

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

Diplomová práce

Bc. Zdeněk Samec

Vztah práce k Diově řádu v Hésiodových *Pracích a dnech*

The Relation of Work to Zeus' World Order in Hesiod's *Works and Days*

Praha 2021

Vedoucí práce: doc. Mgr. Sylva Fischerová, Ph.D.

Děkuji doc. Mgr. Sylvě Fischerové, PhD. za úsilí, vynaložené při vedení této diplomové práce, i za všechnu další pomoc při studiu.

Prohlášení:

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 Hořovicích, dne 25. srpna 2021

Zdeněk Samec

Klíčová slova (česky)

Hésiodos, starořecká epická poezie, didaktická literatura, práce, etika, Zeus

Keywords (in English)

Hesiod, ancient Greek epics, didactic literature, work, ethics, Zeus

Abstrakt (česky)

V předkládané diplomové práci zkoumáme etiku práce ve světě, jak jej popisuje starořecký básník Hésiodos ve svém didaktickém eposu *Práce a dny*. V první části práce (kapitoly 1 a 2) vycházíme z teze, že Hésiodova etika je zakotvena v konkrétní situaci, v níž se jako boiótský hospodář nacházel během svého sporu se svým bratrem Persem. V další části nejprve analyzujeme tři hlavní mýty, uvedené v *Pracích a dnech*, a dáváme význam práce do kontextu Hésiodova náboženského a ideologického pohledu na svět, jak je vyjádřen v jeho díle (kapitola 3), následně doplňujeme svou analýzu o obecnější reflexi práce, námahy, odpočinku, dobra a zla (kapitola 4). V závěru konečně odpovídáme na otázku, jaké místo zaujímá práce ve světovém řádu, určovaném Diovou vůlí.

Abstract (in English)

The presented thesis is dealing with the ethics of work in the world as described by ancient Greek poet Hesiod in his famous didactic epos *Works and Days*. In the first part of the thesis (chapters 1 and 2), it is assumed that Hesiod's ethics are anchored in a particular situation, in which he, as a Boeotian farmer, found himself due to his dispute with his brother Perses. In the next part, firstly three major myths in the *Works and Days* are analyzed and the importance of work is set in a wider context of Hesiod's religious and ideological beliefs (chapter 3); subsequently our analysis is supplemented by a broader reflection of work, exertion, recreation, good and evil (chapter 4). In conclusion we finally try to answer the question of the place of work in the world order as determined by Zeus' will.

OBSAH

Předmluva	7
Úvod	8
1 Hospodář a básník	11
1.1 Nebezpečí hospodářova života	16
1.2 Hésiodovo vítězství v básnické soutěži	21
1.3 Askra a Thespie	23
2 Bláhový Perse!	25
2.1 <i>Δίκη</i> mezi spravedlností a rozhodnutím sporu	25
2.2 Hésiodův spor s Persem	28
3 Lidský svět v perspektivě božského	32
3.1 Špatný a dobrý Svár	33
3.2 Krásné zlo a oheň	39
3.3 Strasti železného věku	49
4 Role práce v Hésiodově univerzu	55
5 Závěr	60
Seznam zkratek	62
Bibliografie	63

Předmluva

Myšlenku věnovat diplomovou práci Hésiodovi jsem měl už někdy od začátku svého navazujícího magisterského studia. Ještě předtím, než jsem do studia nastoupil, vedla Sylva Fischerová interpretační seminář na téma *Prací a dnů* (byl to zimní semestr roku 2014). To bylo mé první bližší seznámení s Hésiodem. Text a především jeho interpretace na mě učinily dojem. Nicméně stále jsem osciloval mezi tím, psát práci na řecké filologii, a psát ji filosofii, kde se nabízelo pokračovat ve studiu Tomáše Akvinského. Celkově jsem se chtěl posunout od teorie poznání (kterou jsem zkoumal právě v bakalářské práci) k etice.

V dobách, kdy u mě začala převažovat myšlenka, věnovat se řečtině a psát diplomovou práci na Hésioda, jsem se setkal s kolegou Vítem Jakimivem. Ten měl tehdy plnou hlavu Homéra, disponoval však také literaturou k Hésiodovi. Chtěl bych Vítovi poděkovat za zajímavou diskuzi – o performativitě a jiných tématech.

V roce 2016 jsem se zúčastnil dalšího semináře Sylvy Fischerové, tentokrát na téma homérských přirovnání. Vít Jakimiv zde často citoval myšlenku ambivalence, jež ovšem není jeho – ukázalo se však, že je velmi plodná. Konečně jsem také začal více pronikat do epického jazyka.

Tato práce by nevznikla bez mé rodiny a přátel, kteří mě podporovali po celou dobu studia. Poslední etapa psaní práce byla velmi intenzivní. Bez Sylvy Fischerové by ale nikdy neměla tvar, který má. Za to jí patří ještě jeden dík.

S korekturami části práce mi pomohl i PhDr. Zdeněk Samec. Přípomínky k textu anglického abstraktu mi zaslali Mgr. Adam Vaněk a Tereza Bolinová. *Last but not least*, PhDr. Tomáš Kebert mi připomněl některé dobré zvyklosti typografie.

Odpovědnost za všechny přetrvávající chyby padá na mou hlavu.

Úvod

Metodou, kterou jsem užil k vypracování tohoto textu, je interpretace pramenného materiálu, v tomto případě především psaného ve starořečtině. K tomu jsem četl rozmanitou literaturu, plnou nejrůznějších přístupů. Jednou z prvních badatelek, na které jsem narazil, je Jenny Strauss Clayová. Její přístup nicméně nabízí málo originálních myšlenek, a to, co se mi zdálo zpočátku zajímavé, se později ukázalo téměř triviální, samo sebou jasné a sdílené všemi badateli. Mluvím o myšlence komplementarity *Theogonie* a *Prací a dnů*. To, že by tyto Hésiodovy básně šly nějak proti sobě, si dnes asi nikdo nemyslí. To vůbec neznamená, že by v básních nebyly jiné důrazy: chci tím říct, že obraz světa je v nich celistvý. Ty části hesiodovského korpusu, jež nejsou považovány za pravé (*Štít*, *Katalog žen* ad.), ovšem do toho obrazu nějakým způsobem náleží, jinak by nebyly Hésiodovi nikdy připsány – nebo by se nikdo nesnažil propagovat je pod jménem Hésiodovým. Vzniká tak otázka, již si položila CLAYOVÁ (2003 : 3): co je hésiódovské na Hésiodovi (*das hesiodische bei Hesiod*)?

Štít ovšem působí jako kus homérské epiky (viz Achilleův štít v Iliadě). *Katalog žen* navazoval na *Theogonii*, uchovaný závěr je totožný s jeho začátkem. Ostatní díla jsou dochována dosti špatně, a tak nejdůležitějším pramenem pro pochopení Hésioda jsou *Theogonie* a *Práce a dny*. Obě básně se staly předmětem mnohého zkoumání: v našem prostředí však v poslední době budila větší pozornost *Theogonie*, již interpretovaly Veronika Konrádová i Eliška Luhanová (Fulínová). Proto tato práce chtěla zaplnit tuto mezeru. Problematika *práce* se ukázala být vhodným východiskem pro naše bádání. I když o ní mnozí již psali, málokdo se na ni zaměřil systematicky.

Tato práce si neklade nárok být v čemkoliv objevná. Na druhou stranu ale nemůže být ani pouhým svodem domněnek jiných interpretů. Co považuji ve své interpretaci za stěžejní, je faktická konkrétnost, s níž na čtenáře (nebo posluchače) báseň naléhá. Domnívám se, že považovat Hésioda za historického je stejně důležitým předpokladem porozumění, jako považovat za historického Ježíše. Hésiodos jako sebereflektující autor je pro čtenáře mnohem důležitější osobou, než jakákoliv postava z Iliady a Odysseie. A to přesto, že nakonec v tom, jak popisuje sám sebe, je pevně vnořený do tradice. Jeho

pojetí básníka je velmi blízké archaickému pojetí věštce, jak si všiml Marcel Detienne. Přesto není Hésiodos pouhou literární postavou či personou, jak se domníval například Robert LAMBERTON (1988 : 1–37). Hésiodos je především svérázným myslitelem, je „theologem, který přišel z východu“ (CANFORA [2001]). Za básní stojí ten, kdo ji vytvořil, ať už toho převzal z tradice sebevíce.

Bylo vytýkáno, že Hésiodos nebyl jako básník tak obratný, jako Homér. Tak ROBERT (1966 : 354) tvrdí, že neuměl skládat delší řeči. Posedlost tím, srovnávat Hésioda s Homérem, se mi nezdá namístě. Abychom porozuměli Hésiodovi, Homéra nepotřebujeme. Hésiodos a Homér jsou radikálně odlišní: Homér se nesnaží podat vizi světa. V centru Homérova zájmu stojí héroové: v centru Hésiodova pak bozi a „obyčejní“ lidé. Héroové jsou důležití jen natolik, nakolik jejich příběh přináší užitek i pro tento čas.

Práci dělím na část, zabývající se tím, co nám říká Hésiodos o sobě samém a jeho sporu s Persem, se vším, co k němu náleží (především rolí králů/soudců), a část, věnovanou reflexi: jako theologické reflexe chápu mýty o Sváru, Prométheovi a Pandóře a pokoleních; posléze se pokouším o obecnější uchopení *práce*, zvláště na základě myšlenky etické – a kosmické – ambivalence. První část má dvě kapitoly: 1) „*Hospodář a básník*“, 2) „*Bláhový Perse!*“. Druhá část skládá z 3) delší kapitoly o mýtech („*Lidský svět v perspektivě božského*“) a 4) kratší úvahy „*Role práce v Hésiodově univerzu*“.

Spojitosť první a druhé části možná není na první pohled ani na první čtení, zřejmá. Zdá se, že Hésiodův život má málo co do činění s tím, jak se dívá na bohy nebo ambivalenci jevů ve světě. Opak je pravdou, tyto oblasti spolu neoddělitelně souvisí.

Hésiodos byl, pokud máme mluvit o personách, vlastně dvěma osobami zároveň. Hospodář a básník. Jakožto básník složil *Theogonii*, s níž možná porazil na soutěži Homéra (*Certamen* nás však zpravuje o tom, že Hésiodos vyhrál jakožto básník *míru*, tedy *Prací a dnů*, jež mírový život popisují – je rozpor mezi touto tradicí a domněnkami interpretů, jako je West).

Snad mi klasičtí filologové odpustí, že v práci cituji jako Aristotela, Hegela, Heideggera a Platóna a srovnávám jejich filosofické koncepce s Hésiodem. Domnívám se, že Aristotelovo pojetí ctnosti, nebo Hegelova dialektika (již ukazují na příkladu jeho

Vědy o logice) nám mají pro interpretaci Hésioda jako myslitele co říct. Hésiodos má přeci co říct o moudrosti, odvaze, uměřenosti i spravedlnosti. *Δίκη* je jedno z jeho hlavních témat, podle některých dokonce téma spojující zdánlivě disparátní části dohromady. Zde považuji za užitečné pojetí CANEVAROVÉ (2015), jež hovoří o odpoutávání a přirovnání elementů *Prací a dnů* od sebe/k sobě navzájem. Ano, *Práce a dny* jsou tak trochu podivným slepencem rozmanitých částí. Ne, neznamena to, že by v nich nebyl jednotný autorský záměr. Patří to k hésiodovskému jazyku: i *Theogonie* je takovým slepencem (tak její proimion mohlo být kdysi prostě homérským hymnem na Múzy – pokud jím však bylo, bylo hymnem vpravdě výjimečným – žádný jiný hymnus na Múzy nemáme z řecké antické literatury doložen!).

Hésiodos má velmi bohaté *Nachleben* („posmrtný život“, pozn. autora). Významně ovlivnil další řecké i římské básníky. Jeho mýtus pokolení byl pro alexandrijce a Ovidia jediným zdrojem pro jejich vlastní zpracování světových věků. Došlo tedy k přerušení mytické tradice a Hésiodos se stal jejím jediným svědkem. Pokud někdo tvrdí, že Hésiodos na rozdíl od Homéra Evropu hlouběji neovlivnil, je to zjevný nesmysl. V antice byl Hésiodos citován hojně. Byla období, kdy byl oceňován dosti málo: tak asi ve středověku nebo v novověkém racionalismu. Ovšem racionalismus je neslučitelný i s Hegelem nebo Heideggerem. Vergiliova *Georgica* jsou založená na Hésiodově předloze.

Stephanie NELSON (1998) si všímá rozdílů mezi řeckým archaickým zemědělstvím, založeném na jednotce *oiku* (tedy na malém statku) a pozdějším římským zemědělstvím – to bylo prý v mnohém blízké tomu našemu, modernímu a technickému. Římské zemědělství ovšem není naším tématem.

Nakonec Hésiodos proniká až do dnešní doby. Ve středoškolských dějinách literatury mu není věnováno příliš místa – myslím si ale, že jen čeká na to, aby byl znovu objeven. Ta chvíle možná právě nastává. Hésiodos se musí dostat z konferenčních sálů a knihoven konečně na veřejnost.

1. Hospodář a básník

Hésiodos je fascinující figura dějin archaické řecké literatury. Je to první řecký básník, který ve svém díle zmiňuje své jméno (i když toto jméno bylo různým způsobem vykládáno, takže to vůbec nemuselo být osobní jméno, ale spíše popis funkce).¹

[...] αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν [...]

„[...] jež naučily Hésioda [zpívat] krásnou píseň [...]“ (*Th.* 22)²

V tomto úryvku z básně *Theogonie* („Zrození bohů“, jak titul přeložila Julie Nováková), konkrétně z jejího prooimia, které lze chápat jako samostatný hymnus na Múzy, což ukázal Paul FRIEDLÄNDER (1966) a srov. FISCHEROVÁ (2003 : 55-63), je zmíněn proces Hésiodova osvojení si básnického umění, čili tvorby (a reprodukce) básní-písní. Do tohoto umění měly Hésioda zasvětit helikónské Múzy. Scenerie setkání Hésioda s Múzami je působivá:

[...] ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἐλικῶνος ὕπο ζαθέοιο.

τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,

Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·

„ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,

ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.”

ὦς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι,

¹ Jméno „Hésiodos“ by mělo podle asi nejvíce přijímané teorie znamenat „ten, který vydává hlas“, od slovesa ἦμι („vysílám“) a substantiva αὐδή („hlas“), což se dává do souvislosti s formulí ὄσσαν ἰεῖσαι – viz NAGY (1979 : 296n.) –, kterou nalézáme užitou jako epiteton Múz v *Theogonii* (*Th.* 10). Jiní uvažují, jako SCHWYZER (1939 : 443), o spojení s ὁδός („cesta“). Kromě ἦμι se první část jméno spojovala ještě s ἡδομαι („těším se“), byl by to tedy „ten, který má potěšení z cesty“. Soupis všech do té doby navržených etymologií podává MEIER-BRÜGGER (1990 : 62-67).

² Není-li uvedeno jinak, překlad je autorův.

καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα, [...]

„[...] Když jsem pásal ovce pod svatým Helikónem,

pravily ke mně nejprve bohyně tuto řeč:

„pastýři dlící na polích, vy ostudy,³ nic než jen břicha,

„Umíme říkat mnohé lži podobné skutečnosti,

umíme však také mluvit pravdu, když chceme.”

Tak pravily dcery velkého Dia, znalé přesných řečí,

a daly mi do rukou jakožto žezlo větev bujného vavřínu,

již utrhly, úžasný to div. A vdechly mi božský hlas,

abych zpíval o budoucím i o tom, co bylo dříve. ... (*Th.* 23–32)

Múzy Hésioda osloví jako jednoho ze skupiny „ubohých“ pastýřů, poté se identifikují jako ambivalentní mocnosti, schopné říkat pravdu i lež pravdě podobnou, a následně mu předají symboly jeho jedinečného postavení spolu s vlastní schopností zpěvu, spojenou zde dokonce s pohledem do budoucnosti stejně jako zpěvem o již minulém. Scéna se měla odehrát přímo pod Helikónem – podle LAMBERTONA (1988 : 30 v dnešním Zagarasu –, kde Hésiodos pásal své stádo ovcí – bylo to někde poblíž Hésiodovy domovské Askry.⁴ V těchto úryvcích před sebou máme dvě fakta, podstatná pro náš výklad.⁵ Hésioda Múzy vyučily básnickému zpěvu, je to tedy básník. Před samotným aktem básnické iniciace však Hésiodos pásal ovce. Jak je zřejmé z tohoto místa a dále z *Prací a dnů*, Hésiodos byl zároveň rolník. Slovo „rolník“ nám dnes může evokovat jakési poddané postavení (srovnej kontrast slov „peasant“ a „lord“ v angličtině), Hésiodos

³ κάκ' ἐλέγχεται je formule známá z Homéra, kde znamená „nízké výčitky, vznesené proti něčímu jménu“, viz LSJ s.v. „ἐλεγχος“. NOVÁKOVÁ (1976) překládá jako „hanebníci“.

⁴ Askra ležela podle Pausania na úpatí Helikónu. *Paus.* 9.29.1.

