RICHARD B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence, also of some Basic Jewish and Christian Beliefs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, s. 23–43).

i fakt, že *thýmos* lze při umírání „vydechnout“. ¹⁹ Důležité je, že *thýmos* není chápán jakožto nějaká věčná substance: v okamžiku smrti jej člověk „zahubí“. ²⁰ Poněkud méně tělesný je *noos*, který sice rovněž sídlí v hrudi, ²¹ nezdá se však, že by mu odpovídalo cokoli hmotného. *Noos* nelze vydechnout ani poranit, to ovšem neznamená, že by byl jakoukoli samostatnou netělesnou entitou. *Noos* sám tělesný není, jeho existence je však na tělo úzce vázána – proto také po smrti těla přestává existovat. Jak uvidíme níže, jediný věstec Teiresiás v podsvětí *noos* má, tato výsada je ovšem umožněna tím, že „jeho *frenes* jsou pevné“, ²² tj. že Teiresiás si ponechal alespoň něco ze své tělesnosti. ²³

Další psychické orgány se u Homéra objevují řidčeji a pro naše téma jsou okrajové. ²⁴ Podstatné je, že žádný z homérských pojmů neodpovídá našemu konceptu „duše“. *Thýmos* ani *noos* neoznačují centrum osobnosti, nýbrž různé dílčí psychické pochody, jež osobností procházejí. ²⁵ Vágně sjednocující funkci plní jen *frenes*, které jsou ovšem samy pouhým „kontejnerem“ dílčích duševních procesů a nepředstavují samostatnou duševní entitu. Básník jistě s nějakou představou jednoty osobnosti pracovat musel, neboť v opačném případě by své hrdiny nemohl pojímat jako jasně vymezené jedince. ²⁶ Tato jednota však neústí v pojem duše, který by všechny psychické pochody zahrnoval, nýbrž je dána jen vzá-

¹⁹ Il. IV 524, XIII 654: $\theta\upsilon\mu\delta\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\pi\nu\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$. Etymologicky souvisí *thýmos* s českým slovem „dým“ (srov. lat. *fumus*).

²⁰ Il. I 205, VIII 270, X 452 aj.

²¹ Il. III 63, IV 309, IX 554 aj.

²² Od. X 493.

²³ Vzhledem k tomu, že *noos* implikuje vědomí širších souvislostí, je možné, že i v rámci těla vzniká správnou koordinací všech jeho složek. Proto je na tělo vázaný, ač sám tělesný není.

²⁴ Jde především o všestranně využitelné „srdce“ (*kér*, *kardiá*) a dále o pojem *menos*, označující „sílu, odvahu, náruživost“ (etymologicky souvisí se sanskrtským *manas*, „mysl“). Srov. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, s. 57–63.

²⁵ V případě *thýmu* je to pěkně vidět z Od. IX 299–302, kde Odysseus „ve svém *thýmu*“ strojí plán zabít Kyklópa, ale „druhý *thýmos*“ jej od toho zrazoval.

²⁶ Tak proti Snellovi BREMMER, *tamtéž*, s. 66–67.

jemnou provázaností těchto pochodů – podobně jako je tělo viděno jen jako složenina různých tělesných částí.

Přesto u Homéra nalezneme pojem, u něhož spojitost s „duší“ existuje přinejmenším na rovině jazykové. Jde o výraz *psýché*, který v pozdější řečtině opravdu bude duši označovat, v homérském užití má však význam poněkud odlišný. *Psýché* se u Homéra nikdy neobjevuje ve spojitosti s vědomým duševním životem, ale vždy jen ve spojitosti se smrtí. V okamžiku smrti básník standardně hovoří o tom, že umírajícího opouští *psýché*.²⁷ „Sotvaže dokonala řeč, cíl smrti jej obestřel náhle, | *psýché* mu vylétla z údů a sestoupila v Hádovu říši,“ praví Homér o Patroklovi.²⁸ Ještě barvitěji líčí smrt Hyperénorovu:

*Potom též Hyperénór byl poraněn, vládyka lidu,
do slabin od Meneláa – hrot projel vnitřnostmi jeho:
celé je prořal veskrz, a psýché mu zející ranou
kvapem vylétla z těla, a temno mu zastřelo oči.*²⁹

Potud by se mohlo zdát, že *psýché* se chová podobně jako *thýmos*, který rovněž člověka při smrti opouští. Mezi oběma pojmy jsou nicméně dva klíčové rozdíly. První spočívá v tom, že *thýmos* po smrti podle všeho zaniká, zatímco *psýché* – jak ještě uvidíme – v nějaké podobě přetrvává dál, ba dokonce lze říci, že teprve tehdy začíná opravdu existovat. Druhý rozdíl je ještě pozoruhodnější: *psýché* nemá na starosti žádné vědomé psychické funkce. Dokud je homérský člověk naživu a při vědomí, o své *psýché* vůbec nemluví a tváří se, jako by žádnou neměl. Situace se mění ve chvíli, kdy se

²⁷ Etymologicky souvisí *psýché* se slovesem *psýchó*, „dýchat, vanout“, a je proto pravděpodobné, že původně měla vazbu na dech (viz BREMMER, *tamtéž*, s. 21–22). U Homéra ji už má jen metaforicky: Andromaché v *Il.* XXII 467 „vydechla duši“, Patroklova duše v *Il.* XXIII 100 „zmizí pod zem jak dým“.

²⁸ *Il.* XVI 855–856, př. O. V. Pro větší jasnost ponechávám zde i na jiných místech v textu řecký výraz *psýché*, Vaňorný má v překladu o „duši“.

²⁹ *Il.* XIV 516–519, př. O. V. Na antických vázách bývá odlétající duše často zobrazena jako malá okřídlená postavička.

hrdina ocitne na prahu smrti. Tehdy si existenci své *psýché* začíná akutně uvědomovat a děsí se, že o ni přijde. V těchto pasážích je často na místě překládat *psýché* jako „život“. Takto např. hovoří Trójan Agénór o Achilleovi: „Přece snad ostrým hrotem též jemu lze poranit tělo (*chrós*)! | Jedinou má jen *psýché* a lidé ho smrtelným zovou.“³⁰ Podobně Achilleus sám nařiká, že neustále „dává svou *psýché* v sázku v boji“, ačkoli ve skutečnosti ani všechny poklady v Tróji nemají takovou cenu jako jeho *psýché*.³¹ Že je *psýché* entitou svrchovaně vzácnou, dává najevo též Hektór, když těsně před smrtí Achillea prosí při jeho „*psýché* ... a při vlastních rodičích“, aby nedával jeho mrtvolu rozsápat psům.³²

Psýché zde vyvstává jako to nejcennější, co člověk má, a v jistém smyslu je zosobněním života jako takového. Znamená to, že je chápána jako vnitřní síla, která tělu život vdechuje? V Homérově textu tomu nic nenasvědčuje, navzdory snahám některých badatelů *psýché* takto chápat.³³ Hovoří-li básník o pozitivní životní síle, užívá vždy jiných výrazů. Národným příkladem je incident, při němž se Andromaché po spatření Hektorovy mrtvolky „naznak skácela na zem a bez sebe vydechla *psýché*“.³⁴ Když se o osm veršů dále opět probere, Homér již o *psýché* nehovoří a namísto toho říká, že se „nadechla a v hrud' se jí sebral *thýmos*“.³⁵ Je zjevné, že *psýché* je spojována pouze se ztrátou vědomí, má-li

³⁰ Il. XXI 568–569, př. O. V. (který ovšem překládá „jediný má jen život“).

³¹ Il. IX 322 a 401.

³² Il. XXII 338.

³³ Největší úsilí v tomto směru vykazuje ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 93–122, který si ovšem musí vydatně pomáhat divokými komparacemi s pozdějšími řeckými představami, či dokonce s koncepcemi jiných národů.

³⁴ Il. XXII 467, př. O. V.

³⁵ Podobně v Il. V 696–698 raněný Sarpédón omdlí, když mu jeho druh vytáhne ze stehna kopí, a na okamžik jej „opustí jeho *psýché*“. Hned se však znovu nadechne a „Boreův vánek, jenž zavanul kolem, | rychle ho vzkřísí, ač předtím již žalostně vydechl *thýmos*“ (αὐτίς δ' ἐμπνύνθη, περὶ δὲ πνοῆς Βορέαο | ζῶγρει ἐπιπνεῖουσα κακῶς κεκαφηῶτα θυμόν).

však básník hovořit o jakýchkoli pozitivních psychofyzických pochodech, sahá automaticky po jiných termínech. *Psýché* je tak entita čistě *negativní*: mluví se o ní, až když hrozí, že o ni člověk přijde, pozitivně se však nijak neprojevuje. Situace se změní teprve poté, co *psýché* po smrti tělo opustí. Tehdy začíná básník o její podobě hovořit zcela otevřeně,³⁶ a dává nám tak najevo, že právě eschatologický význam *psýché* je pro něho primární a všechny zmínky o *psýché* zaživa je třeba chápat ve vztahu k němu.

Úděl homérské *psýché* po smrti

Jestliže těsně před smrtí hrdinové svou *psýché* líčí jako to nejvzácnější, co mají, na její posmrtné podobě není tato vzácnost na první pohled nijak patrná. Duše po smrti není než bezmocný netělesný „obraz“ či „přízrak“ (*eidólon*), který napodobuje zemřelého člověka. Jaký je ontologický status tohoto přízraku, můžeme odvodit z jiných situací, kdy Homér o přízracích hovoří. Pěknou ukázkou skýtá pátý zpěv *Íliady*. Apollón zde chce ochránit svého oblíbence Aineia, který byl zraněn Diomédem, a proto ho nenápadně odstraní z bojiště a místo něj nastrčí jeho přízrak, *eidólon*. Ten vypadá stejně jako pravý Aineias, a proto si nikdo z jeho spolubojovníků záměny nevšimne:

*Aineia odnesl z davu a položil Apollón Foibos
na svatém Pergamu trójském, kde chrám byl bohovi zřízen.
Tam jej bohyně Létó i Artemis, střelkyně šípů,
léčily v soatyni velké a opět mu vracely sílu.
Apollón Stříbrnoluký však zatím vytvořil přízrak (εἰδωλον),
který byl Aineiu roven a zbroj měl na sobě stejnou.
Kolem přízraku toho i achajské mužstvo i trójské
bodalo druhovi druh kol prsou v kožené štíty.³⁷*

³⁶ Nejjobširněji tak činí ve 23. zpěvu *Íliady*, líčícím Achilleův rozhovor s duší zemřelého Patrokla, a v 11. zpěvu *Odysseie*, popisujícím Odysseův pobyt v podsvětí.

³⁷ Il. V 445–521, př. O. V.

Právě takovými přízraky jsou i duše mrtvých. Vypadají reálně, jsou však netělesné, a tudíž neskutečné – neboť u Homéra je realita vždy spojená s tělesností.³⁸ Výmluvně to ukazují dva verše v úvodu *Íliady*, v nichž básník vypráví, kterak Achilleův hněv „předhodil Hádu veliké množství udatných duší (ψυχάς) | hrdinů – avšak je samé (αὐτοὺς δέ) tam ponechal v kořist všem psům“. *Jimi samými* má Homér na mysli hrdiny v jejich tělesné podobě, která jediná je nositelem lidské identity. Duši tělesný základ schází, a proto je v očích homérského člověka nutně ontologicky odvozená a druhořadá – jakýsi „stín“, který není než matným obrazem skutečnosti. Její nereálnost vychází půvabně najevo, když se Odysseus v podsvětí neúspěšně pokouší obejmout duši své matky: „Třikrát jsem vyrazil vpřed, pln chtivosti k srdci ji přimknout, | třikrát jak sen neb stín zas vymkla se z obětí mého.“³⁹

Podobnost duše a snu je další zajímavou ukázkou její povahy. Pro Homéra není sen jen vidinou v duši jednotlivce, nýbrž objektivní (byť iluzorní) entitou, která k člověku zvenčí přichází právě v podobě přízraku. Když chce v *Odyssei* Athéna uklidnit Pénélopeiu, sešle jí ve snu přízrak její sestry Ifthímy, která ji konejší. Básník líčí, jak se přízrak „protáhl do světnice kolem řemínku u závory“ a stanul u Pénélopeiny hlavy. Ta s ním poté rozmlouvá, jako by šlo o skutečnou osobu, byť Homér zdůrazňuje, že přitom již „přesladce dřímala ve snových branách“. Po skončení rozhovoru přízrak unikne dveřmi ven a Pénélopeia se probudí.⁴⁰ Stejně probíhá i rozhovor Achillea s duší Patrokla v *Íliadě*. Patroklova *psýché* k Achilleovi přistoupí ve spánku a ten s ní hovoří podobně jako v *Odyssei* Pénélopeia s Ifthímou. Na závěr rozhovoru se Achilleus pokusí Patrokla obejmout, leč marně: „rozpřáhl milené ruce, | avšak nechytil nic, neb duše se ztratila šustíc | pod zem jak

³⁸ I bozi jsou pro Homéra tělesní, jakkoli je jejich tělesnost mocnější a mnohotvárnější než lidská. Srov. mou stať „Pojetí božství v Řecku“, in R. CHLUP (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia, 2004, s. 33–34.

³⁹ *Od.* XI 206–207, př. O. V.

⁴⁰ *Od.* IV 796–839.

dým.“⁴¹ Teprve v tu chvíli se Achilleus probudí ze sna a svůj zážitek hodnotí následovně: „Běda, tak vskutku i v Hádově domě je jakási *psýché*, | je tam jakýsi přízrak – však živoucí mysl (*frenes*) tam není!“⁴²

Úděl, který *psýché* po smrti očekává, není nijak oslnivý. Duše v Hádu jsou v podstatě jen jakési „zamrzlé“ kopie svých původních nositelů v okamžiku smrti. Padlí vojáci mají stále „svou zbroj zbrocenu krví“, Agamemnón je doprovázen svou družinou, která s ním byla ve chvíli, kdy je Aigisthos všechny zabil, Aiás je stále stejně nesmiřitelně zapšklý jako v okamžiku své sebevraždy.⁴³ Duše jsou v doslovném slova smyslu *stínové obrazy* svých původních vlastníků. Protože však tito původní vlastníci již neexistují, nemohou se jejich obrazy nijak dále vyvíjet či měnit. Homérský Hádés je místem děsivé bezvýchodnosti a zatuchlosti. Jeho strašlivost není dána tím, že by se zde něco hrozného dělo, nýbrž právě tím, že se zde neděje vůbec nic. Odtud pramení děs, který v homérských hrdinech podsvětí vzbuzuje. Když Odysseus při své návštěvě Hádu Achilleovi zdůrazňuje, že je ze všech mrtvých ten nejvýznamnější, hrdina znechuceně odvětí:

*Prosím tě, vládýko slavný, jen smrti mi velebit nechtěj!
Oráčem být bych raděj si přál, chtěl jinému sloužit,
mužovi nebohatému, jenž život v bídě by trávil,
nežli tu v Hádově sídle být vladařem zesnulých mrtvých.*⁴⁴

Homérská *psýché* ve své podstatě není než naší smutnou pasivní vzpomínkou na to, jaký zesnulý býval zaživa. Jak příznačně konstatuje jedna z moderních badatelek, Hádés je „vládce paměťových obrazů“.⁴⁵ Jako jsou pro Homéra objektivními entitami sny, jsou

⁴¹ *Il.* XXIII 99–101, př. O. V.

