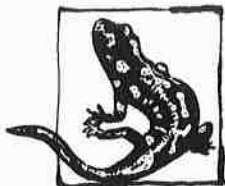


AMFIBIOS



Práce Katedry filosofie a dějin přírodních věd
Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy v Praze

Svazek 5

Editoři: Tomáš Hermann & Karel Kleisner

OČIMA LÉKAŘE

**Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské
přirozenosti z hlediska rozlišení duše–tělo**

Hynek Bartoš

Pavel Mervart 2006

V antickém Řecku se pro rozlišení lidské přirozenosti na tělesnou a duševní stránku užívaly nejčastěji výrazy *psýché* a *sóma*. U Homéra, nejstaršího nám známého autora, který tyto výrazy používal, ovšem mají podstatně odlišný význam – *psýché* nepopisuje lidskou psychiku, *sóma* nic nevypovídá o tělesnosti jakožto organické struktuře živého člověka. V homérských eposech tedy sice můžeme mluvit o protikladu *psýché–sóma*, ovšem nikoli o rozlišení člověka na tělesnou a psychickou stránku. Tím se otevírá základní metodický problém předkládané studie. Budeme muset sledovat jednak to, jakým způsobem probírání autoří označují psychickou a tělesnou stránku člověka (pokud tak vůbec činí), jednak v jakém významu používají výrazy *psýché* a *sóma* (pokud je vůbec používají). Ve výkladové linii bude dáována přednost sémantickému vývoji výrazů *psýché* a *sóma*, byť k ostatním pojmům souvisejícím s lidskou psychikou a tělesností bude nevyhnutelně také přihlíženo. Každý koncept, který výrazy *psýché* a *sóma* (ať již v jakémkoli významu) staví do vzájemného vztahu, budeme nazývat „*psycho-somatická* diference“. Pokusíme se postupně ukázat, že v období mezi Homérem a Platónem můžeme definovat několik základních forem této diference, které vycházejí z různých kulturních a myšlenkových kontextů. Tam zpravidla plní specifickou, do jiných kontextů jen obtížně převoditelnou funkci. Najdeme však i některé myšlenkové soutoky, které kombinují různé tradice a přetvářejí je do nové, do té doby neznámé podoby. Těm bude věnována zvláštní pozornost.

I. Proč homérští bohové nemají duši?

„O hněvu Péleovce, ó bohyně, Achilla zpívej,
příčině béd, jenž bezpočtu ztrát byl Danaům zdrojem,
množství chrabřých duší jim za kořist předhodil Hádu –
reků – a napospas psům neb dravým k hostině ptákům
předhodil jejich těla – tot’ Diova dála se vůle [...]“¹

Těmito slovy začíná Homérova *Iliada*, patrně nejstarší pramenný text, ve kterém se vyskytuje výraz *psýché*. V úvodních verších básník vyzývá bohyni, snad některou z múz, aby ho inspirovala k vyprávění o osudech řeckých hrdinů před Trójou. „Danaové“ – to je básníkův výraz pro spojené řecké kmeny bojující proti Trójanům. V češtině občas zaslechneme spojení „danajský dar“ upomínající na trójského koně, kterého Řekové neboli Danaové darovali nepříteli jako projev podřízené úcty. Že to byla past, která zapříčinila pád Tróje, ví dnes každý školák. Pokusíme se na následujících stranách ukázat, že Homérovo svědectví o užívání výrazu *psýché* bude také takovým „danajským darem“ našemu zkoumání o antickém pojetí duše a těla. Ne že by Homérovo svědectví mělo být příčinou zkázy našeho zkoumání, ale překvapivě přinese více otázek, než kolik nám nabídne odpovědí.

Již z úvodních veršů je patrné, že příběh, který se nám Homér chystá vyprávět, bude krvavý, neboť ztrát na životech bylo „bezpočtu“. Vina na tomto masakru je na jedné straně básníkem přičítána Achilleovi z rodu Péleovců, na straně druhé „Diova dála se vůle“, neboli vše od samého počátku probíhalo z vůle boží. Tento paralelismus lidských a božích úrovní je pro homérský styl příznačný – ještě o něm bude řeč. Vrat’me se ale zpět ke zmiňovaným ztrátám na živo-

¹⁾ Homér, *Il.* I. 1–5, přeložil Otmar Vaňorný (dále jen O. V.).

tech. Jejich „bezpočet“ se týká množství „chrabrých duší (*psýchai*)“, které byly „předhozeny Hádu“. Hádés je řecký bůh podsvětí a stejným jménem se nazývá i jeho říše, kam duše mrtvých odcházejí po smrti. Zde se nám objevuje již první „danajská“ otázka. Na jedné straně víme, že duše po smrti odcházejí do Hádu, na straně druhé mají duše zjevně i nějaký vztah k živým lidem, ovšem není zatím jasné jaký. Z uvedené ukázky se dá odhadnout, že „chrabré duše“ předhozené Hádu nějak souvisejí se ztrátami na životech, ovšem navzdory našemu očekávání se vztah živého člověka k jeho duši ukáže jako velmi nejasný. Podívejme se nejdříve, jak se to má podle Homéra s dušemi po smrti.