⁵ Jsou to samozřejmě fakta, jež jsou objektivními fakty jen do té míry, nakolik je předkládá jako tvrzení Hésiodova literární výpověď.

však byl, jak vyplývá z básně, spíše tím, čemu říkáme „statkář“ nebo „hospodář“. Ve svém *oiku* (domácnosti, statku) měl zřejmě otroky a nádeníky.⁶

Δμῶσι δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν

Δινέμεν [...]

„Přiměj otroky, aby třídili posvátné Démétrino zrno [...]“ (*Op.*, 597 n.)⁷

Rovněž měl Hésiodos ve své domácnosti služky (*ἔριθον*, *Op.* 602). Jeho domácnost byla soběstačná, a dokonce se v *Pracích a dnech* dozvídáme, že některé produkty svého statku i vyvážel lodí do jiných měst.⁸ Příznačně nese jedna z novějších prací o Hésiodovi z pera Lilah Grace CANEVAROVÉ (2015) podtitul „*How to teach self-sufficiency*“.⁹ Hésiodos vnímal sám sebe dokonce jako rovného s králi-soudci z nedalekých Thespií.¹⁰ Byli to právě králové (*βασιλῆες*), čili aristokracie v přilehlém městském centru, kdo rozhodovali ve věci Hésiodovy pře s jeho bratrem Persem.

ἀλλ' αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος

ἰθείησι δίκης [...]

ἤδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ

ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας

δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι,

νήπιοι, [...]

6 Zde je nutné poznamenat, že používám způsob čtení, který bych nazval jako „historický-personální“. Místo neúčastného vzdělaného básníka, který tvoří tradiční mudrosloví chápu Hésioda jako básníka a hospodáře v jednom, který měl statek v Askře. Dotyčné pasáže se pak týkají jeho vlastní zkušenosti a z básně tedy můžeme usuzovat na podobu jeho statku, vztahy s okolními obcemi, vztahy uvnitř komunity apod. Pro tento přístup srov. například EDWARDS (2004), TANDY (2018). Pro mudroslovný přístup viz WEST (1978).

7 Vedle *δμῶες*, „otroci“ se setkáváme i s *θητες*, „nádeníci“ (*Op.* 602). Viz CANEVAROVÁ (2015 : 88).

8 TANDY (2018 : 48) : „Hésiodův závazek k extenzivnímu přebytkovému zemědělství znamená, že je jeho cílem růst tolik, kolik je možné, a připravit se přepravit přebytek ven z *oiku* do jeho komunity a stejně tak ho přepravit po souši k moři.“ Tandy se odkazuje na pasáž o mořeplavbě.

9 V této knize jde autorce především o to, jak skloubit didaktický rozměr básně s tím, co je předmětem oné *δίδαξις* („naučení, poučení, výuky...“) – materiální i intelektuální *soběstačnosti*.

10 TANDY (2018 : 47) : „Je nemožné nevšimnout si toho, že Hésiodos má mnohem více společného se svými adresáty a *basilées* v *polis* než s těmi, jejichž závislé práce Hésiodos využívá.“

„Ale zde a nyní rozhodněme [naši] při
prostřednictvím rovných soudů. [...]
Neboť jsme si již rozdělili náš podíl, ale ty ses zmocnil
mnoha věcí, které jsi vzal pryč, a velice jsi ctil krále
darožrouty, kteří chtějí rozhodnout o tomto sporu,
bláhovi...” (Op. 35-40)

Hésiodův a Persův otec (předpokládejme, že to byli v Askře jeho jediní synové), zemřel a zchoval jim dědictví, z něž si bláhový (*μέγα νήπιος*) Persés odnesl větší díl, než by se podle Hésiodova názoru slušelo. Poté podplatil krále, kteří měli podle některých badatelů, jako je EDWARDS (2004 : 30-79), sídlit v blízkých Thespiích a kteří rozhodovali v podobných záležitostech, aby se přiklonili ve sporu na jeho stranu – náležela jim totiž pravomoc spory rozsuzovat. Mezi badateli nepanuje shoda, zda králové skutečně soud vynesli, nebo teprve měli vynést (srov. EDWARDS [2004 : 39, pozn. 4]). Hésiodos dále nazývá tyto krále “darožrouty” (zjevně proto, že byli otevření úplatkům) a odsuzuje je za jejich nespravedlnost. To je v jistém protikladu s chválou králů na jiných místech, a tak EDWARDS (2004 : 73) činí hypotézu, že Hésiodovi šlo především o zachování samostatnosti Askry vůči Thespiím. Ale samozřejmě, můžeme dodat, také o to, aby spor dopadl v jeho prospěch.

Obraz Hésioda, jak nám jej líčí dochované dílo i legendy (k nim můžeme počítat například Tzetzovo životopisné scholium, figurující jako testimonium T2 Mostovy edice, obsahující i popis básníkovy smrti, nebo *Certamen Homeri et Hesiodi*), je tedy velmi živý. Ovšem zatímco někteří chtějí například v historickém obrazu Hésiodova bratra Persa vidět rozpory (WEST 1978 : 33-40), a tudíž jim musí být podezřelý i sám historický Hésiodos a jeho sebe prezentace – a je třeba připustit, že historizující interpretace se v mnohých detailech rozcházejí (což je ovšem způsobeno i nedostatkem dochovaného materiálu, nejen odlišnými názory filologů) – přesto existují interpretace, které jsou i s odkazy na další texty pravděpodobnější než jiné. K těm provizorně řadím Edwardse a Tandyho.

Životopisný obraz dává básníkovu didaktickému záměru patřičný kontext. Mluví-li se tak v básni o práci (jež bude předmětem našeho zájmu v dalších kapitolách), nemíní se tu na prvním místě nějaký absolutní imperativ, který by Hésiodos „objevil“ a který by chtěl před posluchačem obhajovat. Požadavek pracovat a nezahálet vyplývá ze zasazení básně do jeho života, tedy života rolníka-statkáře, který se snaží přesvědčit Persa – se kterým je v dědickém a lidském sporu – o důležitosti odpovědného ekonomického a etického konání. K odůvodnění tohoto svého požadavku užívá přímých parainezí i mýtů (o nichž budeme dále hovořit), stejně tak však má jeho argumentace i svou logickou strukturu, kterou popíšeme v závěrečném oddílu práce.

Zde bych se chtěl ještě vyjádřit k pojetí básníků, soudců a věštců, vyjádřeném ve vlivné práci Marcela DETIENNA (2000), *Mistři Pravdy v archaickém řecku*. Detienne sleduje vývoj vztahu k původně náboženskému pojmu pravdy („alétheia“) od jeho archaické podoby až k „laicizované řeči“ filosofů a rétorů klasického období. Básníci, králové-soudci a věštcí měli podle něj v archaickém Řecku jakýsi privilegovaný přístup k alétheii.¹¹ Detienne se vztahuje mj. k následující pasáži z *Theogonie*:

Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος

πρεσβύτατον παίδων· αὐτὰρ καλέουσι γέροντα,

οὐνεκα νημερτῆς τε καὶ ἥπιος, οὐδὲ θεμίστων

λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δήνεα οἶδεν·

Pontos zrodil Nérea, nelživého a pravdivého,

jako nejstarší z dětí: nazývají ho starcem,

protože je neomylný a vlídný a nezapomíná na zvyky,

ale jeho záměry jsou vlídné a spravedlivé. (*Th.* 232-236)

Alétheia („pravda“, doslova ale „nezapomenutost“) tvoří pár s Léthé (zapomněním), pár, uvnitř nějž podle Detienna není v archaické době kontradikce, ale spíše jakási vzájemná komplementárnost. Svět se tak vyznačuje ambivalencí (VIDAL-

¹¹ Zde spojuji Detienna s interpretací Sylvie Fischerové, viz níže.

NAQUET (2000 : 10)). Tzv. „magicko-náboženská“ (Sylva FISCHEROVÁ [2003 : 80] navrhuje termín „privilegovaná“) řeč je pak podle DETIENNA (2000 : 74) řečí účinnou – neliší se od jednání. Tato řeč je dále v opozici k dialogu řečníků (srov. FISCHEROVÁ, tamtéž).

Příspěvek Marcella Detienna představuje cenný vhled do historie pojmu „alétheia“ a vskutku vrhá jisté světlo i na pojetí hésiodovských králů-soudců, stejně jako na jeho pojetí básníka a pojetí věštce. Byl to ale již Heidegger (*Bytí a čas*, §44) kdo etymologizoval „alétheii“ jako „neskrytost“. Jestliže Hésiodos klade pravdu oproti lži či klamu, zdá se mi, že toto pojetí není tak vzdálené od pojetí dnešního. Hésiodos nepochybně spatřoval v postavě – zcela jistě idealizované – soudce-krále obraz boha Dia a přičítal mu jistou náboženskou privilegovanost, nicméně v *Pracích a dnech*, kde se zaměřuje na spor s Persem, je soudce zřetelně „odidealizován“.

Zde se ještě zastavme u obrazu krále v *Theogonii* (80–92). Králi, jež ctí Múzy (ano, král je v této pasáži kladen vlastně naroveň básníku), rozlily na jazyk sladkou rosu (*Th.* 83), z jeho úst plynou uklidňující slova (*Th.* 84), a celý lid na něj hledí, jak rozsuzuje spory *rovnými* rozsudky (*Th.* 84–86). Je zde i zmínka o agoře (*Th.* 89), na níž král působí.¹²

V tomto oddíle bych se chtěl věnovat následujícím tématům: 1) jak rámcově vypadal svět Hésioda-hospodáře a co ho ohrožovalo; 2) jak dokázal Hésiodos skloubit péči o statek s básnictvím a nakolik byl básníkem úspěšným; 3) jaký byl vztah Hésiodova *oiku* v Askře k ostatním obcím, zejména Thespiím.

1.1. Nebezpečí hospodářova života

Jak jsme viděli, Hésiodovo hospodaření ohrozil v určitém bodě (nedozvídáme se, kdy se to stalo) jeho spor s bratrem Persem. Je až fascinující, jakou kompetentnost a obeznámenost s věcmi, pojíci se se správou *oiku*, Hésiodos ve své básni prokazuje.

¹² Viz překlad části této pasáže v oddíle 2.1.

Verše 381–617, potažmo 694 (618–694 je pasáž o mořeplavbě), jsou zaměřeny na popis zemědělského roku.¹³ Představují zemědělské práce (ἔργα), které se dostaly do názvu básně, přestože nevyčerpávají její obsah. Zemědělské ukotvení prací je důležité, protože, jak jsme viděli, Hésiodos rámuje svou báseň zcela konkrétní situací. Přesto se Hésiodův pojem „práce“ (ἔργα) na zemědělskou práci zcela neomezuje. Následující pasáž popisuje posmrtný osud zlatého pokolení – tedy jednoho z mytických věků, o nichž Hésiodos hovoří ve verších *Op.* 109–201:

φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,

οἳ ῥά φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα

Strážcové smrtelných lidí,

kteří hlídají (střeží) rozsudky i hanebné skutky. (*Op.* 123n.)¹⁴

Jde o místo, které ukazuje, že „ἔργα“ nejsou vždy zemědělská, ale třeba i mezilidská a sociální: ona „σχέτλια ἔργα“ mohou alespoň nepřímo odkazovat na Persův spor s Hésiodem a řešení, které přinesli králové-soudcové. Persés *jednal* proti spravedlnosti. Toto jeho „jednání“ je také určitou „prací“, nebo lépe „skutkem“¹⁵. Slovo „rozsudky“ (δίκας) může odkazovat ke konkrétnímu rozhodnutí v této při. Vraťme se však k nebezpečím, stíhajícím hospodáře, který u Hésioda, jak uvidíme, vlastně skoro nikdy nemá klid. Hésiodův otec, z pozdějších životopisů známý jako Dios,¹⁶ kvůli chudobě utekl z maloasijské Kýmy a usadil se v boiotské Askře. V *Pracích a dnech*, v rámci pasáže o mořeplavbě, čteme:

ὡς περ ἑμός τε πατήρ καὶ σός, μέγα νήπιε Πέρση,

πλωίξεσκ' ἐν νηυσί, βίου κεχρημένος ἐσθλοῦ·

ὅς ποτε καὶ τεῖδ' ἦλθε πολὺν διὰ πόντον ἀνύσσας,

¹³ Viz přehledné schéma v LAMBERTON (1988 : 109 n.) a jeho další poznámky tamtéž.

¹⁴ Tatáž slova se opakují později v *Op.* 253 n. (o Diovyých strážcích), odkud byla podle Westa interpolována. Viz WEST (1978 : ad locum).

¹⁵ ἔργον v řečtině znamená obojí.

¹⁶ Např. scholion z Tzetza „Οὗτος οὖν ὁ Ησίοδος σὺν τῷ ἀδελφῷ Πέρσῃ παῖς ἐγεγόνει Δίου καὶ Πυκιμήδης, Κυμαίων Αἰολέων πενήτων ἀνθρώπων“. „Tento Hésiodos s bratrem Persem byl synem Dia a Pykimédy, kymských Aiolů a chudých lidí.“ (Překlad je autorův.)

*Κύμην Αἰολίδα προλιπὼν ἐν νηὶ μελαίνῃ,
οὐκ ἄφενος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ὄλβον,
ἀλλὰ κακὴν πενίην, τὴν Ζεὺς ἄνδρεςσι δίδωσιν.
νάσσατο δ' ἄγχ' Ἐλικῶνος οἰζυρῆ ἐνὶ κόμῃ,
Ἄσκρι, χειῖμα κακῆ, θέρει ἀργαλέῃ, οὐδέ ποτ' ἐσθλῆ.*

„Jak jistě otec můj i tvůj, bláhový Perse,

plavil se na lodi, maje zlý život:

I on sem tehdy přišel po cestě na velkém moři,

když opustil aiolskou Kymu na černé lodi,

ne proto, že by utíkal před nadbytkem, ani bohatstvím, ani štěstím,

ale před zlou chudobou, již Zeus dává mužům.

Usadil se poblíž Helikónu v žalostné vísce,

Askře, v zimě špatné, v létě obtížné, nikdy však dobré.“ (*Op.* 633–640)

Askra, Hésiodův domov, se tu představuje jako místo, které v žádnou roční dobu není vyhovující pro život. Důvodem tu samozřejmě mohou být sezonní špatné vlivy, jako je úmorné horko v létě, přílišný chlad v zimě apod., může se tu myslet špatná situace co do úrodnosti půdy apod.¹⁷ Na mysl nicméně mohou přijít i jiná nebezpečí. Jestliže právoplatný majetek uzmul Hésiodovi jeho bratr, jsou tu i další činitelé, které rolníkův život ohrožují. Nebezpečí představují i ženy!

Ovšem jedná se, kromě mytických pasáží, o nichž bude řeč samostatně, hlavně o tuto spíše mudroslovnou či „příslowečnou“ pasáž:

¹⁷ Ovšem Hésiodovi v tomto nemusíme věřit. CANEVAROVÁ (2015 : 91) uvádí: „Nicméně Hésiodův negativní popis Askry protirečí starověkému svědectví, jelikož se obecně souhlasí, že to bylo poměrně příjemné místo. Jeho popis v *Pracích a dnech* se pak zdá mít básnický účel. Zdůrazňuje důležitost zemědělství a poukazuje na to, že hospodářství, dokonce i na tak špatném místě, jako je Askra, je třeba preferovat před nejistotou mořeplavby.“

μηδὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος¹⁸ ἐξαπατάτω
αἰμύλα κωτίλλουσα, τειήν διφῶσα καλιήν·
ὄς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὄ γε φιλήτησιν.

„Ani ať žena, zdobící si zadek, tě neklame,

která štěbetá lichotná slova a přitom se pídí po tvé chýši¹⁹.

Kdo uvěřil ženě, uvěřil zlodějům²⁰. (*Op.* 373-375.)

Toto Hésiodem užitá přísloví sice může ve spojitosti s mýty navozovat jistou představu ohrožení stabilního řádu ze strany žen (uvědomne si, že v *Theogonii* to jsou právě bohyně, kdo je s to vyvrátit plán nějakého božského suveréna na světovou vládu – tak například Gaia vymyslí plán, jak svrhnout Úrana – viz *Th.* 160-182, a dále CLAYOVÁ 2003 : 17 nn.)²¹, v praxi byl Hésiodos pravděpodobně přece jen shovívavější a asi by uznal, že bez pomoci ženy by své hospodářství provozovat nemohl. V *oiku* bylo dokonce více žen, již zmíněné služebné (*ἔριθοι*, viz rovněž *Op.* 406 „*γυναῖκα [...] κτητήν*“), Hésiodova případná manželka²² a – jak se můžeme domnívat – jeho dcery. Dcerám se teď ale nevěnujme a místo toho se podívejme na pasáž týkající se sňatku. (*Op.* 695-705). Hésiodos nejprve (*Op.* 695-698) určuje vhodný věk pro ženitbu a to jak na straně ženicha (kolem 30 let), tak nevěsty (pátý rok adolescence, *Op.* 698²³). Poté radí:

παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' ἦθεα κεδνὰ διδάξης,
τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἥτις σέθεν ἐγγύθι ναίει
πάντα μάλ' ἀμφὶς ἰδών, μὴ γείτοσι χάρματα γήμης.

18 LSJ sub voce, „Zdobící si πυγή, s vedleším významem oplzlosti.“

19 Most překládá jako „granary“, Nováková „po tvé *stodole* šilhá“. LSJ nicméně uvádí význam „wooden dwelling, hut“ (s.v.).

