

organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique 19 et 20 mars 1973, Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 1973, s. 111–118. Další cenné postřehy čtenář nalezne opět u JEANA BOTTÉRA, *La plus vieille religion*, v kapitole „De la foule au système“, s. 108–122 (v angl. př. „From the Group to a System“, s. 48–55), či v díle THORKILDA JACOBSENA, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven – London: Yale University Press, 1976, s. 75–91 (kap. „The Gods as Rulers: The Cosmos a Polity“).

Problém vnímání jednoty božství v rámci mezopotámského polyteismu zpracovává BARBARA NEVLING PORTER, „The Anxiety of Multiplicity: Concepts of Divinity as One and Many in Ancient Assyria“, in BARBARA NEVLING PORTER (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1, Bethesda: CDL Press, 2000, s. 211–271. O výslovně monolatrických tendencích v této náboženské kultuře pak referují BENEDIKT HARTMANN, „Monotheismus in Mesopotamien?“, in OTHMAR KEEL (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Biblische Beiträge, Bd. 14, Fribourg: Schweizerisches katholisches Bibelwerk, 1980, s. 49–81, a stručně též LUBOR MATOUŠ, „Monotheistické tendence v náboženství staré Mezopotámie“, *Nový Orient* 25 (1970): 106–110.

Základní informace o mezopotámském pojetí přítomnosti božství v jednotlivých kosmických sférách lze čerpat v dnes již klasické studii THORKILDA JACOBSENA, „Mesopotamia: The Cosmos as a State“, in HENRI FRANKFORT et al. (eds.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1946; resp. zkrácená verze téhož sborníku *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Harmondsworth: Penguin Books, 1949, repr. 1971, s. 137–199. Statutem příznávaným božským idolům se pak zabývají CHRISTOPHER WALKER a MICHAEL BRENNAN DICK, „The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia“, in MICHAEL BRENNAN DICK (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, s. 55–121.

POJETÍ BOŽSTVÍ V ŘECKU

RADEK CHLUP

Řecké pojetí božství se rozpíná mezi dvěma extrémními póly. Na jednom z nich stojí plnokrevný homérský antropomorfismus doprovázený bezpočtem soch a barvitých výjevů na vázách,¹ na druhém se nacházejí řečtí filosofové, kteří antropomorfismus kritizují a božství chápou výrazně abstraktněji a sublimovaněji. Oba tyto póly působí na první pohled dojem nesmiřitelných extrémů, jak nicméně uvidíme, ve skutečnosti se jednalo spíše o opačné konce téhož spektra, které se vzájemně doplňovaly.

Bohové u Homéra

Rozbor konceptu božství ve starém Řecku nelze začít nikde jinde než u Homéra.² Jeho význam pro řeckou teologii shrnuje pregnantně již Hérodotos (5. stol. př. n. l.):

Odkud jedenkaždý z bohů pochází, zda existovali všichni odedávna, a jak vypadají, to vědí Řekové takřka teprve od včerejška nebo od předvčerejška. Hésiodos a Homér žili tuším asi čtyři sta let přede

¹ Způsoby zobrazování bohů stejně jako jejich pojetí v kultu budou v mé stati hrát pouze okrajovou úlohu a hlavní důraz bude kladen na chápání božství v řecké literatuře.

² Jako „Homéra“ označuji autora či autory *Íliady* a *Odysseie*, přičemž ponechávám stranou otázku, zda oba eposy pocházejí od jednoho či dvou básníků. Oba eposy jsou standardně datovány do 8. stol. př. n. l.

mnou, ne více. A ti to byli, kdo vytvořili Řekům rodokmen bohů, dali jim přízviska a rozdělili mezi ně jejich hodnosti a umění a naznačili jejich podoby.³

Hérodotovo tvrzení je poněkud přehnané, neboť Homér ani Hésiodos nezačínali na zelené louce, nýbrž navazovali na dlouhou tradici orální epiky. Tuto tradici nicméně proměnili a vtiskli jí její nejdokonalejší podobu. Díky tomu pak právě jejich básně dosáhly největšího věhlasu a staly se základem řeckého kulturního dědictví, zatímco starší epické skladby postupně upadly v zapomnění. To neznamená, že by homérské pojetí bohů bylo závazné a že by je každý přijímal. Řecké náboženství nemá žádné posvátné texty, které by vyjadřovaly jakoukoli pevně stanovenou náboženskou doktrínu. Jeho oporou nebyla nauka, nýbrž síť stovek lokálních kultů, které se lišily obec od obce a z nichž žádný zcela jasný koncept božství neplynul. Ten byl až výsledkem lidské – byť inspirované – interpretace, s níž mohl přijít kterýkoli básník či myslitel. Náboženská autorita toho či onoho textu pak byla dána výhradně tím, jakou oblibu si získal a jak běžné Řeky oslovoval. Právě v tomto ohledu Homér neměl konkurenci. Jeho eposy byly učebním textem v řeckých školách a byla to základní výpověď o bozích, s níž se každý Řek setkával. Není proto divu, že všechny další pokusy o nový pohled na božství se až do konce antiky znovu a znovu musí vymezovat vůči Homérovi.

Pro homérské bohy je typická jejich velká *blízkost člověku*. Bohové sice žijí ve svém vlastním, olympském světě, který skýtá všechny předpoklady pro blaženou a bezstarostnou existenci, ve skutečnosti však této své výsady využívají překvapivě málo a po většinu času svůj zrak upínají k zemi a k jejím obyvatelům, na něž bez ustání dohlížejí a kvůli nimž se opakovaně dostávají do vzájemných sporů. Většina bohů – s výjimkou Dia – také pravidelně sestupuje na zem, kde se účastní bojů a stojí lidem bok po boku,

³ HÉRODOTOS, *Dějiny* II 53, př. J. Šonka, *Živá díla minulosti*, sv. 65, Praha: Odeon, 1972.

nezřídka v lidské podobě. Hranice mezi bohy a lidmi je, pravda, stále zřetelná a nikdy nemůže dojít k jejímu setření. Když Diomédés opakovaně útočí na Aineiu navzdory tomu, že nad trójským rekem v tu chvíli drží ochrannou ruku sám Apollón, dostane se mu od boha následujícího varování:

*Pozor, Týdeův synu! – ty ucouvni, nechť se přeče
bohům za rovna mít, vždyť nijak totožný není
původ nesmrtných bohů a po zemi chodících lidí!*⁴

Homér mnohokrát zdůrazňuje, že bohové jsou bytosti neskonale mocnější, kterým se člověk nikdy nemůže vyrovnat.⁵ Tento předěl mezi lidmi a bohy nicméně nespočívá v nějaké zásadní jinakosti bohů, nýbrž jen ve větší míře a účinnosti božské moci. Homérští bohové se chovají stejně jako lidé, jednají však s větší intenzitou a silou. Jsou tělesní, avšak jejich těla jsou silnější, krásnější, voňavější a dokonce i těžší.⁶ Bohům rovněž teče krev, pouze je dokonalejší než ta lidská.⁷ I bohové jedí a pijí, pouze mají pokrmy a nápoje vyššího řádu (nektar a ambrosii). Homérovi je cizí představa netělesnosti bohů. Je pravda, že ve srovnání s božstvy uctívanými v kultu je tělesnost epických Olympanů velmi sublimovaná

⁴ *Il.* V 440–2. Homérské eposy cituji v překladech Otmara Vaňorného: *Ílias*, 2. přepr. vyd., Praha: Jan Laichter, 1934, a *Odyseia*, 3. přepr. vyd., Praha: Jan Laichter, 1943.

⁵ Homér hranici mezi bohy a lidmi ve srovnání se starší epikou patrně mnohem více vyhrotil. Má např. velmi rezervovaný vztah ke zbožšťování lidských hrdinů (viz *Od.* V 118–36), které je v lidovějším *Epickém cyklu* běžné. Blíže viz JASPER GRIFFIN, „The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer“, *Journal of Hellenic Studies* 97 (1977): 39–53, zejm. s. 42–3. Srov. RICHARD JANKO, *The Iliad: A Commentary*, vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 1–3.

⁶ Viz *Il.* V 838–9, kde Athéna vstoupí na Diomédův vůz, což básník komentuje: „I zapraskla dubová osa | pod tíhou bohyně hrozné“.