O zásvětním „životě“ se nejvíce dozvíme z popisu Odysseovy cesty do podsvětí, kterou byl nucen podniknout během svého dlouhého a komplikovaného návratu z Tróje na rodnou Ithaku. Když byl totiž se svými druhy již celý rok uvězněn na ostrově Aiaie u čarovné nymfy Kírké, zatoužila jeho družina naléhavě po návratu domů. Odysseus požádal svou věznicelku o splnění slibu, který mu kdysi dala, a sice aby ho i s druhy propustila ze zajetí. Ta svolila, ale dala nemilou podmínku:

„Zchytralý Odyssee, ty z Láerta potomku Diův!
Nedlete tedy již děl v mém obydlí, proti své vůli!
Jinou však musíte pout' dřív vykonat, vstoupiti totiž
v Hádovo pochmurné sídlo a hrozná Persefoneie,
thébského Teiresia se na příští osudy zeptat [...]“²

Když se Odysseus dozvěděl o této podmínce, jeho „srdce se sklíčilo“, seděl na lůžku, plakal a nepřál si „děl již na světě žítí a vidět sluneční světlo“ (*Od. X.* 498, přel. O. V.). „Vidět sluneční světlo“ je pro Homéra metaforou žítí, zatímco „sejít ze slunečního svitu“ znamená zemřít. Odchodem do Hádu se v homérském kontextu rozumí smrt, což také Odysseus dobře pochopí, a proto nařiká. Jenomže Odysseus je hrdina, kterému je dovoleno více než běžným smrtelníkům, a proto se do podsvětí nejenom dostal (což se podaří po smrti každému), ale také se z něj vrátil, aby nám mohl o své pouti podat svědectví. Když se nakonec Odysseovi a jeho družině podařilo sestoupit do Hádu a bez úhony se vrátit zpět mezi živé, Kírké sama jejich směly čin ocenila slovy:

² Homér, *Od. X.* 488–92, přel. O. V.

„Smělci, vždyt' zaživa ještě jste vstoupili v Hádovo sídlo, dvojí to smrt – vždyt' veškeren lid jen jednou zmirá.“³

Vraťme se ale v příběhu zpět a podívejme se, co nám Odysseus o svém sestupu vypravuje. Hádova říše v archaickém pojetí symbolizuje tmu smrti, nejhlubší bezednost spánku, ze kterého již není probuzení. Personifikovaní Smrt'ák (*Tbanatos*) a Spánek (*Hypnos*) byli podle nejstarší tradice bratři a Hádés byl (nejpozději od klasické doby) chápán jako „Nezjevný“ (*a-idés*) či dnešním jazykem řečeno „Neviditelný“.⁴ I sama Kírké charakterizuje Hádův dům jako „dusnoty plný“ (*Od. X.* 512). Když Odysseus se svojí družinou přijeli do „krajiny kimmérského lidu“,⁵ odkud měl být přístup do Hádu, popsali onu krajinu slovy:

„V mlhu a hustý vzduch jest ponořen, nesvítl nikdy
na něj sluneční zář svým jasným paprskem z nebes,
ani když od země stoupá a kráčí k hvězdnému nebi,
ani kdy z oblohy zpět zas dolů se obrací k zemi,
nybrž zhoubná noc jest rozpjata nad lidem bídným.“⁶

A do této hrůzně tmy smrti byl Odysseus nucen vstoupit. Naštěstí však nebyl zcela bezbranný, neboť Kírké ho obdařila radou, jak se má chovat. Radila mu, aby poté, co vykoná náležité obřadní úkony, sliboval duším zesnulých, že „jalůvku nejlepší ze všech“ jim obětuje, až se vrátí domů (*Od. X.* 521–3). Dále bylo nutné po vykonané oběti „vroucně se pomodlit k bohům, Hádovi velmocnému a hrozná Persefoneii“ (*Od. X.* 533–4). Odysseus vše vykonal podle Kírkých rad a nakonec podřízнул ovci a berana, jejichž krev přivolala přízraky mrtvých. Záměrně mluvíme o „přízracích“, neboť to nejlépe odpovídá fenomenální povaze duší v podsvětí. Ty jsou sice nejčastěji nazývané *psýchai*, není ovšem výjimkou, když básník mluví o „podobě“ (*eidólon*)⁷

³ Homér, *Od. XII.* 21–2, přel. O. V.

⁴ Viz např. hippokratovský spis *De diaeta* (I. 5), Platón, *Crat.* (403a) nebo *Phaed.* (80d).

⁵ Podle historických pramenů (např. Hérodotos /IV. 11–2/) byli Kimmeriové polokočovní kmen na severním pobřeží Černého moře, který byl v 8.–7. stol. př. n. l. vytlačen Skythy.

⁶ Homér, *Od. XI.* 15–9, přel. O. V., upravil H. B.

⁷ εἰδῶλον: *Il. XXIII.* 72; *Od. XI.* 83, *XXIV.* 14. V *XI.* zpěvu Odyssey je Elpenór označen jako *psýché* (51) a později jako *eidólon* (83).

zesnulého nebo když zmiňuje „těkavé stíny“⁸, „bezvládne hlavy zemřelých“⁹ či „mrtvé zbavené smyslů“.¹⁰ Když Odysseus sestoupí do podsvětí, uvidí nesmírné množství duší, které se pohybují „jako stín“ (Od. X. 495, XI. 207) nebo „jako sen“ (Od. XI. 222), na konci *Íliady* je dokonce duše zesnulého přirovnána k dýmu (Il. XXIII. 100). Přízraky mrtvých vydávají podivný zvuk (*trizúsai*), který se překládá jako „šustění“, „nařkání“ nebo „skřípání“.¹¹

Čím se vlastně tyto duchové liší od živých? Jednak jim chybí, jako například duši Agamemnona, „síla (*kékyis*), která mu ve svižných bývala údech“ (Od. XI. 394). Není divu, že chybí síla v údech, když údy byly zpopelněny na pohřební hranici a jejich obraz (neboť *eidólon* člověka je jeho celkovým obrazem) je jaksi děravý. Když se Odysseus pokusí obejmout přízrak své matky, ten se mu rozplyne v náručí „jako stín nebo sen“ (Od. XI. 206–8). O tom, že duším chybí něco podstatného, čím se liší od živých, se dozvídáme i z veršů, které bezprostředně následují po již zmiňované pasáži, kde Kirké posílá Odyssea do podsvětí:

„Jinou však musíte pout' dřív vykonat, vstoupiti totiž v Hádovo pochmurné sídlo a hrozné Persefoneie, thébského Teiresia se na příští osudy zeptat, onoho slepého věštce, jenž pořad má vědomí jasné (*tí te frenes empedoi eisi*), neboť mu Persefoneia i po smrti vědomí (*noos*) dala, aby byl při smyslech sám (*oió pepnýsthai*) – když druží jsou těkavé stíny (*skiai*).“¹²

V podstatě totéž říká i Achilleus, kterému se ve snu zjevil zesnulý Patroklos a poučil ho o podsvětí:

„[...] On podivu pln hned procitl ze sna, Achilleus, sprásknuv ruce, a smutně promluvil slovo: Nastojte! Opravdu tedy v chmurném Hádově domě

⁸ τοὶ δὲ σκιαὶ αἰΐσσουσιν (Od. X. 495).