⁴² *Il.* XXIII 103–104.

⁴³ *Od.* XI 40–41 (padlí vojáci), 387–389 (Agamemnón), 543–564 (Aiás).

⁴⁴ *Od.* XI 488–491, př. O. V.

⁴⁵ EMILY VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1979, s. 37: „he was not an agent of death but a king of remembered images“.

podobně objektivizované i vzpomínky pozůstalých na zemřelé. Z tohoto hlediska je třeba interpretovat i zmínky o *psýché* před smrtí. Když Achilleus tvrdí, že ani všechny poklady v Tróji nemají takovou cenu jako jeho *psýché*, kterou neustále dává v sázku v boji,⁴⁶ nechápe *psýché* jako pozitivní oživující entitu, nýbrž jako souhrn svého života tak, jak by se ve vzpomínce jevil po smrti. *Psýché* je jakousi *vzpomínkou na život*, která je mimořádně vzácná proto, že je činěna až zpětně ve chvíli, kdy už život vyhasl. *Psýché* proto neoznačuje „životní sílu“, ale spíše „obraz životní síly“.⁴⁷ Stojí-li hrdina tváří v tvář smrti, uvědomuje si, že vše to skvělé, co v životě má, by se za okamžik mohlo proměnit v pouhý paměťový obraz v mysli pozůstalých. *Psýché* je v tomto smyslu negativní hranicí, která život vymezuje z pozice toho, co nastane po jeho skončení. Díky tomu může sama za určitých okolností – těsně před smrtí – být přímo ztělesněním života, přestože ve skutečnosti je jeho negací.

Homér a uctívání duší zemřelých

Jelikož jsou duše jen zamrzlými paměťovými obrazy, které jsou jednou provždy odříznuty od svých bývalých nositelů, nemohou vyvíjet žádnou samostatnou činnost. Pasivita duší jde až tak daleko, že nedokáží vnímat a jen duchaprázdně těkají. Jejich stav dobře vynikne ve srovnání s jedinou výjimkou: věštcem Teiresiem, jenž je jediný v podsvětí při vědomí. Když za ním Kirké Odyssea posílá, aby se jej vyptal na svůj osud, popisuje jeho situaci následovně:

*Jinou však musíte pouť dřív vykonat, vstoupiti totiž
v Hádovo pochmurné sídlo a hrozná Persefoneie,
thébského Teiresia se na příští osudy zeptat,
onoho slepého věštce, jenž pořád má vědomí jasné* (τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι),

⁴⁶ Il. IX 401 a 322.

⁴⁷ Tak LARS ALBINUS, *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus: Aarhus University Press, 2000, s. 52. Jako „obraz životní síly“ (αἰῶνος εἰδωλον) označuje *psýché* PINDAROS, zl. 131 (viz níže).

neboť mu Persefoneia i po smrti vědomí (vóov) dala,
aby byl při smyslech sám – když druzí jsou těkavé stíny.⁴⁸

Teiresiás si i po smrti uchoval vědomí (*noos*), neboť „jeho *frenes* jsou pevné“. Zbývající duše jsou oproti tomu pouhé nevědomé stíny, což se projevuje především tím, že Odyssea sami o sobě nepoznávají. Poznají ho až ve chvíli, kdy jim dá napít krve z obětovaného černého berana, kterou ulévá do jamky. Jediný Teiresiás Odyssea identifikuje i bez krve. Aby mu však mohl věstit, musí se také napít.

Motiv lití beraní krve do jamky má očividně kultický kontext. Z klasické doby máme doloženu věštírnu mrtvých (*nekyomanteion*, *nekromanteion*) v Thesprótií na severozápadě Řecka, v níž duše mrtvých poskytovaly věštby poté, co byly napojeny krví obětovaného zvířete. Je zřejmé, že Odysseova oběť berana odráží právě nějaký podobný typ věšebných praktik.⁴⁹ Tato skutečnost může působit překvapivě, neboť nekromancie se zdá být stěží slučitelná s pojetím duší jako pasivních, stínových obrazů. Někteří moderní badatelé zde proto vidí setkání dvou odlišných koncepcí. Klasickým způsobem problém zformuloval na konci 19. století Erwin

⁴⁸ *Od.* X 490–495, př. O. V.

⁴⁹ Možná je dokonce narážkou přímo na thesprótské *nekyomanteion*, jak by naznačoval fakt, že řeky v okolí věštírny se jmenují stejně jako podsvětní řeky u Homéra (byť může jít i o vliv Homéra na věštírnu). Archeologické nálezy sice pocházejí až ze 4. stol. př. n. l., kdy byla věštírna od základu přebudována (SOTIRIOS DAKARIS, *The Nekyomanteion of the Acheron*, 3rd ed., Athens: Archaeological Receipts Fund, 1998, s. 14), na místě se však věštilo již dříve, jak dokládá v 5. stol. př. n. l. zmínka o věštírně u HÉRODOTA (*Dějiny* V 92). Spojitost homérské pasáže s věštírnou předpokládají např. JAN N. BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, London: Routledge, 2002, s. 71–72; CHRISTIANE SOURVINO-INOUD, *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 75–76. U Hérodota podává korintskému tyranu Periandrovi věštbu duše jeho zesnulé manželky, a je tak zřejmé, že věšebnou schopnost měly po provedení patřičného rituálu všechny duše. Homér oproti tomu dává věšebnou moc pouze Teiresiovi a běžným duším ji upírá – byť i u nich zdůrazňuje, že hovoří „neomylnou pravdu“ (*Od.* XI 148).

Rohde ve své monumentální studii *Psyche*. Podle Rohdeho byl pro mykénskou dobu charakteristický kult mrtvých, který předpokládal, že duše zemřelých mají nad pozemským světem moc a je třeba je usmiřovat. Homérská koncepce byla podle Rohdeho projevem jakési duchovní revoluce, při níž byla moc mrtvých zlomena. Homér a jeho předchůdci odsunuli duše do Hádu a učinili z nich bezmocné stíny, které na náš svět nemají žádný vliv.⁵⁰ Tato ideologická proměna se měla projevit i na přístupu k pohřbu. Homérští hrdinové jsou ve všech případech pohřbíváni kremací. Její význam objasňuje duše zemřelého Patrokla, která ve snu Achillea nabádá, aby jeho mrtvolu co nejdříve pohřbil:

*Hled' mě co nejdřív pohřbit, ať do bran Hádoých vejdu!
Vstoupit brání mi duše – jen přízraky (εἰδωλα) zemřelých lidí –
nechtíce připustit ještě, bych za řekou s nimi se družil,
pročež takto tam bloudím, jen před Hádem s širokou branou.
Teď však ruku mi dej! – Já ubohý! – neboť už nikdy
nepřijdu z Hádova domu, jak jednou mě spálíte ohněm!*⁵¹

Rohde v těchto slovech spatřuje doklad toho, že právě spálení mrtvolvy umožňovalo duši spolehlivě přesunout do jiného světa, z něhož není návratu. Dokud byli mrtví pohřbíváni do země, byli neustále na dosah a ohrožovali živé. Teprve přechod ke kremaci jejich moc zlomil.⁵²

Rohdeho teze je dnes obecně odmítána.⁵³ Hovoří proti ní především archeologické nálezy, které ukazují, že pohřební praktiky

⁵⁰ ERWIN ROHDE, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 8. Aufl., Tübingen: Mohr, 1921 (1893¹), Bd. I, s. 8–14 (angl. př. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, tr. by W. B. Hillis, London: Routledge & Kegan Paul, 1925, 8–12).

⁵¹ Il. XXIII 71–76, př. O. V.

⁵² ROHDE, *Psyche*, Bd. I, s. 27–32 (19–22 angl. př.).

⁵³ Její problematičnost je zřejmá již z toho, že ve stejné době vyvozoval komentátor *Íliady* Walter Leaf z týchž dat přesně opačný názor: kremace byla podle něho naopak projevem strachu z duší a potřeby je zapuzovat, zatímco do země byli mrtví pohřbíváni v situaci, kdy se jich nikdo nebál. Viz

se vyvíjely podstatně složitěji. Je pravda, že kremace se objevuje většinou až po roce 1200 (tj. po skončení mykénské doby) a postupně získává na popularitě. Nikdy však zcela nepřevládla a naopak se v následujících stoletích střídala s pohřbem do země v poměrně krátkých časových intervalech.⁵⁴ V žádném období se jednomu typu pohřbu nepodařilo druhý úplně vytlačit. Změny navíc nekorelují s proměnami doprovodných pohřebních předmětů, a je proto nepravděpodobné, že by souvisely s neustálými proměnami náboženských představ. Svou roli patrně sehrály spíše různé společenské změny a v neposlední řadě též „společenská móda“.⁵⁵ Obecně se zdá, že pro Řeky bylo rozhodující zejména to, aby se mrtvému vůbec nějakého pohřebního rituálu dostalo, zatímco jeho konkrétní podoba byla druhořadá. V krajním případě mohl mít pohřeb pouze minimalistickou podobu symbolického posypání mrtvolky tenkou vrstvou hlíny.⁵⁶

Ještě závažnějším problémem je, nakolik lze v mykénské době hovořit o nějakém kultu mrtvých v Rohdeho smyslu slova. Rohde byl ovlivněn animismem E. B. Tylora a dobovým evolucionismem, a proto a priori předpokládal, že uctívání duší musí v každém náboženství tvořit nejstarší vrstvu. Dnes naopak převládá názor, že v mykénské době žádný kult mrtvých neexistoval.⁵⁷ Doklady

W. LEAF – M. A. BAYFIELD, *The Iliad of Homer*, vol. II, London: Macmillan, 1898, s. 545–546.

⁵⁴ Analýza hřbitova v athénském Kerameiku kupříkladu ukázala, že počínaje mykénskou dobou se pohřbívalo do země, v 11. stol. se situace obrací a převládají kremace; v 8. stol. se vrací pohřeb do země, v 7. stol. je opět 70 % kremací, v 6. stol. zase převládá pohřeb do země. Viz ANTHONY M. SNODGRASS, *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC*, new ed., Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000 (1971¹), s. 143–147.

⁵⁵ SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, s. 146.

⁵⁶ Tímto způsobem pohřbí hrdinka SOFOKLEOVY tragédie *Antigoné* svého bratra Polyneika. Viz zejm. verše 245–247, 255–256, 429–431. Srov. AILIÁNOS, *Varia historia* V 14: „Existoval též atický zákon, podle nějž kdokoli nalezne nepohřbené lidské tělo, musí na ně bezpodmínečně nahnout zeminu.“

⁵⁷ SOURVINOVA-INWOOD, 'Reading' Greek Death, s. 92.

pro něj se objevují až od 8. stol. př. n. l.⁵⁸ I v případě kultu mrtvých je navíc otázkou, zda musí být nutně provázán s určitým typem náboženských představ. Badatelé v minulosti často předpokládali, že uctívání mrtvých musí jít ruku v ruce s koncepcí duší zemřelých coby mocných sil, které je třeba rituálně usmiřovat proto, že mohou mít na náš svět reálný vliv. Ve skutečnosti se však nezdá, že by tomu tak v antice bylo. Kult mrtvých se v Řecku nejrozsáhleji provozoval v 5.–4. stol. př. n. l., kdy se na hrobech mrtvých pravidelně (minimálně jednou ročně) prováděly úlitby a oběti zvířat i rostlinných pokrmů.⁵⁹ Přesto ještě uvidíme, že právě v této době byly představy o posmrtném údělu duše velmi matné a většinou se jí žádá moc nad světem živých nepřipisovala.

Podobná je podle všeho situace u Homéra. Z Odysseovy oběti berana v podsvětí je patrné, že básník nějakou formu kultu mrtvých zná, to mu ale nebrání duše zemřelých popisovat jako pasivní přízraky, které do chodu světa nemohou nijak zasahovat.⁶⁰ Podle některých moderních badatelů se tím Homér sám se sebou dostává do sporu;⁶¹ pravda je však spíše taková, že kult mrtvých představu moci zemřelých nutně neimplikuje a může se s jejich pasivní, „stínovou“ povahou dobře doplňovat. Je-li duše ve své podstatě pasivním paměťovým obrazem, pak není nijak překvapivé, že tento obraz udržují v existenci rituální úkony těch, kdo jej ve své paměti uchovávají.⁶² V homérském pojetí je vzpomínka

⁵⁸ SNODGRASS, *The Dark Age of Greece*, s. 190–196.

⁵⁹ Viz ROBERT GARLAND, *The Greek Way of Death*, 2nd ed., London: Bristol Classical Press, 2001 (1985¹), kap. 7: „Visiting the Tomb“.

⁶⁰ V *Odyssei* jsou duše v podsvětí opakovaně označovány jako „hlavy zemřelých bez síly“ (νεκῶν ἀμεινῶν κάρηνα – X 522, 536, XI 29, 49). Podobně i o snech básník v *Od.* XIX 562 říká, že jsou „bez síly“.

⁶¹ Např. ROHDE, *Psyche*, kap. 1, či SOURVINOU-INWOOD, *‘Reading’ Greek Death*, s. 78–83.

⁶² Jak poznamenává LARS ALBINUS, *psyché*, „the image of vitality, descends into darkness, whence only the act of remembering can bring it back“ (*The House of Hades*, s. 53). Pohřební rituál z tohoto hlediska slouží k tomu, aby vzpomínku vůbec ustavil. Viz *tamtéž*, s. 55: „Only the proper burial conveys ψυχή with the status of representing the whole person..., whereby the corpse and the image of vitality are finally integrated in an invisible object

jedinou formou nesmrtnosti. Na základní rovině je jejím garantem básník, který dávné hrdiny udržuje v kolektivní paměti a činí z nich stále viditelné obyvatele neviditelného Hádu.⁶³ Duše běžné, nehrdinské, udržují v existenci jejich bezprostřední příbuzní, činí tak ovšem pouze lokálně a krátkodobě pomocí rituálu. Vzpomínka na běžnou duši pochopitelně časem vybledne a zmizí v temnotách. Zbude po ní jen matný třepotavý stín, jehož původního nositele již nelze identifikovat. Navždy zřetelné zůstávají jen obrazy legendárních hrdinů.