⁷ Viz *Il.* V 339–42, kde Diomédés zraní v boji Afrodítu: „krev nesmrtná bohyni tekla, | íchór, jaká právě jen v bozích blažených proudí, | neboť nejedi chléb, též nepijí jiskrné víno, | pročež nemají krve a věční bohové slovou.“

a G. S. Kirk případně hovoří o jejich postupné „de-karnalizaci“.⁸ Přesto však nikdy z kategorie tělesnosti nevybočí. Bohové mohou být neviditelní, ale jejich neviditelnost není popisována jako vlastnost negativní (tj. nepřítomnost viditelného těla), nýbrž pozitivní – jako přítomnost hustého vzduchu či oparu, do něž se bohové zahalí.⁹ Rozličné zázračné schopnosti bohů nejsou dány tím, že by bohové tělesnost překračovali, nýbrž tím, že svým tělům svrchovaně vládnou, a mohou proto např. dle libosti měnit jejich podobu.

Ať Homér líčí sebeúžasnější dovednosti bohů, jeho popis je vždy striktně antropomorfní. Chce-li se bůh dostat z jednoho místa na druhé, musí stejně jako lidé vlastními silami či za pomoci koňského spřežení vzdálenost mezi oběma místy opravdu překonat, byť tak činí letecky a rychlostí myšlenky (*Il.* XV 80–3). Antropomorfnost jde až do takových detailů, že bohové při svých cestách nevyužívají své schopnosti létat přímo, nýbrž kopírují složitější lidskou trasu. Když Héra v *Il.* XIV 225–30 spěchá z Olympu na Lémnos, neputuje vzduchem přes moře, jak by se dalo očekávat, nýbrž letí oklikou přes Thrákii a Athos, jak by to musel učinit lidský cestovatel. Musí-li bohové přes moře letět přímo, nesou to s velkou nelibostí. Takto si např. stěžuje Hermés poté, co dospěl na odlehlý ostrov nymfy Kalypsó:

⁸ G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 10–13. Kirk upozorňuje především na to, že zatímco bohové tradičních kultů si potrpí na maso obětovaných zvířat, homérští bohové konzumují pouze nektar a ambrosii a zvířecí oběť je pro ně již jen symbolickým výrazem lidské pocty (*Il.* IV 48–9).

⁹ K motivu zahalování mlhou (*aér*) viz např. *Il.* III 381, V 776, VIII 50, XI 752, XVI 790 aj. Pěkným dokladem tělesnosti této „mlhy“ je *Il.* V 356, kde má Arés o mlhu opřeno kopí (ἤπει δ' ἔγχεος ἐκέκλιτο). V případě potřeby mohou bohové zvolit též opačný postup a mlhu rozestřít po očích toho, kdo nemá něco spatřit. Takto např. Poseidón v *Il.* XX 321 Achilleovi „kol zraků rozestřel chmuru“ (κατ' ὀφθαλμῶν χέεν ἄχλυν), aby mohl zpod jeho kopí vyrvat Aineiu. Jak navíc vyplývá z *Il.* V 127–8, jakousi dávku mlhy mají v očích lidé neustále, a proto např. nejsou s to rozlišit smrtelníky od převlečených bohů.

*Velet mi Zeus jít sem – však velice nerad to dělám:
kdopak by probíhal rád tak nesmírnou hladinu mořskou,
nenít tu nablízku měst, v nichž dávají pobožní lidé
bohům oběti svaté a vybrané slavnostní žertovy.*¹⁰

Pregnantnější vyjádření blízkosti homérských bohů k lidskému světu si sotva můžeme přát.

Klíčový rozdíl mezi bohy a lidmi spočívá pochopitelně v tom, že homérští bohové jsou striktně nesmrtelní. Ani zde se ovšem básník svým antropomorfizujícím sklonům neubrání: bohové sice nemohou zemřít, mohou však mít na kahánku. V *Íliadě* se v této překerní situaci opakovaně ocitá Arés, o němž básník vypráví, jak jej kdysi zpupní bratři Epialtés a Ótos zavřeli do bronzového sudu, kde ležel třináct měsíců a „byl by tam býval zhynul“, kdyby jej nevysvobodil Hermés (*Il.* V 385–91). V *Il.* XV 115–18 zase Arés říká, že se postaví proti Diově vůli, i kdyby za to měl být „raněn Dioovým bleskem“ a „pospolu s mrtvými těly tam ležet v krvi a prachu“.

Homérův důsledný antropomorfismus může na moderního čtenáře působit naivně, je však zřejmé, že básník se k němu uchyluje záměrně. Pro Homéra by jistě bylo snadné bohy popisovat poněkud vágnějším způsobem a ostatně to i dělá, kdykoli nechává v přímé řeči promlouvat své hrdiny: pro ty je boží působení velmi neprůhledné a má mnohem neurčitější povahu. Hrdina zpravidla pouze rozpozná, že k nějakému božímú zásahu došlo, jen výjimečně však o něm dokáže říci něco bližšího. Jakékoli konkrétnější informace známe pouze z úst básníkových – on jediný ví, co mají bohové v plánu a jaká je jejich povaha.¹¹ Srovnání barvitých básníkových výpovědí o bozích s tápavými výroky dílčích aktérů nám tak jasně ukazuje, jaký je skutečný smysl antropomorfismu: jde o Homérův teologický komentář, který má za úkol působení božských sil zprůhlednit, jasně je vymezit a roztrždit. Pokud by

¹⁰ *Od.* V 99–102.

¹¹ Srov. ERLAND EHNMARK, *The Idea of God in Homer*, Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1935, s. 64–5.

básník bohy pojímal jako tajuplné síly, které překračují běžné lidské kategorie, nebyl by s to ukázat jejich zásahy jako smysluplné. Jedině důslednou antropomorfizací může dosáhnout toho, že jednání bohů je srozumitelné, neboť se odehrává v rámci kategorií lidské zkušenosti.¹² Jakmile se pozdější autoři tohoto postupu zřeknou, bohové se nevyhnutelně přesunou za horizont lidského chápání a jejich záměry budou pro smrtelníky povětšinou neprůhledné.¹³

Homérský antropomorfismus tak není výrazem básnickovy nereflexované, mytické zkušenosti, nýbrž je naopak prvním úspěšným pokusem o vytvoření jakési racionální teologie. Jestliže tradiční kultury stavěly člověka před nepřehlednou změň lokálních božstev, v níž bylo obtížné zahlédnout jakýkoli jednotný řád, náboženský přínos epiky spočíval právě v tom, že se neuchopitelnou pestrost náboženských tradic pokusila proměnit v jednotný universální panteon,¹⁴ v němž měla všechna božstva jasně daný vnitřní tvar a osobnost.¹⁵

¹² Viz ARBOGAST SCHMITT, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*, Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur, 1990, kap. B.VI: „Zur Ursprung des homerischen Glauben an Anthropomorphe Götter“.

¹³ Pěknou ukázkou tohoto přístupu skýtá Sofoklés, v jehož tragédiích jsou sice bohové neustále na pozadí přítomni, jejich plánům však čtenář nikdy zcela neporozumí; do popředí se namísto toho dostávají lidští aktéři, kteří se s tímto neprůhledným božským rámcem snaží vypořádat. V jiném žánru prezentuje obdobný pohled historik Hérodotos.

¹⁴ Srov. W. BURKERT, *Greek Religion*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, s. 119–20. Tato universalizace se neobešla bez občasných vnitřních sporů. Např. Athéna stojí v *Íliadě* na straně Řeků (neboť ji urazila Paridova volba Afrodítu za nejkrásnější bohyni), zároveň však byla tradiční ochránkyní Tróje. Homér se s tímto paradoxem vypořádává tím, že nechává Athénu soustavně odmítat trójské prosby o pomoc.

¹⁵ Další fázi těchto teologických snah představuje Hésiodos, který se v *Theogonii* snaží do božského světa vnést jasný generační řád, byť stále v témže antropomorfním kontextu.