20 Použitý čas je perfektum, tedy „uvěřil a věřil“.

21 Lze namítnout, že Gaia takto jedná až po nemravných skutcích Úrana, který ji týrá. To z ní jako takové ale nedělá dobrý charakter. Spíše se zdá, že je Úranovi jistým způsobem rovná. Vystupuje také jako hrozivá primordiální mocnost, *Γαῖα πελώρη* (epiteton, které se stane tradičním).

22 Persés zřejmě ještě manželku nemá, proč by mu jinak Hésiodos adresoval rady, jak se správně oženit? I zde je Persés *μέγα νήπιος*, nezkušený, a musí si poslechnout, jak se podle Hésioda má zachovat.

23 Například podle Aristotela konkrétně kolem osmnácti let, viz Arist. *Pol.* 1335a28 n. Srov. WEST (1978) ad locum.

„Ožeň se s pannou, abys ji mohl naučit dobrým mravům,
a přede všemi jinými se ožeň s tou, která bydlí blízko tebe,
až vše kolem zevrubně prohlédneš, aby ses neženil sousedům pro zábavu.“
(*Op.* 699–701)

Máme tu před sebou na jedné straně „didaktický“ (*διδάξῃς*) rozměr ženitby, na druhé straně požadavek její lokálnosti. Tento požadavek blízkosti/sousedství není, zvláště v porovnání s dnešní kosmopolitní dobou, samozřejmý. Je však otázka, jestli oním *ἐγγύθι* se mínila Hésiodova Askra, nebo i širší okolí (Thespie? Théby?). Máme tu snad před sebou ale především tradiční, vesnické „xenofobní“ smýšlení. Obyvatelé Askry měli k cizincům nedůvěru. Žena ze známého prostředí je především lépe kontrolovatelná. Netvoří tak ono nebezpečí, které může ztělesňovat žena cizí. Špatná žena bude muže vyjídát a dovede ho předčasně do stáří (*Op.* 702–705).

K dalším nebezpečím patří lákadlo zahálky. Zahálka je jednou z věcí, které Hésiodos nejurputněji kritizuje, když si bere na paškál svého bratra Persa. Hésiodos přirovnává ve verších 303 nn. lenocha (*ἀνήρ ἀεργός*) k trubcům, kteří vyjídají práci pracovitých včel (Persés je krátce před tímto přirovnáním apostrofován, jedná se tu tedy především o něj).

Během zemědělského roku, který Hésiodos až úzkostlivě konstruuje od jeho počátku až do jeho konce, je hospodář vystavován i jinému nebezpečí, které souvisí s tím předchozím: hladu. Hlad (*λιμός*) je přitom jedním z důsledků nečinnosti. Pokud dále rolník nejedná ve správný čas (*καιρός*) tak, jak má jednat, něco mu uteče: a následkem bude právě hladovění, ztráta sociálního statusu, nutnost žebrať po susedech atd.

Hésiodos vytváří ve verších 225–247 obraz dvou obcí, které od sebe dělí jejich pohled na spravedlnost. Zatímco představení jedné dávají „cizincům i místním rovné soudy“ (*οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν / ἰθείας*, *Op.* 225 n.) a důsledkem je blahobyt a mír v komunitě, o té druhé se to říct nedá. Kronův syn Zeus na ně sešle hlad a mor (*Op.* 242 n.)

1.2. Hésiodovo vítězství v básnické soutěži

Hésiodos si byl vědom své vlastní básnické a morální autority. Jak jinak si vysvětlit příběh, který vkládá do pasáže o mořeplavbě? Poněkud paradoxně na začátku své mořeplavecké rady uvádí, že nemá s mořeplavectvím a lodmi žádné zkušenosti: „οὔτε τι ναυτιλίας σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν“ (*Op.* 649). Prý se nikdy nevydal na širé moře (*Op.* 650). Následující pasáž je známá i pozoruhodná. Popisuje totiž Hésiodovu cestu do Chalkidy na pohřební hry na počest krále Amfidamanta. Hésiodos vzpomíná na časy trojské války:

*εἰ μὴ ἐς Εὐβοίαν ἐξ Αὐλίδος, ἧ ποτ' Ἀχαιοὶ
μείναντες χειμῶνα πολὺν σὺν λαὸν ἄγειραν
Ἑλλάδος ἐξ ἱερῆς Τροίην ἐς καλλιγύναικα.*

„ne[plavil jsem se na moři, jen] na Euboii z Aulidy, kde kdysi Achajci pobyvali v zimě a shromáždili početné vojsko/početný lid, z posvátné Hellady do Tróje, plné krásných žen.“ (*Op.* 651–3)

Pohřební hry na počest statečného zemřelého krále uspořádali jeho synové.²⁴ Důležitý je nicméně výsledek: Hésiodos získá svou písní vítězství (*ὕμῳ νικήσαντα*, *Op.* 657).²⁵ Za odměnu obdrží hlavní cenu, trojnožku s „uchy“, kterou postaví helikónským Múzám na místě, kde ho naučily „jasné písně“ (*Op.* 657–9). Podle pozdější tradice právě na těchto pohřebních hrách měl Hésiodos porazit Homéra (jak nás o tom, byť samozřejmě legendárně, zpravuje *Certamen*), ale náš text to netvrdí – viz např. LAMBERTON (1988 : 6 nn.).

²⁴ Zajímavou poznámku k tomu má MARSILIO (2000 : 44), citovaný v CANEVAROVÁ (2015 : 91) : „Na rozdíl od bratří Hésioda a Persa, kteří jsou soupeři ve sporu ohledně rozdělení statku svého mrtvého otce, Amfidamantovi synové se svorně spojili, aby nabídli ceny na pohřbu svého otce.“

²⁵ Podle WESTA (1978 : ad locum) měla být touto písní *Theogonie*.

Hésiodos tu jinými slovy říká, že je úspěšný nejen jako zemědělec, ale i jako básník. Persés, který naslouchal sporům na agoře a mrhal tak svým časem, se musel cítit zahanben. Básník sumarizuje svou výpravu:

τόσσον τοι νηῶν γε πεπείρημαι πολυγόμφων·

ἀλλὰ καὶ ὡς ἑρέω Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο·

Μοῦσαι γὰρ μ' ἐδίδαξαν ἀθέσφατον ὕμνον αἰεῖδειν.

„[Jen] takovou mám znalost lodí s mnoha hřeby,

ale i tak budu říkat vůli (doslova mysl) Dia, nesoucího aigidu :

neboť Múzy mě naučily zpívat píseň nevýslovné krásy. (*Op.* 660–662)

Básnická licence mluvit o něčem, o čem nemá téměř žádnou osobní zkušenost a nanejvýš o tom něco od někoho slyšel (například od otce), se zakládá na múzické iniciaci, ba dokonce na schopnosti postihnout Diovu mysl! To je zajisté velký nárok, který si poezie klade. S tím lze porovnat myšlenky, které čteme v Platónově dialogu *Ión*, kde je schopnost mluvit o Homérovi „božská síla, jež tebou [totiž rapsódem *Iónem*] hýbá“ (Platón, *Ion* 533d1-4).²⁶ Můžeme se pak dále ptát : propůjčují bohové Hésiodovi licenci i na to, mluvit pravdu o etických otázkách, jako je význam práce? Ví Hésiodos něco, co řadový smrtelník nikoliv?²⁷

²⁶ Překlad František Novotný.

²⁷ Theologické zakotvení *Prací a dnů* je poměrně zřejmé, a to nejlépe hned z úvodu básně, z (v porovnání s *Theogonií*) krátkého předzpěvu: Zeus je tu dokonce přímo osloven a je mu „rozkázáno“ (imperativ „ἴθυε“), aby urovnal spor Hésioda s jeho bratrem Persem.

1.3. Askra a Thespie



Map 1. Southwest Boeotia, showing the site of Askra on Helicon and some of the surrounding settlements.

Mapa Boiótie, převzata z Edwards (2004)

Skutečnost, že Hésiodos skutečně nikam daleko necestoval, lze doložit i porovnáním jeho výpovědí s mapou Řecka. S pomocí Google Maps lze zjistit, že Askra byla od Thespií vzdálena jen asi 8 km, od Théb pak asi dalších 12 km. Můžeme zjistit i to, že plavba z Aulidy (která samotná byla vzdálená od Askry asi 50 km) do Chalkidy činila „pouhé“ 4 km. To vrhá další světlo na Hésiodovo tvrzení, že jedinou zkušenost s mořeplavbou má z této cesty.²⁸

²⁸ EDWARDS (2004 : 50) ovšem pokládá za Hésiodův přístav Kreusidu. Ta ležela v korintském zálivu, na jih od Askry (viz obrázek výše).

Hésiodos ve svém díle nikdy Thespie nezmiňuje, badatelé jako Tandy nebo Edwards však zdůrazňují význam této obce (EDWARDS 2004 : 30–79, TANDY 2018 : 50–53 et passim). Thespie byly blízkou a z hlediska přímého vlivu na Askru asi nejdůležitější řeckou *polis*. V Thespiích sídlili králové, kteří měli soudní pravomoce pro občanské spory.²⁹ Askra jakožto *kómé* byla k Thespiím pravděpodobně jistým způsobem „přifařena“. EDWARDS (2004 : 30–79) však argumentoval, že Askra byla ve většině věcí, hlavně politických otázkách, autonomní, nabízela se jí však možnost využít soudnictví, které v Askře zkrátka nefungovalo. Právní spory sice mohli řešit obyvatelé Askry mezi sebou, Thespie však měly významnější postavení a králové poskytovali určitou nestrannou formu rozhodnutí sporů (nicméně přístupnou korupci). V podobném duchu se nese novější článek Davida TANDYHO (2018 : 50–53 et passim), z jehož starších prací ovšem Edwards čerpal. Jelikož se však Thespie ani jiná blízká větší obec (kromě Aulidy a Chalkidy, ležící na ostrově Euboia) v hésiodovském textu nezmiňují, jde pouze o spekulaci.

Podle Stephanie LARSON (2018 : 32) může být vynechání Thespií programové. Thespiím se totiž dostalo prominentního místa v seznamu boiótských obcí v tzv. katalogu lodí, který je součástí druhého zpěvu Homérovy *Iliady*, zatímco Thébané jsou označeni jen jen poněkud bizarně jako „Podthéby“ (*Υποθηβαι*, *Il.* II, 505) a jsou zmíněni až za Thespiemi. Oproti tomu je prý u Hésioda důraz kladen na Théby, protože v mýtu pokolení (viz kapitola 3) zmiňuje thébské legendy.

Nedaleko se nacházel také Haliartos. Podle EDWARDSE (2004 : 76) se Askra nacházela na pomezí vlivu Thespií a Haliartu a mohla se dokonce snažit je proti sobě poštvat a jejich vliv tak oslabit.

²⁹ Tyto pravomoce si však nesmíme představovat v rámci plně rozvinutého právního systému. Viz kapitola 2.

2. Bláhový Perse!

Hésiodos coby literární postava se v *Pracích a dnech* nachází ve specifické situaci. Neříká o sobě jen to, že jeho otec se do středního Řecka připravil z Malé Asie a byl chudý, což mohlo Hésiodův život do jisté míry ovlivnit. Když zemřel otec Hésiodův a jeho bratra Persa, vzal si Persés z dědictví větší díl, než jaký mu podle Hésioda náležel – vznikl tak spor, který, jak bylo tehdy v Řecku běžné, mohli řešit soudci-králové (*Op.* 37 nn.). Hésiodos Persa opakovaně kritizuje, a tím nám zároveň ukazuje svůj systém hodnot.³⁰ Řada myšlenek v básni tak vychází z této konkrétní situace a Hésiodovy potřeby svého bratra poučit a odvést jej od jeho současného způsobu života k lepšímu.

2.1. Δίκη mezi spravedlností a rozhodnutím sporu

Zjevný důraz v básni klade Hésiodos na termín *δίκη*, který je pro svou mnohoobsažnost těžko přeložitelný do češtiny pouhým jedním slovem. Zahrnuje totiž jak abstraktní pojem „spravedlnosti“, tak konkrétní spor, který je řešen nějakým soudním aparátem, tedy „rozsudek“, a v neposlední řadě odkazuje k bohyni Diké, dceři Diově (*Th.* 901) a zosobněné spravedlnosti.

Michael Gagarin ve své vlivné práci k ranému řeckému právu (*Early Greek Law*) navrhuje rozlišovat soudní procedury a pravidla a v kapitole věnované řešení sporů v archaickém (tedy i hésiodovském) Řecku ukazuje, jak takový soudní spor mohl vypadat podle dochované literární evidence. GAGARIN (1986 : 8) rozlišuje tři vývojová stadia, co se právního systému týče: prelegální, protolegální a legální. V protolegální společnosti, jejímž příkladem je archaické Řecko (před vznikem prvních zákonů), existují formalizované soudní procedury, ale nikoliv daný soubor pravidel (zákonů), jejichž porušení soud trestá nebo podle nichž rozhoduje (GAGARIN [1986 : 8 n., 19–50.]).

³⁰ *Op.* 27 nn., 213 nn., 274 nn., 286 (*μέγα νήπιε Πέρση*), 397 (*νήπιε Πέρση*). Všechny parainese adresované Persovi mají určitý kritický aspekt, nakolik je Persés nabádán odvrátit se od svého současného způsobu života, zahálky a ztráty času na agoře k pracovitému a zodpovědnému konání.

Na základě evidence z Homéra, Hésioda, homérských hymnů,³¹ ale i Hérodota argumentuje pro své pojetí archaické řecké soudní procedury. Že je tato koncepce poněkud jednostranná, co se Hésioda týče, postřehl Athanassios Vergados ve svém článku o definici Δίκη v Hésiodových *Pracích a dnech*.³²

κλῆθι ἰδῶν αἰών τε, δίκη δ' ἴθυνε θέμιστας

τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρση ἐτήτυμα μυθησαίμην.

Vyslyš mě a buď přítomen zrakem i sluchem, narovnej soudy spravedlností,

ty sám: já sdělím pravdu Persovi. (*Op.* 9-10)

ὄντινα τιμήσουσι Διὸς κοῦραι μέγαλοιο

γινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλῆων,

τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔέρσην,

τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα· οἱ δέ νυ λαοὶ

πάντες ἐς αὐτὸν ὀρῶσι διακρίνοντα θέμιστας

ἰθείησι δίκησιν·

Koho z králů živených Diem ctí dcery velikého Dia [totiž Múzy]

a vidí jeho příchod na svět,

tomu nalijí na jazyk sladkou rosu

a z jeho úst plynou mírná slova: na něj hledí

všichni lidé, jak rozsuzuje spory rovnými rozsudky. (*Th.* 81-86)

³¹ Homérské hymny tvoří sbírku básní různého data vzniku. Hymnus na Herma citovaný Gagarinem se datuje do 6. st. př. nl., tedy rozhodně až po Homérovi a Hésiodovi. Viz CANFORA 2001 : 826.

³² Viz VERGADOS 2014 : 368, kde píše: „Michael Gagarin ve svém článku podal slavnou argumentaci pro to, že *δίκη* je ‚účinný mírový systém řešení sporů‘ a že ‚neznamená moralitu nebo spravedlnost obecně, ale právo a právní proces.‘ Stojí za tím předpoklad, který Gagarin vysloví v posledních dvou větách článku, že ‚Hésiodos sám není žádný morální prorok ani náboženský reformátor, je to rolník a jeho hlavní starostí je lepší živobytí.‘“

Opozice rovného (*ιθύς*) a křivého (*σκολιός*) rozsudku je jednou ze základních dichotomií, co se Hésiodova pojetí práva týče.³³ Na základní úrovni se objevuje již v prooimiu, kde se mluví o „narovnání křivého“ (*ιθύνει σκολιόν*). Pokud bychom brali Hésioda jako proroka morality (což Gagarin odmítá, viz pozn. výše), mohli bychom mluvit o propagaci rovnosti a spravedlnosti oproti křivosti a nespravedlnosti obecně. Jde samozřejmě o představy, které byly rozšířené v celém řeckém myšlení, ale i ve starém Orientu – jmenujme například starozákonní knihu *Příslví*.³⁴

V úryvcích se objevují tři klíčové pojmy: 1) *δίκη* 2) rovnost (*ιθύς*) a 3) *θέμις*. Zatímco rovnost je tedy pojem poměrně neproblematický, překlad *δίκη* a *θέμις* je problematictější, zvláště postavíme-li tyto dvě pasáže vedle sebe. Zatímco v prvním úryvku se mluví o narovnávání (*ιθύνω*), ve druhém se mluví o rozsuzování (*διακρίνω*). V obou úryvcích se *δίκη* objevuje v dativu, a to v nejdříve v dativu singuláru, poté v dativu plurálu. *Θέμις* je v obou úryvcích předmětem slovesa a figuruje zde v akuzativu plurálu. GAGARIN (1986 : 24, pozn. 16) překládá *θέμις* v *Th.* 85 jako „normy chování“ nebo „mravy“ (*proprieties*), zatímco u MOSTA 2018 se objevují „spory“ (*disputes*), u NOVÁKOVÉ 1976 pak slovo „ortel“. Naproti tomu *θέμις* v *Op.* 9 má MOST 2018 jako „rozsudky“ (*verdicts*), NOVÁKOVÁ 1976 „soudy“. ³⁵ GAGARIN převádí *δίκη* v *Th.* 86 jako „vyrovnání“ (*settlements*), zatímco v jiných překladech se hovoří o spravedlnosti („Ortel vynáší spravedlivý“ NOVÁKOVÁ 1976), nebo doslovněji o rovných soudech („*straight judgements*“, MOST 2018). Nakonec VERGADOS (2014 : 371) chápe *δίκη* v *Op.* 9 jako

33 *Op.* 221: „*δωροφάγοι, σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας*“ – „[Mužové] darožrouti, křivými rozsudky rozsuzují spory.“

34 Viz GAGARIN (1986 : 21), který parafrázuje Hérodotův popis soudce Deioika „Podle toho, ačkoliv měl již předtím velkou reputaci ve své vlastní vesnici, konal spravedlnost (*δικαιοσύνη*) ještě horlivěji. V zemi byla v té době značná nezákonnost (*ἀνομίη*), a když si lidé z Deioikovy vlastní vsi všimli jeho kvalit, vybírali si ho (opakovaně) za svého soudce. Protože byl „přímý“ (*ιθύς*) a spravedlivý (*δίκαιος*), rychle získal reputaci jako jediný, kdo soudí případy správně (*κατὰ τὸ ὀρθόν*). Z *Příslví* ocitují *Př.* 4 : 11 „Cestě moudrosti chci tě učít, po přímých stezkách chci tě vést“ a *Př.* 8 : 8 „Všechny mé výroky jsou spravedlivé, křivého, zvráceného v nich není nic.“ (Překlad B21.)

