

Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta  
Ústav řeckých a latinských studií

Diplomová práce

*Trójské osudy (K ideji osudu v Íliadě)*

*Trojan Fates (On the Idea of Fate in the Iliad)*

Autor: Robert Roreitner

2014

Vedoucí práce: Dr. Sylva Fischerová

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne 11. srpna 2014*

*Děkuji své školitelce, dr. Sylvě Fischerové, za trpělivé vedení, za řadu upozornění a rad, které pomohly argumentaci práce v mnohém zpřesnit.*

**Abstrakt:** Tato práce si klade za cíl představit ideu osudu ztvárněnou v Homérově Íliadě. Ideou je přitom míněno to, co dává jednotu zdánlivě nesoudržným představám (1) osudu jako smrti a jako životního určení; (2) osudu jako daného údělu a jako působící moci; (3) osudu, jako toho, co člověk utváří, a jako toho, co ho potkává. Tato trojí významová polarita je zkoumána na dvou úrovních: (a) výstavby eposu (jak jsou osudy v básni ztvárněny) a (b) homérských výrazů pro osud (jak se o něm v básni mluví). Obojí bylo mnohokrát, a z různých perspektiv, pojednáno v dosavadní sekundární literatuře. Ani v jednom případě proto předkládaná práce neusiluje o vyčerpávající rozbor. Z hlediska výstavby se zaměřuje na roli, kterou ve struktuře eposu hraje *rozhodnutí*, a zejména pak na způsob, kterým se různá rozhodnutí mnoha postav začleňují do jednoty vyprávění. Mezi obvykle zkoumanými výrazy se podrobně věnuje jen dvěma nejvýznamnějším,  $\mu\omicron\iota\pi\alpha$  a  $\alpha\tilde{\iota}\sigma\alpha$ , zároveň však zohledňuje i dvojici sloves  $\tau\epsilon\upsilon\chi\omega$  a  $\tau\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu\omega$ , kterým v této souvislosti dosud nebyla věnována pozornost. S využitím poznatků formálně-literárních studií posledních desetiletí se práce vrací k pozapomenuté otázce 19. století po „jedinečné povaze“ homérského osudu. Narozdíl od historického přístupu „analytického“ proudu exegeze, převažujícího ve 20. století, resp. pokusů jakýkoli homérský osud vyloučit, tato práce předpokládá a snaží se ukázat, že v pozadí zdánlivě rozporných představ nacházíme u Homéra jednotné pojetí osudu, k jehož podstatným vlastnostem patří právě to, že se ukazuje jako určení života *i* jako smrt, jako něco daného *i* něco působícího, jako to, co člověk utváří, *i* to, co ho potkává.

**Klíčová slova:** osud, rozhodnutí, válka, epos, Homér, Ílias

**Abstract:** The aim of this study is to introduce the idea of fate present in Homer's Iliad. By „idea“ is meant what gives the unity to apparently incoherent views (1) of fate as death and life's content; (2) of fate as a given lot and a power; (3) of fate as what is shaped by men, and what meets them. This triple polarity of meaning is explored on two levels: (a) the level of construction of the epic (how the fates are represented in the poem) and (b) the level of the Homeric expressions for fate (how the characters and the narrator talk about it). Both subjects have been treated many times and from various perspectives in the existing secondary literature. That's why this study does in neither case aim at an exhausting analysis. As for the construction of the epic, it focuses on the role played in its structure by *decision*, and especially on how the various decisions of different characters are integrated into the unity of narration. Among the expressions that are standardly envisaged it treats in some detail only the two most important, i.e.  $\mu\omicron\iota\pi\alpha$  and  $\alpha\tilde{\iota}\sigma\alpha$ , although at the same time it considers also two verbs,  $\tau\epsilon\upsilon\chi\omega$  and  $\tau\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu\omega$ , to which the due attention has not yet been paid. Exploiting the results of formal-literary studies of the last decades this study returns back to a question formulated in the 19<sup>th</sup> century concerning the „unique nature“ of the Homeric fate. In contrast to historical approach of the „analytical“ exegesis, dominating in the 20<sup>th</sup> century, and to the attempts to eliminate all fate in Homer, this study assumes and tries to show that in the background of the apparently conflicting views we find in Homer a unique and consistent idea of fate, characterized substantially just by the fact that it appears both as content of life and as death, both as something given and as a power on its own, both as what is shaped by man and what meets him.

**Keywords:** fate, decision, war, epic, Homer, Iliad

## Obsah

Úvod.....	- 1 -
Stav poznání.....	- 4 -
Cíle.....	- 15 -
Oddíl I: Ztvárnění osudů.....	- 18 -
(a) Kdo zabil Patrokla?.....	- 20 -
(b) Válečný osud a možnost míru.....	- 28 -
(c) Synaitická jednotka eposu.....	- 42 -
Oddíl II: Pojmy osudu - μοῖρα a αἴσα.....	- 45 -
(a) Homérské výrazy pro osud.....	- 48 -
(b) Smrt a životní úděl.....	- 51 -
(c) Osudová moc a její projev.....	- 62 -
(1) μοῖρα „poutající“ a „vedoucí“.....	- 63 -
(2) μοῖρα „předoucí“.....	- 65 -
Oddíl III: Pojmy osudu - τεύχω a τυγχάνω.....	- 75 -
(a) Osud jako to, co je utvářeno, a jako to, co člověka potkává.....	- 79 -
(b) Trojí stvrzení Achillovy volby.....	- 83 -
Závěr: Mlčící osud.....	- 88 -
Seznam použité literatury.....	- 99 -

## Úvod

Vědomí, že to, co člověka potkává, ale také to, pro co se sám rozhoduje a co činí, jistým způsobem zapadá do řádu, který mu nikdy není v celku znám, nacházíme od nejranějších dob napříč kulturními tradicemi. Enkidu v Epose o Gilgamešovi ví, že jeden z dvojice přátel už se z lesa obývaného Humbabou nevrátí, a ví, že to bude on sám. Hospodin řekl Jeremijášovi: „Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě, dal jsem tě pronárodům za proroka.“ Záhada Jidášovy zrady a její nezbytnosti, o níž nám evangelia podávají jen kusé a těžko slučitelné zprávy, ponechává široký prostor úvahám, mezi nimiž mají místo i Borgesovy apokryfní materiály. Beowulfův osud je „nepoznatelný, a přece jistý“. A takto bychom mohli pokračovat dlouho.

Trojice Sudiček, Park, Norn či Moir, které v den narození dítěti věští (nebo přímo samy na kolovratu spřádají) budoucnost spojuje řecko-latinskou mytologii s germánským i slovanským folklorem. Důsledným rozpracováním ideje osudu jsou dodnes známy zejména klasické řecké tragédie, čerpající materiál ze starší epické tradice. Oidipús, tento „syn Tyché“, zůstává vzorem „osudové“ postavy, byť ji dlouhý kulturní život proměňuje často k nepoznání, takže můžeme být překvapeni například zjištěním, že Laiův syn nevykazuje jediný příznak oidipovského komplexu.

Tyto nesouvislé poznámky chtějí naznačit jediné: určitou představu osudu nalezneme téměř všude, přitom však může nabývat rozličných a v některých (zvláště etických) ohledech přímo protikladných podob. Stoická koncepce osudu vede člověka k jinému druhu postojů a způsobu chování než představa osudu v Íliadě, a ta má zase jiné důsledky než politický výklad „osudového“ střetu mezi Východem a Západem, jak jej nacházíme například u Ísokrata. Na poli filosofie může být vyzdvižení božského osudu součástí theodiceje a podkladem pro víru v „edukativní“ povahu zdánlivého zla, ale stejně tak se na něj může odvolávat názor, podle něž je rozdíl mezi dobrem a zlem pouze nahodilý, perspektivní klam, který odpadá, jakmile dokážeme dění nahlédnout v jeho nutnosti. Je-li naopak osud pojat jako ne-božská zákonitost, může sloužit k obhajobě bohů coby původců všeho dobrého, jemuž osud pouze vytyčuje přirozené meze. Osud je nesmírně tvárnou ideou, a to i v rámci jedné tradice.

K tomu přistupují také obtíže s pojmenováním: výrazy osud – úděl – los, Schicksal – Geschick – Los všechny určitým způsobem poukazují k osudu, ale neznamenají přesně totéž. V řečtině je pojmové spektrum ještě bohatší: zatímco v pozdějších dobách dominuje výraz *εἰμαρμένη*, v klasické a zvláště archaické době se setkáváme s barvitou směsicí pojmů jako *μοῖρα*, *μόρος*, *αἴσα*, *πότμος*, *οἶτος*, *πεῖρα*, *κῆρ*, *θέσφατος* a dalších, z nichž některé jako *τύχη* procházejí dosti závratným vývojem: pojem, který se v nejstarších textech nevyskytuje, se u Aristotela stává technickým termínem pro „náhodu“ a peripatetik

Alexandr jej později ve své polemice se stoiky chápe jako pravý protiklad osudu (εἰμαρμένη), zatímco ještě u Aischyla a Sofokla označuje τύχη ve velmi obecném smyslu to, co bychom dnes nazvali nejspíše „úděl“.

Toto málo přehledné pole významů, které se navíc mohou rychle měnit, je již v Řecku z pozadí utvářeno neméně ambivalentními aspiracemi: na jedné straně je ceněna odvaha přijmout vlastní úděl, uznat osudovou nutnost a umění „snášet“ to, co je nevyhnutelné; na druhé straně se setkáváme s kritikou pohodlného fatalismu, s důrazem na autonomii lidského rozhodování a s vírou v moc bohů, která není zvnějšku ničím omezena.

Íliadě v tomto kontextu připadá zcela jedinečné postavení: z našeho pohledu stojí na samém počátku evropského myšlení o osudu. Epos vyrůstající z dlouhé orální tradice a v médiu poesie reflektující velké mediteránní kataklysmu přelomu 13. a 12. století př. Kr. zpracovává krátký a sevřený výsek z dění před Trójou, které lidské postavy, bohové i sám vypravěč z rozmanitých perspektiv a bohatým slovníkem popisují jako osudové. „Osudovým“ byl pád Tróji pro Řecko ve vícero ohledech: poskytl tak patrně kromě jiného i dlouho působící podnět pro úvahy o tom, co taková *dějinná nevyhnutelnost* vlastně znamená. Aniž bychom věděli mnoho o představách oněch čtyřech staletí, která Homéra od pádu Tróji dělí, nacházíme v jeho eposech neobyčejně komplexní a hluboký vhled do povahy osudu, který nám z věcných, ale často i jazykových důvodů v mnoha detailech zůstává nesrozumitelný. Tato práce se chce zařadit k dlouhému zástupu novodobých pokusů nahlédnout do představ tohoto vzdáleného světa, který nás nezřídka překvapí tím, jak se podobá tomu našemu.



## Stav poznání

(1) Otázka po povaze homérského osudu, a zejména po jeho vztahu k olympským bohům byla živá již v antice. Eurípidés, který hérojský svět homérských eposů nahlíží již ze značného odstupu, nechává své postavy formulovat, nakolik je nám známo poprvé, výslovný konflikt mezi bohy a osudem: „Je pošetilý omyl lidí, kteří věří, že současně existují Osud i bohové. Existuje-li Osud, k čemu by byli bohové? Jsou-li však u moci bohové, Osud již neexistuje.“<sup>1</sup> Alexandrijští filologové, jimž vděčíme mnoho za podobu, v níž se nám homérské eposy dochovaly,<sup>2</sup> cítili potřebu, zcela v duchu tohoto agonického vztahu, zdůraznit, že *jediný* jednotící princip děje nejstaršího eposu musíme hledat v Diově vůli.<sup>3</sup> Thessalonický biskup Eustathios, mnohem později, jde pak ještě o krok dále, když ve svém komentáři k Odyssei<sup>4</sup> výslovně ztotožňuje homérský osud s vůlí nejvyššího boha.

Ne náhodou získala tato problematika v moderní době věhlas „nejdiskutabilnější otázky celého homérského bádání“.<sup>5</sup> Její kořeny sahají hluboko do 19. století, k samým počátkům filologie jako vědy, která podobně jako Eurípidés viděla *rozpor* v homérské představě Dia jako suverénního vládce světa na jedné straně a osudu jako moci, jíž se i on spolu s ostatními bohy musí podvolit na straně druhé, ve smyslu okřídleného hérodotovského rčení: „ani bůh se nemůže vyhnout připravenému osudu (πεπρωμένην μοῖραν)“.<sup>6</sup>

Bylo navrženo několik možných řešení tohoto rozporu. Někteří učenci dospěli k názoru, že osud, ať už v podobě přírodní zákonitosti, nebo božstva, představuje moc nadřazenou Olympanům v tom smyslu, že bohové včetně Dia jednají vždy v jeho jménu.<sup>7</sup> Osud je představen jako „moc vládnoucí lidem stejně jako bohům“.<sup>8</sup> Jiní naopak trvali na tom, že Zeus je svou mocí osudu nadřazen.<sup>9</sup> A, ve stopách biskupa Eustathia, byla znovu formulována identita osudu s vůlí bohů: „μοῖρα a boží vůle či působení jsou jedno a totéž“.<sup>10</sup> Ve vyčerpávající diskusi relevantních pasáží hájí tento názor zejména dvě studie Augustina

---

<sup>1</sup> Z nedochované tragédie Hypsipyla, fr. 63 von Arnim, překlad upraven podle Canfora (2001, 196). Zde jako v obdobném fragmentu z tragédie Frixos (fr. 154) je osud pojat jako τύχη.

<sup>2</sup> Srov. Janko (1994, 20-38); West (2001, 33-45).

<sup>3</sup> Srov. schol. A a BT ad I.5, A ad XI.604 a BT ad XIII.348.

<sup>4</sup> Ad xi.296.

<sup>5</sup> Srov. např. Hedén (1912, 145).

<sup>6</sup> I.91.

<sup>7</sup> Srov. Bernhardt (1856, 21).

<sup>8</sup> Lehrs (1875, 201).

<sup>9</sup> Nietzsche (1825, 178-180).

<sup>10</sup> Welcker (1860, 187).

Christa (1877, 1879), jejichž autor dospívá k jednoznačnému závěru: „A tak musíme na nějakou samostatnou moc osudu zapomenout; je to úradek Diův, co potkává smrtelníky; to on jim přiděluje strasti i štěstí...“<sup>11</sup> Tento postoj je pochopitelný v kontextu polemiky s „fatalistickou“ představou osudu jako všeobjímající a ze sebe se naplňující nutnosti, která je opravdu těžko slučitelná s homérským obrazem „suverénních“ Olympanů.<sup>12</sup> S vyhraněným důrazem na identitu mezi obojím se nicméně setkáváme i později, kdy již představu osudu jako na bozích zcela nezávislé moci mezi interprety nikdo nezastává: „Nutnost není v ničem jiném než v bozích samých“;<sup>13</sup> „Zeus a osud jsou jedno a totéž“.<sup>14</sup> Pokusíme-li se však vzít tento pohled vážně jako východisko pro čtení homérských eposů, ukazuje se být možná stejně jednostranný jako ten, vůči němuž se původně vymezil: stejně jako představa nezávislé osudové moci přehlížela mnohá vyjádření o suverénní vládě Olympanů, musí také hypotéza identity osudu s Diovou vůlí klást do závorek celou řadu situací, například ty, v nichž Zeus výslovně obětuje osudu své přání.<sup>15</sup>

Přinejmenším stejně vlivný jako Christova obhajoba identity osudu s Diovou vůlí se stal ve své době Nägelsbachův přístup (1861<sup>2</sup>),<sup>16</sup> který si za východisko bere zjevnou „odlišnost moiry od Dia“ (135), „rozpor, jež básník spatřoval mezi božskou vůlí a osudem“ (139). Teprve když se vzdáme „fatalistické“ představy osudu, a přesto vezmeme vážně tento rozpor, který Homérovy eposy představují, můžeme si podle Nägelsbacha položit otázku po povaze homérského pohledu na osud v jeho vlastní „dynamice“, která jednou ukazuje bohy jako jediné skutečné tvůrce osudu, jindy naopak připouští, že osud dostihuje nejen smrtelníky, ale také Olympany, takže se i oni musejí před osudem sklonit. Nägelsbach se ptá po specifické jednotě těchto zvrátů a po pravém původu toho, co se na první pohled ukazuje jako pouhý rozpor: „V čem tedy spočívá jedinečná povaha náboženského vědomí, které bohy, ba dokonce krále a otce bohů jednou podřizuje temné moci moiry, a jindy s ním moiru ztotožňuje?“ (143) Tuto výstižně formulovanou otázku po vnitřní jednotě homérské ideje osudu zodpovídá Nägelsbach bohužel příliš rychle, bezmála v duchu Klémenta Alexandrijského, když u Homéra nachází „pokus uspokojit bytostnou potřebu člověka po monoteistickém pohledu na svět“. (143) Právě z této potřeby podle Nägelsbacha Homér jednou nad rozhádaný olympský pantheon staví *jedinou* moiru, a z téže potřeby ji hned zase ztotožňuje s *osobou* „otce bohů i lidí“.

---

<sup>11</sup> Christ (1877, 42).

<sup>12</sup> Jak později znovu důkladně dokládá např. Krause (1949).

<sup>13</sup> Roussel (1914, 345).

<sup>14</sup> Duffy (1946/47, 477).

<sup>15</sup> XVI.431-461, XXII.167-187.

<sup>16</sup> Srov. mj. Zechmeisterovu (1877) kritickou recenzi na první Christův text, Christ (1880, 11).

Asi právem se tato odpověď většině badatelů nezdála slučitelná s nároky filologické vědy konce 19. století. Možná neprávem však byla spolu s odpovědí odmítnuta i Nägelsbachova otázka po principu jednoty homérské ideje osudu. Většího vlivu dosáhl pouze jeho důraz na „rozpor mezi božskou vůlí a osudem“ přítomný v obou homérských eposech, už však ne jeho poukaz k tomu, že básník s tímto „rozporem“ určitým způsobem *pracuje*, a že jsme tedy oprávněni, ne-li nuceni, ptát se po hlubší soudržnosti obou zdánlivě konfliktních představ.

Zatímco i ve dvacátém století tu a tam zaznívaly hlasy připojující se k Christově eustathiovskému výkladu,<sup>17</sup> převahu ve zkoumání homérského osudu získala metoda vycházející z tradice analytů 19. století a odmítající příliš „unitářský“ nárok hledat v homérských eposech samých princip jednoty rozporných náboženských představ. Teze o jednotě Diovy vůle a osudu připadala těmto badatelům tváří v tvář rozmanitosti homérských vyjádření a obrazů pouze vykonstruovaná, Nägelsbachova otázka po „jedinečné povaze“ homérské „teologie“ osudu zase historicky nepoučená a málo doceňující zakořeněnost homérských básní v dlouhé epické tradici na jedné straně a v „lidových“ představách na straně druhé. Uvědomíme-li si tuto dvojí závislost, nemáme prý právo očekávat, že bychom v kterékoli z básní mohli nalézt jednotnou ideu osudu nebo čehokoli jiného: spíše se musíme smířit s tím, že máme před sebou pouhý amalgám různých představ a pohledů, svědčící o jejich postupném přerodu, který se odehrál daleko za horizontem básní. V tomto duchu již Finsler (1914, 275) prohlásil, „že jednotlivé výroky o moři a jejím vztahu k bohům si očividně protirečí, a získat jakýkoli jednotný obraz není možné“. Podle Finslera můžeme tento pelmel představ v homérských eposech uchopit jedině na pozadí vývoje náboženského vědomí, které zprvu vidělo v moři suverénní moc a nyní, v Homérově době, dospívá k nutnosti podřídit tuto moc vládě nejvyššího boha: v homérských eposech se setkáváme s obojím vedle sebe. Jsou tu navrstvena rozdílná strata zkušenosti několika staletí,<sup>18</sup> právě tak jako se tu anachronicky mísí hospodářské, technické a válečné realie. Stejně jako filologie ve spolupráci s archeologií dokáže na chronologické ose vůči sobě vztáhnout meč se stříbrnými hřebíky a kalení oceli, je nyní jejím úkolem přečíst Íliadu a Odysseu jako zprávu o dějinách náboženských představ.

Tento úkol se však ukázal být nadmíru obtížný. Již Erik Hedén (1912) převrací Finslerův narativ vzhůru nohama (162). Souhlasí sice, že u Homéra nacházíme vedle sebe „zcela rozdílné představy“, které by bylo marné pokoušet se uchopit v jejich jednotě, protože náleží k odlišným dějinným vrstvám zkušenosti, její chronologii však chápe zcela opačně: zatímco starší, „lidové“ představy ukazují Dia jako

---

<sup>17</sup> Vedle již jmenovaných srov. např. Snell (1946, 50): vše u Homéra, „co je naplánováno a vykonáno, je plánem a činem bohů“.

<sup>18</sup> S myšlenkou asimilace různých „lidových představ“ o osudu v homérských eposech pracuje již Bohse (1893).

„nejvyššího pána osudu“ (173) a Moiru jako pouhého démona smrti, „epický“ či „epicky zbarvený“ pohled inklinuje naopak k pojetí bohů jako osudu podřízených. Bohové se postupně stávají „spíše mluvčími než pány osudu“ a tato proměna je podle Hedéna přímo spjata s „epickou technikou“ (177): básník zpívající o činech lidí a bohů musí hledět také k „předem danému rozuzlení příběhu“, a nejde-li to jinak, nechá *ve jménu tohoto „osudu“* zasáhnout bohy (181). „Rozpor“, který detekoval Nägelsbach, nachází tu tak mnohem prozaičtější vysvětlení, které otázku po „jedinečné povaze“ homérského pojetí osudu výslovně odmítá, resp. převádí ji na otázku po konstelaci a chronologii *různých* pojetí, která zde nacházíme vedle sebe. Hedén sice nepřistupuje na vysvětlení, s nímž se setkáme později, že by nový pohled na osud mohl být motivován čistě „estetickými“ ohledy, tedy způsobem básnickovy práce: předpokládá, že přerod démona smrti v moc panující nad bohy probíhá na hlubší, psychologické rovině (182). Už se ale blíže nezabývá tím, jak se psychologické proměny a poetické motivace vzájemně ovlivňují.

Hypotéza rozdílných „zkušenostních vrstev“ i představa, že „síla“ osudu má co do činění s autoritou tradičního syžetu, se dočkaly značného ohlasu u dalších badatelů. Ke zkoumání byly přibrány také četné doklady kultu Moir, zaznamenané v antologiích a podpořené novodobými epigrafickými nálezy.<sup>19</sup> Ty pak sloužily za podklad k hypotéze o předhomérském kultu Moir(y). V Moirě byla často spatřována bohyně (či démon) smrti, kterou básníci přebírali z lidových představ<sup>20</sup> a postupně (ve vývoji, který prý můžeme sledovat ještě mezi Íliadou a Odysseou) ji včleňovali do svého světa olympských bohů spravedlivě spravujících svět, takže i moira postupně nabývala nového významu, kterým neměl být ani tak slepý fatalistický osud, jako „to, co každému *po právu* náleží“.

Představu, že homérské básně předkládají *různá* pojetí osudu stavějící vedle sebe odlehlá stádia vývoje náboženských představ, sdílají badatelé jako Krause, Nilsson či Dietrich. Podle Nilssona (1967<sup>3</sup>, 368) počíná v epické poezii konfrontace staré, mykénské<sup>21</sup> víry v Dia jako absolutního pána neosobního osudu s novou vírou v Olympany, která vede k „antropomorfizaci a personifikaci osudových sil“.<sup>22</sup> S tím nesouhlasí řada badatelů domnívajících se, že proces, který v koncentrované podobě homérské eposy

<sup>19</sup> Srov. zejm Mayer (1927).

<sup>20</sup> Jiná otázka je, kdy a v jaké podobě se objevuje představa Moir „předoucích“ osud. Obraz „předení“ je u Homéra přítomen, trojice „sudiček“ nikoli. Srov. k tomu zvl. Steinbach (1931), Dietrich (1962) a také níže, odd. II.c.

<sup>21</sup> Nilsson tak usuzuje na základě vázy z Enkómé zobrazující podle jeho názoru scénu kerostasie (vážení osudů), k tomu srov. Nilsson (1933).

<sup>22</sup> Srov. také Nägelsbach (1861), Eitrem (1932, 57), Pistorio (1954, 68).

zachycují, je naopak procesem *odosobnění* původně osobně pojatých božstev osudu.<sup>23</sup> V tomto smyslu také Krause (1949) předpokládá, že Moira původně patřila mezi chthonická božstva, a proto „i s ohledem na pojem moiry u Homéra je třeba zohlednit onen dvojitý svět představ [který se tu mísí]: svět náboženství vyznávajícího Dia a svět ovládaný božstvy Země.“ (49-50).<sup>24</sup> Tato analytická zkoumání homérského osudu završuje Dietrichova monografie (1965), která předkládá detailní obraz vývoje od kulticky uctívaných božstev smrti (zvl. Moira a Erynie), přes jejich postupné „ujařmování“ v Íliadě, k nové, homérské vizi osudu jako spravedlivého řádu světa zaštitěného olympskými bohy, přítomné velmi silně v Odyssei, ačkoli i zde ještě nacházíme patrné stopy starších a cizorodých „lidových“ představ: „výrazy pro osud u Homéra se stále ve větší míře stávají nástroji k vymezení [hodnotového] systému, podle něž by měl člověk jednat“ (333). Z úzce chápané Moiry jako bohyně smrti se tak postupně stává pojem označující řád spravedlnosti. Ruku v ruce s touto proměnou se mění i postavení Dia. Spravedlivý řád osudu je uskutečňován společenstvím bohů, kteří jsou tak chápáni jako zdroj i nástroj tohoto nového „osudu“: „Také Zeus vymáhá lidské zákony, které ovšem sám lidem dal. Jako správce spravedlnosti a lidského jednání obecně, Zeus se čím dál tím víc stává částí kolektivního tělesa bohů. Právě v této morální dimenzi má být Zeus spolu s ostatními bohy pochopen jako činitel osudu (*agent of fate*).“ (336)

Tolik závěr analytického zkoumání u Dietricha. Dlužno dodat, že většina historických otázek zůstává dodnes sporná. Na to, zda vedl vývoj od osobního božstva k abstrakci, nebo od abstrakta k personifikaci, se názory liší, a jak ještě uvidíme, existují dobré důvody, proč na takovou otázku odpovědět možná vůbec nejde.<sup>25</sup> Stejně tak nejistý je i Dietrichův předpoklad, že moira v Íliadě představuje převážně bohyni smrti, zatímco v Odyssei už se *vyvinula* ve „spravedlivý úděl“ (což má také v kostce shrnout počátek a vyústění historického vývoje). Současní badatelé před generalizacemi tohoto typu v každém případě varují: „Žádný z těchto rozdílů mezi oběma eposy [mj. také zvýšený Diův zájem o spravedlnost] by neměl být vysvětlován předpokladem historického vývoje... Tyto rozdíly spíše velmi dobře odrážejí rozdílnost perspektiv obou básní...“<sup>26</sup> V neposlední řadě zůstává otázkou také existence předhomérského kultu Moiry coby chthonické bohyně (smrti). Tento předpoklad je založen na

---

<sup>23</sup> Srov. např. již jmenovaný Hedén (1912).

<sup>24</sup> Srov. již Krause (1936).

<sup>25</sup> Srov. Wilamowitz-Moellendorff (1922, 202): „Co žije a působí, je pociťováno jako osobní; je proto perverzní mluvit o personifikaci.“ Pötscher (1960, 26): „je jasné, že i to, co běžně nazýváme personifikacemi, jako římská abstrakta Shovívavosti, Věčnosti atd., vyrostlo na půdě oněch starých osobně chápaných oblastí vlivu, u nichž není pravděpodobné, že by se osobní pojetí vyvinulo postupně z čistě věcného. Na začátku stojí spíše prolnutí obou komponent.“ Starý (2004, 24-26): „vývoj, který by směřoval na jednu, či druhou stranu, nevidíme“ (26). Srov. také Leitzke (1930, 22).

<sup>26</sup> Janko (1994, 6).

epigrafickém materiálu mladším o několik staletí, který navíc ani v jediném případě nedokládá kult *jedné* Moiry<sup>27</sup> (příčemž u Homéra je, s jedinou výjimkou, o níž bude ještě řeč, působící moira vždy v singuláru). Představme si, že by se u Homéra na několika místech vyskytl pojem τύχη, doložený již od Hésioda a lyriků.<sup>28</sup> Pokud bychom se i v tomto případě obrátili na pomoc k epigrafii jako zdroji kontinuální lidové tradice, došli bychom velmi snadno k názoru, že existoval kult Tyché již před Homérem, což se dnes ovšem nedomnívá snad vůbec nikdo.<sup>29</sup> Neexistuje, pokud je mi známo, přesvědčivý argument, který by vyloučil, že kult Moir je až pohoméřský, anebo něčím v rané archaické době ještě regionálním, co proto mohl například znát Hésiodos, ale o co se nijak nezajímal, a co možná ani nepotkal, Homér.

V souvislosti s otázkou po vztahu bohů a osudu je ještě třeba zmínit druhou vlivnou myšlenku Hedénovy práce, kterou samostatně rozpracoval Eberhard (1923). Podle něho je homéřský osud především „poetickou ideou“, „univerzálním básnickým prostředkem motivace“ (20). Edwards (1987, 136) pak říká přímo: „osud je vůle básníka“.<sup>30</sup> Tento postřeh může být chápán různě. Je-li představován jako svébytná *alternativa* k pokusům vystihnout jednotu homéřské ideje osudu, nepůsobí příliš přesvědčivě. Těžko si představit posluchače nebo čtenáře, který Homérovu líčení toho, co se málem, nebo skutečně stalo „proti osudu“, bude rozumět primárně v tom smyslu, že se básník musí nyní vrátit od odbočky, k níž se dal strhnout, k hlavní linii vyprávění,<sup>31</sup> nebo který bude chápat slova o přicházejícím osudu prostě jako informaci o tom, kam se ubírá vyprávění. Takové meta-čtení může vést k zajímavým postřehům literárního teoretika, nemůže ale sloužit jako klíč k porozumění danému textu.

Omezíme-li však Hedénův a Eberhardův postřeh na to, že lze zkoumat homéřskou ideu osudu také co do způsobu jejího ztvárnění ve spleť struktury výstavby eposů, a *Íliady* zvláště, pak se zde otevírá zajímavý směr úvah. Zkoumání literární formy *Íliady*, zahájené na nové úrovni monografií Irene de Jong (1987, srov. 2004, 13-24),<sup>32</sup> přispělo v posledních desetiletích velkou měrou k poznání toho, jak důmyslně tento epos pracuje s mnohostí perspektiv a na bázi jakých dějových vzorců či odkazů (připomínek i anticipací) je vystavěn. Rozsáhlá diskuse nad starší hypotézou *tří částí* (Sheppard 1922,

---

<sup>27</sup> Srov. Mayer (1927, 1-2).

<sup>28</sup> Srov. Theogonia 349-361; Hymn. In Cererem, 417-419; Pindaros, fr. 39 (Maehler); Alcman, fr. 64 (Page); Archilochos, fr. 16 (West).

<sup>29</sup> Pokusy takový kult postulovat patří spíše do předminulého století, srov. Allègne (1889). Proti tomu srov. např. Burkert (2010<sup>2</sup>), který v souvislosti s Tyché hovoří o vůbec „nejrychlejším vzestupu ke slávě“ nějakého božstva.

<sup>30</sup> Srov. také Dietrich (1965, 298) nebo Bianchi (1953, 112), kteří v podobném duchu hovoří o „olympské“ či „božské mašinérii“.

<sup>31</sup> Srov. již Hedén (1912, 175) a podrobněji Eberhard (1923).

<sup>32</sup> Srov. také Edwards (1991, 1-10).

Wade-Gery 1952)<sup>33</sup> přinesla v práci Taplina (1992), Stanleyho (1993), Scheina (1997), Loudena (2006) a zvláště pak Heiden (2008) nové vhledy do vnitřních mechanismů výstavby děje nejstaršího evropského eposu. Heiden zkoumá, jak jsou do struktury děje (*design*) včleněny volby (*choices*) jednotlivých postav, nebo spíše, jak je tato struktura sama utvářena „poddeterminovanými spoji“, tedy souvislou řadou jednotlivých voleb na straně bohů i lidí, a jak odpor, který tato volnost klade, otevírá prostor pro zapojení posluchače (123). Výsledným obrazem je „spirálovitá“ struktura tří částí, provázaných mnohačetnými analogiemi uvnitř každé z nich i navenek vůči ostatním, přičemž každý z těchto celků začíná jistým *rozhodnutím* na straně Achilla<sup>34</sup> a končí rozhodnutím Diovým.

Odhlédneme-li od detailů Heidenova modelu, o kterých nepanuje příliš velká shoda,<sup>35</sup> je patrné, že jeho analýza začlenění božské a lidské volby do struktury děje klade vlastně novým způsobem klasickou otázku po vztahu osudu a bohů, resp. po míře lidské autonomie tváří v tvář jednomu a druhému – pouze přenesenou na rovinu formálně-literárního zkoumání. Nenacházíme zde již snahu převést homérskou ideu osudu na pouhou básníkovu motivaci, ale velmi užitečný rozbor formálních aspektů toho, jak je tato idea ztvárněna v literární formě eposu.

(2) Podobně jako problematika vztahu bohů a osudu má kořeny v antice i otázka, zda a v jakém smyslu se smějí hrdinové před Trójou sami rozhodovat, tedy otázka po míře autonomie a naopak závislosti lidského jednání na bozích. Již Řekové si nebyli jisti, jak rozumět například scéně ze IV. knihy, kdy Athéna falešným slibem bohatství přiměje – na pokyn svého otce – trójského lučištníka Pandara, aby vystřelil šíp na Meneláa, a porušil tak příměří mezi oběma válčícími tábory. Nestává se tu Pandaros pouhým *nástrojem* božského plánu, který své jednání naprosto nemá ve své moci?

Názor, že „homérský člověk“ nezná nic jako vlastní rozhodování a že to, co tak nazýváme dnes, je v eposech pojímáno jako v podstatě automatická reakce na podnět od bohů, formulovali a proslavili ve 20. století Christian Voigt a Bruno Snell. Argumentují například tím, že u Homéra neexistuje žádné slovo pro „rozhodnutí“.<sup>36</sup> „Odhodlání“ určitým způsobem jednat přichází prý v eposech vždy přímo zvenčí: „u Homéra nikde nevidíme žádné osobní rozhodnutí, žádnou vědomou volbu jednajícího člověka, ten, před koho se staví různé možnosti, si jich nikdy není vědom: to, k čemu se odhodlávám, není nic jiného než to,

<sup>33</sup> Srov. také Schadewaldt (1975), Kirk (1985, 45), Richardson (1993, 1-13).

<sup>34</sup> Srov. již Louden (2006, 112-148) a jeho vymezení „úvodního vzorce“ každé ze tří částí, který se vyznačuje právě Achillovou iniciativou.

<sup>35</sup> Srov. recenzi Jensen (Bryn Mawr Classical Review 2009.06.36).

<sup>36</sup> Voigt (1934, 17).

co mě právě v tuto chvíli napadá“.<sup>37</sup> Obraz lidské psychologie je u Homéra tak provázán s božským světem, že se ve skutečnosti jedná pokaždé o tutéž událost nahlíženou jen ze dvou perspektiv, přičemž dění na lidské úrovni je zcela podřízeno dění na úrovni božské: „vše, co se děje zde dole, je určeno tím, co mezi sebou dohodli bohové. Neboť lidské jednání nemá žádný skutečně svébytný počátek“.<sup>38</sup> „Jako nezbyvá žádná vlastní volba zvířeti..., tak jsou i homérští lidé zcela svázáni s osudem, s bohy.“<sup>39</sup>

Proti takovému „instrumentálnímu“ pojetí božského vztahu k lidem, kdy se lidé stávají jakýmiś loutkami bohů, hájí Homéra již Proklos, jehož diskuse Pandarova výstřelu je ovšem vedena specifickým zájmem očistit homérské bohy od nařčení, že by mohli do lidských duší „vštěpovat počátek závažných zel“ (101.9-10).<sup>40</sup> Proklos přesvědčivě vyzdvihuje tři momenty homérského textu, které „instrumentálnímu“ chápání nenasvědčují. Zaprvé, Zeus nevysílá Athénu, aby Pandara přinutila vystřelit, nýbrž aby *zkusila*, „zda trójské mužstvo by Achaiům... / křivdit počalo dříve – i naproti přisežné smlouvě“.<sup>41</sup> Zadruhé, Athéna nepřistoupí k prvnímu z Trójanů, který jí přijde pod ruku, nýbrž „shání se“ po Pandarovi – zná totiž jeho „nemoudrou mysl“, která se nechá přesvědčit vidinou osobního zisku k porušení smlouvy.<sup>42</sup> To se konečně také stane: Pandaros se nechá přesvědčit. Athéna na něj nepůsobí žádným nadpřirozeným způsobem, pouze mu – v lidské podobě a zcela lidskými slovy – předestře odměnu, kterou by mohl získat za svou „odvahu“ od Parida: Pandaros sám si pak „vybere to horší“ (104.27).