Kritika homérské koncepce božství

Pozoruhodným rysem homérského antropomorfismu je absence jakýchkoli moralizujících tendencí. Homérští bohové jsou jakýmsi „lidskými superlativy“ nejen co do těch lepších, ale i co do těch horších stránek. Bohové kupříkladu stejně jako lidé podléhají emocím, podléhají jim ovšem v mnohem mocnější míře. Pokud se mezi sebou pohádají, je to hádka, jejíž prudkost přesahuje všechny lidské meze. Když se v prvním zpěvu *Íliady* pohádají Agamemnón s Achilleem, jde jistě také o hádku značně bouřlivou, nicméně hrdinové při ní navzdory občasným urážkám udržují alespoň základní dekorum a míru důstojnosti. Když se oproti tomu v jednadvacátém zpěvu pustí do sporu bohové, nemají důstojnost naprosto žádnou.¹⁶ Výjevy ze života bohů mají často podobu jakýchsi nedůstojných burlesek – např. když Héfaistos v osmé knize *Odysseie* spoutá cizoložici Afrodítu s Areem nebo když se Zeus s Hérrou při svých opakovaných manželských hádkách uchylují k těm nejpodlejší m lžím a úskokům. Tyto šokující scény vedly některé moderní interprety až k domněnce, že Homér na bohy vůbec nevěřil, protože jinak by je nemohl tak zesměšňovat a předvádět v tak ponižujících situacích.¹⁷ Podobný výklad je neudržitelný, neboť v *Íliadě* i *Odysseii* najdeme řadu jiných pasáží,¹⁸ z nichž

¹⁶ Srov. Vaňorného poznámku k veršům 394–495: „Areův zápas s Athénou, výstup s Afrodítou ... a Héřin zápas s Artemidou ... naplňují nás odporem“ (*Ílias*, s. 635).

¹⁷ Srov. např. W. LEAF – M. A. BAYFIELD, *The Iliad of Homer*, London: Macmillan, 1895, komentář k I 539. Mírnější verzi tohoto názoru podává J. M. REDFIELD, *Nature and Culture in the Iliad*, Chicago: University of Chicago Press, 1975, s. 76: „Most important, the gods of the *Iliad* are lacking in *numen*; they are in fact the chief source of comedy in the poem. We can, I think, explain this difference most easily by assuming that the gods of the *Iliad* belong to the conventional world of epic and were understood as such by the audience. Just as the epic tell, not of men, but of heroes, so also it tells stories, not of gods conceived as actual, but of literary gods.“

¹⁸ JASPER GRIFFIN, *Homer on Life and Death*, Oxford: Clarendon Press, 1980, s. 145–56.

zbožnost přímo dýchá. Důvod karikování bohů spočívá spíše v tom, že bohové jsou právě oněmi superlativy všeho lidského, a to ve všech směrech. Pro Homéra bylo nepochybně samozřejmostí, že bohové stojí v těchto situacích mimo jakékoli mravní kategorie.¹⁹

Takovýto postoj ovšem postupně přestává být samozřejmý.²⁰ Mezi básníky se první jasné výhrady objevují již u Pindara (6.–5. stol.). Ten sice v první *Olympijské ódě* zmíní pohoršlivý mýtus o tom, jak bohové snědli Tantalova syna Pelopa, označí jej však za lež, bohům se omluví a uvede vlastní moralistní verzi (37 n.): bohové se Pelopa ani nedotkli, pouze Poseidón si jej oblíbil a odvezl jej na čas na Olymp. Díky tomuto zmizení pak „zlí sousedé“ (47) šířili pomluvu o jeho sněžení. Tento výmysl by však bylo bezbožné opakovat. „Lidé smějí mluvit o bozích jen krásně.“²¹ V ještě větší míře problematizuje tradiční mýty o půl století později Eurípides, který trvá na tom, že „když bůh je strůjcem zla,

¹⁹ Novoplatonik Proklos dle mého soudu zcela správně podotýká, že obscénnost a nedůstojnost některých božských výjevů má čtenáři rozbit jeho běžná lidská měřítka a naznačit mu, že božská realita je jiného řádu. Srov. *In Platonis Rem publicam commentarii* I 77.24–8 (ed. Kroll): „Prostřednictvím všeho, co je proti přirozenosti, tak mytologové ukazují, jak bohové přirozenost překračují; prostřednictvím všeho, co se příčí rozumu, předvádějí to, co je božštější než jakýkoli rozum; prostřednictvím všeho, co se nám jeví jako ohavné, ukazují to, co svou jednoduchostí přesahuje veškerou dílčí krásu. A takto nám zajisté se vši pravděpodobností připomínají transcendentní přesah bohů.“ U Homéra sice koncept transcendence v platónském smyslu neexistuje, nicméně i zde bohové přesahují běžná měřítka, a stojí tak na zásadně odlišné rovině než lidé.

²⁰ Dlužno říci, že rozdíl v přístupu je patrný již mezi *Íliadou* a *Odyseí*, v níž se bohové chovají podstatně zdrženlivěji a objevuje se zde zárodek principu božské spravedlnosti. Blíže viz WOLFGANG KULLMANN, „Gods and Men in the *Iliad* and the *Odyssey*“, *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985): 1–23.

²¹ PINDAROS, *Olympijské zpěvy* I 35 (př. J. Šprincl, 2. upr. vyd., Praha: Rezek, 2002). Srov. *tamtéž* I 52–3: „Ale já, já bych nechtěl mluvit o bozích zle. Opravdu, to ne, věřte mi. Ten, kdo se rouhá bohům, neujde trestu.“

pak není to už bůh“.²² I on proto různé pohoršlivé příběhy o bozích označuje za výmysly a má sklony podávat alternativní výklady. Příkladem může být básníkovo hodnocení taurské Artemidy, která vyžaduje lidské krvavé oběti. Podle Eurípida je nemyslitelné, že by Diova choť Létó opravdu zplodila takto hloupou dceru.²³ Ve skutečnosti si sami Taurové na Artemidu promítají svou vlastní krvelačnost:

*Já myslím, že lid zde, jenž lidi zabíjí,
i na bohyni přenes tuto hanebnost –
žádáný bůh, jak myslím, nemůže být zlý.²⁴*

Stává-li se kritika nemravných mýtů běžnou mezi básníky, o to větší pozornost jí věnují první řečtí filosofové, kteří se od homérského pojetí božství distancují ještě radikálněji. Mezi před Sokratiky tak nejznáměji činí na přelomu 6. a 5. století Xenofanés z Kolofónu:

*Všechno to bohům v básních svých Homér a Hésiod přiřkli,
všechno to, cokoli žádá se být u lidí hříchem a hanbou,
krást i cizoložit a navzájem podvádět sebe.²⁵*

Potud by se Xenofanés zdánlivě shodl s Pindarem, ve skutečnosti je však jeho kritika mnohem radikálnější. Jestliže Pindaros se spokojuje s odstraněním nemravných prvků z mytologie, Xenofanés jde o krok dál a zpochybňuje adekvátnost mytických vyprávění jako takových. Problém podle něho není již jen v tom, že se bohové v mytickém podání chovají nemravně, ale vůbec v tom, že jsou jim připisovány lidské vlastnosti:

²² EURÍPIDÉS, zlomek 292.7 (ed. Nauck): εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρὸν, οὐκ εἰσιν θεοί.

²³ *Ífigeneia v Tauridě* 385–6.

²⁴ *Ífigeneia v Tauridě* 389–91, in EURÍPIDÉS, *Hippolytos a jiné tragédie*, př. R. Mertlík, Antická knihovna, sv. 54, Praha: Svoboda, 1986, s. 112.

²⁵ Zlomek B 11, př. K. Svoboda, in *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, Praha: Česká akademie věd a umění, 1944, s. 18.

*Kdyby však voli a lvi a koně též dostali ruce
anebo uměli kreslit a vyrábět tak jako lidé,
koně by podobné koňům a voli podobné volům
kreslili podoby bohů a právě taková těla
jejich by robili, jakou i sami postavu mají.²⁶*

Xenofanés tak nechce tradiční vyprávění o bozích pouze upravit a zreformovat, nýbrž je zcela opustit a pokusit se o božství hovořit naprosto odlišným způsobem, který by byl zbaven antropomorfních prvků:

*Jeden jest bůh mezi bohy a lidmi největší, který
smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není.
Celý on vidí, celý též myslí, celý též slyší,
na témže místě stále on zůstává, aniž se pohne;
nijak mu nesluší, aby snad přecházel tam nebo onam.
Beze vši námahy všechno on koná myšlenkou ducha.²⁷*

Tím se rodí zcela nová koncepce božství jako čehosi zásadně jiného, co překračuje běžné lidské kategorie. Toto pojetí přitom není vlastní jen Xenofanovi, nýbrž stojí u kořenů vši řecké filosofie, kterou lze s trochou nadsázky chápat právě jako pokus o nové uchopení božství. Jednu z nejznámějších kritik homérského antropomorfismu podává Platón ve druhé a třetí knize *Ústavoy*, kde nechává Sókrata řešit otázku, jaké mýty se smějí či nesmějí vyprávět mladým lidem v ideální obci. Sókratés postupně ze své obce vylučuje všechny mýty, v nichž bohové páchají zlo, mění svou podobu, lžou a podléhají emocím. Nic z toho bohům nemůže příslušet, neboť bůh je bytost svrchovaně dobrá, neměnná, pravdivá, ro-

²⁶ *Tamtéž*, s. 18 (zlomek B 15).

