Homér a Hésiodos v platónských dialozích*

HOMER AND HESIOD IN PLATO'S DIALOGUES

VERONIKA KONRÁDOVÁ
Univerzita Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem
Pasteurova 12
400 96 Ústí nad Labem
konradovaveronika@seznam.cz

ABSTRAKT
The theme of the article is Plato's interaction with the poetic heritage represented in the works of the two great epic writers, Homer and Hesiod. The text is based on a broader reference to the funding role of the poetic tradition in the socio-cultural horizon of ancient Greece and it focuses closely on Plato's multilateral coping with this tradition. In this context, the article analyzes mainly the implicit thematization of poetry present throughout the Platonic corpus in the form of numerous quotations, paraphrases, allusions or intertext references. The first part of the article demonstrates Plato's differentiated treatment of poetic material complying with a broader spectrum of his authorial intentions. The second part compares the presence of Homeric and Hesiodic references and shows how subtly Plato works with these references in the frames of his dialogue strategy. Selected examples point out specific functions that these references perform in the dramatic layout of the Platonic dialogues. The conclusion highlights the extent to which this differentiated treatment of the poetic material corresponds to the more general features of contemporary reception of Homer and Hesiod.

* Tento text vychází z přednáškového pobytu na Univerzitě Mateja Bela v Banské Bystrici, který jsme s Alešem Havlíčkem společně absolvovali v březnu 2014. Jako jeden ze střípků do mozaiky vzpomínek je mou osobní připomínkou tohoto báječného kolegy, charismatického člověka a milého společníka, s nímž byla radost spolupracovat i jen prostě být.

Když Aristotelés ve druhé knize *Metafysiky* rozlišuje různé typy výkladů odpovídající odlišným očekáváním ze strany publika, uvádí mezi jinými i takový typ výkladu, který se dovolává svědectví básnické autority (*Met.* II,3 995a). Jakkoli se dnešnímu pohledu může alternativní postavení vědeckého výkladu a výkladu odvolávajícího se na básnickou autoritu zdát zvláštní, Aristotelova poznámka dává dobrý smysl na pozadí obecné kulturní situace v Řecku. Aristotelův poukaz na to, že někteří lidé vyžadují, aby argumenty řečníka byly podloženy odkazem na básnické svědectví, totiž upozorňuje na široce rozšířenou a běžnou praxi, která má svébytné místo v řecké kultuře. Jde o zvyk citovat nebo různým způsobem evokovat pasáže z básnických děl a využívat jich při formulaci nebo pro posílení či dokreslení vlastního stanoviska. Tato tendence prostupuje celou škálou komunikačních úrovní: objevuje se v literárních textech, kde se uplatňuje v řečnické, historiografické i filosofické produkci, a objevuje se i ve sféře běžného a soukromého života a v prostoru každodenní konverzace, nakolik alespoň můžeme soudit z dochovaných svědectví.[1]

Široce využívaná evokace básnické autority je pochopitelná vzhledem k roli, kterou básnictví v řecké kultuře hrálo. O jeho významu nás poučují např. studie Erika Havelocka nebo Kevina Robba

1 Uznávanou roli básníka jako svědka výslovně zmiňuje i Platón, např. v dialogu *Symposion* (*Symp.*178b), *Lysis* (*Lys.* 215c), *Ústava* (*Resp.* 364c) nebo *Zákony* (*Leg.* I,630a).

a dalších,[2] kteří analyzují silné postavení básnické tradice a její fundující roli v rámci společensko-kulturního horizontu starověkého Řecka a poukazují na paradigmatickou úlohu básnických textů v celkovém životním stylu.

Živý kontakt s básnickou tradicí souvisí s její permanentní přítomností v řecké kultuře a v životě řeckého člověka. Básnické texty jako materiál k memorování a opisování tvořily základ výchovy a soustavně vstupovaly do kulturního horizontu běžného člověka, neboť básnická představení tvořila stabilní součást slavností, divadelních představení či soukromých symposií. V obecném povědomí díky tomu kolovaly jednotlivé verše, stejně jako sdílené obrazy a motivy, které mohly být evokovány ať už ve veřejné nebo soukromé promluvě. Intence řečníka přitom korespondovala s očekáváním posluchače a mohla se spoléhat na sdílené porozumění umožněné obeznámeností s tradiční básnickou látkou.[3] Míra této obeznámenosti se pochopitelně lišila v závislosti na vzdělání jednotlivců i skupin občanů. V kruzích intelektuální elity se ovšem tato znalost předpokládala a zároveň platila za známku kulturní vyspělosti a jisté vytříbenosti.[4]

Básnická tradice tedy podstatným způsobem určovala kulturní horizont Řeků a etablující se filosofie se musela s touto tradicí nějakým způsobem vyrovnávat, neboť vstupovala na půdu, která byla výsostným prostorem básnické autority. Společný prostor, na němž se střetávali básníci a filosofové, je přitom vymezen společným úsilím o moudrost a porozumění: *filosofoi* se konfrontují s básníky, kteří jsou jakožto zprostředkovatelé božské moudrosti[5] již tradičně za *sofoi* považováni. Komplikovaný proces tohoto vyrovnávání má jeden ze svých význačných milníků právě v Platónovi, v jehož literárním odkazu je patrný velmi soustředěný pokus o vyrovnání s básnickou tradicí.

*

Platónovo vyrovnávání s básnickou tradicí je v každém případě velmi vrstevnaté a vedle jistých konstantních tónů v něm lze rozlišit celou škálu velmi subtilně stratifikovaných perspektiv, které dohromady skládají poměrně komplikovaný obraz Platónova postoje vůči básnictví. Vymezit tento postoj v celé jeho mnohotvárné struktuře dalece přesahuje záměr této studie. Pro účely mého tématu se omezím na stručné nastínění nejen explicitní, ale hlavně implicitní tematizace básnictví v Platónově díle a tuto implicitní

2 Havelock 1982, Robb 1994.

3 „The use of memorization of large a mounts of poetry in education, and the incorporation of poetic preformace within the cultural institutions of festival, theatre and symposium, made parts of the works of many poets readily and constantly available, not as a corpus of writing to be 'looked up' (a separate issue), but as a collection of materials stored in the mind and imagination – a source of phrases, ideas, motifs, and images that might be recovered and cited in conversation, argument or public speech, and for which one's friends or hearers could be expected to have a shared appreciation." Halliwell 2000, s. 96.