Zdánlivě překvapivý fakt, že takto chápané stínové duše mohou poskytovat věštby, souvisí nejspíše s povahou Hádu jako takového. Hádés je z jistého hlediska pouhou pasivní úložnou lidských vzpomínek, která není nadána žádnou vlastní pozitivní silou a nemůže svět živých nijak ohrozit. Přesto však živým nahání hrůzu. Nikoli pro svou pozitivní nebezpečnost, ale naopak svou naprostou negativností. Řečeno moderním jazykem, Hádés nám ukazuje naši konečnost a připomíná nám, že v jeho prázdnotě musíme jednou všichni skončit. Coby negace života je tak paradoxně vnímán jako síla, o níž se život opírá – podobně jako je *psýché* před smrtí pro homérského hrdinu zosobněním jeho života, ačkoli sama o sobě je jeho popřením. Proto se lze k Hádu obracet jakožto ke zdroji moci. Jednou z podob této moci je vědění. Ne náhodou je Hádés oblastí vzpomínek, jež jsou samy určitou formou vědění. Přitom však Hádés stojí mimo čas, a tedy kromě minulosti obsahuje i budoucnost. Sama smrt je ostatně čímsi budoucím, byť je zároveň neustále přítomná a celý život hrdinu provází a čeká na svůj určený okamžik.⁶⁴ Díky tomu se lidé právem k Hádu a jeho

of sacred memorization.“ Srov. JAMES M. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad*, expanded edition, Durham and London: Duke University Press, 1994, s. 178–191.

⁶³ „Hádés“ znamená etymologicky „Neviditelný“.

⁶⁴ U Homéra jako činitel smrti fungují bytosti zvané Kéry, které stojí všude kolem nás (Il. XII 326), aby člověka v okamžiku smrti popadly a odvedly pryč (Il. II 302, XVIII 535–538). Kéry ovšem zároveň plní funkci jakéhosi osobního daimona, který člověka provází životem a vede jej ke smrti, jež je mu souzena (Il. II 834). Takto si Patroklova *psýché* naříká, že se kolem něj „rozevřela odporná

obyvatelům uchylují s věštebnými dotazy. Stíny zemřelých sice samy o sobě nic neví, právě proto však ve vztahu k našemu světu dokáží vystupovat jako vševědoucí. Svým nevěděním stojí mimo čas, čímž nám pomáhají nahlédnout za jeho hranice.⁶⁵

Nové motivy v eschatologii

Koncepce duší jako pasivních paměťových obrazů zjevně předpokládá, že úděl duše po smrti není ani tak problémem zemřelého člověka jako spíše jeho pozůstalých, kteří na něj vzpomínají. Homérský obraz podsvětí nesloužil k tomu, aby jednotlivci poskytl útěchu a dal mu naději na další existenci v jiné podobě. Jeho smyslem bylo udržování kolektivní paměti, která byla důležitá pro kontinuitu komunity. Jedinec byl v tomto kontextu druhořadý. Básník jeho pomíjivost působivě vyjadřuje v následujících verších *Íliady*:

Jako se rodí listí, tak podobně rodí se lidé:

listí – to sráží vítr – však nové vyráží zase

v lesích rostoucích bujně, když jarní doba se blíží.

Podobně lidský rod – ten vzniká, jiný zas mizí.⁶⁶

Takovýto postoj dobře odpovídá období temného věku (11.–9. stol. př. n. l.), které si své pojmenování získalo díky naprostému nedostatku archeologických památek, jež by se nám z této doby dochovaly. Komunity temného věku žily podle všeho opravdu na způsob listí na stromech. Podstatná pro ně byla kontinuita a neměly potřebu po sobě zanechat žádné individuálnější stopy. Je příznačné, že až do 8. století př. n. l. jsou hroby anonymní a nelze vysledovat sebemenší snahu připomenout, kdo konkrétní v nich

Kéra“, jíž byl přidělen v okamžiku svého zrození ἀμφέχανε στυγερή, ἢ περὶ λάχε γιγνόμενόν περ – Il. XXIII 78–79). Je ostatně příznačné, že i o osudu (*moira*) hovoří Homér takřka vždy jen ve spojitosti se smrtí.

⁶⁵ Ve své interpretaci (která pochopitelně není než spekulativním pokusem uchopit moderní terminologií to, co Homér vyjadřuje svými konkrétními obrazy) se opírám o LARSE ALBINA, *tamtéž*, s. 55.

⁶⁶ Il. VI 145–149, př. O. V.

leží. Teprve od 7. století začínají být náhrobky individualizované a zachycují podobu a život zesnulého.⁶⁷ Pro Řeky před 7. stoletím byla zjevně smrt jakýmsi obecným temným horizontem, který lidský život kolem dokola obklopuje a v němž se rozdíl mezi jedinci stírají. Smrt jim nepochybně byla odporná, ale neděsila je: „Byla přijímána jako nevyhnutelné zlo, jako součást životního cyklu a střídání generací.“⁶⁸

Zhruba od 8. století se však přístup Řeků postupně mění. Řecký svět začíná přecházet na novou formu společenského uspořádání. Vzniká klasická obec (*polis*), v níž jsou rodové vazby postupně nahrazeny politickou dohodou. V nových podmínkách se může ve větší míře prosadit jednotlivec, který je sice stále plně podřízen zájmům celku, zároveň však prostřednictvím politických institucí získává čím dál větší možnost zasahovat do chodu obce. Ruku v ruce s tím přichází – zprvu spíše v intelektuálních a aristokratických kruzích – postupná nespokojenost s tradiční eschatologií.

Smrt přestává být čímsi důvěrně známým, co je třeba rezignovaně přijmout. Začíná probouzet strach či dokonce odpor a objevuje se touha ji odsunout. Přístup ke smrti je individuálnější a úzkostlivější. Smrt je nyní vnímána jako osobní tragédie a konec stále silněji pocíťované osobní identity – ne už jako smutná, leč nevyhnutelná epizoda v životním cyklu lidí jako druhu a v dějinách dané komunity. Je přijímána s větší nechutí a pojí se s ní větší úzkost. Člověku mnohem více záleží na vzpomínce, jež po něm přetrvá, a v některých kruzích i na šťastném posmrtném údělu.⁶⁹

Homérské eposy samy vznikají v přelomové éře 8. století, coby orální poezie však z velké části stojí na starších, tradičně předávaných představách, a jsou tak spíše vzpomínkou na minulost nežli reflexí

⁶⁷ Viz podrobně u SOURVINOV-INOVD, 'Reading' Greek Death, část III: „Sign of the Dead: The Grave Monument in Homer and the Archaic Age“, s. 108–297.

⁶⁸ SOURVINOV-INOVD, *tamtéž*, s. 299. SROV. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, s. 124.

⁶⁹ SOURVINOV-INOVD, *tamtéž*, s. 299.

současné situace. Přesto se můžeme právem ptát, zda se v nich přece jen neobjevují nějaké náznaky nového pohledu na úděl duše po smrti.

V *Íliadě* tomu tak není, v *Odyssei* však již několik náznaků vskutku nalezneme: máme zde hned dva případy smrtelníků, kteří se z běžného posmrtného údělu vymaní.⁷⁰ První je Héraklés – nejslavnější řecký hrdina vůbec. Ten byl podle nejznámější tradice zbožštěn, v *Odyssei* ho ale potkáváme společně s ostatními v podsvětí a Odysseus s ním rozmlouvá. V této souvislosti nicméně básník odkazuje i na Hérakleovo zbožštění:

*Zřel jsem i Hérakléa, jenž obr byl nesmírné síly,
ale jen přízrak (εἶδωλον), vždyť Héraklés sám (αὐτὸς δέ) jest ve sboru bohů
v rozkoších, jeho pak choť jest Hébé půvabných kůtek.⁷¹*

Rozdíl mezi oběma Hérakley tu odpovídá rozdílu mezi skutečným Aineiem a jeho přízrakem ve výše citované pasáži z *Íliady*. „Héraklés sám“ znamená tolik co „tělesný Héraklés“. Druhý Héraklés není než jeho iluzorní nápodobou. Komentátoři se shodují, že pasáž se snaží sloučit dvě různé koncepce: starší předpokládá, že Héraklés je v podsvětí stejně jako všichni ostatní, zatímco mladší počítá s Hérakleovým zbožštěním. Již antičtí filologové však verše pokládali za pozdější interpolaci a mnozí moderní badatelé

⁷⁰ Stranou ponechávám občasné zmínky o zbožštěných smrtelnících typu Ganyméda, kterého unesl Zeus a učinil jej číšníkem na Olympu (*Il.* XX 232–235), Priamova bratra Títhóna, pro něhož si vymůže zbožštění bohyně Zora (*Il.* XI 1–2), či Dionýsovy chůvy Ínó, kterou Héřina zášť dohnala až k tomu, že se vrhla do moře, kde se proměnila v bohyni Leukotheu (*Od.* V 334–335). To všechno jsou postavy, které již i pro Homérový bájný hrdiny platí za mytické a u nichž krom toho smrtelná fáze jejich života nehraje velkou roli, a tudíž nevzniká potřeba řešit, jak u nich k přechodu od smrtelnosti k nesmrtelnosti došlo a jaký je posmrtný úděl jejich *psýché*. Navíc je zřejmé, že jde o naprosté výjimky. Nymfa Kalypsó Odysseovi také nabízí, že jej zbožští, pokud s ní zůstane, zároveň si však stěžuje, že bohové většinou jakékoli pokusy o zbožšťování překazí (*Od.* V 118–136).

⁷¹ *Od.* XI 601–603, př. O. V.

jim dávají za pravdu.⁷² Pasáž je tak pozoruhodná především jako ukázka toho, jak bylo možno na homérskou eschatologii postupně roubovat novější motivy, aniž bylo třeba původní koncepcí popírat. Pro naše téma je podstatné, že ani tato novější interpretace nic nemění na homérském pojetí duše, která je i zde jen pasivním stínem. Skutečná nesmrtelnost vyžaduje nadále tělo.

Nejinak je tomu v případě druhého hrdiny, jemuž se u Homéra dostane nezvyklého posmrtného údělu: u Helenina manžela Meneláa. Ten je v *Odyssei* ještě živ, Próteus mu ale věští následující osud:

*Tobě pak souzeno není, bys vladařil živýný Diem
v Argolsku, pastvišti koní, měl osudu dojit a zemřít:
do niv élysijských (ἐς Ἑλύσιον πεδίον) tě nesmrtní bohové pošlou,
na samých hranicích země, kde rusý je Rhadamantys.
Na nich smrtelný lid svůj život nejsnáze žije.
Není tam sněhových vánic ni bouří, lijáků prudkých,
nýbrž Zefyru dech tam hlasným ševelem šumí,
posílán Ókeanem, by váním zchlazoval lidi,
protože's Helenin manžel a Diovým zetěm se zoveš.⁷³*

V těchto verších se poprvé objevuje motiv Élysijské pláně, který v následujících staletích udělá velkou kariéru. Élysijská pláň je místem, na němž mohou smrtelníci žít na způsob nesmrtelných. V Homérově pojetí ovšem ani tato forma nesmrtelnosti nijak nesouvisí s duší. Meneláos nezemře, ale bude na Élysijskou pláň přenesen ve své tělesné podobě. Navíc je příznačné, že na tom sám nenese nikterak velkou zásluhu. Nesmrtelnosti nedosáhne svými skvělými činy, nýbrž pouze tím, že je Diův zeť.

⁷² Viz např. SOURVINOU-INWOOD, 'Reading' Greek Death, s. 86–87. Stejně tak ovšem není vyloučeno, že obě koncepcí sloučil již Homér (tak např. ALFRED HEUBECK in A. HEUBECK – A. HOEKSTRA, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. II: Books IX–XVI, Oxford: Clarendon Press, 1989, s. 114).

⁷³ *Od.* IV 561–569, př. O. V.

Jak se má Meneláův úděl k běžné homérské eschatologii? Někteří badatelé se s ohledem na zmínku o krétském králi Rhadamantymovi domnívají, že Élysijská pláň byla starým obrazem zděděným z mínójského prostředí staré Kréty.⁷⁴ Pravděpodobnější se nicméně zdá, že jde o inovaci z homérské doby, která svědčí o postupných proměnách eschatologických představ počínaje 8. stol. př. n. l.⁷⁵ Pro tento výklad hovoří i fakt, že podobných motivů přibývá v mladších epických básních takzvaného „epického cyklu“ (7.–6. stol.). Podle *Aithiopydy* unikne smrti též Achilleus, kterého jeho matka Thetis přenese na Bílý ostrov. Ještě štědreji rozdává nesmrtelnost patrně nejmladší epická báseň *Télegoniá*, v níž Télegonos, syn Odyssea a Kirké, svého otce omylem zabije, aby poté jeho mrtvolu spolu s živou Pénélopou a Télemachem dopravil na ostrov Aiaíé, kde je Kirké všechny učiní nesmrtelnými.

Je pravděpodobné, že čím dál tím větší tendence dopřávat hrdinům nesmrtelnost souvisela nějakým způsobem se vznikem tzv. hérójských kultů. Zhruba od 8. stol. docházelo k tomu, že na některých místech – nejčastěji u starých mykénských hrobek – začali Řekové uctívat hrdiny z mytické doby a předpokládali, že v okolí hrobu přebývají a mají schopnost lidem pomáhat či se na ně hněvat. Héróové byli pokládáni za chthonické bytosti a obětovalo se jim často poněkud temnějším způsobem než olympským bohům.⁷⁶ Homér sám ještě o hérójských kultech nemluví, pouze připomíná několik významných hrobů⁷⁷ a zmiňuje se o zakladateli Athén

⁷⁴ Tak např. STEPHANIE WEST in A. HEUBECK – S. WEST – J. B. HAINSWORTH, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. I: Books I–VIII, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 227.

⁷⁵ Tak SOURVINOŮ-INWOOD, *'Reading' Greek Death*, s. 52–53.

⁷⁶ Zatímco bohům se páčila jen malá část obětí a většinu lidé snědli, héróům byla často zvířata pálena celá; stejně tak při úlitbě se jim lil na zem všecken nápoj, zatímco bohům se pouze symbolicky ulévalo. Kontrast mezi „olympskou“ a „chthonickou“ obětí je nicméně pouze ideální a v praxi se oba typy často prolínaly. Viz RENATE SCHLESIER, „Olympian versus Chthonian Religion“, *Scripta Classica Israelica* 11 (1991–2): 38–51.