²⁷ *Tamtéž*, s. 18–9. B23: εἰς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, | οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίως οὐδὲ νόημα. B24: οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἄκούει. B26: αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινούμενος οὐδέν. B25: οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. | ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

zumná a soběstačná. Na těchto božích vlastnostech se shodnou v podstatě všechny filosofické školy, byť se navzájem liší v konkrétních způsobech, jimiž takto koncipované božství do svého systému začleňují.

Z Platónovy kritiky Homéra v *Ústavě* je zároveň patrné, proč filosofovy tradiční příběhy o bozích neuspokojují. Bohové totiž v jejich očích získávají silný *teleologický rozměr*: stávají se vzory dokonalosti, které má člověk napodobovat. Právě proto o nich již není možné vyprávět burleskní či nemravné historky v homérském stylu. Tento prvek u Homéra chybí. Jak jsme viděli na výše citovaném Diomédově incidentu s Apollónem, homérský hrdina si naopak neustále musí připomínat svou smrtelnost a o jakékoli připodobňování bohům se nesmí pokoušet. Homéra by nikdy nenapadlo, že by některý z jeho čtenářů mohl v bozích hledat mravní vzory hodné nápodoby. Homérská teologie slouží k tomu, aby vnašela řád do světa lidské zkušenosti – nikoli k tomu, aby prezentovala božství coby model čiré dokonalosti. Tento stav nicméně od konce 6. století postupně přestává platit. Božství začíná být vnímáno jako cosi dokonalého a objevuje se dokonce nárok na připodobnění člověka bohu, jak jej nejznáměji předkládá Platón.²⁸ Ruku v ruce s tímto vývojem se objevuje i myšlenka božského prvku skrytého v člověku, o nějž je třeba pečovat.²⁹ Za těchto okolností přestává být únosné zpodobňovat bohy v nemravných a nepřístojných situacích.

Bozi a daimoni

Ostrá kritika homérské koncepce božství by mohla budit dojem, že se řečtí filosofové s tradičním náboženstvím zcela rozešli, leč skutečnost byla složitější. Filosofové kritizovali antropomorfní způsob, jímž básníci o bozích *mluví*, jejich kritika se však zpravidla netýkala náboženské *praxe*. Až na naprosté výjimky se i oni

²⁸ *Theaitétos* 176b, *Ústava* 613b.

²⁹ Blíže k tomuto motivu viz mou stať v připravovaném druhém díle tohoto sborníku, jenž bude věnován pojetí duše.

účastnili obecních kultů a slavili náboženské svátky.³⁰ Platón v *Zákonech* zdůrazňuje, že „konati bohům oběti a stále s bohy obcovat modlitbami, věnováním darů a všelikou bohoslužbou je dobrému člověku věc nejkrásnější, nejlepší, nejúčinnější k šťastnému životu“.³¹ Aristotelés v *Topikách* 105a označuje povinnost rituálně uctívat bohy za naprostou samozřejmost, o níž nemá smysl diskutovat, a ve své závěti pak svému synu přikazuje, aby ve Stageirách nechal vztyčit kamenné sochy Diovi Ochránci a Athéně Ochránkyni.³² Dokonce ani Epikúros, který v pozdní antice platil za prototyp bezbožníka, se athénských kultů nestránil a nechal se i zasvětit do eleusínských mystérií.³³

Bezstarostná účast filosofů na tradičních rituálech může být na první pohled překvapivá. Trvají-li totiž filosofové na tom, že vše božské je dokonalé, dobré, neměnné a rozumné, pak by plným právem mohli kritizovat nejen eposy, ale v ještě větší míře i řadu obecních kultů – neboť některé tradiční rituály a s nimi spojené aitiologické mýty byly mnohem obscénnější a pohoršlivější než cokoli u Homéra. Jak je možné, že filosofové přesto proti tradičním kultům nic nenamítají a veškerou svou kritiku směřují pouze

³⁰ Jediní filosofové, kteří se odmítali účastnit obecních kultů, byli někteří kynici; srov. M.-O. GOULET-CAZÉ, „Religion and the Early Cynics“, in R. BRACHT BRANHAM – M.-O. GOULET-CAZÉ (eds.), *The Cynics*, Berkeley: University of California Press, 1996, s. 47–80. Naprostý ateismus byl v antice výjimečný; viz P. A. MEIJER, „Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas“, in H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship*, Leiden: Brill, 1981, s. 216–32. Nejznámějším ateistou byl v 5. stol. př. n. l. Diagorás z Mélu, který byl z tohoto důvodu pokládán za vrcholného podivína.

³¹ *Zákony* 716d (př. F. Novotný, 2. vyd., Praha: OIKOYMENH, 1997). K roli náboženství v Platónově obci viz BURKERT, *Greek Religion*, kap. VII 4: „Philosophical Religion and Polis Religion: Plato's *Laws*“.

³² DIOGENÉS LAERTSKÝ, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* V 16, př. A. Kolář, 2. vyd., Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1995.

³³ FILODÉMOS, *O zbožnosti*, zl. 28 (ed. Obbink). Pověst bezbožníka si Epikúros získal tím, že popíral boží prozřetelnost a možnost zasahovat do běhu světa.

na básníky? Odpověď na tuto otázku je nejlépe zřetelná v platonismu, který si je od počátku vědom toho, že o božství lze hovořit v různých smyslech slova a že vedle dokonalých bohů, které propagují filosofové, existují i nižší formy božství, jejichž fungování je poněkud složitější. Platón sám tuto dvojí modalitu božství vyjadřuje pomocí slavné distinkce mezi „bohy“ a „daimony“. Zatímco bohové jsou blažení, krásní a dobří, daimoni představují nižší božské síly, jež stojí napůl cesty mezi bohy a lidmi a pomáhají mezi obojím prostředkovat. Jejich prostřednictvím se odehrává „veškeré věštění, stejně jako umění kněží a těch, kdo se zabývají obětováním, zasvěcováním, zařikáváním, vykládáním budoucnosti a kouzelnictvím. Neboť bůh se s člověkem přímo nestýká, nýbrž k jakýmkoli stykům a rozmlouvám mezi bohy a lidmi v bdění i ve spánku dochází prostřednictvím daimonů.“³⁴ Jinými slovy, tradiční kulty se bezprostředně nevztahují k bohům, nýbrž k daimonům.

Platón sám hovoří o daimonech jako o silách veskrze pozitivních, jako o mocnějších bytostech, které o člověka pečují a pomáhají mu. Již jeho bezprostřední žák Xenokratés však vedle toho upozorňuje i na temnější stránku daimonična: daimoni podle něho mohou působit i coby síly rozkladné a disharmonické. Jak je zřejmé z Plútarcha, který o tomto pojetí referuje, Xenokratova primární motivace byla náboženská: šlo mu o vysvětlení chthonických kultů, v nichž byla předmětem uctívání temná a nevrhá božstva, která ani v nejmenším nezapadala do Platónova obrazu vlídných, pečujících daimonů. Xenokratés proto tyto síly vykládá jako zvláštní kategorii zlých a iracionálních daimonů, které je třeba chthonickými obřady odvracet:

Xenokratés se domnívá, že neblahé dny, stejně jako svátky zahrnující bití, nářek, půsty, urážky a obscénní výroky nemají nic společného s poctami, které prokazujeme bohům nebo dobrým daimonům, nýbrž že ve vzduchu kolem nás existují jakési mocné, zarputilé a pochmurné

³⁴ PLATÓN, *Symposion* 202e–203a.

přirozenosti, kterým se takovéto úkony líbí a jestliže jim je dopřejeme, neuchýlí se k ničemu horšímu.³⁵

Jak mohou prostředníci mezi lidmi a bohy nabývat takto nepřijemných podob? Platonismus má na tuto otázku jasnou odpověď. Bohové sami o sobě existují na nejvyšší úrovni skutečnosti, která přesahuje náš svět, a jsou proto naprosto dokonalí. Jakmile ovšem božské síly začnou vyzařovat do našeho světa, musí nutně pozbyť něco ze své dokonalosti a přizpůsobit se poměrům na nižší rovině. Jestliže sami o sobě jsou bohové celiství a jednotní, v našem světě není možné dokonalé celistvosti a jednoty dosáhnout, a síly, jež z bohů vyzařují, se musí stávat rozpolcenými a jednostrannými.³⁶ Představuje-li kupříkladu Arés ve své dokonalé, transcendentní (tj. božské) formě pozitivní tvořivé napětí a energičnost, při vyzáření do pozemského světa s sebou areovská síla nevyhnutelně přináší i prvky konfliktu a agresivity.³⁷ Tyto nepřijemné vlastnosti jsou nedílnou součástí Area v jeho imanentní, tj. daimonské podobě. Hovoříme-li proto o Areovi, je třeba striktně rozlišovat mezi Areem bohem, pro nějž platí náročná platónská kritéria na dokonalou bytost, a Areem daimonem, který je v rámci našeho světa mocnou silou, k mravní a ontologické dokonalosti má však daleko a dokáže se chovat ničivě a problematicky.