Až potud přesvědčivý Proklův výklad se pak obrací k theodiceji, pro níž v textu chybí opora. Bohové prý přimějí Trójaný porušit přísahy proto, *aby* zlo, které v sobě tito mají, nezůstalo neprojevono, a oni se skrze trest, jež na ně dopadne, mohli stát lepšími (106.1-10). I takzvaná zla, která Zeus z jednoho ze svých sudů rozdává lidem, jsou prý podle Prokla ve skutečnosti dobry. Tresty za provinění totiž působí jako prořezávání vědů, které sice bolí, ale zbavuje tak tělo nečistoty (103.9-11).

Většinu Proklových argumentů nacházíme také v moderních polemikách s Voigtovou a Snellovou koncepcí „homérského člověka“. Zároveň je tu však diskuse přenesena mimo rámec novoplatónské metafyziky.

Argument založený na absenci jména pro rozhodování bývá nejen považován za nedostatečný,<sup>43</sup> ale je také vcelku přesvědčivě zpochybňován poukazy na pasáže jako je ta, v níž Achillovo srdce „na dvě se

---

<sup>37</sup> Snell (1930, 142).

<sup>38</sup> Snell (1975<sup>9</sup>, 50).

<sup>39</sup> Snell (1928, 26).

<sup>40</sup> Překlad R. Chlup (2009).

<sup>41</sup> IV.71-72.

<sup>42</sup> IV.88 a 104.

<sup>43</sup> Srov. Lesky (1961, 9), Smitt (1990, 117).



rozmýšlet dalo“.<sup>44</sup> Lesky (1961) formuluje jako alternativu k „instrumentálnímu“ pojetí koncepci „dvojí motivace“, podle níž pro celou řadu homérských scén platí, že je zde svébytný podíl na lidském jednání přisouzen jak bohu, který člověka oslovuje či podněcuje, tak člověku samotnému: autonomie jednajícího člověka není blízkým vztahem k božstvům zrušena, nýbrž naopak právě v těchto vztazích se otevírá prostor skutečného lidského rozhodování.

Podrobněji tuto představu rozpracoval Schmitt (1990)<sup>45</sup>, který rovněž podstatu vztahů mezi bohy a lidmi nechápe ani „instrumentálně“ po vzoru Snella, ani „edukativně“ jako Proklos, nýbrž z hlediska živého pouta, které vede bohy k zájmu o individuální povahy lidí a lidi k neustálé pozornosti vůči záměrům Olympanů, s nimiž chtějí své vlastní jednání uvést v soulad. Sféru autonomie lidského jednání pak Schmitt vymezuje na základě tří bodů:

1) Ačkoli bohové ve svém „nárazovém působení“<sup>46</sup> sledují vždy vlastní, člověku nezjevný cíl, „sami ze sebe se připodobňují individuální svébytnosti lidí“.

2) Lidé se na svém jednání podílejí v pravém slova smyslu jako činitelé. A to v prvé řadě z „dlouhodobého“ hlediska, svým trvalým životním postojem: „...také lidé se sami ze sebe prostřednictvím jim vlastních charakteristických sklonů aktivně podílejí na tom, které božské 'dary' ocení a přijmou za své“.

3) Jako postavy schopné zaujmout k přítomné situaci odstup jsou pak činiteli také z „krátkodobého“ hlediska: „...lidé přitom svou přirozenou podstatou a svým charakterem nejsou beze zbytku určeni, nýbrž mají možnost volby ještě i tam, kde je bozi podněcují ve sklonech a averzích, jež jim jsou vlastní“.<sup>47</sup>

Tuto, v zásadě jednoduchou, charakteristiku vztahu člověka k bohům lze považovat za velmi dobré východisko pro chápání lidského místa v homérském světě. V kontextu naší práce však přece jen trpí jednou slabinou: ponechává zcela stranou problematiku osudu. V proklovském výkladu je osud zahrnut: je jím právě ono směřování k dobru neviditelně obsažené i v Pandarově poklesku. S odmítnutím novoplatónského rámce výkladu se u Schmitta vazba lidského rozhodování k jeho osudovému určení rozplývá. Můžeme se ovšem ptát, jak Schmittovo poměrně silné pojetí autonomie ob stojí kupříkladu před Patroklovým rozhodnutím vyrazit v Achillově zbroji do boje,<sup>48</sup> o kterém Zeus dlouho předem ví.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> I.188-189, také např. XIV.20. Srov. Kullmann (1956, 108-109).

<sup>45</sup> Srov. také Jones (1996)

<sup>46</sup> Srov. Adkins (1965, 16).

<sup>47</sup> Schmitt (1990, 101).

<sup>48</sup> XVI.21-45.

<sup>49</sup> VIII.470-477, XV.62-77.

V kontextu básně není pochyb o tom, že Patroklos svým rozhodnutím naplňuje osud,<sup>50</sup> který narozdíl od Dia sám nezná: jak tu lze ještě mluvit o „možnosti volby“?

Efstratios Sarischoulis v nedávné době věnoval otázce vztahu lidské autonomie k osudu u Homéra svou disertaci (2008). Jeho polemika s „instrumentálním“ pojetím lidského vztahu k bohům jde ve snaze o obhájení autonomie ještě o krok dále než důkladná Schmittova analýza. Sarischoulis následuje bod 2 i 3 Schmittovy závěrečné charakteristiky. Božské působení je u Homéra popisováno tak, že probouzí vlastní sklony hrdinů, a v tomto smyslu nic neubírá jejich autonomii. Navíc i poté, co je takový sklon probuzen, zůstává člověk nadále svébytným činitelem, který rozhoduje o tom, co se stane, a co nestane pro jeho jednání určujícím: „také poté je rozhodnutí přenecháno dotyčnému, který jako jediný určuje, jaké motivy uvedou v pohyb jeho jednání, a proto také za ně nese plnou zodpovědnost“ (217).

Sarischoulis však odmítá část bodu 1 Schmittova závěru: podle něho básníkův popis božského působení nepostihuje žádný podstatný moment homérské představy lidského jednání. Narozdíl od Schmitta se nedomnívá, že by role Athény ve scéně z I. knihy byla nezastupitelná pro pochopení motivací a struktury Achillova rozhodnutí nenapadnout Agamemnona. Athénino působení nepřináší nic nového. Jeho popis u Homéra pouze zviditelňuje něco v Achillovi samotném. Sarischoulis tak spolu se Schmittem odmítá, že by bohové působili na lidi jako cizí moc, jedním dechem se však Schmittově analýze vzdaluje, když předpokládá, že jejich přítomnost není pro lidské rozhodování ničím podstatným.<sup>51</sup>

Sarischoulis tak v jistém smyslu opisuje kruh a jeho závěr, jakkoli polemický, v jednom podstatném rysu připomíná Snellův pohled. Božské působení už není pochopeno jako snaha vysvětlit vnitřní procesy, jejichž podstata homérskému člověku uniká, je však místo toho vykládáno jako pouhé básnické *zdvojení* určitého lidského sklonu. Zatímco Snell viděl u Homéra pokus převést lidské nitro na božství, Sarischoulis tu nachází redukci božského na lidské nitro. Popis Athénina přistoupení k Achillovi či k Pandarovi se tak stává pouhou manýristickou ozdobou Achillova a Pandarova vlastního rozhodnutí: to už není pouze svébytné tváří v tvář bohům, ale *zcela vlastní* člověku a na bozích nezávislé. Jak Snellovo, tak Sarischoulisovo čtení tak homérský text ve srovnání se Schmittovou analýzou pokaždé o něco ochuzuje.

Stejně jako v Achillově rozhodnutí podle Sarischoulise nepůsobí žádným svébytným způsobem bohové, nepůsobí zde ani osud. Ten totiž podle něho není vůbec žádnou *působící mocí* a bohové jsou na něm stejně nezávislí jako lidé.<sup>52</sup> Všechny výrazy pro osud totiž u Homéra označují *pouze* „podíl na

---

<sup>50</sup> VIII.477.

<sup>51</sup> „Bůh totiž nezpůsobuje vznik nové, podstatě dotyčného cizí charakterové vlastnosti, nýbrž *pouze oslovuje v jeho nitru to, co je tam již přítomno.*“ Sarischoulis (2008, 216, kurz. RR)

<sup>52</sup> Sarischoulis (2008, 138).

událostech života“ (127), a to buď v jeho společenském, nebo kosmickém řádu. Skutečnost, že μοῖρα i αἴσα znamenají „podíl“ nebyla neznáma ani dřívějším interpretům. Sarischoulis se však vůči většině předchozích badatelů domnívá, že osud není u Homéra ničím jiným než právě podílem.<sup>53</sup> Tak „bohové vystupují jako části tohoto uspořádaného systému, totiž jako jednotlivé mocenské díly tohoto světa – a často dokonce jako strážci řádu vládnoucího ve světě –, ... kteří sami motivují své jednání a samostatně a nezávisle vykonávají svou moc.“ (138) V jakém smyslu však „nezávisle“, když se jedná pouze o moci částečné? Aniž by se touto otázkou obíral, Sarischoulis připouští, že existuje cosi jako „normy kosmického řádu“,<sup>54</sup> tedy způsob, jakým tento řád jako celek *vykonává moc* nad svými částmi, to jest jednotlivými bohy, včetně Dia. Jakou mají tyto „normy“ podobu? A není právě jejich moc tím, k čemu Homér poukazuje, když hovoří o tom, jak osud působí?

Představa „norem“ připomíná v každém případě bez dalšího vysvětlení dosti výrazně názor, mezi interprety dávno opuštěný, že osud je jakousi bohům nadřazenou zákonitostí, v jejímž jménu Olympané jednají. Neříká Sarischoulis ve skutečnosti něco velmi podobného jako dávno před ním Bernhardt, když hovoří o bozích jako o „strážcích řádu *vládnoucího* ve světě“? Přestože se snaží prastarému homérskému „rozporu“ uniknout a předložit interpretaci, v níž osud nehraje žádnou roli,<sup>55</sup> nakonec se ani on nedokáže vyhnout představě určité *moci* nadřazené bohům, jejíž vztah k nim samým zůstává velmi nejasný.

Přítom Sarischoulisovým záměrem je právě odmítnout jakoukoli „fatalistickou víru v nevyhnutelnou moc osudu“ (23). Všimá si, že před hrdiny i bohy často stojí více alternativ, mezi nimiž musejí volit.<sup>56</sup> Možná však postupuje příliš rychle, když z této možnosti volby vyvozuje nepřítomnost jakéhokoli *působícího osudu*. Jeho snaha ukázat lidi i bohy jako svobodné v silném, s Berlinem řečeno „negativním“ smyslu, v každém případě vede k tomu, že se na okraji jeho úvah vynořují statické a mocné „normy“, které nad tuto „svobodu“ staví otazník.

---

<sup>53</sup> Podobnou snahu nalezneme ovšem už u Battilany (1985), který si bere za východisko analýzy výrazů μοῖρα i αἴσα jejich význam „podílu na společenství“.

<sup>54</sup> „[M]otivace jejich jednání je sice utvářena s ohledem na normy kosmického řádu, ale vždy pouze dotýčným jednajícím bohem.“ Sarischoulis (2008, 138-139).

<sup>55</sup> Homér podle Sarischoulise (2008, 23) „zjevně sám na ‘osud’ nevěří, a proto na ‘osud’ nevěří ani jeho postavy“.

<sup>56</sup> Sarischoulis (2008, 127): „Cesta životem nespočívá totiž právě v nějaké předem určené dráze, nýbrž ve skutečných alternativách, které nejsou líčeny pouze *pro forma*.“

## Cíle

Čím lze k této dlouhé řadě prací, které se – s mnoha dílčími úspěchy – snaží homérské pojetí osudu vynést z hustých mlh na světlo, ještě přispět?

(1) Intence této práce se především vrací zpět k původní Nögelsbachově otázce po „jedinečné povaze“ homérského osudu, která od jeho dob zůstala poněkud stranou hlavních proudů bádání. Ne snad, že by zkoumání historického kontextu (které může být úspěšně rozšířeno až k souvislostem a komparaci s vážením srdcí v egyptské Knize mrtvých či s mezopotámským pojetím *me* a tabulky osudů)<sup>57</sup> a testování vývojových hypotéz k poznání homérských představ ničím nepřispívalo. Nebo že by na homérskou ideu osudu nevrhaly nové světlo výzkumy literární struktury. Ani jeden z těchto směrů úvah však nenabízí o nic lepší vysvětlení rozporu mezi osudem a bohy, než nabídl Nögelsbach, a to proto, že jeho otázku přenášejí pokaždé na jinou rovinu, kde lze získat jen jiný typ odpovědí.

Stejně jako nemůže být koncept „poetické ideje“ uspokojivým výkladem „jedinečné povahy“ homérského pojetí osudu,<sup>58</sup> nemůže jím být ani popis historického vývoje náboženských představ od mykénské k archaické době. I kdyby byl správný například Nilssonův předpoklad mykénské víry v neosobní moc osudu podřízenou Diovi, která až u Homéra získává první personální charakteristiky (moira přistupuje, poutá, přede atd.), neříká vůbec nic o tom, jak se v této dvojí podobě moiry coby neosobního údělu a osobní moci ukazuje idea osudu ztvárněná Íliadou. Názor řady interpretů, že Íliada ani Odyssea, a tím spíše oba eposy společně žádnou jednotnou ideu osudu neztvárňují, nýbrž pouze vedle sebe staví více neslučitelných pohledů, představuje badatelskou hypotézu, která se může dobře osvědčit při zkoumání historického vývoje, ale může být také odmítnuta, zvláště přeneseme-li těžiště pozornosti z dějin na dílo.

Důvody k jejímu odmítnutí není třeba hledat daleko: tato hypotéza je krajně neintuitivní a implicitně ji odmítá každý, kdo se do Odysseie nebo do Íliady začte. Žádný čtenář ani dnes neuvidí v díle nesouvislé „vrstvy“ představ, a tím spíše je asi neviděl posluchač homérské doby. Zkoumání takových vrstev může být zdrojem poznání na rovině dějin náboženství, a přispívat tak k osvětlení řady jednotlivostí, které bez historického vzdělání zůstávají nesrozumitelné. Toto zkoumání se však samo svým zaměřením vzdává nároku báseň interpretovat.

---

<sup>57</sup> Srov. Kirk (1990, 1-14).

<sup>58</sup> Srov. Pötscher (1960, 31): „Ať už je tento výklad v jednotlivých případech platný, nebo není, netýká se ani v nejmenším našeho problému.“

Snaha rozložit homérské pojetí osudu do dějinných vrstev naráží navíc na specifické problémy, se kterými se – velmi úspěšná – analýza formulí či historických reálií potýkat nemusí. Kulisy děje poslepované z prvků současných i dávno minulých mohou být velmi funkční, nakolik posilují dojem známého, a přece vzdáleného světa hrdinů. A stejný „distanční“ efekt bývá připisován také jazykově zastaralým formulím (sklonu k archaismu, který, jak se ukázalo, je u Homéra silnější, než původně předpokládal Parry).<sup>59</sup> Něco úplně jiného je však předpokládat, že básník kolísá mezi dvěma disparátními pohledy na líčené osudy, jejichž jediný princip jednoty spočívá ve „fosilizaci“ historické proměny několika staletí, která nutně uniká jak básníkovi, tak posluchačům. Skutečnost, že u Homéra nacházíme pospolu různě staré představy (jejichž chronologie je ovšem stále velmi sporná), ještě není důvodem předpokládat, že se jedná o představy „zcela odlehlé“, že si „protiřečí“, a že proto báseň nepředkládá žádný „jednotný obraz“ osudu. Máme-li brát Íliadu vážně nejen jako historický dokument, ale také a především jako umělecké dílo, musíme k „rozporům“, na než v básni narážíme, přistoupit jinak.

(2) Tato práce je pokusem porozumět *ideji osudu* ztvárněné v Homérově eposu,<sup>60</sup> tedy tomu, co dává zdánlivě nesoudržným představám (osud jako smrt a jako určení života; osud jako daný úděl a jako působící moc; osud, jako to, co člověk utváří, a jako to, co ho potkává) v rámci básně jejich specifickou jednotu. Práce se bude soustředit na výstavbu děje (jak jsou osudy v básni ztvárněny – oddíl I), i na rozbor homérských výrazů pro osud (jak se o něm mluví – oddíly II a III). Přitom v této druhé části rozšíříme pole obvykle zohledňovaných výrazů o dvojici sloves τεύχω a τυγχάνω, kterým v této

---

<sup>59</sup> Srov. Janko (1994, 8-19).

<sup>60</sup> Je třeba předeslat, že tato práce nechává zcela stranou takzvanou „homérskou otázku“. Právem bývá zdůrazňováno, že neexistuje téma homérské exegeze, které by s otázkou autorství nějak nesouviselo. To platí i zde, neboť v následujícím bude předložena argumentace mimo jiné i pro to, že nejen Ílias, ale oba eposy společně ztvárňují jedinou ideu osudu. Z toho ovšem ještě nutně nevyplývá, že by měly jednoho autora. Různý způsob ztvárnění této ideje si můžeme vysvětlovat jak individuálním „vývojem“ (teze, kterou v klasické podobě formuloval již Ps.-Longinos), tak třeba předpokladem dvojice autorů jedné „školy“. Předkládaná argumentace není nutně spjata ani s žádnou konkrétní představou o tom, jaký podíl na výsledné podobě Íliady nese orální tradice a jaký vliv na ni měl konečný „editor“ (zda některé části, jako *Dólonia*, nebyly k celku teprve dodatečně připojeny atd.), resp. rukopisná tradice. Složitá vnitřní struktura Íliady může vnucovat představu jednoho básníka v pozadí tohoto eposu, potvrdit takový předpoklad však nedokážeme. Za pozornost v této souvislosti stojí také dosti odlišný přístup k božské aitiologii u Homéra a například v Kypriích, která (podle dokladů, jež máme k dispozici) jednoznačně přisoudila prvotní zodpovědnost za trójskou válku Diovi a jeho rozhodnutí ulehčit Zemi (k tomu níže). Pokud lze ukázat, že Íliada a Odyssea skutečně ztvárňují tutéž ideu osudu, pak to na pozadí epického cyklu (o kterém ale víme příliš málo na to, aby bylo možné vynášet rozhodné soudy) není něčím samozřejmým, a toto zjištění by tak mohlo vést přinejmenším k předpokladu jedné básnické školy. Předpoklad jednoho básníka zůstává nadále nejjednodušším, ale také zcela neprokazatelným vysvětlením příbuznosti dvou homérských eposů (k dataci obou básní na základě jazykové analýzy srov. Janko 1982). Není možné diskutovat zde nepřehlednou literaturu k „homérské otázce“ (srov. např. Kirk 1962 nebo West 2010). V následujícím užíváme výrazů „básník“ a „Homér“ zcela konvenčním způsobem, tj. aniž by jimi byla nutně míněna jedna historická osoba.

souvislosti dosud nebyla věnována pozornost<sup>61</sup> a na nichž bude možné demonstrovat zvláště jeden z význačných rysů osudu (oddíl 3).

---

<sup>61</sup> S výjimkou Strohmovy práce (1944), která se ale Homéra týká jen okrajově.

## **Oddíl I: Ztvárnění osudů**

Cílem tohoto oddílu bude v obecných rysech představit dva obtížné momenty ideje osudu, jak je ztvárněna v Íliadě: (a) představu osudu jako *působící* síly bez jednotného „nositele“ a (b) neosudové *možnosti*, z jejichž pozadí Homér nechává stále znovu osud vyvstávat. Odhlížíme zde prozatím od různých výrazů, jichž je v eposu pro osud užíváno a jejichž rozbor bude předmětem následujících dvou oddílů.



## (a) Kdo zabil Patrokla?

V příběhu Íliady představuje rozhodující obrat Patroklova smrt v XVI. knize – obrat, který byl nadvakrát a dlouho dopředu ohlášen. Čím to je, že Diův odtažitý popis scénáře této události v VIII. a XV. knize (tento „spoiler“) neubírá vůbec nic z působivosti její realizace v XVI. knize, ba právě naopak? Je to snad zčásti i tím, že Íliada narozdíl od valné části pozdější produkce, od staré komedie či řeckého románu až po akční film, nepracuje téměř vůbec s efektem *nečekaného*, nýbrž s něčím téměř protikladným a obtížněji uchopitelným: s prolínající se strukturou reminiscencí a anticipací, které místy tvoří tak souvislý proud, že není jasné, co je čím nesené – zda odkazy (k minulému a budoucímu) vyprávěným příběhem, anebo tenká linka příběhu mohutnějšími vlnami paměti a tušení.

Patroklova smrt nás rázem vrací k úvodním slovům eposu o Achillově hněvu, neboť jsme svědky smutné a zpočátku nikým nepředvídané okolnosti, která se však ukázala být nezbytnou: ne snad k navrácení Achillovy cti, jak zní původní prosba (neboť od chvíle, kdy se Achilles cítí poctěn Diem, je mu lidská úcta lhostejná), ani k utišení jeho hněvu, o což se všemi způsoby snažili ostatní Řekové (neboť dosavadní hněv se silou ani bestialitou nevyrovná tomu, který přijde nyní) – tato okolnost, a pouze ona dokáže Achilla přimět, aby s konečnou platností stvrdil svou životní volbu rychlé a slavné smrti, kterou znal již před výpravou do Tróje (IX. kniha), vrátil se do boje a usmrtil Hektora. Patroklova smrt, jak se dovídáme o dvě knihy později, odkazuje ještě jiným způsobem hluboko do minulosti, před trójský cyklus, do Fthíje, kde Thetis Achillovi kdysi předpověděla smrt „nejlepšího z Myrmidonů“, aniž by mu však naznačila (možná aniž by sama věděla), že tímto „Myrmidonem“ se stane Achillův nejmilejší přítel, původem cizinec, a to právě skrze Achillovu přízeň, která z něj učiní vůdce fthíjského vojska.<sup>62</sup> Patroklova smrt v neposlední řadě překračuje rámec Íliady také směrem *do budoucnosti*, k ději, který ztvárňovala

---

<sup>62</sup> Patroklův děd Aktór byl nevlastním bratrem Aiáka, děda Achillova a Aiantova a krále Aigíny (jejich společnou matkou byla právě nymfa Aigína), na jehož prosbu nechal Zeus proměnit mravence ve slavné válečníky, Myrmidony, jejichž jméno bylo později přeneseno na obyvatele Fthíje, sídla Aiákova syna a Achillova otce Pélea: právě jim velel Achilles u Tróje, zatímco Patroklos se výpravy v táboře Fthíjských účastnil jako příbuzný a hostinný přítel Achillovy rodiny. Srov. podobný případ začlenění Epeiegea mezi Myrmidony: Agakleův syn se nenarodil ve Fthíji, nýbrž v Búdeiu, odkud byl nucen odejít poté, co (omylem?) zabil svého bratrance; byl přijat Péleem a poslán před Tróju bojovat na straně achájského vojska (Il. XVI, 569-574). Oproti jednoznačnému Vaňomého překladu „neboť byl Myrmidón sklán, jenž nebyl nejhorší z mužů“ (570), stojí v originále opatrnější βλῆτο γὰρ οὐ τι κάκιστος ἀνὴρ μετὰ Μυρμιδόνεσσιν. Není tedy jednoznačně řečeno, že byl *Myrmidonem*, ale pouze, že bojoval s či *mezi* Myrmidony. Podobně nejednoznačně musel být vnímám i status Patrokla, z něhož učinilo „Myrmidona“ až Achillovo přátelství.

Aithiopsis a jehož hlavní zvraty Homér předjímá, když nechává Patrokla s Achillovým souhlasem zahynout v jeho zbroji – jako obraz Achillovy vlastní smrti.<sup>63</sup>

Patroklos výslovně předjímá také Hektorovu smrt v XXII. knize, upomíná na Nestorovu výzvu z XI. knihy – a takto bychom mohli pokračovat dlouho, záleží jen na tom, do jaké šíře jako čtenáři necháme „rozvinout“ vír minulosti a budoucnosti, na kterém se Patroklova smrt „nese“.<sup>64</sup> Událost XVI. knihy je tak jedním z nejlepších dokladů ne-lineárního principu „koncentrace“ a „rozvíjení“ děje, který skvěle vystihl Schadewaldt (1975, 12-15): „V jednání se stává viditelnou celá trójská válka od začátku až do konce a každý boj se odehrává v tomto horizontu“ (13-14). Právě Homérova mistrná technika vztahování každé dílčí události k pozadí širšího dějového rámce a zrcadlení celku v částech<sup>65</sup> patří k nejvýraznějším formálním aspektům ztvárnění ideje osudu v Íliadě: homérský osud se neukazuje v rozvleklém líčení dlouhých let jen volně souvisejících událostí, které skýtají „materiál k mnoha tragédiím“, nýbrž v několikadenním dramatu jedné lidské emoce, které to, co mu předchází a co po něm následuje, obsahuje v sobě. Právě v Patroklově smrti je tato koncentrace dramatického času možná vůbec nejvýraznější, a tak představuje vhodný výchozí bod pro zkoumání *působnosti* osudu.

Začněme však od otázky alespoň na první pohled mnohem jednodušší: kdo zabil Patrokla? Odpověď na ni podává umírající sám. Už samotný výrok, a zvláště pak jeho širší kontext přitom zároveň ukazují, o jak mnohoznačnou otázku se v homérském světě jedná.

„Mne však zhoubný osud a Foibos zrozený z Léty,  
z lidí Euforbos zabil – ty vraždíš mě teprve třetí.“

<sup>63</sup> Srov. Nagy (1979, kap. 2, § 8, srov. kap. 4, § 6): „Patroklova smrt v Íliadě předznamenává Achillovu smrt mimo Íliadu. (...) Když umírá, Patroklos získává titul „nejlepšího z Myrmidonů“..., neboť vzal na sebe nejen zbroj, ale také hrdinskou identitu Achillovu.“ Edwards (1991, 15): Achilles „se v XVI. knize vrací do boje v podobě své náhražky – Patrokla“. Srov. Schein (1997, 356).

<sup>64</sup> Necháváme ovšem zcela stranou „anticipace a adaptace“ „dějových vzorců“ přenášejších tytéž vztahy a situace mezi různými postavami. Vzorem této techniky, prozkoumané důkladně neoanalytisty v druhé polovině minulého století, jsou shody mezi Achillovým příběhem v Íliadě a v Arktínově Aithiopsis (Patroklos – Antilochos, Hektór – Memnón, Hekabé - Éós atd.). Srov. Schadewaldt (1966), pro stručné shrnutí pak Edwards (1991, 11-23).

<sup>65</sup> Pro analýzu jejich postupů srov. vedle Schadewaldta (1975) také již zmiňovanou monografii Heiden (2008), pro shrnutí např. Latacz (2000, 145-158).

ἀλλά με μοῖρ' ὀλοή καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός,  
ἀνδρῶν δ' Εὐφορβος· σὺ δέ με τρίτος ἐξεναρίζεις

(XVI. 849-850)<sup>66</sup>

- 22 -

Patroklos v zásadě přesně vystihuje čtyři kroky, v nichž byl zabit. Nejprve mu Apollón srazil přilbu z hlavy (793), pak tentýž bůh nechal na zem spadnout jeho zbroj (801-804), Euforbos ho poranil oštěpem (807) a nakonec jej vlastním oštěpem srazil Hektór k zemi (821-822), odkud ještě – dříve než jej „obestře smrt“ a jeho duše „lkající nad svým losem“ „vylétne z údů“ – stačí výše citovanými slovy snížit Hektorovu „zásluhu“ a předpovědět mu brzkou zkázu z Achillovy ruky.

Patroklos nicméně jmenuje *čtyři* strůjce své smrti: Apollóna, moiru, Euforba a jako *třetího* Hektora. Ze stavby věty je patrné, že jako jeden jediný člen je započítána dvojice μοῖρα καὶ Λητοῦς υἱός (ostatní započítané členy jsou odděleny částicí δέ, která zde zjevně vyznačuje dělení promluvy do diskurzních jednotek na vyšší rovině, než na které operuje καί).<sup>67</sup> Patroklos nelíčí moiru jako bohyni ani jako antropomorfního démona, který by Patrokla zasáhl podobným způsobem, jako ho nadvakrát odzbrojil Apollón nebo jako ho poté udeřil Euforbos a Hektór – a taková role není moire u Homéra přisouzena nikde. Přesto je zde, tak jako na řadě jiných míst v Íliadě,<sup>68</sup> moira uvedena jako *činitel* zkázy, byť není mezi činitele *počítána*.<sup>69</sup> Je tedy zřejmé, že moira musí být činitelem v nějakém jiném smyslu než bohové a lidé, ale také než třeba Spánek nebo Blud, které mají u Homéra jednoznačně antropomorfní rysy: je to činitel, který se „nepočítá“, a přesto je skutečný. O jeho bližší charakteristiku se pokusíme v následujícím oddílu.

Nyní se ještě ze širšího horizontu podívejme na Patrokovu aitiologii. Homérův epos, jak zdůrazňuje již Platón není diegetickým, ale výsostně mimetickým dílem. To kromě jiného znamená, že nechává – na úkor jednoznačného vylíčení toho, jak se věci staly – rozehrávat množství perspektiv, z nichž se něco ze skutečnosti pokaždé svérázným způsobem ukazuje, ale v nichž je z téhož důvodu vždy také něco skryto. To vidíme v krajní podobě tam, kde postavy Íliady představou osudu či zásahu bohů *klamou* – buď druhé, nebo také samy sebe: jako Paris, když „svádí“ Helenu výmluvou na zásah Athény, o kterém jsme

<sup>66</sup> Zde i dále v textu jsou užívány překlady Otmaro Vaňorného. Mírně upraveny jsou jen na několika málo místech, pokud již obsahují interpretační rozhodnutí, které tato práce nepřijímá.

<sup>67</sup> Srov. Bakker (1993, 278-280).

<sup>68</sup> Dietrich (1965, 212) jich napočítal celkem 13.

<sup>69</sup> Srov. podobně V.83, XVI.334, XX.477, XVI.853, XXIV.132, XVII.478, 672, XXII.303, 436, XVIII.119, XIX.410, kde je moira uváděna *ve dvojici* se smrtí či s některým z bohů, zatímco sloveso stojí pokaždé *v singuláru*. K tomu následující oddíl.

nic neslyšeli (III.438-446), nebo Hekabé, když svému muži radí zůstat doma s odvoláním na posmrtný Hektorův osud (XXIV.208-212), který se však nenaplní, protože nikdy osudem nebyl. Paris i Hekabé odhalují spíše svůj přítomný politováníhodný stav, než cokoli z „osudové“ minulosti či budoucnosti. Působivějšího efektu dosahuje tato technika tehdy, když Achilles (XVII.408-411) a Andromaché (XXII.437-459) čekající na Patrokla a Hektora, v té chvíli již mrtvé, odhalují na pozadí skutečnosti, již nevidí, v nahotě smrti milovaného svůj cit.<sup>70</sup> Méně jednoznačně je pak tentýž formální princip uplatněn v souvislosti s aitiologií Patroklovy smrti, zejména v kontrastu mezi pohledem umírajícího a jeho v dálce čekajícího přítele.

Patroklovi se zjevil konec, když mu vykročil vstříc Apollón, ačkoli ho neviděl (XVI.787-790). Viděl naopak, jak ho zasáhl nejprve Euforbos a poté Hektór. Z tohoto poznání také vydává počet v citovaném výroku. Tím ale nemusí být skutečná povaha události vyčerpána. A opravdu vidíme, že z perspektivy Patroklova mladšího přítele, který zdálky nemůže vidět ani jeden ze smrtelných zásahů, se příčiny události XVI. knihy ukazují v odlišném světle, z většího odstupu.

Jako Patroklos,<sup>71</sup> ani Achilles nebyl „dopředu zpraven“ o tom, že by měl před Trójou zahynout „ten, kdo je mu nejvíc milý“ (XVII.410-411). Naopak měl v plánu svěřit svého syna Neoptolema Patroklovi do péče, pokud by sám před Trójou zahynul.<sup>72</sup> Když ale zahlédne Antilocha, který mu na Aiantův pokyn přichází říci o „truchlivé věci, jež nikdy se neměla státi“ (XVII.686, srov. XVIII.19), pochopí, ještě dříve než Nestorův syn stačí promluvit, co se stalo, a to v značně odlišných příčinných vztazích než před tím jeho přítel. Achilles náhle porozumí dávné Thetidě věštbě o „nejlepším z Myrmidonů“. Tento moment patří v Íliadě k vůbec nejpůsobivějším vzhledem k tomu, jak jsme viděli, že Patroklos není „Myrmidón rodem“<sup>73</sup>, a stává se příslušníkem a vůdcem fthijského vojska právě jako Achillův nejmilejší přítel. To, co

---

<sup>70</sup> K tomu blíže ve III. oddílu.

<sup>71</sup> Srov. nářek Briséovny (XIX.295-300):

„Nikdy však, nikdy´s nechtěl, bych plakala, když mi byl muž  
rychlý Achilleus zabil a božského Mynéta město  
rozbořil, nýbrž jsi říkal, že Achilla, božského reka,  
řádnou mě učiníš chotí, a do Fthie odvezeš s sebou,  
s loďmi, a u Myrmidonů mi slavnou vystrojíš svatbu!“

<sup>72</sup> „Vždyť můj ve hrudi duch dřív choval mínění jisté,  
sám že tu zničen, jsa od Arga, pastviště koní,  
vzdálen, v trójské zemi, a ty že se do Fthie vrátíš,  
abys milého syna mi na rychlém korábu černém  
odvezl s ostrova Skýru a doma mu okázal všecko,  
majetek můj, mou čeleď i palác s vysokým krytem.“

(XIX.328-333)

<sup>73</sup> Srov. XXIV.397.

Thetis Achillovi nepředpověděla, se *skrže Achillovu přízeň* stává obsahem předpovědi vynesené zdánlivě o někom třetím.

První Achillova reakce na tuto zprávu, kterou si před dosud mlčícím Antilochem podává sám, naznačuje, že viníkem Patroklovy smrti je Patroklos, který neuposlechl Achillův příkaz vrátit se z boje, jakmile zažene Trójaný od lodí, a mít se na pozoru před Apollónem (XVI.83-100).