4 Srv. parodické svědectví u Xenofónta (*Symp.* III).

5 Inspirovaní básníci jsou v kontaktu s božským světem skrze Múzy, jejichž slova zprostředkovávají lidským posluchačům.

tematizaci budu dále konkretizovat podrobnějším rozborem Platónova využívání básnických citací.

Platón se, jak známo, otevřeně vyrovnává s básnickou tradicí v dialogu *Ión,* dále v *Ústavě*, kde velkým obloukem svazuje úvahy o statusu básnictví v 2., 3. a 10. knize, a v *Zákonech,* kde analyzuje básnictví ve 2. a 7. knize. Tón těchto textů je zřetelně polemický, hlavně v *Iónovi* a v *Ústavě*, kde se nese přímo v agonálním duchu „staré různice mezi filosofií a básnictvím", jak to formuluje Sókratés v 10. knize *Ústavy* (*Resp.* X,607b). Zmíněné pasáže, které jsou explicitně zaměřené na vystižení povahy básnictví, a to především v jeho eticko-paideutické roli, a které kontrastním způsobem osvětlují povahu básnictví a filosofie, nicméně nejsou jediným materiálem, na němž se ukazuje Platónův vztah k básnické tradici.[6]

Bylo by jistě jednostranné a nepřesné nahlížet Platónův vztah k básnictví jako čistě polemický. Básnictví pro něj není jen kontrastním pozadím, vůči němuž rýsuje alternativní podobu filosofického diskursu, ale také respektovaným kulturním faktorem, který mnohotvárným způsobem vstupuje do podoby jeho vlastního psaní. Mnohotvárnost Platónovy interakce s básnickou tradicí bude zřetelněji patrná, když se zaměříme na rozmanité podoby jeho zacházení s básnických dědictvím.

V celém Platónově díle najdeme citáty, parafráze, narážky či intertextové odkazy, které zřetelně naznačují permanentní přítomnost básnicky fundované kultury prostupující Platónovou vlastní literární strategií. V užití těchto literárních prostředků jsou nápadné dvě věci: zaprvé jejich četnost, neboť vyjma tří platónských dialogů (*Menexenos, Parmenidés* a *Kritias*)[7] nacházíme odkazy na básnické texty v celém platónském korpusu, a zadruhé jejich pestrost, a to v tom smyslu, že Platón pracuje s básnickými odkazy velmi diferencovaně. Široké rozpětí jeho autorských záměrů modifikuje užití tohoto prostředku v různých kontextech a v různých perspektivách a podřizuje ho různým účelům.

Podívejme se na velmi stručný a nutně výběrový přehled odstiňující různé způsoby využití básnických odkazů. Jako první příklad uveďme evokaci znění homérských veršů nebo veršů z jiných básníků, prokládající promluvu Platónových postav spíš letmo a jakoby mimochodem. Takovou vsuvkou je třeba pindarovská fráze „pochop, co ti pravím" (*Meno* 76d) nebo homérská fráze „břemeno země" (*Tht.* 176d) či výraz „na sklonku stáří" (*Resp.* I,328e). Podobné prvky mohou být užity především jako rétorické zpestření a přinejmenším prvoplánově nenavozují zvláštní vztah mezi básnickým a filosofickým kontextem.[8]

6 Je třeba upřesnit, že v uvedených pasážích, které jsou bezpochyby klíčové, je Platónův postoj vůči básnické tradici formulován mnohem diferencovaněji. Srv. Havlíček, Jinek 2014, Jinek 2013, Konrádová 2012.

7 Boys-Stones – Haubold 2010, str. 70.

8 Ačkoli ne vždy se dá jednoznačně rozlišit básnická citace užitá jako rétorická figura nebo jako prvek integrálně vsazený do filosofického kontextu rozpravy. Např.

Vedle tohoto využití básnického *dicta* jako elegantní řečové figury můžeme poukázat na ilustrativní citace básnických, především homérských veršů, které pomáhají k podtržení myšlenky či k přesnému navození určité představy. Tak např. k vykreslení určitého typu válečnické strategie Sókratés evokuje verše o Aineových koních, kteří umějí „střelhbitě semo i tam buď stíhat, nebo zas prchat“ (*Lach.* 191a–b). Nepřímý odkaz na tytéž verše se objevuje i na jiném místě (*Crat.* 407d), což ukazuje, že citaci lze přesazovat do různých kontextů podle momentální potřeby. Tyto prvky přítomné v Platónových textech dosvědčují široce rozšířený zvyk využívat básnické formulace a přesazovat básnické prvky do odlišného typu textů.[9] Takto využívané výpůjčky vesměs odhlížejí od původního kontextu, mají především ilustrativní charakter a v zásadě nepřesahují rámec konverzační finesy.

Vstřícnost vůči básnické sdělnosti a prodloužení tradiční akceptace básnického vidění dále potvrzují i pasáže, které využívají básnický citát jako integrální součást filosofického textu, jako je tomu např. v 7. knize *Zákonů* (803e–804a), kde je homérský citát uveden jako paradigma výkladového postupu, v němž se nabízí principiální nárys hlavních životních zásad.[10] Charakteristické užití básnického odkazu k ostřejšímu vykreslení sledované myšlenky můžeme rozpoznat v dialogu *Menón,* kde je postava pravého politika přirovnána k postavě Teiresia mezi stíny v Hádu, se srozumitelným odkazem k jasnému vědomí, jež si tato postava zachovává v kontrastu k ostatním (*Meno* 100a).[11] V příkladech tohoto typu ovšem před sebou již máme víc než jen doprovodnou ilustraci, totiž umocnění filosoficky relevantního sdělení,[12] v případě *Menóna* jde o sdělení

u fráze z *Menóna* by ve druhém plánu takový vztah mohl být navozen vzhledem k bezprostředně následujícímu odkazu na básníky a básnický styl mluvení, který je vzápětí konfrontován s filosofickým postupem. Srv. Tarrant 1951.