Je-li tomu ovšem tak, není celá kritika homérské mytologie zbytečná? Nebylo by možné pouze jasně prohlásit, že Homérovy

³⁵ PLÚTARCHOS, *De Iside et Osiride* 361b.

³⁶ Viz PROKLOS, *In Platonis Rem publicam commentarii* I 89.10–17 (ed. Kroll): „Bohové samotní jsou spolu nedělitelně srostlí a jsou v sobě vzájemně ustavení na způsob jednoty; ony řady, které z nich vycházejí do veškerenstva, a ona sdílení, která ostatním poskytují, se však v tom, co na nich má účast, stávají rozpolcenými a částečnými a naplňují se tu protikladností. Neboť ti, kdo jsou předmětem prozřetelné boží péče, nejsou schopni pojmout bez příměsi síly z bohů vycházející a přijmout jejich mnohotvárné emanace tak, aby zmatečně nesplyvaly.“

³⁷ Viz IAMBlichOS, *O Mystériích egyptských* I 18.

mýty nevypovídají o bozích, nýbrž o daimonech? Pozdější platónská tradice tento krok vskutku provede. Poprvé jej máme doložený na přelomu 1. a 2. stol. n. l. u Plútarcha z Chairóneie,³⁸ k dokonalosti pak tuto exegetickou metodu přivede v 5. stol. novoplatonik Proklos, který se jejím prostřednictvím dokonce snaží Homéra systematicky hájit před Sókratovou kritikou v *Ústavě*.³⁹ Proklos si zároveň povšimne, že už u Homéra se mnohdy o bozích mluví způsobem, který je s filosofickou koncepcí božství plně slučitelný. Bozi jsou často charakterizováni jako „blažení“ nebo „snadno žijící“ a je líčen jejich bezstarostný nebeský život. Takto se např. v *Odyseji* mluví o Athéně, která odešla

*na Olymp, na kterém prý jest bohům na věky věkův
bezpečný byt: jím nezmitá bouř, též nikdy ho liják
nemáčí, nikdy se snůh naň nesype, nýbrž tam jasno
bez chmur všude se skvěje, a bílé se rozlévá světlo.
Na něm blažení bozi den ze dne jsou v radosti živi.*⁴⁰

Takovýto popis je logicky vzato obtížně slučitelný s neustálými starostmi o lidské hrdiny, kvůli nimž se bohové dokonce i hádají a napadají. Homér zde ale očividně žádný rozpor neviděl a pokládal za samozřejmé, že bohové jsou jak blažení, tak ustaraní. Podle Prokla je Homér záludný v tom, že ve svých básních kombinuje různé typy diskursu, které mohou nezkušeného čtenáře zmást. Jakmile však filosof náležitě všechny výpovědi roztřídí, nemůže nikdo homérským básním nic vytknout.

Podobným způsobem by byl Homéra schopen obhájit nepochybně i Platón. Ten ostatně v *Ústavě* 378a–e zmiňuje, že

³⁸ Viz jeho zevrubný daimonologický výklad egyptského mýtu o Ísidě a Osíridovi v *De Iside et Osiride*, kap. 25–31.

³⁹ PROKLOS, *O Platónových námitkách v Ústavě proti Homérovi a básnickému umění* (= šesté pojednání z *In Platonis Rem publicam commentarii*), zejm. I 77.29–78.30 (ed. Kroll).

⁴⁰ *Od.* VI 42–6.

pohoršlivý mýtus o Kronově vykastrování Úrana by bylo možné vyložit alegoricky,⁴¹ sám však tuto možnost nechává otevřenou pouze pro zkušené vykladače. Většina lidí – a zvláště pak mladíci – nejsou schopni rozpoznat, co je a není alegorie, a proto jsou pro ně homérské básně škodlivé. Proč je Platón tak ostražitý vůči básníkům, zatímco např. ve vztahu k obecním kultům je o poznání bezstarostnější? Důvod spočívá v tom, že tradiční kulty si nečiní žádný teologický nárok a platí o nich zhruba to, co Aristotelés prohlásil o mystériích: totiž že jejich účastníci „se nemají něco naučit, nýbrž spíše něco zakusit a uvést se do určitého rozpoložení“.⁴² Homér má oproti tomu skutečné teologické ambice: nesnaží se pouze vystihnout, jak lidé zakoušejí bohy, nýbrž chce zároveň vykreslit složitý svět božských vztahů, který není běžnému smrtelníku zřejmý a který má do božských sil působících ve světě vnést řád. Právě to je filosofům trnem v oku. Homér podle nich svým systematickým výkladem o bozích vytváří pouhou iluzi vzhledu do božského světa, zatímco ve skutečnosti se omezuje jen na jeho nejnižší, daimonskou rovinu, aniž ji náležitě odlišuje od roviny vpravdě božské.

Charakteristika filosofického pojmu božství

Pokusme se nyní v základních rysech přiblížit, co je společné různým filosofickým konceptům božství. Již z uvedeného Xenofanova zlomku je zřejmé, že řeční filosofové se snaží oprostít od jakéhokoli antropomorfismu a chápou božství velmi *neosobně*. Bohové již nemají jasně vyhraněné osobnosti, nýbrž jde spíše o jakési metafyzické entity, které se člověku v ničem nepodobají. Tento přístup sdílejí všechny školy: u Platóna podle všeho božství ve své nejvyšší podobě souvisí s neosobním světem idejí,⁴³ u Aristotela je to

⁴¹ Což je ovšem odlišný typ výkladu od daimonologického – viz Proklovo vymezení obou typů v *In Platonis Rem publicam commentarii* I 77.29–78.30 (ed. Kroll).

⁴² ARISTOTELÉS, zlomek 15 (ed. Rose): Ἀριστοτέλης ἀξιοί τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθεῖναι.

⁴³ Ten je několikrát označován jako božský: *Faidón* 80a–b, *Ústava* 611e, *Politikos* 269d.

neosobní První hybatel, u stoiků souvisí s imanentním vesmírným řádem. Novoplatonici místo o „bohu“ hovoří o „Dobru“ nebo o „Jednu“. To vše nicméně neznamená, že by filosofové měli k bohu dále než Homér. Právě naopak: homérský antropomorfismus sice v jednom ohledu bohy lidskému světu připodobňoval, zároveň však pečlivě uchovával neprostopupnou hranici mezi lidským a božským. Homérští bohové mají lidské vlastnosti, mají je však v tak intenzivní míře, že člověku znemožňují se k božství doopravdy přiblížit. Ve filosofii se oproti tomu situace obrací. Filosofické božství je abstraktní a neosobní, právě díky tomu je však méně nebezpečné a člověku přístupnější.⁴⁴

Tato větší přístupnost souvisí s motivem, který již byl zmíněn: božství je často chápáno jako cosi člověku vnitřního, jako nejvzácnější a nejvznešenější prvek lidské duše, o nějž je třeba pečovat. Tento prvek dávají filosofové do souvislosti s myšlením a intelektem. Jak Platón prohlašuje v *Alkibiadovi*, v duši bychom sotva našli „božštější část nežli tu, s níž souvisí vědění a myšlení (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν)“, a proto právě „ta se podobá bohu a bude-li se do ní člověk dívat a pozná-li božství, boha a myšlení, může takto nejlépe poznat i sám sebe“.⁴⁵ Je zřejmé, že takto chápáné božství plní naprosto jinou funkci než antropomorfní bohové. U Homéra vnášejí bohové řád do spletité sítě lidských vášní a emocí a umožňují nám nahlédnout, že události se neodvíjejí nahodile, nýbrž do sebe všechny zapadají a souvisejí spolu. Homérský člověk je v pozici kormidelníka na širém moři, jemuž básník dává možnost uvědomit si širší souvislost vln, větrů a proudů, jimž je vydán, a snáze tak svou loďku dovést k cíli. Filosof se

⁴⁴ Tato zvláštní kombinace vrcholné abstrakce s osobní přístupností je dobře vidět u novoplatonika Plótina (3. stol. n. l.), který na jednu stranu o nejvyšším principu hovoří neosobně v neutru jako o „Dobru“ či „Jednu“, ve chvílích největšího intelektuálního zápalu však o něm začne mluvit osobněji v mužském rodě. Viz např. níže citovanou *Enneadu* V 5.12.40–9.

