

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií



Hérodotova konceptualizace svobody

Bakalářská práce

Autorka práce: Jolana Burcalová

Vedoucí práce: Mgr. Milan Hanyš

Praha 2012

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literaturu uvádím v závěrečném přehledu, vše je citováno dle ČSN ISO 690 a ČSN ISO 690-2. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu. Souhlasím s případným uveřejněním práce v elektronické či tištěné podobě.

V Praze dne 18.12. 2012

Podpis:

OBSAH PRÁCE:

| | |
|--|----|
| 1 Úvod..... | 4 |
| 2 <i>Fysis</i> a <i>nomos</i> , absolutní versus relativní | 7 |
| 3 Hérodotův kulturně relativistický přístup | 16 |
| 4 Hérodotova filosofie dějin | 20 |
| 5 Hérodotovo pojetí osudovosti a důsledky jeho filosofie dějin | 24 |
| 6 Hérodotova konceptualizace svobody | 30 |
| 6.1 Hérodotův výklad svobody | 33 |
| 6.2 Charakteristické znaky svobody | 39 |
| 6.3 Faktory umožňující svobodu | 50 |
| 6.4 Slabé stránky a nevýhody svobody | 56 |
| 6.5 Silné stránky a možnosti svobody | 67 |
| 7 Hérodotův styl a jeho kritika | 74 |
| 8 Závěr | 82 |
| 9 Literatura a internetové zdroje..... | 88 |
| 10 Seznam zkratek | 91 |

1 Úvod

Hérodotovy *Dějiny* tak, jak je dnes známe, jsou rozděleny do devíti knih. Toto rozčlenění není původní, ale připisuje se pozdějším editorům Hérodotova díla. Hérodotos sám nazval svoje dějiny *Historiés apodexis*, výklad vyzkoumaného, a rozdělil je do dvou částí, *Předehry* a *Perské války*. Toto původní členění díla zohledňuje i pozdější rozdělení knihy do částí; knihy I- IV se obecně zaměřují na vývoj v barbarské části světa, tj. Asii, knihy V- IX se zabývají vlastním průběhem řecko-perských válek.

Zamyslíme-li se nad tím, co by se dalo označit jako ústřední téma *Dějin*, tak jako nepravděpodobnější se jeví zkoumání původu a vývoje antagonismu západní řecké kultury a východní barbarské kultury. Na počátku antagonismu byly vzájemné únosy řeckých a barbarských žen. Za původce řetězového sledu únosů a protiúnosů lze označit Féničany. Jím připisuje Hérodotos autorství prvního únosu. Féničané unesli argejskou princeznu Íó, oplátkou za to unesli Řekové Fénickou princeznu Európu, a poté ještě Médeiu z Kolchidy. Kapitola vzájemných únosů žen končí ve chvíli, kdy Paris unáší Helenu spartskou (I,1-3). Únosem Heleny se bilance vzájemných únosů žen vyrovnává, a zdá se, že by se tím celá kauza mohla uzavřít. Hérodotos dokládá, že barbaři nepřikládají únosům svých žen velkou důležitost.¹ Hérodotos navíc zmiňuje, že jak pro Řeky tak pro barbary by všeobecně přijatelným řešením únosů žen býval buď návrat ženy, nebo poskytnutí náhrady za ni. Řecká reakce na únos Heleny je však jiná. Odplatou se stává panhellénské válečné tažení proti únoscově říši. Zdá se pravděpodobné, že za důvodem k trojské válce spatřuje Hérodotos víc než potrestání únosu. Právě v případě Heleny nejde jen o únos ženy, ale

¹ Barbarský postoj k únosům žen zatupuje stanovisko Peršanů: „Únosy žen prý považují Peršané ze činy lidí nespravedlivých a chtějí se mstít za únosy za nerozum; moudří lidé se o unesené ženy nestarají, neboť je prý jasné, že by k jejich únosu nedošlo, kdyby samy nechtěly“ (I,4).

zároveň i o zcizení majetku, a navíc se jedná o porušení pravidel pohostinnosti. Tento svůj názor dokládá v druhé knize, když líčí egyptskou verzi příběhu Parida a Heleny.²

O řecké výpravě proti Tróji se Hérodotos vyjadřuje jako o řeckém provinění.³ V případě Trojské války obsahuje provinění Řeků dva důležité aspekty. Za prvé, že spor, který se standardně řešival prostřednictvím kompenzační spravedlnosti, se Řekové rozhodli řešit válečnou intervencí. Za druhé, že Řekové jako první porušili světovou rovnováhu tím, že vnikli na území Asie, vyvrátili Priamovo království a fakticky ustavili antagonismus mezi oběma částmi světa.