⁷⁷ Il. II 604, 793.

Erechtheovi, kterého „žertvami býků a beranů smiřovat hledí | pokaždé athénská mláď, když rok zas s rokem se sejde“.⁷⁸ Je tudíž zřejmé, že uctívání héróů zná, byť se rozhodl je do svého teologického plánu nezačlenit.⁷⁹ Dost možná mu připadalo nepatřičné o kultu héróů mluvit v situaci, kdy je v jeho básních většina pozdějších héróů ještě naživu.

Více se dozvídáme od Homérova současníka Hésioda.⁸⁰ Ten v *Pracích a dnech* předkládá mýtus o pěti lidských pokoleních: zlatém, stříbrném, bronzovém, hérójském a našem, železném. Lidé zlatého pokolení se po smrti proměnili v daimony a dohlízejí nad nynějšími lidmi, z lidí stříbrného pokolení se stali „blažení podsvětní“ (ὕποχθόνιοι μάκαρες), zatímco héróové jsou označováni jako „polobozi“ (ἡμίθεοι), kteří žijí pod vládou Kronovou „na Ostrovech blažených u hlubokých vírů Ókeana“.⁸¹ Hésiodos tak zná přinejmenším dvě alternativy k pochmurnému pobytu v Hádu: člověk může být přenesen na vzdálené blažené místo, podobně jako Homérův Meneláos,⁸² nebo může v místě svého úmrtí pod zemí existovat v mocnější podobě než běžné přízraky zemřelých v Hádu. Je ovšem příznačné, že obě možnosti se u Hésioda týkají pouze dřívějších pokolení. V praxi se, pravda, heroizace na mytické hrdiny neomezovala a mohla se příležitostně týkat i běžných smrtelníků – byla nicméně výjimečná a neměla jakoukoli etickou

⁷⁸ *Il.* II 550–551, př. O. V.

⁷⁹ Homér má obecně tendenci potlačovat lokální kultické rozdíly a prezentovat náboženství universalisticky. Srov. G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 1–14.

⁸⁰ Hésiodos je tradičně pokládán za Homérova mladšího současníka, není však vyloučeno, že je ve skutečnosti o něco starší než Homér. Tak např. MARTIN WEST v úvodu ke své edici Hésiodovy *Theogonie* (Oxford: Clarendon Press, 1966), s. 40–48.

⁸¹ HÉSIODOS, *Práce a dny* 141, 160, 171.

⁸² Je otázkou, jak se tato možnost má k hérójským kultům. Na první pohled se zdá, že s nimi nesouvisí, neboť héróové přebývají pod zemí v místě svého hrobu (tak již РОУДЕ, *Psyche*, Bd. I, s. 81–82 [62 v angl. př.]). Na druhou stranu Hésiodos o hérójích říká, že i jim „náleží pocta a sláva“ (*Práce a dny* 173c), což spojitost s kultem naznačuje.

funkci.⁸³ Héroem se stával ten, kdo nějakým způsobem překračoval meze běžného lidství, a to nejen v pozitivním, ale často i negativním smyslu – například svou nekontrolovatelnou destruktivní tělesnou silou.⁸⁴ Heroizace tak rozhodně nebyla cílem, o nějž by člověk měl usilovat. Posmrtnou útěchu mohla díky tomu poskytovat jen stěží, a ani její vliv na koncepci duše nemohl být velký.

Mnohem důležitější pro naše téma je vývoj představ o posmrtném údělu běžného jedince. Viděli jsme, že u Homéra mají všechny duše v podsvětí stejně beznadějný osud a individuální rozdíly mezi nimi jsou zanedbatelné. Postupně se však objevuje myšlenka, že by se posmrtný úděl mohl lišit podle toho, jak zemřelý žil. Homér s touto představou ještě otevřeně nepracuje,⁸⁵ zjevně ji však zná, jak lze soudit z toho, že na dvou místech nechává své hrdiny přísahat při podsvětních božstvech, která „stíhají zemřelé lidi mstou“.⁸⁶ Zcela otevřeně se s myšlenkou diferencovaného posmrtného údělu duší poprvé setkáváme v souvislosti s mystérii v Eleusíně. Jejich obsah byl přísně tajen, a naše znalosti o nich jsou proto jen zlomkovité. Jisté je, že zasvěcenci při nich měli spatřit cosi,

⁸³ Jako hērós s přízviskem Dexión byl po své smrti v roce 406 př. n. l. uctíván např. dramatik Sofoklés, který si ovšem heroizaci nezasloužil svým básnickým uměním, nýbrž tím, že sehrál roli při přijetí Asklépiova kultu v Athénách. Viz *Etymologicum Magnum*, s. v. Δεξίων.

⁸⁴ Výstižným příkladem může být astypalajský zápasník Kleomédes, který byl na olympiádě roku 496 diskvalifikován, z čehož se pomátl na rozum a po návratu domů zbořil školu, v níž zahynulo šedesát dětí. Poté se uchýlil do Athéniny svatyně, kde zmizel. Astypalajští se na Kleoméduv případ ptali Apollóna v Delfách a dostalo se jim nařízení, že mají Kleoméda uctívat jako hēróa. Viz PAUSANIÁS, *Cesta po Řecku* VI 9.6–9.

⁸⁵ V podsvětním líčení v *Odyssei* XI jsou trestáni jen tři exemplární hříšníci: Sísyfos, Tantalos a Týtyos. Ti jsou ovšem výjimeční, neboť se všichni provinili proti kosmickému řádu (např. Sísyfos utekl z podsvětí). SOURVINOVA-INWOOD (*Reading' Greek Death*, s. 67–70) o nich proto hovoří jako o „kosmických hříšnicích“, jejichž nemá úděl eschatologický význam, ale má člověku připomenout jeho meze.

⁸⁶ Il. III 278–279 a XIX 259–260. V *Od.* 568–571 se objevuje též Mínós v roli podsvětního soudce duší, z Homérových slov je však zřejmé, že Mínós pouze rozsuzuje spory mezi mrtvými, čímž v duchu homérské eschatologické logiky věrně napodobuje činnost, jíž byl proslulý za svého života.

co zásadně ovlivnilo jejich posmrtný úděl. Nejstarším dokladem o tomto aspektu mystérií je *Homérský hymnus na Démétru* (počátek 6. stol.), v němž se ve spojitosti s eleusínskými obřady říká:

*Blahoslavený ten, kdo z pozemských lidí je viděl;
kdo však nezasvěcen jich účasten nebyl, ten nikdy
po smrti v podzemí dusném tak dobrý úděl pak nemá.⁸⁷*

Na první pohled se může zdát, že vedle tradičního pochmurného Hádu se zde otevírá nějaká nová, blaženější oblast, do níž se mohou zasvěcenci dostat. Je však otázkou, zda opravdu mystéria takovouto představu předpokládala. Uvedené verše by bylo možno stejně tak dobře číst z perspektivy homérské eschatologie. Je-li duše po smrti pasivním obrazem někdejšího člověka, je přirozené, že zasvěcencova duše je v Hádu v lepším stavu, neboť si v sobě nese kus oné úžasné vize, kterou člověk v Eleusíně zakusil.⁸⁸ Pro tento výklad svědčí zejména fakt, že hymnus na Démétru se jinak nese ještě v autenticky epickém duchu a s žádnými novými náboženskými koncepcemi nepracuje.

Jen o málo více se dozvídáme o dvě století později od tragika Sofoklea, jenž o mystériích hovoří následovně:

*Neb mezi smrtelníky třikrát blažení
jsou právě ti, kdo před svou cestou do Hádu
na vlastní oči zřeli ony obřady.
Jen těm je v Hádu dáno žít – však ostatní
tam čeká samé zlo.⁸⁹*

Je zřejmé, že i duše zasvěcenců jsou pro Sofoklea v Hádu, pouze tu mají lepší postavení. Mohou ovšem i v podsvětí „žít“, čímž

⁸⁷ *Homérský hymnus na Démétru* 480–482, př. O. Smrčka in *Homérské hymny*, Světová četba, sv. 199, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959, s. 37.

⁸⁸ Tak ALBINUS, *The House of Hades*, s. 197.

⁸⁹ SOFOKLÉS, zl. 837 (ed. Radt).

připomínají výjimečný úděl Teiresia, který měl v *Odyseji* jako jediný po smrti vědomí. Text je tak svědectvím aktivnějšího pojetí duší zemřelých, zároveň ale homérskou eschatologii nepopírá, nýbrž jen akcentuje některé její motivy.

O poznání originálnějším způsobem hovoří o eleusínských mystériích básník Pindaros (počátek 5. stol. př. n. l.):

*Blažený ten, kdo spatřil je před tím, nežli se odebral pod zem:
chápe teď konec života, chápe počátek daný od boha.⁹⁰*

Teprve v těchto verších se jasně rýsuje odlišné pojetí duše, která už není pouhým pasivním stínem, ale také novým „počátkem daným od boha“. Tato koncepce však nejspíše není žádnou oficiální eleusínskou naukou, nýbrž básníkovou netradiční reinterpetací toho, co bylo možno při mystériích zakusit. Jak ještě uvidíme, Pindaros byl ovlivněn dobovými alternativními náboženskými proudy a na jiných místech hovoří dokonce o reinkarnaci. Je proto pravděpodobné, že v jejím světle čte i mystéria.⁹¹ Básník si to mohl dovolit mj. z toho důvodu, že mystéria samotná žádnou vlastní nauku nenabízela. Jak podotýká Aristotelés, zasvěcovaní se neměli „něco naučit, nýbrž spíše něco zakusit a uvést se do určitého rozpoložení“.⁹² Mystéria byla systémem rituálních úkonů, který byl otevřen různým interpretacím a z něhož žádné jednoznačné pojetí duše nevyplývalo.⁹³

⁹⁰ PINDAROS, zl. 137 (ed. Maehler): ὄλβιος ὄστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'. οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

⁹¹ Tak ALBINUS, *The House of Hades*, s. 197–198.

⁹² ARISTOTELÉS, zlomek 15 (ed. Rose): Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι.

⁹³ V rámci mysterijní eschatologie je navíc klíčovým kritériem pro dobrý úděl po smrti pouze zasvěcení, nikoli kvalita života. Je pravda, že určité základní etické nároky tu existují, neboť už v *Homérském hymnu na Démétro* se říká (367–368, př. O. Smrčka): „Kdo ale bezpráví spáchal, ten dočká se věčného trestu (τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσειται ἤματα πάντα), jestliže tvoji moc se nesnaží oběťmi smířit.“ Zde je ale zároveň vidět, že správný usmiřující rituál dokáže i tyto etické nároky obejít. Etičtější budou mystéria interpretována až koncem 5. stol., kdy např. v ARISTOFANOVĚ komedii *Žáby* sbor eleusínských

Eleusínská mystéria tak sice vytvořila vhodné prostředí pro vznik nového pojetí duše, sama o sobě však nejspíše jeho zdrojem nebyla. Je navíc otázkou, nakolik jejich ideologie ovlivňovala každodenní názory Řeků. Pro řecké náboženství byla typická absence jakýchkoli „dogmat“ či oficiálních „nauk“ a je pravděpodobné, že eleusínská eschatologie byla chápána spíše jako jeden názor z mnoha než jako autoritativní výpověď o pravém stavu věcí. Moderní badatelé někdy v souvislosti s řeckým náboženstvím hovoří o principu „nepoznatelnosti“, díky němuž jakékoli názory o božských a zásvětních věcech platily za nejisté a jedinou jistotou bylo provádění tradičních rituálů.⁹⁴ Je významné, že necháme-li stranou koncepcie filosofů a básníků⁹⁵ a zaměříme-li se na náhrobní nápisy a proslovy řečníků, které ve snaze oslovit co nejširší okruh posluchačů mnohem věrněji zrcadlily běžně zastávané náboženské představy,⁹⁶ bude výsledný eschatologický obraz o poznání strážlivější. Náhrobní nápisy hovoří především o tom, jaký byl nebožtík za živa. Pokud výjimečně jakýkoli posmrtný úděl naznačují, prezentují jej jen jako vágní naději, která je zahalena nejistotou a relativizována formulacemi typu „pokud zbožnost dojde u Persefony uznání“.⁹⁷ Ani řečníci o údělu duše po smrti nemluví a s možností posmrtného trestu za zločiny příliš nepočítají.⁹⁸ Představa posmrtného soudu se sice od 5. století v literatuře

zasvěcenců zpívá (454–459): „Neboť pouze nám září sluneční svit a jasné světlo, nám, kdo jsme byli zasvěceni a kdo jsme se zbožně chovali k cizincům i spoluobčanům.“

⁹⁴ Viz C. SOURVINOU-INWOOD, „What is *Polis* Religion?“ in RICHARD BUXTON (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press, 2000, s. 20.

⁹⁵ Ty jsou ostatně samy o sobě dosti nesourodé. Kdybychom např. neznali Sofokleův eleusínský zlomek 837, z jeho dochovaných tragédií bychom nijak nepoznali, že byl básník Eleusínou ovlivněn.

⁹⁶ Takto postupuje JON D. MIKALSON, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill – London: University of North Carolina Press, 1983.

⁹⁷ *Tamtéž*, s. 79.