35 WEST 1978, ad. *Op.* 9. vztahuje pojem *θέμις* k předzákonnému řeckému soudnictví (Gagarinově „prototeleální“ společnosti) a vykládá jej jako „představu toho, co je správné“, tedy určité nároky stran, které se dostaly do rozporu a musely být rozsuzeny. Příklad takového reálného sporu z oblasti Tanzánie je in: GAGARIN (1986 : 4-5).

„spravedlnost“ (dativu rozumí instrumentálně, „by means of justice“) v úmyslné polimice s Gagarinem (podle nějž u Hésioda abstraktní spravedlnost není, viz výše).

Není to spor jen o slova, neboť se od porozumění těmto pojmům se odvíjí i řešení otázky, zda můžeme u Hésioda hovořit o abstraktním pojetí spravedlnosti (*δίκη*), nebo jen o rozsuzování konkrétních sporů. Mluvit však o právu bez určitého vztahu k ideji spravedlnosti se mi zdá nesmyslné, ať už stanovíme jakákoliv kritéria, podle kterých se spory mohly rozhodovat (třeba přijatelnost pro obě strany apod.).³⁶ Jde totiž v posledku o spravedlnost Diovu, která těsně souvisí s představou bohyně spravedlnosti, *Δίκη*.³⁷ V obcích, které nepřestují spravedlnost, ale bezprávi (*ὑβρις*), je bezbranná *Δίκη* vláčena agorou (*τῆς δὲ Δίκης ἐλκομένης*, *Op.* 220).³⁸ Nakonec však zvítězí Diova spravedlnost a špatné obce jsou potrestány.

2.2. Hésiodův spor s Persem

Ať už na jeho historicitu nahlížíme jakkoli, spor Hésioda s Persem, tato specifická situace, v níž se subjekt *Prací a dnů* nachází, tvoří narativní páteř básně. Sluší se tedy popsat jej detailněji. Z Gagarinova výkladu je jasná role králů-soudců, kteří působili jako arbitři ve sporech. Problém je v tom, že Hésiodovo hodnocení králů v *Theogonii* (jejím prooimiu) a v *Pracích a dnech* se radikálně liší³⁹. V *Theogonii* jsou králové hodnoceni veskrze pozitivně:

ἐκ γὰρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Απόλλωνος

ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί,

³⁶ Viz hlavní charakteristiky archaického řeckého soudnictví podle Gagarina: souzení bylo formální procedurou, obě strany do něj vstupovaly dobrovolně, rozsudek, měl-li být spravedlivý, byl přijatelný pro obě strany a jednalo se o řešení mírové, nikoliv násilné (*δίκη δ' ἐν χειρσί*). Soudcové byli označováni jako „králové“ (*βασιλῆες*) a jedinou „donucovací silou“ bylo veřejné mínění. GAGARIN (1986 : 19-50).

³⁷ Viz také *Op.* 256: *Διὸς ἐκγεγαυῖα*.

³⁸ Pasáž, následující po bajce o jestřábovi a slavíkovi, srovnává výsledky *δίκη* a *ὑβρις* (*Op.* 213-247). Spravedlivou obec charakterizuje prosperita a mír, zatímco nespravedlivou hlad, mor a válka.

³⁹ Ale srovnej verše *Op.* 225-227. Ti, kdo v této pasáži dávají cizincům a místním lidem rovné soudy, jsou pravděpodobně *βασιλῆες*.

ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες· ὁ δ' ὄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι
φίλωνται· γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ.

Od Múz a střelce Apollóna

jsou mužové pěvci na zemi a hráči na kitharu,

od Dia králové. A ten je šťasten, koho Múzy

milují: z úst mu plyne sladká řeč. (*Th.* 94-97)

Králové v *Theogonii* mohou odvozovat svůj původ a autoritu od samotného Dia, téhož Dia, který je v *Pracích a dnech* (*Op.* 9–10) žádán o narovnání *θέμιστες*, protiřečících si nároků, pravděpodobně i sporu Hésioda s Persem. Zeus má nepochybně autoritu rozhodovat v podstatě všechno: je to vládce kosmu, jeho svrchovanost se zakládá na tom, že nejprve porazil svého otce Krona (který je sám nazýván v *Theogonii* králem bohů)⁴⁰ a poté další síly, které usilovaly o světovládu.⁴¹ V homérském hymnu na Herma Zeus rozhoduje spor mezi Apollónem a Hermem.⁴²

Práce a dny však nabízejí jiný, veskrze negativní pohled na soudce. Jde o pohled rolníka-zemědělce na zkorumpované krále, sídlící zřejmě v sousedních Thespiích (viz kap. 1). Ve verších 38 n., citovaných v první kapitole, jsme již viděli označení králů jako úplatných „darožroutů“ (*δωροφάγοι*), ve verších následujících se pak dozvídáme, že „bláhoví“ králové „nevědí, oč je půl lepší než všechno“ (*Op.* 40) a jak velký statek má člověk ve slézu a asfodelu (*Op.* 41).⁴³ Králům je věnována bajka (*αἶνος*) o jestřábovi a slavíkovi (*Op.* 202-212). Mužové darožrouti soudí *θέμιστες* křivými soudy (*Op.* 220 n.). Poslední výskyt slova *δωροφάγος* je ve verši 264, v pasáži, jejímiž adresáty jsou *βασιλῆς* a jejímž obsahem je výzva k spravedlivému souzení.

Ἵ βασιλῆς, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθε καὶ αὐτοὶ
τήνδε δίκην· ἐγγὺς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες

40 *Th.* 476, 486, *Op.* 111. Srov. KONRÁDOVÁ (2008 : 119).

41 Titáni, Tyfón (*Th.* 617-885). Porážka Krona není v *Theogonii* líčena příliš podrobně, srov. *Th.* 463-465, *Th.* 488-491.

42 *H. Merc.* Srov. GAGARIN (1986 : 40-41).

43 Sléz a asfodel byly „chlebem chudých“, viz MOST (2018 : 89, pozn. 3.)

ἀθάνατοι φράζονται ὅσοι σκολιῆσι δίκησιν

ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες.

Králové, i vy uvažte sami

tento spor: neboť jsou lidem nablízku

nesmrtelní [bohové] a všímají si těch, kdo prostřednictvím křivých soudů

ničí sebe navzájem a nebojí se boží pomsty. (*Op.* 248–251)

ταῦτα φυλασσόμενοι, βασιλῆς, ἰθύνετε μύθους,

δωροφάγοι, σκολιέων δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε.

Tyto věci střežte, králové, a narovnejte slova,

darožrouti (!), a zcela zapomeňte na křivé soudy. (*Op.* 263 n.)

Králové jsou tedy v *Pracích a dnech* ukázáni jako pokažené vzory králů z *Theogonie*, ve smyslu morálního úpadku, podobného stavu lidí v železném věku. Mají se bát především boží pomsty, tedy metafyzického trestu, jelikož jiné páky na ně nefungují: jsou příliš mocní na to, aby se jim Hésiodos přímo postavil.

Jak je zobrazena Hésiodova protistrana - Persés? V básni je zpodoben jako líný, nečestný jedinec, který ztrácí čas posloucháním sporů na agoře: na místo statku v Askře je tedy přítomen v Thespiích. Jeho ducha ovládá špatná Ἔρις, svárlivost a závist (pro tu má Hésiodos hned dvě slova, „φθόνος“ a „κότος“, viz *Op.* 25 n.), která nevede k produktivnímu životu, ale jen k neustálému soupeření s ostatními.⁴⁴ Několikrát je Persés osloven jako „(velmi) bláhový“, μέγα νήπιος (*Op.* 286, 397, 633), tedy stejným adjektivem, jež nalézáme užito o zkažených králích. Veskrze nemá Persés v básni jedinou pozitivní vlastnost, snad kromě toho, že má potenciál k tomu se zlepšit, tedy poslechnout Hésiodova varování (zejména co se týče jednání ve sporu, ale i práce jako schůdné alternativy poslouchání sporů na agoře). Na tomto potenciálu se zakládá didaktický éthos básně. V *Pracích* (Ἔργα), jež představují jakousi zemědělskou příručku

44 *Op.* 27-29.

(Op. 381-617), můžeme vidět program, jenž vyvede Persa ze zahálky a pomůže mu zajistit si vlastní živobytí (βίος).

Hésiodovu tezi nelze nepřijmout: život (prostředky k němu) se, alespoň v naší současné situaci, získává (zemědělskou) prací. Hésiodos se příznačně odvrací v *Pracích a dnech* od Múz, jak si všimla Kathryn Stoddardová v závěru své knihy *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*, i když už jsme viděli, že Múzy se vyskytují v části věnované mořeplavbě – podle veršů 654-659 věnoval Hésiodos helikónským Múzám trojnožku, kterou získal za vítězství v hrách na počest padlého krále Amfidamanta; zapomenout nesmíme ani na první a druh verš celé skladby.⁴⁵ Podle STODDARDOVÉ (2004 : 189-192) se nicméně Hésiodos *Prací a dnů* staví do role nespolehlivého vypravěče.

V rámci narativu o Persovi a spravedlnosti tedy můžeme mluvit o opozici periferního venkova, spoléhajícího na přímé srovnání sporů, a centralizované kulturní polis. Lze tedy Hésiodovu výpověď chápat jako performativní odvrácení se od této městské kultury? Bere Hésiodos spravedlnost do svých vlastních rukou? Jsou pro něj městské soudy na agoře nadstavbou, nebo mu jde hlavně o to, aby vyhrál nad Persem? Na tyto otázky není bohužel zcela jasná odpověď.

Zdá se však, že Hésiodos i v králích-soudcích vidí potenciál, podobně jako ve svém bratrovi. Nakonec není vyloučené ani to, že Hésiodos konání králů v jistém smyslu schvaluje. Tak srovnal Paul O'MAHONEY (2017 : 688-696) bajku o jestřábovi a slavíkovi s Machiavelliho *Vladařem*. To, že jestřáb není v bajce potrestán, koresponduje s Machiavelliho pojetím politiky. Králové mají zvláštní porozumění (*φρονέουσι και αὐτοῖς*, Op. 202) a dokážou pochopit bajku, stejně jako rozumní lidé pochopí smysl *Vladaře*. Tato interpretace ovšem podvrací jiné tradičnější interpretační přístupy – tedy že Hésiodos kritizuje krále kvůli jejich křivým soudům.

45 Op. 1 n. : „Μοῦσαι Πιερίηθεν ἀοιδῆσι κλείουσαι, / δεῦτε Δι' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι.“ „Píerské Múzy, které zpíváte oslavné písně, přijďte sem, povězte o Diovi, opěvujícíce svého otce.“

3. Lidský svět v perspektivě božského

Jak si zdůrazňuje hésiódovská badatelka Jenny Strauss Clayová, Hésiódova *Theogonie* a *Práce a dny* tvoří jeden celek.

„Jiný, a jak já věřím, v posledku přesvědčivější model vztahu mezi dvěma básněmi [tj. *Theogonií* a *Pracemi a dny*] může být předpokládán s touž pravděpodobností: synchronní pohled, který nahlíží, že tyto dvě básně jsou obecně vzato divergentní, ale v podstatě komplementární a vzájemně závislé. Bylo často navrhováno, že *Ilias* se má k *Theogonii* jako *Odyseia* k *Pracím a dnům* a rozdíly mezi nimi spočívají v odlišeném žánrovém nastavení. Abychom toto schéma zjednodušili, tyto dvě hésiódovské skladby mohou být pochopeny synchronně jako dvě poloviny organického celku, jakýsi diptych, v němž každý díl osvětluje druhý.“
CLAYOVÁ (2003 : 6)

Aniž bychom zacházeli dále do podrobností interpretace Clayové, lze v duchu této víry v jednotu dvou polovin „diptychu“ a na základě básní samotných vyvodit několik zásad.

- 1) Svět bohů a svět smrtelníků se nacházejí ve vzájemném vztahu. Svět bohů je zjevně vůči světu smrtelníků primární: počáteční dění podle *Theogonie* odpovídá zrození božských a světových mocností (jako je Gaia). Lidé jsou vůči bohům ve vztahu závislosti, neboť zaprvé od nich odvozují svůj počátek (v jiných tradicích nacházíme tuto figuru jako mýtus stvoření), zadruhé jsou prostřednictvím obětí, modliteb apod. s nimi v trvalém vztahu. Nic se nestane bez Diova vědomí a každý pokus o to jej obejít je Diem odhalen.
- 2) Architektura hésiódovského *oeuvre* reflektuje tuto strukturu. Svět, který popisuje *Theogonie*, předchází světu, který popisují *Práce a dny*. Proto většina edic *Theogonií* začíná, *pace* LAMBERTON (1988 : 38), podle nějž antická tradice preferovala *Práce a dny*. Hésiódos pravděpodobně v *Pracích a dnech* činí narážky na svoje předcházející dílo, což by mohlo svědčit pro jejich pozdější složení.
- 3) Pochopit antropologickou část *Prací a dnů* i *Theogonie* je nemožné bez pochopení jejich části theologické.

Theologická část *Prací a dnů* sestává stejně jako v případě *Theogonie* převážně z mýtů, neboli narativů.⁴⁶ Narativita je samozřejmě podstatným rysem epické poezie, avšak z hlediska kompozice *Prací a dnů* musíme konstatovat, že pouze některé části splňují kritéria epiky. Zatímco někteří vidí v kompozici *Prací a dnů* jakýsi sklad nesourodých částí (tak do jisté míry WEST [1978]) a přičítají to např. pozdějším interpolacím, viz SUSEMIHL (1966 : 3–15), zdá se mi plodnější metodologický přístup britské badatelky CANEVAROVÉ (2015 : 31–82), která se systematicky zabývá Hésiodovou (sebe)repcí, chápe Hésioda synchronně a mluví jednoduše o „odpoutávání“ (*detaching*) a opačném procesu „připoutávání“ (*tethering*) jednotlivých částí vůči sobě navzájem. Tato koncepce, kdy se nezabýváme pravostí a nepravostí jednotlivých částí a nehledáme „skutečného Hésioda“, umožňuje možnost pohlížet na Hésiodovo dílo jakožto jednotné v rozmanitosti, a především je jakožto jednotné vykládat. Pokud by tomu tak nebylo a některé části textu pocházely od Hésioda, zatímco jiné významné části by byly později přidány, pak bychom nemohli mluvit o žádné jednotné koncepci a připisovat ji básníkovi.

Práce a dny obsahují tyto mýty, významné pro téma naší práce : 1) krátký mýtus o dvou Svárech, 2) mýtus o Prométheovi a Pandóře, 3) mýtus pokolení.

3.1. Špatný a dobrý Svár

Zobrazení božské síly, jíž je Svár (*Ἐρις*), v *Theogonii* se sice odehrává na malém prostoru, ale přesto tato pasáž není bez významu pro celek.

τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι

⁴⁶ Slovo „μῦθος“ znamená kromě jiného „příběh“, viz LSJ s.v., nicméně stejně tak dobře by se dalo pro to, čemu v dnešním bádání říkáme mýtus, použít slovo λόγος, které v této souvislosti nacházíme v *Op.* 106, *ἔτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω*. μῦθος naopak u Hésioda častěji znamená „slovo“, viz např. *Th.* 24, *Op.* 194. Často zmiňovaná opozice mýtu a logu je až pozdějšího původu. Dále chci poznamenat, že není nutné chápat „mýtus“ jen jako nějaké kulturně významné vyprávění. V kontextu mého čtení Hésioda je to prostě jakékoliv vyprávění, které se týká bohů a událostí „na božské scéně“ a které vkládá básník do úst sám sobě nebo postavě v básni. Jestli například Hésiodovo podání o dvou Eridách mělo nějaký obecně přijímaný základ, jestli vycházelo z nějakého sdíleného vyprávění, nebo jestli se jedná o Hésiodův vynález, není pro moji interpretaci důležité.