- 24 -

„Že to už Menoitiovec je zbaven života svého!! –  
Odvážný! – Vždyť jsem mu kázal, by odvrátil planoucí požár,  
potom však k lodím se vrátil a neválčil s Hektorem silou!“

(XVIII.12-14)

Jakmile však Antilochos potvrdí Achillovo tušení, že Patrokla skutečně usmrtil Hektór (který má nyní v držení jeho, tedy vlastně Achillovu zbroj), pochopí Achilles, jak úzce Patroklova „zástupná“ smrt souvisí s jeho vlastním hněvem.<sup>74</sup> To je patrné o něco dále:

„Ovšemže Olympský Zeus mé přání mi vyplnil, matko –  
jaký však z toho mám zisk, když milý přítel mi zhynul,  
Patroklos, jehožto já jsem z druhů nejvíc si vážil –  
Stejně jak vlastní hlavy!“

(XVIII.79-82)

Posluchač i čtenář si tu hned vybaví, že Achilles je přítelovou smrtí vinen hned *natřikrát*.<sup>75</sup> Třikrát měl možnost jí předejít. Nejen, že se vzepřel Agamemnonově zvůli a stáhl se z boje, čímž Achájce z pozice vítězí strany uvrhl do zkázy. Nejen, že povýšeně odmítl Agamemnonovy posly, Aianta s Odysseem, a neuposlechl Foiníkovu řeč o Meleagroví, která jasnými slovy varovala před následky nevyslyšených *proseb*: jsa si nyní jist tím, jak ho ctí Zeus, opovrhl poctami lidí, jejichž odepření dříve vyvolalo jeho hněv.<sup>76</sup> Když navíc Patroklos pocítil s Řeky soucit (narozdíl od Achilla prosby Achájců *vyslyšel*) a otevřeně

<sup>74</sup> Srov. Krause (1949, 21): „stal se obětí nesmiřitelného hněvu vlastního přítele“. Už od prvních veršů víme, že je to Achillův hněv, který „množství chrabřích duší... za kořist předhodil Hádu“ (I.3).

<sup>75</sup> Stejně tak se Achilles *natřikrát* odhodlává vyrazit do boje, srov. oddíl III.

<sup>76</sup> „Tatíčku, živěný Diem, ó staroušku, také mi pocta

před přítelem odmítl stát nadále stranou boje, Achilles, přestože věděl, jakému nebezpečí Patrokla vydává (vydat člověka χάρμη a čekat, že se sám v pravou chvíli zastaví, znamená přinejmenším značně přecenit lidské možnosti), dál zůstal nepohnut sedět ve vlastním stanu, stranou boje, a vyhověl Patrokově prosbě, aby se směl v Achillově zbroji postavit do čela Myrmidonů: sám svolil k tomu, aby se jeho přítel stal zástupnou obětí, která teprve usmířila jeho hněv k Řekům.<sup>77</sup> Nedokázal hněv odložit sám a vydal Patrokla Hektorově síle, které, jak věděl, mohl čelit pouze on sám, aby ho od původního hněvu a ponížení osvobodil teprve zármutek a hněv nový, nesrovnatelně prudší. Achilles jako by se ve svém zatvrzení chtěl stát Diem na zemi: tím, kdo sám zůstává stranou dění, na jehož vůli však záleží vše: a děj Íliady se opravdu až po určitý moment odvíjí od Achillovy vůle, které Zeus přikyvuje. Brzy se má však ukázat, že rozdíl mezi oběma nemůže být větší: Achillem *pohne* až přítelova smrt – k odhodlání vrátit se do války, zabít, aby byl vzápětí sám zabit; Zeus naproti tomu zůstává nakonec – po krátkém zaváhání – smrtí svého syna *nepohnut*.

Bylo by snadné přičíst celou vinu Diovi (který se jí ostatně nezříká).<sup>78</sup> To však ani jeden z přátel neudělá – na rozdíl od těch, jejichž pošetilost nejvyšší bůh kárá v úvodu Odysseie (I.32-34): „Divno, jak neprávem lid *jen* bohům přičítá vinu!“. A také narozdíl od Agamemnona.<sup>79</sup> Achilles přinejmenším tuší to, co básník říká jasnými slovy: Zeus připustil Patrokovu smrt z rukou Hektora *teprve na Achillovo přání* (VIII.470-477, XV.64-66). Zeus znal snad důsledky Achillovy nepohnutelnosti už dříve, ale zodpovědnost za ni přesto nese jen Achilles sám.

Teprve v Patrokovu tato nepohnutelnost zahynula – a spolu s ní i Achillova touha po životě, která mu až dosud bránila učinit svou volbu:

„nechce už ani mé srdce

žítí a s lidmi tu být zas pospolu...“

---

lhostejná jest, vždyť poctěn jsem dost již Diovou vůlí.“  
(IX.607-608)

<sup>77</sup> Srov. znovu XVIII.234-238:

„...uprostřed nich pak slavný Achilleus rychlý  
vřelé proléval slzy, když uzřel věrného druha,  
kterak na marách jest, jak kopím je usmrcen ostrým –  
vždyť jej sám byl poslal i se svými koňmi a vozem  
do války...“

<sup>78</sup> A také je jmenován mezi bezprostředními činiteli: „Vždy však Diova vůle je mocnější, nežli je lidská... / Tehdy to též byl Zeus, jenž chrabrost v hrudi mu vzbudil.“ (XVIII.688-691) Toto místo je příliš nejednoznačné, abychom z něj mohli vyvozovat jasné závěry o lidské „autonomii“. Je však přinejmenším *možné* vyložit ho v duchu Schmittovy analýzy naznačené výše.

<sup>79</sup> K tomu více v oddílu II.

„Na místě mrtvů chci být – když neměl jsem přítele svému  
příspět v hodině smrti!“

(XVIII.90-91, 98-99)

Teprve toto smutné poznání vede Achilla k odhodlání vyrazit k rozhodujícímu souboji s Hektorem a pomstít na něm Patroklova, a v jistém smyslu *svou vlastní* smrt – kterou již nyní ohlašuje Thetis (XVIII.95-96) a kterou později zpečetí Hektorův, o mnoho slabší bratr.

Kdo tedy zabil Patrokla? Apollón, moira, Euforbos, Hektór, Patroklos sám, Zeus, Achilles? Nebo snad Agamemnón, jehož zjevná vůle stála na počátku tragické zápletky? Anebo Nestór, který jako první přišel s nápadem, aby Patroklos vyrazil do boje *místo* Achilla (XI.786-803)? Je snad patrné, jak marné by bylo snažit se tuto otázku *rozhodnout*, nebo jen podat uzavřený výčet viníků – na kterém by mohl nakonec figurovat i Patroklův otec, na jehož příkazy se Nestór odvolává, svůdník Paris, Achillovi koně, Enyó, Eris<sup>80</sup> nebo Árés.<sup>81</sup>

Homérův epos nám nedovoluje *odpovědět* ani jedním z těchto způsobů. Tuto otázku nicméně *klade*, a podtrhuje tím zvláštní roli, která mezi *činiteli* zkázy před Trójou připadá osudu. Idea osudu prochází celým tkanivem básně zobrazující nemilosrdně svět války pod „vládou síly“ – síly, která „různými způsoby, ale stejnou měrou proměňuje v kámen duše těch, kdo jí jsou podřízeni, i těch, kdo jí užívají“.<sup>82</sup> Tedy všech, protože každý muž se tu podílí na násilí, „které drtí vše, čeho se jen dotkne“,<sup>83</sup> a stává se bezmála svébytnou mocí, kterou nikdo nedokáže zastavit, ačkoli probouzí *lítost* i v nejvyšším z bohů. Tato síla vystupuje jako něco téměř hmatatelného právě tam, kde se řetězec příčin rozbíhá *za hranice* všech uchopitelných souvislostí.

Simone Weilová poukázala na to, že teprve ony záblesky soucitu, připomínky života v míru, projevy *hořkosti* nad absurditou války – jakkoli vzácné – činí z Íliady to, čím pro Řeky byla a čím je stále. „Ó kéž

<sup>80</sup> Srov. IV.440, V.518, XI.3, XX.47.

<sup>81</sup> Srov. XXIV.260, 498 v souvislosti s Hektorovou smrtí.

<sup>82</sup> „Dobře tě, hledě ti v tvář, teď poznávám – však jsem tě neměl prosit – vždyť ve hrudi tvé jest ukryto železné srdce!“ (XXII.356-357)

<sup>83</sup> Weil (1953, 32, 26).

každý svár jest vyhlazen z lidí i z bohů, / jakož i hněv, jímž k prudkosti vzplá též rozvážný člověk, / hněv – jenž sladší než med, když člověku do hrdla stéká, / kvapem v mužově hrudi jak pára se do výše zvedá!”<sup>84</sup>

I my se nyní musíme zaměřit na *pozadí*, na kterém idea osudu teprve zřetelně vyvstává. Tímto pozadím je v našem kontextu otázka, zda *to všechno nemůže být jinak* – a překvapivá, ale rozhodná odpověď básníka: *může*.

---

<sup>84</sup> XVIII.107-108.



## (b) Válečný osud a možnost míru

Když si postavíme před oči, co vše vedlo k Patrokově osudové smrti a kolik zdánlivě nesouvisajících rozhodnutí na ní má svůj podíl, může nás snadno napadnout otázka, zda neexistovala možnost, aby k ní nedošlo. Uvidíme, že Homér k takové *možnosti* skutečně odkazuje, a to ne jednou, ale soustavně. Máme-li porozumět ideji osudu představované v Íliadě, nemůžeme tuto strategii nechat bez povšimnutí.

Na jedné straně vidíme, že Achilles už před trójskou výpravou znal věštbu, jejímž naplněním se stala právě Patrolova smrt. V Íliadě je tato událost jako osudová poprvé ohlášena již v závěru první části, na konci VIII. knihy,<sup>85</sup> kdy Zeus Héře a Athéně vyjevuje, co a *proč* se bude dít nazítří: lítosti bohyň nelze ustoupit; jediné rozuzlení, které povede k příslibenému dobytí Tróje, předpokládá, že bude zabit Hektór; to se však nestane, dokud se do boje nevrátí Achilles, kterým ovšem dokáže *pohnout* jen Patrolova smrt (VIII.470-477). A tak tomu bude, „neboť to velí osud (θέσφατόν ἐστὶ)“. Totéž je znovu stvrzeno v závěru druhé části, když Zeus procitne ze spánku, který na něj nalíčila Héra. Oproti předchozímu se zde novou součástí „scénáře“ stává Sarpédonova smrt, již se má proslavit nebohý Patroklos. I zde se Zeus odvolává na osudovost tohoto sledu událostí. Tentokrát je však konkrétnější ohledně původců tohoto přijatého řádu dění: bude tomu takto, protože Zeus přikývl na Thetidinu prosbu, aby byl oslaven její syn.<sup>86</sup> Nové je zde také to, že Zeus prozrazuje, v čem konkrétně bude spočívat jeho vlastní iniciativa: nesloží „nepřízně své k Danaům“ a nestrpí, aby jim kdokoli z bohů pomáhal. Nejvyšší bůh tu tedy rozhodně nepředstavuje sám sebe jako toho, kdo sám tahá za všechny nitky (ačkoli opomíjí osudnou „chrabrost“, kterou později „probudí“ v Patrolovi): má spíše lépe než ostatní bohové „přečtenou“ situaci a ví, co je zapotřebí, aby se mohly naplnit oba jeho sliby (Achillova sláva i dobytí Tróje) – ani jedno však nechce, a patrně ani nemůže sám vykonat. Aby se osud naplnil, musejí jednat ostatní, a to nejen bohové, ale i lidé: Achilles bude oslaven jen, bude-li sám bojovat, a Trója může být dobytá jen Řeky, pokud se nerozhodnou odplout domů.

Když Patroklos vyráží do boje, básník v nenápadném artefaktu zpřítomňuje osudovost jeho rozhodnutí (XVI.137-138):

„Potom si na hlavu silnou dal přilbici kovanou pevně,  
na které chochol z žíní se s vrcholu strašlivě kýval.“

<sup>85</sup> Přidržuji se Heidenovy analýzy. Otázka tří částí ale není pro argument tohoto oddílu nijak určující.

<sup>86</sup> Patrolova smrt je tedy paradoxně nezbytná k Achillově oslavě, a tedy splnění jeho přání. Iluze, již podlehl Achilles, když zprvu (v IX. knize) nepřijal od Achájců dary, spočívala v tom, že by mohl být od Dia ctěn *jako bůh*. V Patrokově smrti, která předjímá jeho vlastní, Achilles poznává, že je ctěn pouze *jako člověk*.

Právě tento Achillův chochol bude po první Apollónově ráně poprvé potřísněn prachem (XVI.793).

Než k tomu však dojde – a tím se dostáváme ke druhé stránce věci –, bude tato ohlašovaná osudovost třikrát velmi zvláštním způsobem relativizována. Odvíjení příběhu Patroklovy smrti bude natřikrát rázně zastaveno, aby byl celý nahlédnut z odstupu, jakoby s otázkou: musí se to stát? Na tuto otázku přitom nelze odpovědět jednoduše „ano“, ani „ne“.

Poprvé zaváhá k našemu velkému překvapení (ba k pohoršení některých čtenářů) sám Zeus. Slíbil, jak víme, že nebohého Patrokla nechá před smrtí proslavit také tím, že přemůže jeho syna Sarpédona. Nyní však, když má Sarpédón skutečně zemřít, pojme nejvyššího boha nad jeho osudem lítost:

„Běda, že osudem má můj Sarpédón, nejdražší z mužů,  
rukama Patroklovýma být zbaven života svého!  
srdce se rozpáčí mé, když ve své přemýšlím duši,  
zdali bych vytrhnout měl jej živého ze slzné bitvy,  
potom v Lykii rodnou jej postavit, v úrodnou zemi,  
či již nyní ho mám dát usmrtit Menoitiovcem.“

(XVI.433-438)

Stejně jako v podobné situaci později (XXII.168-176) jsou to teprve ostatní bohové, tentokrát prostřednictvím Héry, kdo „nedovolí“, aby se to, co Zeus zvažuje, stalo, a připomenou mu osud zavazující všechny, včetně jeho, stejnou měrou. Jeho překročení by bohové nemohli schválit:

„Jaké´s to pravil slovo, ty Kronův přehrozný synu?  
muže, jenž smrtelný jest, jenž propadl osudu dávno,  
ze smrti plné smutku bys nazpět vyrvati mínil?!  
Pro mne! – však ostatní bozi ti čin ten neschválí všichni!“

(XVI.440-443)

Básník tu v jediné promluvě ukazuje, že překročení osudu je možné, ale také, proč osud překročen nebude.

Podruhé je moc osudu nahlédnuta z *odstupu* přímo ústy vypravěče přemítajícího o Patroklově osudovém rozhodnutí nevrátit se zpět k lodím, jak ho nabádal Achilles:

„Patroklos pobídnuv koně i přítele Automedonta,  
trójský i lycký lid hnal dál – však velice zbloudil,  
ubohý! – –

Šetřiti měl slov zákazu přítele svého – –  
záhubné černé smrti by býval jistě se vyhnul!“

(XVI.684-686)

Podobných míst nalezneme celou řadu. Už dříve přemítá vypravěč o tom, co by se stalo, kdyby byl býval Teukros trefil Hektora: „Tenkrát by boj byl najisto u lodí skončil“ (XV.459) – a Patroklos by nezahynul. Později zase Apollón musí spěchat do Tróje, „aby v ten Achájeci den ji nestrhli – naproti sudbě,“ (XXI.517), čímž by byla odvrácena alespoň smrt Achillova.

V XVI. knize tak Homér dvakrát na poměrně krátkém prostoru mezi Patroklovým osudovým rozhodnutím a jeho osudovou smrtí přerušuje tok vyprávění, aby poukázal na to, že se věci mohly stát také jinak (a ve verši XVI.780 se tak děje potřetí – k tomu níže). Nejedná se přitom o nijak nahodilý rozmar, a proto se musíme ptát, co básník tímto uplatněním vypravěčské „cézury“, která osudové dění vztahuje k pozadí širšího pole možností, sděluje.

Typickou a dobře známou figurou tohoto postupu, která je však bohužel většinou zkoumána odděleně od dalších analogických případů, je výraz „proti sudbě“ (ὑπερ μόρον, ὑπερ μοῖραν, resp. ὑπερ αἴσῶν). Jeden ze sedmi výskytů jsme již viděli.

Ten, který v Íliadě přichází jako první, má přímý dopad na otázku, zda bylo možné, aby Patroklos před Trójou nezemřel. Jedná se o pasáž z II. knihy, jejíž – mírně řečeno – nevstřícná interpretace má původ již v Aristotelově Poetice.

Zápletko je následující. Na pokyn Diův prostředkovaný snovým obrazem Nestora měl Agamemnón na shromáždění vojsk svolat Achájeci do nové bitvy proti Tróji, neboť „jim všechněm změnila ducha / Héré prosbami svými, a Tróům jsou určeny strasti“ (II.14-15). Agamemnón se však místo toho rozhodne „ducha“ svých vojáků nejprve vyzkoušet (πειρήσομαι), k čemuž, jak ujišťuje ostatní velitele, „má právo“

(ἢ θέμις ἐστί): „na lodích s četnými vesly je vybidnu prchnouti domů“ (II.73-74). Jeho řeč má však nepředvídaně velký „úspěch“ a v okamžení se strhne doslova úprk celého mužstva k lodím, až se „mrak prachu... pod jejich kroky / zdvíhal a stoupal vzhůru“ (II. 150-151). V tu chvíli není příliš jasné, jak by se ne právě hérojský vývoj událostí dal ještě zvrátit. Vypravěč celou situaci komentuje slovy:

„Tenkrát by Achaiům odjezd i naproti osudu nastal –“

Ἐνθά κεν Ἀργείοισιν ὑπέρμωρα νόστος ἐτύχθη

(II.155)

Ukazuje se, že „duch“ Achájců Héřinými prosbami možná nebyl změněn tak, jak sen Agamenonovi sliboval (nebo jak si Agamemnón sliboval na základě snu), a aby „nenastal odjezd“ proti osudu, musí zasáhnout na pokyn Athény, resp. Héry Odysseus. Teprve zchytralý Láertův syn zachrání situaci, když nejprve beze slov vytrhne Agamemnonovi žezlo a pak v chvatu obchází jednoho velitele řeckých vojsk po druhém a „vlídným slovem“ jim vysvětluje, že to Agamemnón s odjezdem tak úplně vážně nemyslel: „zkoušit achajské syny – však brzy trestati bude!“ (II.193). Rozjívěné vojáky Odysseus příležitostně udeří žezlem: „Hlupáku tiše tu sed! Bud' poslušen rozkazu jiných...!“ (II.200). Teprve takto se podaří opět je shromáždit (ne však předejít „scéně“, kterou stropí Thersítés) a připomenutím Kalchantovy věštby v nich znovu probudit nadšení pro válku. Neosudová volba je zažehnána a Achájci – rozdělení na Nestorovu radu podle rodů a kmenů – začínají konat oběti a připravovat se k první bitvě bez Achillea...

Aristotelés v této groteskní scéně viděl nahodilou a nemotivovanou zápletku, která narušuje *nutný* sled událostí. Klasifikoval ji proto jako prohřešek proti známému principu organické a přirozené jednoty děje. “[P]ři sestavování událostí je vždy nutno šetřit buďto nutnosti, nebo pravděpodobnosti: tedy aby ten a ten hovořil nebo jednal tak a tak, to ať je buďto nutné, nebo pravděpodobné, a ať je nutné nebo pravděpodobné, že po tom a tom nastane to a to. Je tedy jasné, že rozuzlení děje musí plynout z děje samého, ne z 'boha na stroji' jako v Médeji, nebo jako je to v Íliadě s tím odplutím. (...) V předváděných událostech ať není nic nepřirozeného...”<sup>87</sup> Tolik Aristotelés.

Ukazuje-li se však, že je vztahení osudového dění k širšímu poli možností důsledně uplatňovanou strategií básníka, pak musíme připustit, že Aristotelův výklad možná přehlíží jeden z rysů, které homérský epos činí tak působivým – snad proto, že to, co se v něm ukazuje, bylo příliš vzdálené jeho

---

<sup>87</sup> Poet. 15, 1454a33-b7, překlad J. Nováková (1962).

vlastnímu chápání navzájem se vylučující nutnosti a náhody. Osudový (tj. nutný) děj podle tohoto pojetí může být nahodilými zápletkami, jako je ta „s tím odplutím“, pouze více či méně pokažen. Pro Homéra je naopak důležité, aby osudové dění stále znovu vystávalo na pozadí neosudových možností, a to i za tu cenu, že je pak nucen nasadit nechvalně proslulou „olympskou mašinérii“. I neosudové možnosti, jak se ukazuje, mají nad lidmi a bohy určitou moc: je to síla, která je svádí k tomu překročit svůj podíl na dění a štěstí (zachránit svého syna, zachránit život achájského vojska). Tato síla se však nakonec ukazuje v Íliadě ve všech případech slabší než osud: alespoň v celkové perspektivě, zatímco u jednotlivců může dočasně nabýt větší moci neosudová možnost (Thersítés, než ho Odysseus zpacifikuje žezlem; Zeus, než mu bohové připomenou osud). Aby byla její síla přemožena, musí se někdo za osud postavit (Héra, Athéna a nakonec Odysseus, který jako posel osudu obchází řeckým táborem). V tomto smyslu je „olympská mašinérie“ dobře ospravedlněna důvody hlubšími, než je „pravděpodobnost“ a „přirozenost“: ukazuje se tu *působnost* osudu, pochopitelná teprve ve vztahu ke svému protipólu – moci neosudových možností.

Je do značné míry ironií dějin umělecké kritiky, že byl právě Aristotelés – její vynálezce<sup>88</sup> – takovým způsobem slepý vůči této dynamice osudu, když se ji pokusil beze zbytku podříditi vlastním pojmům nutnosti a náhody,<sup>89</sup> s výsledkem, že Homér chybuje: vždyť právě Aristotelés přichází poprvé s programem číst Homéra z *Homéra* a před svými předchůdci brání v mnoha jednotlivostech estetickou působivost eposů proti námitkám z imoralismu, bezbožnosti, nepravděpodobnosti atd. (srov. například jeho obhajobu nepředstavitelného Hektorova a Achillova „závodu“ kolem trójských hradb).<sup>90</sup> Nicméně jako každý filosof nakloněný umění i Aristotelés je nechává samostatně myslet *jen po určitou mez*, kterou už je z jeho pozic nepřípustné překročit: scéna „s tím odplutím“ leží za touto mezí, a ukazuje se tak aristoteleskému čtenáři jen jako nevynucená a nahodilá peripetie, která je příliš draze vykoupěna „nepravděpodobným“ zásahem bohů.

Na pozadí těchto úvah se zdá také nepřiliš přesvědčivý výklad, podle něž by toto a další místa poukazující k určité *possibilitas irrealis* měla představovat pouhou façon de parler, pokud by tím bylo míněno, že jde *jen* o ozvláštnění, jehož jedinou funkcí je upoutat posluchačovu pozornost, takže je zbytečné ptát se, jaký mají neosudové možnosti v rámci básně smysl. Sledujeme-li, kolik prostoru a umu věnuje Homér vylíčení jen této jedné neosudové hrozby a jejího zažehnutí, těžko můžeme věřit, že by

---

<sup>88</sup> Srov. Ford (2002).

<sup>89</sup> Z nichž první je u Homéra relativně okrajový, druhý se nevyskytuje vůbec. K tomu více třetí oddíl.

<sup>90</sup> Srov. zvl. Poet. 25-26. Je příznačné, že pro tuto scénu Aristotelés na rovině estetické působivosti ospravedlnění našel („Je-li z básně něco nemožného..., je to v pořádku, dosahuje-li báseň svého cíle,“ tj. stává-li se „působivější“, ἐπιληκτικώτερον – Poet. 25, 1460b24-27), ale pro „tu s tím odplutím“ nikoli. Scéna z II. knihy totiž, je-li dosavadní analýza správná, má svou působivost v tom, že ukazuje – v aristotelské terminologii – určitou „nahodilost nutného“: je tedy z jeho pohledu chybou pro chybu samu.

tato „figura“ neměla žádný obsah. Jedná se bezpochyby o zvláštní vyjádření, o určitý topos, který nemůžeme vzít doslova (jako by odplutí a setrvání před Trójou byly dvě symetrické možnosti). Přitom nás četnost zastoupení i zvolený slovník vedou k tomu brát tento topos vážně a připustit, že návrat domů skutečně byl v danou chvíli určitou, ale právě jen neosudovou možností.

Tato scéna z II. knihy je komentátory právem řazena ke čtyřem dalším, kde výraz „proti sudbě“ poukazuje k irrealné možnosti, tedy k možnosti, která nenastala.<sup>91</sup> Vedle těchto pěti pasáží bývají navíc stavěny dvě, kde tentýž výraz označuje (jak se zdá) děj, který naopak skutečně nastal.

V Íliadě je to krátká zmínka o převaze Řeků: „tehdaž achajský voj byl vítězem – naproti sudbě“ (XVI.780). I pro toto místo bylo nalezeno „aristotelské“ vysvětlení: Hedén se například domníval, že zde básník reflektuje, jak se „nechal unést“ svou náklonností k Řekům od předepsaného syžetu (tj. „sudby“).<sup>92</sup> Taková úvaha, i kdyby postihovala něco z charakteru orálního básnictví, je však, jak jsme se již pokusili ukázat výše, zcela mimoběžná s otázkou po „jedinečné povaze“ homérského osudu.

Pro výklad řecké převahy „proti sudbě“, která těsně předchází první ráně zasazené Patroklovi od Apollóna, je dobré si všimnout, že výraz φέρτεροι ἦσαν nemá nikde jinde v Íliadě význam dosaženého vítězství. Φέρτερος je ten, kdo je silnější, mocnější, tedy schopnější získat si převahu, jako když se například Agamemnón chvástá před Achillem: „takto si já zas sličnou Brísovou dceru / odvedu ze stanu sám, dar tvůj, bys dobře to věděl, / oč jsem mocnější (φέρτερος) tebe“ (I.184-186). Agamemnonova moc je něco, co má být uskutečněným aktem svévole Achillovi teprve prokázáno. A podobně skutečnost, že Řekové byli φέρτεροι ὑπερ ἄϊσων, zřejmě neznamená, že by se cokoli událo proti osudu: je tím pouze řečeno, že v tu chvíli byla na jejich straně síla, *možnost* porazit Trójany, což by však bylo „proti sudbě“ – náležela jim neosudová možnost – skrze ně si získala sílu, která musí být potlačena. Aby se tato možnost neuskutečnila, přichází Apollón a sráží Patroklovi přílbu a brnění. Bez jeho zásahu, jak naznačuje básník, by snad Řekové porazili Trójany, aniž by se Achilles musel vrátit do boje a aniž by – do třetice v rozmezí necelých čtyř set veršů – zemřel Patroklos. Taková možnost tu je – moc osudu se nejlépe ukazuje právě na jejím pozadí, jako to, co je silnější než ona.

Věcný rozdíl mezi pěti připomínkami neuskutečněného zvratu „proti sudbě“ a veršem XVI.780 tak není v podstatě žádný: ve všech případech – tak jako jinde, kde básník užívá jiných výrazů pro tutéž figuru – je poukázáno k irrealné neosudové možnosti v pozadí osudové skutečnosti. Básník (či jeho

<sup>91</sup> Vedle zmíněného XXI.517 se jedná o XVII.321, XX.336 a v.436.

<sup>92</sup> Hedén (1912, 175): jedná se o „básníkovo přiznání, že nechal své oblíbené Achájce slavit větší vítězství, než vlastně směl“. Podobně Eberhard (1923, 20), který ve výraze „proti sudbě“ vidí „logický rozpor“, pokud „osud“ není vyložen jako „poetická idea“.

postavy) nepřipouští, aby tato možnost byla uskutečněna, ale stejně tak klade důraz na to, abychom byli schopni ji vidět: její působnost je stejně citelná, jen *slabší* než působnost osudu.

Proniknout ke smyslu této figury o něco blíže nám může pomoci Heidenova analýza segmentu B jednotlivých částí Íliady, tedy II., X. a XVII. knihy – aniž bychom se zde museli pouštět do detailní diskuse o přesvědčivosti jeho dělení. Podle Heidena mají tyto knihy společný motiv selhání obvyklého, válečného hrdinství, a naopak úspěchu hrdinství *jiného druhu*.<sup>93</sup> Hrdinou II. a X. knihy je duchapřítomný, resp. Istivý Odysseus, hrdinou knihy XVII. je Aiás, který v okamžiku největší bezradnosti řeckého vojska po Patroklově smrti nechá pohotově poslat Antilocha za Achillem se zprávou o tom, co se stalo. Zvláště souvislost mezi II. a XVII. knihou je zajímavá, protože také po Patroklově smrti předchází Aiantovu spásnému nápadu útěk z boje a hrozba, že Řekové, zklamaní nepřízní bohů, odplují domů. Meriónés volá na Ídomenea:

„Švihej do koňů nyní, až k rychlým přijedeš lodím,  
Vždyť přec sám již vidíš, že vítězství není už při nás!“

(XVII.622-623)

Ídomeneus – jindy statečný – bez váhání radu poslechne:

„Řekl, a krétský král hnal spřežení půvabné hřívy  
k dutým achajským lodím, zlá bázeň v duši mu padla.“

(XVII.624-625)

Ještě v závěru knihy Achájeci bezradně prchají a „pouští zápas z mysli“ – tuto neblahou situaci může zvrátit jen Achillův příchod. A o ten se postará právě Aiás svou prozíravostí, a to přesto, že patřil k prvnímu, potupně odmítnutému poselstvu. Teprve s Achillem v čele přestanou Achájeci myslet na útěk domů: převezmou znovu svůj válečný osud, který je nakonec – po „aithiopské“ zápletce a Isti s trójským koněm – přivede k vyvrácení Priamova města.

---

<sup>93</sup> Heiden (2008, 73-75).

Ve II. i XVII. knize tak nacházíme podobnou situaci: Achájci by se mohli vrátit domů a tato myšlenka se jich zmocňuje. Ukazuje se, že jako vojsko stojí po celou dobu před volbou velmi podobnou té, již sám za sebe vyslovuje Achilles v IX. knize: jednou možností je nebezpečný (a možná krátký) život před Trójou s příslibem slávy, který dali sami bohové (srov. Kalchantovu věštbu); druhou možností je dlouhý, bezpečný život doma, který však znamená obrátit se zády k božskému plánu a možná navždy ztratit podíl na příbězích, v nichž se lidé s bohy setkávají. Zatímco Achilles až do svého rozhodnutí v XVIII. knize zůstává v ústraní, „doma“ ve svém stanu, jakoby napůl cesty mezi jednou a druhou možností, než se jednou provždy přikloní k té, která měla být jeho osudem, Řekové bojují ustavičně, ale ustavičně jsou také konfrontováni s možností žít doma v míru, které někdy podléhají, takže je Odysseus nebo Aiás – na pokyn bohů, nebo bez něj – musejí přivést zpět k tomu, co měli před Trójou vykonat.

V obou případech to Homérovi dovoluje předestřít vlastní osud hrdinů – individuální nebo kolektivní – jako něco, co je vede, co naplňují, ale také něco, co si sami musejí (z)volit. Zeus i Thetis vědí předem, že Achilles, který by se rozhodl vrátit domů, by nebyl Achillem<sup>94</sup> – to jej však nezabavuje povinnosti tento osud si sám zvolit.<sup>95</sup> Teprve díky neosudovým možnostem v pozadí se tak osud u Homéra stává *vlastním* osudem hrdinů, a ne pouhým fatalismem, imaginární nutností, která se rozvíjí ze sebe samé a která volí za člověka, třeba i z jeho nitra. Taková nutnost v Íliadě figuruje, ale pouze jako „literatura“:<sup>96</sup> v ústech jednotlivých postav, když se chtějí zříci své zodpovědnosti nebo někomu něco namluvit.<sup>97</sup>

Ještě jeden krok k objasnění ideje osudu nám umožní učinit poslední z výskytů výrazu „proti sudbě“, který zůstal doposud stranou. Jedná se o zvláštní výrok, který je součástí Diovy promluvy, označované někdy jako první evropská theodicea. Pouze v tomto případě je výslovně připuštěno, že se některé věci *skutečně dějí* „proti sudbě“. To také (vedle dalších skutečností) vedlo některé interprety k výše zmíněné představě, že mezi Íliadou a Odysseou došlo k zásadnímu posunu v převažujícím významu pojmů pro osud (zvl. výrazů μοῖρα a αἴσα): zatímco v Íliadě převažuje starší význam „smrt“, v Odyssei se již většinou

---

<sup>94</sup> Již v I. knize Thetis Diovi jako fakt říká o svém synu, že „dostal nejkratší život ze všech“ (I.505-506). Srov. také XVIII.58-60:

„Pak jsem do Tróje já jej poslala na křivých lodích,  
aby tam s Trójany válčil. – Však já ho už nespátřím doma,  
neboť se nevrátí víc v dům statného Pélea otce!“

<sup>95</sup> A Thetis také Achillovo osud přijímá jako dílo jeho vlatního rozhodnutí. Přesto, že o něm už dříve věděla, skutečně zpečetěný ho poznává až v Achillových vlastních slovech.

„Ó – pak podle těch slov bys nebyl naživě dlouho!  
Hned totiž po Hektorovi jest určen ti života konec!“

(XVIII.95-96)

<sup>96</sup> Srov. užitečné Adkinsovo (1965, 20) rozlišení „života“ a „literatury“.

<sup>97</sup> K tomu se ještě vrátíme v následujícím oddílu.



uplatnil novější význam „spravedlivý podíl“. Za tohoto předpokladu je pak také vcelku snadné vysvětlit, proč Odyssea narozdíl od Íliady připouští události, které se skutečně dějí „ὕπερ μόρον“. Když Zeus lidem vytýká, že sami „strojí si strast jen zpupností svou – byť naproti sudbě“ (i.34), měli bychom rozumět věě asi v tom smyslu, že si svou zpupností připravují strasti *nad ty*, které by i jinak museli snášet v souladu s podílem, který mají na spravedlivém řádu světa. Nad tímto řádem drží ruku Zeus, který rozdává dobré i zlé.<sup>98</sup> A proto je úkolem člověka nést obojí.<sup>99</sup> Pochopit tento úkol učí lidi jejich jednotlivé osudy.<sup>100</sup>

Pindaros později připomíná tuto schopnost nést osud jako starou moudrost:

“s jedním požehnáním lidé dostávají dvojí žal  
od nesmrtelných. Hlupáci  
to nedokáží nést řádně;  
jen dobří: nesou to krásné, co dostali, jako plášt’.”<sup>101</sup>

Ten, kdo osud, pokaždé *smíšený* z dobrého a zlého, nést nedokáže, může dosáhnout jediného: ještě většího utrpení. Takové je poučení z Aigisthova příběhu, který si sám „nastrojil strast“, a to navzdory výslovnému varování od bohů:

„Tak teď naproti sudbě zas manželku Átreovcovu  
Aigisthos pojal za choť a jej, když vrátil se, zabil,  
věda přec o náhlé zhoubě, vždyť my jsme mu výstrahu dali...“

(i.35-37)

V Íliadě není nikde řeč o tom, že by si někdo mohl strojit *strasti* proti osudu: proti osudu by naopak mohlo dojít k událostem, které by Řekům dovolily předčasně zvítězit, nebo by válku ukončily jejich

---

<sup>98</sup> „Džbánů zajisté dvě jest u prahu Kronovce Dia,  
s dary, jež rozdává Zeus, zlé v jednom, ve druhém dobré.“  
(XXIV.527-528)

<sup>99</sup> „Kronovec, Olympský Zeus, nám lidem rozdává štěstí,  
Sám, jak dobrým, tak zlým, jak jemu se po každé líbí.  
Snad též tobě to dal – pak musíš všecko to snášet.“  
(vi.188-190)

<sup>100</sup> “[O]sudem duch byl člověku dán, jenž dovede snášet”.

τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θεῶαν ἀνθρώποισιν  
(XXIV.49) – Blíže k výkladu tohoto kontroverzního verše viz následující oddíl.

<sup>101</sup> P III.82-84.

útekem domů. Zatímco v Odyssei stojí „proti sudbě“ nespravedlivý, násilný čin, v Íliadě je to mír a zachování života. Osud má v obou kontextech opravdu velmi odlišný smysl.

To ale ještě nevede nutně k předpokladu významového vývoje pojmů osud označujících, ani k nutnosti vidět v pozadí proměnu „náboženských představ“. Posunu můžeme přinejmenším stejně dobře porozumět z rozdílu témat a ústřední problematiky obou eposů. Zatímco Íliada uzavírá své hrdiny do strohého světa války, bitevního pole, za jehož hranice vyhlížejí postavy i vypravěč jen výjimečně (necháme-li stranou homérická přirovnání a digrese), Odyssea zobrazuje buď světy válkou nezasažené (Kirké či Fajákové, kde je válka přítomna jen skrze Démodokův zpěv), nebo opuštěné domovy, na kterých se válka projevuje nepřímo (nápadníci na Ithace, opuštěný mykénský trůn), a jako celek ztvárňuje téma „cesty domů“. Zatímco tak v Íliadě „osud“ označuje převážně „smrt“, poukazuje v Odyssei nejčastěji k „návratu“. Íliada se odehrává v druhém okruží Achillova štítu, zatímco Odysseus na své cestě tento svět již opustil, aniž by však vstoupil do okruží prvního: jeho družina už nevystupuje jako bojový šik, ale drží dosud pohromadě jako část „mužstva“; Odysseus se bude muset s nápadníky utkat v regulérním boji, aniž by se mu však někdo z nich mohl stát skutečným soupeřem.