Teprve od doby, kdy Řekové porazili a zničili Priamovu říši, „považují Peršané řecký živel za sobě nepřátelský,⁴ na Asii totiž a barbarské národy, které ji obývají, činí si nárok Peršané, kdežto Evropu a území řecká považují za cizinu“ (I,4).

Lze polemizovat o tom, proč se Řekové na výpravu proti Priamově říši vydali. Zda kvůli Heleně, ukradeným pokladům Meneláa, kvůli bohatství Tróje, nebo kvůli jejímu zničení. Lze uvažovat nad tím, proč dal Priamos všanc celou svou moc, bohatství i říši. Hérodotos se v tomto bodě částečně rozchází s řeckou tradicí a předkládá logickou úvahu, která mluví ve prospěch Priamova rodu. Jak je však pro něho typické, zánik Priamovy říše připisuje zcela zásahu boží prozřetelnosti, jež je v důsledku činitelem, který o dění mezi lidmi

² Zvyk, který byl v tomto případě porušen, je pohostinnost. V egyptské verzi příběhu Parida a Heleny nám Hérodotos zpětně vysvětluje reakci Řeků na únos ženy hostitele a uloupení jeho pokladů. Říká, že egyptský panovník Thónis vykáže Parida s jeho loděmi od pobřeží Egypta, protože se dopustil nejbezbožnějšího činu: „Kdybych si velice nezakládal na tom, že nezabývám nikoho z cizinců, kteří kdy byli zahnáni větry a přišli do mé země, potrestal bych tě místo toho Řeka neboť ses, bídniče, dopustil nejbezbožnějšího činu, ač ti bylo poskytnuto pohostinství. Vešel jsi k ženě svého hostitele a to ti nestačilo; omámil jsi ji a tajně s ní uprchl. Avšak ani ona sama ti nestačila, vyloupil jsi dům svého hostitele a teď přicházíš sem“ (II,115).

³ „Až do těch časů [trojské války] šlo jenom o vzájemné únosy, od té doby však se Řekové velice provinili, neboť začali s válečnými výpravami do Asie ještě dříve než Asiaté do Evropy“ (I,4).

⁴ *To Hellénikon sfisi einai polemion*, Hérodotos zde použil tvar přídavného jména πολέμιος [polemios], nepřátelský. Právě zničení Priamovy říše Řeky definuje jako vlastní počátek řecko-perských válek.

rozhoduje v nejvyšší instanci.⁵ Avšak bez ohledu na to, k jakému závěru bychom dospěli, nic by to neměnilo na skutečnosti, že Řekové se svým vkročením na území Asie provinili zásadním způsobem proti řádu veškerenstva, narušili rovnováhu světa a ustavili antagonismus mezi Evropou a Asií, které jsou v Hérodotově *výkladu vyzkoumaného* ztělesněny antagonismem mezi Řeky a Peršany. Antagonismus rozpínající se mezi dvěma světadíly napříč staletími je ústřední téma Hérodotových *Dějin*. S ohledem na kauzální zakotvení Hérodotovy filosofie dějin, se Řekové provinili jako první proti barbarům. Kroisos se poté jako první z barbarů provinil proti Řekům. V posledku Perská říše, útočící na Řecko, vykonává v podstatě jen vyšší spravedlnost; jak sama na sobě, tak na řeckých *poleis*. Hérodotos bez zaváhání definuje to, čím se barbaři proviňují na Řecích. Snahou si je podmanit se proviňují na jejich svobodě,⁶ tedy na fenoménu, který Hérodotos chápal jako základní hodnotu řeckého způsobu života, základ moci řeckých *poleis* i nejméně zásadnější prvek, kterým se Řekové od barbarů odlišují.