⁹ νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα (Od. X. 521).

¹⁰ νεκροὶ ἀφραδέες (Od. XI. 475–6).

¹¹ V jedné pasáži je tento zvuk dáván do souvislosti s netopýry (Od. XXIV. 6–8). Vzhledem k tomu, že většina současných badatelů celý XXIV. zpěv považuje za pozdější interpolaci, není patrně tato souvislost původní.

¹² Homér, Od. X. 490–5, přel. O. V.

duše (*psyché*) a podoba (*eidólon*) jest, jen života (*frenes*) vůbec v ní není.“¹³

Z obou pasáží jasně vyplývá, že duším v Hádu chybí vědomí a myšlení reprezentované výrazy *frenes* a *noos*. O těchto a dalších výrazech označujících různé psychologické aktivity člověka budeme podrobněji hovořit později (kap. II.). Zatím se soustředíme na to, jak se chová duše bez myšlení a vnímání. Pěkným příkladem je duše Odysseovy matky, o které hrdina vypráví:

„Zesnulé matře své jsem spatřil před sebou duši (*psyché*): sedí tu poblíž krve – a nemluví, aniž si troufá pohledět synovi v oči, ni hovor začít se mnou.“¹⁴

Je tedy zřejmé, že obyčejná duše nemluví, neslyší ani nevidí. Když Odysseus spatří duši Aianta, zdá se mu stále ještě rozhněvaná. Spor mezi Odysseem a Aiantem nastal po smrti Achillea. Oba usilovali o získání zbroje padlého hrdiny, ale Achilleova matka Thetis tehdy stanovila, že zbroj získá nejstatečnější z Řeků. Spor nakonec rozhodly „trójské děvy“ a Athéna ve prospěch Odyssea, ale Aiás svoji porážku neunesl a vzal si život. Když se Odysseus setkal v Hádu s Aiantovou duší, lituje svého vítězství a snaží se o usmíření slovy:

„Aiante Telamónův, ty odložit nechceš, jak vidím, ani jsa mrtev, svůj hněv, jímž pro zbroj zahořel's na mne, kletou – vždyť bozi to byli, již dali ji Argeiům k zkáze. Ty's totiž, mocný jich štít, jím zahynul: pro tebe každý z Achájců po všečen čas byl zarmoucen, nejinak nežli pro hlavu Péleovce.

A jiný nikdo tím není vinen než Zeus, jenž veškeren voj vzal v nenávisť hroznou... Proto již, vladyko, pojď, bys hovor a sdělení moje slyšel. Ó ukrot' svou zášť (*menos*). Ó ukrot' vzdorné své srdce (*thýmos*).“¹⁵

¹³ Homér, Il. XXIII. 101–4, přel. O. V.

¹⁴ Homér, Od. XI. 141–3, přel. O. V.

¹⁵ Homér, Od. XI. 553–62, přel. O. V.

Odysseus mluví k Aiantovi jako k živému člověku, což vyplývá z toho, že u něj předpokládá stále trvajícím zášť a vzdor vyjádřený slovy *menos a thýmos* (i těmto výrazům se budeme věnovat podrobně v kap. II.). Aiantova duše zbavená myšlení a vědomí však Odysseův návrh k usmíření nevnímá, je jakoby duchem nepřítomná, neříká nic. „Pak k ostatním duším zesnulých nebožtíků se ubíral v temnotu nazpět“ (*Od.* XI. 563–4, přel. O. V.). S přízraky mrtvých za normálních okolností doslova není řeč, neboť – jak jsme již viděli – jim chybějí všechny základní psychické funkce. Jediná duše, která je i v Hádě „při smyslech“, je duše Teiresia, který má „vědomí jasné“ neboli má *frenes a noos*. Za ním byl Odysseus původně poslán pro radu ohledně své cesty domů, a také ji dostal. Kromě toho si mu Odysseus postěžuje, že sice viděl duši své matky, ta si ho však nevšimla, a proto se ptá: „Pověz tedy mi, vládce, jak pozná, já že jsem tady!“ (*Od.* XI. 141–3, přel. O. V.). Teiresiés dá Odysseovi radu, ve které je skryto celé tajemství podsvětní komunikace s přízraky zesnulých:

„Snadné je, co ti teď povím a do tvé mysli (*eni freni*) ti vložím:
jestli bys někomu chtěl z těch mrtvých zesnulých tady
přístup ke krvi dát, ten poví ti neklamnou pravdu.
Komu však odepřeš toho, ten nazpátek odejde zase.“¹⁶

Na vysvětlenou je třeba dodat, že Kirké instruovala Odyssea a jeho druhy tak, aby poté, co v Hádě ulíjí krev do obřadní jamky v zemi a přivolají tak duše zesnulých, bránili duším v přístupu k této krvi, dokud nepromluví s Teiresiém a nezískají od něj potřebné informace. Teiresiova duše byla (kromě duše Elpénora, ke které se ještě vrátíme) jediná, která mohla Odyssea rozpoznat a promluvit dříve, než se obětní krve napila, neboť jako jediná byla „při vědomí“. Vrat' me se ale k Teiresiově radě Odysseovi, která se vzápětí osvědčila:

„Já však stál tam i dále, a čekal jsem – konečně matka
temně požila krve a hned pak poznala syna,
načež radostně štkajíc, mi pravila perutná slova: [...]“¹⁷

¹⁶ Homér, *Od.* XI. 146–9, přel. O. V., upravil H. B.