Νῦξ ὀλοή· μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα
Γῆράς τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.
αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα
Ἵσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἄνδροκτασίας τε
Νεϊκεά τε Ψεύδεά τε Λόγους τ' Ἀμφιλλογίας τε
Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν,
Ἵρκόν θ', ὅς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσση·

Zhoubná Noc zrodila také Odplatu (Nemesis), neštěstí pro smrtelné lidi:

poté zrodila Klam (Apaté) a Lásku,

prokleté Stáří a mocný Svár.

Poté nenávistný Svár zrodil bolestivou Námahu,

Zapomenutí, Hlad, slzavé Bolesti,

Boje, Bitvy, Vraždy, Řeže kosící muže,

Spory, Lži, Slova, Pře,

Nezákonnost a Zaslepenost, podobné sobě navzájem,

a Příkladu, jež nejvíce stíhá pozemské lidi,

kdykoliv někdo úmyslně křivě přísahá. (*Th.* 222–232)

Hésiodos vyjmenovává potomstvo Sváru, který je sám potomkem Noci, jež se zrodila z Chaosu společně s Erebem (*Th.* 123). Již bylo vícekrát poznamenáno, že potomstvo Noci představuje negativní síly (patří sem například Smrt, Spánek, Sny v *Th.*

211-221).⁴⁷ Další mocnosti zrozené z Noci jsou přinejmenším ambivalentní (Moiry), jelikož dávají lidem při narození dobré i zlé (γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε, *Th.* 219, některými athetováno zřejmě jako pozdější přídavek, WEST [1966 : ad 218-219]). Zdá se, že Svár patří v *Theogonii* k těmto negativním silám, nejen kvůli svým bratrům a sestrám, ale zvláště kvůli svému vlastnímu potomstvu. To tvoří příznačně abstrakta, odvozená z lidského života a určitým způsobem spojená s představou „Sváru“.

Jedná se z větší části o negativní jevy. V jakém smyslu jsou pro lidi škodlivá Slova a Příklad? Slova patrně souvisejí s klamáním, přesvědčováním, známým z pozdější sofistiky, vzpomenout si můžeme i na Detiennovu „účinnou řeč“ (viz výše), která může říkat pravdu i klamat, mohli bychom tedy vztáhnout Slova i na básníky, soudce a věštce. Spojitost je zde jak se Lží, Spory a Přemí, tak s Klamem (sestrou Sváru a tetou Slova). Podobně Příklad zde nejspíše znamená především své zneužití, jak naznačuje věta „kdykoliv někdo úmyslně křivě přísahá“ (ἐπίορκον ὁμόσση, *Th.* 232). Na druhou stranu měla mezi Řeky Příklad významné místo: její porušení totiž znamenalo zásadní následky, a to dokonce i pro bohy.⁴⁸

Slovem „spor“ (νεῖκος, neutrum) odkazuje v *Pracích a dnech* (35) Hésiodos ke svému sporu s bratrem Persem, o němž jsme již jednali v předchozích oddílech, a jen o něco málo výše (29) tímto slovem označuje spory řešené na agoře (nejspíše v Thespiích), které Persés poslouchal a mařil tak svůj čas, který mohl strávit lépe.

Nyní se obraťme ke zpracování Eridy v *Pracích a dnech*. Budu citovat tuto pasáž *in extenso*:

Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν

εἰσὶ δὴ τὴν μὲν κεν ἐπαινήσειε νοήσας,

ἦ δ' ἐπιμωμητὴ· διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.

ἦ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριον ὀφέλλει,

47 Srov. KONRÁDOVÁ (2008 : 125), která hovoří o „neblahých potomcích Noci“, a CLAYOVÁ (2003 : 19) : „temné síly, personifikované v potomstvu Noci“.

48 Viz např. Homér, *Il.* XV, 38. Srovnej FISCHEROVÁ (2003 : 90 n.)

σχετλίη· οὐ τις τήν γε φιλεῖ βροτός, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης
ἀθανάτων βουλήσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν.

τὴν δ' ἐτέρην προτέρην μὲν ἐγείνατο Νύξ ἐρεβεννή,

θῆκε δέ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,

γαίης [τ'] ἐν ρίζησι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω·

ἦ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἐγείρει·

εἰς ἕτερον γάρ τις τε ἴδεν⁴⁹ ἔργοιο χατίζων

πλούσιον, ὃς σπεύδει μὲν ἀρόμεναι ἠδὲ φυτεύειν

οἰκόν τ' εὖ θέσθαι· ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων

εἰς ἄφενος σπεύδοντ'· ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἦδε βροτοῖσιν.

καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων,

καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονεῖ καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ.

ᾧ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶν ἐνικάτθεο θυμῷ,

μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι

νεῖκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἑόντα.

Tudíž nebyl jen jeden rod Svárů, ale jsou dva

na Zemi: jeden by pochválil ten, kdo ho poznal,

ten druhý je hanebný. **Mají však naprosto rozdílného ducha.**

Tento Svár posiluje zlou válku a boj a je špatný,

žádný smrtelník ho nemá rád, ale jen z nutnosti,

z přání nesmrtelných, smrtelníci ctí [tento] tíživý Svár.

49 Jiné edice mají „ιδὼν“.

Ten druhý, dřívější, zrodila temná Noc
a syn Kronův,⁵⁰ trůnící ve výši a obývající éther,
ho vložil v kořeny Země: mnohem lepší pro lidi.
Ten pudí i zoufalého muže k práci:
Mnohý zahálejší muž totiž viděl bohatého člověka,
jak spěchá orat, sázet nebo zdatně stavět dům.
A závidí sousedovi soused, když spěchá k bohatství:
tento Svár je dobrý pro smrtelníky.
Hrnčíř závidí hrnčíři, tesař tesaři,
chudák nepřeje chudákovi a pěvec pěvci.
Perse, ty si buď vědom těchto věcí,
a nechť tě zlovolný Svár neodvádí od práce,
když posloucháš a pozoruješ spory na agoře. (*Op.* 11–29)

Kromě zmínky o Sváru ve verši 804, která je ve shodě s pojetím Sváru v *Theogonii* (je zde uvedena Přísaha jako jeho potomek) a dvou míst ve *Štítu* (*Sc.* 148, 156), jež ovšem nelze Hésiodovi spolehlivě připsat, jsou toto v Hésiodově díle všechny pasáže, pojednávající o Sváru.⁵¹

Jde o významné místo, na jehož základě se často *Theogonie* datovala před *Práce a dny*, což ovšem není nutné, pokud autor obou básní měl tuto myšlenku připravenou dopředu. Čím se liší dva Sváry na základě informací obsažených v této pasáži? Bylo by

⁵⁰ Zeus.

⁵¹ Srovnej MOST (2018 : lvii): „*Štít* je všeobecně datován někdy mezi konec sedmého a první polovinu šestého století př. nl.“ To je až po Hésiodovi, jehož působení se datuje obvykle do osmého až sedmého století. Pravděpodobná datace staví na historických údajích o lelantské válce, v níž měl padnout král Amfidamás, na jehož počest se konaly hry, jichž se Hésiodos účastnil (srov. kapitolu 1).

lepší začít od toho, co mají oba společného. Hésiodovo rozdělení dvou Svárů, nebo dvou modalit Sváru, by nedávalo smysl, kdyby za ním nebyla jedna, byť ambivalentní, idea.

Svár tedy znamená jakousi soutěživost, sváření se, konkurenci. Zdá se však, že Hésiodovo kladné použití tohoto slova je v řeckém kontextu poměrně vzácné – LSJ uvádí mnoho míst, kde má Eris polemický charakter, ale citelně méně míst, kde je ho užito „v dobrém smyslu“ (LSJ, s. v.).⁵²

Nalzáme zde doklad pro archaické cítění „ambivalence“ veškeré reality. Něco, co je v zásadě negativní, co vede k *πολεμός* a *δῆρις*, může na druhé straně vést ke zdravé soutěživosti.

Hésiodos tvrdí, že onen dobrý Svár Zeus umístil „do kořenů Země“. Oba sváry jsou stále dětmi Noci, ale kosmický význam dobrého Sváru je zvýrazněn touto lokalizací. Dokonce se dozvídáme, že se tento Svár zrodil dříve (*ἐτέρην προτέρην*), což zdůrazňuje jeho důležitost.

Co se týče práce, vidíme, že k ní podněcuje dobrý Svár, a to prostřednictvím napodobování či *aemulatio*. Zde nejde o zdůvodnění toho, proč člověk musí pracovat, jak uvidíme v mýtech následujících. Jde o pouhou motivaci, o to, co je pohonem produktivity.

Podle Pausania 9.31.4–5 (Testimonium T42 Mostovy edice) Boióťané žijící kolem Helikónu tvrdili, že Hésiodos napsal pouze *Ἔργα*, a dále že k nim nepatří prooimion (verše 1–10), ale že začínají až pasáží o Svárech (Eridách). Podle Testimonia T49 (ze scholií k *Pracím a dnům*) Theofrastův žák Praxifanés rovněž narazil na kopii bez prooimia (*ἀπροοιμιάστω τῷ βιβλίῳ*), začínající veršem *Op.* 11.

⁵² LSJ odkazuje na Aischyla, *Eu.* 975.

3.2. Krásné zlo a oheň

Na mýtus o dvou Svárech navazuje v *Pracích a dnech* mýtus o Prométheovi a Pandóře. Ten má svoji obdobu v *Theogonii* (O Títánech Prométheovi a Epimétheovi *Th.* 507–616, o Prométheovi *Th.* 535–616, o Pandóře *Th.* 570–616). Zatímco v *Theogonii* je mýtus vsazen do širšího vyprávění o zrození bohů a Títánů (to jsou potomci Krona), v *Pracích a dnech* jej Hésiodos používá jako prostředek k předání určitých informací Persovi (a skrze něj jakémukoliv posluchači. Vztah obou verzí mýtu shrnuje CLAYOVÁ (2009 : 76) následovně:

„Verze představená v *Erga* (*Pracích*, pozn. aut.) nabízí učebnicový příklad přizpůsobení mýtu tak, aby vyhovoval svému kontextu, publiku a účelu. Neboť v *Theogonii* příběh dokazuje Diovu důmyslnost a nadvládu nad všemi ostatními bohy, zatímco v *Pracích a dnech* se zaměřuje na lidskou potřebu pracovat a další nesnáze lidské existence.“

Pokud se budeme držet pojmů, jež zavedla CANEVAROVÁ (viz výše), Hésiodos tento mýtus „připoutal“ k ostatním částem *Prací a dnů* a používá jej jako „zakladatelský“ mýtus. Konkrétně jde o jedno z vyprávění, která (byť způsobem ne na první pohled průhledným) v Hésiodových očích zakládají nutnost práce. Jak se totiž píše ve verších bezprostředně předcházejících, bozi před lidmi skryli možnost bezpracné, nebo alespoň v porovnání se současným stavem velmi snadné obživy:

Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν.

ῥηδίως γὰρ κεν καὶ ἐπ' ἡματι ἐργάσσαιο,

ὥστε σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἔοντα·

αἰψὰ κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο,

ἔργα βοῶν δ' ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν.

Bozi totiž nechávají živobytí před lidmi skryté.⁵³

Neboť snadno bys za den pracoval [tolik],

že bys měl dost na rok i bez práce.

Rychle bys zavěsil kormidlo nad krb

a byl by konec práci dobytka i těžce pracujících mezků. (*Op.* 42–46)

V rámci strategie odpoutávání a připoutávání bychom mohli říct, že tuto pasáž lze z jejího kontextu odpoutat a že by tedy například neměla sloužit k uvedení toho, co následuje. To však vyvrací hned následující verše, které se přímo vztahují k uvedené pasáži. Cituji celý mýtus v *Pracích a dnech*:

ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ἧσιν,
ὅττι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης·
τοῦνεκ' ἄρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά,
κρύψε δὲ πῦρ· τὸ μὲν αὖτις ἐὺς πάις Ἰαπετοῖο
ἔκλειψ' ἀνθρώποισι Διὸς παρὰ μητιόεντος
ἐν κοίλῳ νάρθηκι, λαθὼν Δία τερπικέραυνον.
τὸν δὲ χολωσάμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·
“Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς,
χαίρεις πῦρ **κλέψας** καὶ ἐμὰς φρένας **ἠπεροπεύσας**,
σοὶ τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν.
τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες
τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.”

⁵³ VERDENIUS (1985 : ad locum) upozorňuje, že *κρύψαντες* spojené s *ἔχουσι* má v textu platnost perfekta (tj. česky nejlépe „skryli a mají skryto“), zároveň si však oba slovesné časy ve větě podržují svou sémantickou roli: bozi *skryli* živobytí a snaží se je *držet* (*ἔχουσι*) pryč od smrtelníků.

Ὡς ἔφατ', ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅττι τάχιστα
γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν
καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἴσκειν
παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον· αὐτὰρ Ἀθήνην
ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἴστων ὑφαίνειν·
καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ χρυσέην Ἀφροδίτην
καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας·
ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
Ἑρμείην ἦνωγε, διάκτορον Ἀργεῖφόντην.

[...]

αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὸν ἀμήχανον ἐξετέλεσσαν,
εἰς Ἐπιμηθεά πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργεῖφόντην
δῶρον ἄγοντα, θεῶν ταχὺν ἄγγελον· οὐδ' Ἐπιμηθεὺς
ἐφράσαθ' ὥς οἱ ἔειπε Προμηθεὺς μὴ ποτε δῶρον
δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου, ἀλλ' ἀποπέμπειν
ἐξοπίσω, μὴ πού τι κακὸν θνητοῖσι γένηται·
αὐτὰρ ὁ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ', ἐνόησε.

Ale Zeus hněvaje se **ukryl lidem živobytí**,⁵⁴

protože ho obelstil Prométheus – ten s křivými záměry.

Proto zosnoval pro lidi těžké strasti

54 Odkaz na „živobytí“ (βίον) z verše 42 je zde doplňován více vykladači, srov. překlad in: MOST (2018) a komentář in: WEST (1978: ad locum).

a **ukryl** před nimi oheň.

Ale dobrý syn Iapetův jej poté pro lidi **uloupil**

v dutém fenyklovém stonku, ve skrytu před Diem – tím, jenž má potěšení v blesku.⁵⁵

Zeus k němu v hněvu promluvil takto:

„Iapetovče, důmyslný nade všechny,

raduješ z toho, že jsi **ukradl** oheň a **obelstil** mě,

ale sám sis způsobil veliké neštěstí, pro sebe i pro budoucí lidi.

Jim dám výměnou za oheň zlo, z něž se budou všichni

v budoucnu těšit, objímající svou vlastní zkázu.“

Tak pravil a propukl ve smích otec lidí i bohů.

A přikázal Héraistovi, proslulému svým uměním,

aby co nejrychleji smísil zemi s vodou a dovnitř [směsi] přidal lidský hlas

a lidského ducha a aby [vytvořil] krásnou a touhu budící podobu panny,

která by se v tváři podobala nesmrtelným bohyním.

Potom přikázal Athéně, aby ji naučila [ženským] pracím,

aby uměla tkát ze zdobného vlákna,

a přikázal zlaté Afroditě, aby jí rozlila po tváři půvab,

nesnesitelnou vášeň i myšlenky, jež tráví [mužům] údy.

A poručil prostředníkovi Hermovi, vrahu Argově,

vložit do ní psí mysl a zlodějskou povahu.

⁵⁵ Podle komentátorů jde o ločidlo obecné (*Ferula communis*), které se používalo ve starověku k uchování ohně. Viz WEST ad *Th.* 567, VERDENIUS ad *Op.* 52. Dřeň této rostliny prý hoří, zatímco zbytek stonku zůstává netknutý. Roste do relativně vysoké výšky.

[...]

Poté, když dokonal tu bezmeznou lest, ze které není úniku,

poslal k Epimétheovi slavného Argova vraha (Herma), rychlého posla bohů,

nesoucího dar (Pandóru). A Epimétheus

neuvážil, co mu pravil Prométheus – aby nikdy nepřijal dar

od olympského Dia, nýbrž poslal jej zpět, aby se smrtelníkům neurodilo nějaké zlo,

avšak až když jej přijal (totiž Pandóru jako dar), když už *měl* zlo, (teprve) pochopil. (*Op.* 47–68, 83–89)

Jakou spojitost má Divo odnětí ohně – v reakci na Prométheovu snahou jej oklamat – se skrytím živobytí? Podle WESTA (1978 : ad 47–105) zde Hésiodos spojuje dvě různé myšlenky: když mluvil o ukrytí živobytí, přišel mu na mysl tradiční příběh o Prométheovi (Prométheus oklamal Dia při rozdělování oběti v Mékóné, Zeus za to skryl před lidmi oheň, Prométheus ho však ukradl a za to byl potrestán, zároveň však Zeus potrestá lidstvo stvořením Pandóry – o pozadí Prométheových činů a jejich potrestání viz varianta tohoto mýtu v *Theogonii* 507–616). Podle této interpretace je tak živobytí volně asociováno s ohněm a nemůžeme zde tudíž mluvit přímo o aitiologii skrytí živobytí (ačkoliv s tím nějakým způsobem souvisí příběh o Pandóře jako ultimátním zlu a jejím vypuštění zel z nádoby). Nicméně fakt, že zde Hésiodos tyto myšlenky spojuje (a přechod je jasný z opakovaného použití slovesa *κρύπτω* [„skrývám“]), přeci jen ukazuje na určitou myšlenkovou příbuznost – souvislost – mezi celým příběhem o Prométheovi a Pandóře a mezi skrytím živobytí před lidmi. Ostatně dalším objasněním nutnosti práce je až mýtus o pokoleních, který bude bezprostředně následovat po pasáži o Prométheovi a Pandóře (*Op.* 106–201).