Osud není u Homéra žádnou samostatnou postavou, jako třeba Spánek, který je ve válce i v míru tentýž. Osud, jak ještě uvidíme, představuje sice určitou sílu, ale sílu, jejíž působení je pokaždé svázáno s konkrétním, individuálním údělem a která není myslitelná beze vztahu k údělům ostatním:<sup>102</sup> síla, která Patrokla vede do boje před Trójou, není myslitelná beze vztahu k Achillově zatvrzelosti, k Nestorově moudré radě, k pohromám dopadajícím na Řeky, nad nimiž Patrokla pojme lítost atd. Osud se nemůže utvářet jinak než v nejužším myslitelném provázání těch, kdo se na něm podílejí, a jeho smysl proto není možné vytrhnout z konkrétní konstelace sil, ze situace, v níž se svět nachází: osud války před Trójou je nutně něčím jiným než osud života v opuštěném domově a osud návratu. „Osud“ tu však může znamenat stále totéž, alespoň pokud jde o zákonitost jeho utváření a vztah k neosudovým možnostem. Jejich charakter se zjevně musí proměňovat spolu s konkrétní náplní osudu, takže i pozadí, z něž osud vyvstává v druhém případě, musí být jiné než to, na kterém se ukazovaly trójské osudy Íliady.

Neosudové možnosti v Íliadě, které nejsou uskutečněny, i uskutečněné neosudové možnosti, o kterých hovoří Zeus na začátku Odysseie, společně poukazují ke křehkosti homérického osudu, který má moc určovat činy lidí i bohů, ale není mocí žádného automatismu: bohové jej musejí naplňovat, a také

---

<sup>102</sup> Srov. zvl. Bianchi (1953) a jeho analýzu provázanosti individuálního a obecného osudu (které ovšem ne zcela přesvědčivě přiřazuje výrazům μοῖρα a αἴσα). Nejindividuálnější osud, který může náležet jen každému jednotlivě, tj. smrt, je zároveň tím nejobecnějším: tím, co náleží všem smrtelníkům bez rozdílu. Osud nejobecnějšího významu jako pád Tróje na druhé straně je zase v jednotlivých situacích, po řadě, totožný s osudy jednotlivých hrdinů: když je zabit Patroklos, pád Tróje je v Achillových rukou, později v Odysseových atd.

od lidí si žádá, aby se za něj postavili (jako když Odysseus zažehnaná hrozící odjezd Achájců nebo když Achilles bere na sebe svůj krátký, válečný úděl). Otázka, k čemu by došlo, kdyby tak někdo neučinil, která se vznáší v pozadí celé Íliady, tu zůstává bez odpovědi. Teprve Aigisthův příběh nabízí podnět k úvaze na toto téma.

Je více než zřejmé, že Aigisthova lidská vzpoura „proti sudbě“ a proti božské radě Thyestova syna ani v nejmenším nevytrhla z přediva osudu. Právě naopak, jak vysvětluje Zeus, vedla jen k tomu, že Aigisthos pocítí na sobě moc osudu dříve a silněji.<sup>103</sup> Lidské bytí je tak slabé, že vzepře-li se zcela božskému příkazu, stává se nicotnou i jeho moc, protože člověka, který se obrátí zády k bohům, také bohové opouštějí. Tato nicotná moc nemůže sama pro sebe docílit vůbec ničeho. Aigisthos se může holedbat, že zavraždil mykénské krále a usedl na jeho trůn: spíše se však stává pouhým nástrojem božské spravedlnosti, která trestá Agamemnona za jeho dřívější krutost – nástrojem v pravdě ubohým, protože sám své úloze vlastně nerozumí. Žije zcela pohlcen iluzí, že vzal svůj osud do vlastních rukou, zatímco ve skutečnosti jen sám sebe zbavil největší lidské výsady na osudu se spolu s bohy podílet jako činitel, jehož bohové uznávají a nechávají, aby se sám pro svůj osud rozhodl. Právě této výsady – svého podílu na řádu světa, na příbězích, jichž se účastní bohové, který je nejvyšším darem, protože lidi přivádí do společenství s nesmrtelnými, se Aigisthos zřekl. Ani v nejmenším tím však neunikl svému údělu: jen mu neporozuměl správně, připravil se o možnost osudově jednat – vytrpět však bude muset vše, čím ho osud zasáhne. Takové je poučení z Aigisthova příběhu: lidé se skutečně mohou postavit proti osudu, nemohou mu však uniknout; tím, že se ve svém jednání proti osudu stavějí, pouze se zříkají své aktivní role, aniž by se však mohli vyhnout tomu, co mají od osudu vytrpět. Teprve zde se osud ukazuje „fatalisticky“.<sup>104</sup>

Podobným způsobem bychom mohli – čistě hypoteticky – uvažovat i o Řecích před Trójou. Kdyby se bývali na Agamemnonův popud skutečně vrhli do lodí a odpluli domů, nezměnili by na osudovém řádu světa patrně vůbec nic. Zeus by si jistě našel způsob jak naplnit svůj slib, že Trója padne. Achájeci sami by však ze sebe učinili podobně bídné tvory, jakým je Aigisthos: možná by si zajistili „dlouhý život“, ale

<sup>103</sup> V podobném duchu představuje později Sofoklés Aianta 758-779 (který ovšem takto u Homéra nejedná). Aiás nepochopil, že lidská velikost není v tom, čím člověk sám je, ale v tom, co vykoná spolu s bohy, a když k němu v bitvě přistoupí Athéna, odhání ji: „Paní, běž k jiným z Argeiců, za nimi / stůj: přese mě nepřítel neprorazí!“ (774-775). Nakonec se Sofoklův Aiás, který odmítá převzít svůj osud, svazující ho s bohy, stává osudem sám sobě.

<sup>104</sup> Aigisthos je tak jedinou v pravdě *fatalistickou* postavou u Homéra v tom smyslu, že osud se potom, co se od něj odvrátili bohové, stává mocí vůči němu zcela vnější. Je to slepý osud, ale spíše v tom smyslu, že Aigisthos je zcela slepý vůči němu. Tento fatalismus je však něčím, co si Aigisthos zvolil, aniž byl s to skutečně pochopit, jak strašná věc je vzpírat se svému bohy stvrzenému údělu.

ponechání sobě samým, bez bohů. Svůj úděl by nadále pouze nesli, aniž by z něj cokoli pochopili a aniž by jej byli s to utvářet.

Na člověku, který jedná proti osudu, se více než jinde ukazuje *propast* existující mezi lidmi a bohy. Na jedné straně se lidé u Homéra smějí účastnit pozemských příběhů bok po boku bohům: bohové tu projevují o lidi důvěrnou starost a sami přebírají řadu kvazilidských charakteristik; a lidé jsou v tomto společenství zase povýšeni na úroveň kvazibožských sil, doslova „polobohů“, kterým je dovoleno naplňovat a dokonce předem určovat osud, jenž pak potkává i nesmrtelné. Na druhé straně však je tato blízkost pouze blízkostí příběhu, to, čím obě strany jsou, nemůže být rozdílnější: zatímco bohové se v tomto příběhu realizují jen dílčím způsobem podržující si svou nesmrtelnou povahu, smrtelníci nejsou ničím jiným než svým podílem na tomto příběhu.<sup>105</sup> Na tom, kdo se ze své vůle staví proti osudu a chce víc než svůj podíl, ukazuje se propastná vzdálenost mezi smrtelnými a nesmrtelnými nejzřetelněji. Dokonce i „nesmrtelnost“, které hrdinové dosahují v básních, stává se pro ty, kdo volí neosudové možnosti, pouze trestem. Tento rozdíl nesmrtelné slávy a nesmrtelnosti jako trestu později pěkně vystihl Pindaros ve slavné pasáži srovnávající Kroisův a Falaridův osud:

„Nenech se oklamat,

příteli, snadným ziskem!

Pouze lesk slávy

v patách smrtelníků zjevuje

minulé životy, slaví je

řečí i písní. Nepomíjí

Kroisova vznešená dobrota.

Falarida však, jenž v kovovém býku

---

<sup>105</sup> Nejvýstižněji tuto blízkost nad propastí mezi lidmi a bohy vyslovuje Nestór:

<sup>105</sup> „Z bohů tenkráté Zeus byl vzýván, z hrdinů Nestór.

Takový kdys jsem býval, ač byl-li jsem (ὦς ἔον εἴ ποτ' ἔον γε)...“

(XI. 761-762)

Srov. také XXI.462-466 (a 379-380):

Bohové nemají válčit „...pro lidi smrtné,  
ubohé, kteří listům jsou podobni: vyrostou sice,  
plní životní síly, a jedí plodiny zemské,  
ale pak pozbudou žití a zahynou.“

nemilosrdně páčil muže,

po celé zemi tíží zlá pověst.

A lry na sympósiích ho nezvou

ke společenství s písňemi chlapců.<sup>106</sup>

Idea osudu je tak v obou eposech spjata s hodnotou ceněnou velmi vysoko: s přijetím vlastního údělu, ne jako něčeho jednou pro vždy daného, ale právě naopak jako toho jediného, co člověk – obdařen nepochopitelnou přízní bohů – sám v pravdě utváří. Toto přijetí může být ceněno právě jen proto, že existuje také možnost vlastnímu údělu se vzepřít, to však znamená pouze: připravit se o tento úděl jako o skutečně *vlastní* a sdílený s bohy, a nadále jej pouze sám nést.

Potud je idea osudu ztvárněná v obou eposech těž. Skutečnost, že Odyssea počítá u lidí s činy konanými „proti sudbě“, zatímco Ílias ani jeden takový čin nepřipouští, lze vysvětlit z rozdílu mezi světem války a světem opuštěného domova, resp. návratu. Řekové vystupují jako vojsko, které – z dosti zřejmých důvodů – podléhá svým velitelům bezprostředněji, než podléhají poddaní svým pánům v době míru (a rozdíl je jen o to větší, když domov zůstane bez krále): dokážeme si představit, že kdyby bylo rozhodnutí jen na něm samotném, Thersítés by skutečně dezertoval, nyní by však musel nejprve přesvědčit ostatní, což mu ani řečnické schopnosti,<sup>107</sup> ani nedostatek autority<sup>108</sup> neumožňují. Moc osudu je také ve válce jaksi bližší, hmatatelnější: χάρμη si podmaňuje muže tak, že zapomínají na možnost návratu, Achilles je touhou po pomstě doslova posedlý. V neposlední řadě pak neosudová možnost války (útěk před násilím) má nad Řeky homérských eposů zjevně menší moc než neosudová možnost míru (svévolné násilí): ve válce je „vláda násilí“ většinou téměř shodná se silou osudu, zatímco v míru je často naopak právě tím, co osudu svévolně vzdoruje.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> P I.92-98.

<sup>107</sup> „Změkčilci, bídné skety! Vy Achajky – nikoli muži!  
domů na lodích raděj se vydejme! – Jeho tu nechme,  
v Tróji – by tyhle své dary moh´ strávit!“  
(II.235-237)

<sup>108</sup> „Thersíte, nestoudná hubo, ty křikloune, veřejný mluvko!

Ticho! (...)

Není věru, jak myslím, zde horší nad tebe člověk“.

(II.246-248)

<sup>109</sup> Je totiž patrné, že „vláda násilí“ se neshoduje u Homéra s „mocí osudu“ obecně. Ve velké míře je tomu tak jen ve světě války, který však – ani v Íliadě – není jediným světem.

Ve válce i tam, kde válka bezprostředně nevládne, platí, že lidé nemohou jednou zpečetěný osud *změnit*. Skrze bohy je jim ve výjimečných případech dána moc *určovat* ho (jako Achillovi, jehož přání z I. knihy je podnětem k Diově kývnutí a následným událostem). Osud také musí být *naplňován*: bohové tak činí sami, ale nezřídka k tomu vyzývají lidi (jako Athéna Odyssea ve II. knize), a často jsou to také lidé sami, bez přímého podnětu od bohů, kdo svými rozhodnutími a činy osud naplňují. Bez vůle, zastřešené ve vůli Diově, totiž osud není vůbec ničím, a bez konkrétních rozhodnutí a činů zůstává prázdný. Tato zvláštní povaha homérského osudu je nejvíce patrná na pozadí možnosti, která byla lidem ponechána, *nepřijmout* svůj úděl. Ne vždy jsou hrdinové schopni tuto možnost realizovat: často jsou prostě strženi vášní či vnější silou natolik, že nemohou jinak. O možnosti nepřijmout vlastní osud nicméně vědí a vypravěč ji nikdy nenechá dlouho bez povšimnutí. Teprve na pozadí této možnosti můžeme plně docenit, co znamenala pro Řeky osudová hrůznost války líčené v Íliadě, na které se obě strany – pod patronací bohů – podílejí stejně, jako jí podléhají.

### (c) Synaïretická jednota eposu

Na samotný závěr tohoto oddílu se ještě krátce vraťme k aristotelské otázce dramatické jednoty Íliady. Pokud jsou dosavadní analýzy vztahu osudu a neosudových možností správné, pak nám pojmy „přirozeného“, „organického“, „nutného“ ani „pravděpodobného“ k jejímu pochopení příliš nepomohou, resp. zastírají stále jeden z podstatných aspektů této jednoty. Nutnost ani pravděpodobnost nejsou pro Homéra suverénní estetickou hodnotou, protože jeho svět – a to i na své božské rovině – je světem vůle a volby přinejmenším stejnou měrou, jako je světem nevyhnutelného spění událostí.

Idea osudu ztvárněná v Íliadě se neomezuje na představu nevědomé síly, která z nitra člověka vede jeho kroky k něčemu, o čem nemá tušení (byť i takto se zde samozřejmě osud projevuje). Síla válečného osudu skutečně je čímsi temným, nutností, proti níž se – marně – pozdvihá i soucit nejvyššího boha. K jeho ideji však právě patří i vědomí této temnoty, aischylovské „vědění z utrpení“,<sup>110</sup> které má v Íliadě zcela specifickou, a možná ještě „tragičtější“ podobu než v tragédii,<sup>111</sup> neboť vyvstává na světlejším pozadí možnosti míru, a přesto nevede postavy příběhu k vykročení z všudypřítomné skutečnosti války, nýbrž právě naopak k převzetí, k volbě vlastního údělu.

Diova „theodicea“ zní přesvědčivě, vztáhneme-li ji k Aigisthovu světu, kde válka nevládne bezprostředně: za potupnou smrt z Orestovy ruky si opravdu může zcela sám – nebo přinejmenším je takové vysvětlení z morálního hlediska uspokojivé. Tváří v tvář válce před Trójou je to však obtížnější. Důvod, proč bohové i lidé volí válečný osud, stojí kdesi za horizontem eposu. Jistě, známe zápletku s unesením Heleny, ale to není pro konflikt těchto rozměrů příliš přesvědčivé ospravedlnění.<sup>112</sup> Poseidónův hněv na Láomedontovy potomky je rovněž pouze dílčí příčinou.<sup>113</sup> Známe také verzi, podle níž to byl jako první Zeus, kdo se rozhodl Zemi ulehčit od tíže nespravedlivého pokolení.<sup>114</sup> Nevíme však, jestli Homér tento pohled přijímal za vlastní. Válka je tu v každém případě skutečností, kterou nikdo

<sup>110</sup> Jsou to právě jejich vlastní úděly (μοῖραι), co lidi učí oné staré moudrosti snášet (τλᾶν), tj. převzít svůj osud (XXIV.46-49).

<sup>111</sup> Janko (1994, 4) výstižně rozlišuje dvojí tragiku, jejíž spojení dává Íliadě její specifickou atmosféru: „Tím, že ponechává neurčenou oblast mezi svobodnou vůlí a nadpřirozenými silami, Homér dosahuje dvou cílů: vidíme jeho postavy trpět pro své vlastní volby, což je zjevně tragické, a přitom se konečný výsledek zdá být mimo dosah jednotlivce, nebo dokonce před-určený, což je tragické ještě v jiném smyslu.“

<sup>112</sup> Srov. IV.17-19: kdyby šlo jen o Helenu, nebylo by obtížné nalézt smír. Srov. také Priamovo vyvinění Heleny, III.162-165.

<sup>113</sup> Srov. VII.446-453 a zejm. XXI.436-460, kde Poseidón vyčítá Foibovi, že straní Trójánům, přestože jsou to potomci Láomedonta, který oba bohy kdysi tak zneuctil.

<sup>114</sup> Srov. zejm. schol. D ad I.5 (12-38), včetně explicitního (údajného) prooimia k eposu Kypria. Tomu ostatně odpovídá i Ps.-Proklovo shrnutí, podle něž Kypria začínala scénou, v níž Zeus s Themidou plánují trójskou válku (84-85), a končila oznámením Diova plánu odlehčit Trójánům stažením Achilla z boje (167-168). Srov. také Hésiodos, fr. 204.95-100 (Merkelbach-West).

nedokáže zastavit, i kdyby napostě prchal k lodím, stejně jako se Aigisthos nikdy nestane skutečným králem Mykén, i kdyby mu nakrásně neutekl z rukou malý Orestés.

Zde se dostáváme k poněkud temným hlubinám eposu, který nebyl zcela právem označen za „naivní“ (ani v Schillerově netriviálním smyslu), – možná až do blízkosti oněch těžko představitelných událostí přelomu 13. a 12. století, jejichž logika musela všem zúčastněným zůstat nepochopitelná – a přece byly tyto události *skutečné*, a tedy také božské. Homérův epos se pohybuje na tenké hraně přijetí takové skutečnosti, aniž by však propadal její zdánlivě prosté a banálně kruté logice. Lze si přinejmenším představit, že aitiologický příběh o nutnosti „odlehčit Zemi“ nebyl Homérovi vlastní, že považoval za přijatelnější strohou a také tajemnější větu, již postavil do čela své básně: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.<sup>115</sup>

Ať tak, nebo tak: v pozadí nevyhnutelnosti trójské války stojí u Homéra Diova vůle, a k té se připojují vůle ostatních bohů i vůle lidské. Íliada není jen obrazem neobyčejné krutosti, pozvednuté mocí poezie k snadné, téměř nevinné hře. Jejím tématem je také převzetí zodpovědnosti za to, co člověku zdánlivě zcela uniká z rukou a od čeho mu bohové nechtějí ulehčit. Osud musí být poznán jako zvolený, aby na druhé straně volba a s ní i jednání – vlastní, přítelovo, a nakonec i nepřítelovo – mohlo být, bez přetvářky vymlouvající se na „vyšší moc“, rozpoznáno jako osudové, a tak v novém, vyšším smyslu také jako nevinné. Vůle musí stvrdit osud, aby se mohla sama osudem stát. Právě odtud snad pramení síla soucitu, jak je zachycen v závěrečné knize Íliady.

Bruce Heiden na formálně-estetické rovině pěkně vystihl, jak zvláštním druhem jednoty se tento epos vyznačuje – jednoty „poddeterminovaných spojení“, jednoty mnohačetných voleb. „Když Aristotelés přirovná báseň k organismu, pomůže nám asi tolik, jako když Homér srovnává Achilla se lvem“.<sup>116</sup> Problém je v tom, že představa přirozenosti, φύσις, a jejího zákonitého rozvíjení mívá to, co Heiden nazývá „synairetickou“ povahou Íliady: nikoli jako organismus, ale jako umělecké dílo epos „ztvárňuje volby – volby, které jsou v říši přírody nemyslitelné“.<sup>117</sup> Syn-aireze znamená „držet pohromadě na základě volby“,<sup>118</sup> tedy nikoli na základě nutného vyplývání toho, co následuje, z předcházejícího. „Skutečnému docenění Íliady málo prospěl zavádějící pojem ‘organické jednoty’,“ pod jehož egidou se „vysvětlování ‘nedokonalostí’ stalo, a stále zůstává jedním z hlavních úkolů homérského bádání“.<sup>119</sup> „Íliada nemá ‘jednotu’ ve smyslu jediného *logu*, který proniká každým detailem básně, určuje

<sup>115</sup> Srov. xiv.444.

<sup>116</sup> Heiden (2008, 123).

<sup>117</sup> Tamt., 124.

<sup>118</sup> Tamt., 140.

<sup>119</sup> Tamt., 124.



jej a vysvětluje. Co však Íliada zjevně nepostrádá, je struktura, to jest účelný systém polodeterminantů... Básník někdy až vyzývavě staví na odív volbu.<sup>120</sup>

K volbám, které činí postavy, se druží volby na straně vypravěče, zejména jeho přirovnání, která se nikdy neváží k ději nutně. „Nedourčenost“ děje pak zase vede čtenáře k tomu „jít po stopě“ strukturních souvislostí a odkazů napříč eposem („syn-apsí“), a sám se tak nacházením smysluplných, ale nikdy jednoduše nutných vazeb k synairesi básně připojit. Tyto strukturní analogie, jakkoli platné, však vždy narážejí na něco, co jim „vzdoruje“, co je nikdy nedovoluje zahrnout pod jeden univerzální vzorec. Dění Íliady ve vsí své „involuční“ intenzitě, kruhové struktuře i nepochybných situačních mustrech, v celé ekonomii výměn – Hektór(Memnón)-Achilles, Achilles-Patroklos(Antilochos), Patroklos-Sarpédón, Sarpédón-Askalafos atd. – je nevratné:<sup>121</sup> osudové.<sup>122</sup> „Rozpoznání analogií těsně souvisí s rozpoznáním odporu, jež báseň analogii klade.“<sup>123</sup> Jinými slovy: všechny jednotlivé volby v Íliadě zapadají do mnohačetných vzorců chování, syžetových figur a splácení dluhů, a přesto žádná z nich na ně není převoditelná: žádná volba není v triviálním smyslu správná. Každá si podržuje svou vlastní specifickou *neurčenost* a vlastním způsobem se vřazuje do osudové skutečnosti: ten, kdo volí, tak na této skutečnosti přijímá svůj podíl a svou neurčenou volbou stvrzuje její *nevyhnutelnost*, která se tak přenáší i na něj.

---

<sup>120</sup> Tamt., 125.

<sup>121</sup> Hodnota pomíjivých věcí a konkrétních znaků τιμή se skutečně mění tak rychle, že výměna, která byla možná včera, už dnes nepřipadá v úvahu. Hned v první knize se to stane několikrát: původní Chrýsova nabídka výkupného za dceru se přízní Apollóna mění v pravý opak, a nakonec je to Agamemnón, kdo musí k Chrýseovně ještě přidat dary. Podobně Agamemnón Bríseovnu, kterou si vyžádá na Achillovi, může vrátit pouze v doprovodu mnoha dalších darů, a ani ty Achilles nepřijímá. Na druhé straně ovšem za navrácení Bríseovny zaplatí krutou daň v podobě Patroklova života, čímž vzniká nový „dluh“, jenž bude splacen, ale opět ne *přesně*, Hektorovou smrtí atd. V pozadí všech událostí pak samozřejmě stojí unesená Helena a její poklady: i kdyby je nyní Trójané chtěli vrátit (XXII.111-121), nebylo by to ani s polovinou trójského bohatství navrch dost k zastavení jednou zahájené války.

<sup>122</sup> Srov. Schein (1997, 348, 352): „Na jedné straně je pro Íliadu charakteristická tato formální symetrie, ale její narativní děj a mytologický obsah se přitom pohybuje určitým směrem a není ani v nejmenším zaokrouhlen rovnováhou korespondujících částí. Tento pohyb směřuje ke smrti – ke smrti Hektora, ke smrti Achilla, k pádu Tróje – a ve smrtelném světě básně je tento pohyb ke smrti jednosměrným pohybem, nevratnou skutečností, která básni propůjčuje mnohé z její působivosti... (...) Božské a lidské síly společně vnášejí do básně lineární moment, který se doplňuje s vyváženou symetrií kruhové kompozice v její geometrické formě.“

<sup>123</sup> Tamt.

## **Oddíl II: Pojmy osudu - μοῖρα a αἴσα**

Ideu osudu u Homéra charakterizuje několik typických významových „napětí“, jichž jsme se v předešlém zatím jen letmo dotkli. Zaměříme se nyní na tři nejdůležitější z nich.

(1) Osudem, který povětšinou čeká a potkává hrdiny Íliady, je smrt. Ne však nutně proto, že by zde měl „osud“ (μοῖρα) kultický význam démona či bohyně smrti. Spíše se tu, v horizontu války, osud jako smrt, nebo síla smrt působící, *ukazuje*. Osud možná tak často poukazuje ke smrti zejména proto, že ta se v Íliadě stává náplní života: i posmrtnou „nehynoucí slávu“ si tu hrdinové vydobývají jen skrze smrt druhých.

(2) Vlastní význam „osudu“ (μοῖρα i αἴσα) je obecnější: je to podíl na řádu světa. U smrtelníků však tento podíl nemůže být vymezen žádnou trvalou sférou vlivu, jako je tomu u bohů: lidský osud může být jedině podílem na událostech a příbězích, kterých se lidé smějí účastnit společně s bohy. Jako takový má však osud svou specifickou *působnost*: projevuje se jako síla, s níž se i božské přání může střetnout – a které ustupuje. U smrtelníků, jejichž existence je omezena časem, se tato síla projevuje ještě zřetelněji: „vede“ lidi, „poutá“ je a nakonec k nim „přistupuje“ a „potkává“ je jako jejich smrt. Přesto se μοῖρα a αἴσα zřetelně odlišují od takzvaných personifikovaných konkrét, jako je Spánek nebo Blud: nemají žádnou genealogii, ani podobu, nikde nejsou líčeny ani zobrazeny (narozdíl od κήρ) jako postavy.<sup>124</sup> Mezním případem je představa „předoucího“ osudu.

(3) Bohové v čele s Diem rozdělují dobra i zla – jsou pány osudu (byť i jejich přání se mohou s osudem střetnout). Lidé naproti tomu povětšinou nesou svůj úděl a bez výjimky se v Íliadě podřizují osudu. Přesto nejsou zobrazeni jako jeho pouhé hříčky nebo nástroje (těmi se snad mohou, jako Aigisthos, jedině z vlastní vůle stát). Homér nenechává své postavy přijímat osud jako pouhou vnější danost (činí-li tak, jsou usvědčeny z klamu). Taková představa osudu je jeho zkreslením: přehlíží dvojznačné lidské privilegium podílet se z vlastní vůle spolu s bohy na jeho utváření. Chápat osud fatalisticky znamená nevidět, že jedině skrze tuto možnost mohou být lidé – na čas, jako listy – povzneseni ze své ubohé, bohům nekonečně vzdálené existence k dění, v němž stojí nesmrtelným – často doslova – tváří v tvář. Dodat tomuto dění, skrze něž lidé navazují osobní vztahy k bohům, trvalost však nedokáží ani sami bohové, jak nejlépe ukazuje smutný příběh Memnónových rodičů.<sup>125</sup> Jen básníci dokáží skrze Múzy dodat slávě hrdinů skrze slovo nesmrtelnost.

<sup>124</sup> Srov. Latacz (2000, 127).

<sup>125</sup> Hymn. In Venerem, 218-243.

Cílem následujících dvou oddílů bude proniknout blíže k podstatě těchto tří významových polarit: osudu jako *smrti* a jako *životního* údělu; osudu jako vlastního *podílu* na světovém řádu a jako cizí *působící síly*; osudu, který lidi *potkává*, ale který také spolu s bohy *utvářejí*.

To, co na první pohled působí jako trojice významových rozporů, je ve skutečnosti pro homérskou ideu osudu tak charakteristické, že všechna tři napětí pronikají do samotných *výrazů*, jichž je v Íliadě a v Odyssei pro osud užíváno.

## (a) Homérské výrazy pro osud

Není cílem tohoto oddílu diskutovat všechny homérské výrazy.<sup>126</sup> Jejich paleta je značně široká: často se setkáváme se slovem κήρ (snad od κείρω, „řezat“,<sup>127</sup> ale to je značně nejisté)<sup>128</sup> v úzkém významu smrti, způsobu smrti či síly, která smrt působí (jedná se také o jediný „osudový“ výraz, který nabývá zřetelně osobní podoby, jelikož κήρ je vyobrazena na Achillově štítu)<sup>129</sup>; dále u Homéra nacházíme πότημος související etymologicky patrně s πίπτω, „to, co (na člověka) dopadlo“, a jeho odvozeniny ἄποτμος, πανάποτμος,<sup>130</sup> οἴτος, etymologicky možná související s αἴσα, „to, co bylo přisouzeno“<sup>131</sup> (také tyto dva výrazy, πότημος a οἴτος, nejčastěji poukazují ke „způsobu smrti“, resp. „cestě ke smrti“);<sup>132</sup> πεπρώμενος, zřejmě od πόρω „poskytnout, připravit“<sup>133</sup>; θέσφατον a ἀθέσφατος, jejichž etymologie může poukazovat k „tomu, co je/není vyhlášeno bohy“;<sup>134</sup> dále výrazy jako κήδε´ εφῆπται či πείρατ´ εφῆπται, kde je slovo πείρατ´ tradičně vykládáno velmi široce jako „mez, výsledek, cíl, rozhodnutí“ s poukazem k možné etymologické souvislosti s „překřížením“, „proniknutím“ nebo dokonce „vázáním“.<sup>135</sup>

Podrobněji se v následujícím zaměříme jen na dva nejdůležitější výrazy - μοῖρα a αἴσα.

Jejich původ bývá spojován se slovesy s významem „dělit“, „přidělovat“, „dostávat podíl“: μείρεσθαι („dostávat“, či v pf. „mít“ svůj (zasloužený) podíl)<sup>136</sup>, resp. ἴσασθαι („dostat“ či „přidělovat“ podíl)<sup>137</sup> či αἴνυσθαι („brát“, „zmocnit se“).<sup>138</sup>

K oběma pojmům se váže celá řada příbuzných výrazů: μόρος, ισόμορος, ἔμμορε, εἵμαρτο (odtud rozdělsí εἵμαρμένη), μόρ(σ)ιμον (ἔστι), ἄμμορος, ἀμμορίη, αἴσιμον (ἦμαρ), ἐναίσιμον, ἐξαίσιμον aj.

U obou slovních základů lze výrazy umístit na dvě pomyslné významové osy, přičemž v daném kontextu se obvykle jeví jako smysluplnější jeden z obou pólů. Jedná se (1) o polaritu „zhouby“ a

<sup>126</sup> Pro jejich přehled lze odkázat na Nägelsbach (1861, 122-127), Leitzke (1930), Krause (1936), Dietrich (1965, 194-283) nebo Sarischoulis (2008, 36-128).

<sup>127</sup> Janko (1994, 5).

<sup>128</sup> Srov. Sarischoulis (2008, 100-115).

<sup>129</sup> XVIII.535.

<sup>130</sup> Srov. Leitzke (1930, 36-42).

<sup>131</sup> Beekes (2010, 1063). Proti tomu Sarischoulis (2008, 122-125), který se spolu s Chantrainem (1968-1977) přiklání k souvislosti s ἰέναι: οἴτος je „cesta člověka k naplnění jeho podílu na životě“ (122).

<sup>132</sup> Sarischoulis (2008, 116-125, 127).

<sup>133</sup> Beekes (2010, 1174, 1222).

<sup>134</sup> Beekes (2010, 544).

<sup>135</sup> Beekes (2010, 1163). K významu vázání srov. Onians (1951, 310-342).

<sup>136</sup> Tato etymologie již v ps.-aristotelském De mundo 401b12.

<sup>137</sup> Podle Hésychiovy glosy (1998) aiolský výraz užívaný na Lesbu ve významu κληροῦσθαι, srov. Leitzke (1930, 24).

<sup>138</sup> Beekes (2010, 43).

(náležitěho) „podílu“, resp. prostě „části“, a (2) o polaritu apelativního a personálního užití,<sup>139</sup> tj. případů, kdy osud vystupuje jako *daný* úděl či podíl a kdy má spíše význam *působící síly*, přičemž zůstává otázkou, zda a jak je možné si představovat *nositele* této síly.

Tak je na jedné straně (1) dobře patrný rozdíl například mezi výrazem μοῖρα ve smyslu smrtelného údělu (příp. činitele zkázy),<sup>140</sup> a tímtež výrazem ve smyslu dílu masa či jídla<sup>141</sup> nebo části noci<sup>142</sup> či souše,<sup>143</sup> anebo zase určitého *postavení* v rámci společenství:<sup>144</sup> poměr zastoupení těchto tří skupin v Íliadě je 27:4:10, zatímco v Odyssei výrazně narůstá podíl druhých dvou na 8:16:28).<sup>145</sup> Podobné je to s rozdílem mezi výrazem αἴσα poukazujícím ke zkáze<sup>146</sup> či výrazem αἴσιμον ἦμαρ, který bez výjimky znamená „den smrti“;<sup>147</sup> výrazem αἴσα v obecnějším smyslu „podíl“ (např. αἴσα ἐλπιδος);<sup>148</sup> anebo výrazem αἴσιμα εἶπεῖν ve smyslu „říkat to, co se sluší a patří“.<sup>149</sup>

Obdobně na druhé straně (2) nacházíme například v Íliadě 18 výskytů výrazu μοῖρα ve smyslu *činitele* působícího smrti proti 9 výskytům, kde μοῖρα značí *smrt* samotnou.<sup>150</sup> První skupinu lze přitom například podle Dietricha dále dělit podle toho, zda tento činitel je, nebo není pojat *osobně* (13:5).<sup>151</sup> To už se však dotýkáme kontroverzního tématu, neboť někteří badatelé dospívají k závěru, že Moiru jako *osobu* v pravém slova smyslu nenajdeme u Homéra nikde.<sup>152</sup> U výrazu αἴσα je tato polarita výrazně slabší<sup>153</sup> a

<sup>139</sup> K tomuto později obecně přijatému rozlišení srov. původně Hedén (1912, 145-148).

<sup>140</sup> III.101, XVIII.120, resp. XVII.478, 672, XXII.303, 436 aj.

<sup>141</sup> Např. iii.40, xv.140, resp. iii.66, viii.470 (tyto výskyty lze už ovšem řadit i do následující kategorie jako „podíl na hostině“).

<sup>142</sup> X.258.

<sup>143</sup> XVI.68

<sup>144</sup> Tak bývá vykládán zejm. výraz κατὰ μοῖραν (např. IX.39), ale nejen ten. Battilana (1985) chápe tento společenský význam výrazu μοῖρα jako ústřední. μοῖρα i αἴσα znamenají podle něho u Homéra v prvé řadě „společenský úděl jednotlivce“ (67).

<sup>145</sup> Srov. Dietrich (1965, 212, 230), pro kterého, jak jsme již viděli, je tento posun projevem proměny v představách osudu, k níž dochází mezi Íliadou a Odysseou.

<sup>146</sup> Např. XXII.61.

<sup>147</sup> VIII.72, XXI.100, XXII.212.

<sup>148</sup> xvi.101, xix.84. Výraz αἴσα však narozdíl od výrazu μοῖρα nikdy neznámá „část“ ve fyzickém smyslu, srov. Leitzke (1930, 25).

<sup>149</sup> VI.62, VII.121.

<sup>150</sup> Srov. Dietrich (1965, 212).

<sup>151</sup> Tamt.