¹⁷ Homér, *Od.* XI. 152–4, přel. O. V.

Zatímco přízraky zemřelých jsou jak „bez duše“, jejich psychické schopnosti se částečně a dočasně obnoví, když se napijí obětované krve. Krev tedy dává podsvětním přízrakům schopnost vnímání a komunikace. Ty pak začínají truchlit a ptají se na své drahé. Krev v nich vyvolává vzpomínky na pozemský život. Jsou naplněny zármutkem, nevědí, co se stalo s jejich příbuznými, obnovené vzpomínky v nich budí zvědavost i zoufalost. Asi nejzoufalejší svědectví o podmínkách, za kterých duše dlí v Hádě, slyšíme z úst Achillea, kdysi nejstatečnějšího z řeckých bojovníků. Ten, občerstven krví, rozpozná Odyssea a takto k němu promluví:

„Prosím tě, vládyko 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.“¹⁸

Život byl pro Achillea – jak sám říkal ještě zaživa – cennější než všechny trójské poklady (*Il.* IX. 401–9) a „Hádova brána“ pro něj byla symbolem vrcholného hnusu (*Il.* IX. 312–3). Nakonec duše našeho aristokratického hrdiny Odysseovi dokonce přiznává, že i otroctví bylo by mu milejší než sebevětší pocty v podsvětí. Přesto pro něj byla pomsta za padlého nepřítele důležitější než jeho vlastní život, kterého se dobrovolně vzdal (podle věštby totiž Achilleus věděl předem, že skoná krátce po Hektorovi). I nejstatečnější hrdina ze všech Řeků je v Hádě zoufalý. Zoufalství je v Hádě slyšet ze všech stran.

* * *

Dosud jsme zmínili pouze duše, se kterými se Odysseus setkal v Hádě. Duše zesnulého se však homérskému hrdinovi mohla zjevit také ve spánku. Na antickou představu analogie spánku a smrti jsme již upozornili, a proto nás nepřekvapí, že ve spánku je člověk k mrtvým nejbliže. Ovšem ne se všemi dušemi se může člověk ve spánku setkat. V Homérově popisu světa se totiž hovoří o zvláštním typu duší – jsou to duše zesnulých, kteří dosud nebyli pohřbeni. Duše nepohřbeného Patrokla se zjeví Achilleovi ve snu:

¹⁸ Homér, *Od.* XI. 488–91, přel. O. V.

„Stanula nad jeho hlavou a důtklivé slovo mu řekla:
 Spíš, můj Achille drahý – však mne's již vypustil z myslí!
 Vždyť' jsi mě, pokud jsem žil, měl na myslí – mrtvého nedbáš!
 Hleď' mě co nejdříve pohřbít, at' do bran Hádových vejdu!
 Vstoupit brání mi duše (*psýchai*) – jen obrazy (*eidóla*) zesnulých lidí –
 nechtíce připustit ještě, bych za řekou s nimi se družil,
 pročez takto tam bloudím, jen před Hádem s širokou branou ---
 Teď však ruku mi dej! – Já ubohý! – neboť' už nikdy
 nepříjdu z Hádova domu, jak jednou mě spálíte ohněm!“¹⁹

Podobně jako se Odysseovi rozplynula duše matky v náručí, když ji chtěl v Hádu obejmout (*Od.* XI. 206–8), ani Achilleovi se nepodařilo ve snu obejmout přízrak zesnulého Patrokla. „Nechtyl nic, neb duše se ztratila šustíc pod zem jako dým“ (*Il.* XXIII. 100–1, přel. O. V.). Patroklův přízrak je zesnulému hrdinovi podobný „velikostí těla i krásným zrakem“, což mohou být duše v Hádu v zásadě také, ovšem poněkud vybledleji. Když se Achilleus probudí, neunikne jeho pozornosti, že Patroklův přízrak byl „divně podoben jemu“. I přesto, že je zesnulému hrdinovi podobný „velikostí těla i krásným zrakem“, není to on. Rozdíl mezi živým člověkem a jeho přízrakem je tedy přes veškerou podobnost patrný i ve snu. Navíc ve snu stejně jako v Hádu se duše nedají obejmout, nedají se nahmatat, jsou v tomto smyslu nehmatné podobně jako dým, sen nebo stín. Patroklůva *psýché* se liší od duší v Hádu v několika ohledech. Patroklos (či správněji jeho *psýché*) má tu moc zjevit se živému Achilleovi ve snu a sdělit mu svoji vůli. Má tedy moc rozhodnutí a řeči, aniž by mu k tomu kdokoli dopomohl krvavou obětí. Patroklůva duše navíc Achilleovi věští smrt u trójských zdí. Dalo by se proto říci, že vidí do božských záměrů lépe než běžní lidé. Ovšem bloudění mezi světem živých a mrtvých jí zjevně nepřináší uspokojení, a proto si přeje jediné: pohřbít své tělo. Ostatní duše ji nechtějí pustit mezi sebe, dokud nebude s Patroklůvou mrtvolou vykonán pohřební obřad. Jak mohou „bezvládne“ duše bránit přístupu jiné duši do podsvětí, není vyjasněno.