Antagonismus barbarských říší a řeckého světa je ústřední téma Hérodotových *Dějin*. Hérodotos se snaží odhalit kořeny tohoto antagonismu a dochází k závěru, že jeho zdroj je pro obě zneprátené strany sice identický, ale jeho interpretace je odlišná. Prvotním důvodem tohoto antagonismu je spáchaná nespravedlnost, *adikéma*, již podle Řeků způsobili barbaři tím, že začali únosem žen. Výklad prvotního provinění proti spravedlnosti u barbarů, se kterým se Hérodotos ztotožňuje, je ten, že vina za tuto nespravedlnost padá na hlavu Řeků, kteří vyvolali nespravedlivou válku a vyvrátili říši,

⁵ „Kdyby byla bývala Helena v Íliu, byli by ji Řekům určitě vydali (...) Priamos přece nebyl takový blázen, a jeho příbuzní také ne, že by chtěli uvést v nebezpečí své životy, své děti i město proto, aby mohl mít Alexandros Helenu za manželku. (...) věřím, že by byl jistě Priamos Helenu Řekům vydal, (...), protože by se chtěl zbavit hrozící pohromy. Kromě toho nebyl Alexandros následníkem trůnu (...). Helenu však vydat nemohli a Řekové jim nevěřili, ač mluvili pravdu. Podle mého mínění to způsobilo božstvo, aby Trójané svou úplnou zkázou ukázali lidem, že za veliká bezpráví přicházejí od bohů také veliké tresty“ (II,120).

⁶ „Já však označím toho, o kom sám vím, že začal s bezprávnými činy proti Řekům...Kroisos byl první z barbarů, o němž víme, že si některé z Řeků podmanil (...). Před vládou Kroisovou byli všichni Řekové svobodní“ (I,4).

kteřá nenáležela do evropského dominia. S ohledem na kauzalitu své filosofie dějin Hérodotos pracuje s argumentem, že tato nespravedlnost musí být odčiněna. Míru provinění, dobu vykonání a velikost trestu však neurčují lidé, ale božstvo, které je tomuto antagonismu nadřazeno, protože jeho funkcí je pečovat o rovnováhu ve světě. Ideologický náboj antagonismu zakládá rozdíl mezi řeckým a barbarským způsobem života; svoboda a rovnost proti otroctví a nerovnosti. Tato ideologická polarita vyústuje v řecko-perské války, v jejichž rámci se antagonismus vybíjí. Na pozadí tohoto ústředního tématu se odvíjí dvě linie historického bádání, které jsou s ním pevně spjaty. První linii tvoří popis vzniku a růstu moci perské říše. Tato část by se dala označit za dějiny *hybris*, protože v jejím centru je rozbor vzniku, rozvoje a nutného pádu universálních barbarských říší. Druhá linie *Dějiny* sestává ze zkoumání historie řecko-perských válek, které je nutné chápat jako vyústění evropsko-asijského či řecko-perského antagonismu, a která je zároveň i logickým završením perské epochy dějin *hybris*.

2 *Fysis* a *nomos*, absolutní versus relativní

Fysis a *nomos*, dvě veličiny rozdílné povahy,⁷ odlišného původu, a přesto vzájemně spolu související. Rozdílnost původu těchto dvou veličin, a zároveň jejich vzájemná souvislost, jsou pro Hérodotovo myšlení podstatné. Respektive podstatným se stávají

⁷ *Fysis*- (z řeckého *fyó*, vznikat, růst, plodit). *Fysis* znamená živou přírodu, všechno to, co na světě vzniklo a vzniká, roste, množí se. Odtud také důležité rozlišení věcí, jež jsou *fyseí*, tj. z přírody, bez lidského přičinění a tedy také neměnné, a těch, jež jsou *nomó* nebo *thesei*, čili z (lidského) zákona či ustanovení. SOKOL, Jan, *Malá filosofie člověka, Slovník filosofických pojmů*, s. 310. Srov. ARISTOTELEŠ: „*fysis* znamená v prvním a vlastním smyslu podstatu toho, co v sobě jako takové má počátek pohybu; neboť látka se nazývá *fysis* proto, že v sebe přijímá jeho působnost, a vznikání a růst proto, že jsou to pohyby, jež od něho vycházejí. A tento počátek pohybu v přírodních věcech je nějak obsažen buď v možnosti nebo ve skutečnosti.“ *Met.*, 1015a 13 n.

v rámci jeho srovnávací metody. Hérodotos je toho názoru, že je v lidských možnostech nahlédnout podstatu *fysis*; a poznání, pramenící z tohoto nahlédnutí, mohou lidé využít ve svůj prospěch. Bez ohledu na svoji přirozenost mají lidé zcela reálnou možnost volby nástrojů, kterými lze vliv přirozenosti omezit.⁸ Volba lidí tedy spočívá v tom, zda se vlivu přirozenosti poddají, anebo jej budou korigovat pomocí *nomos*.