Můžeme se domnívat, že nutnost práce byla jedním ze zel, které Pandóra vypustila do světa otevřením nádoby (*pithos*). Ostatně něco velmi podobného Hésiodos výslovně říká:

*νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νούσων τ' ἀργαλέων, αἶ τ' ἀνδράσι κήρας ἔδωκαν.*

{αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.}

*ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεςσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελούσα
ἐσκέδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά.*

μόνη δ' αὐτόθι Ἑλπίς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν

ἔνδον ἔμεινε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν οὐδὲ θύραζε

ἐξέπτῃ· πρόσθεν γὰρ ἐπέμβαλε πῶμα πίθιοιο

αἰγιόχου βουλῆσι Διὸς νεφεληγερέταο.

[...]

Οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

Dříve totiž totiž lidé na Zemi žili

pryč od zlého a bez obtížné námahy

a těžkých nemocí, jež přinášejí mužům smrt.

{Neboť pod tíhou zla smrtelníci okamžitě stárnou.}

Avšak žena (Pandóra) otevřela rukama veliké víko nádoby (pithu)⁵⁶

a roznesla všechna v něm skrytá zla – zosnovala lidem těžké strasti.

Jediné Očekávání zůstalo vevnitř v pevném příbytku

pod ústím nádoby (pithu), a nevypadlo dveřmi ven.⁵⁷

Neboť než se to mohlo stát, (Pandóra) vrátila víko na nádoby (pithos),

skrze úmysly Dia, držícího aigidu, shromažďovatele mraků.

⁵⁶ Pithos byla velká nádoba určená ke skladování vína či potravin.

⁵⁷ Je debata o tom, zda se Očekávání (někdy překládané jako Naděje) týká budoucích dober, nebo zel. Srov NEILS (2005).

[...]

Tak není možné nikdy oklamat Diovu mysl. (*Op.* 90–99, 105)

Hned v prvních verších této závěrečné pasáže mýtu se dozvídáme, že Pandóra, kterou přijal navzdory varování svého bratra Prométhea Epimétheus (básník o tom mluví v předcházejících verších), se stala lidem příčinou zel a také námahy (πόνος) a smrtelných nemocí. Jde tedy o jedno z míst, jež uvozují *conditio humana*, čili lidskou situaci, v níž se jako smrtelníci nacházíme. Námaha (πόνος) je pojmem blízkým práci, je to zřejmě něco, co práci neustále provází. Má podobné konotace jako o něco básničtější výraz κάματος (námaha, trudná práce, viz Lepař s. v., podle LSJ s. v. je slovo „vzácné v rané próze“) – ten nacházíme u Hésioda například v popisu toho, co čeká železné pokolení (*Op.* 177), dále v *Theogonii* v pasáži o Pandóře, kde jsou ženy přirovnány k trubcům (samice k samcům), kteří vyjídají namáhavou práci včel (κάματος, *Th.* 599), a v rámci podobného obrazu v *Pracích a dnech*, kde Hésiodos „horuje“ proti lenosti a opět se objevují trubci a včely (*Op.* 305). Výraz námaha (πόνος) se objevuje také jako jméno božstva (Πόνος) v již citované pasáži *Th.* 226, kde figuruje dokonce jako prvně jmenovaný z těch, které rodí Svár. „Námaha“ je jistým aspektem práce a zdá se, že značí její povahu. Básník se vůbec nevyhýbá tomu, použít tohoto slova i o bozích (*Th.* 629, 881). Takto básník shrnuje válku olympských bohů s Títány:

αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν,

Τιτήνεσσι δὲ τιμάτων κρίναντο βίηφι,

Když blažení bozi završili svou námahu

a násilím dosáhli dohody s Títány ohledně poct. (*Th.* 881 n.)

Slovo „námaha“ (πόνος) je zde užito o násilném řešení sporu mezi bohy. Domnívám se, že v této námaze se projevuje určitá zdatnost (ἀρετή) – bozi mají předpoklady pro to, aby své dílo vykonali, stejně jako tyto předpoklady musí mít lidé. Pro Hésioda ovšem zdatnost (ἀρετή) je spíše výsledkem práce – vede k ní zprvu obtížná, ale nakonec snadná cesta (*Op.* 286–292; konečná snadnost je v kontrastu k počáteční snadnosti cesty ke špatnosti). Na jiném místě pak říká, že zdatnost spolu se slávou provází bohatství (πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῆδος ὀπηδεῖ, *Op.* 313) – bohatství, které si člověk

získá práci. Nelze úplně říct, zda pro Hésioda byla zdatnost (*ἀρετή*) v centru jeho zájmu. To, že se slovo vyskytuje v *Pracích a dnech* jen dvakrát a ani jednou v *Theogonii* (jediný další výskyt je ve fragmentu z *Katalogu žen*, kde se mluví [zřejmě, podle konjunktur] o zdatnosti Bellerofontově; zdatnosti, již vyniká mezi lidmi na zemi),⁵⁸ nemluví ve prospěch této teze, na druhou stranu právě použití v *Pracích a dnech* bylo často komentováno a má svou paralelu v *Novém zákoně* a jeho široké a úzké cestě.⁵⁹ Pokud se vrátíme k naší původní myšlence, práce jakožto *πόνοσ* značí určitou aktivitu, která může být svému subjektu připsána jedině k dobru.

Podle článku Carla ROBERTA (1966) byla Pandóra původně bohyní země (*Erdgöttin*). Autor uvádí archeologickou evidenci (vázy), kde je Pandóra osvobozována Epiméthem (za užití kladiva), což spojuje právě s jarním osvobozením bohyně země (podobně jako v kultickém mýtu Persefony). Pandóra byla podle Roberta Epimétheovou manželkou, stejně tak dobře ale mohla být manželkou Prométheovou. Podle Roberta Hésiodos mýtus originálním způsobem přetváří, poněvadž užívá Pandóry k vyjádření své misogynie.⁶⁰ Pandóra je u Hésioda stvořena na příkaz Dia – Héfaistos ji uhněte z hlíny (*Th.* 571 n. = *Op.* 70 n.). Pandóra je obdarována různými bohy a bohyněmi, kteří jí dají své dary do výbavy. V popisu Diových příkazů a toho, co jednotliví bozi Pandóře opravdu dali, se nacházejí rozpory. Uvedme jen některé: Zeus přikáže už Héfaistovi, aby smísil vodu se zemí (*Op.* 60–62) a dovnitř vložil lidský hlas a mysl (*σθένοσ*). Héfaistos však pouze zhotoví obraz cudné panny (*παρθένω αἰδοίη ἱκελον*) – řečí jí ale vybaví o několik veršů později až bůh Hermés. Popis božích darů je v *Pracích a dnech* podrobnější než v *Theogonii* a předchází mu právě seznam Diových příkazů. Nakonec přichází známé pojmenování Pandóry a jeho etymologie, jež se v *Theogonii* vůbec nenachází. Jeho výklad byl problematický již od starověku.

58 Viz *Fragmenta Hesiodica* (1967), fr. 43a, 82 n. O *Katalogu žen* říká MOST (2018 : liii), že byl v antice převážně považován za autentické Hésiodovo dílo, moderní bádání ale (podle něj) již tento názor převážně nesdílí. Jeho vznik klade do rozmezí konce 7. a poloviny 6. st.

59 Matouš, 7, 13–14, Lukáš, 13, 22–30. Srov. čtvrtou knihu Ezdrášovu, 7, 1–14, in: *Starý zákon – překlad s výkladem, Apokryfy* (1985), str. 406 n.

60 Srov. ROBERT (1966 : 350): „I když byl nápad, udělat z ctihodné bohyně Země výtvar z hlíny, násilný, stále je možné poznat etapy tohoto jinak poměrně komplikovaného procesu. Vlastním důvodem je básníkova planoucí nenávisť k ženám, jak dochází svého vyjádření především ve verších *Theogonie* 598–612, verších natolik osobního zabarvení, že nerozumím tomu, jak je někdo mohl chtít Hésiodovi odejmout.“

ἐν δ' ἄρα φωνήν

θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα

Πανδώραν, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες

δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν.

A dovnitř [ženy] vložil hlasatel bohů (Hermés) lidskou řeč

a nazval ji Pandóra (=všemi obdarovaná/všemi darovaná),

protože všichni bohové, mající příbytky na Olympu,

darovali dar, neštěstí pro lidi, živící se obilím. (*Op.* 79-82)

Konkrétně se interpreti neshodli na tom, jak chápat jméno Pandóra, poněvadž gramaticky věta „*πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν*“ může znamenat, že všichni Olympané (nejspíše však jen ti jmenovaní) darovali lidem dar, jenž jim byl neštěstím (*δῶρον ... πῆμα*). Zdá se však, že odpovědnost za Pandóru nese Zeus, nikoliv všichni bozi. Druhá interpretace se drží předcházejícího textu a vysvětluje jméno Pandóra jako „všemi obdarovaná“ (opět tedy nejspíše jen bohy v mýtu zmíněnými). Tento spor chápu ale spíše jen jako jazykový než věcný. Jeho původ může být v Hésiodově nejasném a někdy dvojnásobném vyjadřování.

Jaký význam má v básni Prométheova krádež ohně? Prométheus byl u Řeků pojímán jako dobrodinec lidstva, jako *πρῶτος εὐρετής*, vynálezce umění (v jeho nejširším smyslu) a kultury – tak Aischylos uvádí v rozsáhlé pasáži jeho zásluhy o lidi.⁶¹ Proto může působit zvláště, že je Diem potrestán za to, že lidem dá oheň. Avšak Prométheus oheň zcizil. Dvakrát překročil Diovu vůli – poprvé při oběti v Mékóné, podruhé krádeží ohně, který Zeus skryl před lidmi. Proč ale trestá Zeus lidstvo, když obětní šalbu provedl Títán Prométheus? Mezi lidmi a Prométheem musel být zvláštní vztah, který umožnil toto přenesení viny. Trestem za druhé provinění je Pandóra – Prométheovo dědictví je tedy jak kladné, tak záporné. Pandóra ztělesňuje zlo coby ženský archetyp (*καλὸν κακόν*): má

⁶¹ Aischylos, *Pr.*, 447-469, 478-506.

vlastnost být předmětem mužské touhy, který však přináší strasti. To je podtrženo vypuštěním zel, nemocí a námahy mezi lidmi.

Sylva FISCHEROVÁ (2003 : 14) ve své disertační práci přišla se zajímavým překladem Prométheova a Epimétheova jména jako „pře-mysl“ a „neza-mysl“. Zatímco Prométheus vidí skutečnou povahu Pandóry dopředu, Epimétheus si vše uvědomí až poté, co ji od Dia přijme (*Op.* 89).

Zlu, které představuje žena (jejímž je Pandóra archetypem), se dá jen stěžít vyhnout – jak totiž naznačuje Hésiodův komentář v *Theogonii*, zlem je žít s ní i bez ní:

*ἔτερον δὲ πόρην κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο,
ὅς κε γάμον φεύγων καὶ μέρμερα ἔργα γυναικῶν
μὴ γῆμαι ἐθέλη, ὀλοὸν δ' ἐπὶ γῆρας ἵκηται
χῆται γηροκόμοιο· ὁ δ' οὐ βίότου γ' ἐπιδευῆς
ζῶει, ἀποφθιμένου δὲ διὰ ζωὴν δατέονται
χηρωσταί. ᾧ δ' αὖτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται,
κεδνὴν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν, ἀρηρυῖαν πραπίδεσσι,
τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει
ἐμμενές· ὃς δέ κε τέτμη ἀταρτηροῖο γενέθλης,
ζῶει ἐνὶ στήθεσσιν ἔχων ἀλίαστον ἀνίην
θυμῷ καὶ κραδίη, καὶ ἀνήκεστον κακὸν ἐστίν.*

Uložil [lidem] ještě jiné zlo za dobro (tj. oheň):

kdo se, odmítaje sňatek a ničivé dílo žen,

nechce oženit, vejde do zhoubného stáří

bez toho, aby o něj jako starce někdo pečoval

Žije sice bez nouze o prostředky k životu,

ale když zemře, vzdálení příbuzní si rozdělí jeho majetek.⁶²

Komu je však osudem určena ženitba

a vzal si milovanou manželku, jež má řádné myšlenky,

tomu se stále střídá dobro se zlem.

Komu se však dostane [ženy] z prokletého rodu,

žije s nikdy nekončícím žalem

na duchu i v srdci, a je to nezhojitelné zlo. (*Op.* 602–612)

Je jen jediná možnost, jak si udělat život alespoň snesitelným, a to oženit se dobře – totiž s ženou, kterou bude pro její dobré vlastnosti její choť milovat a která má řádné (*ἀρηρυϊαν*), tj. správné myšlenky. Cokoliv jiného přináší více negativ než pozitiv: nemít ženu může být během života dobré, má-li člověk co jíst, po smrti však takový člověk přijde o svůj odkaz a své jméno, neboť majetek nepřejde jeho synům či dcerám. Mít špatnou ženu je pak to nejhorší, co si podle Hésioda můžeme představit.

3.3. Strasti železného věku

Posledním velkým mýtem *Prací a dnů*, opět bezprostředně navazujícím na předchozí (Prométheus a Pandóra), je tzv. mýtus pokolení, nebo také mýtus světových věků (*Mythos von den Weltaltern*, VON FRITZ [1966 : 367]). I ten je velmi důležitý, co se týče mýtické aitiologie práce. Mýtus předkládá situaci pěti lidských pokolení: 1) zlaté pokolení (*χρύσειον γένος*), *Op.* 109–126, 2) stříbrné pokolení (*γένος ἀργύρεον*), *Op.* 127–142, 3) bronzové pokolení (*γένος χαλκείον*), *Op.* 143–155, 4) pokolení héroů (*ἀνδρῶν ἡρώων θεῶν γένος*), *Op.* 156–173, a nakonec 5) železné pokolení (*γένος σιδήρεον*), *Op.* 174–201. Pro nás budou nejdůležitější dvě pokolení: a to zlaté a – nepřekvapivě – železné.

⁶² Tedy nikoliv přímí dědici.

Zlaté pokolení představuje v tomto mýtu nejstarší stadium světové historie. Lidé byli tehdy velmi podobní bohům (*Op.* 112), jejich život byl bezstarostný, žili bez námahy a strážně (*Op.* 113). Jejich život byl jednou velkou hostinou (*Op.* 115). Nebyli nuceni k zemědělství, neboť země jim přinášela plody v bohatém množství sama od sebe (*αὐτομάτη*, *Op.* 117 n.). Jejich povaha byla mírná a zdá se, že žili v jakémisi komunismu (sdíleli mezi sebou plody své práce a mnohé dobré věci, *Op.* 119).⁶³ Překlad slova ἐνέμοντο („sdíleli“) je nicméně nejasný, VERDENIUS (1985 : ad locum) jej vykládá jako „užívali si“. U každého pokolení kromě železného je uvedeno, co se stalo poté, co zaniklo. Zlaté pokolení přijme osud daimonů – strážců, kteří pro Dia hlídají lidi na zemi.

Druhé, stříbrné pokolení je esenciálně pokolením lidí s velmi dlouhým dětstvím, ale krátkou dospělostí a stářím. Původní spravedlnost – a mírnou povahu – zde již nahrazuje zpujnost (*ὄβρις*). Zeus toto pokolení odstraní z tohoto světa, protože patřičně nectilo bohy, nicméně z těchto lidí se stanou „blažení smrtelníci pod zemí“ (*Op.* 141).

Třetí, bronzové pokolení, které pochází z jasanů (nebo jasanových nymf – viz *Th.* 187), se vyznačuje násilností: jsou nezládnutelní (*ἄπλαστοι*) a působí celkově jako monstra. Říká se o nich, že měli všechno z bronzu, neboť „nebylo černého železa“ (zřejmě motiv, odkazující se na historii zpracování kovů). Po své násilné smrti vejdou bezejmenní do Hádu (152–155) – zdá se, že je po smrti nečeká žádná speciální funkce.

Čtvrté pokolení, herojské, přerušuje sekvenci zhoršujících se kovů a zdá se, že jde o homérskou a tradiční vložku. Někteří z nich zahynuli v bojích u Théb, jiní u Tróje. Zeus je usídlil na samých hranicích země, na ostrovech blažených.