⁹⁸ Viz ÍSOKRATÉS, *De pace* 120: „Obce by měly pečovat o ctnost a vyhýbat se špatnosti mnohem více než jednotlivci. Bezbožnému a ničemnému jedinci by se totiž mohlo snadno stát, že zemře dřív, než splatí trest za svá provinění. Zato obce jsou nesmrtelné, a proto se jim dostane trestu od lidí i od bohů.“

objevuje,⁹⁹ zůstala však specifikem básníků a filosofů a běžněji se podle všeho nerozšířila. Platón dokonce ve *Faidónu* 77b zmiňuje názor „většiny lidí“, podle nějž se „v okamžiku smrti duše člověka rozptýlí a znamená to konec její existence“. Jak konstatuje Jon Mikalson, „průměrný Athéňan po smrti žádnou odměnu nebo trest za své činy neočekával. Důležitý pro něj byl zjevně především pozemský život a o pochmurné a nejisté vyhlídky života po smrti se příliš nezajímal.“¹⁰⁰

Alternativní eschatologické koncepce: orfismus, dionýská mystéria a reinkarnace

Předchozí kapitoly se týkaly náboženských představ, které měly široký dopad a často se pojily s oficiálním obecním náboženstvím (byť nepředstavovaly žádnou závaznou nauku). Vedle nich ovšem existovaly jiné náboženské proudy, jež byly ve své době okrajové, ale postupem času získaly značný intelektuální vliv a klíčovou měrou se promítly zejména do řecké filosofie. Jejím prostřednictvím tak nabyly na významu, byť často spíše až zpětně. Většina těchto alternativních proudů spolu patrně byla nějak propojena, přesné vazby však dnes již nelze zrekonstruovat, neboť naše doklady o nich jsou jen fragmentární.¹⁰¹ Nejasná je i jejich chronologie. Nejstarší z nich vznikají patrně ve 2. polovině 6. stol. př. n. l., většina našich nejstarších pramenů se ale týká až 5.–4. stol. př. n. l. či

⁹⁹ Viz např. AISCHYLOVU tragédii *Prosebnice* z 5. stol. př. n. l. (228–231): „Kdo toto spáchá, ten i v Hádu po smrti | je vinen svými zločiny. Jak říká se, | i tam je jiný Zeus, jenž vinu posoudí | a nad mrtvými vyřkne závěrečný soud.“ Nejvíce proslavil představu posmrtného soudu ve 4. století PLATÓN (např. *Gorgiás* 523 n.), který je v tomto ohledu patrně ovlivněn orfismem (viz níže).

¹⁰⁰ MIKALSON, *Athenian Popular Religion*, s. 82.

¹⁰¹ Je ostatně otázkou, zda by podobná rekonstrukce byla snazší, kdybychom pramenů měli více. Spíše se zdá, že alternativní proudy řeckého náboženství byly natolik pestré a decentralizované, že ani pro Řeky 5. století nebylo snadné se v nich vyznat. JAMES REDFIELD (*The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*, Princeton: Princeton University Press, 2003, s. 395) jako trefnou analogii z naší společnosti uvádí hnutí New Age, jehož různé proudy by také nebylo snadné rozčlenit, neboť jsou toliko lokálně organizované a různě se navzájem prolínají.

doby post-klasické. Ve svém výkladu se proto raději nebudu pokoušet o chronologické členění a budu jej strukturovat spíše podle typů pramenů, jež máme k dispozici.

Pro naše téma nejzajímavějším starým pramenem jsou tzv. „zlaté plíšky“ velikosti zhruba lidské dlaně, které se našly a stále nacházejí v hrobech řecko-římského světa. Jejich náplní jsou různé návody, které duši radí, jak si má po smrti počínat. Nejrozsáhlejší a zároveň nejstarší ukázkou je zlatý plíšek z Hippónia (kolem 400 př. n. l.):

*Hádovo bytelné sídlo tam na pravé straně má pramen,
vedle něj najdeš stát cypřiš, jenž vyhání bělavé listí;
umrlčí duše svůj doušek sem chladivý scházejí nabrat.
Ne abys k tomuto prameni mířil! Střez se ho zdálky!
V popředí uhlídáš vodu, jež z jezírka Paměti proudí
chladivým tokem; tu hlídají strážci, co meškají nad ní.
Ti se tě tázat pak vzápětí budou svým rozumem bystrým,
po čem že jenom pátráš zde v temnotě zhoubného Hádu.
Řekni: „Jsem potomek Země a Nebe s hvězdami všemi,
žízni jsem zprahlý, už bezmála mrtev; tak dejte mi rychle
napít chladivé vody, jež z jezírka Paměti proudí!“
Hned nato omilostní tě, jak kázal jim podzemský vládce,
v okamžení ti dají již z jezírka Paměti napít.
Nyní jdeš konečně po dlouhé cestě, jíž bere se každý
mystés a bakchos, tou posvátnou cestou, jsa naplněn slávou.¹⁰²*

Text duši v zásvětí připisuje značnou autonomii a dává jí možnost dosáhnout blaženého údělu, na první pohled se ovšem příliš neliší od výše uváděné eleusínské eschatologie. Tento prvotní dojem

¹⁰² Text uvádí S. G. COLE, „New Evidence for the Mysteries of Dionysos“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21 (1980): 223–238, s. 225. Přeložil Filip Horáček v rámci překladu práce W. BURKERTA *Řecké náboženství* chystané k vydání nakladatelstvím Vyšehrad. K paralelám s egyptskou *Knihou mrtvých* viz GÜNTHER ZUNTZ, *Persephone: Three Essays On Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford: Clarendon Press, 1971, s. 370–376.

je nicméně klamný. Plíšky na eleusínské motivy nejspíše původně opravdu navazují, dávají jim však zásadně nový význam. Jejich inovace je patrná z dalšího zlatého plíšku:

*Přicházím čistá z čistých, podsvětní královno mrtvých,
Euklee, Eubúlee, i ostatní nesmrtní bozi.
Já též, jak troufám si tvrdit, jsem z vašeho šťastného rodu,
mne však přemohl Osud a Vrháč dunících blesků.
Z bědného kruhu, jenž plný je strastí, jsem vylétla ven;
na věnec, po němž jsem prahla, jsem vstoupila hbitou svou nohou.
V náručí Despoiny, královny podsvětí, vnořila jsem se.
„Navýsost blažený šťastlivče, z člověka staneš se bohem.“
Jako kúzle spadla jsem do mléka.¹⁰³*

Z textu jasně vyplývá, že duše je božského původu („Já též, jak troufám si tvrdit, jsem z vašeho šťastného rodu“) a po smrti se opět bohem stává („z člověka staneš se bohem“). To je zásadně nová představa, s níž se ve většinových proudech řeckého náboženství nesetkáváme. Není bez zajímavosti, že na jednom plíšku nacházíme verš: „Od té chvíle pak s dalšími héróy budeš tam vládnout.“¹⁰⁴ Je tak zřejmé, že plíšky navazují na hérójské kultury, které ovšem interpretují radikálně odlišným způsobem.

Z jakého prostředí plíšky vzešly, není úplně jasné, ale mnoho nám napovídá poslední verš plíšku z Hippónia. Mrtvý je v něm označován jako „mystés a bakchos“, tj. jako člověk, který byl zasvěcen v mystériích boha Dionýsa (Bakcha), a tím se sám zmenšeným „bakchem“ stal. Dionýský kontext je zřejmý i z dalších plíšků:

*Šťastlivče, nyní jsi zemřel a nyní ses v témže dni zrodil.
Řekni Persefoně, že sám Bakchios vysvobodil tě.¹⁰⁵*

¹⁰³ Plíšek z Timpone Piccolo v Thúrii (4. stol. př. n. l.), text uvádí ZUNTZ, *Persephone*, plíšek A 1, s. 301.

¹⁰⁴ Plíšek z Petelie, B 1.11 (ed. Zuntz).

¹⁰⁵ Plíšek z Pelinny, text uvádí F. GRAF, „Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions“, in THOMAS H. CARPENTER – CHRISTOPHER

Naše znalosti o dionýských mystériích jsou bohužel jen fragmentární, neboť na rozdíl od eleusínských nebyla organizována státem. Dionýsos byl sice oslavován i v řadě oficiálních svátků, ale coby bůh výjimečnosti a překračování běžných hranic se zároveň stával častým patronem různých neoficiálních náboženských proudů. Jeho mystéria byla soukromou akcí různých malých skupin a nebyla vázána na stálý kult v nějaké konkrétní lokalitě, nýbrž se spontánně vynořovala na různých místech řeckého světa. Nejstarší konkrétní líčení podává historik Hérodotos v 5. stol. př. n. l. pro řeckou kolonii Olbie na černomořském pobřeží (na území dnešní Ukrajiny)¹⁰⁶ a z téže doby pochází i hřbitovní nápis z kolonie Kýmé v jižní Itálii, jenž na daném místě zakazuje pohřeb kohokoli, kdo nebyl zasvěcen v bakchických obřadech.¹⁰⁷

O obsahu dionýských mystérií nemáme takřka žádné přímé zprávy, ale můžeme si o nich udělat jistou představu na základě jiného alternativního proudu řeckého náboženství, tzv. *orfismu*.¹⁰⁸ Ten byl s dionýskými mystérii úzce propojen a možná byl dokonce jejich výhradním kontextem¹⁰⁹ – byť mohla stejně tak dionýská mystéria být původně nezávislým proudem, který si orfismus zčásti přisvojil.¹¹⁰ Ani orfismus pro nás bohužel není snadno uchopitelným fenoménem, a to zejména díky tomu, že podle všeho nebyl žádným jednotným organizovaným hnutím.¹¹¹

A. FARAONE (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1993, s. 241.

¹⁰⁶ HÉRODOTOS, *Dějiny* IV 78–80.

¹⁰⁷ L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford: Clarendon Press, 1961, s. 240, inskripce č. 12.

¹⁰⁸ Základní fakta o něm shrnuje ROBERT PARKER, „Early Orphism“, in A. POWELL (ed.), *The Greek World*, London: Routledge, 1995, s. 483–510.

¹⁰⁹ Jedním dechem o obojím hovoří již HÉRODOTOS, *Dějiny* II 81 (př. J. Šonka, *Živá díla minulosti*, sv. 65, Praha: Odeon, 1972): „V této věci jednají [tj. Egypťané] stejně jako takzvaní orfikové a bakchikové, kteří jsou Egypťany a přívrženci Pýthagorovými.“

¹¹⁰ Tak např. M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press, 1983, s. 18.

¹¹¹ Na tomto závěru se shoduje většina moderních badatelů. Viz např. PARKER, „Early Orphism“, s. 483–485, či WALTER BURKERT, „Craft Versus Sect: The

V pramenech z 5.–4. stol. bývají zmiňovány spisy připisované mytickému básníku Orfeovi (zejména teogonické básně), nikdy však neslyšíme o žádných náboženských skupinách, ba dokonce ani o konkrétních orficích. Jediné konkrétní postavy s orfismem výslovně spojované jsou soukromí náboženští specialisté, kteří prováděli iniciační a magické obřady. Jejich pověst mezi Řeky nebyla právě nejlepší, jak lze soudit z posměšného Platónova vyprávění:

Žebraví kněží a věštcí chodí ke dveřím boháčů a namlouvají jim, že právě oni nabyli od bohů moc zažehnávat oběťmi a zaklínáním uprostřed rozkoši a slavností vinu, jestliže se jí někdo z oněch sám nebo jeho předek dopustil; a jestliže by chtěl přivést pohromu na některého nepřítele, že bez velkého vydání způsobí škodu spravedlivému stejně jako nespravedlivému, ježto prý dovedou zaklínáním a začarováním pohnout bohy, aby jim byli k službám. ...A jmenují haldu knih od Músaia a Orfea, ...podle nichž vykonávají obětní obřady, namlouvajíce netoliko jednotlivcům, nýbrž i celým obcím, že prý jsou jak pro žijící, tak pro zemřelé zvláštní odpustky a očisty z vin, spojené s oběťmi a příjemnými zábavami, jimž říkají zasvěcování a jež nás zprošťují utrpení na onom světě, kdežto na ty, kdo těch obětí nevykonali, čekají hrozné věci.¹¹²

Významnou roli hrál v orfické kosmologii právě Dionýsos. Podle orfického mýtu Dionýsa v dětství roztrhali Títáni a snědli ho, za což je Zeus sežehl svým bleskem. Z jejich popela se zrodili lidé, kteří z tohoto důvodu v sobě mají jakousi chaotickou títánskou přirozenost, ale jejím prostřednictvím i přirozenost božskou – protože Títáni v sobě obsahovali sněženého Dionýsa.¹¹³ Díky tomu

Problem of Orphics and Pythagoreans“, in B. F. Meyer – E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Selfdefinition*, vol. 3: *Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, s. 1–22.

¹¹² PLATÓN, *Ústava* 364b–365a, př. F. Novotný, 2. vyd., Praha: OIKOYMENH, 1996.

¹¹³ Mýtus líčí v celku až v 6. stol. n. l. novoplatonik OLYMPIODÓROS (*In Platonis Phaedonem commentaria* I 3), ale narážka na něj je zřejmě už ve 4. stol. př. n. l. u PLATÓNA (*Zákony* 701c).

musí na jedné straně člověk v našem světě trpět (odpykává tím vinu Títánů) a má v sobě cosi temného a títánského, na druhé straně však v sobě má božský prvek, který je možno očistit a vysvobodit. Je pravděpodobné, že právě tento mýtus stojí v pozadí za zlatými plíškami, které v dionýském kontextu hovoří o vysvobození a proměně z člověka v boha.

Orfismus máme spolehlivě doložen až z 5. století, byť patrně vzniká již koncem století šestého. V této době se paralelně vynořuje další alternativní náboženský proud, tzv. *pýthagoreismus*. Jeho zakladatel Pýthagorás ze Samu působil ve druhé polovině 6. století v jižní Itálii, kde byl obklopen komunitou svých přívrženců. O jeho pojetí duše víme málo, jisté však je, že jako jeden z nejstarších z nám známých autorů hlásal nauku o *reinkarnaci*.¹¹⁴ Svědkem je nám jeho současník Xenofanés, který o Pýthagorovi posměšně vypráví:

*Kráčje jednou mimo a slyše, jak psíka kdos týrá,
lítost prý nad tím měl a toto slovo mu děl:
„Ustaň a nebij ho již!“ Vždyť mého to přítele duše (psýché),
kterou jsem rozeznal hned, sotva jsem uslyšel hlas.”*¹¹⁵

O konkrétní podobě Pýthagorovy reinkarnační koncepce víme jen málo, stejně jako o jeho chápání duše. Naším nejstarším přímým pramenem pro reinkarnaci jsou texty básníka Pindara (počátek

¹¹⁴ O jejím původu se vedly spekulace již v antice. Podle řeckého učenice DIKAIARCHA (konec 4. stol. př. n. l.) je jejím autorem právě Pýthagorás (viz PORFYRIOS, *Vita Pythagorae* 19), podle *Sudy* (s.v. ΦΕΡΕΚΥΔΗΣ), byzantské encyklopedie z 10. stol. n. l., o ní jako první hovořil Pýthagorův starší současník Ferekýdés. Historik HÉRODOTOS pro změnu celou koncepci odvozuje z Egypta (*Dějiny* II 123) – nepodloženě, jak ukazuje stať o pojetí duše v Egyptě v tomto sborníku. Moderní badatelé ji někdy odvozovali z Indie (tak již L. von SCHROEDER, *Pythagoras und die Inder*, Leipzig: O. Schulze, 1884), ale jako pravděpodobnější se zdá, že šlo o autochthonní řeckou představu, která se v 6. století vynořila jako přirozená reakce na dobové socio-politické změny (tak BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife*, s. 24–26).