Fysis zahrnuje vše, co je neměnné, přirozené.⁹ Jedná se o neměnný, původní stav, či lépe řečeno přirozenost člověka; a zároveň o danost přírodních podmínek, do nichž se rodí. *Fysis*, ve smyslu přírodních podmínek, ovlivňuje formování povahy lidí, má tedy vliv na jejich *fysis*. V rámci utváření přirozenosti národů přisuzuje Hérodotos přírodním podmínkám jistý vliv. Vyjádření tohoto aspektu jeho myšlení lze doložit například Kýrovou reakcí na Artenbarův návrh, aby Peršané přesídlili do jiné země:

„Dá-li bůh Peršanům nadvládu,...., nuže máme zemi malou a celkem drsnou, vystěhujme se z ní a podržme pro sebe jinou, lepší (...) [Kýros však Peršany varuje v tom smyslu, že pokud se přestěhují do země, která bude mít lepší přírodní podmínky, tak za přestěhování budou platit cenu], že napříště už nebudou vládci, ale ovládanými. V mírných krajinách se

⁸ „Ale aby obec byla ctnostná, není dílem štěstí, nýbrž vědění a vůle.“ ARISTOTELEŠ, *Pol.*, 1332a 35. Srov. „Podle mínění jedněch pak se stáváme dobrými přirozenou vlohou [φύσει- fysei], podle druhých zvykem a podle třetích učením. Přirozená vloha ovšem není v naší moci, (...); řeč a poučení však nijak nemá na všechny dostatečného vlivu, nýbrž jako půdu, která má živiti símě, jest potřebí napřed zvykem zpracovati duši posluchačovu, aby se správně radoval a správně nenáviděl... Vůbec můžeme říci, že vašeň neustoupí poučení, nýbrž jen donucení. (...) Má-li člověk býti dobrý, (...), bude toho nejspíše dosaženo životem podle jistého rozumu a správného řádu, jenž by měl dosti síly. A tu příkaz otcův nemá takové síly ani donucení, ani vůbec příkaz jednoho muže, není-li králem nebo něčím takovým, zákon však má moc donucovací, poněvadž je řečí rozumnosti a rozumu; lidé nenávidí těch, kteří se, byť i správně, protíví jejich choutkám; zákon však, ježto přikazuje to, co jest po právu, nenávisti vydán není.“ ARISTOTELEŠ, *EN*, 1179b 20 *nn*.

⁹ „Přírodou se jedním způsobem nazývá: (1) vznik a vývoj věcí, jež se rodí a rostou (...); (2) první složka, z níž pochází to, co roste, rozvíjí se; (3) to, od čeho vychází první pohyb v každé jednotlivé přírodní bytosti jako takové (...); (4) ‚fysis‘ se nazývá první, z čeho buď je nebo se vyvíjí přírodní věc a jež je neutvářené a nemůže se z vlastní moci měnit (...); (5) podstata věcí přirozeně jsoucích (...); (6) přeneseně se pak ‚fysis‘ užívá také vůbec o každé podstatě, protože fysis je druh podstaty. Podle toho tedy, znamená fysis v prvním a vlastním smyslu podstatu toho, co v sobě jako takové má počátek pohybu; neboť látka se nazývá fysis, protože v sebe přijímá jeho působnost, a vznikání a růst proto, že jsou to pohyby, jež od něho vycházejí. A tento počátek pohybu v přírodních věcech je nějak obsažen buď v možnosti, nebo ve skutečnosti.“ ARISTOTELEŠ, *Met.*, 1014b *n*. a 1015a *nn*.

prý rodí mírní mužové. Není dáno, aby táž země plodila podivuhodné ovoce a zároveň bojovné muže“ (IX,122).

Ačkoli Hérodotos chápe přírodní podmínky jako faktor ovlivňující povahu národů, nedomnívá se, že tyto podmínky jsou jejich konečným determinanem. Vývoj charakteru společnosti není ve svém celku podroben výhradně moci *fysis*. Kdyby byli lidé ve svém pospolitém životě odkázáni jen na to, co jim diktuje *fysis*, nikdy by neutvořili společnost, protože by svůj život nedokázali opřít o žádný řád. Pospolitosti nemající ani zákony ani právo nejsou pro Hérodota společnostmi ve vlastním smyslu.¹⁰ Na tuto skutečnost naráží při svém popisu Androfagů:

„Androfagové mají ze všech lidí nejdivočejší mravy. Neznají právo a neřídí se žádnými zákony“ (IV,106).¹¹