9 Svébytným případem jsou nenápadné, pouze implicitně přítomné intertextové odkazy navozené použitím básnického lexika, rozehrávající často velmi komplexní vnitřní polemiku s inkriminovaným básnickým textem. Tomuto typu odkazů se zde nebudu věnovat, odkazuji pouze na příslušné analýzy, které podává Thein 1999 nebo Segvic 2006.

10 „Co je tedy správné? Člověk má prožívat život tak, že hraje jisté hry, obětuje a zpívá a tančí, čímž je schopen zjednávat si milost bohů, nepřátelům pak se bránit a v boji nad nimi vítězit. Jakými zpěvy a tanci by se dodělával tohoto obojího, bylo v hlavních rysech již řečeno a jsou raženy jakoby cesty, po kterých má jíti, spoléhaje i na správnost básníkových slov:

Něco si Télemachu, svým vlastním rozumem smyslíš,
něco ti bůh zas na rozum dá; vždyť nemyslím přece,
že bys bez vůle bohů moh´ zrozen a vychován býti.

S tímto smýšlením mají i naši chovanci pokládat řečené zásady za dostatečné a doufat, že ostatní jim poradí daimon a bůh, stran obětí a tanců, kterým božstvům a kdy by měli provádět jakou hru a zjednávat si jejich přízeň...“ (*Leg.* 803e–804a).

11 Segvic 2006, s. 255nn.

12 Vzájemnou podmíněnost obrazné a diskurzivní stránky sdělení analyzuje Segvic u dialogu *Prótagoras*: „The Homeric setup puts onto the map the very issues treated more discursively and argumentatively in the later part of the dialogue. Conversely, the philosophical force of Socrates’ argument against Protagoras

rozehrávající platónské kontrasty skutečnosti a zdání, kontrasty racionality a iracionality.

Podobně funguje odkaz na homérskou psychologii uvedený ve *Faidónovi* na podporu argumentace ohledně povahy duše, konkrétně na podporu stanoviska, že duše řídí tělesné stavy (*Phd.* 94c–e).[13] Autorita básnického svědectví je zde podtržena výslovným upozorněním, že opačné stanovisko by vedlo k dvojí inkoherenci: k nesouladu se sebou samým, což by narušilo požadavek filosofické přísnosti, a k nesouladu s básníkem, což by znamenalo roztržku s všeobecně přijímanou autoritativností božsky garantovaného vědění. Jako další příklad tohoto typu odkazů lze uvést vykreslování charakteru strážců a jim příslušejících poct, které s odkazem na Homéra a Hésioda uvádí 5. kniha *Ústavy* (*Resp.* 468c–469b). Ani zde však nejde o jednoduchou ilustraci, ale daleko spíš o reinterpretaci tradičního vidění transformovaného do nové filosofické vize, v níž je prvek homérského heroismu přetaven do nové podoby etického heroismu neseného filosofickým náhledem. Podobným typem odkazu je i širší evokace hésiodovského mýtu o pokoleních ve 4. knize *Zákonů,* využívající modelový obraz Kronovy vlády k navození politického ideálu vlády rozumu.

V příkladech tohoto typu se již od izolovaných veršů dostáváme ke kategorii odkazů, které pracují s evokací tradičních básnických obrazů a motivů mnohem komplexněji, tj. nevyužívají pouze jejich ilustrativní potenciál, ale zaměřují svou pozornost na tyto obrazy samotné. Celkové vyznění takové evokace může být souhlasné, jako je tomu v právě uvedeném příkladu kronovského mýtu, ale může být také naopak kritické a polemické.[14] Básnické motivy povolané

has a literary function. Only if the argument works, not merely dialectically but as a substantive rebuttal of Protagoras' position and his claim to wisdom, can the picture of Protagoras as Circe come convincingly alive." Segvic 2006, s. 262.

13 V polemice s pojetím duše jako harmonie se zde uvádí: „A hle, nyní se nám jeví, že [duše] dělá něco zcela opačného, že totiž řídí ony všechny činitele, z kterých prý jest, a bezmála ve všem po celý život se jim staví na odpor a všemi způsoby jim vládne jako paní: jedny krotí přísněji a s bolestmi, což se děje v gymnastice a v lékařství, jiné mírněji, a tu vyhrožuje, tu napomíná, rozmlouvajíc s žádostmi a hněvy a strachy, jako by ona byla něco jiného a ony také něco jiného. Něco takového má asi také Homér v Odysseii, kde praví o Odysseovi:

potom se udeřil v prsa a takto domluvil srdci:
jenom to, srdce, snes; vždyť sneslo jsi horší už věci.

Domníváš se, že měl při skládání těchto veršů na mysli, jako by duše byla harmonie a dávala se vésti od tělesných stavů? Ne snad spíše, že je sama vede a nad nimi vládne a že je sama cosi mnohem božštějšího, než aby byla srovnávána s harmonií? – Při Diovi, Sókrate, mně se tak zdá. – Tedy to není, můj milý, nijak v pořádku, abychom říkali, že je duše nějaká harmonie; vždyť bychom se neshodovali, jak se podobá, ani s Homérem, božským básníkem, ani sami se sebou." (*Phd.* 94c–e)

14 Upřesněme, že celkový tón se může proměňovat podle momentálního potřeby. Platón navíc často odhlíží od původní intence a nakládá s inkriminovanými pasážemi s charakteristickou kontextuální volností. Např. eticky závažnou pasáž z Hésiodových *Prací a dnů* (*Op.* 287–290) Platón s odlišným vyzněním evokuje v různých kontextech v dialozích

do vyostřené konfrontace s filosofickým logem jsou přitom v první řadě podrobeny zkoumání z hlediska jejich etické relevance. Příhodným příkladem může být prověřování Simónidova výměru spravedlnosti v *Ústavě*, kde se uvádí jeho výrok „spravedlivé je dávati každému, co jsme mu dlužni" (*Resp.* 331e), nebo kritické zhodnocení Hésiodova, Homérova či obecně básnického přesvědčení o externích benefitech spravedlnosti uváděné v téže souvislosti (*Resp.* 363a–e). Dalším příkladem může být zkoumání Simónidových veršů o zdatnosti v dialogu *Prótagoras* (*Prot.* 339a nn.) nebo polemika s básnickým výrokem o studu v dialogu *Euthyfrón* (*Euth.* 12a–b).