V podobné situaci jako Patroklův přízrak je i duše Elpénora, který zemřel v opilosti pádem ze střechy Kirčína domu. Jeho mrtvé tělo také dosud nebylo pohřbeno, ovšem na rozdíl od Patrokla ostatní duše nezabránily té jeho sestoupit do Hádu. Tam se s ní Odysseus setkává

a je prvním příznakem, se kterým náš hrdina hovoří. Elpénorova duše se na rozdíl od ostatních (s výjimkou Teiresia) nemusí napít krve, aby mohla promluvit. I jemu, stejně jako v případě Patrokla, záleží na jediném, být náležitě pohřben:

„Nechtěj s myslí mne pustit a bez pláče nechat a pohřbu,
 bera se pryč, sic božský hněv pak stáhne tě pro mne,
 nýbrž mě se zbrojí mou dej spáliti, kterou jsem nosil,
 potom mi nasypej hrobku, tam na břehu zpěněné tůně,
 mužovi nešťastnému, at' o mně i potomci zvědí!“²⁰

Je zajímavé, že pobyt na půli cesty mezi živými a mrtvými je samotnými dušemi považován za ještě žalostnější než mnohokrát zdůrazňované hrůzy Hádu. Duše nepohřbených hrdinů stále spojuje se světem vazba, která jim znemožňuje vstoupit do Hádu. At' už jim ostatní duše brání vstoupit do Hádovy říše nebo ne, takto bloudící duše nemají pokoj, neboť' jsou jaksi na půli cesty, nepatří ani do světa živých, ani do světa mrtvých. Živým i mrtvým jsou poněkud na obtíž. Takový stav je natolik odstrašující, že umírající Hektór poníženež prosí Achillea, aby jeho mrtvolu nenechal napospas psům a ptákům, ale aby umožnil jeho příbuzným vykonat náležitý pohřeb (*Il.* XXII. 338–43). Duše Elpénora i Patrokla toužící po kremaci nakonec dosáhnou svého a jejich prosba je vyslyšena. Homéřský hrdina považuje za povinnost prokázat zesnulému tuto pohřební službu, a možná je to nejenom služba zesnulému, ale také jakási ochrana před nočními přízraky.

Zde se nám ukazuje, jak nesmírně důležitý byl pro homéřského Řeka obřad kremace, o mrtvé se před Trójou bojuje stejně urputně jako o živé. Teprve kremací je pozemský život plně ukončen, duše je úplně osvobozena z pozemských svazků a může si v klidu „odletět“ do říše duchů. Duše Odysseovy matky dočasně oživená obětovanou krví poučuje svého syna o funkci obřadní kremace slovy:

„Takhle to s člověkem jest, jak jednou ze světa sejde! –
 neboť' není už svazů, jež drží maso a kosti,
 nýbrž planoucí oheň je silou mohutnou stráví,
 jakmile jednou duch (*thýmos*) jest z bílých odloučen kostí,
 avšak duch (*psýché*) se jak sen (*oneiros*) jen mihotá, odletěv z těla.“²¹

¹⁹⁾ Homér, *Il.* XXIII. 68–76, přel. O. V., upravil H. B.

²⁰⁾ Homér, *Od.* XI. 72–6, přel. O. V.

²¹⁾ Homér, *Od.* XI. 218–22, přel. O. V., upravil H. B.

Thýmos, podobně jako *frenes* a *noos*, patří mezi výrazy, kterými Homér označuje různé psychické stavy a hnutí v živém člověku, ovšem duším mrtvých jsou tyto schopnosti (s výjimkou již zmiňované duše *Teiresia*) odeprény. *Thýmos* opouští člověka v okamžiku smrti, jak ještě ukážeme později, ale k úplné a nenávratné separaci zřejmě dochází podle archaické představy teprve během kremace.²² Podívejme se proto nyní na archeologické svědectví a některé interpretace tohoto rituálního zvyku.

Zatímco řecký svět doby bronzové kremaci téměř nezná,²³ v dvanáctém století nastává obrat. Nejlepším dokladem je athénský Kerameikos, patrně nejlépe prozkoumané antické pohřebiště. V protogeometrické periodě se již zdá, že zde pohřeb ohněm převažuje, v devátém století je již jedinou formou pohřbívání. Od osmého století se opět začíná objevovat inhumace, jejíž poměr vůči kremaci se časem ustálí asi na třiceti procentech.²⁴ Již E. Rohde²⁵ poukázal na to, že homérský člověk nezná jiný způsob pohřbívání než kremaci. Úplné spálení těla má za následek dokonalou separaci duše od světa živých, proto záměrem kremace bylo podle Rohdeho umožnit duším úplný odchod jedinou provždy na onen svět, do Hádovy říše. Kremace je tedy službou mrtvému, jehož duše nemusí bloudit bez nalezení klidu, zároveň také zbavuje pozůstalé potíží se zbloudilými duchy. Homérští Řekové zvyklí po dlouhou dobu pálit své mrtvé jsou již dávno prosti takových obav. Rohde ovšem předpokládá na základě analogie s jinými etniky, že na počátku osvojení této techniky pohřbívání hrál fenomén strachu důležitou roli. Tato teorie je v posledních dekadách stále častěji zpochybňována,²⁶ neboť na mnoha místech byly nalezeny oba způsoby pohřbívání vedle sebe, na Krétě dokonce společně ve stejném hrobě.²⁷ Přesto musíme souhlasit s tím, že alespoň s ohledem na Homérovy eposy je pohřeb nejenom službou zesnulému, ale i zne-

²² Výjimkou z tohoto pravidla, podle kterého duše nebožtíka po kremaci již nemá žádné psychické schopnosti (nenapije-li se rituálně obětované krve), je pasáž v XXIV. zpěvu *Odysey*, ke které se vrátíme na začátku kapitoly X.

²³ Kremaci máme v té době doloženu u hittitských králů a také v Tróji VI/VII A.

²⁴ Burkert (2000), str. 191.

²⁵ Rohde (1925), str. 19.

²⁶ Viz např.: Desborough (1972), str. 268; Snodgrass (1971), str. 143–7.