V tomto fragmentu Hérodotos naznačuje, že divokost jejich mravů pramení z právního a zákonného vakua. Androfagové by se tedy dali nazvat divochy. Za podstatný determinant, formující charakter společností, považuje Hérodotos *nomoi*, a ty jsou ve své komplexnosti lidskými výtvoři.¹² Navzdory přírodním podmínkám a navzdory přirozenosti lidí, dokáží právě *nomoi* formovat povahu jednotlivců i celých společenství.¹³ Tento závěr se zdá být logický již díky vlastní podstatě obou entit. Jestliže je *fysis* konstantní veličina, tak musí

¹⁰ „Obec jest útvar přirozený a člověk jest bytost přirozeně určená pro život v obci.“ ARISTOTELÉS, *Pol.*, 1253a 2.

¹¹ *Androfagoi* znamená lidojed. V jistém smyslu v jejich popisu můžeme vytušit odkaz na Homérovu Odysseu. Jednooké Kyklopy, kteří pojídali lidi, líčí jako *hyperfialoi athemistoi*, tedy jako arogantní lid žijící bez zákona (IX,105 n.). Termín *athemistoi* u Řeků označoval „člověka, který žil zcela bez zákonů, neřídil se žádným zvykovým právem a zcela se tak vyřazoval z lidské společnosti.“ VIDMAN, Ladislav, *Od Olympu k Panteonu: antické náboženství a morálka* s. 175. Ten, kdo byl označen jako *athemistoi* byl ne-člověk, nikoli však svou fyziologií, ale díky svému způsobu života.

¹² SOKOL, Jan, *Malá filosofie člověka, Slovník filosofických pojmů*, s. 346: Nomos- obyčej, [lidský] zákon.

¹³ „Dobrymi a ctnostnymi se lidé stávají trojím prostředkem (...). Přirozenost, zvyk a rozum. Některé vlastnosti nejsou nic platné, neboť zvyky je měnívají; jsou totiž některé přirozené vlohy, které mívají sklon na obě strany a zvykem se mohou rozvíjet k horšímu nebo k lepšímu.“ ARISTOTELÉS, *Pol.*, 1332a 40.

být její působení na společnost statické, tedy takové, které vylučuje změnu.¹⁴ Naproti tomu *nomoi* v nejširším slova smyslu; obyčeje, zvyky i zákony; obsahují v sobě dynamiku, která rozvoj společnosti umožňuje. Jsou věci konvence a mají relativní platnost, liší se od společnosti ke společnosti, avšak vždy je jejich úkolem vymezit všem prvkům, ze kterých se společenství skládá, jejich místo, tedy jejich práva a jejich povinnosti. Tato myšlenka o relativní podstatě *nomoi* a definice jejich dynamiky, jakož i definice absolutní platnosti *fysis* je snad nejzřetelněji vyjádřena v Démaratově promluvě ke Xerxovi:

„Chudoba je s Řeckem srostlá od kolébky, statečnost pak je vlastnost získaná, ke které Řeky přivedla moudrost a přísné zákony.¹⁵ Statečností se Řecko brání proti chudobě a otroctví“ (VII,102).

V tomto úryvku je chudoba označena za symptom geografické a klimatické danosti Řecka, jedná se tedy o součást řecké *fysis*. Ačkoli se přírodní podmínky země nedají změnit, dá se jejich vlivu čelit zákony, jež si lidé ve své moudrosti ustanoví sami nad sebou. Moc zákonů je v jejich reflektivní povaze, tj. schopnosti nahlédnout podstatu *fysis* a následovně omezit její negativní vlivy. Statečnost je zbraň, jejíž pomocí Řekové čelí pokušení uniknout chudobě pomocí otroctví.¹⁶ Tím, že zákony určují pravidla, podle nichž se dělí práva a povinnosti, usměřňují *hybris*, tedy touhu po zajištění blahobytu za jakoukoli cenu. *Nomoi* určují každému člověku ve společnosti jeho místo a zároveň mu vyměřují jeho podíl na moci obce. Jejich úkolem je výchova občana a člověka, jejich zásadou je určit každému

¹⁴ „Nic z toho, co jest přirozeně, nemůže býti zvykem změněno. (...) Proto ctnosti nejsou nám dány ani od přirozenosti, ani proti přirozenosti, nýbrž máme přirozenou vloh, abychom jich nabyli, zvykem pak se dokonávají.“ ARISTOTELÉS, *EN*, 1103a 20 n.