Zacílení pozornosti na samotný obsah básnického sdělení přitom u Platóna vychází z několika předpokladů: 1) z obecného přesvědčení, že básnické texty obsahují závažné výroky, *rhémata*, či myšlenky, *gnómai*, které nabízejí mudrcký vhled do zásadních životních otázek a nabízejí etická vodítka pro život, 2) z přesvědčení, že odlišné žánry poetické a filosofické promluvy lze navzájem konfrontovat, neboť se vyjadřují ke shodnému spektru problémů, a 3) z předpokladu, že smysl básnického sdělení je třeba odhalit interpretací, přičemž na básnický text lze aplikovat obdobná kritéria bezrozpornosti, jaká jsou vyžadována ve filosofické rozpravě.[15]

Především v tomto posledním bodě se sbíhají výtky adresované básnictví. Slabina básnictví se ukazuje v tom, že básníci upadají do kontradikcí, a navíc nejsou s to své výroky bránit.[16] V poslední instanci je to účastník dialogu sám, který musí obhájit etické postoje, které demonstruje odkazem na básnické výroky. To je postup, který podkopává neproblematickou a nereflektovanou důvěru v básnictví a zpochybňuje jeho kredit jako důvěryhodné etické autority.[17]

Viděli jsme ovšem, že cesta k tomuto zpochybnění není zdaleka přímočará a zahrnuje velmi strukturovaný proces mnohostranného vyrovnávání se s básnickou tradicí. Její živost a síla je u Platóna nepochybně akceptovaná, jak dosvědčují četná explicitní přitakání básnickým slovům (viz *Prot.* 348c–d; *Leg.* 690e). Výmluvně tento postoj dotvrzuje výslovné přihlášení se k Homérovi na konci 2. knihy *Ústavy*. Tento proklamovaně vstřícný postoj nicméně

Prótagoras (*Prot.* 340d) a *Ústava* (*Resp.* 364c–d).

15 Požadavek interpretace přitom není omezen jen na oblast filosofické debaty. K interpretaci básnických slov v rámci athénské veřejné a právní diskuse srv. Graziosi 2010.

16 Ať už proto, že nemohou být povoláni do přímé rozpravy tak jako Homér a Hésiodos, nebo nejsou schopni v ní obstát tak jako dosud žijící básníci, jak o tom svědčí Sókratova nepříznivá zkušenost s domnělou básnickou moudrostí tematizovaná v *Obraně Sókrata* (*Apol.* 22b–c). Srv. Halliwell 2000, s. 106: „The supposed authority of poetry, therefore, cannot be comprehensively upheld or the practice of citing the poets as witnesses entiry vindicated, because poetry is unable to defend itself in the face of a specifically philosophical method of enquiry."

17 Je to právě etická nedostatečnost básnictví, která je vedle jeho epistemologické a ontologické nedostatečnosti u Platóna v různých kontextech zdůrazňována.

zároveň obsahuje nepřekročitelně kritickou distanci: sice Homéra v mnoha věcech chválíme, ale… (viz *Resp.* 383a). Toto všudypřítomné „ale“ trvale modifikuje Platónův postoj k básnické tradici a vystavuje ji nutnosti filosofického prozkoušení.

Platónův vztah k básnictví má proto charakter určité interakce, v níž se neustále proplétají dva faktory: snaha reflektovat a jistým způsobem prodloužit tradiční sílu básnické autority a zároveň snaha podrobit tuto autoritu standardům racionální rozpravy, a to pomocí širokého repertoáru dramatických a diskusních prvků uplatňovaných v Platónově vlastním filosofickém psaní. Výsledkem je prorůstání básnického a filosofického živlu a prodloužení životnosti básnické tradice v transformované podobě ve filosofické diskusi.

*

Dosud jsme v obecnější rovině sledovali rozmanité nuance Platónova vztahu k básnické tradici jako takové. Podívejme se nyní diferencovaněji na to, jakým způsobem se Platón staví k jednotlivým představitelům této tradice a jaké role jim přiděluje v rámci své vlastní dialogické strategie. Zaměřím se zde na jeho vztah k Homérovi a Hésiodovi, neboť Homér a Hésiodos jsou emblematickými postavami archaické epiky, jsou uznávanými „učiteli“ Řeků a Platón sám toto jejich výsostné postavení respektuje. Reprezentativní postavení obou básníků je patrné již ze způsobu, jímž je Platón uvádí na scénu: ve standardní frázi „Hésiodos, Homér a ostatní básníci“ (*Resp.* 377d) je obsažen odkaz k celku básnické tradice, takže oba básníci mohou figurovat jako její zástupní představitelé.

Na mnoha místech jsou oba básníci jmenováni v tandemu, a to buď v ustáleném pořadí „Hésiodos a Homér“ (*Resp.* 363b; 377d), jak je v této době obvyklé, nebo v pořadí „Homér, Hésiodos a …“, pokud následuje jméno dalšího básníka. Nezdá se, že by volba pořadí implicitně naznačovala vzájemnou hierarchii, spíš odráží běžný úzus, jako je tomu v prvním případě, nebo staví Hésioda jako můstek mezi Homéra a zbytek básnické tradice, jako je tomu v druhém případě.