²⁷ Burkert (2000), str. 191.

možněním *psyché* zesnulého, aby svévolně zasahovala do běhu pozemského světa.

Tento rituální předěl zřejmě také souvisí s vlivem vlhkosti na plození, růst a život vůbec, jak si povšiml již R. Onians.²⁸ Krátce po úmrtí (zejména v suchém řeckém podnebí) tělo vysychá a Řekové tuto změnu považovali za hlavní znak stárnutí a umírání.²⁹ Proto bylo Hektorovo tělo se svolením bohů schováno do stínu, aby ho „slunce nemohlo vysušit“ (*Il.* XXIII. 190), a po dvanácti dnech je stále „orosené, jako by právě skonal“ (*Il.* XXIV. 414, 757). Z každodenní zkušenosti je zřejmé, že žádné semeno nevzejde a žádná rostlina nevyroste bez dostatku vlhkosti. Vlhkost a tělní tekutiny nějakým významným způsobem souvisejí s životem a jejich ztráta, vysušení, znamená smrt.³⁰ Podle Onianse nám tato tradice přírodních zkoumání zpětně osvětluje funkci kremace, neboť úkolem ohně prý není spalovat, jak se domníval Rohde, ale vysoušet. Pohřební obřad, při kterém se z těla vysoušely tekutiny života, Homér nazývá *tarchyein* (ταρχύειν), což se zdá být variantou *tarichenein* (ταριχεύειν) znamenající pravděpodobně konzervovat, nabalzamovat. Oba tyto výrazy přirozeně mají souvislost s uchováváním a konzervováním, včetně uzení a vysoušení solí. Pokud můžeme (mimo jiné na základě analogií v myšlení mílétském, Hérakleitově a hippokratovském) předpokládat souvislost duše s tělními tekutinami a výpary, pak je možné konstatovat, že výrazu *tarchyein* se používalo k popisu vysoušení této tekutiny. Během kremace šlo tedy, podle Onianse, především o vysušení, redukci těla „až na kostru“ (výraz *skeletos*, „vysušený“, může označovat kostru i mumii).

Někteří badatelé se ale domnívají, že obřady, které Homér popisuje, neodpovídají žádné skutečné společnosti.³¹ Jsou prý spíše básnickým konstruktem spojujícím prvky pocházející z různých dob a různých míst. Držme se proto raději básníkovu textu. Homér sám říká, že rituální oheň umožňuje *psyché* opustit tělo, „neboť není už svazů, jež drží maso a kosti, nýbrž planoucí oheň je silou mohutnou

²⁸ Onians (1994), str. 256–8.

²⁹ S touto představou se setkáme i v některých hippokratovských spisech, kde je stáří explicitně spojováno s vysycháním (viz např. *De diaeta*, I. 33).

³⁰ Rozvinutí těchto myšlenek v tradici přírodních zkoumání se budeme věnovat ve III. kapitole a kapitolách následujících.

³¹ Snodgrass (1971), str. 391; Sourvinou-Inwood (1996), str. 108.

stráví“ (*Od.* XI. 218–20). V následující pasáži se říká výslovně, že je to *thýmos*, který „jest z bílých odloučen kostí“, zatímco *psyché* podobna snu odletí (*Od.* XI. 221–2).³² *Thýmos* opouštějící kosti jako moment smrti je zmiňován i v bojových scénách (*Il.* XVI. 743, XX. 406). Kostí, které zbudou po kremaci, jsou určeny k dalším rituálním účelům. Nestór nabádal své druhy (*Il.* VII. 333–5), aby spálili mrtvolu padlých, „ne však daleko lodí, by každý potomkům kosti přivéztí mohl“. Patroklův duch věštíci Achilleovi blízkou smrt ho žádá, aby jeho kosti nebyly uloženy zvláště, ale dohromady s těmi jeho, čímž stvrdí od dětství trvajícím nerozlučným přátelstvím obou hrdinů. Nádobu k tomuto účelu určenou básník popisuje jako „zlatý, dvouuchý džbán“, který dostal Achilleus od své matky. Kostí jsou nakonec obaleny dvojitou tukovou vrstvou, vloženy do urny a umístěny v hrobce s hliněnou mohylou (*Il.* XXIII. 236–57).

Vztyčení mohyly, stély či čehokoli, čemu Řekové říkali *séma* (σημα), bylo poslední fází pohřebního obřadu (*Il.* XXIII. 45). V případě hromadných hrobů stačilo jediné *séma* pro všechny (*Il.* VII. 336, 435–6). Elpénorův duch žádá v podsvětí Odyssea, aby mu na hrobu vztyčil veslo, kterým „vesloval dřív, když živ ještě s přáteli býval“ (*Od.* XI. 77–8). Vztyčení *sématu* má pravděpodobně svůj rituální význam, neboť se tím dokončuje rozloučení se zesnulým, poslední vazba duše zemřelého se světem živých je tím přetržena.³³ Poslední zbytky po zesnulém jsou skryty pod zem, jsou vyloučeny za hranice našeho světa, stejně jako duch zesnulého, který je tím již navždy odsouzen do nezjevnosti Hádu.

* * *

Vratme se ale od pohřebních rituálů zpět k našemu zkoumání homérského pojetí *psyché*. Dosud jsme hovořili o duších zesnulých hrdinů, ale nepadlo ani slovo o tom, jakou roli hraje *psyché* v Homérově pojetí živého člověka. Na základě pasáží, které vesměs popírají, že by duše mrtvých měly nějaké psychické vlastnosti (reprezentované výrazy *frenes*, *noos*, *thýmos*, *menos* atd.), bychom mohli očekávat, že *psyché* živého člověka bude těmito psychickými schopnostmi naplněna. Jak se ale vzápětí ukáže, žádná souvislost mezi *psyché* v živém člověku

³² U souvislosti *thýmos* a vlhkosti se ještě zastavíme v následující (II.) kapitole.