¹⁵ Zajímavou paralelu k tomuto Hérodotovu výroku tvoří Thúkýdidés, který provedl srovnání athénské a spartské výchovy ke statečnosti. „Jestliže jsem ochotni podstupovat nebezpečí raději po životě v pohodlí než po namáhavém výcviku a se statečností vycházející spíš z naší povahy než vynucenou zákony, plyne z toho pro nás výhoda, že se netrápíme předem nepříjemnostmi, které mohou přijít, když se však do nějakých dostaneme, neukážeme se méně odvážní, než ti, kteří se stále lopotí.“ THÚKÝDIDÉS, *Hist.* II, 39.

¹⁶ Hérodotos zde používá tvar slova *he desposyné* [τὴν δεσποσύνην]. Tedy statečností se brání proti chudobě a nadvládě. Použití tohoto termínu zde odpovídá antithesím vítězství a porážka, svoboda a otroctví.

jeho práva, která jsou neoddělitelně spjata s povinnostmi. Zákony každému sdělují, co může činit a co ne, zároveň mu oznamují, co se stane, když bude jednat odlišně. *Nomos* tedy ustavuje pravidlo dělby a tím i princip sebeovládání, *sófrsyné*. V tomto smyslu se moudrost a rozum, které jsou vyjádřeny v zákonech, snaží opanovat lidskou přirozenost pomocí donucovací moci zákonů.¹⁷

Přeneseme-li problematiku pýchy a sebeovládání, *hybris* a *sófrsyné*,¹⁸ na politickou rovinu, objevíme zásadní rozpor mezi vládou svobodných občanů a samovládou. *Nomos* představuje pravidlo dělby, „které všem prvkům přírody vymezuje rovným dílem jejich místo, aby žádný z nich nemohl nad druhými vykonávat nadvládu (*kratos*).“¹⁹ Přihlédneme-li k použité terminologii, uvědomíme si, že zde Vernant hovoří o vládě zákonů výhradně za podmínek svobody a rovnosti. Svoboda totiž není bezbřehost, ale lidmi vytvořená sféra, veřejný prostor, v jehož rámci se teprve vlastní svoboda skrze jednání naplňuje. Prostor, němž tento pohyb svobody probíhá, je předem vytyčen zákony. Meze svobody jsou vytyčeny jak jejími právy, tak jejími povinnostmi. Na druhé straně samovládě je vlastní podřizování se vládě pýchy a proto je jejím charakteristickým rysem bezbřehost. Právě tento principiální rozdíl vystihuje Hérodotos v myšlence, že úspěch spočívá v sebeovládání (VII,10). Pýcha, která se pojí se závistí (*ftthonos*), je naopak velkým rizikem pro ty, jež se jí nechají ovládat. Rozpínavost pýchy, k jejímž podobám patří i

¹⁷ „Obecného množství nedovedou nadehnouti pro mravní dokonalost; neboť toto jest takové, že neumí poslouchati ostychu, nýbrž bázně, a že se nedovede zdržovati špatnosti pro její hanebnost, nýbrž pro tresty; žije totiž své vášni, i honí se jen za svými požitky a za prostředky k jejich dosažení a vyhýbá se opačným věcem nelibým, a nedovede ani pochopit, co jest krásné a opravdu slastné (...). Vždyť jest nemožno, nebo alespoň velmi těžko, pouhým slovem změnit to, co jest v jejich povaze odedávna zakořeněno. Snad tedy musíme být rádi, docílíme-li alespoň účasti na ctnostech.“ Přitom platí, že obecné množství se na ctnostech podílí díky veřejné péči a ta „se zjevně uskutečňuje zákony, dobrá pak péče dobrými zákony.“ ARISTOTELÉS, *EN*, 1179B 10 *nn*.

¹⁸ Diametrální rozdíl *hybris* a *sófrsyné* popisuje Solón následovně; „Nám Řekům, králi Lýdů, byla bohem dána vlastnost zachovat ve všem míru, a tato střídmost je zřejmě příčinou, že i naše moudrost je jaksi nevybojná a prostá, a ne královská a oslňující.“ PLÚTARCHOS, *Životy*, III, 27.

¹⁹ VERNAT, J.-P, *Počátky řeckého myšlení*, s. 8.

bohatství, a její vliv na rozhodování lidí lze v Hérodotovi dobře doložit například následující pasáží:

„Ani mne tolik nezarmucovalo, že jsem od tebe vyslechl zlá slova, [praví Artabanos Xerxovi], jako to, že jsi ze dvou názorů, které stály před Peršany (jeden pýchu rozmnožoval, druhý ji krotil a prohlašoval, že je špatné učit ducha touze po majetku větším a větším),²⁰ z těchto dvou mínění jsi zvolil to, které je pro tebe i pro Peršany nebezpečnější“ (VII,16).