Nápadným rysem odlišujícím Platónův přístup k jednomu a druhému básníkovi je nicméně výrazně nevyvážená četnost citací, s nimiž Platón pracuje. Citáty, popř. odkazy na Homéra v jeho dialozích jednoznačně převyšují počet odkazů na Hésioda.[18] S Homérem se tedy Platón vyrovnává s maximální intenzitou, jak ostatně dokládá i jeho postup v dialozích *Ión* nebo *Ústava*, kde je Homér přímo zástupným terčem jeho ataku vůči básníkům. Platónovo soustředěné zacílení na Homéra reflektuje i soudobé bádání, v němž je Platónův postoj vůči básnické tradici analyzován přednostně z hlediska jeho postoje vůči Homérovi.[19] Protiváhou vůči tomuto

18 Poměrnou kvantifikací homérských a hésiodovských odkazů se zabývá Yamagata 2010, s. 69–70, kde v přehledové tabulce uvádí 320 ku 89 odkazům v dialozích považovaných za pravé. K problematice výběrových kritérií viz s. 69. Srv. Most 2010. Poměr přímých citací z Homéra a ostatních básníků nabízí Tarrant 1951, s. 60.

19 Vodítkem pro srovnání může být např. platónská bibliografie, jejíž přehled od roku 2010 nabízejí stránky International

trendu jsou studie, které se zaměřují na specifickou roli, již v Platónově díle hraje právě Hésiodos.[20]

I přes očividně menší prostor, který Platón Hésiodovi ponechává, není Hésiodovo postavení ve srovnání s Homérem nijak marginální. Platónův dialog s Hésiodem spíš doplňuje jeho dialog s Homérem a přidává mu nové akcenty. Podívejme se, zda a nakolik skutečně můžeme rozpoznat rozdílné úlohy, jež každý z básníků v Platónově textu plní. Při vzájemném srovnání můžeme rozlišit specifické kontexty, v nichž Platón evokuje buď jednoho, nebo druhého básníka, a také rozlišit, jaké postavy nechává promlouvat s odkazem na jednoho, či druhého z nich. Celkový trend Platónovy dramatické strategie je přitom takový, že homérské odkazy spojuje často se Sókratem, zatímco hésiodovské odkazy mnohdy inscenuje tak, že je vkládá do promluvy jiných účastníků dialogu. Toto rozlišení je ovšem jen orientační a při bližším pohledu vykazuje jemnější nuance. V řadě odkazů se prolínají homérské i hésiodovské ozvuky, neboť řada evokovaných motivů patří do sdíleného repertoáru obou básníků. Dramatický rozvrh dialogů také nevylučuje, aby některé klíčové hésiodovské motivy využíval právě Sókratés. V rámci těchto rozmanitých poloh Platón obratně inscenuje drama filosoficko-poetického *agónu,* jemuž subtilní práce s jednotlivými motivy přiřazenými jednotlivým postavám dialogu dodává ostřejší kontury.

Sókratés je u Platóna každopádně představen jako znalec a obdivovatel Homéra,[21] a to i tam, kde se s ním pouští do nejostřejší polemiky. O moci básnictví sám říká: „jsme si sami vědomi, jakým kouzlem na nás působí... Či nebýváš, příteli, od něho okouzlován i ty, a to nejvíce, když je posloucháš v podání Homérově?“ (*Resp.* 607c–d; srv. *Resp.* 607e–608a). Spektrum Sókratova zacházení s básnickým materiálem v jednotlivých dialozích zahrnuje širokou škálu postojů od souhlasných[22] po polemické. Charakteristická je přitom jeho neochota k nereflektovanému přitakání básníkovým slovům, a naopak intenzivní snaha o prozkoušení jejich vnitřní hodnoty a koherence. Specifickým způsobem nakládání s básnickým dědictvím je pak jeho reinterpretace homérských motivů a jejich transpozice do nových filosofických kontextů. Již jsem zmiňovala, jakým způsobem kupříkladu přetavuje prvek homérského heroismu do nové eticko-politické vize rozvinuté v *Ústavě*. Na několika dalších příkladech chci ukázat, jak Platón angažuje právě Sókrata, aby transformoval prvky Homérova básnického odkazu

Plato Society (http://platosociety.org/plato-bibliography/). Zde je patrná převaha textů uvádějících do souvislosti Platóna s Homérem, oproti textům zaměřeným na souvislost Platóna s Hésiodem.

20 V rámci současného bádání představuje takto orientovanou studii již výše zmiňovaný Boys-Stones – Haubold 2010.

21 Spojování Sókrata s Homérem dosvědčuje i Xenofón, podle jehož svědectví Sókratův žalobce obviňoval Sókrata, že často citoval jednu pasáž z Homéra (*Il.* 2,188–191; 198–202). Xenofón, *Mem.* 1,2,58.

22 Na řadě míst Sókratés využívá homérské odkazy paradigmatickým způsobem zcela v souladu s dobovou praxí (*Apol.* 28c–d, *Prot.* 309a–b; 348c–d).

do nového etického poselství. Z hlediska interakce básnictví a filosofie je výmluvný i způsob podání tohoto poselství, neboť to na sebe příznačně bere podobu filosofického mýtu.

Takovými mýty jsou závěrečné pasáže dialogů *Gorgias* (523a–526d), *Faidón* (108e–114d) a *Ústava* (614b–621b), které zde mohou posloužit jako ukázka. Homérské zázemí těchto mýtů na sebe upozorňuje řadou zřetelných narážek. Pasáž z *Gorgii* využívá homérský motiv rozdělení světa mezi trojici bohů Dia, Poseidóna a Háda (*Il.* XV,187nn.), líčení posmrtných osudů doprovází připomínkou podsvětních trestů, jimž jsou vystaveny homérské postavy Tantala, Sisyfa a Titya (*Od.* XI,576nn.), a svrchovanou roli podsvětního soudce Minóa podtrhuje přímou citací homérského verše (*Od.* XI,569). Barvitá expozice mýtu z *Faidóna* obdobně čerpá ze základního obrazu hlubiny Tartaru (*Il.* 8,14) a využívá prvky homérské mytické topografie, jako jsou Ókeanos, Acherón, Pyriflegetón, Styx a Kókytos (*Od.* X,508–514). A konečně obdobně zaměřené vyprávění Éra z Pamfylie, které uzavírá závěrečnou knihu *Ústavy*, také rezonuje silnými homérskými motivy, především pestrým defilé mytických postav, které v Érově líčení vytvářejí zřejmou protiváhu k homérskému popisu Odysseových podsvětních setkání. V živé interakci s homérským obrazem tu Platón zároveň rozehrává zajímavé přerozdělení rolí, kdy staví Éra jakožto svědka podsvětního putování lidských duší do role Homérova Odyssea, tohoto cestovatele k nejzazšímu *eschaton* našeho světa až za hranice života a smrti, a zprostředkovatele tohoto svědectví, Sókrata, pak staví do role homérského vypravěče.[23]