¹¹⁵ XENOFANÉS, zlomek B 11, př. K. Svoboda, in *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Praha: Česká akademie věd a umění, 1944, s. 12. Zlomek je parodií, a proto z něj o vlastním Pýthagorově pojetí duše nelze mnoho vyvodit.

5. století), které jsou patrně dobovým pythagoreismem či orfismem ovlivněny, byť se je nejspíše snaží více usmířit s tradičními eschatologickými představami. Podle Pindara čekají duši po smrti tři možnosti.¹¹⁶ Žil-li člověk špatně a bezbožně, odejde po smrti do temné a nepříjemné části Hádu, kde musí pykat. Žil-li dobře a zbožně, přejde do krásné části Hádu, v níž tráví čas příjemnými rozpravami uprostřed jakési rajske zahrady. Ani tím ale ještě nemá vyhráno, neboť po čase se musí vrátit do horního světa a prožít další život v těle. Teprve na toho, kdo v této tělesné zkoušce obstojí třikrát a bude žít vždy zbožně, čeká třetí varianta: odchod na Ostrovy blažených, odkud už se nebude muset vrátit.¹¹⁷ Celou svou strastiplnou pouť musí duše podstupovat díky jakémusi blíže neurčenému dávnému provinění, za něž svými inkarnacemi pyká.¹¹⁸

S reinkarnací patrně pracoval i orfismus, jakkoli o tom nemáme žádné přímé doklady.¹¹⁹ Na výše citovaném zlatém plíšku z Timpone Piccolo pak koncepci převtělování naznačuje formulace „z bědného kruhu, jenž plný je strastí, jsem vylétl ven“ – byť ani zde není jisté, zda se opravdu jedná o narážku na vystoupení

¹¹⁶ PINDAROS, zl. 129–130 (ed. Race). Srov. PLÚTARCHOVO shrnutí v *Moralích* 1130c–d. K Pindarovu celkovému pojetí duše viz ROHDE, *Psyche*, Bd. II, s. 204–216 (414–417 v angl. př.); srov. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 227–234.

¹¹⁷ PINDAROS, *Olympijské zpěvy* II 68–73: „ti, kdo při svém pobytu na obou stranách (ἐκατέρωθι μείναντες – tj. v našem světě a v podsvětí) byli stateční a dokázali třikrát svou duši uchránit před vším bezprávním (ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν), projdou Diovou cestou kolem Kronovy věže, kde leží Ostrov blažených, ovíván Ókeanovým vánkem.“

¹¹⁸ PINDAROS, zl. 133: „Co se však týče těch, od nichž Persefoné přijme odplatu za dávný žal (ποινὰν παλαιοῦ πένθεος), jejich duše (ψυχάς) bohyně v devátém roce opět vydává do slunečního světla zde nahoře; z takových duší pak vyrůstají vznešení králové, rychlí svou silou a velcí svou moudrostí. Po zbytek času lidé pak zvou je svatými héróy.“ Dávný žal by mohl být např. narážkou na roztrhání Dionýsa Titány, stejně tak by ale mohl poukazovat k provinění samotné duše, jako je tomu např. v koncepci Empedokleově (viz níže).

¹¹⁹ Argumenty ve prospěch této teze shrnují BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife*, s. 23, a PARKER, „Early Orphism“, s. 500.

z reinkarnačního cyklu.¹²⁰ V 5. století si každopádně reinkarnace v řeckém světě získává pevné místo, byť jen na jeho periférii. Nejde ovšem o žádnou jednotnou doktrínu, nýbrž spíše o zkusmé variace na podobné téma. Jejich povahu shrnuje výstižně Walter Burkert:

V pátém století se nesetkáváme s úplnou a konsistentní naukou o převtělování, nýbrž spíše s experimentálními spekulacemi, jež se opírají o protichůdné principy rituálu a morálky. Přirozené zákony se teprve opatrně hledají: duše pochází od bohů a po opakovaných zkouškách se k nim znovu vrací, nebo naopak věčně v kruhu prochází všemi kosmickými sférami; o reinkarnaci rozhoduje ryzí náhoda, nebo o ní rozhodují mrtví; lepší úděl přináší mravně bezchybné jednání, nebo nás od viny osvobodí pouhá rituální iniciace.¹²¹

Nauka o reinkarnaci představuje každopádně v řeckém pojetí duše velký zvrat. Jestliže homérská *psýché* byla jen pasivním paměťovým obrazem, který se během života nijak neprojevoval, pythagorejská *psýché* je autonomní entitou, která na těle není bezprostředně závislá a po smrti je stejně aktivní jako během života. Mohlo by se proto zdát, že právě zde se v řeckém světě poprvé objevuje koncepce duše jakožto jasně vymezeného centra osobnosti, které je zdrojem emocí a jednání. Bližší pohled na reinkarnační představy ovšem toto zdání poněkud komplikuje.¹²² Pěkným příkladem je

¹²⁰ Ve spojení s reinkarnačním cyklem se obraz kruhu objevuje v pythagoreismu (viz DIOGENÉS LAERTSKÝ VIII 14) a v orfismu (zl. 229–230, ed. Kern). Stejně tak by ovšem kruh mohl poukazovat k cyklickým výchylkám štěstěny, které jsou typické pro náš nedokonalý svět. Viz HÉRODOTOS, *Dějiny* I 207 (př. J. Šonka): „...uvědom si nejprve, že se lidské osudy točí do kruhu, a že otáčení nedovoluje, aby měli úspěchy stále tíž lidí.“ Přehled argumentů pro i proti reinkarnačnímu výkladu našeho zlatého plíšku podává ZUNTZ, *Persephone*, s. 320–322. Sám se kloní k názoru, že převtělování implikováno je.

¹²¹ WALTER BURKERT, *Greek Religion*, tr. by John Raffan, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, s. 300.

¹²² Viz DAVID B. CLAUS, *Toward The Soul: An Inquiry into the Meaning of Psyche Before Plato*, New Haven: Yale University Press, 1981, kap. III 2: „Eschatological Uses of ψυχή: Pythagoras, Orphism, Empedocles“, s. 111–121.

Pindaros. Jakkoli mohou některé jeho verše o přetělování budit dojem, že duše je v jeho pojetí centrem osobnosti, podobný výklad vylučují následující řádky:

Tělo všech lidí sice podléhá přemocné smrti, živý však zůstává životní přízrak (αἰῶνος εἶδωλον) – ten jediný pochází od bohů. Spí ovšem, kdykoli údy jsou činné; zato když lidé spí, tehdy v mnohých snech jim zjevuje budoucí rozhodnutí věcí libých i krutých.¹²³

Pindaros zde zjevně reinterpretuje homérskou *psýché*, která má právě povahu „obrazu“ či „přízraku“ (*eidólon*). U Homéra má *psýché* ke spánku blízko, neboť je stejné povahy jako snové přízraky. Sny mohou zjevovat budoucnost, a jelikož říše snů sousedí podle *Odysseie* s podsvětím, v němž přebývají duše zemřelých,¹²⁴ není jistě daleko k myšlence, že *psýché* má na oblast snů nějakou vazbu i během života. Homérovi samotnému by podobná představa nejspíše nikdy nepřišla na mysl, v Pindarových očích je nicméně přirozeným rozvinutím homérských motivů – tím spíše, že se jí zároveň elegantně vysvětluje, proč se homérská *psýché* nijak neprojevuje ve vědomé psychice. Pro naše téma je podstatné, že Pindarova *psýché* zjevně není nositelem vědomé osobnosti, neboť právě to básník v případě „životního přízraku“ popírá. Jeho *psýché* je spíše jakousi nesmrtelnou transmigrační entitou, kterou si člověk v sobě nese, ale činí tak skrytým a nevědomým způsobem. Tato entita má sice i jistý morální rozměr – osud duše po smrti závisí na tom, zda ji člověk dokáže třikrát „uchránit před vším bezprávím“¹²⁵ – ale to neznamená, že by sama byla aktivním mravním konatelem. Je možné, že jde spíše o božskou jiskru, kterou v sobě člověk ukrývá a na niž má jeho jednání pozitivní či negativní dopad.¹²⁶

¹²³ PINDAROS, zl. 131.

¹²⁴ HOMÉR, *Od.* XXIV 12. Podobně v *Il.* XVI 672 a 682 jsou Hypnos (Spánek) a Thanatos (Smrt) označovány jako „dvojčata“.

¹²⁵ PINDAROS, *Olympijské zpěvy* II 69–70: ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν.

¹²⁶ Tak CLAUS, *Toward the Soul*, s. 117.

Podobná představa může být překvapivá, ale faktem je, že některé staré reinkarnační koncepce působí zvláště neosobním dojmem. Takto např. o převtělování referuje v 5. stol. př. n. l. historik Hérodotos:

Egyptané také jako první vyslovili myšlenku, že lidská duše je nesmrtelná, a že když tělo umírá, přechází do jiného živého tvora, který se právě narodil. Když projde všemi tvory pozemskými, mořskými i okřídlenými, vchází opět do těla rodícího se člověka. Tato pouť jí trvá tři tisíce let. Tuto nauku převzali i někteří Řekové, jedni dříve, jiní později, jako by byla jejich vlastní. Zním jejich jména, ale neuvedu je.¹²⁷

Cesta duše je tu zjevně podřízena širším kosmickým procesům¹²⁸ a úsilí jednotlivce při ní hraje okrajovou roli. Mravní konotace měla takováto nauka jen stěží.¹²⁹

Ještě výmluvnější je koncepce sicilského filosofa Empedoklea, který je o generaci mladší než Pindaros a čerpá z podobného prostředí.¹³⁰ Transmigrující entitou v jeho pojetí není duše nýbrž „daimón“. Kdykoli nějaký daimón spáchá v božském světě zločin, musí následně 30 000 let bloudit smrtelným světem a procházet různými živly a smrtelnými tvory. Svůj výklad Empedoklés zakončuje slovy: „K těm nyní patřím i já, jenž vyhnán od bohů bloudím, | neboť jsem uvěřil běsnému sváru“.¹³¹ „Daimón“ je zde

¹²⁷ HÉRODOTOS, *Dějiny* II 123, př. J. Šonka.

¹²⁸ Kosmický rozměr nechyběl ostatně ani orfickým a pýthagorejským koncepcím. Podle pýthagorejců byla údajně duše „útržkem aitheru“ (DIOGENÉS LAERTSKÝ VIII 28), zatímco podle orfiků byla prý všude kolem nás, byla unášena větry a do těla se dostávala vdechováním (ARISTOTELÉS, *O duši* 410b28–30).

¹²⁹ GANANATH OBEYESEKERE, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist and Greek Rebirth*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 2002, s. 196, toto pojetí srovnává s koncepcí převtělování indické školy Ádžívika. Její učení shrnuje *tamtéž*, s. 104–108.

¹³⁰ Empedoklés pochází z Akragantu, přičemž Pindaros věnuje druhý *Olympijský zpěv* akragantskému králi Thérónovi.

¹³¹ EMPEDOKLÉS, zl. B 115 (ed. Diels – Kranz).

zjevně označením pro to, co Pindaros nazývá „životním přízrakem“ nebo v eschatologických pasážích „duší“. Stejně jako u Pindara se přitom nezdá, že by daimón souvisel s vědomou psychikou – bylo by zvláštní, kdyby člověk centrum svého vědomého života označoval jako „daimona“.¹³² Empedoklés, pravda, na jednom místě v první osobě říká: „Stejně tak já jsem kdysi již býval chlapcem i dívkou, i keřem i ptákem i rybou, jež nemá ve vlnách skáče.“¹³³ To ovšem neznamena, že by daimón byl nositelem naší vědomé osobnosti. První osoba je spíše Empedokleovou záměrnou provokací, při níž básník své já identifikuje s něčím, co s běžnou vědomou osobností nijak nesouvisí. Rovněž poněkud bizarní reinkarnace do keře nesvědčí o tom, že by daimón měl spojitost s vědomou psychikou.¹³⁴ Podstatné také je, že převtělování je sice trestem za provinění, netýká se však něčeho, co by člověk pokazil ve svém životě, nýbrž se odvíjí od dávného prohřešku spíše kosmologického rázu. V neposlední řadě je vhodné zmínit, že daimón nijak nesouvisí s *psýché*. Ta se u Empedoklea objevuje jen jednou

¹³² Srov. JEAN-PIERRE VERNANT, „Pojem osoby v řeckém náboženství“, in *Hestia a Hermés*, př. M. Pokorný, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 71–72: božská duše v pojetí alternativních řeckých myslitelů „není s to vyjádřit jedinečnost lidských pocitů; svým zaměřením člověka překonává, je nad něj povznesena; ...duše patří do kategorie ‚daimonských‘ bytostí, tedy paradoxně k té části božské domény, která je nejméně individualizovaná, nejméně ‚osobní‘.“

¹³³ EMPEDOKLÉS, zl. B 117.

¹³⁴ Je zajímavé, že jakmile bude v platonismu transmigrující duše pochopena jako racionální a mravní centrum osobnosti, začne se jako problematické jevit nejen její převtělování do rostlin, ale dokonce i do zvířat. Platón s ním ještě ve svých eschatologických mýtech počítá (např. v *Ústavě* 620a–d), ale pro mnohé jeho následovníky bylo již nepřijatelné, neboť chápali rozum a mravní rozhodování jako specificky lidské rysy. Platónovy zmínky o inkarnaci lidí do zvířat vysvětlovali pozdní platonici dvojím způsobem: 1) Platón o ní hovořil jen obrazně ve svých mýtech, a tvrdil-li například, že se někdo převtělí do prasete, měl na mysli člověka, který bude „žít jako prase“. 2) Lidská duše může za trest vstoupit do zvířete, nevtěluje se však úplně, nýbrž je k zvířecí duši pouze zvenčí připojena a dozírá na ni (tak např. SALLÚSTIOS, *De deis et mundo* 20). Viz H. DÖRRIE, „Kontroverse um die Seelenwanderung im kaiserlichen Platonismus“, *Hermes* 85 (1957): 414–435.

ve zlomku 138, v němž kdosi nožem z obětního zvířete „vyčerpal duši“ – což je zcela homérské užití.