<sup>152</sup> Např. Dodds (2000, 17-18): „Jako bohyně jsou *Moirai* vždy v plurálu, a to jak v kultu, tak v rané literatuře, a až na jednu spornou výjimku [XXIV.49, „kde se plurál může týkat pouze ‘údělů’ rozdílných jedinců“] se v *Íliadě* vůbec nevyskytují.“ Nebo Duffy (1946/1947, 482-483): „Homér nikdy nezmiňuje moiru nebo aisu jako bohyně.“

<sup>153</sup> Zajímavou, i když v důsledku těžko udržitelnou interpretaci tohoto rozdílu podává Bianchi (1953), podle něž značí μοῖρα individuální, zatímco αἴσα celkový, obecný osud. Moira je tak osudem, nakolik se ukazuje jednotlivci v jeho osobní zkušenosti, a proto i ona vystupuje jako osoba (25-43). Naproti tomu řada badatelů vykládá tento rozdíl na pozadí hypotetické existence kultu Moiry a absence jakéhokoli kultu aisy, srov. Dietrich (1965, 59-90).

slovesa *působení* přičítaná v tomto případě osudu se omezují v zásadě jen na tajemný případ „předení“.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> XX.127-128, vii.196-198. Dietrich (1962) se domnívá, že jde v tomto případě (narozdíl od osobně pojaté Moiry, která má podle něho kultické založení) o sekundární homérskou personifikaci, srov. níže odd. II.c.

## (b) Smrt a životní úděl

V následujícím se zaměříme na dva dominantní výrazy μοῖρα a αἴσα, zvláště na první z nich, a to s ohledem na první dvě výše načrtnuté polarity významů.

Základním vodítkem našich úvah bude nesnažit se tyto polarity rozložit, separovat jejich póly (a hledat mezi nimi dodatečně případné historické zprostředkování). Předpoklad dějinné priority moiry jako smrti a jako působícího činitele je s ohledem na Íliadu stejně oprávněný jako jeho opak, tj. předpoklad, že dříve byla moira chápána jako životní úděl, a tedy ne jako moc, ale pouze jako výsledek nějakého jiného (božského) působení. Nejen, že se zde vydáváme na půdu spekulace, tato spekulace nás navíc odvádějí od úkolu porozumět ideji, kterou ztvárňuje Homérův epos. Místo zaměření k dějinám náboženských představ bude naším cílem v jednom i druhém případě lépe pochopit, v čem spočívá *jednota* obou pólů, tedy jaký má toto zdánlivě rozkladné významové pnutí v rámci básně *smysl*.

Jak jsme již viděli, skutečnost, že významy výrazu μοῖρα spojené se smrtí v Íliadě výrazně převažují, zatímco v Odyssei jsou v menšině, vedla některé badatele k předpokladu, že posun mezi oběma eposy ve zkratce znázorňuje dějinný vývoj představ, v němž je původní Moira coby bohyně (Dietrich) nebo démon (Hedén) smrti postupně zastiňována abstraktnější moirou ve smyslu toho, co je určeno osudem (ať už je jím úrdek nejvyššího boha, nebo moc Diovi nadřazená). Jiní badatelé (např. Nilsson) se naopak domnívají, že původnější než osobní pojetí Moiry je abstraktní uchopení „dílu“, resp. „podílu“.<sup>155</sup>

Jestliže je však etymologická souvislost s „dělením“ platná – což nezpochybňuje nikdo –, pak máme, bez ohledu na otázku po genetickém vztahu mezi *doslovným* významem „dílu“, *abstraktním* významem „podílu“ či „údělu“ a *konkrétním* významem „smrti“, dobré důvody si myslet, že všechny tři významy existovaly pospolu již před Homérem, a že tedy, když básník jedním slovem odkazuje ke všem třem, nezachází s nimi jako s disparátními koncepcemi, nýbrž jako s různými tvářemi jediné ideje osudu. Důvod, proč si to myslet, je následující. Jestliže byl před Homérem znám vedle *doslovného* i *konkrétní* význam, pak si těžko představit, jaký sémantický vztah by mezi sebou mohl mít „kus masa“ nebo „část noci“ a „smrt“, kdyby mezi nimi neprostředkoval *abstraktní* význam, který jedno i druhé umožní pochopit jako „podíl na“ celém obětovaném zvířeti, resp. na smrti přináležející *všem* smrtelníkům. Pokud naopak již před Homérem k *doslovnému* významu přistupoval význam *abstraktní*, pak si zase těžko

---

<sup>155</sup> Srov. také Leitzke (1930, 13): „Zlověstný podtón, který μοῖρα získala, nemá však původ ve slově samotném, nýbrž vychází teprve z daného kontextu.“



představit, proč by neměl být vztahován také na smrt coby „nejobecnější aspekt údělu každého člověka“.<sup>156</sup>

Předpokládáme-li existenci všech tří významů před Homérem, můžeme si jistě klást otázku po jejich původu a vývoji, ta ale není bezprostředně relevantní pro interpretaci eposu.

- 52 -

Vysoké zastoupení výskytů výrazů μοῖρα a αἴσα v Íliadě poukazujících ke smrti vedl u jiných badatelů také k pokusu vidět zde ne pouze historické stádium vývoje náboženských představ, ale samotný klíč pro chápání homérské ideje osudu. Neznamená pro Homéra osud prostě smrt?

Bianchi (1953) navrhuje chápat homérský osud jako „zcela konkrétní způsob uchopení obecné danosti, jakou je lidská smrtelnost“ (111). Osud (μοῖρα) „znamená ve své podstatě nikoli jakousi ‘moc’, ani obecný ‘řád’, ale konkrétní danost údělu, jedinečnou a osobní zkušenost, která buď je, nebo není vřazena do uspořádané linie údělů“ (98), tento „obecný a universální řád“ pak Homér podle Bianchiho nazývá αἴσα (26, 43). Těžiště obou významů „osudu“ – „jedinečné a osobní zkušenosti“ (μοῖρα) i „obecného a univerzálního řádu“ (αἴσα) leží podle Bianchiho ve faktu lidské smrtelnosti: „každý člověk musí zemřít“ (112). Tento fakt je prý u Homéra pochopen jako svého druhu „přírodní zákon“ (106-107) „bez jakýchkoli nutných ideologických důsledků“ (113). Tato představa osudu nevede podle Bianchiho k žádnému dualismu, rozporu mezi mocí bohů a osudu, a to z toho důvodu, že tento osud jako „přírodní zákon“ není vůbec žádnou mocí, ani řádem, který by jakýmkoli způsobem *řídil*, co se ve světě děje: „osud není pojat jako určující síla, ani jako obecný řád spravující smrtelné lidské úděly“ (113). Je to holý fakt propasti mezi lidmi a bohy, s nímž první jako se svou moirou činí osobní zkušenost, a jen proto se jim také tato moira ukazuje v osobních rysech jako to, co „přichází“ nebo je „poutá“.

Podobným způsobem uvažuje již Otto (1983<sup>7</sup>). Zdánlivý rozpor mezi mocí bohů a mocí osudu je třeba si vysvětlit tak, že se jedná ve skutečnosti o jednu jedinou moc, která se jen lidem a na lidech ukazuje nutně ze dvou různých stran, „positivní“ a „negativní“: „Idea osudu pojímá ve světě života to negativní, božství to pozitivní“ (271). Bohové a osud jsou dvěma neoddelitelnými stránkami konečného života smrtelníků. Vše dobré a naplněné v tomto životě – plnost života – je manifestací bohů, zatímco osud je pouhou nepřítomností tohoto naplnění, a tedy nakonec mezí života samého. „V okamžiku, kdy do lidského vědomí vstupuje dobrá myšlenka, potkává člověka bůh, a dobrá myšlenka je slovem, které bůh k člověku pronáší“ (267), a podobně vše, čím lidé žijí, má původ v působnosti bohů. Naopak „osudem člověka nikdy není toho nebo onoho dosáhnout, to či ono vykonat nebo zakusit to které dobro. (...) Osudem života je, že toho nebo onoho nedosáhne, zde nebo jinde narazí a nakonec podlehne...“ (280) A

---

<sup>156</sup> Janko (1994, 5).

proto „jako je podstatou moiry klást životu hranice, tak zase přirozenost bohů spočívá v tom, opatrovat život tak dlouho, jak je to možné“ (266). „Tam, kde je však božské totožné s plností života, tam také musí být smrt od něj oddělena hlubokou propastí.“ (259) Ottovou motivací je theodicea homérských bohů jako principu lidského života a jeho plnosti. Moira je naopak faktem lidské smrtelnosti, který působení bohů klade přirozenou mez jako „nenarušitelný řád a určení“ (270). Důsledkem tohoto přirozeného určení pak je, že se naplňující působení bohů v určitou chvíli *jeví* člověku jako ničivá démonská síla: „Koho božské opustilo, tomu se vše stává klamem, božské se *mu* proměňuje v démonské“ (274).<sup>157</sup> Bohové *sami* však nikdy „démonsky“, ničivě nepůsobí – prostě nejsou přítomni: člověku se zdá, že se stávají činiteli jeho zkázy,<sup>158</sup> ve skutečnosti jej však pouze opustili, a kde nejsou bohové, není ani život. Co zbývá, je jen „osud“ ve smyslu smrti: pouhý fakt, že lidé nemohou být bez bohů a božská přízeň nikdy netrvá věčně. Otto v tomto smyslu interpretuje i pasáž, od níž jsme v I. oddílu vyšli. Patroklos se domnívá, že jej zahubil Apollón, ve skutečnosti však pouze z omezené lidské perspektivy zakouší nepřítomnost bohů. „Říká se, že tu Apollón vystupuje jako bůh smrti. Ale intencí básně je něco jiného.“ (276) Také pro Achilla je prý nakonec jeho a Patroklův úděl ve skutečnosti „poctou, jíž mu daroval Zeus“ (278-279).<sup>159</sup> Všechno ostatní je jen mez boží působnosti, fakt lidské smrtelnosti: nic. „Touto noční stranou [existence] je smrt a vše, co s nutností vede ke smrti. Tady, kde život končí, přichází ke konci také působnost bohů, a bohové mizí.“ (257) Moira je tak podle Otta přirozeným pravidlem, podle něž bohové, princip plnosti života, efemérní lidské bytosti dříve nebo později opouštějí.

Proti této theodiceji lze namítat mnohé. Nejen, že vyžaduje – podobně jako theodicea Proklova, ale se zcela odlišnou intencí –, abychom z Diova vlastního vyjádření o dobrech a zlech, která rozdělí lidem, brali vážně jen polovinu, zatímco tu druhou musíme odvysvětlit jako zlo pouze zdánlivé, nebo pouze zdánlivě pocházející od bohů: ne proto, že vede ve skutečnosti k dobru, jak mínil Proklos, nýbrž proto, že božské dobro, plnost života, má v *přirozeném světě*, který prý líčí Homér, svou temnou, odlehlou stranu danou faktem lidské smrtelnosti. Pokud bychom chtěli Ottovu theodiceu přijmout, museli bychom také odsunout stranou všechna místa, kde vypravěč – a ne pouze lidské postavy – líčí, jak bohové stvrzují lidskou smrt a také ji berou do svých rukou, jako Apollón, který Patroklovi – přestože ten ho nevidí – srazí přilbu a rozepne zbroj. Především bychom ale museli učinit bezvýznamným celý ten nesnadný a bolestný proces, v němž lidé v Íliadě přes lítost, výčitky bohům a hořkost nad skutečností války dospívají k přijetí této skutečnosti jako božské – ne s radostí z „naplněného života“, ale spíše navzdory všemu –, a k převzetí vlastního dílu zodpovědnosti: a to zodpovědnosti právě za nekonečný řetězec násilí a smrti,

---

<sup>157</sup> Kurziva RR.

<sup>158</sup> Zdá se, že bohové „se stávají silami osudu a smrti – ale právě, že se to pouze zdá“ (257).

<sup>159</sup> Srov. IX.608.

kteřou lze nést jen proto, že je nesena společně s bohy, jen z víry, že i toto mohla chtít nezbadatelná „Diova vůle“. Kdybychom měli vzít vážně návrh, že bohové jsou zodpovědni jen za plnost života, nemuseli bychom právě nad Íliadou nezbytně dojít k závěru, že jsou její bohové buď zcela směšni a bezmocni, když celý ten stroj násilí, ani žádnou jednotlivou krutost nedovedou zastavit, anebo v nelichotivém smyslu „amorální“, když válce přitakávají jako hře nevinné nejen z vlastní, ale právě i z lidské perspektivy, hře, v níž hrdinové dosahují „plnosti života“ ve slávě nepocházející z ničeho jiného než z monotónního pobíjení hrdinů na druhé straně? Jistě, pro bohy je snadné působit lidem zkázu: když Apollón „vystřelí šipku“ a Řekové začnou hynout morem,<sup>160</sup> působí tu bůh také jako někdo, kdo si jen „hraje“. Na lidské rovině pak jako snadná hra vypadá třeba Dioméďova *aristeia*. V prvním případě jde však čistě o božskou perspektivu, která lidem není přístupna a také není absolutní, protože Apollóna přiměje k výstřelu „hněv“ způsobený zneuctěním jeho kněze. V druhém případě se tu jistě ukazuje důležitý aspekt homérského chápání války: násilí je něčím nesmírně snadným, jakmile se člověk oddá jeho moci. Osud jej pak doslova „vede“. Obtížnější je připustit, že i přesto je člověk skutečně tím, kdo toto násilí z vlastní vůle vykonává, a ještě obtížnější je pak při tomto vědomí se pro něj rozhodnout. Toto vše však v eposu přichází ke slovu. Trvat proto tváří v tvář trójským osudům na tom, že bohové působí lidem jen dobro a nepředpokládat přitom – jako Proklos –, že ono dobro je hlubší, eschatologické povahy, vyžaduje zřejmě specifickou představu o tom, v čem spočívá „naplnění“ lidského života, představu, kterou však Homéřovy postavy – nejsou-li právě oddány χάρμη – zdá se nesdílejí.

I když ale odhlédneme od těchto představ o naplnění, které i ve vztahu k nářku Achillova podsvětního stínu,<sup>161</sup> znějí přinejmenším nepřesvědčivě, zůstává Bianchiho a Ottův návrh chápat osud jako pouhý přirozený fakt lidské smrtelnosti velmi problematický.

Znamenal by v důsledku mimo jiné předpokládat v řeckém vědomí nekonečný rozdíl mezi vlastní smrtí a smrtí druhého (nepřítel): smrtí, která je oslavou vlastního života, a smrtí, která je mezí této slávy. Celá rovnováha mezi božským a osudovým určením lidského života by stála a padala s nedotknutelností tohoto rozdílu. Ale právě tento rozdíl je v Íliadě stále znovu nahlížen jako nicotný („Ó kéž každý svár jest vyhlazen z lidí i z bohů...“),<sup>162</sup> a nejpůsobivěji pak v samotném vyústění eposu, v závěrečné knize:

„Neviděn vznešený kmet tam vkročiv, přistoupil blíže,  
objal kolena jeho a líbal rekovy ruce,

<sup>160</sup> I.48.

<sup>161</sup> xi.488-491.

<sup>162</sup> XVIII.107.

hrozné ty vražedné ruce, jež tolik synů mu sklály!

(...)

Achilleus ruky se chopil a odstrčil stařečka jemně.

Takto se rozpomenuvše – ten nad synem, záhubcem mužů,

Hektorem, hlasitě vzlykal, jsa u nohou rekových schoulen,

onen zas nad svým otcem a nad milým přítelem plakal,

Patroklem svým, jich dvou tam pláč zněl žalostně stanem.

(...)

Když pak žízeň a hlad již nadobro zahnali oba,

tehďáž na Achillea se s podivem Priamos díval,

jak jest velký a krásný a zcela se podobá bohům,

ale i na Dardanovce se s podivem Achilles díval,

na jeho vznešené tváře...”

(XXIV.477-479, 508-512, 628-632)

Jak by mohl Achilles při tomto pohledu na Priama věřit, že to budou bohové „naplňující život“, kteří nechají jeho syna, aby trójského krále potupně zabil? A co by si o takové představě pomyslela Andromaché, když si přeje, aby se nikdy nenarodila?

„(...) Ó kéž by mě nebýval zplodil!!

Ty teď v Hádův dům nám odcházíš, do hlubin země,

mne však necháváš tady a v trpkém opouštíš smutku...”

(XXII.481-483)

Bianchiho a Ottův návrh chápat moiru jako na bozích nezávislý, přirozený zákon lidské smrtelnosti směřuje k přenesení zodpovědnosti za útrapy války mimo dosah božské, a v důsledku i lidské moci.

Tímto „fatalismem smrti“ jsou vyviňováni bozi, kteří ji nepůsobí, a také lidé, jimž „se žádný vrh, žádný

úder nemůže zdařit bez bohů“.<sup>163</sup> řeč může být pouze o zásluhách na slávě, již si hrdina vydobývá – že si ji vydobývá doslova „přes mrtvoly“ nepřátel, to prý není něco, o co by se bohové nebo lidé měli starat. To je věc osudu.

A přece se o to starají. Těžko také můžeme věřit, že takováto theodicea byla záměrem básníka, který opakovaně demaskuje podobné pokusy zbavit se zodpovědnosti na straně svých postav.

Ukázkovým příkladem takových pokusů je již zmiňovaný Paris ve III. knize, který svou neschopnost utkat se s tím, vůči komu se dopustil prvotního příkoří, jež zahájilo celou válku, svádí na Athénu. Vypravěč nám však prozrazuje, že je to pouhá povídačka: Parida nepřemohli bohové, ale právě naopak před jeho neschopností ho musela zachránit Afródita. Nyní si původce války, stranou bitevního pole, vede na lože Helenu, svedenou jeho zbabělým výmyslem: těžko si představit větší hanebnost.

Podobný pokus sledujeme i v případě Hekaby, která Priama odrazuje od výpravy do řeckého tábora s poukazem na *osud*, který měl dokonce už v den Hektorova narození rozhodnout o tom, že bude nyní sežrán psy, takže je zbytečné, aby Priamos někam chodil: ať zůstane v pohodlí královských komnat a dosyta se vypláče.<sup>164</sup> V tomto případě vypravěč rovněž jasně ukazuje, že Hekabina fatalistická představa je jen „literaturou“: nic z toho, co měl podle ní osud určit Hektorovi u kolébky, se nenaplní.

V XIX. knize nacházíme dva méně jednoznačné pokusy vymluvit se z odpovědnosti za způsobené neštěstí. První z nich bývá interprety často vykládán<sup>165</sup> v přesně opačném smyslu: jako doklad toho, že podle Homéra lidé za své činy zodpovědnost nenesou. Jedná se o slavnou scénu smíření z XIX. knihy, v níž Agamemnón přednáší svou sáhodlouhou řeč s jedinou pointou: za hrůzy, které způsobila jeho svévole, nese vinu Zeus, Áté, Erinýs, zlý osud..., jen ne Agamemnón sám.

Hned na úvod je třeba zdůraznit, že Agamemnón se zcela jistě nechce „vymluvit ze zodpovědnosti“ za odebrání Bríseovny Achillovi v tom smyslu, že by je nechtěl Achillovi vynahradit.<sup>166</sup> Neříká „za nic nemůžu, nic nedám“, nýbrž nabízí Achillovi několikanásobně bohatší dary. Nicméně prodleva mezi odebráním a navrácením darů zapříčinila vše, co dosud Řekové museli vytrpět. Agamemnonova ochota podarovat Achilla staví vládyku zajisté do lepšího světa, ale co se jeho podílu na znovuzapojení Achilla do boje týče, je v podstatě zanedbatelná, protože Thetidin syn je již předem rozhodnut. Otázka není v první řadě, co nyní Agamemnón udělá (jeho vliv na Achillův návrat do boje je zcela zanedbatelný), ale co udělal a jaký podíl odpovědnosti nese na neštěstích, která Řeky potkala v prvních sedmnácti knihách eposu. Této odpovědnosti se pokouší zřít, když tvrdí ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι:

<sup>163</sup> Otto (1983<sup>7</sup>, 187).

<sup>164</sup> „Plačme jen v dále, / sedíce v paláci svém!“ (XXIV.208-209)

<sup>165</sup> Srov. např. Dodds (2000, 11-35)

<sup>166</sup> Jak zdůrazňuje Adkins (1965).

„...a já přec viníkem nejsem,  
nýbrž Zeus, zlý osud a Erínýs chodící v temnu,  
kteří divoký pych v mou duši mi na sněmu vrhli...  
co jsem měl dělat? – svou vůli si provede božstvo. –“

(XIX.86-90)

Názor, že Homér bere toto Agamemnonovo ospravedlnění vážně, staví především na pozdějších Achillových slovech, která *něco* z Agamemnonovy aitiologie skutečně připouštějí:

„Nebyl by nikdy, jak mním, v mých prsou pobouřil srdce  
statný Átreův syn tak divoce, ani by nevezal  
dívku mi naproti vůli tak svévolně – ale to asi  
mínil způsobit smrt syn Kronův Achaům četným.“

(XIX.271-275)

Dodds (2000, 13) klade důraz na to, že tuto výpověď nesmíme chápat jen jako společenské gesto.<sup>167</sup> To je asi pravda. Achilles je skutečně důsledný v tom, že vidí na straně Agamemnona Blud seslaný od Dia.<sup>168</sup> Nikdy však nepřistoupí na Agamemnonovu versi beze zbytku: neřekne, že Agamenón není viníkem, že nemohl nic dělat. Naopak i v této nejzdvořilejší výpovědi je mykénský král nazván ἀμήχανος, což jistě může znamenat ledacos, ale Vaňorného překlad se tu zdá být velmi příléhavý: Agamemnón byl možná opravdu zasažen Áté přímo od Dia a Zeus tím možná opravdu sledoval nějaký cíl. To ale nic nemění na tom, že se Agamemnón zachoval *svévolně*. Byl to on, kdo Achilla zneuctil, a on – ano, spolu s Diem, který *chce* v jistém nezbadatelném smyslu vše, co se ve skutečnosti naplní – za to nese také zodpovědnost. Achilles tak ani v nejmenším neschvaluje hanebnou snahu mykénského krále vyvinit se z utrpení, které Řekům způsobil.

Že jeho mínění o Agamemnonově dlouhé řeči není nijak valné, projevil ostatně Achilles už ve své bezprostřední reakci, která vstřícností právě neoplývala a Agamemnonovy výmluvy nepovažovala hodny

<sup>167</sup> „Máme si snad myslet, že Achilleus tu jen zdvořile přijímá Agamemnonův výmysl, aby tak zachránil důstojnost nejvyššího krále? To jistě ne.“

<sup>168</sup> Již v I. knize (412) a pak znovu v knize IX. (376).

ani za zmínku. Naopak Achilles hned připomněl Agamemnonovu vůli (παρὰ σοί), kterou chtěl vládýka mužstva ukrýt za zástupem božských a démonských postav:

„Slavný Átreův synu, ty mocný vládýko mužstva,  
chceš-li mi dary ty dát, jak záhodno, či si jich necháš,  
toť jest na vůli tvé, však teď se už do boje dejme,  
honem, a hned, vždyť nebudem chtít přec hovořit dlouho,  
aniž mařiti čas...“

(XIX.146-150)

Achillova touha po boji je přemožena až Odysseovým rozumným návrhem před bitvou se najíst. Odysseus radí Achillovi, aby byl k Agamemnonovi milý: „Avšak tobě buď též v tvých prsou smířlivá mys!“<sup>169</sup> Ani on nicméně ve skutečnosti nepřistupuje na Agamemnonův pokus o vyvinění: „vladaři neslušné není / nadobro smířit muže, když prvý křivdu mu spáchal!“ Když Achilles vidí, že nebude po jeho a Řekové mu začnou do stanu snášet dary, využije prodlevy a pronese ona slova k Agamemnonovi, která dříve považoval za marnění času, aby je úsečně ukončil: „Nyní jděte však jíst, ať můžem počítí bitvu!“ (XIX.275)

K tomu je třeba navíc připomenout Foiníkovu řeč k Achillovi v IX. knize, která se zcela zřetelně vrací zpět také k původní roztržce I. knihy. Foinix tu líčí Meleagrův příběh, z nějž vyvozuje jednoznačnou pointu:

„...kdo však zamítne Prosby, ba dá jim surově výhost,  
ihned spěchají k Diu a prosí ho, Kronova syna,  
aby mu Blud byl druhem a škodou za vinu pykal.“

(IX.510-512)

Meleagros podle Foiníka udělal přesně tuto chybu. Nevyslyšel upřímné prosby a trestem mu za to bylo, že když se nakonec přece jen – dojat zkázou města – vrátil do boje proti nepřítelům a zahnal je, nedostal odměnou to, co mu původně bylo slibováno: „Tak tedy Oineův syn den poroby Aitólům zahnal,

---

<sup>169</sup> XIX.178.

/ svému jen povoliv citu, a proto mu nedali darů“ (IX.597-598). Foinix správně předvídá, že se Achilles dřív, nebo později do boje vrátí „povoliv citu“. Ale nesprávně soudí, že tím bude připraven o dary, neboť jich nakonec naopak dostane ještě víc, než Agamemnón nabízí nyní. Achillovi jsou zde však již především řecké pocty „lhostejny“,<sup>170</sup> a to už se nezmění. Foiníkova „moralita“ tak platí na Achilla jen z poloviny. Zato na Agamemnona se vztahuje beze zbytku. Ten odmítl Chrýsovy dary, ačkoli mu pocty rozhodně nebyly lhostejné, jak měl vzápětí prokázat. Nakonec za toto nevyslyšení Proseb skutečně pykal tím, že Chrýseovnu musel vrátit a dary naopak ještě přidat. Přesně stejnému neprozíravému modelu jednání pak propadl i ve vztahu k Achillovi, jehož sice připravil o Bríseovnu, ale jen aby mu ji – opět až po dlouhých dnech řecké zkázy – vrátil i s mnohonásobným přídavkem na odprošení. Byla-li příčinou této zkázy Áté – jak nyní tvrdí Agamemnón –, pak z Foiníkovy řeči jasně vyplývá, že mykénský král je viníkem této zkázy: Áté je seslána, aby dotyčný „škodou za vinu pykal (βλαφθεις ἀποτίση).“

Vidíme tak, že v širším kontextu Agamemnonův pokus o *vyvinění* těžko může být chápán jako básníková vlastní výpověď. Ačkoli tu Homérův názor zůstává hlouběji v pozadí řečeného než jinde,<sup>171</sup> celá scéna, a zejména pak analogické scény z jiných míst nasvědčují tomu, že Homér Agamemnona zodpovědnosti za ztráty na straně jeho vojska spíše zbavit *nechtěl*.<sup>172</sup>

Druhý pokus o vyvinění v XIX. knize je rovněž zapotřebí číst v kontextu. Achillovi koně se zříkají zodpovědnosti za Patroklovu smrt a vše nasvědčuje tomu, že v tomto případě mají skutečně pravdu:

<sup>170</sup> IX.607-608.

<sup>171</sup> Určitou pochybnost o tom, zda se nakonec *oba* hrdinové, Agamemnón i Achilles, nemýlí ohledně Diova angažmá, vzbuzuje fakt, že ve chvíli, kdy spor propukl, byl Zeus již od předchozího dne daleko na jihu, na hostině u Aithiopů (I.423-424). Úvodní slova básně lze vykládat různě: skutečnost, že „se dála Diova vůle“, může znamenat také jen to, že nic z toho, co se událo, nebylo v rozporu s jeho plánem na zničení Tróje, anebo Zeus možná věděl o tom, že se konflikt mezi mykénským a fthijským vůdcem blíží, aniž by však sám do něj jakkoli zasahoval. Podstatné je pouze to, že i v případě, že Zeus Áté skutečně seslal, Agamemnón neříká pravdu, když tvrdí: „já přec viníkem nejsem“.

<sup>172</sup> Sarischoulis (2008, 217) tu jde ještě o krok dál, když předpokládá, že zodpovědnost nese *pouze* člověk a že si je toho také *vědom*: i když se snaží přenést zodpovědnost na bohy, homéřský hrdina „a pouze on nese v tu chvíli plnou zodpovědnost za své vlastní činy, a to jak ve svých vlastních očích, tak v očích druhých, a nakonec také v očích básníka“.

Srov. v této souvislosti Priamovo vyvinění Heleny. Řeč nejvyššího vůdce Trójanů se liší od Agamemnonovy v tom, že se netýká jeho samotného, ale ženy, již „starci“ považují za příčinu válku (III.156-160). I Priamovo vyjádření je třeba číst v kontextu, který nedovoluje ztotožnit názor básníka s výpovědí trójského krále. Priamos sice Heleně říká: „Ničím nejsi mi vinna – jen bohové jsou mi tím vinni, kteří mi uvedli v zem ten slzavý s Achájci zápas.“ (III.164-165) Přitom však nesmíme přehlédnout, že svou výpověď sleduje určitý cíl: chce se od Heleny dozvědět jméno řeckého bojovníka, kterého z dálky sledují, (Agamemnona) a zavděčuje se jí tím, že popírá obžalobu, která se šíří mezi starci. Tuto situovanost Priamovy aitiologie navíc podtrhuje skutečnost, že Helena ve své odpovědi zodpovědnost za válku výslovně přijímá: „měla jsem strašnou smrt radš voliti, nežli s tvým synem / přijít a ložnici svou – své vlastní příbuzné zradit... / To se však nestalo tehdy, a proto se rozplývám v slzách.“ (III.173-176).



„... vinni však nejsme,  
nýbrž veliké božstvo a mocný života osud.“

(XIX.409-410)

- 60 -

Velikým božstvem je míněn Apollón, takže Xanthos s Baliem v podstatě jen opakují Patroklovu aitiologii, ovšem s vynecháním lidských činitelů, což dává dobrý smysl vzhledem k tomu, že byli sami Achillem obviněni jakožto *nesmrtelní*. Říkají: ne my z nesmrtelných, ale Apollón s osudem. Jejich výpověď má navíc také zřejmou „ilokuční“ platnost: v okamžiku, kdy Achilles jako by chtěl spoléhat na jejich božskou rychlost, připomínají mu, že ho nemohou zachránit.

Téma pokusů o vyvinění bychom mohli sledovat ještě dlouho. Tyto příklady však postačí, aby podtrhly nevěrohodnost koncepce, podle níž je osud u Homéra pouhým přirozeným zákonem vyvíjejícím zcela obecně bohy, a v důsledku také lidi z cizí smrti. Má-li nést zodpovědnost na řeckých ztrátách Agamemnón, jak by ji nemohli nést bohové, kteří jediní mají utváření trójských osudů skutečně ve svých rukou?

Idea osudu v Íliadě snad nakonec opravdu vede k jistému pojetí nevinnosti, ale nikoli touto přímou, snadnou cestou. Nevinnými se mohou postavy stát, jen nakolik přijímají plnou váhu své zodpovědnosti, zodpovědnosti, která je součástí osudu. Priamos líbá Achillovy ruce, a nejedná se o přetvářku, v podivuhodné „kráse a velikosti“ nejlepšího z Achájců vidí něco nevinného: a přece je to možné, jen vidí-li také Achillovu sílu a velikost, vidí-li, jak „hrozné a vražedné“ jeho ruce jsou.

Osud, na jehož utváření se podílejí bohové a lidé a za nějž nesou zodpovědnost, zahrnuje také smrt, a právě v Íliadě je smrt – smrt nepřátel, na jejímž blízkém horizontu čeká smrt vlastní – hlavní a téměř jedinou náplní jednotlivých osudů. μοῖρα však proto ještě neznamená, ani v Íliadě, pouze ani primárně „smrt“: μοῖρα je životní úděl, jehož je smrt vymezuující hranicí i mezní podobou. Přechod od jednoho k druhému úzce souvisí se zvratností mezi osudem jako tím, co člověk *utváří*, a jako tím, co jej – už hotové – *potkává*: lidský osud je takový, že druhý pól, obsažený už v životě, ve smrti nakonec zcela převáží. Jej osudovosti je tak třeba rozumět nikoli *v protikladu k „naplněnému“* životu, ale právě z osudovosti životního údělu, jež člověk utváří a naplňuje po boku bohů. K tomu se ale ještě vrátíme v následujícím oddílu.

Nyní zbývá prozkoumat druhé významové pnutí mezi osudem (μοῖρα) ve smyslu *údělu*, ať už přijímaného nebo naplňovaného, a osudem ve smyslu působící *síly*.

### (c) Osudová moc a její projev

Rozdíl mezi *apelativním* a *personálním* užíváním homérského výrazu μοῖρα, a bezprostředně související otázka po míře, v níž je moira jako činitel *pojata osobně* (ačkoli ji nelze řadit mezi bohy, lidi, ani antropomorfní postavy jako Spánek či Blud), jsou dobře známy. Apelativní význam je patrný třeba ve výrazu μοῖρα τέτυκται s dativem,<sup>173</sup> který odkazuje ke smrti jako již „hotovému“ (pf. od τεύχω, „zhotovovat“), někomu „nachystanému“ údělu – údělu, s nímž se má setkat (τυγχάνω). Touto třetí polaritou se budeme ještě podrobněji zabývat v následujícím oddílu. Podobné užití nacházíme třeba také v neosobním výrazu μοῖρα ἔστι.<sup>174</sup>

μοῖρα (a v omezené míře i αἴσα) však u Homéra vystupuje také jako činitel, jako síla velmi zvláštní povahy. Viděli jsme, že zabila Patrokla, ačkoli nikdy není počítána mezi mnohé viníky jeho smrti.<sup>175</sup> Stejně lze rozumět i tomu, když Achilles o Héraklovi říká, že ho „přemohl osud a prudká Héřina zloba“.<sup>176</sup> A podobně se také o „osudu a smrti“ říká, že někoho „dostihla“,<sup>177</sup> že „přistoupila“,<sup>178</sup> že člověku „zastřela zrak“.<sup>179</sup> Ve všech případech bez výjimky je zde daná činnost *oběma* členům připisována v *jednotném čísle*, tedy i zde je osud pojímán jako *činitel*, který se ovšem *nepočítá*.<sup>180</sup>

Jeden osamocený případ, kdy samotná μοῖρα „obestře“ Ásia,<sup>181</sup> lze chápat jako elipsu za výraz „osud a smrt ho obestřela“.<sup>182</sup>

Zařadíme-li tyto případy do stejné skupiny jako moiru vraždící Patrokla, již jsme se již zabývali, pak z personálních užití v Íliadě zbývají následující: (a) místa, kde samotná μοῖρα hrdinu „vede“ (příp. „podněcuje“), nebo ho naopak „zadrží“, „spoutá“, a (b) obtížné místo (které má v celém homérském korpusu pouze dvě analogie, jednu s výrazem αἴσα a druhou s αἴσα κλώθεις τε), kde se hovoří o tom, že μοῖρα *cosi upředla* hrdinovi v den jeho zrození.

<sup>173</sup> III.101, XVIII.120.

<sup>174</sup> VII.52, XV.117, XVII.421.

<sup>175</sup> XVI.849-850, XIX.409-410.

<sup>176</sup> XVIII.119.

<sup>177</sup> XVII.478, 679, XXII.303, 436.

<sup>178</sup> XVI.853, XXIV.132.

<sup>179</sup> V.83, XVI.334, XX.477.

<sup>180</sup> Srov. Schadewaldt (1966<sup>3</sup>, 108): „Jako všeobecná řídicí moc v základu všeho, co jest, je moira božská..., ale ve své obecnosti právě není žádným božstvem vymezeného charakteru.“

<sup>181</sup> XII.116.

<sup>182</sup> Srov. častější „smrt ho obestřela“ (např. XVI.350), příp. „oblak smrti ho obestřel“ (V.68).

### (1) μοῖρα „poutající“ a „vedoucí“

Díórés je „zadržén osudem zlým“, když ho Peiroos trefí kamenem do kotníku, a doslova ho tak *znehbyní*.<sup>183</sup> Hektór je „osudem zlým zadržén“ před branami Tróje,<sup>184</sup> když mu stud a špatné svědomí nedovolí opustit bojiště a ukrýt se v otcově paláci před Achillem.<sup>185</sup> V prvním případě je tak „počitatelným“ činitelem Díórova „zadržení“ Peiroos, ve druhém „zadržuje“ Hektora Hektór sám, resp. to, co Williams (1993, 103) nazývá „vnitřní nutností“.<sup>186</sup> Ke kontextu druhého výskytu náleží jedna ze dvou scén takzvané *kerostasie*, vážení κήρες: když Hektór s Achillem třikrát oběhnou město (a Zeus je pobídnut od Athény, aby přemohl svůj soucit), rozepne nejvyšší bůh zlaté váhy a položí na každou z misek jednu z κήρες: Achillovu a Hektorovu.<sup>187</sup> Váhy se pak nakloní na Hektorovu stranu. V ten okamžik vstoupí na scénu Athéna, povzbudí Achilla a v podobě Déifoba Istí přiměje Hektora, aby se Achillovi postavil.