Tyto eschatologické mýty souzní se Sókratovým etickým zájmem a jejich naléhavost je podtržena zvláštním nárokem na pravdivost: očité svědectví Érova mýtu transformuje básnický nárok na pravdivost podložený u Homéra očitým svědectvím Múz (srv. *Il.* 2,485–486). Výslovný důraz na pravdivost eschatologického líčení klade Sókratés v dialogu *Gorgias:* „nuže poslouchej… velmi krásné vypravování (*logos*), jež ty snad budeš pokládat za báji (*mythos*), jak se domnívám, já však za vypravování skutečnosti (*logos*); věci, které hodlám vypravovat, budu ti vypravovat s předpokladem, že jsou pravdivé (ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν)“ (*Gorg.* 523a). S jistým upřesněním pak Sókratés jako exponent mytického podání z *Faidóna* upozorňuje, že by bylo nemoudré očekávat od tohoto líčení po všech stránkách doslovnou pravdu, ale je třeba se k němu přiklonit vzhledem k jeho etické relevanci.

Jaké posuny můžeme zaznamenat u skupiny platónských mýtů odrážejících hésiodovskou inspiraci? Jakým kontextem se vyznačují, jaké pravdivostní nároky vznášejí a jací diskutéři je předkládají? Mezi texty s hésiodovským pozadím můžeme zařadit pasáže dialogů *Prótagoras* (320c–323a), *Timaios* (29 nn.) a *Politikos* (268d–274d). Podívejme se nejprve na poslední dva. Ozvuky Hésioda jsou tu zřejmé. *Politikos* využívá hésiodovský motiv Kronovy

23 Tento postřeh vyslovuje Yamagata 2010, s. 86.

vlády, rozvíjí obraz převráceného běhu lidského věku[24] a evokuje prométheovský mýtus. Dialog *Timaios* jako celek je svým kosmologickým zaměřením zřejmou protiváhou Hésiodovy *Theogonie* a jejího genealogického líčení. V obou dialozích přitom zaznamenáváme, že hésiodovsky podbarvené pasáže prezentuje jiný řečník než Sókratés: Timaios ve stejnojmenném dialogu a elejský host v *Politikovi.* Pravdivostní nároky obou řečníků tu zůstávají poněkud oslabené. Host své vyprávění uvádí jako jakousi „hru" (*Polit.* 268d) a Timaios výslovně upozorňuje, že jeho výklad je nutno brát jako pouze „pravděpodobný" (*Tim.* 29c–d). Příslib výkladu „podobného" pravdě zároveň precizněji naznačuje, v jakém ohledu může právě evokace hésiodovského materiálu posloužit určitým Platónovým záměrům. Použitá fráze nepřímo odkazuje k Hésiodovu verši z *Theogonie,* kde Múzy jako inspirátorky básnického zpěvu deklarují nejen svou schopnost zjevovat pravdu, ale i svou schopnost pronášet lži „podobné pravdě" (*Theog.* 26–27). V polemice s touto proklamací si Platón ve svém díle sám přivlastňuje kompetence, které upírá básníkům: je to jak schopnost mluvit pravdu, tak i schopnost lhát přiměřeným způsobem. Prostor k tomu vytváří jeho nová kosmologická vize. Jakožto lidské podání nabízí dialog *Timaios* výklad lidským bytostem přiměřený, tedy vždy pouze pravdě podobný. Jako široce pojatá polemika s Hésiodovým theogonickým dílem pak dialog *Timaios* ukazuje, že tím, kdo je kompetentní k vytváření výkladů podobných pravdě, je daleko spíš filosof než básník.

Menší vsuvka na tomto místě může zároveň ukázat, jak Platón stratifikuje své odkazy na jednotlivá Hésiodova díla. Zatímco k *Theogonii*[25] se staví převážně konfrontačně, *Práce a dny* akceptuje vlídněji jako eticky autoritativní text, jak to ostatně odpovídalo i dobové recepci. Pasus z *Prací a dnů*, ke kterému se Platón opakovaně vrací, je mýtus o pokoleních. Platón jej se souhlasným vyzněním uvádí v *Zákonech* a zvláštní úlohu mu připisuje i v *Ústavě*. V *Ústavě* je tímto narativem podbarven mýtus o kovech ve 3. knize, uvedený jako fundament sociálního rozvrstvení obce. Tento mýtus je s určitými rozpaky uveden samotným Sókratem. Jeho hésiodovské pozadí je přitom v samotném textu potlačeno, neboť celý mýtus je vzhledem k přítomnosti motivů z thébského cyklu o Kadmovi prezentován jako jakési foinické vyprávění.[26] Tedy opět lež, ale náležitě užitá ve filosofických službách.

Vrátíme-li se zpět k trojici kosmologických kontextů využívajících hésiodovské motivy, zbývá připomenout již avizovaný Prótagorův mýtus ze stejnojmenného dialogu.[27] Zde je mytický

24 Srv. motiv šedovlasých novorozenců železného věku u Hésioda (*Op.* 181).

25 *Symp.* 178b obsahuje jedinou citaci z *Theogonie* v celém Platónově díle.