Poslední pokolení, které je pokolením Hésiodovy současnosti (a zřejmě i pozdější doby, dokud nenastane kosmický přelom), je asi nejobtížněji uchopitelné, přestože by nám mělo být nejlépe známé ze zkušenosti. Hésiodos konstatuje, že toto období je jednou nekončící strážní, a začne mluvit v budoucím čase: popisuje apokalypsu. Ta se vyznačuje naprostým rozpadem společenských zvyklostí a úpadkem spravedlnosti. Tato

⁶³ Podle VERDENIA (ad. locum) výraz ἔργα zde neoznačuje zemědělské práce, ale jídlo. Tím je vyřešen paradox, že by lidé zlatého pokolení měli pracovat.

pasáž končí scénou, kdy bohyně Studu a Odplaty (*Nέμεσις*) odcházejí od lidí vzhůru na nebesa – už mezi nimi déle nebudou pobývat, lidský život se řítí do záhuby.

Mýtus se dočkal celé řady interpretací, z nichž nejvýznamnější jsou asi interpretace kulturně-komparatistické (srovnávají Hésiodův mýtus s jeho orientálními a indoíránskými předlohami a nalézají společné motivy) a poněkud jiným směrem se vydávající interpretace strukturalistické. K prvně zmíněným výkladům patří některé německy psané práce z devatenáctého a ranějšího dvacátého století shromážděné v Heitschově *Hésiodovi* (HEITSCH [1966]) a také studie M. L. Westa, velkého znalce Hésioda (viz WEST [2003 : 312–319]). Oproti tomu asi nejvýraznějším zástupcem druhé skupiny je J.-P. Vernant (VERNANT [2004 : 102–132]).⁶⁴

Jak postřehl například M. L. WEST (2003 : 314), spojení zlatého věku s Kronovou vládou je víceméně dílem samotného Hésioda – mýtus o Kronovi existoval totiž nezávisle na mýtu pokolení. Velmi cennou paralelu zde však představuje Platón. V dialogu *Politikos* se nachází filosofický mýtus, jež lze s Hésiodovým mýtem pokolení (anebo světových věků) poměrně dobře srovnat. Platón zde postuluje dvě, anebo, podle některých interpretů, tři etapy světového vývoje (dva věky jsou zde nalézány tradičně, zatímco představa hned tří etap je dílem pozdějších vykladačů Platóna).⁶⁵ Mýtus se dá stručně shrnout takto: za časů Krona se svět pohyboval v opačném směru, než se pohybuje dnes. Lidé se rodili ze země (tak jako dnes do země po smrti odcházejí), a to jako starci, časem mládli, až se zase úplně vytratili do země (rození ze země odpovídá tradičnímu mýtu o zemězrozcích). Důležitým aspektem je skutečnost, že vývoj univerza řídí přímo bůh (tedy Kronos) – lidé na něj nemají vliv. Lidem se dávalo vše samo od sebe (*Pol.* 271c), tedy měli bezstarostnou obživu. Bůh jim byl pastýřem (jako se jím v této fázi dialogu jeví být i politik). Mezi lidmi ani zvířaty nebylo rozbrojů (*Pol.* 271d). Posléze nastává obrat, kdy bůh pustí kormidlo a na světě nastanou různé katastrofy (to je ona prostřední etapa podle některých interpretů, jako je Christopher

64 LUHANOVÁ (2011 : 27, pozn. 4) upozorňuje na tři francouzsky psané Vernantovy texty, týkající se mýtu pokolení. V češtině však vyšel, nakolik je mi známo, pouze tento citovaný článek, a to v rámci antologie *Hestia a Hermés* (viz bibliografii).

65 Pro tři věky argumentují ROWE (2010 : 298–316, viz též jeho starší práce) a BRISSON (2000). V reakci na ně obhajuje dvoufázové pojetí EL MURR (2010 : 276–297).

Rowe). Svět pak přejde pod vládu Diovu a začíná se pohybovat sám od sebe, do čehož významným způsobem vstupuje člověk, obdařený prostředky k životu (uměním a kulturou) od Prométhea, Héfaista (na mysli tane oheň jako jeden z těchto prostředků) a dalších bohů. Svět se však po určité době zase vrátí do prvotního stavu a tak stále dokola.

V Hésiodově obraznosti je Kronova vláda připsána zlatému pokolení, zatímco ostatní jsou v režii Olympanů, zejména samotného Dia (Zeus je jmenován jako tvůrce bronzového a herojského pokolení, dále jako ten, kdo přivodí zničení pokolení železného; je zmíněn i jako ten, kdo ukončil existenci pokolení stříbrného, stvořeného zřejmě kolektivně všemi Olympany). Platón má jen dvě, anebo tři etapy, zatímco Hésiodos jich má pět. Také není jasné, zda se hésiodovské věky cyklicky opakují – jak si všímá opět WEST (2003 : 319), některé systémy považují dokonalý stav, následující za posledním mýticko-historickým věkem, za konečný (židovství a zoroastrianismus).⁶⁶ Hésiodos sice říká, že by se raději narodil před anebo po železném věku, ono „po“ snad ale mohlo být oním eschatologickým cílem.

Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι

ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.

Kéž bych nežil mezi pátými lidmi.

nýbrž buď zemřel předtím, nebo se narodil poté. (*Op.* 174 n.)

Zlatý věk, nebo, chcete-li, věk zlatého pokolení je tedy u Hésioda charakterizován bezstarostností a morální bezúhonností: žili jako bohové, bez námahy a nesnází (*Op.* 112 n.), netýkalo se jich stáří a umírali, jako by usnuli (*Op.* 114-116), země jim nesla plody sama od sebe (*Op.* 117 n.). Když celé toto pokolení pominulo (*Op.* 121), stali se z jeho zástupců daimonové, střežící rozsudky a hanebné skutky – kráčejí na zemi oděni ve „vzduch“ – mají tak královskou hodnost (*Op.* 122-126).⁶⁷

Nabízelo by se, že přítomný věk bude Hésiodos podobně jako Platón pojímat pozitivně – jak jsme to viděli částečně na Prométheovi – to, co ale Hésiodos ve

66 „V íránských textech a v Danielovi příběh končí tím, že bůh obnoví dokonalý svět, který bude trvat navždy.“ Cyklický výklad spojuje West s vlivem stoicismu.

67 Toto místo citoval Platón v *Ústavě a Kratylovi*, byť s významnými odchylkami.

skutečnosti nabízí, je apokalyptická vize. Hésiodos neakcentuje ani tolik to, že je v tomto věku nutná práce – jako je tomu v judaismu ihned po pádu do hříchu – soustředí se spíše na morální problémy, jež přinesou závěrečné okamžiky „železného“ lidstva.

vñv γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἤμαρ

παύσονται καμάτου καὶ οἰζύος οὐδέ τι νύκτωρ

φθειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.

Nyní je čas železného pokolení – ve dne nepřestane je trápit

námaha a strážení, ani nepřestanou trpět v noci –

a bozi jim dají těžké starosti. (*Op.* 176–178)

Zmínka o práci (námaze) je v mýtu stručná a je spojená se strážní a utrpením. Proč však básník používá futurum? Jsou námahy a strážně součástí apokalyptické vize, tedy budoucí apokalypsy? Nebo apokalypsa nastává už nyní? V jednom rukopise (Π8) máme ve verši 177 tvar *παύονται* (=prézens). Podle WESTA (1978 : ad locum), který ovšem většinové čtení obhajuje, je futurum motivováno myšlenkou, že lidé „zažívají zla, která nikdy neskončí“.

Další argument pro to, že železné pokolení je bytostně věkem práce, je negativní. Práce a námahy totiž výrazně *chybí* u zlatého pokolení. Již z toho je patrné, že současný věk (*vñv ἐστί*) je od tohoto „automatického“ věku odlišný, a tudíž obsahuje práce a námahy.

Konečný argument vyvozují z toho, že báseň jako taková je popisem železného věku. Básník používá často prézens, o železném věku však říká, že je to věk současný (*vñv ἐστί*). Zla, která přišla na zem s Pandórou, a železné pokolení mají styčný bod v pojmu „námahy“ (*πόνος, κάματος*). Není mi jasné, v jakém smyslu někteří interpreti tvrdí, že tyto dva mýty jsou vzájemně nekompatibilní.⁶⁸ Oba mýty jistě popisují práci každý z jiné perspektivy, proto však nevylučuje jeden mýtus druhý. Kromě práce spojuje oba mýty důraz na sociální a etické vztahy – u Pandóry se básník soustředí na oblast žen

⁶⁸ Píše to West ve svém komentáři.

(jakožto manželek), v mýtu pokolení pak obecněji na přátelství, úctu k rodičům, přijímání hostů apod. – to vše má zaniknout v apokalypse. Oblast etiky se tedy oběma mýty (ale i mýtem o Sváru) vine jako červená nit.

4. Role práce v Hésiodově univerzu

Pro Hésioda je tento život směsí dobrého a zlého. Viděli jsme to již ve verších 609 n. z *Theogonie*. Hésiodos akcentuje, že vše záleží na lidské volbě. Pokud se člověk vydá cestou špatnosti a nikoliv „dobroty“ (*ἀρετή*), čeká ho nezhojitelné zlo, jeho strasti nebudou mít konce (můžeme v tom ovšem vidět hyperbolu).⁶⁹ Pokud se naopak alespoň trochu snaží, bude se u něj dobro a zlo střídat. Hésiodos nepochybně vidí v životě věci, které jsou dobré – dobrá manželka, práce a její plody, kultura (jejímž původcem je dobrodinec lidstva Prométheus). Ovšem modalitou práce je námaha (*πόνος*), hodnocená negativně. Jde o něco, co zemědělskou práci provází. Nebýt námahy, člověk by ale neměl živobytí (*βίος*).

Jedna z pasáží, které nejlépe charakterizují ekonomická dobra, se nachází uprostřed *Prací* (*Ἔργα*). Jde o idylickou scénu, kdy hospodář uprostřed léta užívá plodů svého celoročního snažení:

Ἦμος δὲ σκόλυμός τ' ἀνθεῖ καὶ ἠχέτα τέττιξ
δενδρέω ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ' αἰοιδὴν
πυκνὸν ὑπὸ πτερύγων, θέρεος καματώδεος ὄρη,
τῆμος πióταταί τ' αἶγες, καὶ οἶνος ἄριστος,
μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφαυρότατοι δέ τοι ἄνδρες
εἰσίν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει,
ἀυαλέος δέ τε χρώς ὑπὸ καύματος· ἀλλὰ τότε ἤδη
εἴη πετραίη τε σκιὴ καὶ βίβλινος οἶνος
μάζα τ' ἀμολγαίη γάλα τ' αἰγῶν σβεννυμενάων
καὶ βοῶς ὑλοφάγοιο κρέας μὴ πω τετοκυῖης

⁶⁹ „Dobrost“ je doslovnější překlad pojmu *ἀρετή*. V předchozí kapitole jsme ho vykládali jako „zdatnost“, což podle nás vystihuje *ἀρετή* jakožto předmět volby a ne jen lidskou vlastnost.

πρωτογόνων τ' ἐρίφων· ἐπὶ δ' αἴθοπα πινέμεν οἶνον,
ἐν σκιῇ ἐζόμενον, κεκορημένον ἦτορ ἐδωδῆς,
ἀντίον ἀκράεος Ζεφύρου τρέψαντα πρόσωπα·
κρήνης δ' ἀενάου καὶ ἀπορρύτου ἢ τ' ἀθόλωτος
τρὶς ὕδατος προχέειν, τὸ δὲ τέτρατον ἰέμεν οἶνου.⁷⁰

Když kvete bodlák a cvrkající cikáda
sedí na stromě a rozlévá bez ustání jasnou píseň
zpod svých křídel a je doba namáhavého léta,
tehdy jsou kozy nejtlustší, víno nejlepší,
ženy jsou nejvilnější a muži nejslabší,
protože Seirios vysouší jejich hlavu a kolena
a jejich kůže je vyprahlá z horka:
v té chvíli měj stín ze skály a biblinské víno,
chléb namočený v mléku i mléko koz, které zrovna přestávají dojit,
a maso krávy, pasoucí se v lese, která ještě nerodila,
a provorozených kůzlat. A pij šumivé víno,
sedě ve stínu, když ses najedl ke svému uspokojení,
obrácen tváří k chladivému Zefyru:
tříkrát vlij vody ze stálého pramene, tekoucího a bez bahna,
napočtvrté přidej víno.⁷¹ (*Op.* 582–595)

⁷⁰ V některých rukopisech je ve verši 595 tvar *αἰενάου*, tak West i Most.

⁷¹ Držíme se Westovy interpretace, podle níž tu jde o mísení vína, nikoliv rituální úlitbu, jak se domníval vydavatel a překladatel Hésioda, Hugh Evelyn-White.

Tuto pasáž komentuje Lamberton následovně:

„Od vize přírodní krajiny, která vysouší, spaluje a ochromuje, přecházíme do chráněného a humánního světa, jehož existence je umožněna lidskou snahou, světa, charakterizovaného výjimečnou hojností, z níž část je vyprodukována lokálně a část, jak je třeba si povšimnout, získaná díky obchodu. Je to, na prvním místě, útočiště před Psí hvězdou, ale rovněž před ženami, jejichž chtíč je představen jako výjimečná hrozba v tomto krutém období.“ (LAMBERTON 1988 : 128)

Lamberton podle mého názoru přeceňuje krutost přírody, jak je popsána na začátku této pasáže, ale základní myšlenka je jasná: podvojnost lidské existence, nebezpečí, jež jí hrozí především zvenčí, a schopnost toto nebezpečí překonávat díky práci, schopnost postavit příbytek a ochránit se před nelítostnými přírodními živly. Zároveň jde u Hésioda o výjimečnou pasáž, již bychom mohli považovat za popis odpočinku, nebo dokonce slasti. Slovo slast (*ἡδονή*) se u Hésioda nevyskytuje, máme však doklad pro jiný, podobný pojem přímo na konci *Prací a dnů*: ten, kdo zná toto vše (naučení *Prací a dnů*?), činí své dílo a neproviňuje se proti bohů, je šťastný a blažený (*εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος*, *Op.* 825). Zde jde nepochybně o pojmy výrazně náboženské. Štěstí a blaženost poskytují, jak se můžeme domnívat, přímo bohové za to, že je vůči nim člověk nevinný (*ἀναιτίος*). Jde o štěstí vyšší či duchovní – tak bychom to aspoň nazvali dnes. Takové štěstí může mít člověk z celého svého života spíše než z jednotlivých statků – o nich se užívá slovo *τέρω* („mít z něčeho požitek“).

O směsi dobra a zla jsme slyšeli také v mýtu pokolení (*Op.* 179), kde vyznívá v kontextu všech trápení výrazně optimisticky. Je zde užito přímo sloveso *μεμείξεται*, (3. sg. pass., „jsou smíšena“, mluví se o dobrech v pl. n., *έσθλά*). Podle Aristotela spočívá etická ctnost ve středu mezi krajnostmi.⁷² Například statečnost je středem mezi smělostí a bázlivostí (*EN*, 1107a). Mluvit o takovém středu ovšem u Hésioda nemůžeme: pro něj existují v zásadě dvě modalita, dobro a zlo. Kdo není *άγαθός*, je *κακός*. Zato u Aristotela máme tyto modalita tři.

⁷² Aristotelés, *EN*, 1106a13–b35.

U Hésioda je člověk dobrý i špatný zároveň. Na úrovni neustálého střídání, sinusoidy dobra a zla, je tak předznamenána pozdější myšlenka Hegelovy dialektiky: bytí je nicota; z teze a antiteze plyne syntéza. To, že se dobro a zlo u Hésioda střídá (*κακὸν ἐσθλῶ ἀντιπεριζέει*), ukazuje ale na prostší uchopení této problematiky – U HEGELA (1986 : 82–111) totiž bytí i nicota nenásledují časově po sobě, ale dějí se zároveň. Z dobra a zla u Hésioda nic dalšího nevzniká; přesto život je určitou syntézou.

Je mi jasné, že takový výklad je anachronický, protože již Aristotelés tvoří ve zcela jiných podmínkách a s jinými cíli, o Hegelovi nemluvě. Jak poznamenává Eliška LUHANOVÁ (2014 : 21), myšlení Hésioda je myšlením pólů: „Diference, jak s nimi pracuje Hésiodos, vyznačují základní směry za pomoci krajních pólů, které vyjadřují směrovou hodnotu v nejvyšší míře. [...] Ve zmíněném příkladu Nebe jako pólu mezní výšky to znamená, že tuto roli plní jen natolik, nakolik figuruje ve vztahu existujícím mezi Nebem a Zemí, resp. Podsvětím, které plní roli pólu opačného.“ Luhanová podává filosofický výklad světa podle *Theogonie* – jeho genetické a prostorové struktury. Jde jen o jednu z prací, které se pokoušejí o konceptuální výklad a chápou Hésioda jako myslitele, nejen jako básníka.

Takový je tedy i Diův světový řád. V tomto řádu musí smrtelník zachovávat spravedlnost, pokud jde o vztahy s ostatními lidmi; musí pracovat, pokud jde o vztah k přírodě, jež člověka živí. Pro Hésioda je příznačný pesimismus, nejlépe demonstrovatelný na mýtu o Pandóře a pokoleních. Přes tuto determinovanost Hésiodos připisuje velký význam lidskému přičinění, a především samostatnému myšlení:

*Οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει
φρασσάμενος τά κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω·
ἐσθλὸς δ' αὖ κάκεινος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται·
ὃς δέ κε μήτ' αὐτῷ νοέη μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνὴρ.*

Ten je ze všech **nejlepší**, kdo všechno pochopí sám

a bere v úvahu, co bude lepší poté i nakonec.