Tato mnohokrát diskutovaná a velmi různě interpretovaná scéna neimplikuje ani to, že by byl osud počitatelnou mocí, ani ji není nutné chápat jako pouhé „manýristické“ gesto, jímž Zeus pompézně dává najevo svou vůli.<sup>188</sup> Vážení zřejmě skutečně ukazuje něco, co se v dané chvíli Diově vůli vymyká – jinak by celá scéna musela vzbuzovat směšný dojem. Neznamená to však, že tato síla stojí jednoznačně *proti* vůli nejvyššího boha nebo že v ní nemá svůj původ. Krátce před touto *kerostasií* jsme již podruhé v eposu slyšeli, že smrtelníka „svázaného osudem“ nemůže ani Zeus vyrvat ze smrti, když je připravena.<sup>189</sup> To, co váhy měří, je však pouhá tíže, žádná osobní moc. A přesto ne tíže ve smyslu nějaké přírodní zákonitosti, ale tíže, která má svůj původ v rozhodnutích a činech vykonaných bohy i lidmi, jako je Achillova volba, Hektorovo rozhodnutí zůstat před trójskými branami či zásah Athény, která mu nedovolí dále před soupeřem prchat. Váženou κήρ pak můžeme s trochou nadsázky pochopit jako dopad „vektorového součtu“ světové moci na jednotlivce v daném okamžiku, v tomto případě na Hektora a Achilla: povaha smrtelníků je taková, že tato tíže, zpočátku neviditelně, s časem stále narůstá. V danou chvíli spočívá větší tíže na druhém, a právě tato tíže ho zanedlouho usmrtí, nikoli jako konkrétní zosobněná moc, ale

<sup>183</sup> IV.517.

<sup>184</sup> XXII.5: μοῖρα πέδησε.

<sup>185</sup> XXII.104-105.

<sup>186</sup> Tedy „nutností“, jíž je podle Williamse „třeba rozumět na základě mechanismu studu“ (tam.) – více k tomu v následujícím oddílu v souvislosti s Achillovou volbou. K etymologii a vývoji výrazu ἀνάγκη srov. Schreckenberg (1964).

<sup>187</sup> XXII.208-213.

<sup>188</sup> Srov. Christ (1877, 1880).

<sup>189</sup> XXII.179-180.

přece jen jako jistý činitel, kterého dříve Patroklos počítal dohromady s Apollónem, a nyní spadne v jedno s Achillovou silou.<sup>190</sup>

Hektorovi stojí nablízku smrt a osud, který ho tíží, a tuto tíži můžeme vidět v jeho jednání, aniž by to byla ona, co jej fyzicky způsobuje: v obavách, které ho přimějí zůstat před branami, i ve strachu, se kterým prchá před Achillem okolo města, v Athénině Isti, která ho přivede k souboji, a nakonec v síle Achillových paží. Ani v jednom případě nemůže říct, že by osud *způsobil* obavy, strach, či Athénino a Achillovo jednání: je-li s nimi příčinně svázán, pak jako to, k čemu směřují, přičemž však ono „má nastat“ právě již nyní působí jako síla obav, strachu, Athéniny vychytralosti a Achillových zbraní. Toto předjímací působení z toho všeho dělá osudové činitele. Osud tak není žádným činitelem, na kterého by bylo možné ukázat prstem, není to v žádném smyslu fyzická moc, jakou disponují vášně, lidé a bohové, a přesto je nyní, kdy je Hektorův osud „připraven“, spoluobsažena ve všem, co činí a co ho potkává: dává všem těmto rozmanitým silám jednotu Hektorova osudu.

V tomto smyslu může Homér říci, že je to osud, co „zadržuje“ Díóra a Hektora, ačkoli je to v jiném smyslu pouze Peiroos a pouze Hektór sám. A přece skutečnost, že tu spolu s Peiroem působí osud, není pouhou *façon de parler*: právě touto přítomností osudu jako činitele se Peiroův vrh zcela zásadním způsobem, nejen triviálně co do obsahu, odlišuje od Aigisthovy svatby s Klytaimnéstrou.

Tíže osudu není fyzickou, je však pro homérské hrdiny skutečnou mocí. Tato moc je nejen „zadržuje“, ale také „vede“ do války a „podněcuje“ k boji. Tak Amfia „bohatého stády i poli“, přestože by snad býval mohl žít spokojený život doma, vedl osud (μοῖρα ἦγ'), aby „Priamu králi a synům na pomoc přišel“.<sup>191</sup> Poté, co před Trójou vypukla válka, stal se Amfiův spokojený život v ústraní imaginární, irrealnou možností. Peisandros je podobně „veden osudem“ k souboji s Meneláem,<sup>192</sup> ve kterém nalezne smrt, jako ji před Priamovým městem našel i Amfios. Kdyby býval Peisandros před soubojem uprchl, neutíkal by jen před smrtí, ale obracel by se zády také ke svému životnímu údělu. Podobně i Tlépolema, „krásného a velkého“ Héraklova syna, „rovného bohům“, osud „podnítí“ (ῥῥσεν μοῖρα), aby se utkal se Sarpédontem,<sup>193</sup> který ho usmrtí kopím.

---

<sup>190</sup> Srov. Starý (2004, 11): „Moira sice často vystupuje jako síla, působící v témže směru jako člověk nebo bůh; to nám však ještě nedovoluje usuzovat na jejich identitu. (...) Moira je svébytným fenoménem.“ A přece není žádnou působící bytostí (jako Zeus, Spánek nebo Achilles).

<sup>191</sup> V.612-614.

<sup>192</sup> XIII.601-603: ἄγε μοῖρα.

<sup>193</sup> V.628-614.

Tyto popisy mají svou vlastní specifickou kvalitu a nesmíme je unáhleně klást na jednu stranu s těmi, kdy některý z bohů vzbudí v hrdinovi odvahu či probudí sílu, která mu předtím scházela. Osud tu není popisován jako moc, která by takto proměňovala vnitřní postoj Amfia, Peisandra či Tlépolema. Spíše právě naopak vyjadřuje stálost jejich životního postoje, jejich přijatého údělu, s nímž neprchají, ale jdou vstříc boji, ve kterém naleznou smrt. Narozdíl od případů, v nichž jakoby z nitra postav zasahují bohové (jako když Zeus podnítl Patroklovi odvahu), není v tomto případě nijak naznačeno, že by hrdinové nejprve bojovat nechtěli, dokud na ně osud nezapůsobí a k boji je nedovede. Tento „vedoucí“ osud není narozdíl od bohů, kteří lidské postavy u Homéra také často, ale v jiném smyslu vedou, něčím, co by mohlo *nepůsobit*, a proto ani jeho působení není téže povahy. Působení osudu samo nic nemění.

Vidíme tak, že mezi apelativním a personálním užitím výrazu μοῖρα není tak ostrý přerýv, jak se na první pohled zdá. Homérský básník dokáže mezi oběma póly plynule přecházet, takže tam, kde je řeč o „uchystané“ moiře, můžeme očekávat, že tato moira je také něčím působícím,<sup>194</sup> a tam, kde je moira popisována jako činitel, nejedná se zase o nic jiného než o úděl, který dané postavě *ve skutečnosti* připadá, ačkoli ta si často myslí něco jiného (Amfios, Peisandros i Tlépolemos). Moiru tak básník může jednou řadit mezi činitele, aniž by ji ovšem počítal, a podruhé o ní hovořit jako o údělu, o něčem, co je dáno, aniž by přitom vylučoval, že toto dané jako skutečnost už před svým uskutečněním zároveň působí. *Působení* osudu a to, co je osudem *způsobováno*, není u Homéra myšleno jako dvojí odlišná věc. A proto tu také nenajdeme osobně pojatý Osud. Velmi přesně tuto souvislost vystihl Jiří Starý: „Moira je určující osudovou silou, stejně jako určeným osudem. A to nám ukazuje, že je Moira mocí, která se ještě neodlišuje od svého projevu, příčinou, která zhusta splývá se svým účinkem. V podobně podvojném smyslu ostatně užíváme slova ‘osud’ i my.“<sup>195</sup>

## (2) μοῖρα „předoucí“

Tyto úvahy nám také mohou pomoci pochopit tři místa, která nejsilněji evokují, ale ve skutečnosti, jak uvidíme, neimplikují *osobní* pojetí osudu. Třikrát, a v podobě velmi ustrnulé formule, je u Homéra řečeno, že osud někomu něco „nití upředl“ (ἐπένησε λίνω) v den, kdy ho matka přivedla na svět.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> To je dobře patrné v případě Achilla (XVIII.120), jehož „uchystaná“ μοῖρα působí ve všem, co od této chvíle koná, aby se s ní nakonec setkal a podstoupil ji v podobě smrti seslané „Diem a bohy“ (XVIII.115-116). K momentu Achillova výjimečného odhodlání se ještě vrátíme v následujícím oddílu.

<sup>195</sup> Starý (2004, 18).

<sup>196</sup> XX.127-128, XXIV.209-211, vii.196-198.

Abychom odolali představě „Sudiček“ *rozhodujících* již v den narození o tom, co dítě v budoucnu vykoná či nevykoná, prožije či neprožije, a abychom zdánlivě povědomé figuře „předoucího osudu“ porozuměli správně, je třeba nejprve tuto představu vztáhnout k širšímu kontextu a také si povšimnout, že osud (μοῖρα, resp. αἴσα) stojí ve všech třech případech v *jednotném čísle* a jen jednou k němu přistupují „ti, kteří předou“ (κλῶθεσ), o nichž jinde u Homéra není ani zmínka.

Tím, kdo v eposech nejčastěji *spřádá* (ἐπικλώθειν) osudy smrtelníků, není osud sám ani tajemné ženské postavy nad postýlkou, ale olympští bohové: šestkrát jsou to „bohové“ obecně,<sup>197</sup> jednou Zeus<sup>198</sup> a jednou δαίμων<sup>199</sup> – výraz, který užívají smrtelníci k označení bohů, když neznají jejich identitu.<sup>200</sup>

Richard Onians<sup>201</sup> se navíc pokusil ukázat, že homérské představy osudu jsou v metafoře předení a tkaní, jemuž vládnu bohové, ve skutečnosti zapuštěny ještě mnohem hlouběji, než jak naznačují dosud zmíněná místa. Vedle sloves ἐπιπέειν a ἐπικλώθειν je to zvláštní výraz „to leží na kolenou bohů“,<sup>202</sup> odkazující – jak Onians přesvědčivě argumentuje mimo jiné na základě souvislosti s X. knihou Platónovy Ústavy –<sup>203</sup> rovněž k předení, a dále již zmiňovaný výraz πεῖραρ, nejspíše ve významu „uzel“, odvozeniny od δέειν, „vázat“, a κείριος,<sup>204</sup> „smrtelné místo“, adjektivum odvozené od κείρος/καιρός, snad ve významu „prošlup“,<sup>205</sup> související zřetelně s *tkáním*.

K tomu dále přistupuje řada metafor, popisujících způsob, jímž bohové „utvářejí“ osudy, s odkazem na další řemesla,<sup>206</sup> mezi nimi i sloveso τεύχω, jímž se budeme zabývat v následujícím oddílu v souvislosti s otázkou, jak v této čilé manufaktuře figurují lidé.

Na pozadí tohoto obrovského množství výrazů popisujících, jak bohové doslova *spřádají*, tkají či utvářejí pozemské dění lidského světa, nacházíme nyní tři místa, připisující určitou roli v této „dílně“ světa moiře, resp. aise, a v jednom případě poukazující navíc velmi neurčitě v množném čísle k dalším „předoucím“ silám (κλῶθεσ).

<sup>197</sup> XXIV.525, i.17, iii.208, viii.579, xi.139, xx.196.

<sup>198</sup> iv.208.

<sup>199</sup> xvi.208.

<sup>200</sup> Srov. Dietrich (1965, 14-58).

<sup>201</sup> Onians (2000<sup>7</sup>, 303-351).

<sup>202</sup> ταῦτα θέων ἐν γούνασι κεῖται: XVII.514, XX.435, i.267, 400, xvi.129.

<sup>203</sup> Jedná se o „kosmický“ obraz předoucí nutnosti (616b-617d), kde je rovněž užito výrazu „na kolenou“ (617b4), srov. Onians (2000<sup>7</sup>, 306-309).

<sup>204</sup> IV.185, VIII.84, VIII.326.

<sup>205</sup> To znamená otvor, který na krátkou chvíli vzniká v tkacím stroji rozevřením osnovy, aby tudý mohl projít útek. Srov. Tavalášek (1980), zejm. kap. 7 „Prošlupní ústrojí“: „Prošlupní ústrojí zajišťuje první fázi pracovního cyklu tkaní. Pomocí nitěnek rozevívá osnovu, a vytváří tak klínovitý prostor zvaný prošlup, který je nutný pro průchod útku napříč osnovou.“ (410)

<sup>206</sup> Srov. Dietrich (1962, 99): „u Homéra jsou bohové, a další činitelé, často ukázáni, když utvářejí, spojují, dávají dohromady, staví léčku, či dokonce smrt proti druhému. Slovesa užitá v těchto obrazech jsou samozřejmě přímo vypůjčena z truhlářské nebo jiné řemeslné dílny...“

Ve světle všech ostatních míst, kde osud (μοῖρα) vystupuje jako „nepočitatelný“ činitel zcela zvláštního druhu, bychom měli zřejmě i zde dojít k závěru, že μοῖρα a αἴσα nejsou pochopeny osobně, jako vlastní původce, na kterého by bylo možné ukázat prstem, nýbrž spíše jako jakási předjímající moc skutečnosti, na které se člověk podílí tím, že ji naplňuje, jako síla, která „osud neurčuje, neboť osudem je“.<sup>207</sup>

Historickou otázkou toho, odkud se „předoucí“ μοῖρα a αἴσα do homérských eposů dostaly, se důkladně zabýval Dietrich (1962). Vzhledem k tomu, že ve všech třech případech nacházíme značně ustrnulou formuli, můžeme poměrně bezpečně vyloučit, že by se jednalo o vlastní výtvar autorů našich básní. Na druhé straně je tu role „přadleny“ velmi překvapivě přisouzena i aise, o níž se jinde u Homéra v personálním významu nehovoří. Zdá se proto, že tu básník do staré formule dosazuje výrazy pro osud, které si osvojil. Podle Dietricha se jedná v tomto smyslu o zjevný „synkretismus lidové víry a epického myšlení“ (100). S tím lze souhlasit. Zůstává nicméně otázkou, zda k synkretismu dochází *jen* tam, kde básník dosazuje do formule výraz αἴσα, anebo *také* v případě moiry. Proti první možnosti může mluvit to, že μοῖρα se v této formuli vyskytuje v celém homérském korpusu jen jedenkrát (tedy dokonce v menším zastoupení než αἴσα). Kdyby byla antropomorfní představa moiry běžná před Homérem (jak se domnívá Dietrich), proč by ji básník ve dvou případech zaměňoval za ne-antropomorfní aisu? Spíše se tedy zdá, že Homér ve všech třech případech užívá staršího obrazu, který přesně neznáme (mohlo jít prostě o „předoucí spřádače“ – κλωθεε νήσαντο), a začleňuje ho do svého světa tím, že na místo činitele dosazuje „osud“, a připisuje mu tak zde „působení“, které jinak připadá bohům. Může tak jít o případ velmi podobný tomu, kdy básník říká, že μοῖρα „obestřela“ Ásia, a má při tom na mysli, že jej obestřela „μοῖρα a smrt“. Také zde jsou snad „počitatelnými“ činiteli – vedle matky, jejíž role je zřejmá – bohové.

Přesto se u figury „předoucího“ osudu musíme ještě zastavit, neboť tu μοῖρα a αἴσα vystupují ve specifické situaci počátku života, jehož mají být údělem, ale který – narozdíl od jiných případů působícího osudu – ještě *není*. Podobně jako osudu každého smrtelníka náleží den jeho smrti, doslova „den osudu“, αἴσιμον ἦμαρ, tedy den, v němž už člověk osudu zcela *patří*, tak hraje osud privilegovanou roli (později „zbulvarizovanou“ v představě Sudiček) také v den zrození (ὄτε μιν τέκε μήτηρ), kdy je člověku jeho osud přidělen.

Na dvou ze tří míst je tohoto obrazu užito velmi podobným způsobem. Nejprve Athéna vyzývá bohy, aby se nyní postavili za Achilla, později Alkinoos vyzývá Fajáky, aby teď dopravili Odyssea na Ithaku. Co bude později, od toho Athéna i Alkinoos dávají ruce pryč: jejich jednání směřuje pouze k přítomné

---

<sup>207</sup> Starý (2004, 18).



situaci. Právě tento odstup od budoucích událostí je vyjádřen obrazem předoucí moiry, resp. aisy spolu s κλώθες.

„...však v pozdější čas nechť utrpí, cokoli osud  
nití mu upředl v den, v němž máť jej zrodila na svět.“

...ὕστερον αὔτε τὰ πείσεται ἄσσοι οἱ αἴσα  
γίνομένω ἐπένησε λίνω ὅτε μιν τέκε μήτηρ.

(XX.127-128)

„(...) Doma pak ovšem  
bude mu snášeti všecko, co osud a κλώθες kruté  
upředly v rodný mu den, v němž máť jej zrodila na svět.“

...ἔνθα δ' ἔπειτα  
πείσεται, ἄσσα οἱ αἴσα κατὰ Κλώθές τε βαρεῖαι  
γίνομένω νήσαντο λίνω, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.

(vii.196-198)

Důležité je zde zobecňující ἄσσα, „cokoli“, „všechno, co“: nyní má být hrdinovi konkrétním způsobem pomoheno, ale do budoucna nechť sám snáší, *cokoli* ho má potkat. O této budoucnosti tu není řečeno nic určitého: není zmíněna žádná jednotlivá událost, kterou by narozenému osud „upředl“. Této formulaci bychom tak měli rozumět nejpíše ve smyslu: „ať snáší cokoli, k čemu ho osud, jenž mu byl dán, přivede,“ tedy nakonec také smrt, kdy bude sám patřit osudu. Osud zde přitom tak jako jinde vystupuje jako „nepočítatelný“ činitel. Fyzickým činitelem je samozřejmě matka obou hrdinů, která je přivedla do světa, kde lidské osudy spřádají a tkají zejména bohové. Přece jen se však tato figura zřetelně odlišuje od ostatních výskytů personální moiry: to, co lidé v den zrození přijímají od osudu, není jen osudové, nýbrž je to osud sám. Dostávají *své vlákno*, svou časem vymezenou *možnost* osud utvářet a naplňovat – stali se součástí světového řádu s možností podílet se na něm. Skutečnost, že osud již v den zrození „upředl“ člověku, „cokoli“ ho potká, poukazuje tedy snad k tomu, že lidé se nerodí „do vakua“,

ale do složitého pletiva vztahů, ve kterých jim z podstaty věci může připadnout jen *určité místo*. Zrození a smrt jsou dvěma případy čirého *setkání* s osudem, dne, kdy člověk svůj osud *ještě* nebo *již* neutváří. A přece nejsou odlišnější setkání než tato dvě, v nichž nejprve patří celý osud člověku a nakonec celý člověk osudu.

Podobnou myšlenku ostatně nacházíme i na jiných místech, kde se figura „předoucího“ osudu nevyskytuje. Thetis říká Achillovi: „jen k osudům zlým (κακῆ ἄσση) jsem v paláci zrodila tebe“.<sup>208</sup> Andromaché nařiká na mrtvým Hektorem: „k těmž jsme zrozeni losu (ἰῆ ἄσση), / oba, ty v trójském městě a v paláci Priama krále, / já zas ve slavných Thébách...“<sup>209</sup> Ani v jednom z těchto vyjádření přitom nemůžeme hledat fatalistickou představu o tom, že co se právě událo, bylo již rozhodnuto v den zrození obou hrdinů a naplněno slepou nutností. Byli zrozeni „k osudu“, a tak z Diových sudů dostávají dobré i zlé: právě teď byl Achilles zneuctěn Agamemnonem, a to, co ho jako osud *potkalo*, je zlé, brzy však bude naopak uctěn samotným Diem. Zajímavější je, že tu v obou případech ἄσσα vystupuje ve výrazně apelativním užitím narozdíl od XX. knihy, kde bude jako „předoucí“ uchopena velmi personálně. Přesně tentýž okamžik Achillova narození je tak možné v homérském světě pochopit ve vztahu k osudu oběma způsoby: osud je tím, co tu *působí* („přede“ hrdinovi jeho vlákno), ale také tím, *k čemu* hrdinu matka přivedla na svět (jeho „údělem“, který má být nyní určován a naplňován). I zvláštní případ narození tak u Homéra nakonec potvrzuje významovou podvojnost osudu jako „síly totožné se svým účinkem“.

Přechozímu výkladu v jednom bodu zdánlivě odporuje třetí výskyt figury „předoucího“ osudu, neboť Hekabé zde hovoří o *konkrétním* smutném údělu, který měl být Hektorovi upředen v den jeho narození (XXIV.208-211):

„(...) Plačme jen v dáli,  
sedíce v paláci svém! – – Tak zajisté přemocný osud  
nití mu upředl v den, v němž já jej zrodila sama,  
aby pak rychlých psů byl pokrmem – rodičů vzdálen“.

...νῦν δὲ κλαίωμεν ἄνευθεν  
ἤμενοι ἐν μεγάρω· τῶ δ' ὥς ποθι Μοῖρα κραταιὴ  
γίγνομένω ἐπένησε λίνω, ὅτε μιν τέκον αὐτὴ (...)

<sup>208</sup> I.418.

<sup>209</sup> XXII.477-479. Srov. také XVI.441.

Je však třeba uvážit, že „llokuční“ význam této promluvy je přesně opačný než v předchozích dvou případech. Narozdíl od Athény a Alkinoa, kteří vyzývali ke konkrétní pomoci v dané chvíli a zříkali se pouze vlivu na budoucnost, pro niž opravdu nemohou sami nic zaručit, Hekabé nabádá k pasivitě a s odkazem na předem konkrétně určenou budoucnost vyjadřuje rezignaci, již se snaží přenést i na svého manžela.

Viděli jsme již dříve, že tato promluva nevyjadřuje pohled básníka, neboť „osud“, jež Hekabé předjímá, se nenaplní, takže žádným osudem není: je to neosudová možnost pouze *vydáváná* s dobře patrným – a lidsky pochopitelným – záměrem za osudovou skutečnost. Tento Hekabin fatalismus je závěrečnou scénou důvěrného setkání mezi nepřáteli usvědčen z omylu.

\*\*\*

K problematice domnělých homérských „Sudiček“ je ještě třeba na závěr zmínit jedno hojně diskutované místo. Dvakrát nalézáme v Íliadě μοῖραι v množném čísle. Jednou v doslovném významu „části“ noci:<sup>210</sup> jedná se o tentýž význam, jako když je řeč o „části“ moře, množné číslo slouží jen k vyjádření poměru, skutečnosti, že *větší část* (dvě třetiny) noci už jsou pryč. Druhý výskyt μοῖραι je problematičtější a jeho chápání mezi interprety kolísá mezi osobním a neosobním čtením:

„Vždyť přec i jiným lidem kdos zahyne, milejší ještě,  
ať již rodný bratr to jest, ať syn je to vlastní –  
když se však dost už nalká a napláče, ustane zase:  
ducha, jenž dovede snášet, dávají osudy lidem.“

μέλλει μὲν πού τις καὶ φίλτερον ἄλλον ὀλέσσαι  
ἢ ἐ κασίγνητον ὁμογάστριον ἢ ἐ καὶ υἰόν·  
ἄλλ' ἦτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε·

<sup>210</sup> X.252-253: „...již minula většina noci: / dvě jsou třetiny pryč, jen třetí třetina zbývá“ (παροίχωκεν δὲ πλέων νύξ / – τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ' ἔτι μοῖρα λέλειπται).

τλητὸν γὰρ Μοῖραι<sup>211</sup> θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.

(XXIV.46-49)<sup>212</sup>

Sporné je, zda tím, kdo dává lidem moudrého ducha, jsou zde osobně pojaté Moiry, například trojice Sudiček v den narození,<sup>213</sup> anebo zda je množné číslo μοῖραι třeba chápat v úzké vazbě k množnému číslu ἀνθρώποισιν: každému člověku dává snášlivou moudrost *jeho osud*, tedy to, co právě jeho v životě potkává.<sup>214</sup> S tím souvisí otázka, zda je τλητὸς θυμός něčím vrozeným, „určitou mezi předepsanou lidskému smutku“ obecně,<sup>215</sup> přičemž tím, kdo tuto mez určuje jsou osobně pojaté Moiry, anebo zda této kvality každý člověk nabývá sám z vlastní zkušenosti jakožto „poznání z utrpení“, tedy na základě setkávání s vlastním osudem.

Spor osobního a neosobního čtení tohoto místa zřejmě nikdy nebude možné s konečnou platností rozhodnout. Nicméně zatímco první výklad je více nasnadě, když na epos hledíme ze širší perspektivy archaického myšlení zahrnující zřetelně vypracovanou trojici pojmenovaných Moir u Hésioda,<sup>216</sup> omezíme-li se naopak pouze na homérické básně, je při bližším přihlédnutí výhoda spíše na straně výkladu druhého.

Jestliže byla předchozí analýza „předoucího“ osudu v hlavních bodech správná, pak pro výklad μοῖραι z XXIV.49 jako osobně pojatých Moir (vylučujících apelativní význam) neexistuje žádný vnitřní doklad, a to ani v Íliadě, ani v Odyssei. Celý argument pak stojí a padá s předpokladem souhlasu mezi Hésiodem a Homérem, tedy s předpokladem, že osobně pojaté Moiry<sup>217</sup> byly známy také autoru Íliady. Ten však nelze ničím dalším podepřít, a proto bychom měli vůči osobnímu čtení tohoto místa zůstat přinejmenším skeptičtí.

Na druhé straně širší kontext předchozích veršů umožňuje pochopit výraz μοῖραι ve smyslu, který již důvěrně známe z jiných homérických pasáží, takže pak toto místo z hlediska pojetí osudu nepředstavuje žádné podstatné vybočení. Tím by naopak bylo osobní pojetí Moir rušící křehkou rovnováhu mezi

<sup>211</sup> Zápis Μοῖραι namísto μοῖραι (Allen) nelze vzhledem k dlouhé rukopisné tradici brát jako důvod pro jedno z obou čtení.

<sup>212</sup> Poslední citovaný verš je opoti Vaňorného překladu pozměněn (srov. „osudem duch byl člověku dán, jenž dovede snášet“).

<sup>213</sup> Tak většina interpretů, srov. např. Dietrich (1965, 205).

<sup>214</sup> Tak Wilamowitz-Moellendorff (1931, 360) a Dodds (2000, 20).

<sup>215</sup> Tamt.

<sup>216</sup> Μοῖραι spolu s Κήρες jsou v Theog. 221-225 nejprve zmíněny (bez osobních jmen) jako dcery Noci přidělující lidem dobré i zlé v den zrození a trestající přestupky za života. Podruhé (904-906) jsou uvedeny již v trojici jako Klóthó, Lachesis a Atropos, které lidem dávají (δοῦσι ἔχειν) dobré a zlé.

<sup>217</sup> Případně také jejich kult, což však rovněž nelze ničím prokázat.

personálním a apelativním významem (Moiry by zde byly uchopeny čistě personálně jako osoby, které úděly rozdávají a přitom zůstávají něčím od těchto údělů odlišným, takže by s nimi napříště bylo třeba počítat jako s činiteli).

Ve verších XXIV.46-48 je řeč o různých osudech (ztrátách), které potkávají různé lidi (někomu zahynul bratr, jinému syn). Také míra, v níž jednotlivým lidem v dané situaci náleží „snášlivý duch“ je různá (Priamos nese své neštěstí jinak než Achilles) a záleží jistě i na tom, jaký osud je potkává. Θέσων ve verši 49 lze vyložit jako gnómický aorist a μοῖρα zde může být personálně pojatým *údělem*, jak jej známe z výrazů pro „přistupují“, „poutající“ či „vedoucí“ osud. To znamená, že „počitatelným“ činitelem je zde smrt (příbuzného), resp. její viníci: největší myslitelná ztráta, ztráta, která s sebou nenese vůbec žádný zisk, pouze, je-li pochopena jako osudová, může přinášet („dávat“) vhled do povahy osudu, „poznání z utrpení“, které jako τλητὸς θυμός není pouhou „otupělostí“. Rozumíme-li Apollónovu výrok tímto způsobem, tedy ve smyslu jistého poznání sebe sama, poznání vlastního osudu v jeho těsném provázání s osudy druhých, pak se také stává pochopitelným, proč právě na tomto místě volí básník množné číslo. Věta (a) τλητὸν γὰρ μοῖρα θυμὸν ἔθηκε (ἔθη) ἀνθρώποισιν, ani (b) τλητὸν γὰρ μοῖρα θυμὸν ἔθηκε (ἔθη) ἀνθρώπῳ nevyjadřuje dobře skutečnost, že „snášlivého ducha“ může každý člověk nabývat jen skrze svůj vlastní osud. Z první věty (a) by se zdálo, že je to jeden společný osud, který všechny lidi zároveň činí snášlivými, ale tak tomu zjevně není, protože Hektorova smrt, jako osud, na němž se podílí Řekové i Trójané, učiní snášlivými pouze Hekabé s Priamem, zatímco Achilla nechává dvanáct dní běsnit, podle Apollónových slov: jemu „citlivý duch jest neznámý“, „cit srdce i v něm byl potlačen“, „jak lev má divokou mysl“.<sup>218</sup> Druhá věta (b) by zase mnohem lépe vystihovala vrozenost „přirozené míry smutku“: člověku obecně byl osudem dán či „upředen“ „snášlivý duch“ v den jeho narození. Ani tento význam však na začátku XXIV. knihy nepůsobí příliš přesvědčivě: spor mezi bohy tu vznikl právě proto, že Achillovi snášlivá mysl v danou chvíli *chybí* („na mysli své pln vzteklosti, nechtě ho vydat“).<sup>219</sup>

Proč je Achillův θυμός po všem, co jej potkalo, tak „ne-snášlivý“? Odpověď nabízí Thetis, která se za svým synem vypraví s pokynem od Dia, aby přijal Priama s výkupným. Thetis Achillovi připomíná, že se

<sup>218</sup> XXIV.40-44.

<sup>219</sup> XXIV.115, 136. Není nicméně třeba vylučovat tento význam verše XXIV.49 tak, jak stojí. μοῖραι mohou skutečně poukazovat také k osudu „předoucímu“ v den narození, který je tu pojat jako *různý* pro každého z lidí. Každému člověku byl již v den narození jeho vlastním údělem „vštípen“ „snášlivý duch“, kterého si ovšem musí sám osvojit. Ani toto čtení, které ostatně není v rozporu s Wilamowitzovou a Doddsovou interpretací, ale spíše ji doplňuje, nevede nutně ke kontrastu se třemi zmínkami „předoucího“ osudu a představě osobních Moir: „vštěpujícím“ osudem tu není nic jiného než vlastní životní úděl každého člověka.

zapomněl, že nevidí vlastní osud, který mu v podobě smrti stojí již nablízku.<sup>220</sup> Tato připomínka vlastního osudu a Diovy vůle, která jej stvrzuje, Achillův postoj okamžitě promění.

„Synáčku můj, jak dlouhý čas, pln stesku a nářku,  
srdce své hlodati chceš? (...)  
Nebudeš dlouhý čas již naživě, nýbrž ti blízko  
stojí už smrt – – jest po boku tvém – s ní přemocný osud.“

(XXIV.128-132)

Diův pokyn, aby přijal Priama, uposlechne pak Achilles bez váhání:

„Tak se i staň! – Když výkupné dá, nechť vezme si tělo –  
jestliže Olympian sám tak s vážnou poroučí myslí!“

(XXIV.139-140)

Osud, který Thetis Achillovi připomíná, není jeden osud společný všem vojákům před Trójou (byť se všichni podílejí na událostech jedné války), ani osud „předoucí“ v den narození (byť se všichni lidé samozřejmě rodí smrtelnými), nýbrž Achillův vlastní úděl, stvrzený Diovou vůlí, který v danou chvíli stojí již nablízku. Teprve nyní, kdy je schopen nahlédnout přítomnou situaci z této perspektivy, vymaňuje se z dvanáctidenního běsnění, aby zanedlouho v památné scéně se „snášlivým“ a slitovným<sup>221</sup> duchem přijal Hektorova otce.

Podobně na druhé straně i Priamos bude muset nejprve odolat Hekabinu „fatalismu“, aby jeho „duch“ dospěl do stavu, v němž bude schopen hledět na Achillovu tvář bez iluzí, a přesto s dojatým obdivem.

Stejně jako skutečně „snášlivý duch“ není ničím vrozeným, tak ani úděly, které smrtelníky potkávají, nedávají jej automaticky (Achilles jej nemá hned a Hekabé ve svém smutku neporozumí osudu správně): i zde se člověk toho, co mu osud nabízí musí chopit, aby na tom měl skutečný podíl. To může udělat jen každý sám za sebe ve vztahu k údělu, který připadá právě jemu.

<sup>220</sup> Jedná se o první výskyt výrazu μοῖρα po výše citovaném místě.

<sup>221</sup> Že jde jedno ruku v ruce s druhým naznačuje verš 44: ...Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν.

Naznačený výklad zůstává jistě ve vícero bodech diskutabilní. Šlo nám zde především o to ukázat, že zatímco osobní čtení μοῖρα čerpá všechnu evidenci zvnějšku, porozumíme-li jim naopak na základě významové polarity údělu a činitele přítomné napříč homérskými eposy, pak lze Apollónova pýtjhijská slova z XXIV.46-49 přibrat mezi významné momenty ztvárnění homérské ideje osudu. Ukazuje se zde, jak úděl, který člověka potkává, dává mu zároveň možnost proměnit svůj θυμός, přičemž právě taková proměna na obou stranách bitevního pole činí teprve možnou závěrečnou scénu setkání nepřátel.

### **Oddíl III: Pojmy osudu - τεύχω α τυγχάνω**



Na příkladu Patrokla jsme viděli, jak osudová událost klade otázku po příčinách, které k ní vedly, a jak její „osudovost“ spočívá také v tom, že tuto otázku nelze vyčerpávajícím způsobem zodpovědět, zato lze říct: zemřít Hektorovou rukou bylo Patroklovým osudem. Viděli jsme také, jak idea osudu jako takového nezbadatelné předjímací moci skutečnosti vystupuje na pozadí neosudových možností, čímž se homérské pojetí zřetelně odlišuje od všech, které chápou osud jako jednou provždy daný a jediný možný řád dění. V předchozím oddílu jsme nejprve sledovali, jak se trójské hrdinové s touto mocí setkávají nejčastěji v okamžiku smrti: odmítli jsme však chápat proto osud jako pouhý fakt smrtelnosti ležící zcela mimo dosah lidské a božské moci. Osud je životní úděl, který člověku připadá a který mu chystají zejména bohové pod Diovou vládou, na němž se však podílí také on sám: který určuje a naplňuje. Přes to všechno, nebo spíš právě proto má osud svou vlastní působnost: jako podíl na skutečnosti působí zcela skutečnou silou vždy již předtím, než je naplněn.

Ve všech těchto úvahách jsme se opakovaně dotýkali otázky představené již v úvodu v souvislosti s Proklovou a Schmittovou obhajobou autonomie homérských hrdinů. Přijali jsme Schmittovu analýzu dvojí autonomie: člověk je svébytným činitelem, jednak nakolik mu náleží vlastní nezaměnitelná povaha (Pandaros je ziskuchtivý, a jen proto přístupný Athénině léčce) a jednak nakolik má také možnost, a někdy je snad opravdu schopen, vzdorovat i takovým podnětům, které v něm probouzejí jemu vlastní sklony (příkladem by zde mohl být Patroklos, který až do XVI. knihy odolává touze vyslyšet prosby a pomoci poráženým Řekům). Tato analýza však ponechala důležitou otázku stranou: jak se má tato autonomie k osudu, který lidi „poutá“ či „vede“? v jakém smyslu je Patroklovo rozhodnutí zároveň svébytné i osudové?