Vkládá-li Hérodotos tuto myšlenku do úst Artabana, upozorňuje nás na roli moudrého rádce. Moudří rádcové vystupují v rámci příběhů samovládců jako memento, jsou svědomím a prozřením samovlády. Oni se snaží krotit pýchu samovládců, jež je notně podporována jejich pochlebovači, a upozorňují je na skutečnost, že jejich lačnost po majetku a stále větší moci není spravedlivým jednáním. Moudrý rádce supluje v prostředí samovlády dialektický pohyb myšlení.²¹ Jinak vyjádřeno, v prostředí, kde není možné rozmluvou dospět k lepšímu mínění, supluje tato osoba roli moudrosti, která nahlédla podstatu vyššího řádu i podstatu *fysis* a jež operuje s prostředky, které mohou moci *fysis* čelit.

Schopnost stanovit správný poměr sil v rámci společnosti, či alespoň určit každému přiměřené postavení, umožňuje její prosperitu a úspěch. Hérodotos sice uznává, že naturelu každého národa může vyhovovat jiný typ vlády, ale zároveň si uvědomuje, že rozvoj země

²⁰ „Bohatství může zajistit všechny aristokratické ctnosti (manželství, pocty, privilegia, reputaci, moc). (...) Peníze dělají člověka. Oproti jiným mocnostem nemá bohatství žádných hranic. Nic mu neurčuje mez, nikdy není naplněno. Podstatou bohatství je nezářízenost, je dokonce jednou z podob, kterou na sebe ve světě bere *hybris*.“ VERNAT, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, s. 57.

²¹ S ohledem na samovládce, jejichž příběh Hérodotos do svých *Dějin* zařadil, se zdá, že rozsah panství *hybris* se liší od samovlády k samovládě. Princip sebeovládání lze odhalit i v případě samovládců, např. za osobou krále Aithiopů (III,21), královny Messagetů (I,206). Ústřední roli hraje *hybris* v příbězích těch samovlád, které aspirují na založení universální říše, tedy těch, kteří se nespokojí s tím, co jim podle práva náleží.

je možný jen tehdy, když je v ní ustaven zákonný pořádek. Tuto Hérodotovu myšlenku dobře reprezentuje příběh o ustavení zákonného pořádku v Egyptě:

„Když se Egyptané osvobodili (...), rozdělili celý Egypt na dvanáct dílů a ustanovili si dvanáct králů, protože nedovedli nikdy žít bez krále (II,147). [Ale zároveň uvádí, že] až do krále Rampsinita²² prý panoval v Egyptě dokonalý zákonný pořádek [*eunomia*] a Egypt velice vzkvétal“ (II,124).

Z této krátké ukázky vyplývá, že podle Hérodota ne každý národ je schopný žít svobodně, ale zároveň i jeho domněnka o tom, že i královské moci je inherentní potencialita ustavit vládu zákona. Dokonalý zákonný pořádek je konec konců pro každý typ vlády podmínkou k dosažení prosperity země. Nicméně slabinou samovlády je limitace jejich možností udržet vládu zákonného pořádku dlouhodobě při životě. Pozitivní síla vychází z moci jednotlivce, nikoli z moci kolektivu občanů tak, jak tomu bylo v případě řeckých *poleis*. V řeckých *poleis* byla sice pozitivní síla artikulována jednotlivcem, ale zákonnost řádu, který tento jednotlivec vytvořil, se posléze opírá a vychází z vůle občanů. Právě z jejich vůle čerpá svoji legitimitu. Avšak samovláda tento společenský konsensus postrádá a v důsledku každá změna na postu samovládce znamená ohrožení a možnost destabilizace nastoleného řádu.