Dobry je i ten, který poslouchá toho, kdo rozumně hovoří.

Kdo však nemá ani vlastní chápání, ani si neuloží do srdce to,

co slyší od jiného, ten muž je naprosto **zbytečný**. (*Op.* 293–297).

WEST (1978 : ad locum) tvrdí, že slovy „ze všech nejlepší“ a „dobry“ nemáme rozumět sociální status ani morální ctnost, ostatně to samé tvrdí i o *ἀρετή* v *Op.* 289. Domnívám se, že s ohledem na pozdější recepci je toto tvrzení neoprávněné. Nelze porozumět pojmu „dobry“ a „zlý“ bez vztahu k morálce, k lidskému konání v bohy ovládaném světě. To však na druhou stranu neznamena, že by měl Hésiodos vypracovaný nějaký samostatný model zdatnosti jako pozdější filosofové.

Práce je tedy pro Hésioda zlem, které však jako jediné vede k dobru. Železné pokolení je podle sukcese věků tím nejhorším, přesto se v něm mísí dobré a zlé – není tedy pouze zlé, alespoň do svého zániku. Na práci lze nahlížet jako na ambivalentní Diův dar, který má jak zlé, tak dobré stránky – nikde Hésiodos neříká, co z toho má převážít – nikde ani nemá vizi lepší budoucnosti – varuje jen před tím, co by se stalo, kdyby lidé opustili spravedlnost (*δίκη*). Hésiodovo přání narodit se až po železném pokolení (*Op.* 174 n.) vysvětluje CANEVAROVÁ (2015 : 145) čistě performativně jakožto „rétorický povzdech“ (s oporou ve Verdeniově komentáři). Nakonec můžeme podstatu Hésiodova pohledu na skutečnost vidět v performativitě básně samé, která je návodem pro život, a tedy v tomto smyslu cestou k dobru. Zásadní je pro adresáta všítmat si věci sám, přijmout od Hésioda to, co řekl dobře, ale hlavně být sám dobry.

Mnohé pozitivní koncepce musíme u Hésioda odvozovat z negativních. Tak jsme viděli, že nutnost pátého pokolení pracovat můžeme vyvodit z toho, že zlaté pokolení pracovat nemuselo. Uvedme nakonec jedno okřídlené řčení:⁷³

ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.

Práce není k necti, to zahálka je k necti. (*Op.* 311)

⁷³ Cituje je Xenofón, podle nějž se na ně odvolával sám Sókratés (*Mem.* 1.2.56-57).

5. Závěr

Jak nám ukázaly předcházející kapitoly, Hésiodos staví své pojetí a hodnocení práce na konkrétním sporu, který měl se svým bratrem Persem. Naučit se chápat své postavení ve světě a svou podmíněnost je základním sdělením Hésiodovy *δίδαξις*. Cesta k bohatství (které musíme chápat jako nutnou podmínku osobního štěstí) vede přes práci a tato cesta je zpočátku strmá, nakonec však mnohem lehčí než cesta ke špatnosti (*Op.* 286–292). Práce je chápána jako podmíněné zlo, je lidem dána bohy. Proč se bozi rozhodli ukončit existenci zlatého pokolení, které bylo ze všech nejlepší a bylo blízké jim samotným, není z textu básně jasné, ale je jasné, že měl před sebou Hésiodos schéma postupného úpadku, patrně přejaté z východu (pozměněné ovšem vložení pokolení héroů, což může vnímat jako úlitbu Homérovi).

Hésiodovský král/soudce má v *Pracích a dnech* a *Theogonii* dvě podoby. Ve druhé jmenované básni je král pojímám veskrze pozitivně a, jak ukázal DETIENNE (2000), má blízko k básníkovi a věštci (Kalchás v Iliadě má stejný vztah k přítomnosti, minulosti a budoucnosti jako Hésiodos, *Il.* I, 70). Druhou podobou je v *Pracích a dnech* král darožrout. Šlo zřejmě o aristokraty z Thespií, jejichž soudu se Hésiodos obával. Proto chtěl po Persovi, aby svou při s ním rozhodl na místě, tedy v Askře. Askra si podle EDWARDSE (2004) zachovávala na sousedních městských státech (*πολεῖς*) nezávislost. Hésiodos věří, že spravedlnost může zvítězit, pokud se lidé rozhodnou ji následovat (tuto možnost pak uchovává Persovi).

Přes důraz, který klade Hésiodos na lidskou samostatnost, nelze jeho světu porozumět bez pochopení jeho theologie. Ta se v *Pracích a dnech* ukazuje především v třech samostatných mýtech, mýtu o Sváru, mýtu o Prométheovi a Pandóře a mýtu pokolení. Mýtus o Sváru poukazuje na aktuální světovou ambivalenci, ale i na výhody pozitivního soupeření. Prométheus vystupuje především jako dobrodinec lidstva, jehož čin (vrácení ohně lidem) byl potrestán sesláním toho prapůvodního zla, Pandóry. Hésiodos nicméně věří, že dobré manželství činí život snesitelným. Mýtus pokolení je aitiologií práce, jejíž nutnost vystává zvláště na pozadí srovnání zlatého a železného věku.

Ve čtvrté kapitole jsem se pokusil osvětlit blíže ambivalenci, střídání zel a dober ve světě. Idylická scéna *Op.* 582–595 je krajním vyjádřením spokojenosti, hojnosti a dostatku, kterého se může hospodáři dostat. Proti tomu klade básník do kontrastu nemilosrdné přírodní podmínky (především spojené s vedrem). Nakonec jsem poukázal na koncepci muže ze všech nejlepšího (*πανάριστος*). Dobro tvoří člověk sám, tím, že se rozhodne být spravedlivý a pracovat.

Vztah spravedlnosti a práce by jistě zasloužil většího rozvedení. Spravedlnost může být oprávněně považována za tmelící prvek *Prací a dnů*, my jsme se však soustředili na to, nakolik k spravedlnosti patří to, že člověk pracuje. Lze mluvit o božské spravedlnosti nebo prozřetelnosti, jež se ukazuje mj. v krátkém prooimiu. Zde může působit paradoxně, že Platón označuje vyobrazení bohů v epických básních za špatné právě proto, že podle něj ukazují bohy jako nespravedlivé a násilnické. Přenesení lidských vlastností na bohy je však v náboženství obvyklé (srov. osobního boha v křesťanství a jiných velkých náboženstvích). Platón byl filosofickým monoteistou.

Práci je věnována souvislá pasáž 286–326, z níž jsme analyzovali jen část o zdatnosti a část o intelektu. Rovněž jsme vynechali většinu mudroslovných rčení, přísloví a rad (kromě rad manželských). Materiálu je zkrátka příliš mnoho, než aby se vše vešlo do formátu diplomové práce.

Původně jsem se chtěl věnovat hlouběji zemědělství a zemědělskému roku. To však není v práci, zaměřené na pojmy (zvláště pojem práce), možné.

Některé otázky, jako je pojetí personifikovaných vlastností (jako jsou Svár a jeho potomci), které vyvstaly v průběhu řešení práce, budou také muset být vyřešeny později. Bylo o nich však již mnoho napsáno (STAFFORD, HERRIN [2017]).

Pokud by mělo vzniknout nějaké její pokračování, vydaly by se naše úvahy právě tímto směrem.

Seznam zkratk⁷⁴

<i>Bz1</i>	<i>Bible : Překlad 21. století</i>
<i>EN.</i>	Aristotelés, <i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Eu.</i>	Aischylos, <i>Eumenides</i>
<i>Il.</i>	Homér, <i>Ilias</i>
<i>Mem.</i>	Xenofón, <i>Memorabilia</i>
<i>Op.</i>	Hésiodos, <i>Opera et Dies</i>
<i>Paus.</i>	<i>Pausanias</i>
<i>Pr.</i>	Aischylos, <i>Prometheus Vincetus</i>
<i>Př.</i>	biblická kniha <i>Přísloví</i>
<i>Th.</i>	Hésiodos, <i>Theogonia</i>

⁷⁴ Antické prameny citujeme podle seznamu zkratk v LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), *A Greek-English Lexicon (=LSJ)*, s výjimkou biblických knih, které uvádíme česky.

Bibliografie

A. Primární literatura

Aristotle, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. BYWATER, I. (1962), Oxford.

Aristotle, *Politica*, vyd. ROSS, W. D. (1957), Oxford.

Bible – překlad 21. století, ed. FLEK, A. (2009), Praha.

Certamen Homeri et Hesiodi, vyd. ALLEN, T. W. (1912), *Homeri opera*, sv. 5, Oxford, str. 225–238.

Greek-English New Testament, ed. NESTLE-ALAND (1994), Deutsche Bibelgesellschaft.

HEGEL, G. W. F. (1986), *Wissenschaft der Logik I, Erster Teil, Die Objektive Logik, Erstes Buch*, Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, M. (2002), *Bytí a čas*, přeložili CHVATÍK I., KOUBA P., PETŘÍČEK M., NĚMEC J., Praha 2002.

Hésiodos, *Železný věk*, přel. NOVÁKOVÁ, J. (1976), Praha.

Hesiod, *Fragmenta Hesiodica*, ed. MERKELBACH, R., WEST, M. L. (1967), Oxford.

Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, vyd. a přel. MOST, G. W. (2018). Cambridge, Massachusetts, London.

Hesiod, *Theogony*, vyd. WEST, M. L. (1966), str. 111–149.

Hesiodus, *Theogonia, Opera et dies, Scutum*, vyd. SOLMSEN, F. (1970), Oxford, str. 49–85.

Homerus, *Ilias*, vyd. ALLEN, T. W. (1931), Oxford, sv. 2–3.

Homérova Ilias, přel. VAŇORNÝ, O. (1934), Praha.

In Mercurium, in: *The Homeric hymns*, ed. HALLIDAY, W. R. a SIKES, E. E. (1936), Oxford, str. 42–64.

Pausanias, *Graeciae descriptio*, I-III., vyd. SPIRO, F. (1903), Leipzig.

Poetae minores Graeci, vol. 2, vyd. GAISFORD, T. (1823), Leipzig.

Xenophon, *Xenophontis opera omnia*, sv. 2, vyd. MARCHANT, E. C. (1971), Oxford.

B. Sekundární literatura

BOYS-STONES, G. R., HAUBOLD, J. H. ed. (2010), *Plato and Hesiod*, Oxford.

BRISSON, L. (2000), *Interprétation du mythe du Politique*, in: BRISSON, L. (ed.), *Lectures de Platon*, Paris, str. 169–205.

CANEVARO, L. G. (2015), *Hesiod's Works and Days : How to Teach Self-Sufficiency*, Oxford.

CANFORA, L. (2001), *Dějiny řecké literatury*, přel. BARTOŇKOVÁ, D. a kolektiv, Praha.

CLAY, J. S. (2003), *Hesiod's Cosmos*, Cambridge.

DETIENNE, M. (2000), *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, přel. SPĚVAKOVÁ, O., Praha.

EDWARDS, A. T. (2004), *Hesiod's Ascra*, Berkeley, Los Angeles, London.

EL MURR, D. (2010), *Hesiod, Plato and the Golden Age: Hesiodic motifs in the myth of the Politicus*, in: BOYS-STONES, G. R., HAUBOLD, J. H. (2010), *Plato and Hesiod*, Oxford, str. 276–297.

FISCHEROVÁ, S. (2003), *Mohou Múzy lhát? – Múzy v proöimiu Hésiodovy Theogonie*, disertační práce, Praha.

FRIEDLÄNDER, P. (1966), *Das Proömium von Hesiods Theogonie*, in: HEITSCH, E., (ed.) (1966), *Hesiod, řada Wege der Forschung 44*, Darmstadt, str. 277–323.

GAGARIN, M. (1986), *Early Greek Law*, Berkeley, Los Angeles, London.

- HEITSCH, E., (ed.) (1966), *Hesiod*, řada *Wege der Forschung* 44, Darmstadt.
- KONING, H. H. (2010), *Hesiod: The Other Poet – Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden, Boston.
- KONRÁDOVÁ, V. (2008), *Kosmogonické a theogonické motivy v Hésiodově Theogonii*, Ústí nad Labem.
- KUŤÁKOVÁ, E. (2017), *Laudabile Carmen, část II., kapitoly z římské rétoriky a poetiky*, Praha.
- LUHANOVÁ, E. (2011), *Světovládci a politikové: setkání Platóna s Hésiodem*, in: *Listy filologické*, sv. 134, č. 1/2 (2001), Praha, str. 25–51.
- LUHANOVÁ, E. (2014), *Zrození světa: kosmologie básníka Hésioda*, Červený kostelec.
- LAMBERTON, R. (1988), *Hesiod*, New Haven and London.
- LANDFESTER, M. (2011), *Hesiodus (Hesiod)*, in: *Brill's New Pauly Supplements I – Volume 2 : Dictionary of Greek and Latin Authors and Texts*. Konzultováno online 25. 8. 2021. <http://dx.doi.org/10.1163/2214-8647_bnps2_COM_0105>
- LARSON, S. (2018), *Seventh-century Material Culture in Boiotia*, in LONEY, A. C., SCULLY, S., *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford, str. 31–42.
- LONEY, A. C., SCULLY, S. (2018), *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford.
- MACKOWIAK, K. (2016), *Le rôle du noos/noein dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans Les Travaux et les Jours*, in: *Methodos* 16 (2016), URL: <http://methodos.revues.org/4431>.
- MARSILIO, M. S. (2000), *Farming and Poetry in Hesiod's Works and Days*, Lanham.
- MARTIN, R. P. (1992), *Hesiod's Metanastic Poetics*, in: *Ramus* 21 (1), Santa Barbara, s. 11–33.
- MEIER-BRÜGGER (1990), M., *Zu Hesiods Namen*, in: *Glotta*, sv. LXVIII, 1990, Vandenhoeck, Ruprecht in Göttingen.
- MONTANARI, F., RENGAKOS, A., TSAGALIS, CH., ed. (2009), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden, Boston.

NAGY, G. (1979), *The Best of Achaeans, Concept of Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, London.

NEILS, J. (2005), *The Girl in the Pithos: Hesiod's Elpis*, in: *Periklean Athens and its Legacy: Problems and Perspectives*, ed. BARRINGER J. M., HURWIT J. M., Austin, s. 37–45.

NELSON, S. (1998), *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, Oxford, New York.

SCHWYZER, E. (1939), *Griechische Grammatik*, I. sv, München.

STODDARD, K. (2004), *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*, Leiden, Boston.

O'MAHONEY, P. (2017), „Machiavellian“ Instruction: Why Hesiod's Ainos Has No Moral, in: *The European Legacy*, sv. 20, č. 6, s. 687–696.

ROBERT, C. (1966), *Pandora*, in: HEITSCH, E., (ed.) (1966), *Hesiod, řada Wege der Forschung* 44, Darmstadt, str. 342–366.

ROWE, Ch., (2010), *On grey-haired babies: Plato, Hesiod and visions of the past (and future)*, in: BOYS-STONES, G. R., HAUBOLD, J. H. (2010), *Plato and Hesiod*, Oxford, str. 298–316.

STAFFORD, E., HERRIN, J. (ed.) (2017), *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, London, New York.

SUSEMIHL, F. (1966), *Zur Literatur des Hesiodos*, in: HEITSCH, E., (ed.) (1966), *Hesiod, řada Wege der Forschung* 44, Darmstadt, str. 3–49.

TANDY, D. W. (2018), *In Hesiod's World*, in: LONEY, A. C., SCULLY, S. *The Oxford Handbook of Hesiod*, Oxford, str. 43–60.

VERDENIUS, W. J. (1985), *A Commentary on Hesiod – Works and Days*, vv. 1–382, Leiden.

VERGADOS, A., (2014), *Defining Δίκη in Hesiod's Works and Days*, in: *Crime and Punishment in Homeric and Archaic Epic*, Ithaka 2014.

VERNANT, J.-P. (2004), *Hésiodův mýtus o pokoleních: pokus o strukturní analýzu*, přel. POKORNÝ, M., in: VERNANT, J. P. (2004), *Hestia a Hermés*, Praha, s. 102–132.

VIDAL-NAQUET, P. (2000), *Předmluva*, in: DETIENNE, M. (2000), *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, přel. SPĚVÁKOVÁ, O., Praha.

WEST, M. L. (1966), *Commentary*, in: Hesiod, *Theogony*, Oxford, str. 150–442.

WEST, M. L. (1966), *Prolegomena*, in: Hesiod, *Theogony*, Oxford, str. 1–110.

WEST, M. L., (1978), *Commentary*, in: Hesiod, *Works and Days*, Oxford, str. 136–384

WEST, M. L. (1978), *Prolegomena*, in: Hesiod, *Works and Days*, Oxford, str. 1–94.

WEST, M. L. (2003), *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, reprint, Oxford.

C. Slovníky

LEPAŘ, F. (1892), *Nehomérovský slovní řecko-český*, Mladá Boleslav.

LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1966), *A Greek-English Lexicon (=LSJ)*, Oxford.

CANCIK, H., SCHNEIDER, H. (2021), *Brill's New Pauly*, angl. ed. SALAZAR, Ch. F., Brill Reference Online.