³³ Srovnej Sourvinou-Inwood (1996), str. 108–297.

a jakoukoli psychickou vlastností není u Homéra prokazatelná. Naopak, i o *psyché* živých lidí se hovoří téměř výhradně v situacích ohrožujících život. Například Agénór čekající na střet s Achilleem si dodává odvahu úvahou, že i Achilleus „má jen jednu *psyché*, neboť ho lidé nazývají smrtelným“.³⁴ Mít život (tedy *psyché*) znamená v této ukázkce „být smrtelný“. A uvědomění si lidské smrtelnosti je nejaktuálnější v okamžicích, kdy je život ohrožen, kdy jde někomu o život. Například Achilleus si stěžuje:

„Copak nyní mám z toho, že v duši (*thýmos*) jsem trampoty snášel, když jsem vydával všanc svůj vlastní ve válce život (*psyché*)!“

O pár veršů dál dodává:

„Nestojí za můj život (*psyché*) ni poklady, kolik jich kdysi v Íliu bývalo prý, v tom krásném lidnatém městě [...] Lupem nabýti možná jak krav, tak tučného bravu, získat i trojnóže možná, i rusé komoňů hlavy – jediné lidský život (*psyché*) ni lapit nelze, ni chytit, aby se navrátil zas, jak vystoupí z ohrady zubů.“³⁵

Z této pasáže je zřejmé, že i neohrožený hrdina musí zvažovat, pro co se vyplatí riskovat život a pro co ne. Achilleus odmítá veškerá bohatství, ženy a moc, kterou mu Agamemnón slibuje odměnou za to, že zůstane účasten boje. Dokonce ani příslib, že bude mezi vojskem ctěn jako bůh (*theos*), ho neodradí od záměru vrátit se domů a žít poklidným a šťastným životem (*Il.* IX. 302). Nakonec se přesto do boje vrací, ovšem motivací mu již není sláva a bohatství, ale vybojování mrtvolu padlého druha ze spáru nepřítele, což jen potvrzuje nesmírnou důležitost výše analyzovaného rituálu kremace v očích homérských hrdinů.

Na počátku *Odyssey* básník vypráví o jiném hrdinovi, o Odysseovi, který „množství vytrpěl běd těž na moři, trudě se v duši (*keata thýmōn*), v zápase o svůj život (*psyché*) a o návrat milených druhů“.³⁶ Neustálým zápasem o život byl naplněn celý hrdinův návrat. Připomeňme například scénu, ve které Odysseus vypráví, jak uvězněný se svými

³⁴ ἐν δὲ ἰα ψυχῇ, θνητὸν δὲ ἔ φασ' ἀνθρώποι ἔμμενοι (*Il.* XXI. 569).

³⁵ Homér, *Il.* IX. 321–2, 401–9, přel. O. V.

³⁶ Homér, *Od.* I. 4–5, přel. O. V.

druhy v Polyfémově jeskyni „kdejakou lest sprádal, kdejaký záměr“, neboť „běželot“ o náš život (*psyché*), a strašná se blížila zkáza“.³⁷ Tak jako je možné o vlastní *psyché* zápasit, riskovat ji (*Od. III. 74, Od. IX. 255*) nebo ji ztratit (*Il. XIII. 763, Il. XXIV. 168*), tak je, byť v přeneseném slova smyslu, možné cizí *psyché* získat. Může být stejnou odměnou, jako je závodníkovi věnec, neboť když Achilleus honí Hektora kolem trójských hradeb, básník říká, že „o život (*psyché*) Hektora vládce ten běh byl, statného jezdce“ (*Il. XXII. 161*). A z výše uvedeného vyplývá, že tato cena byla Achilleovi nakonec paradoxně cennější než všechna bohatství i vlastní život dohromady.

O *psyché* se kromě scén, kdy člověk umírá, mluví také při popisu mdlob. Raněný Sarpédón ztrácí síly, a proto básník říká:

„Hrdinu opustil život (*elipe psyché*) a chmura mu zastřela oči, opět zas nabral svůj dech (*empnythé*), že Boreův vánek byl kolem vanoucí, ožil a ztěžka jen poslední sílu (*thýmos*) svou pouštěl.“³⁸

Jinou postavou, která v Homérově popisu ztrácí vědomí, je zoufalá Andromaché. Když totiž vidí, jak je mrtvola jejího milovaného manžela Hektora vláčena koňmi směrem k achájskému táboru, nevydrží tento hrůzoplňný výjev a omdlí:

„Rázem černé temno se prostřelo po jejích očích, naznak se skácela na zem a bez sebe vydechla“³⁹ život (*apo psychéen ekapysse*).“⁴⁰

Po krátké době zas nabude vědomí, což básník popisuje slovy:

„Když však přišla zas k sobě a v hrud' (*frén*) se jí sebrala síla (*thýmos*) [...]“⁴¹

³⁷ Homér, *Od. IX. 423*, přel. O. V.

³⁸ Homér, *Il. V. 696–8*, přel. O. V., upravil H. B.

³⁹ Na základě představy „vydechnutí duše“ a zároveň etymologické příbuznosti *psyché* se slovesem *psychó* („dýchám“) se mnozí interpreti domnívali, že homérská *psyché* je především „dechem“ života. Viz např.: Fränkel (1976), str. 311; Wilamowitz (1973), str. 364; Nilson (1955), str. 194; Burkert (2000), str. 195; Sullivan (1995), str. 78. Pro diskusi poukazující ke spekulaci povaze této interpretace viz Bartoše (2002a), kap. 3.2.2.

⁴⁰ Homér, *Il. XXII. 466–7*, přel. O. V., upravil H. B.

⁴¹ Homér, *Il. XXII. 475*, přel. O. V., upravil H. B.