26 Srv. Schofield 2006, s. 284nn.

27 Komplikovaná struktura odkazů v tomto dialogu zahrnuje nejen hésiodovské, ale rovněž silné homérské evokace. Jsou to zejména homérské kulisy Sókratova setkání s výkvětem sofistiky v Kalliově domě, na nichž lze demonstrovat, jak Platón využívá sdílených a obecně srozumitelných kulturních schémat pro účely vlastního sdělení a jak je obratně

pasus opět prezentován jinou postavou než Sókratem a rezonuje zřetelně hésiodovskými motivy: navozuje téma antropogonie a v postavách Prométheа a Epiméthea připomíná Hésiodův narativ. Z hlediska pravdivostních nároků stojí za pozornost, že Prótagoras ve svém vystoupení prezentuje *mythos* a *logos* jako alternativy: „ale mám vám to, jakožto starší mladším, dokázat vypravováním mythu či tak, že bych to vyložil prostou řečí?“ (*Prot.* 320c)

Toto rovnocenné postavení mýtu a logu je v jednom ohledu velmi příznačné, neboť dobře odráží dobovou tendenci nerýsovat ostré kontury mezi různými způsoby hledání moudrosti. Představitelé tak rozmanitých žánrů, jako jsou epičtí, lyričtí a tragičtí básníci, skladatelé theogonií i filosofové, jsou vnímáni jako ti, kdo se střetávají ve společném úsilí o moudrost, jak bylo řečeno již výše.[28] Toto upozornění na prostupnost různých kategorií veřejného diskursu zároveň do našeho zkoumání vnáší nový důležitý akcent, a sice pohled na dobově přijímanou souvislost mezi Hésiodem a sofistikou. Prótagoras se tu přímo hlásí k Hésiodovi jako svému předchůdci a s velkým rozmachem interpretuje starší básnickou tradici jako zakuklenou sofistiku. Jako skrytě sofistické autory tak představuje Homéra, Hésioda a Simónida, stejně jako Orfea a Musaia, či dokonce některé z učitelů gymnastiky a hudby (*Prot.* 316d–317a).

Čím mohlo být podníceno toto sofistické čtení Hésioda? Zde můžeme ukázat na několik sdílených motivů. Především je to Hésiodova tematizace *eris,*[29] která ho staví do blízkosti sofistických argumentačních technik a eristické konfrontace protichůdných postojů. Dále je to jeho zájem o rozlišování významů slov, které u něj pozdější doba rozpoznává a které je inspirativní hlavně pro sofistiku, především pro Prodika, který se k Hésiodovi hlásí jako k autorovi, u něhož se genealogie propojuje s etymologií, a v tomto smyslu v něm vidí předchůdce teorie o správnosti jmen. Nejvýraznější spojitost je pak třeba hledat na poli *paideia,* a to hned ve dvojím ohledu. Jednak je Hésiodos, stejně jako ostatní básníci, sám považován za výchovnou autoritu a jednak se výchovné metody sofistů opírají právě o básnická díla a jejich interpretaci.[30, 31] V obou těchto ohledech shledává Platón soudobou výchovnou

zapracovává do literárního obrazu rozehrávajícího příslušné asociace. Podrobný výklad podává Segvic 2006.

28 Viz Platónův výčet (pro něj nepřesvědčivých) adeptů na moudrost, který zahrnuje Hésioda, Homéra, Músaia a Orfea (*Resp.* 364c–e).

29 Referenčním bodem je v tomto případě úvodní pasáž z *Prací a dnů* (*Op.* 11–26), kde Hésiodos rozlišuje dvojí Eris, jednu se zlovolnou a svárlivou povahou, druhou s prospěšně soupeřivou povahou.

30 Srv. *Prot.* 338e nn.

31 Pro dokreslení mnohotvárné intelektuální situace v Athénách – zejména s ohledem na pestrost možných receptivních pohledů – dodejme, že v převrácené perspektivě může být za sofistické nakládání s Hésiodem a Homérem napadán i Sókratés, nakolik se on sám v obecném povědomí pohybuje na tenké hranici mezi filosofií a sofistikou. Podle Xenofóntova svědectví byl Sókratés obviňován, že z básnických děl vybral mravně pochybné výroky a s odvoláním na ně podněcoval ve svých posluchačích

praxi jako nedostatečnou a Sókratovými ústy nabízí filosoficky vyzrálejší postup: nechat básníky být a v přímé rozmluvě konfrontovat vlastní postoje a porozumění (*Prot.* 347b–348a).

Využívá-li Platón tuto Hésiodovu takříkajíc „sofistickou“ tvář, umožňuje mu to zároveň vymezit se ostřeji a přesněji právě vůči těm intelektuálním trendům, které sofistika zosobňuje. Může přitom navázat na přijímanou tradici chápání Hésioda a využít její vícečetné polohy pro své vlastní účely.[32] Jeho vstřícný postoj vůči Hésiodovi respektuje autoritativní postavení, kterému se Hésiodos spolu s Homérem v řecké kultuře těší, polemický postoj naopak odpovídá určitým tendencím chápat Hésioda jako iniciátora a představitele určitých intelektuální postojů.

Platónovo zacházení s básnickým materiálem tedy probíhá v určitém kulturním *milieu*, které se v něm odráží, nejen pokud jde o rámcovou akceptaci básnického dědictví, ale i pokud jde o subtilnější rozlišení potenciálu jednotlivých básníků. V Platónově podání rezonují některé základní rysy dobové recepce Homéra a Hésioda. Rozmanité polohy, v nichž je Homér a Hésiodos přijímán, Platón prodlužuje a zároveň specifickým způsobem modifikuje. Jeho na první pohled ambivalentní přístup k oběma básnickým autorům se ve světle této zděděné tradice může tím pádem ukázat jako méně paradoxní a lépe pochopitelný.