Viděli jsme, že Proklos má na tyto otázky odpověď: svobodné rozhodnutí postav často „uvolňuje“ zlo v jejich duši, které je pod dohledem bohů trestáno, a tak člověk sledující vlastní, často zlé, zájmy dospívá skrze trest, jenž na něj dopadá, nakonec k dobru, tj. k očištění duše.

Pro tuto „relativizaci“ zla u Homéra nenacházíme oporu. Proklův výklad nicméně výstižně podtrhuje problém, který jiné pokusy o theodiceu spíše zakrývají. „Marginalizace“ zla není o nic lepší strategií než jeho novoplatonské vztažení k dobru. Představa bohů jako původců z definice *dobrého* „naplnění života“ a osudu jako pouhého faktu smrtelnosti, který jen lidé zveličují, když v něm vidí působení bohů, není tváří v tvář otázkám, které Íliada klade, uspokojujivá. Zodpovědnost za trójskou válku nesou lidé spolu s bohy a žádný snadný způsob vyvinění není v eposu přijatelný.

Odmítneme-li však oba tyto pokusy, jak porozumíme tomu, že je příběh lidské války v Íliadě neustále odkazován k božské rovině skutečnosti? „Je to pozoruhodný paradox, že téměř každá důležitá událost v Íliadě je představena jako dílo bohů, a přitom bychom mohli celou zápletku básně jasně vylíčit bez

jediné zmínky o nich.<sup>222</sup> To jistě není tak úplně pravda, neboť tu nacházíme i scény s jednoznačně „nadpřirozenou“ božskou účastí, jako je záchrana Parida ze souboje s Meneláem nebo rozepnutí Patroklovy zbroje. Přesto to platí pro velkou většinu scén, které jsou často „dvojitě motivovány“: lidské a božské působení se v osudové skutečnosti stýkají pod egidou Diovy vůle, přičemž tu zpravidla bůh a někdo z lidí působí přesně stejným směrem, což má za následek, že božská přítomnost pro ostatní postavy obvykle není přímo viditelná. Rozpoznávají ji až z velkoleposti činů, ke kterým je některý ze smrtelníků povznesen.<sup>223</sup>

Božský vliv na dění před Trójou nicméně není omezen na tyto „nárazové zásahy“. Homérovy postavy předpokládají, že bohové utvářejí to, co se děje, ve zcela obecném smyslu, tj. nejen tam, kde přímo sestupují na bitevní pole. Tato představa je mimo jiné zachycena ve výrazech Δίος αἴσα<sup>224</sup> a Δίος μοῖρα,<sup>225</sup> které naznačují, že vše, co člověka potkává, jeho úděl jako takový má svůj původ u bohů. Otázka, kterou si musíme položit, tak zní: jakým způsobem je lidské rozhodování a jednání zapojeno do pletiva osudu, které spřádají bohové? v jakém smyslu je osud jako to, co člověka potkává a co utvořili bohové, zároveň tím, co utváří on sám?

Už jsme se setkali s touto polaritou homérského osudu jako toho, co by nexistovalo, kdyby to nebylo bohy i lidmi určováno a naplňováno, a přece jako něčeho, co si v nevratném spádu skutečnosti získává vlastní působnost: v důsledku toho se dokonce i bohové, když se jich zmocňuje hněv nebo soucit, ale především lidé, když se jim skutečnost ukazuje jako něco, co se bez nich může obejít, *setkávají* s osudem jako se silou vůči nim samým vnější. Platí to, jak uvidíme pro Área, a platí to dokonce i pro samotného Dia. Jedná se tedy o něco, co charakterizuje osud jako takový, a nikoli výhradně osud smrtelníků, byť zde má tato zvratnost mezi „utvářením“ a „zakoušením“ mnohem radikálnější podobu.

Zčásti jsme tuto podvojnost sledovali již v souvislosti s významovým napětím apelativního a personálního užití výrazu μοῖρα. V Odyssei, kde je konkrétní náplní apelativní moiry nejčastěji Odysseův návrat, můžeme vidět, jak tento úděl, jež má Odysseus *naplnit*, zároveň vystupuje jako působící síla, s níž se *setkává*: nejlépe snad tam, kde je s pomocí Athény (která zde zasahuje proti neosudové možnosti)<sup>226</sup> zanesen – k smrti unavený – k fajáckému pobřeží. V Íliadě však μοῖρα coby smrt vystupuje v apelativním i personálním významu jako něco člověku zcela vnějšího, co nenaplňuje on sám. Jedná se o

<sup>222</sup> Janko (1994, 4).

<sup>223</sup> Srov. Otto (1983<sup>7</sup>, 167-226).

<sup>224</sup> XVII.321, ix. 52.

<sup>225</sup> XV.117.

<sup>226</sup> v.436-437:

„Tenkrát by ubohý rek byl naproti osudu zhynul,  
Pallas však jiskrných zraků mu do duše vštípila důvtip.“

mezí podobu osudu, který se zde zcela vymyká moci dotyčného a ten se s ním nyní může – jako s něčím i jím utvořeným – pouze setkat.

Proniknout k této obecné zvratnosti osudu jako toho, co člověka potkává, a toho, co sám utváří, nám může pomoci skupina výrazů, které by právem mohly být řazeny k paletě Homérova „osudového“ slovníku, ale kterým v této souvislosti dosud nebyla věnována pozornost.<sup>227</sup>

Cílem tohoto oddílu bude nastínit, jak Homér pracuje s perfektními a aoristními tvary společnými pro slovesa τεύχω a τυγχάνω, přičemž v daných pasážích, popisujících nezřídka dosti osudové zvraty, vystupují obě spektra významů pospolu, a tak před nás staví další specifické pnutí charakterizující homérskou ideu osudu. Zaměříme se na polaritu osudu jako „utvářeného“ a jako něčeho, co člověka „potkává“, nejprve (a) obecně, a poté (b) v souvislosti s trojím stvrzením Achillovy volby v XVI., XVIII. a XIX. knize.

---

<sup>227</sup> S výjimkou Strohmovy práce (1944), která si klade za cíl osvětlit smysl řeckého pojmu τύχη nikoli z „pozdějších podob víry v Tyché“, nýbrž „ze světa jejího původu“ (15), přičemž „na počátku nestojí božská figura, nýbrž myšlenka zaměřená k osudu“ (96) a významy pozdější τύχη „vyrůstají, jak ukazuje pohled na Homéra, z jazyka“ (tamt.). Stroh se Homérovi věnuje jen krátce a některé jeho závěry jsou přímo podmíněny dobovým stavem bádání. Tak například soudí, že ve vztazích mezi lidmi a bohy u Homéra „chybí napětí, které tyto vazby později vyplňuje a které může být zakoušeno jen člověkem, jenž dospěl k vědomí vlastní osobnosti“ (89-90). Hlavním problémem této práce však je, že významové pole slovesných tvarů, z něž má později vyrůst pojem τύχη, Stroh chápá jednostranně, pouze v souvislosti se slovesem τυγχάνω ve smyslu „něčeho dosáhnout“, „s něčím se potkat“, a zcela nechává stranou jazykově, a jak uvidíme také věcně, odůvodněnou souvislost s τεύχω, „něco utvářet“.

## (a) Osud jako to, co je utvářeno, a jako to, co člověka potkává

Podobně jako může mít μοῖρα odvozená od μείρεσθαι zcela neutrální význam „části“ či „kusu“ masa, noci nebo pevniny, nacházíme i sloveso τεύχειν u Homéra nejprve v neutrálním smyslu „zhotovování“ materiálních předmětů. Takto zhotovován je například Achillův štít.<sup>228</sup> A také Aiantův štít „zhotovil“ kovář, tentokrát lidský, s příznačným jménem Tychios.<sup>229</sup> Kovářství by ostatně mohlo být správným vodítkem k pochopení etymologické souvislosti mezi τεύχω a τυγχάνω. Obě slovesa jsou odvozována od PIE \*d<sup>h</sup>eug<sup>h</sup>, „trefit se“, příp. „potkat“.<sup>230</sup> A tato souvislost je stále dobře patrná i poté, co obě nabudou nezávislých významů, ve tvarech pasivního aoristu (τυχθήναι) a resultativního perfekta (τετύχθαι), které sdílejí.<sup>231</sup> Sloveso τυγχάνω nacházíme u Homéra v obou původních, neutrálních významech „potkat“<sup>232</sup> a „trefit se“.<sup>233</sup> Zvláště druhý význam je častý v popisu bojových scén. V pozadí těchto všedních významů můžeme ještě tušit jejich původní souvislost: jako bojovník trefuje „smrtelné místo“ (καίριος), a jako tkadlec trefuje „prošlup“ (καῖρος), tak i kovář zasazuje údery tam, kam je třeba; a jako kladivo dopadá na rozžhavený kov a oštěp na tělo, tak jedna bytost „potkává“ druhou. „Trefování“ správného místa a „potkávání“ kladiva s kovem je způsob, jak kovář „zhotovuje“ to, co je jeho dílem. – Měli bychom také pro „zásahy“ v boji a „setkání“ mezi bytostmi hledat druhý významový pól „zhotovování“? Nemáme žádný doklad pro to, že i zde byly oba póly vnímány pospolu, ale vyloučit to určitě nelze: tím „zhotovováním“ by zde nemohlo být nic jiného než *osud*.

Osudové události a osud sám jsou u Homéra nezhřídka popisovány tvary, které náleží oběma slovesům. Už jsme se setkali s výrazem μοῖρα τέτυκται.<sup>234</sup> Tyto perfektní a aoristní tvary však nacházíme i ve spojení s konkrétními událostmi. Vypravěč takto uvažuje o hrozícím odjezdu Achájců: Ἐνθά κεν Ἀργείοισιν ὑπέρμωρα νόστος ἐτύχθη.<sup>235</sup> Nebo oznamuje, že Trójané s Řeky začali bojovat o Elefénorovo tělo: ἐπ' αὐτῷ δ' ἔργον ἐτύχθη ἀργαλέον Τρώων καὶ Ἀχαιῶν.<sup>236</sup> V obou případech lze jistě zcela regulérním způsobem přeložit ἐτύχθη jako „nastal“: jednou „odjezd“, podruhé „boj“. Je však dobré si uvědomit, že takový překlad sahá pro výraz do rejstříku, který Homérovi chybí. Obecné „nastat“ konstatuje jevonou skutečnost, a přitom *odhlíží* od jejích příčin. Homérské „ἐτύχθη“ naproti tomu jako

<sup>228</sup> XVII.574.

<sup>229</sup> VII.220.

<sup>230</sup> Beekes (2010, 1475, 1515-1516).

<sup>231</sup> Srov. LSJ ad locum.

<sup>232</sup> Např. xii.106.

<sup>233</sup> Např. XV.581.

<sup>234</sup> III.101, XVIII.120.

<sup>235</sup> II.155

<sup>236</sup> IV.470-471.

pasivní aorist od τυγχάνω a τεύχω nese v sobě zcela zřetelně jak význam toho, co „bylo potkáno“, s čím se kdosi nejmenovaný „setkal“, když se Řekové pustili do Trójanů, tak i význam toho, co bylo „zhotoveno“, „přivedeno ke skutečnosti“ těmi, kdo se na boji podílejí – a možná nejen jimi, protože, jak víme, v pozadí celé Diomédivy *aristeie* stojí velmi bezprostředně Athéna, plnící Diovu vůli, atd. Ve výrazu „Αργείοισιν... ἐτύχθη“ takto můžeme vidět jak dativus auctoris, tak dativus (in)commodi, neboť Argejci sami by byli *strůjci* svého odjezdu, který by uskutečnili „proti sudbě“, a zároveň by tato událost byla něčím, co by je *potkalo* sice jako bezprostřední záchrana před zkázou trójské války, ale také jako neosudová možnost, která je u Homéra, jak jsme viděli, představována jako něco ještě mnohem strašnějšího než válka.

Podobně ambivalentní pole významů nese i věta ἦδη γὰρ νῦν ἔλπομ' Ἄρηϊ γε πῆμα τετύχθαι,<sup>237</sup> kde je „neštěstím“ míněna smrt Áreova nejmilejšího syna, která ho *potkává* jako něco, co bude chtít sám na Achájích pomstít, ale zároveň jako něco *uchystaného* bohy samými, neboť Áreovi by za jeho mstu bylo patrně „přisouzeno“ být raněn Diovým bleskem,<sup>238</sup> a nakonec jako něco *uskutečněného* i Áreem samotným, nakolik v Íliadě vystupuje jako univerzální příčina bojů. Olympana tu osud „potkává“ nejinak než smrtelníky.<sup>239</sup>

O něco zřetelněji můžeme tuto významovou polaritu sledovat v situacích, kde ambivalentní tvary aoristu a perfekta přesně zapadají do vypravěčské strategie básníka.

Tím, co Homérův epos nejzřetelněji odlišuje od tragédie a dává mu možnosti tragédii v této podobě nedostupné, je přítomnost vypravěče. Zatímco postavy pouze tuší, co a jak se ve skutečnosti děje (že je přítomen *nějaký* bůh), anebo to netuší vůbec, vypravěč může příležitostně tato slepá místa překlenout, čímž perspektivu svých hrdinů odkrývá v její působivé partikularitě: to, co hrdinové prožívají, získává svůj pravý význam teprve na pozadí toho, co nevidí. Tímto způsobem jsou vystavěny některé z nejdojemnějších scén Íliady. Hrdinové nevědí, co se mělo stát, co zamýšleli a možná již vykonali bohové, a nevědí také, jaká ve skutečnosti byla ve svých důsledcích jejich minulá rozhodnutí a jednání, která k nynější situaci vedla: toto vše je má nyní *potkat*, zavinuto v jediné prosté – osudové události.

<sup>237</sup> XV.110.

<sup>238</sup> XV.117.

<sup>239</sup> O něco dále se navíc dozvídáme, že kdyby Árés takto jednal, nesmrtelným by byl „uchystán“ nebo by je „potkal“ Diův hněv (XV.121-122). Tady jsme svědky toho, jak bohové ve svých vzájemných vztazích *utvářejí* osud dokonce i jaksi bezděky, bez výnosu vůle, ve „vášních“, které by je postavili proti neosudové možnosti, jakou by byl Áreův zásah do boje.

Takové jsou dvě scény, ve kterých nejprve Achilles, později Andromaché čekají na návrat Patrokla, resp. Hektora,<sup>240</sup> kteří jsou však v dané chvíli již mrtví.

Krátce poté, co byla vylíčena Patroklova smrt, obrací vypravěč náhle pohled k prázdnému řeckému táboru a k Achillovu stanu. Dvakrát zdůrazňuje Achillovu nevědomost: „Však dosud potuchy neměl...“ „Však naprosto na mysli neměl...“<sup>241</sup> A napotřetí nečekanost nedávných událostí podtrhuje ještě zmínkou o Thetidě, skrze niž je Achilles informován o lečcems, co bohové zamýšlejí, ale ne o tomto:

„Slychalť od matky své již mnohokrát v rozmluvě tajné  
zámysly velkého Zéva, jež matka mu zpravidla řekla –  
tenkrát mu takový pád však neřekla, jenž se teď sběhl –  
že by mu zahynul druh, jenž nejmíc milý mu býval.“

(XVII.408-411)

δὴ τότε γ' οὐ οἱ ἔειπε κακὸν τόσον ὄσσον ἐτύχθη μήτηρ. Matka mu neřekla o tom, jak velké zlo teď „bylo potkáno“ či „bylo uchystáno“. Achilla už potkalo, ačkoli o něm nebude vědět, dokud se nesetká s Antilochem. O tom, jak bylo toto „zlo“ uchystáno a jak je Zeus nadvakrát dopředu stvrdil, jsme již slyšeli. Viděli jsme také, jaký podíl na splétání tohoto osudu měl sám Achilles. Nyní ho potkal jako prostý fakt, který bude sám naněkolikrát rozplétat způsobem ne nepodobným tomu, kterým čtenář Íliady rozplétá líčené scény odkazující mnoha směry mimo sebe: od zdánlivě nahodilé, prchavé události, jež ho potkala, dospívá stále blíže k pevným vztahům a silám, které ji utvořily.

Achilles brzy pochopí, že on sám i Patroklos k těmto silám patří. Od určitého momentu se však každý z nich vůči tomuto „utvořenému“ osudu stává zcela bezmocným: nemůže už svůj osud *určit*, ani sám *naplnit*, může – a musí – se s ním jen *setkat*. Jestliže se tímto zvratem od τεύχω k τυγχάνω vyznačuje v některých případech i božský vztah k osudu, pak je pro lidi něčím zcela charakteristickým a okamžik smrti představuje tento zvrát v nejčistší podobě: člověk se zde u Homéra setkává jakoby s negativem své životní síly vpletené do souvislosti ostatních lidských a božských sil: s čistým, a právě proto smrtícím působením své minulosti jako součásti světa, v němž už pro něj není místo. Takto ho dostihuje jeho

<sup>240</sup> XXII.450, srov. také klamné očekávání Télémachovy smrti nápadníkem, který neví ὡς ἐτέτυκτο (iv.771-772).

<sup>241</sup> XVII.401, 404.

životní úděl, účast na skutečnosti, po boku smrti a od ní už neodlišitelný: *νῦν αὖ θάνατος καὶ μοῖρα κίχάνει.*<sup>242</sup>

Zvrat od *τεύχω* k *τυγχάνω* v této radikální podobě, kdy celá hrdinova životní síla, vpletena do světa, stojí vně něho a proti němu, charakterizuje u Homéra obecně smrt. V jednom případě se však s takovým zvratem setkáváme ještě za života hrdiny, Achilla, jehož touha po životě zemřela v Patroklovi a který žije už jen pro smrt: Hektorovu a svou vlastní.

---

<sup>242</sup> XVII.478.

## (b) Trojí stvrzení Achillovy volby

Achillova postava je mezi ostatními hrdiny Íliady zcela jedinečná mimo jiné i v tom, že se v určitý okamžik zcela zřídá lidské vůle, která si může nejen přát (jako Zeus), ale také zvolit neosudovou možnost (jak činí Aigisthos). Žádná z ostatních postav nemá do vlastního osudu tak jasný vhled jako Achilles – i Hektór ještě chvíli před smrtí doufá, že by mohl Achilla porazit, stejně tak Patroklos a všichni ostatní. Dávají ochotně v sázku svůj život, ale stále doufají, že by si jej mohli zachovat.<sup>243</sup> Jen Achilles, před kterým ještě v IX. knize stály obě jeho životní možnosti, se v knize XVIII. a XIX. vydává do boje s plným vědomím konečné hodnoty své síly, která má být směněna za sílu Hektorovu (a Memnónovu). Mohli bychom říci, že Achilles se *stává osudem*. Jeho vůle teprve nyní opravdu připomíná vůli Diovu. Dokud setrval nepohnutý v bezpečí svého stanu, a určoval tak na dálku řeckou zkázu, byl spíše Diovou karikaturou. Teď, když jako jediný z hrdinů plně přijímá svůj úděl, o jehož konci nemá nejmenší iluze, stává se tím, kdo naplní velký Diův plán zničení Tróje, když strhne jeho lidskou „hradbu“. Tato proměna činí z Achilla něco v pravdě božského a bestiálního zároveň. To první se projevuje nejen v jeho strašlivé moci,<sup>244</sup> která rozhodne trójskou válku, ale také když – jako smrtelný Ζεὺς Ἐένιος – přijímá v závěrečné knize zcela nezištně Hektorova otce. To druhé je patrné ve stejně nelidské krutosti, s níž ještě krátce před tím zachází s Hektorovým tělem.

Běžný hérojský osud v Íliadě – povětšinou zahalený do milosrdné roušky neznalosti – je charakterizován zvratem, v němž člověk nakonec od určujícího a naplňujícího vztahu k němu přechází zcela na stranu toho, kdo osud pouze zakouší. To také vysvětluje, jak se hrdina stává, ale nakonec vždy přestává být tím, kdo osud spolu s bohy utváří. Obrat, který je popsán ve stvrzení Achillovy volby a v jeho zcela vědomém převzetí osudu je v několika ohledech odlišný, ba téměř protikladný. Achilla jeho hněv zprvu *upoutá* ve stanu, takže se jeho vůle, podobná pouze svou neústupností vůli Diově, stává tím, co určuje osudy *druhých*, ale ne svůj vlastní, který ještě v IX. knize před Achillem stále stojí jako *pouhá možnost*, kterou sice dobře zná, ale dosud ji nepřijal: stále vystupuje vedle možnosti neosudové. Teprve Patroklova smrt Achilla z tohoto upoutání vytrhne. V této situaci se s Achillem stává něco

---

<sup>243</sup> Srov. III.101-102

“Komu pak stanoven jest z nás obou záhubý osud,  
ten nechť pozbude žití – však ostatní smiřte se rychle”

<sup>244</sup> „První Priamos kmet jej spatřil na vlastní oči,  
kterak září jak hvězda a plání kupředu běží.  
...hvězda to nejjasnější – však bývá znamením zhoubným.“  
(XXII.25-30)



pozoruhodného:<sup>245</sup> Achilles v jistém smyslu předjímá lidský zvrat polarity τεύχω a τυγχάνω. To, co má nyní sám vykonat, chápe v nejužší možné souvislosti s tím, co ho potkalo: jeho síla je tu jen k tomu, aby se směnila za sílu Hektorovu, sílu Patroklova (a jeho) vraha. Na druhé straně vyráží Achilles do boje s vědomím – které u jiné postavy v této míře jistoty nemá obdoby –, že sám před Trójou zahyne. To, co má *naplnit*, a co ho má *potkat*, je tu od sebe odlišeno jen slabou hranicí sledu, v němž jedno předchází druhému, ale který Achilles předjímá s takovou mírou jistoty, že se tento rozdíl stává téměř bezvýznamným.

Podívejme se nyní na tři kroky, v nichž k tomuto stvrzení Achillovy volby dochází, pokaždé v podobě výzvy k „zanechání toho, co bylo dříve zhotoveno/potkáno“.

Poprvé Achillovo odhodlání ještě nedokáže zlomit moc křivdy, která ho poutá ve stanu. Přenáší je na Patrokla, kterého ve své zbroji posílá do boje:

ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν· οὐδ' ἄρα πως ἦν  
ἀσπερχὲς κεχολῶσθαι ἐνὶ φρεσίν

„Co však stalo se dřív, již nechejme! Není přec možná  
pořád ve hrudi své být rozhněván! (...)

Ty teď na plece své mou skvostnou výzbroj si oblec,  
potom však vojíny mé veď do boje, dychtivé války!“

(XVI.60-65)

Podruhé Achilles oznamuje Thetidě, že jeho srdce už „nechce žítí“. Ona z jeho slov poznává, že se již rozhodl: „Ó – pak podle těch slov bys nebyl naživě dlouho! / Hned totiž po Hektorovi jest určen ti života konec!“ A Achilles se této vyhlídky nezalekne: „Teď, když není už možná, bych do milé otčiny přišel...“ Jen ještě s hořkostí poukáže k marnosti válečného osudu: „Ó kéž každý svár jest vyhlazen z lidí i z bohů...“<sup>246</sup> A pak znovu vysloví, tentokrát už opravdu *své vlastní*, odhodlání:

<sup>245</sup> Detaily Patrokovy smrti „umožňují současně zpřítomnit Achillovo strašlivé osamění a jeho výčitky nad přítelovou smrtí a probudit v posluchači dojem, že v Patrokově smrti umírá Achilles sám.“ Schein (1997, 355).

<sup>246</sup> Podobná pasáž bude předcházet i poslednímu „odhodlání“:  
„Vidíš, Átreův synu, zda tohle kdy na prospěch bylo

ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ,  
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη·  
νῦν δ' εἴμ'...

„Co však stalo se dřív, již nechejme – ač je nám krušno –  
vášeň ve hrudi své již potlačme – vždyť je to nutné!  
Půjdu však teď, bych sklál té drahé hlavičky vraha,  
Hektora – svou však smrt já podstoupím, kdykoli ráčí  
Kronovec na mě ji poslat i druzí bohové věční.“<sup>247</sup>

(XVIII.112-116)

Vzápětí ještě Achilles srovnává svou situaci s Héraklem:

„Neušelť, neušel přec sám silný Héraklés smrti,  
který Kronovci kdys byl nejdražší, Diovi vládci,  
nýbrž ho přemohl osud a prudká Héřina zloba.  
Právě tak já, když podobný los jest tedy mi určen,  
ležet budu, až umru – teď vzácné slávy chci dobýt...“

(XVIII.117-121)

Naposledy pak Achilles vyjadřuje své odhodlání téměř týmiž slovy tentokrát před achájským sborem:

„Co však stalo se dřív, již nechejme, ač je nám krušno,  
vášeň ve hrudi své již potlačme – vždyť je to nutné!

---

oběma nám, jak tobě, tak mně – když s bolestí v duši  
svárem, hubícím život, jsme vzplanuli – pro pouhou dívku!“  
(XIX.56-58)

Tato hořkost nad svárem, jenž je obsahem Íliady, je zkratkou pro hořkost nad trójskou válkou jako takovou, stejně  
jako spor o Briseovnu přímo odkazuje ke sporu o Helenu.

<sup>247</sup> Srov. XXI.273-274.

Nyní od hněvu svého již upouštím...”

(XIX.65-67)

Ani vzdáleně podobná slova nepronáší u Homéra nikdo další. Třikrát opakovanou větu *ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν* nemůžeme interpretovat pouze jako smířlivé gesto směrem k Agamemnonovi, „co jsme si, to jsme si“, neboť Achilles takto přece mluví i k Patroklovi a dokonce ke své matce, takže množné číslo zde nevyjadřuje ani obecnou solidaritu řeckých vojáků. Achilles tu mnohem spíše vyslovuje svou vnitřní proměnu, která má co do činění s jeho vztahem k osudu.

Až doteď byl Achilles spoután tím, co ho potkalo a co také sám vytvořil. Žil pouze utrpenou křivdou, v minulosti: jen tak si lze vysvětlit, že tentýž Achilles, který se později tak citlivě chová k Priamovi, nepochopil, že posílá svého přítele na smrt. Teprve ta ho z tohoto zakletí vytrhla (Achilles se vůči minulým křivdám opravdu stává zcela lhostejný, mnohem lhostejnější než Agamemnón, který chce o nich dlouze mluvit) – ale příliš pozdě, až ve chvíli, kdy se pro něj všechny výhledy na budoucnost staly minulostí. Teprve nyní paradoxně dokáže minulé „zanechat“ a vrátit se po dlouhé době nečinnosti k přítomnosti, v níž je možné jednat: „půjdu však teď“. K čemu ale půjde, „teď, když není už možná, by do milé otčiny přišel“? Dobýt si slávu, ale především pomstít Patrokla: „Půjdu však teď, bych sklál té drahé hlavičky vraha“. Není třeba si myslet, že by měl Achilles na mysli někoho jiného než Hektora. Nicméně naše předchozí úvahy o aitiologii Patrokovy zkázy tu přesto vstupují do hry. Ekonomie smrti, která ovládá celou *Íliadu*, tu dosahuje vrcholu své nelidskosti: Achilles, který poslal Patrokla zemřít místo sebe, tím byl vytržen z „klinické smrti“ své zášti, ovšem jen proto, aby svůj život už předem vědomě vydal za život Hektorův.

Paradoxní je také pojem nutnosti (*ἀνάγκη*). Před tímto okamžikem se před Achillem otevíraly všechny možnosti – vrátit se domů, nebo zůstat před Trójou, přijmout, nebo nepřijmout Agamemnonovy dary, poslat, nebo neposlat Patrokla do boje, přidat se k němu, nebo se k němu nepřidat, dát mu svou zbroj, nebo mu jí nedat – ani v jednom z těchto případů nezasáhli bohové, Achilles se mohl rozhodnout sám, a přece se k ničemu nerozhodl: „---když jsem ni Patroklu svému ni druhům ochráncem nebyl..., / nýbrž tu při lodích sedím, jsa marným břemenem země“.<sup>248</sup> Nyní jsou naopak všechny volby učiněny a Achilles nemá na výběr, a přece je to od I. knihy poprvé on sám, kdo na sebe bere rozhodnutí jednat.

---

<sup>248</sup> XVIII.102-104.

Za poznámku na závěr stojí ještě Achillova zmínka Hérakla. Lze jistě souhlasit s tím, že se jedná o řečnické *consolatio*.<sup>249</sup> Přesto bychom rádi věděli, jakou konkrétní Héraklovu situaci má Achilles na mysli. Jistý smysl by zde dávala i figura, která by pracovala jednoduše s postavou nejslavnějšího Diova syna, který sdílí s Achillem smrtelný úděl: míněným osudem by zde byla prostě smrt, která postihuje všechny lidi bez rozdílu. Takový výklad však přece jen nenavazuje úplně hladce na odhodlání, které Achilles vyslovoval v předcházejících verších. Nelze vyloučit, že tu chtěl básník evokovat konkrétnější představu z Héraklova života. Nabízí se samozřejmě příběh Hérakla a Déianeiry, zachovaný v Sofoklově podání. Zde Héraklés pochopí, jak mu vinou vlastní lehkomyšlnosti a manželčiny žárlivosti byla přichystána brzká smrt. S tímto poznáním ještě vykoná, co je zapotřebí, zejména instruuje svého syna ohledně Iolé, a nakonec ho požádá o vyzvednutí na hranici.<sup>250</sup> Achilles, který ví, co bude následovat, až pomstí Patrokla, možná přirovnává svůj los k tomu, který je „uchystán“ pro Hérakla v okamžiku, kdy na sebe navlékne Déianeirin plášť – s jediným rozdílem, že Achilles není spalován zvnějšku kentaurovou krví, ale zevnitř vlastní bolestí a hněvem. Osud je v obou případech „hotov“ a jeho tíže doslova hmatatelná, a přece je to pokaždé hrdina sám, kdo tento osud naplňuje. Sám se stává tíží osudu.

---

<sup>249</sup> Edwards (1991, 162).

<sup>250</sup> Trach. 1221-1263.

**Závěr: Mlčící osud**

Cílem předchozích dvou oddílů bylo ukázat, že lze v Íliadě hledat a nacházet *jednotu* v pozadí tří významových polarit, které zdánlivě štěpí homérský osud do různorodých podob: (1) osud vystupuje jako smrt, ale je to také životní úděl, podíl na pozemském společenství příběhů mezi lidmi a bohy; (2) osud je tak něco daného, co člověk naplňuje, přitom však má svou vlastní působnost, aniž by proto musel být pojímán osobně jako jeden z činitelů; (3) osud je něčím, co člověk ve vztahu k bohům do jisté míry sám určuje a co pod jejich vedením nebo bez něj také naplňuje, zároveň jej však osud potkává a jako takový je třeba jej přijmout.

V průběhu těchto úvah jsme se setkali s různými vztahy, které homérské postavy k osudu zaujímají. Můžeme jich rozlišit šest:

lidské *určení* osudu (Achillovo přání v I. knize);

*naplňování* osudu na boží pokyn nebo bez něj (Odysseus – Aiás zabraňující odjezdu Řeků v II. a XVII. knize);

více či méně vědomé *stvrzení* a *přijetí* vlastního osudu (Patroklos – Achilles vyrážející do boje v XVI. a XIX. knize);

„literární“ *fatalismus* jako ospravedlnění vin nebo výmluva z jednání, jehož slabost básník demaskuje (Paris – Agamemnón – Hekabé ve III., XIX. a XXIV. knize);

*fatální propadnutí* osudu (hypotetické nebo skutečné), když se k němu hrdina postavil zády (Řekové vracející se od Tróji domů, Achilles do Fthíje, resp. Aigisthos, který si přisvojuje Agamemnonův královský a manželský podíl v I. knize Odysseie);

přitom od všech předchozích musíme odlišit *Achillův vztah k osudu*, výjimečný mezi ostatními tím, že se nejedná o fatalismus, slepou oddanost domnělému osudu, která patří k lidským možnostem (Hekabé), ale o *jasný vhled* do osudu skutečného, s nímž se hrdina ztotožňuje, přičemž tento specifický vztah je umožněn jen privilegovaným poměrem k božstvu.

Na pozadí této rozmanitosti „tváří“, které na sebe osud bere, a postojů, které k němu lidé zaujímají, je nyní možné alespoň v hlavních rysech postihnout také jednotnou „ideu“, jejíž ztvárnění v homérských eposech tuto mnohost umožňuje.

Osud u Homéra vystupuje jako moc velmi zvláštního druhu. Pokusili jsme se ukázat, že tato moc není nikde pojata osobně (ačkoli některá místa takovou představu evokují). Přesto o ní lze říci, že působí. Působí, aniž by jí bylo možné jako činitele postavit po bok lidem, bohům nebo zosobněným silám, jako je Spánek či Blud. Nestojí jako bytost na žádné z těchto rovin skutečnosti, její působení je však přítomno na všech. Toto působení se nejlépe ukazuje tam, kde se v básni rozvíjí síť příčin vedoucích k určité události,

kteřou vřak nelze do řádné takové sítě v celku pojmout. Homér o takové události může říct, že je „osudová“ (μοῖρα ἔστι), i to, že ji osud způsobuje (μοῖρα „zabíjí“ Patrokla). Pojmenovává tak její specifickou kvalitu, nerozložitelnou do řádné aitiologie, kvalitu, která je – často nepojmenována – přítomna v básni jako celku, v epickém ztvárnění trójských osudů.

Mohli bychom být v pokušení mluvit o této kvalitě jako o „nutnosti“: μοῖρα je tím, co činí určitou událost v kontextu jiných nutnou, přistupuje k božským a lidským činitelům jako nutnost toho, co konají. Tento opis by byl vřak zavádějící, a to nejen proto, že nutnost, ἀνάγκη, u Homéra figuruje jako pojem, který nikdy nenabývá personálního významu a může vyjadřovat, jak jsme viděli, spíše „vnitřní nutnost“ povznést se nad to, co se dříve stalo, a učinit rozhodutí. Mluvit o homérském osudu jako o nutnosti není šťastné především s ohledem na roli „neosudových možností“. V Íliadě nacházíme celou řadu míst, kde básník zastavuje proud vyprávění a obrací pozornost posluchače k tomu, že se věci mohly udát také jinak, „proti osudu“. Takové události (jako odjezd Řeků nebo dřívější ukončení války) jsou tu bez výjimky popisovány jako *possibilitates irrealis*, jako neskutečné a neuskutečněné, a přesto jako *možnosti*. Existují-li zde takové možnosti, pak osud nelze ztotožnit s „nutností“ jako silou předem negující možnost negace. Osud nelze uchopit jako nutnost zejména proto, že předpokládá volbu: na nesčetných místech v eposu je nezbytné se pro osud rozhodnout, postavit se za něj, naplnit jej. A tato „nezbytnost“, která jediná nedílně patří k homérskému osudu, má smysl jen na pozadí „neosudových“ možností. Ty nemohou být vyloučeny předem, protože moc osudu v osudovém rozhodnutí, volbě či jednání se ukazuje v pravém světle teprve jako protipól *jiné možnosti*: kdyby tato možnost byla předem zbavena své moci, neměla by se ani moc osudu na čem projevit.

Zřetězení událostí je u Homéra vždy určeno jen „zpola“, zůstává „poddeterminované“, a tak ponechává prostor pro četnost božských i lidských rozhodnutí, bez nichž osud není ničím. Snad i proto je tak těžké, a nakonec asi nemožné vztáhnout Íliadu jakýmkoli jednoznačným způsobem k pozdějším tradičním aitiologiím. Priamos Helenu vyviňuje a přenáší všechnu zodpovědnost na bohy; Helena se vřak ke svému dílu viny hlásí. Tvrzení ze závěru Kyprií o tom, že Achillovu absenci z bojů naplánoval Zeus, není v Homérově eposu nikde explicitně zopakováno; svůj podíl má na ní Chrysés, Apollón, Agamemnón, Nestór, Héra, Athéna i Achilles. Láomedontova křivda vůči bohům je stále živá, ale jen v případě Poseidóna, zatímco Apollón již stojí na straně Trójanů. Po velkolepé představě Diova plánu ulehčit Zemi, formulované jakožto *prima causa* v prooimiu Kyprií, není v Íliadě ani stopy.