⁴⁵ PLATÓN, *Alkibiadés* I 133c: τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνοῦς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοιή μάλιστα.

oproti tomu snaží božský řád hledat o rovinu výše. Nezajímají ho již tolik pestré konkrétní projevy řádu v různých dílčích situacích, nýbrž spíše jeho pravý zdroj v jeho obecné a neměnné podobě. Tato universalnost božství je kladena do souvislosti s universalností myšlení, v němž je spatřován prvek společný všem lidem. Myšlení se tak stává branou do universální říše dokonalých vztahů a forem,⁴⁶ k níž mají všichni lidé stejný přístup a která je vpravdě božská.

Za těchto okolností začíná být obtížné mezi jednotlivými bohy vůbec rozlišit, a je proto příznačné, že filosofové je pokládají spíše za různé aspekty jednoho universálního božství. O bozích sice i nadále často hovoří v plurálu, ve skutečnosti však mají na mysli božství jako celek a plurál „bohové“ se významově od singuláru „bůh“ prakticky nijak neliší. Toto zvláštní překlápění plurálu a singuláru není jen záležitostí filosofů, nýbrž je obecně řecké. Už u Homéra je běžné, že se hovoří o tom, jak „bůh“ v singuláru dohlíží nad nějakou pozemskou situací. Na moderního čtenáře by podobné pasáže mohly působit téměř monoteistickým dojmem a někteří badatelé se domnívali, že se v takovýchto případech jedná o zvláštní abstraktnější „generické božstvo“, které neodpovídá žádnému konkrétnímu bohu, nýbrž stojí nad dílčími bohy.⁴⁷ Tato interpretace ve skutečnosti není pravděpodobná, neboť ve většině případů je z kontextu patrné, že básník přece jen nějaké konkrétní božstvo na mysli má.⁴⁸ Nejčastěji jde o Dia (u něhož je coby u nejvyššího Olympana výsostný singulár pochopitelný), stejně tak se ovšem může jednat o nějakého jiného boha či bohyni.⁴⁹

⁴⁶ Bez ohledu na to, zda jsou tyto dokonalé formy chápány transcendentně jako v platonismu či imanentně jako ve stoicismu.

⁴⁷ Tak např. ERIK HEDÉN, *Homerische Götterstudien*, Uppsala: Appelberg, 1912, s. 16.

⁴⁸ Podrobný rozbor homérských pasáží podává ODYSSEUS TSAGARAKIS, *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam: B. R. Grüner, 1977, s. 78–97.

⁴⁹ Řecké *theos* může navzdory své mužské koncovce označovat jak boha, tak bohyni.

Přesto je určitý prvek generičnosti v homérském diskursu o božství nesporný. Nápadný je zejména v situacích, kdy básník volně střídá odkazy k „bohu“ v singuláru a „bohům“ v plurálu. Gerald Else uvádí jako příklad slavnou Achillovu řeč o Diových džbánech v *Il.* XXIV 522–51:⁵⁰ *bozi* určili lidem žalostný úděl (525), vysvětluje Achilleus; u *Diova* prahu stojí totiž dva džbány, z nichž nám *Zeus* mísí dobré a zlé dary (527–8); takovému smíšenému dary obdržel od *bohů* i Péleus (534): byl bohatým vládcem, ale *bůh* mu dal též neštěstí (538) a nechal jeho jediného syna propadnout smrti; a proto i tobě, Priame nachystali *nebešťané* trápení (547). Z podobných pasáží je zřejmé, že božství je pro Homéra poměrně volnou a flexibilní kategorií, kterou lze konkretizovat pestrými způsoby, aniž napříč těmito různými konkretizacemi ztrácí svou identitu. V této souvislosti stojí za pozornost, že podle některých badatelů nemá řecký výraz *theos* primárně význam podmětový nýbrž predikativní – tj. Řekům není přirozené říkat, že „bůh je něco“, nýbrž naopak že „něco je bůh“.⁵¹ Jako ukázka bývá často citován verš komika Menandra (4. stol. př. n. l.): „dnes bohem zve se to, co získá moc“.⁵² Takovému pojetí by znamenalo, že božství je především *vlastností*, která je sama o sobě neosobní a osobnější podobu nabývá až v nějaké své konkrétní manifestaci. Díky tomu lze říci, že pro Řeky „božské“ znamená víc než „bůh“, že bohové jsou jednotlivá zkonkretizovaná hlediska božství. Z tohoto důvodu je i homérský „bůh“ sice na jednu stranu vždy nějakým konkrétním božstvem, zároveň je však projevem celkového božství, které skrze něj promlouvá. Nejbližším výrazem tohoto celkového božství je Zeus, který stojí nad ostatními bohy, a proto právě k němu odkazuje blíže nespecifikovaný singulár „bůh“ nejčastěji.

⁵⁰ GERALD F. ELSE, „God and Gods in Early Greek Thought“, *Transactions of the American Philological Association* 53 (1949): 24–36, s. 25.

⁵¹ ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 1, Berlin: Weidmann, 1931, s. 18; ELSE, „God and Gods in Early Greek Thought“, s. 31.

⁵² MENANDROS, zlomek 257 (ed. Knock): τὸ κρατοῦν γὰρ νῦν νομίζεται θεός.

Rozdíl mezi Homérem a filosofy spočívá při této interpretaci především v tom, že Homér generičnost pojmu božství nereflexuje a pracuje s ní spontánně. Teprve Xenofanés a další filosofové začínají vztah mnoha bohů k jedinému božství výslovně tematizovat.⁵³ Je ovšem příznačné, že ještě i Platón mezi „bohem“ v singuláru a „bohy“ v plurálu volně přechází a jejich přesný poměr systematicky neřeší.⁵⁴ Programově se touto otázkou zaobírá až pozdní novoplatonismus, jehož hlavní představitel Proklos prohlásí, že žádná nižší rovina skutečnosti se k nejvyššímu Jednu nemůže vztahovat přímo, nýbrž tak může činit vždy jen z určitého hlediska. Tato různá hlediska Jedna (*to hen*) Proklos označuje jako „henady“ a identifikuje je s bohy. Jedno pak představuje právě ono absolutní božství, které je nicméně z naší pozice nepoznatelné a nepřístupné a zjevuje se nám pouze v různých svých dílčích aspektech. Každý tento dílčí bůh proto hovoří za Jedno jako celek, pouze tak činí z nějakého specifického úhlu.⁵⁵

Proklův rozbor je velmi sofistický, ve své podstatě však přesně shrnuje klasicky řecký predikativní přístup. Nakolik byl pro Řeky samozřejmý, ukazuje W. J. Verdenius na příkladu Platóna.⁵⁶ Ten ve svých spisech hovoří o bozích ve velké škále různých významů. Takto např. v *Tímaiu* jako „viditelné a stvořené bohy“ označuje nebeská tělesa (40a–d), vedle nich však uznává též existenci „bohů“ tradičního náboženství, o nichž hovoří básníci (40d–41a), aby pak o dvě strany dál zavedl ještě zvláštní kategorii „mladých bohů“ (42d), kteří v kosmu vykonávají různé nižší tvořiv-

⁵³ Srov. ELSE, „God and Gods in Early Greek Thought“, s. 31–6.

⁵⁴ ELSE (*tamtéž*, s. 24) si všimá např. toho, že ve své kritice Homéra ve druhé knize *Ústavy* Platón mezi „bohem“ a „bohy“ nijak nerozlišuje, přestože se soustavně snaží vypovídat o „bohu“ v nejobecnějším smyslu.

⁵⁵ Viz např. *Základy teologie* 113–4 s komentářem E. R. DODDSE (PROCLUS, *The Elements of Theologie*, 2nd rev. ed., Oxford: Clarendon Press, 1963), s. 257–60.