Zajímavé na těchto pasážích je zejména to, že při ztrátě vědomí dotyčného opouští *psyché*, ovšem s vědomím se mu navrácí *thýmos*, o *psyché* již není řeč. Vzhledem k tomu, že básník popisuje dramatické chvíle, kdy život kohokoli může být v kterémkoli okamžiku ztracen, je uvození mdlob frází o odchodu *psyché* tím nejdramatičtější způsobem, jak v posluchači vzbudit pocit blízkosti smrti. Také fráze o zatmění zraku je básníkovou oblíbenou formulí líčící smrt (verš uvozující mdloby Andromachy básník použil již dvakrát předtím téměř doslovně /*XI. 356; XIII. 580/*). Když pak hrdina opět přichází k sobě, posluchači je rázem jasné, že smrt byla pouze zdánlivá, a tudíž *psyché* tělo nemohla doopravdy opustit. Kdyby se tak totiž stalo, jak říká sám básník (*Il. IX. 408–9*), nebylo by již možné „život ni lapit, ni chytit, aby se navrátel zas“. Dospíváme tedy k závěru, že *psyché* není pouze „životem“, ale také jeho projevem, tím, jak se navenek zjevuje.⁴² Člověk, který upadl do mdlob, přestal jevit běžné známky života, a proto básník mluví o odchodu jeho *psyché*. *Psyché* jakožto život v něm sice zůstala, ale její projevy přestaly být zjevné. *Psyché* má význam života a jeho projevů pouze s ohledem na jeho smrtelnost, v jiných souvislostech Homér mluví o *bios* (*Od. XV. 491*) nebo *aión* (*Il. IV. 478; Il. IX. 415*).

Závěrem je třeba zodpovědět otázku položenou již v názvu této kapitoly: Proč homérští bohové nemají duši? Fakt, že bohům Homér nikdy nepřipisuje *psyché*, může být překvapivý pouze za předpokladu, že bychom ji chápali jako psychické centrum. Vždyť bohové mají bezesporu bohatě rozvinutý psychologický charakter a jejich vůle, touhy, představy hýbou celým homérským světem. Jenomže, jak jsme viděli, *psyché* u Homéra není spojována s žádnými psychickými vlastnostmi. Na jedné straně je duchem, příznakem člověka po smrti, na straně druhé symbolizuje život, který je smrtelný. V protikladu ke smrtelníkům stojí nesmrtelní bohové, jejichž existence není poutem smrtelnosti svázána, a proto je samozřejmé, že žádnou *psyché* mít nemohou. *Psyché* je tedy u Homéra znakem odlišujícím smrtelné lidi od nesmrtelných bohů. To nám dokazuje i pasáž popisující posmrtný osud Héraklea, jehož obraz (*eidólon* – standardní synonymum pro *psyché* v zásvětí) je sice k vidění v Hádu, ovšem „on sám (*autos*) jest ve sboru bohů“ (*Od. XI. 602*). Vzhledem k tomu, že bohové žádnou *psyché* ani *eidólon* nemají, je srozumitelné, že se i Héraklés před výstupem na

⁴² L. Albinus proto používá výraz „image of vitality“ (Albinus /2000/, str. 52).

Olymp (tzn. před svým zbožštěním) musel tohoto znaku lidské smrtelnosti zbavit. První zmínky o *psyché* bohů najdeme teprve v pátém století,⁴³ kdy se již tento výraz objevuje ve zcela odlišných významech.

⁴³ Ještě i v pátém století je však tato myšlenka vzácná a kuriózní. Ve všech třech nám známých výskytech ji můžeme připisat básnické licenci jejich autorů (Pindaros, *Pyth.* 3. 41; Aristofanés, *Ran.* 1468; Eurípidés, zl. 431 /ed. Nauck/).

II. Člověk bez těla – člověk bez duše

V minulé kapitole se poměrně jasně ukázalo, že zatímco Homér používá k vyjádření různých psychologických vlastností výrazy jako *noos*, *frēnes*, *thýmos* atd., nikdy se v tomto kontextu neobjeví výraz *psyché*. Co pro Homéra znamená *psyché*, to jsme se snažili rozluštit na předchozích stránkách.¹ V následujících odstavcích se budeme věnovat oněm psychologickým výrazům, jejichž analýzu jsme odkládali na později, a pokusíme se zmapovat jejich sémantické pole, četnost výskytu, případnou lokaci v člověku a další vlastnosti. Tím se nám – doufejme – lépe ozřejmí homérské pojetí člověka a jeho psychiky.

Noos

S výrazem *noos* (νόος) se u Homéra setkáváme ve více než stovce případů.² Vždy se vyskytuje v singuláru, každé osobě je tedy připisován jen jeden *noos*. Na rozdíl od ostatních „psychologických“ výrazů, kterým se budeme věnovat vzápětí, *noos* jediný nemá žádné tělesné významy. I když může být umístěn do hrudi (*Od.* XIII. 255), do *thýmos*

¹ Pokud jsme doposud mluvili o Homérovi, rozuměli jsme tím především hypotetického autora nebo epickou školu, které jsou (nejpozději od Peisistratových dob) připisovány eposy *Ilias* a *Odyssea*. V této kapitole budeme výjimečně uvádět i pasáže z homérských hymnů, jejichž autorství a doba vzniku jsou velmi diskutabilní, dokreslí nám však jistou myšlenkovou tradici, která všechna diskutovaná díla bezesporu spojuje.

² Pro podrobnější analýzu výrazu νόος viz např.: Biraud (1984a); Biraud (1984b); Böhme (1929); Bremmer (1983); Claus (1981); Darcus (1980); Frame (1971); Fritz (1945); Furlley (1956); Harrison (1960); Jahn (1987); Krischer (1984); Leshner (1981); Onians (1994); Snell (1953); Sullivan (1995).