Jakkoli bychom tedy mohli čekat, že myšlenka transmigrace povede automaticky k chápání duše jako na těle nezávislého nositele osobnosti, ve skutečnosti se nezdá, že by tomu tak zpočátku bylo. Jak za okamžik uvidíme, v běžné, alternativními náboženskými proudy neovlivněné poezii 6.–5. století *psýché* vskutku získávala čím dál více „psychických“ konotací v našem smyslu slova a stále silněji souvisela s vědomým životem. Nakolik ovšem můžeme z fragmentárně dochovaných textů z této doby soudit, tato vědomá *psýché* se před Platónem nikdy nepropojila s *psýché* eschatologickou, a zdá se naopak, že mezi oběma entitami byla přirozená bariéra, kterou nebylo snadné překonat.¹³⁵ Zvláště nápadná je tato situace u Pindara, který mimo výše citované eschatologické pasáže často v souladu s dobovou poezií hovoří i o vědomé *psýché*, zjevně však mezi ní a eschatologickou *psýché* nespátňuje žádnou souvislost. Dokladem je třetí *Pýthijský zpěv*, v němž nacházíme následující výzvu: „Má duše, neusiluj o nesmrtelný život, spokoj se s možnostmi, jež jsou ve tvé moci.“¹³⁶ *Psýché* je zde centrem osobnosti, stěží však může souviset s *psýché* z reinkarnačních pasáží, neboť ta je nesmrtelná. Podobný rozpor není u básnického autora bez filosofických ambic nikterak překvapivý a je věrným svědectvím rozpolcenosti, která v Řecku na přelomu 6. a 5. století ohledně pojetí duše panovala.¹³⁷

¹³⁵ Viz CLAUS, *Toward the Soul*, s. 118–121.

¹³⁶ PINDAROS, *Pýthijské zpěvy* III 61–2: μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεύδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.

¹³⁷ BREMMER ve své práci *The Early Greek Concept of the Soul* tuto rozpolcenost chápe ve světle schématu švédského sanskrtyisty Ernsta Arbmana a jeho žáků, kteří na základě srovnávacího studia různých kultur dospěli k závěru, že po celém světě se v určité fázi kulturního vývoje objevuje rozdíl mezi *volnou duší*, jež se může odpoutat od těla a existovat jako jeho dvojník (typicky po smrti, ale někdy i během života, např. v transu), a *tělesnými dušemi*, které oživují tělo a činí je vědomým.

Postupná „psychologizace“ *psýché* v textech 7.–5. století

Orficko-pýthagorejská představa nesmrtelné převtělující se duše byla revoluční a hrála nepochybně významnou roli v ustavení klasického pojetí duše coby nesmrtelného vědomého centra osobnosti, jak je na počátku 4. století poprvé jasně nacházíme u Platóna. Sama o sobě ale podle všeho toto pojetí neimplikovala a vedla k němu až ve spojení s dalšími vývojovými liniemi pojmu *psýché*. Pokusme se proto stručně zmapovat, jak se mezitím užití výrazu *psýché* proměňovalo mezi 7. a 5. stoletím v běžnější řecké literatuře, která orficko-pýthagorejskými myšlenkami nebyla ovlivněna.

Viděli jsme, že u Homéra je *psýché* jen neživoucím obrazem toho, čím člověk zaživa býval, nikterak nesouvisejícím s vědomou psychikou. Na některých místech se zdálo, že *psýché* označuje „život“, jak jsem se ovšem pokusil ukázat, tento význam je pouze přenesený. *Psýché* není zdrojem života, nýbrž *vzpomínkou na život*, která jasně vyvstává ve chvíli, kdy stojíme tváří v tvář smrti. Díky tomu může v takových chvílích *psýché* zdánlivě působit jako samo ztělesnění života, přestože ve skutečnosti značí jeho konec. V posthomérské literatuře se ovšem právě toto zdání stává realitou. Zatímco ve smyslu podsvětního stínu se *psýché* po Homérovi objevuje jen na několika málo místech,¹³⁸ stále častěji se stává pozitivní životní silou. Pěknou ukázkou tohoto vývoje je fakt, že u tragiků v 5. století *psýché* na dvou místech nezvratně hyne.¹³⁹ Obraz „záhuby duše“ sice potkáváme už u Homéra,¹⁴⁰ zde je ovšem jen přenesený: *psýché* je zahubena pouze v tom smyslu, že se končí život, jehož je *psýché* zpětným vzpomínkovým shrnutím. U tragiků

¹³⁸ Podle CLAUSE (*Toward the Soul*, s. 67) se v posthomérské literatuře *psýché* ve smyslu homérského stínu v podsvětí vyskytuje asi jen dvacetkrát, a to výhradně v básnických textech.

¹³⁹ EURÍPIDÉS, *Hekabé* 559 („je zahubena Trója a s ní i Hektorova *psýché*“), *Helena* 52–53 (kvůli Heleně „zemřelo mnoho duší“).

¹⁴⁰ *Il.* II 325 (ψυχῆς ὄλεθρος). Srov. formulku „rozpustila se jeho *psýché* a síla“ (τοῦ δ' αὐθι λύθη ψυχὴ τε μένος τε) v *Il.* V 296, VIII 123 a VIII 315.

může naopak smrt duši opravdu zničit, což svědčí o tom, že těžiště se přesunulo ze zásvětí do tohoto světa a *psýché* již neoznačuje jen vzpomínku na život, nýbrž opravdu život sám.¹⁴¹ Díky tomu nás nepřekvapí, že u Sofoklea je *psýché* čímsi, co si v sobě člověk za života nese¹⁴² a co v sobě musí pěstovat.¹⁴³

Tento vývoj je zřetelný již od první poloviny 7. století, kdy básník Archilochos naříká, že je naprosto paralyzován milostnou touhou, která mu proniká do morku kostí, a on je v důsledku toho „bez *psýché*“ (ἄψυχος),¹⁴⁴ tj. jeho životní síla je paralyzována. *Psýché* se zde stejně jako u Homéra objevuje na hranici života a smrti, nicméně své těžiště má zřetelně uvnitř života, jehož hlubinný zdroj představuje.¹⁴⁵ Pozitivní význam duše je ještě zřetelnější v 6. století, kdy se *psýché* coby životní síla objevuje též v erotickém kontextu¹⁴⁶ a zvláště pak ve spojitosti s jídlem a živobytím. Náhrobní inskripce z 6. století tak hovoří o námořníkovi, který své *psýché* za života mnoho dobrého nedopřál,¹⁴⁷ zatímco básník Hippónax v téže době naříká, že pokud si okamžitě nebude moci namíchat svůj oblíbený nápoj z vína, pak jeho nebohá *psýché* špatně skončí.¹⁴⁸ V 5. století již *psýché* přejímá většinu funkcí, které měl u Homéra *thýmos*.

¹⁴¹ Blíže viz CLAUS, *Toward the Soul*, s. 65; srov. BARTOŠ, *Očima lékaře*, 104–108.

¹⁴² Podle zlomku 941 zasahuje milostná touha nitro „všech, kdo v sobě mají *psýché*“ (ἄσσοις ἐνὶ ψυχῇ).

¹⁴³ SOFOKLÉS, *Aiás* 558–559: „Ale zatím se nech živit lehkými vánky a pěstuj svou mladou *psýché*“.

¹⁴⁴ ARCHILOCHOS, zl. 193 (ed. West).

¹⁴⁵ Není vyloučeno, že Homér již tento význam *psýché* zná také, ale z tradičních důvodů jej ignoruje, aby nerozbijel koncepci duší coby podsvětních stínů, jak ji zdědil z epiky. Tak např. CLAUS, který Homérovo mlčení připisuje jeho velkému zájmu o eschatologii (*Toward the Soul*, s. 98–99).

¹⁴⁶ Básník ANAKREÓN (zl. 15, ed. Page) mluví o tom, že se jakýsi mladík stal vozatajem jeho *psýché*, tj. že jeho duši ovládá a manipuluje s ní.

¹⁴⁷ *Syllogae Inscriptionum Graecarum* XII 9.287, text uvádí CLAUS, *Toward the Soul*, s. 94.

¹⁴⁸ HIPPÓNAX, zl. 39 (ed. West): κακοῖσι δώσω τὴν πολύστονον ψυχῆν. Ve spojitosti s jídlem a erotikou se *psýché* rozsáhle objevuje i v 5. století. Viz CLAUS, *Toward the Soul*, s. 73–75.

Často má význam vnitřní síly, vytrvalosti a odvahy.¹⁴⁹ Je sídlem různých hlubokých emocí: Oidipova duše „sténá“ kvůli nešťastné situaci Théb,¹⁵⁰ básník Theognis se koncem 6. století „užírání v duši“.¹⁵¹ V Eurípidových *Bakchantkách* je *psýché* centrem dionýské extáze (72–6, 1268). Z *psýché* se stává jakési životní a emocionální centrum osobnosti.

Uvedené významy nepochybně pojem *psýché* výrazně proměnily, ke klasickému pojetí duše však mají ještě daleko. *Psýché* je tu ve všech případech vlastně jen rozvedením základního významu životní síly, ale schází jí vlastnost, která bude od 4. století pro duši klíčová: mravní a racionální rozměr. V běžném užití 5. století *psýché* povětšinou ještě žádné mravní konotace nemá. Když v *Orestei* Klytáiméstra zavraždí svého muže, sbor jejímu milenci Aigisthovi vyčítá: „Proč tedy máš tak špatnou duši, že jsi toho muže nezabil sám?“¹⁵² O morálním rozměru zde nemůže být řeči. „Špatná“ duše znamená tolik, co duše „zbabělá“. Mravní stránka duše se objevuje jen velmi povolna stejně jako představa, že je třeba o duši v mravním smyslu pečovat. Pozoruhodné je, že k tomuto posunu dochází vesměs u filosofů, kteří o duši přemýšlejí velmi „tělesně“. Příkladem může být Démokritos (5.–4. stol.), pro něhož je duše – stejně tak jako tělo – složená z atomů, ale přitom právě u něho nalezneme jedny z prvních výroků o tom, že štěstí není věcí těla a majetku, nýbrž duše,¹⁵³ nebo že „lidé by měli dbát spíše o duši než o tělo, protože dokonalost duše napravuje špatnost těla, zatímco tělesná síla bez rozumu duši nijak lepší neučiní“.¹⁵⁴ Mravní stránka duše se rýsuje již o sto let dříve u Hérakleita, který

¹⁴⁹ O „vytrvalé duši“ hovoří např. PINDAROS, *Pýthijské zpěvy* I 48, či AISCHYLOS, *Peršané* 28. Pro další podobné odkazy viz CLAUS, *Toward the Soul*, s. 75–78.

¹⁵⁰ SOFOKLÉS, *Král Oidipus* 64.

¹⁵¹ THEOGNIS, *Elegie* 910.

¹⁵² AISCHYLOS, *Agamemnón* 1643–44. Mravní dimenzi má ovšem již *psýché* v Sofokleově pozdní hře *Filoktétés* 1013–15, inscenované roku 409, tj. 50 let po *Orestei*.

¹⁵³ DÉMOKRITOS, zl. B 170–171 (ed. Diels – Kranz).

¹⁵⁴ DÉMOKRITOS, zl. B 187. K Démokritovu pojetí duše viz BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 157–177. Srov. CLAUS, *Toward the Soul*, s. 142–148.

jinak duši chápe v živlových souvislostech.¹⁵⁵ O něco později hraje péče o duši roli též v některých hippokratovských spisech, přestože i zde je duše pojímána tělesně.¹⁵⁶

Tento zdánlivě překvapivý fakt má svou dobrou logiku. V úvodu své stati jsem ukazoval, že homérský člověk nepojímal vědomou psychiku jako jednotnou, podobně jako u Homéra neexistuje jedno slovo pro tělo. Nijak proto nepřekvapí, že koncepce duše jako uceleného nositele osobnosti se poprvé zcela jasně objevuje právě u autorů, kteří se tolik zabývají tělem.¹⁵⁷ Naopak u autorů, kteří se na tělo dívali poněkud pohrdlivě, stopy podobného vývoje nenalezneme. Příkladem může být Empedoklés, který má od těla velký odstup a hovoří o něm jako o „podivném šatu z masa“ (B 126) a o našem světě jako o pochmurné „klenuté jeskyni“ (B 120). Tato povznesenost nad tělem ovšem nikde u Empedoklea neústí v koncepci duše jako vědomého morálně zodpovědného nositele osobnosti. Kontrast je vždy mezi tělem a božskou entitou v nás, která ovšem, jak jsme viděli, patrně s vědomou osobností člověka příliš nesouvisí.

Syntéza: Platón a jeho následovníci

Koncem 5. století již řada autorů chápe *psýché* nejen jako zdroj života a emocí, ale také jako vědomého nositele osobnosti. Pro dovršení dlouhého vývoje pojmu duše zbývá učinit poslední krok: propojit jej s eschatologickou *psýché*, jak o ní hovoří orfici a jim příbuzní autoři. Teprve tím se *psýché* stane entitou, která je jasně odlišena od těla. K tomuto propojení dochází počátkem 4. století v díle nejvýznamnějšího filosofa antiky, Platóna. V jeho spisech se *psýché* stává složitou entitou, kterou není snadné charakterizovat,

¹⁵⁵ Viz zejména jeho zlomky B 85, B 107, B 117, B 118. Srov. CLAUS, *tamtéž*, s. 125–138, a BARTOŠ, *Očima lékaře*, 79–102.

¹⁵⁶ Viz CLAUS, *Toward the Soul*, s. 150–152; BARTOŠ, *Očima lékaře*, 123–155.

¹⁵⁷ Podle CLAUSE (*tamtéž*, s. 154) získává duše mravní a intelektuální povahu v důsledku tendence „to analogize the soul in its psychological aspects ... to the medical conception of the body as something treatable by a scientific σοφία [znalost] or τέχνη [dovednost]“.

antická tradice jí nicméně na základě různých Platónových zmínek přisoudila zhruba následující rysy: 1) je nositelem vědomé mravní osobnosti, 2) oživuje tělo a uvádí je do pohybu, 3) je netělesná, 4) je nesmrtelná a 5) přetrvává po smrti v personifikované podobě.¹⁵⁸ Tyto rysy se u žádného z nám dochovaných starších autorů nevyskytují všechny pohromadě,¹⁵⁹ a proto můžeme Platóna prohlásit za otce klasického pojetí duše, které bude v antickém světě v různých obměnách přežívat dalších více než tisíc let a bude mít velký vliv i na pojetí křesťanské.¹⁶⁰

Podávat důkladnější rozbor Platónova pojetí duše by bylo nad rámec tohoto článku. Za pozornost však stojí přinejmenším jeden jeho rys, který byl revoluční a měl obrovský dopad na další tradici. Podle Platóna není duše jednoduše, nýbrž se skládá ze dvou základních složek: 1) Vrstvu *racionální* tvoří rozum nebo intelekt, který je božským prvkem v člověku a dokáže se vztahovat k pravé skutečnosti. 2) Vrstva *iracionální* zahrnuje všechny emoce, tužby, vjemy či jakékoli jiné psychické stavy související s tělesným světem.¹⁶¹ V platónském pojetí je rozum vlastním nesmrtelným „jádem“

¹⁵⁸ Bod (1) prostupuje celým platónovým dílem (viz např. dialog *Gorgiás*), k bodu (2) viz *Faidros* 245c–e; body (3) a (4) jsou předmětem dokazování dialogu *Faidón*, o bodě (5) svědčí např. eschatologické mýty ve *Faidónu*, *Gorgiovi* a *Ústavě*.