⁵⁶ W. J. VERDENIUS, „Platons Gottesbegriff“, in H. J. ROSE et al., *La Notion du divin: Depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens sur l'antiquité classique, t. 1, Genève: Vandoeuvres, 1952, s. 241–92.

telské práce. Jako „bůh“ je kromě toho v *Tímaiu* označován i sám hlavní tvůrce, byť zjevně nejde o boha nejvyššího, neboť je mu nadřazena oblast idejí, jež je sama v jiných dialozích také označována jako „božská“.⁵⁷ Božská může být ovšem podle Platóna také duše (*Zákony* 726a aj.), rozum (*Ústava* 590d, *Alkibiadés* I 133c) či dobrý člověk (*Ústava* 383c). Když se pak ve *Faidónu* 91c dozvídáme, že duše je „božštější než tělo“, může nám podle Verdenia připadat, že „božské je pro Platóna v podstatě všechno“.⁵⁸ Důvodem této pestré aplikace pojmu božského je právě jeho predikativní chápání:

Často se nelze zbavit dojmu, že „božské“ znamená pro Platóna více než „bůh“ – například když v *Zákonech* 886d o nebeských tělesech praví, že jsou „bohové a božská“. Bůh je pouze určitým projevem božství. Božství se v jistém smyslu zhušťuje v různé bohy. Tato různost je ovšem pouze relativní, neboť závisí na různých hlediscích, z nichž se lze na božství dívat. Každý bůh představuje božství, a není proto jen jedním z bohů, nýbrž zároveň bohem jako takovým. Záleží na úhlu pohledu, zda do popředí vystoupí nějaká specifická forma božství nebo jeho obecnější podstata. Z tohoto důvodu nebylo dilema mezi monoteismem a polyteismem pro Řeky zdaleka tak vyostřené, jak se někteří moderní autoři chtěli domnívat. Často bývá například vyjadřován podiv nad tím, že Platón do jisté míry akceptoval olympské bohy. Tento problém nicméně zmizí, jakmile začneme počítat s koncepcí božství, v níž se božské může zjevovat v různých podobách.⁵⁹

Podstatné je, že tyto různé projevy božství jsou v Platónových očích hierarchicky uspořádané a tvoří jakousi pyramidu, která je na svém vrcholu zcela obecná a neosobní, zatímco směrem dolů jsou její dílčí projevy čím dál tím konkrétnější:

⁵⁷ *Faidón* 80a–b, *Ústava* 611e, *Politikos* 269d.

⁵⁸ VERDENIUS, *tamtéž*, s. 241.

⁵⁹ VERDENIUS, *tamtéž*, s. 244.

Pro Platóna platí: čím božstější, tím neosobnější. V tomto ohledu se patrně nejzásadněji liší od křesťanství. Pod naprosto abstraktním řádem ideje Dobra stojí již o něco konkrétnější systém idejí. Věčný předobraz světa [v *Tímaiu*] představuje poněkud specifitější výraz tohoto systému, v jádru však zůstává značně abstraktní. ... Následují stálice, které jsou na rovině konkrétna tím nejpřesnějším obrazem věčného vzoru, neboť „stále setrvávají v rovnoměrném otáčení na témže místě“ (*Tímaios* 40b). Planety, kterým náleží i podíl na pohybu „různosti“ (*Tímaios* 39a), mají už jakousi slabou osobnost a v něčem se blíží olympským bohům. Ti se ovšem od planet liší svou větší svobodou a individualitou. Planetární pohyby jsou vázány pevnými pravidly (*Tímaios* 39a, *Zákony* 821b–c); Olympané se oproti tomu „zjevují, jak se jim zlíbí“ (*Tímaios* 41a). Ještě osobnější jsou daimoni, prostředníci mezi bohy a lidmi, zvláště když vystupují jako strážní duchové jednotlivých lidí. Jako poslední následuje individuální duše, božství v člověku.⁶⁰

Rozdíl mezi básníky a filosofy z tohoto hlediska spočívá v tom, že básníci se drží převážně specifitějších projevů božství, zatímco filosofové se snaží dobrat k božství v co nejobecnějším smyslu. Mezi oběma přístupy nicméně neexistuje pevná hranice a s velmi abstraktními koncepcemi božství se můžeme setkat i v básnických textech.⁶¹

Vztah filosofického boha ke světu

Velká abstraktnost filosofického pojmu božství právem vyvolává otázku, jakým způsobem se filosofický bůh vůbec angažuje v našem světě. Jak jsme viděli, homérští bohové mají na událostech ve světě eminentní zájem a neváhají pro ně obětovat nemalou část své

⁶⁰ VERDENIUS, *tamtéž*, s. 255.

⁶¹ Viz např. Aischylos oslovení Dia: „Zeus, ať je kdokoli“ (*Ζεύς, ὅστις ποτ' ἔστιν* – *Agamemnon* 160). Aischylos je zde nejspíše ovlivněn filosofickými spekulacemi své doby, podstatné však je, že takto abstraktní pojetí Dia není poezii cizí a je přirozeným domyšlením motivů, které jsou přítomny už u Homéra (např. v podobě výše zmiňovaného neurčitěho „boha“ v singuláru).

olympské blaženosti. Filosofové tuto extrémní péči od počátku kritizovali coby bohů nedůstojnou a snažili se bohy koncipovat tak, aby za žádných okolností nemuseli opouštět svůj dokonalý stav. Tím se pochopitelně otázka boží péče o pozemské dění značně zkomplikovala, neboť jakákoli angažovanost v bouřlivých událostech našeho světa je s blaženou soběstačnou existencí ne právě snadno slučitelná. Není proto překvapivé, že některé filosofické školy byly nuceny boží prozřetelnost popřít. Nejslavnějším exponentem tohoto názoru byl Epikúros, který důrazně odmítal, že by bohové měli s naším světem cokoli společného: bohy chápal jako blažené bytosti, které se o nic nestarají a svůj život tráví v dokonalé slasti. Význam takovýchto bohů pro člověka je pouze etický – jsou pro něj vzory dokonalé blaženosti, které bychom se měli snažit napodobit.⁶² O krok dál se snaží jít Aristotelés, který bohu kosmickou řídicí funkci přiznává, stejně jako Epikúros však popírá, že by se bůh sám o náš svět nějak aktivně staral. Nejvyšší bůh je pro Aristotela Nehybným hybatelem, který věčně nahlíží sebe sama ve své dokonalosti a náš svět řídí pouze teleologicky, tj. je mu ideálním vzorem, k němuž se vše upíná a snaží se jej napodobit.⁶³

S nejpropracovanější koncepcí boží péče o svět přicházejí platonici. I ti jsou spolu s Aristotelem přesvědčeni, že bohové k našemu světu neshlížejí a nazírají pouze sebe samé ve své dokonalosti. Vedle toho však platónská tradice přece jen počítá i s jakousi formou aktivní božské péče o svět, byť se jedná o péči mimovolnou a nezáměrnou. Nejpráhledněji tuto koncepci formulují novoplatonici: božské Jedno je natolik dokonalé, že ve své plnosti takřkákajíc přetéká a mimoděk se šíří do všech stran. Plótinos boha přirovnává ke slunci, které náš svět neozářuje záměrně, nýbrž jde o vedlejší efekt jeho žhavosti.⁶⁴ Stejně tak ani bůh netvoří úmyslně,

⁶² A.-J. FESTUGIÈRE, *Epikúros a jeho bohové*, Praha: OIKOYMENH, 1996, kap. IV: „Epikúrovo náboženství“. Pro relevantní texty s komentářem viz A. A. LONG – D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, vol. I, s. 139–49.

⁶³ ARISTOTELÉS, *Metafyzika* XII 1072a–1073b.

⁶⁴ PLÓTÍNOS, *Enneady* V 1.6.29, VI 9.9.7.

nýbrž je jeho tvoření jen vedlejším produktem jeho dokonalosti.⁶⁵ Bůh sám se o náš svět nezajímá, podobně jako se slunce nezajímá o svět, který zalévá svou září:

[Dobro] nepotřebuje to, co z něho vzniklo, nýbrž ponechává všechno vzniklé zcela o samotě. Nic od toho totiž nepotřebuje, nýbrž je stejný jako před tím, než to vzniklo. Nezáleželo by mu na tom, kdyby to nevzniklo. A kdyby z něho mohlo vzniknout něco jiného, nezáviděl by tomu. ... Všechno totiž přesahuje, a tudíž si mohl dovolit všechny věci tvořit a přitom je ponechat, aby existovaly samostatně, zatímco On sám je nad nimi.⁶⁶

Tato poněkud radikální charakteristika neznamená, že by bůh o náš svět vůbec nepečoval. Bůh se o svět nestará v tom smyslu, že by se na něj seshora díval a na základě momentálního vývoje událostí by zasahoval do jeho chodu. Stará se o něj nicméně tím, že jej mimoděk dotuje svou energií. Tato energie má spontánní tendenci napodobovat zdroj, z něhož vyšla, čímž sebe samu samovolně uspořádává a ustavuje se jako nižší rovina skutečnosti. Takovýmto způsobem se ustavují další a další roviny, přičemž na každé z nich se opakuje též vzorec bezděčného přetékání a napodobování zdroje, až se takto skutečnost samovolně rozvine v celé své šíři. Celý proces probíhá automaticky a bezděčně, přesto však na základě přesného řádu. Plótinos předpokládá, že pokud vytvoříme dokonalé výchozí podmínky, bude se svět ve vztahu k božské realitě spolehlivě pořádat sám a nebude potřebovat, aby na něj jeho nadřízení aktivně dohlíželi.