*

Cílem této studie bylo představit Platónův vztah k básnické tradici nikoli jako jednolitý, ale naopak velmi mnohotvárný postoj spoluurčovaný různorodou motivací a odehrávající se v rozmanitých rovinách. V zacházení

zločinné a tyranské sklony. Takovými výroky měly být Hésiodovy verše:

„nijak není práce k necti,
zahálka však nese hanbu,“

jimiž prý vyzýval, aby se člověk nevyhýbal žádnému jednání, ani nesprávnému a nespravedlivému. Z Homéra pak údajně často citoval verše o Odysseovi:

„Potkal-li někoho z králů či jedince vynikající,
přistoupil k němu a slovy jej zdržoval přívětivými:
‚Bláhový, nesluší ti jak zbabělci umírat hrůzou!
Naopak usedni sám a ostatní k sezení přiměj!‘
Kdykoli prostého muže však spatřil a zjistil, že křičí,
vždycky ho udeřil žezlem a takto se rozkřikl na něj:
‚Hlupáku, klidně tu seď a poslouchej rozkazy jiných,
zdatnějších, nežli jsi ty – tys slaboch a bojovník pod psa,
nejsi k ničemu v boji a právě tak k ničemu v radě.‘“

Tyto verše prý vykládal tak, že podle Homéra prostí lidé mají být biti (*Mem.* I,2). Uvedené svědectví a bezprostřední Xenofóntova polemika s takovýmito názory zároveň dobře dokládá, jak kontroverze ohledně smyslu básnických slov a soupeření interpretačních variant ovládalo kulturní atmosféru klasických Athén.

32 „It appears, then, that there is another ‘consistent’ Hesiod in Plato: a Hesiod associated with the ‘scientific’ approaches of separation and categorization, who believes in a one-to-one relationship between words and things, practises etymology, and explains reality by enumerating its constituent elements. But this Hesiod, just like the Homeric one, is not invented by Plato either – he too is traditional.“ Koning 2010, s. 108.

s básnickým materiálem se platónský dialog ukazuje jako vskutku polyfonní text, jehož jednotlivé hlasy se podřizují komplikované autorské strategii. Viděli jsme, že při práci s básnickými odkazy Platón vychází z dobového úzu, své zacházení s básnickým materiálem ovšem mnohotvárně přizpůsobuje široké škále svých autorských záměrů. Jeho vztah k básnické tradici tím dostává podobu živé a oboustranné interakce. V Platónově vyrovnávání se s básnictvím je tak zakódován dvojí moment: jednak moment *hodnocení* ve smyslu explicitních charakteristik povahy básnictví, jež Platón na příslušných místech podává, ale zároveň moment *zhodnocení* ve smyslu mnohostranné integrace a transformace zděděného básnického odkazu v Platónově vlastním filosofickém psaní.

ZKRATKY

Aristotelés
Met. *Metaphysica*

Hésiodos
Op. *Opera et dies*
Theog. *Theogonia*

Homér
Il. *Ilias*
Od. *Odyssea*

Platón
Apol. *Apologia*
Crat. *Cratylus*
Euth. *Euthyphro*
Gorg. *Gorgias*
Lach. *Laches*
Leg. *Leges*
Lys. *Lysis*
Phd. *Phaedo*
Polit. *Politicus*
Prt. *Protagoras*
Resp. *Respublica*
Symp. *Symposion*
Tht. *Theaetetus*
Tim. *Timaeus*

Xenofón
Mem. Memorabilia
Symp. Symposium

BIBLIOGRAFIE:

Aristotelés (2003). *Metafyzika* (přel. A. Kříž). Praha: Petr Rezek.

Boys-Stones, G. R., Haubold, J. H. (eds.) (2010). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press.

Graziosi, B. (2010). „Hesiod in classical Athens: Rhapsodes, orators, and Platonic discourse“. In: G. R. Boys-Stones, J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod,* Oxford: Oxford University Press, s. 111–132.

Halliwell, S. (2000). „The subjection of mythos to logos: Plato's citations of the poets“. *Classical Quarterly* 50, s. 94–112.

Havelock, E. A. (1982). *Preface to Plato*. Cambridge, London: Belknap.

Havlíček, A., Jinek, J. (eds.) (2014). *Platónův dialog Ión*. Praha: OIKOYMENH.

Hésiodos (1990). *Zpěvy železného věku* (přel. J. Nováková). Praha: Svoboda.

Homér (2007). Ílias (přel. O. Vaňorný). Praha: Petr Rezek.

Homér (2007). *Odysseia* (přel. O. Vaňorný). Praha: Petr Rezek.

Jinek, J. (2013). „Platónova různice s básníky“. *Reflexe* 45, s. 115–138.

Koning, H. (2010). „Plato's Hesiod: not Plato's alone". In: G. R. Boys-Stones, J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod,* Oxford: Oxford University Press, s. 89–110.

Konrádová, V. (2012). „Platón a básníci". *Reflexe* 42, s. 3–23.

Most, G. W. (2010). „Plato's Hesiod: An acquired taste". In: G. R. Boys-Stones, J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod,* Oxford: Oxfor d University Press, s. 52–67.

Platón (1992a). *Euthydémos, Menón* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1992b). *Gorgias* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1992c). *Prótagoras* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1993). *Symposion* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1994a). *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1994b). *Faidón* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1994c). *Kratylos* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1995a). *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1995b). *Politikos* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1996a). *Timaios, Kritias* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1996b). Ústava (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Platón (1997). *Zákony* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOYMENH.

Robb, K. (1994). *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.

Schofield, M. (2006). *Plato. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Segvic, H. (2006). „Homer in Plato's Protagoras". *Classical Philology* 101, s. 247–262.

Tarrant, D. (1951). „Plato's use of quotations and other illustrative material". *Classical Quarterly* 45, s. 59–67.

Thein, K. (1999). „Založení a úpadek Sókratovy nejlepší obce". In: A. Havlíček (ed.), *Platónova Ústava a zákony,* Praha: OIKOYMENH, s. 59–67.

Xenofón (1972). *Vzpomínky na Sókrata* (přel. V. Bahník). Praha: Svoboda.

Yamagata, N. (2010). „Hesiod in Plato: Second fiddle to Homer". In: G. R. Boys-Stones, J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod,* Oxford: Oxford University Press, s. 68–88.