¹⁵⁹ Stranou ponechávám Platónova učitele Sókrata, jehož ústy Platón většinu svých nauk formuluje, ale o jehož myšlení máme příliš málo zpráv, a nejsme tak s to rozlišit, kde končí myšlenky Sókratovy a začínají Platónovy.

¹⁶⁰ To neznamená, že by Platón měl nějakou jasně vymezenou nauku o duši, kterou by konsistentně zastával. Platón není dogmatický myslitel usilující o vytvoření jednoznačného metafyzického systému. Ve svých dialozích si s myšlenkami spíše hraje, zkouší se na věci dívat z nových a nových úhlů a experimentuje s různými argumenty. Uvedené charakteristiky duše se proto ani u něho nikdy nevyskytují všechny naráz, ale je třeba je poskládat z různých spisů, přičemž tak lze učinit různými způsoby.

¹⁶¹ Jasně bipolární dělení zavádějí ve skutečnosti až pozdější platonici, Platón sám dělí duši na tři části: rozum (*logos* nebo *nús*), vznětlivost (*thýmos*) a žádostivost (*epithýmiá*). Tyto dvě nižší složky však stojí vůči rozumu v jasném kontrastu, a proto je pro naši potřebu praktické o nich hovořit společně jako o jedné komplexní složce iracionální, jak to ostatně činili i mnozí antičtí platonici.

duše. Rozum sám o sobě by se ovšem přímo s tělem nesnesl, a proto musí mít při vtělení jako jakýsi „narázník“ iracionální duši, která si s tělem rozumí.¹⁶² Ta je smrtelná a svou povahou stojí tak říkajíc na půl cesty mezi rozumem a tělem.¹⁶³ Protože však mají iracionální vrstvy duše tak blízko k tělu, lidé často žijí pouze jimi a rozum zanedbávají. Úkolem člověka je proto o racionální prvek v sobě pečovat a dát mu příležitost, aby iracionální složky duše řídil a vtiskával jim řád.¹⁶⁴

Rozlišování mezi racionální a iracionální vrstvou duše není na první pohled nikterak samozřejmé a u žádných předchozích autorů se neobjevuje. Ve skutečnosti se však nejspíše jedná o reinterpretaci předchozích koncepcí. Iracionální vrstva duše se zdá navazovat na koncepci *psýché* jako oživující tělesné entity, která je sídlem emocí. K pojetí duše coby ve své podstatě racionální entity jsou pak určité náběhy již u před Sokratovských filosofů,¹⁶⁵ Platón je ovšem obohacuje o další moment: v *Tímaiu* 90a označuje racionální složku jako „daimona“, což lze interpretovat jako přeznačení daimona Empedokleova, tj. oné božské entity v nás, o jejíž očistu máme usilovat. Této interpretaci by nahrávala i skutečnost, že sám Platón na dvou místech krypticky naráží na souvislost s orfickým mýtem o Dionýsovi roztrhaném Títány, podle nějž v sobě lidé obsahují kousky sněženého boha a mají za úkol v sobě tuto božskou jiskru očistit a kultivovat.¹⁶⁶ V orfickém prostředí se této očisty dosahovalo pomocí patřičných rituálů. Platónův nový pří-

¹⁶² Platón sám své pojetí přímo takto nikde nepopisuje, nejvíce se mu blíží v *Tímaiu* 30b.

¹⁶³ V *Tímaiu* 69c–e tvoří nesmrtelnou rozumovou složku duše přímo božský Tvůrce, zatímco zhotovení smrtelné složky je přenecháno nižším bohům, které Tvůrce sám za tímto účelem stvoří.

¹⁶⁴ Tato myšlenka je např. základním argumentem Platónovy *Ústavy*.

¹⁶⁵ Viz např. citovaný Démokritův zl. B 187: „Lidé by měli dbát spíše o duši než o tělo, protože dokonalost duše napravuje špatnost těla, zatímco tělesná síla bez rozumu duši nijak lepší neučiní.“ Pro Démokrita zde zjevně mezi duší (*psýché*) a rozumem (*logismos*) není rozdíl.

¹⁶⁶ PLATÓN, *Zákony* 701c, *Faidón* 62b (tuto pasáž dává s mýtem o Dionýsovi do souvislosti již Platónův osobní žák XENOKRATÉS – zl. 20, ed. Heinze).

stup spočívá v tom, že ji pochopí intelektuálně. Cestou k očistění se pro něj stává filosofie a racionální myšlení.

Představa duše coby ve své nejhlubší podstatě racionální entity je jistě zvláštní, v řeckém prostředí však byla velmi vlivná a sdílely ji i další filosofické školy, které jinak na Platónovo pojetí duše coby entity na těle nezávislé nepřistoupily. Do extrému ji přivedou stoikové, kteří ve 3. stol. př. n. l. popřou, že by člověk vůbec jakoukoli iracionální psychickou složku měl. Naše duše je podle stoiků veskrze racionální povahy a iracionální psychické stavy nejsou než pomýlenými rozumovými soudy. Když člověk pozná svůj omyl a nahlédne, jak se věci mají, není už schopen jednat špatně.¹⁶⁷ Silně racionalistické je též pojetí Aristotelovo (4. stol. př. n. l.). Ten duši pojímá jako oživující entitu, která je formou těla a bez těla nemůže existovat. Po smrti proto duše nepřetrvává, ale přetrvává z ní intelekt – jen ten je nesmrtelný.¹⁶⁸

Koncepce racionální duše je zdánlivě v příkrém rozporu se staršími představami o duši, jak je nacházíme u Homéra a dalších básníků. Filozofové se však tento rozpor snaží zahladit a své pojetí prezentují jako reinterpetaci homérských představ, nikoli jako jejich popření. Platónští myslitelé pozdní antiky dávají kupříkladu iracionální duši do souvislosti s homérskou *psýché* coby stínovým přízrakem (*eidólon*). Duše je podle nich ve své podstatě racionální,

¹⁶⁷ Viz např. PLÚTARCHOS, *De virtute morali* 446f–447a. Pro další pramenné texty a základní komentář k nim viz sekci „The Passions“ in A. A. LONG – D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, vol. I, s. 410–423. Předobrazem stoické koncepce je sókratovská myšlenka, podle níž nikdo nekoná zlo dobrovolně. I zločinec páchá své přečiny v domnění, že je to pro něho dobré, a jeho zločinnost je tak v podstatě výsledkem špatného intelektuálního vyhodnocení dobra a zla.

¹⁶⁸ ARISTOTELÉS, *O duši* II 4 (413b24–29) a III 5 (430a22–25). Jak konkrétně si Aristotelés jeho nesmrtelnost představuje, není jasné, zdá se však, že intelekt je pro něho veskrze neosobní prvek v člověku, který je ve všech jedincích identický. Tak např. WALTER BRÖCKER, *Aristoteles*, 5. Aufl., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (1935¹), s. 172–173. Srov. OTFRIED HÖFFE, *Aristoteles*, München: C. H. Beck, 1996, s. 137. Pro odlišnou interpretaci viz např. JOHN M. RIST, „Notes on Aristotle *De Anima* III 5“, *Classical Philology* 61 (1966): 8–20, zejm. s. 8–9.

má-li však vtiskávat řád tělu, musí si na pomoc přibrat iracionální duši. Ta ale není opravdovou duší, nýbrž je jen přízrakem duše. Jestliže Homér tvrdí, že v Hádu je pouze Hérakleův přízrak, zatímco „Héraklés sám“ je ve sboru bohů,¹⁶⁹ platonici jeho tvrzení interpretují v tom smyslu, že „přízrak“ je iracionální duše, zatímco „Héraklés sám“ je rekoivo skutečné já tvořené rozumem.¹⁷⁰ Platonik Plútarchos (1.–2. stol. n. l.) tento výklad zasazuje i do eschatologického kontextu a pracuje s představou, že duše po smrti odejde na Měsíc, kde se po různých očišťováních její racionální složka odděluje od složky iracionální, aby ji zde posléze mohla zanechat a odebrat se na Slunce. Na Měsíci pak zbývají pouhé přízraky a je zde lokalizován homérský Hádés.¹⁷¹

Jak je patrné, řečtí intelektuálové byli schopni vynaložit nemalé úsilí na to, aby nemuseli přetrhat vazby se svou nejstarší básnickou tradicí a mohli své systémy prezentovat jako její legitimní sofistickované rozvinutí. Z moderního pohledu mohou jejich snahy působit naivně, mají však dobrý důvod. Jakkoli se řečtí filosofové ve svých názorech na duši s nejstaršími básnickými koncepcemi v mnohém rozešli, na jisté rovině se od ní nikdy neodpoutali. Epické básně Řeky oslovovaly až do konce antiky bez ohledu na intelektuální příslušnost a tvořily jakýsi jednotící substrát antické kultury. Význam starých, Músami inspirovaných básníků nespočíval v tom, že by formulovali nějaké obecně sdílené myšlenkové koncepce, nýbrž v tom, že nabídli silné obrazy, které se hluboce vtiskly do duší a myslí Řeků a pomáhaly

¹⁶⁹ HOMÉR, *Od.* XI 601–603.

¹⁷⁰ Viz např. PLÓTÍNOS, *Enneady* I 1.12, IV 3.27; PROKLOS, *In Platonis rem publicam commentarii* I 120.15–26 (ed. W. Kroll). Srov. JEAN PÉPIN, „Héraclès et son reflet dans le Néoplatonisme“, in *Le Néoplatonisme*, actes du colloque internationale sur le néoplatonisme ... organisé dans le cadre des Colloques internationaux du Centre national de la recherche Scientifique ... par M. P. M. Schuhl ... et M. P. Hadot, Paris: Éditions du C. N. R. S., 1971, s. 167–192.

¹⁷¹ PLÚTARCHOS, *De facie in orbe lunae* 943a–945d. Oddělení rozumu od iracionální duše označuje Plútarchos jako „druhou smrt“ (942f).

strukturovat jejich prožívání světa. Činily tak přitom způsobem ryze neintelektuálním, a proto nijak nebránily rozvoji nových filosofických představ, jež byly se starými představami logicky vzato v rozporu. Díky tomu si motiv bezduchých přízraků v Hádu udržel svou sílu až do konce antiky a byl schopen harmonického soužití s pestrá škálou naprosto odlišných pojetí duše, která vznikala v prostředí řecké filosofie.

Doporučená literatura

Základním pramenem k řeckým pojetím duše zůstává monumentální práce ERWINA ROHDEHO *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Bd. I–II, 8. Aufl., Tübingen: Mohr, 1921 (angl. př. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, tr. by W. B. Hillis, London: Routledge & Kegan Paul, 1925). Rohdeho interpretace jsou dnes často překonané, dodnes však představují východisko, vůči němuž se všichni badatelé musí vymezovat. Novější pohled nabízí JAN N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press, 1983. Jeho přístup je zajímavý mj. v tom, že se pokouší o pozoruhodné, byť místy diskutabilní srovnávání řeckých koncepcí s jinými kulturami. Pro vývoj představ o duši mezi Homérem a Platónem je zásadní práce DAVIDA B. CLAUSE *Toward The Soul: An Inquiry into the Meaning of Psyche Before Plato*, New Haven: Yale University Press, 1981, která podrobně analyzuje a člení všechny výskyty slova *psýché* od 7. do 5. století př. n. l. V českém prostředí mapuje vývoj duše mezi Homérem a Platónem HYNEK BARTOŠ, *Očima lékaře: Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše–tělo*, Červený Kostelec: Pavel Merkvart, 2006. Uvedené studie postihují většinu témat rozebíraných v mé stati, odkazy na konkrétní pasáže lze nalézt průběžně v poznámkách k jednotlivým sekcím.

Populární, ale fundovaný úvod do představ o údělu duše po smrti od Homéra po Aristotela podává N. J. RICHARDSON, „Early Greek Views about Life after Death“, in P. E. EASTERLING and

J. V. MUIR (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 50–66. CHRISTIANE SOURVINOU-INWOOD, *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford: Clarendon Press, 1995, podrobně rozebírá homérské eschatologické představy a analyzuje též proměny náhrobků v 7.–6. století. Postoj Řeků k mrtvým rozebírá ROBERT GARLAND, *The Greek Way of Death*, London, 2001² (1985¹), kap. 1: „The Power and Status of the Dead“.

Přehledný úvod do alternativních eschatologických koncepcí podávají WALTER BURKERT, *Greek Religion*, tr. by John Raffan, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985 (něm. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1977; angl. př. byl autorem revidován), kap. VI 2, a JAN N. BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, London: Routledge, 2002, kap. 2: „Orphism, Pythagoras and the Rise of the Immortal Soul“. LARS ALBINUS, *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus: Aarhus University Press, 2000, srovnává eschatologii homérskou, orfickou a eleusínskou. S indickými, africkými, severoamerickými a melanéskými představami o převtělování srovnává řecké reinkarnační koncepcce GANANATH OBEYESEKERE, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amreindian, Buddhist and Greek Rebirth*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 2002.

Přehled nejstarších filosofických koncepcí duše nalezne český čtenář nejspíše ve výše citované studii HYNKA BARTOŠE *Očima lékaře*, kap. III, IV a VIII. Pro úvod do Platónovy psychologie viz např. ALLAN SILVERMAN, „Plato: Psychology“, in CHRISTOPHER SHIELDS (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2003, s. 130–144, či SABINA LOVIBOND, „Plato's Theory of Mind“, in STEPHEN EVERSON (ed.), *Psychology, Companions to Ancient Thought*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 35–55. Přehledné výklady Aristotelovy psychologie podávají např. DAVID ROSS, *Aristotle*, 6th ed., London – New York: Routledge, 1995, s. 135–160, či STEPHEN EVERSON, „Psychology“, in JONATHAN BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University

Press, 1995, s. 168–194. Pro pojetí stoiků viz nejlépe komentovaný překlad tematicky roztríděných textů A. A. LONG – D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, vol. I, s. 313–323, 410–423. Srov. též A. A. LONG, „Soul and Body in Stoicism“, in *Stoic Studies*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1996, s. 224–249.