Novoplatonici tuto automaticčnost kosmické správy rozpracovali do mimořádných detailů, nicméně myšlenka sama není zdaleka jen novoplatónská. S podobnou samovolnou dokonalostí je

⁶⁵ PLÓTINOS, *Enneady* V 4.1.26–36.

⁶⁶ PLÓTINOS, *Enneady* V 5.12.40–9. Pasáž je ukázkou výše zmíněné situace (pozn. 44), kdy Plótinos o svém nejvyšším principu z ničeho nic hovoří v mužském rodě, přestože z předchozího kontextu se jako podmět rozumí Dobro a ještě o větu dříve užíval Plótinos neutra.

řízeno např. i stoické universum, jehož chod se odvíjí nejlepším možným způsobem v identických a stále stejně se opakujících cyklech.⁶⁷ Na populárně filosofické rovině je pak variantou téhož motivu samozřejmě identifikace božství s pevně daným kosmickým řádem, který je jednou provždy dán a podle nějž se vše odehrává. Úkolem člověka je tento neměnný řád nahlédnout a uvést se s ním v soulad. Pro jakýkoli dialog mezi bohem a člověkem není v řecké filosofii místo.

Takovéto pojetí boží správy ve světě může působit chladně a někteří moderní badatelé s křesťanským zázemím mu vytýkali mechaničnost a neosobnost.⁶⁸ Řekové by na svou obranu nejspíše odvětili, že v jejich pojetí je možná boží správa automatická a neosobní, díky tomu je však naprosto spravedlivá, nezaujatá a spolehlivá. Pokud by bohové hleděli na jednotliviny a rozhodovali se podle nich, mohli by snadno dělat chyby, jako je nevyhnutelně občas dělají i ti nejmoudřejší z nás. Hledí-li naopak bohové výhradně vzhůru ke svrchované dokonalosti a spravují-li svět mimoděk, je zaručeno, že budou světu i člověku vždy tím nejdokonalějším vzorem a jejich energie z nich bude přetékat vždy tím nejlepším možným způsobem. O to větší prostor je pak vymezen pro individuální odpovědnost jedince, na němž jedině závisí, zda bude či nebude s to bohy adekvátně napodobovat.

Mimoto je třeba znovu zdůraznit, že neosobní bůh filosofů je ve skutečnosti jen nejvyšším z mnoha typů božství, k nimž se Řekové vztahovali. Jak jsme viděli, božství je v Řecku nejlépe chápat jako hierarchické spektrum, jehož vrchol je velmi abstraktní a sublimesovaný, směrem dolů se nicméně výrazy božství stávají čím dál tím barvitějšími a osobnějšími. Na samém dně této škály dospějeme k daimonům, kteří jsou uctíváni v tradičních kultech a kteří odpo-

⁶⁷ Stoický bůh je sice na rozdíl od platónského imanentní a s vesmírem identický, to však nic nemění na tom, že ani on se nemusí o jednotliviny nějak aktivně starat a jeho cykly se odvíjejí spontánně a automaticky. Viz HEINRICH DÖRRIE, „Der Begriff «Pronoia» in Stoa und Platonismus“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977): 60–87.

⁶⁸ Tak např. DÖRRIE, *tamtéž*, s. 87.

vídají antropomorfním bohům z epických básní. Těm je neosobnost filosofických božstev cizí a s člověkem jsou v živém dialogickém kontaktu. I pro pozdní novoplatoniky, kteří koncepci božství přivedli na samý vrchol abstrakce, je tudíž stále přirozené s nižšími božskými silami rozmlouvat ve snech, obracet se k nim v modlitbách a zakoušet jejich vize při rituálech.⁶⁹ Široká škála božského neztratila v Řecku nikdy svou soudržnost a antropomorfní bohové byli schopni až do konce antiky pokojně žít bok po boku s neosobním božstvím filosofů.

Doporučená literatura

Základní moderní příručkou řeckého náboženství je práce WALTERA BURKERTA *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). K našemu tématu viz zejm. kap. III 1: „The Spell of Homer“, kap. III 4: „The Special Character of Greek Anthropomorphism“ a kap. VII: „Philosophical Religion“. Za nahlédnutí stojí též první svazek monumentálních *Geschichte der griechischen Religion* MARTINA P. NILSSONA, 3. durchges. und erg. Aufl., München: C. H. Beck, 1967, zejm. pasáže o pojetí bohů u Homéra (s. 350–354, 368–374) a u Pindara a tragiků (s. 745–779). Obecně o pojetí božství napříč různými autory pojednává GERALD F. ELSE, „God and Gods in Early Greek Thought“, *Transactions of the American Philological Association* 53 (1949): 24–36.

Literatury k homérskému pojetí božství je nepřeberně množství. Reprezentativní přehled problematiky podává PIERRE CHANTRAINE, „Le divin et les dieux chez Homère“, in H. J. ROSE et al., *La Notion du divin: depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens sur l'antiquité classique, t. 1, Genève: Vandoeuvres, 1952, s. 47–94. Viz též JASPER GRIFFIN, *Homer on Life and Death*, Oxford: Clarendon Press, 1980, kap. IV: „Gods and Goddesses“. Vztah k předový-

chodní koncepci božství rozebírá G. S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 1–14.

K proměnám konceptu božství u tragiků a předsokratovských filosofů viz vedle příslušných kapitol z BURKERTA a NILSSONA zejm. OLOF GIGON, „Die Theologie der Vorsokratiker“, H. D. F. KITTO, „The Idea of God in Aeschylus and Sophocles“, a FERNAND CHAPOUTHIER, „Euripide et l'accueil du divin“, všechny tři stati in H. J. ROSE et al., *La Notion du divin: depuis Homère jusqu'à Platon*, Genève: Vandoeuvres, 1952, s. 127–66, 169–201 a 205–37. Téma antické daimonologie je příliš široké a žádná stručná souborná práce neexistuje. Vyčerpávající přehled různých daimonologických koncepcí nalezne čtenář pod heslem „Geister“ v *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 9, Stuttgart: Hiersemann, 1976, sekce B II („Vorhellenistisches Griechenland“, s. 598–615, autor J. TER VRUGT-LENTZ) a sekce B III c („Hellenistische u. kaiserzeitliche Philosophie“, s. 640–668, autor Z. ZINTZEN).

Pojetí božství u Platóna rozebírá skvěle W. J. VERDENIUS, „Platons Gottesbegriff“, in H. J. ROSE et al., *La Notion du divin: depuis Homère jusqu'à Platon*, Genève: Vandoeuvres, 1952, s. 241–92. K Aristotelovi viz např. DAVID ROSS, *Aristotle*, 6th ed., London – New York: Routledge, 1995, s. 184–191. Pro pojetí stoiků a epikúrejců nejlépe viz komentovaný překlad tematicky rozříděných textů A. A. LONG – D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, vol. I, s. 139–149, 274–279, 323–333. Ke stoikům viz též KEIMPE ALGRA, „Stoic Theology“, in BRAD INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 153–178.

Pojetí božství u Plótína a Prokla je třeba studovat v kontextu celé novoplatónské filosofie. Nejlepší úvod poskytuje R. T. WALLIS, *Neo-Platonism*, 2nd ed., London: Duckworth, 1995. Výtečná je též ARMSTRONGOVA kapitola o Plótínovi in A. H. ARMSTRONG (ed.), *Filosofie pozdní antiky: Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, Dějiny filosofie, sv. 4, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 227–308 (angl. orig. *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967); k Plótínově koncepci božství viz zejm. s. 273–87.

⁶⁹ Pro četné příklady z Proklova života viz MARÍNOS, *Vita Procli* 28–33.