Jednota děje a eposu jako celku nemá formu nutného sledu událostí, nýbrž je spíše utvářena „synairetický“, jako souvislost jednotlivých voleb, jako jedna skutečnost, na niž se bohové podílejí tím, že stále znovu určují osudy smrtelníků, a lidé tím, že tyto osudy naplňují a podstupují. Z této *syn-airize* není

vyňat ani Zeus: právě proto, že jeho vůle není *jedinou* vůlí, nemůže mít osud podobu předem určeného sledu událostí. Diova vůle je výjimečná spíše tím, že se bez výjimky naplňuje také v rozhodnutích druhých bohů a lidí, aniž by však rozhodovala za ně. Zeus je více než kdokoli jiný schopen rozhodnutí druhých předjímat, ale nemůže je obejít. Vládne nad trójskými osudy jako ten, kdo dokonce i lidem ponechává možnost svému osudu se vzepřít.

Homérský osud tak nelze pojmout jako „nutnost“. Hledáme-li pro něj přesto nějaký opis, nabízí nám analýza „ireálných možností“ spíše pojem „skutečnosti“ (byť i zde může jít nanejvýš o pomůcku, která nedokáže zastoupit Homérovo vlastní výrazivo). Neosudové možnosti zůstávají v Íliadě nenaplněny ne proto, že by byl jejich opak nutný, předem daný, a tedy že by nebyly vůbec žádnými možnostmi, takže by v rámci eposu neměly jiný smysl než poutat posluchačovu pozornost. Spíše bychom mohli říci, že nejsou uskutečněny proto, že se jedná o možnosti neskutečné (*possibilitates irrealis*), a to v tom smyslu, že jejich uskutečnění by účastníky zbavovalo jakéhokoli *skutečného podílu* na společenství s bohy a s lidmi. Člověk, který by se k osudu obrátil zády, a který by tedy možnosti, již mu Zeus ponechává, využil k tomu, aby se Diovi pokusil upřít jeho svrchovanost (jako Aigisthos, který nevyslyšel varování od bohů), by pouze sám sebe připravil o možnost podílet se na osudu svým rozhodnutím, aniž by získal cokoli jiného než Diem nezamýšlené a jím samým nechtěné utrpení. Hérojský osud je podíl, který má hrdina na příběhu, jehož se účastní bohové: jako takový je osud největším privilegiem trójských hrdinů i něčím, co je zavazuje a vede.

Moc tohoto osudu se v Íliadě projevuje jako násilí. Nelze si od něj nic slíbovat – s výjimkou slávy, která však leží za hranicemi vlastního života. Achilles svůj osud volí jen proto, že je to osud – to jediné, co je v lidských příbězích skutečné, a také to jediné, co je hodno toho, aby získalo „nehynoucí slávu“ v básni.

\*\*\*

Na samý závěr se pokusme vyzdvihnout ještě jeden aspekt homérského osudu: jistý *odstup*, z něž básník všechny tyto podoby hérojských osudů předkládá. Na některých místech Íliady můžeme sledovat, jak se otevírá rozestup mezi hérojskou minulostí a „synaïretickou“ účastí posluchače. Trójské osudy jsou výslovně ztvárněny jako hérojské osudy minulosti, k nimž si ten, kdo jim naslouchá, musí najít vlastní



cestu: může-li na základě básně porozumět také vlastnímu, lidskému vztahu k osudu, pak jedině tehdy, pokud si je zároveň vědom jeho zřetelné odlišnosti, a to nejen od kvazibožského postoje Achillova, ale od hérojského vztahu k osudu obecně.

Hrdinové eposů nejsou chápáni jako současníci. Jsou to ἥμιθεοί:<sup>251</sup> lidé slavné, ale také hrozné minulosti, jejichž doba je nenávratně pryč. I Homérový básně, byť méně ostentativně, představují „zpěvy železného věku“,<sup>252</sup> které k hérojskému pokolení a jeho osudům hledí jako k něčemu, co ve své specifčnosti přežívá už jen v médiu poezie.

Vztah minulosti a přítomnosti v eposech představuje komplexní problematiku, k níž můžeme nalézt jeden z klíčů také v homérských přirovnáních. V jedné z jejich podob Homér nachází cestu k dílčím aspektům hérojské doby v přírodní či lidské skutečnosti, kterou posluchači mohou znát z vlastní zkušenosti. Například hérojskou χάρμη lze v jistém smyslu stále „spatřit“ v dravosti lovcích zvířat. To ovšem není jediný způsob, jak básník zaujímá „ironickou perspektivu“ k hérojským osudům, z níž se ukazuje „jedinečná pomíjivost“<sup>253</sup> všeho, co se před Trójou odehrává. Toto „pomíjení“ hérojské doby a její směřování k našemu, železnému věku je tu a tam zviditelněno i v příběhu samotném. Děje se tak zvláště tehdy, kdy je doba trójské války v okamžiku krize konfrontována s věkem předchozích generací, které se – zvláště ve vzpomínkách starců, jako je Foinix či Nestór – vzhledem k ní ukazují jako „hérojštější“. Na jedné straně jsou tak trójští hrdinové něčím dávno minulým. Na druhé straně ve vztahu k vlastní minulosti prožívají téměř lidskou přítomnost.

Touto problematikou se tu nemůžeme podrobněji zabývat. Přesto bychom se jí měli na závěr krátce dotknout, protože v „pomíjení“ hérojské doby je homérský osud postaven do nového světla. Moc osudu působící mezi trójskými hrdiny zpravidla neomylně, může také utíchat, nebo se tak alespoň zdá, když se hērós ocitá v situaci, kdy nejen poznáním (protože to náleží v čisté podobě jen Achillovi), ale ani citem (θυμός) není s to rozlišit mezi osudovou skutečností a neosudovými možnostmi. Přítom mizení tohoto rozdílu, utichání osudu, není v žádném případě chápáno jako „osvobození“, ale spíše naopak jako spoutávající neschopnost jednat. Hrdinové tu, nikoli z vlastního rozhodnutí, jako by ztráceli svůj osud, svoji účast na společenství s bohy, kteří někdy opravdu lidské záležitosti opouštějí. To, co je bezprostředně ohrožuje, není ani tak nějaké zlo, jako spíše to, co bychom spolu s některými badateli

---

<sup>251</sup> XII.23.

<sup>252</sup> Srov. Opera 156-169.

<sup>253</sup> Schein (1997, 358-359). Pro podrobný rozbor přirovnání v Íliadě srov. např. Ready (2011).

mohli nazvat „ne-osud“.<sup>254</sup> V těchto situacích vystupuje o to zřetelněji výsadní postavení, které v homérských básních zaujímá Zeus jako ten, kdo lidskému světu vládne „z výše“.

Hned I. kniha podává o způsobu přítomnosti bohů v lidském konání dosti nejednoznačný obraz. Na jedné straně stojí úvodní formule: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή, kterou bude později Agamemnon, Foinix a – poněkud zdrženlivě – i Achilles interpretovat tak, že Zeus „seslal“ na Agamemnona Áté. Na druhé straně se ovšem také dovídáme od Thetidy, že Zeus s ostatními Olympany byl v tu chvíli daleko na jihu, na hostině u Aithiópů: jako by chtěl básník touto prostorovou hyperbolou ukázat, že Diova vůle se v lidském konání může naplňovat i přes maximální představitelnou vzdálenost.<sup>255</sup>

Když se jedenáctého dne vrátí, setrvávají sice bohové (s několika dílčími výjimkami) po zbytek vyprávění v blízkosti Tróje nebo na Olympu a velmi často také po boku hrdinů do boje přímo zasahují, ale i zde dochází někdy k tomu, že lidské záležitosti společně opouštějí, a básníku se tak otevírá prostor ke krátkým úvahám nad tím, jak lidský svět opuštěný bohy vypadá.

Tak v XI. knize vypravěč přirovnává bojovníky obou táborů k žencům na poli, kteří „se stran protivných sekou... a hustě hrst za hrstí padá“.<sup>256</sup> Toto přirovnání pak Homér z druhé strany rozvíjí důležitou informací: v zápase chybějí bohové.

„U obou táborů zdar byl nejistý – oni jak vlci

<sup>254</sup> V této souvislosti stojí za zmínku výrazy ἄμμορος, ἄμμοριή, které jsou někdy chápány ve smyslu „zlý osud“ (ἄμμοριή je již ve scholiích glosována jako κακή μοῖρα). Jiní interpreti je však berou doslova jako „Nichtgeschick“, Leitzke (1930, 18), „Nichtschicksal“, Hedén (1912, 146), tedy *ne-osud*. To bývá chápáno jako doklad pro to, že μοῖρα nemusí znamenat ani v Íliadě vždy „něco zlého“, neboť „osud“, který je tu upírán, je v zásadě šťastný. Tato polarita dobrého a zlého přesto možná nevystihuje představu v pozadí těchto výrazů zcela přesně. Být ἄμμορος může představovat skutečné neštěstí, ale není to „zlý osud“ v ledajakém smyslu (jako například ten, který „přistupuje“ k hrdinům na bitevním poli): je to absence podílu, která u smrtelníků může být nejen zlá, nýbrž *fatální*. Na dvou místech je tak označena situace ženy, opuštěné svým manželem (XXIV.773 - Helena) nebo ovdovělé (VI.408 – Andromaché). Ve zbývajících dvou případech je tak vystižen věčný úděl Velké Medvědice, která „není účastna Ókeánových koupelí“ (XVIII.489, v.275). Také jediný výskyt výrazu ἄμμοριή je užit v souvislosti s manželstvím: Afródita se vydává na Olymp žádat o provdání Pandareoven Dia, který „osud i neosud smrtelných lidí zná“ (xx.76).

<sup>255</sup> Chronologie událostí první knihy je ovšem nejasná. Báseň se nezmiňuje o žádné prodlevě mezi rozpuštěním sněmu (304-305) a výpravou k Chrysovi (308-311). Poprvé slyšíme o západu slunce a noci teprve poté, co Odysseova výprava dorazí do Théb (475-476). Přitom k setkání Achilla s Thetidou dochází v době, kdy je Odysseus stále na moři (430-431). Zpětně se tedy zdá, že Thetis situuje odchod bohů k Aithiópům do dne, který roztržce mezi Achillem a Agamemnonem předchází (423-424). Na druhé straně je obtížné tuto informaci uvést v soulad s popisem toho, jak Athéna zadrží Achilla, když ji „Héré... poslala z nebeských výšin“ (195), přičemž Athéna odchází „na Olymp... nazpět... do středu ostatních bohů“ (221-222). Cf. Kirk (1985, 97) ad I.423-424: „Zpráva o tom, že Zeus není na Olympu..., je pro posluchače překvapením... Dříve bylo jasně řečeno, že se právě v tento den Athéna vrátila k ostatním bohům na Olymp.“

<sup>256</sup> XI.67-69.

zuřili – žalostný Svár měl radost, na bitvu patře,  
neboť ten jediný bůh byl přítomen při jejich půtce;  
žádné jiné božstvo tam nebylo, nýbrž si vesměs  
bohové v palácích svých jen hověli, v místě, kde každý  
v olympských roklinách četných měl krásný vystavěn palác.“

(XI.72-77)

Jediným přítomným „bohem“ je tu – na bitevním a zřejmě i na obilném poli – Ἐρις, tedy bohyně, která i u Hésioda ve své dvojaké podobě řídí život rolníků železného věku. A přece se tu setkáváme s podobnou figurou jako v I. knize: ač jako ostatní bohové nepřítomen, je to nakonec Zeus, jehož vůle se i v tomto zápase naplňuje:

„Diu však, vladaři mraků, to každý vykládal za zlé,  
že teď v úmyslu má dát oslavu trójskému vojsku.“

(XI.78-79)

Něco podobného nacházíme také v VIII. knize, kde Héra roztrpčena spory s Athénou vyzývá bohy, aby nechali trójské záležitosti jejich vlastnímu spádu:

„Kronovce bouřného dcero, toť strašlivé! – nesvolím já již,  
bychom s Diem se v boj teď pouštěly – pro lidi smrtné!  
Ať si tu kdokoliv zhyne – a jiný ať naživě zbude,  
jak se to dá! – Ať rozhodne sám, jak zamýšlí v duši,  
Tróů i Achaiů spor! – nechť udělá, jak se mu hodí!“

τῶν ἄλλος μὲν ἀποφθίσθω, ἄλλος δὲ βιώτω,  
ὅς κε τύχη· κεῖνος δὲ τὰ ἄφρονέων ἐνὶ θυμῷ  
Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι δικαζέτω, ὡς ἐπιεικής.

(VIII.427-431)

Opět zde vidíme na jedné straně, jak bohové dávají od zápasu ruce pryč, ponechávají jej tomu, co kdo „trefí“ a co koho „potká“ – tomu, jak se „uděje“ –, a na druhé straně je to znovu Zeus, kdo, ač nepřítomen stejně jako ostatní, „rozhoduje“. Má-li ostatně na nějakém místě u Homéra přímý předobraz pozdější bohyně Tyché, dcera Dia, jak ji poprvé potkáváme u Pindara,<sup>257</sup> pak je to právě v tomto výjevu a v onom ὄς κε τύχη, kterému bohové nechávají dění napospas: vše se uděje stranou zájmu bohů, jak „se to dá“, a právě v této „nahodilosti“ má být nejčistším způsobem naplněna Diova vůle, aniž by se musela potýkat se zásahy ostatních bohů.

Můžeme si představovat, že tento přímý vztah pozemského dění k nejvyššímu z bohů, prostředkovaný jen oním dosud nesubstantivizovaným ὄς κε τύχη, vztah, který je v eposu značně ojedinělý, mohl mít význam pro řadu situací každodenního života, třeba pro námořní obchod, pro nějž snad tato zárodečná „τύχη“ byla stejně přirozená jako ἔρις pro drobné rolníky. Nadmíru důležité – jak ostatně zdůrazňuje Hésiodos<sup>258</sup> – muselo být vystihnout καιρός, „trefit“ „smrtné místo“ či – mimo válečný kontext – snad spíše „prošlup“ v oné velké tkalcovské manufaktuře světa.

Pokud bychom absenci přímého působení bohů, jak k tomu vyzývá Héra, vzali zkusmo jako fakt, pak by celá tíže rozdílu mezi osudem a neosudovými možnostmi spadla na Dia, zatímco určování, naplňování a zakoušení osudu by bylo pouze v rukou lidského společenství.

Takto redukována přítomnost bohů ve světě je nicméně u Homéra spíše vzácná. Olympská rodina je tu velmi činná a svou účastí propůjčuje epickým osudům jejich barvitý obsah i hérojský tón: tím, že *božské* skrze Olympy a další (jako Éós či Thetis) vstupuje do důvěrného styku s lidmi, přibližují se také lidé bohům: proměňují se v ἡμίθεοι a Achilles ve svém ztotožnění s osudem bezmála ve smrtelného Dia.

Bohové ve vztahu k osudu plní zejména funkci prostředníků mezi lidmi a Diovou vůlí. Tam, kde neexistuje takové zprostředkování – kde jsou bohové nepřítomni – umlká i osud. Lidé se stávají dezorientovanými, neschopnými činu, protože poznáním ani citem nyní nedokáží odlišit osudové možnosti od neosudových: to, co skutečně je, neboť to chce Zeus, od toho, co je pouze přeludem lidské vůle.

---

<sup>257</sup> OI. XII. Na druhé straně stojí za pozornost pozdější autoři, kteří se nad nepřítomností τύχη v homérských eposech podivují, srov. scholia ad I.684, Pausaniás IV.30 či Macrobius V.16.

<sup>258</sup> „Jiná doba, kdy lidem je možno vyplout, je jaro;  
jakmile na smokvoni se ukáží na konci větví  
poprvé člověku lístky tak malé jak šlápota ptačí,  
co by si stoupla vrána – i tehdy je hladina shůdná“  
(Opera 678-681, přel. J. Nováková)

Na jednom místě je Nestorova mysl přemítající o dvou možnostech, z nichž *žádná* nepůsobí jako osudová, přirovnána k moři neklidně se vlnícímu před bouří, dokud Zeus nesešle svůj pokyn.

„Jako když mořská tůň jen slabým se vlnění vzdouvá –  
tušíc nárazy prudké, jež působí vichřice ostré –  
v poklidu – v nižádný směr proud vlnění nemíří ještě,  
dokud nesešle Zeus kys určitý na moře vítr –  
podobně přemýšlel kmet, v své mysli jsa rozštěpen na dvě:  
zdali se odebrat má zas k Danaům, rychlým to jezdcům,  
či by si ke králi měl snad zajít, vladaři lidu.“

(XIV.16-22)

Dramatičtější situaci mlčícího osudu máme v Íliadě zachycenu i prostřednictvím Nestorova komentáře, který ji vztahuje k době svého mládí: k době, kdy hrdinové byli hrdinější než nyní<sup>259</sup> a kdy jejich θυμός neumlkal před důležitými rozhodnutími.

Na začátku VII. knihy Hektór nabídne Řekům (podobně jako Meneláos ve III. knize Paridovi), aby o výsledku války rozhodli v čestném souboji dva zvolení bojovníci, tj. Hektór a ten z Danaů, „kterého vlastní duch... pobízí“ (ὄν τινα θυμός... ἀνώγει, VII, 74). Tím však achájským vojákům doslova vyrazí dech: „Pravil, i umlkli všichni, a mrtvé nastalo ticho“ (92). Trapnost situace se pokusí jako první překonat Meneláos tím, že vojákům vyčte zbabělost a sám se – nepřesvědčivě – k výzvě přihlásí. Že však ve skutečnosti není rozhodnut souboj podstoupit (že není podnícen vlastním duchem, ale spíš snahou nedat před Hektorem najevo váhání), se ukáže hned vzápětí, kdy se nechá svým bratrem snadno přesvědčit, aby zbroj zase svlékl. Blamáž je téměř dokonalá. V tom pozvedne rozhořčený hlas gerénský kmet, který narozdíl od ostatních pamatuje lepší časy, a začne mladou generaci plísnit: “Běda! – toť velké hoře se na zemi achajskou valí! / Jak by tu bolestně zalkal rek Péleus, starý ten jezdec, / (... ) / Kterak by zvedal ruce a prosil nesmrtných bohů, / aby mu život z údů již odešel v Hádovo sídlo!” (VII, 124-131) Ve svém líčení starých dob se pak – jak má ve zvyku – dostane až k období současné situace spočívající v Ereuthaliónově výzvě k zápasu o Aréithoovu výzbroj. Zatímco všichni jeho současníci trnou a bojí se, Nestora podnítí θυμός a k souboji – ve kterém pak samozřejmě zvítězí – se přihlásí:

---

<sup>259</sup> Srov. I.260-261.

“Mne můj nezdolný duch však pobídl k tomuto boji”

ἀλλ' ἐμὲ θυμὸς ἀνῆκε πολυτλήμων πολεμίζειν

(VII, 152)

- 97 -

Po Hektorově výzvě se nikomu z Achájců takové pobídky nedostalo. Teprve Nestorova řeč vyprovokuje devět z nich, aby povstali, a Nestor navrhne losování: *technický* postup výběru bojovníka,<sup>260</sup> k němuž v jeho době docházelo *přirozeně*.

Zkušenosti mlčícího osudu, okamžiku, v němž jsou hrdinové spoutáni nikoli osudovou smrtí, ale strašnější temnotou, ve které nemohou nic činit („Kterak by zvedal ruce a prosil nesmrtných bohů, / aby mu život z údů již odešel v Hádovo sídlo!“), si ostatně povšiml již v antice autor anonymního spisu O vznešenu. Jako jeden z příkladů „vznešena“ u Homéra uvádí Ps.-Longinos situaci z IX. knihy, v níž podle jeho slov „náhlé mračno jako neprostupná noc zadrželo Homérovy Řeky a nedovolilo jim bojovat“ (9.10.4-5).

Z této temnoty volá Aiás k Diovi a z jeho hlasu nezaznívá *žádná naděje*: neprosí o vítězství, je ochoten nést okamžitě smrtelný osud, bude-li taková vůle nejvyššího boha. Prosí jen o jediné: o světlo. Raději chce ve světle pohřbít svou ἀρετή, postaví-li se Zeus proti ní, než si ji neuskutečněnou uchovat v mračnu temnoty stranou boje.

„Vysvobod', Zéve, náš otče, z té temnoty achajské syny,  
učiň jasno a dejž, ať vidíme na vlastní oči –  
v světle pak třeba nás znič, když takto se zlíbilo tobě!“

(XVII.645-647)

„Nežádá, jak vidíme, o život – taková prosba by ho z výše hrdinství snesla dolů. Ocitl se v znehybňující temnotě, kde se jeho odvaha nemůže uskutečnit v žádném vznešeném jednání. Je roztrpčen, neboť zůstává stranou bitvy, a prosí co nejrychleji o světlo, aby, nebude-li jiná možnost a Zeus se postaví proti němu, našel pro svou výtečnost alespoň hrob jí hodný.“ (9.10.9-14)

---

<sup>260</sup> Losování je zmíněno také v XXIII.354, 851-855, XXIV.400 a – v poněkud temné souvislosti dělení světa mezi bohy – XV.189-193.

Není třeba zdůrazňovat, že ani zde se Íliada v ničem nepřibližuje pozdější básnické ideologii války, jak ji známe od Kallína z Efesu nebo Tyrtaiia ze Sparty. Narozdíl od těchto básníků hledících s nadějí k budoucnosti (s nadějí na uchování vratké nezávislosti či na pohodlný život bez práce), Homér své hrdiny v nic doufat nenechává.<sup>261</sup> Mají naplnit svůj osud.

Také není záměrem básníka ukázat válku jako něco krásného, nebo jen přirozeného: není ani jedním z toho. A není ani nutná v tom smyslu, že by k ní neexistovala alternativa: kdyby všichni před Trójou přestali tuto válku chtít, nemohla by pokračovat. Ale tak snadné to samozřejmě není. Homér tak nenabízí žádné ospravedlnění trójského násilí. Naopak učí své postavy přijímat a „snášet“ utrpení, včetně toho největšího: poznání, že jsou sami jeho původci. Tato bez-východnost vystupuje do popředí o to více, když se hladké odvíjení trójských osudů zadrhne: Θυμός mlčí, mysl je jako buhapusté moře, člověk je obestřen temnotou, uvězněn v iluzorním bezpečí svého stanu.

Snad právě zde, kde se osud ukazuje z odstupů jako něco nesamozřejmého, představuje Íliada jeho ideu nejuchopitelněji. Nabízí tak, i díky smyslu pro „pomíjivost“ hérojské doby, možná něco mnohem trvalejšího, než co může nabídnout jakýkoli kult, který by chtěl příslibem budoucího naplnění nebo ve „vytržení“ z každodennosti přinášet úlevu. Je zamyšlením nad lidským vztahem k osudu, který se odvíjí stroze a nevratně a od kterého nelze nic očekávat, a přesto je cennější než cokoli, co by bylo možné získat proti němu.

---

<sup>261</sup> „Nic z toho, co národy Evropy vytvořily, se nevyrovná první známé básni, která se vynořila u jednoho z nich. Možná Evropa znovu objeví epického génia, až se naučí nic si neslibovat od osudu... Lze pochybovat o tom, že by se tak mohlo stát brzy.“ Weil (1953, 42).

## **Seznam použité literatury**



## (1) Prameny

### (a) Edice

- HOMERUS, *Ilias*, ed. T.W. Allen. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- HOMERUS, *Ilias*, I-XII, ed. M.L. West. Stuttgart – Leipzig: Teubner, 1998.
- HOMERUS, *Ilias*, XIII-XXIV, ed. M.L. West. Munich – Leipzig: K.G. Saur, 2000.
- HOMERUS, *Odyssea*, ed. P. Von der Momerum. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- SCHOLIA IN ILIADEM (scholia vetera), ed. H. Erbse. Berlin: De Gruyter, 1969-1988.
- SCHOLIA IN ILIADEM (scholia recentiora), ed. J. Nicole. Geneva: Georg, 1891.
- SCHOLIA IN ODYSSEAM (scholia vetera), ed. W. Dindorf. Oxford: University Press, 1855.
  
- ALCMAN, *Fragmenta*, in: *Poetae melici Graeci*, ed. D.L. Page. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- ARISTOTELES, *Poetica*, ed. R. Kassel. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- EURIPIDES, *Tragödien und Fragments*, ed. Hans F.A. von Arnim. Zürich: Artemis-Verlag, 1958-1968.
- EUSTATHIUS, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. G. Stallbaum. Leipzig: Weigel, 1825-1826.
- HESIODUS, *Fragmenta*, ed. R. Merkelbach – M.L. West. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- HESIODUS, *Opera et dies*, ed. F. Solmsen. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- HESIODUS, *Theogony*, ed. M.L. West. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- HESYCHIUS, *Lexicon*, ed. K. Latte. Copenhagen: Munksgaard, 1953-1966.
- HYMNI HOMERICI, *The Homeric hymns*, ed. T.W. Allen – W.R. Halliday – E.E. Sikes. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- MACROBIUS, *Saturnalia*, ed. L. von Jan. Leipzig: G. Bass, 1852.
- PAUSANIAS, *Graeciae descriptio*, ed. F. Spiro. Leipzig: Teubner, 1903.
- PINDARUS, *Carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler. Leipzig: Teubner, 1971.
- PROCLUS, *In Platonis rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll. Leipzig: Teubner, 1899-1901.
- PS.-LONGINUS, *De sublimitate*, ed. D.A. Russell. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- PS.-PROCLUS, *Chrestomathia*, ed. A. Severyns. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- SOPHOCLES, *Trachiniae*, ed. A. Dain – P. Mazon, Paris: Les Belles Lettres, 1955.

### (b) Překlady

- ARISTOTELÉS, *Poetika*, přel. J. Nováková. Praha: Orbis, 1962.
- HÉSIODOS, *Zpěvy železného věku*, přel. J. Nováková. Praha: Svoboda, 1990.
- HOMÉR, *Ílias*, přel. O. Vaňorný. Praha: Rezek, 2007.
- HOMÉR, *Odysseia*, přel. O. Vaňorný. Praha: Rezek, 2007.
- PROKLOS, *O Platónových námitkách v Ústavě proti Homérovi a básnickému umění*, přel. R. Chlup, in: Radek Chlup, *Proklos*. Praha: Herrmann a synové, 2009, 292–417.

## (2) Sekundární literatura

- ADKINS, Arthur W., *Merit and Responsibility: a study in Greek Values*. Oxford: Clarendon press, 1965.
- ALLEGNE, François, *Étude sur la déesse Grecque Tyché*. Paris: E. Leroux, 1889.
- BAKKER, Egbert J., *Boundaries, topics, and the structure of discourse. An investigation of the ancient Greek particle δέ*, *Studies in Language* 17-2 (1993), 275-311.
- BATTILANA, Gabriella di Mauro, *MOIPA e ΑΙΣΑ in Omero. Una ricerca semantica e socio-culturale*. Roma: Edizioni dell' Ateneo, 1985.
- BEEKES, Robert, *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden – Boston: Brill, 2010.
- BERNHARDY, Gottfried, *Geschichte der griechischen Poesie*. Halle: Anton, 1856.
- BIANCHI, Ugo, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*. Roma: Angelo Signorelli, 1953.
- BOHSE, Paul, *Die Moira bei Homer*. Berlin: A.W. Heyn's Erben, 1893.
- BOWRA, Cecil M., *A Prayer to the Fates*, *Classical Quarterly* VIII, vol. 3-4 (1958), 231-240.
- BURKERT, Walter, *Griechische religion der archaischen und klassischen epoche*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010<sup>2</sup>.
- CANFORA, Luciano, *Dějiny řecké literatury*, přel. A. Bartoněk a kol. Praha: Koniasch Latin Press, 2001.
- DIETRICH, B. C., *The Spinning of the Fate in Homer*, *Phoenix* 16 (1962), 86-101.
- DIETRICH, Bernard C., *Death, Fate and the Gods. The Development of the Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London: Athlone Press 1965.
- DODDS, Eric R., *Řekové a iracionálno*, přel. O. Prokop. Praha: Oikúmené, 2000.
- DUFFY, James, *Homer's Conception of Fate*, *The Classical Journal* 42 (1946/47), 477-485.
- EBERHARD, P. Engelbert, *Das Schicksal als poetische Idee bei Homer*. Würzburg: St.Rita-Druckerei, 1923.
- EDWARDS, Mark W., *Homer: Poet of the Iliad*. Michigan: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- EDWARDS, Mark W., *The Iliad: A Commentary*. Volume V: books 17-20. Cambridge: University Press, 1991.
- EITREM, Samson, *Schicksalsmächte*, *Symbola* XIII (1932), 47-64.
- ERBSE, Hartmut, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlin – New York: Gruyter, 1986.
- FINSLER, Georg, *Homer I*. Berlin – Leipzig: Teubner, 1914.
- FORD, Andrew, *The origins of criticism. Literary culture and poetic theory in classical Greece*. Princeton: University Press, 2004.
- GREENE, William Ch., *Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1944.

- HAINSWORTH, Bryan, *The Iliad: A Commentary*. Volume III: books 9-12. Cambridge: University Press, 1993.
- HEDÉN, Erik, *Homerische Götterstudien*. Uppsala: K.W.Appelberg 1912.
- HEIDEN, Bruce, *Homer's Cosmic Fabrication. Choice and Design in the Iliad*. Oxford: University Press 2008.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968-1977.
- CHRIST, Augustin Th., *Die Wage des Zeus bei Homer in Θ 68ff. Und X 208 ff. Und ihr vermeintlicher Bezug auf das Schicksal. Eine homerische Studie*. Innsbruck: Wagner 1880.
- CHRIST, Augustin Th., *Schicksal und Gottheit bei Homer. Eine homerische Studie*. Innsbruck: Wagner 1877.
- JANKO, Richard, *Homer, Hesiod and the Hymns*. Cambridge: University Press, 1982.
- JANKO, Richard, *The Iliad: A Commentary*. Volume IV: books 13-16. Cambridge: University Press, 1994.
- JONES, Peter V., *The Independent Heroes of the Iliad*, *The Journal of Hellenistic Studies* 116 (1996), 108-118.
- JONG, Irene de – NÜNLIST, René – BOWIE, Angus M., *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek narrative*, Leiden – Boston: Brill, 2004.
- JONG, Irene de, *Narrators and focalizers: the presentation of the story in the Iliad*. Amsterdam: B.R. Grüner Pub. Co., 1987.
- KIRK, Geoffrey S., *The Iliad: A Commentary*. Volume I: books 1-4. Cambridge: University Press, 1985.
- KIRK, Geoffrey S., *The Iliad: A Commentary*. Volume II: books 5-8. Cambridge: University Press, 1990.
- KIRK, Geoffrey S., *The songs of Homer*, Cambridge: University Press 1962.
- KRAUSE, Wilhelm, *Die Ausdrücke für das Schicksal bei Homer*, *Glotta* XXV (1936), 143-152.
- KRAUSE, Wilhelm, *Zeus und Moira bei Homer*, *Wiener Studien* 64 (1949), 10-52.
- KULLMANN, Wolfgang, *Das Wirken der Götter in der Ilias*. Berlin: Akademie Verlag, 1956.
- LATACZ, Joachim (ed.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. Prolegomena*. Berlin – New York: Gruyter, 2000.
- LEHRS, Karl, *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum*. Leipzig: Teubner, 1875.
- LEITZKE, Eckhard, *Moira und Gottheit im alten griechischen Epos: Sprachliche Untersuchungen*. Göttingen: R. Noske, 1930.
- LESKY, Albin, *Geschichte der Griechischen Literatur*. Bern: Francke, 1957/1958.
- LESKY, Albin, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg: C. Winter, 1961.
- LOUDEN, Bruce, *The Iliad. Structure, myth and meaning*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- MAYER, August, *Moira in griechischen Inschriften*. Gießen: Otto Meyer, 1927.
- NÄGELSBACH, Carl F. von, *Homerische Theologie*, Nürnberg: Geiger'sche Verlagsbuchhandlung, 1861<sup>2</sup>.

- NAGY, Gregory, *Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- NAGY, Gregory, *The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek*. rev. ed., Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.
- NILSSON, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*. München: C.H.Beck, 1967<sup>3</sup>.
- NILSSON, Martin P., *Zeus mit der Schicksalswaage auf einer cyprisch-mykenischen Vase*. *Bulletin de la Société des Lettres de Lund* 1932/33. Lund: C.W.K. Gleerups Förlag, 1933.
- NITZSCH, Georg W., *Erklärende Anmerkungen zu Homer's Odyssee I*, Hannover: Hahn, 1826.
- ONIANS, Richard Broxton, *The origins of European thought: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate : new interpretation of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs*. Cambridge: University Press, 2000<sup>7</sup>.
- OTTO, Walter F., *Die Götter Griechenlands: Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main: Verlag G. Schultze-Bulmke, 1983<sup>7</sup>.
- PARRY, Milman, *Les formules et la métrique d'Homère*, Paris: Les belles lettres, 1928.
- PISTORIO, C. Bonaventura, *Fato e divinità nel mondo Greco*, Palermo: Greco, 1954.
- PÖTSCHER, Walter, *Moirā, Themis und τιμή im homerischen Denken*, *Wiener Studien* 73 (1960), 5-39.
- RAMAT, Paolo, *La figura di Moira in Omero alla luce dell'analisi linguistica*. *Studi italiani di filologia classica* 32 (1960), 215-248.
- READY, Jonathan L., *Character, Narrator, and Simile in the Iliad*. Cambridge: University Press, 2011.
- RICHARDSON, Nicholas, *The Iliad: A Commentary*. Volume VI: books 21-24. Cambridge: University Press, 1993.
- ROUSSEL, Alfred, *La religion dans Homère*. Paris: Librairie des cinq parties du monde, 1914.
- SARISCHOULIS, Efstratios, *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit in den Epen Homers*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.
- SHEPPARD, John T., *The pattern of the Iliad*. London: Methuen, 1922.
- SCHADEWALDT, Wolfgang, *Der Aufbau der Ilias*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1975.
- SCHADEWALDT, Wolfgang, *Iliasstudien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- SCHEIN, Seth L., *The Iliad: Structure and Interpretation*, in: I. Morris – B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer*. Leiden – Boston: Brill, 1997, 345-358.
- SCHMITT, Arbogast, *Selbstständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer: Hermeneutische Untersuchungen zur Physiologie Homers*. Stuttgart: Steiner Verlag, 1990.
- SCHRECKENBERG, Heinz, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuch-handlung, 1964.
- SNELL, Bruno, *Aischylos und das Handeln in Drama* (Philologus Suppl. XX, Heft 1). Leipzig: Dietrich, 1928.
- SNELL, Bruno, *Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum*, *Philologus* 85 (1930), 141-158.
- SNELL, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

- STANLEY, Keith, *The Shield of Homer: Narrative Structure of the Iliad*. Princeton: University Press, 1993.
- STARÝ, Jiří, *Tváře bohyně osudu*. Disertační práce, Praha: Universita Karlova, 2004.
- STEINBACH, Ernst, *Der Faden der Schicksalsgottheiten*. Mittweida: Moritz Billig, 1931.
- STROHM, Hans, *Tyche: Zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*. Stuttgart: Cotta, 1944.
- TAPLIN, Oliver, *Homeric soundings: The shaping of the Iliad*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- TAVALÁŠEK, Oldřich, *Tkalcovská příručka*. Praha: SNTL, 1980.
- VOIGT, Christian, *Überlegung und Entscheidung: Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*. Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1934.
- WADE-GERY, Henry T., *The poet of the Iliad*. Cambridge: University Press, 1952.
- WEIL, Simone, *L'iliade, ou le poème de la force*, in: *La source grecque*. Paris: Gallimard, 1953.
- WELCKER, Friedrich G., *Griechische Götterlehre I*. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.
- WEST, Martin L., *Studies in the text and transmission of the Iliad*. München – Leipzig: K.G. Saur, 2001.
- WEST, Martin L., *The making of the Iliad*. Oxford: University Press, 2010.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von, *Glaube I*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von, *Pindaros*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1922.
- WILLIAMS, Bernard, *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press, 1993.