Podstatou úspěchu v obecné rovině je sebeovládání, to znamená schopnost určit správnou míru všech věcí. Sebeovládání je moudrost, která nahlédla podstatu *fysis* a pochopila fakt, že moc *fysis* lze omezit pouze přísnými zákony, tedy pomocí *nomos*. V tomto smyslu se člověk sám stává pravým determinantem svého života. Faktorem, který

²² Počátek období *eunomie* v Egyptě připisuje Hérodotos době vlády krále Sésostria. Jemu přisuzuje pozemkovou reformu Egypta, od které se odvíjela i daňová reforma. Hérodotos píše: „Tento král prý rozdělil půdu mezi všechny Egyptany a každému přidělil stejně velký čtverhranný díl; podle toho pak určil daně a nařídil, aby byly odváděny ročně“ (II,109). Zdá se, že Sésostriova pozemková reforma v sobě obsahuje prvek rovnosti, ačkoli výhradně v hospodářské oblasti a bez návaznosti na politická práva, a zároveň daň z výnosu půdy je jakousi reminiscencí Peisistratovy daňové reformy Attiky.

společnost determinuje v konečném důsledku, nejsou tedy podle Hérodota přírodní podmínky, ale vliv a působení *nomos*.

Zamyslíme-li se nad Hérodotovým líčením vývoje perské moci a nad tím, jak Peršané přišli ke svým novým obyčejům, musíme začít u Kroisova preventivního zásahu proti rostoucí moci Kýrově. Nechme stranou osudovou chybu Kroisovu, kterou učinil svým výkladem delfské věštby, a zaměřme se na to, jak Peršané objevili a získali svůj nový životní styl:

„Když se Kroisos chystal na výpravu proti Peršanům, radil mu Sandanis, muž mezi Lýdy považovaný za moudrého: ‚Chystáš se, králi, na výpravu proti mužům, kteří nosí kožené nohavice a z kůže celý oděv; nejejí tolik, kolik chtějí, nýbrž kolik mají, neboť jejich země je drsná; kromě toho nepijí víno, nýbrž vodu, nemají k jídlu fiky ani žádné jiné dobroty. Co si na nich vezmeš, až nad nimi zvítězíš, když nic nemají? Budeš-li však poražen, uvědom si, kolik dobrého ztratíš. Okusí-li našich lahůdek, nebude možno je od nich odehnat. Jsem věru vděčen bohům, že nevnikli Peršanům myšlenku táhnout proti Lýdům‘.“ (I,71).

A Hérodotos konstatuje, že „až do porážky Lýdů neznali Peršané ani pohodlí ani lahůdky“ (I,71).. Drsné přírodní podmínky neumožňovaly, aby Peršané žili v blahobytu, a řekněme, že *fysis*, tedy přírodní podmínky jejich území, jim nabízely podobnou úroveň života jako Řekům jejich domovina. Tatáž země neplodí podivuhodné ovoce a bojovné muže. Peršané si zvolili cestu života na úkor druhých, zatímco Řekové se zřekli touhy po podivuhodném ovoci a vydali se cestou zachování bojovnosti svých mužů. Peršané si zvolili cestu pýchy, Řekové cestu uměřenosti. Z Hérodotova líčení perských obyčejů dále vyplývá, že změna jejich životního stylu byla poměrně rychlá, protože píše:

„Peršané jsou velice oddáni vínu (I,133) (...) nejvíce ze všech lidí přijímají cizí obyčej; nosí také médský kroj, neboť došli k názoru, že je krásnější nežli jejich kroj (...). Když poznají rozličné smyslné požitky, s oblibou je pěstují“ (I,135).

Hérodotovo prohlášení, že Peršané ze všech lidí nejvíce přebírají cizí zvyky, nelze chápat jako kritiku odklonu Peršanů od jejich vlastních zvyků. Kulturní asimilaci prokazuje Hérodotos u většiny národů a sami Řekové jsou v jeho pohledu mistry asimilace. To, co zde Hérodotos kritizuje, je volba, kterou Peršané učinili. Místo moudrosti, statečnosti a svobody si zvolili pýchu a otroctví jen proto, aby se jim dostalo blahobytu. Otroctví v tomto smyslu neznamena nic jiného než to, že lidé otročí požadavkům své přirozenosti, tedy *fysis*. Svoboda je však osvobozením se ze jha *fysis* pomocí *nomos*. Právě tato volba barbarů a její důsledky, touha po majetku větším a větším, se zdají být Řekům nepochopitelné. Toto nepochopení perského uvažování dokládá Pausaniův pokus:

„Když viděl Pausaniás Mardoniovo zařízení [polní vybavení] se zlatem a stříbrem a pestrými pokrývkami, poručil prý pekařům a kuchařům, aby připravili oběd stejným způsobem jako pro Mardonie. (...) když Pausaniás viděl zlatá a stříbrná lehátka s krásnými pokrývkami, zlaté a stříbrné stoly a velkolepou přípravu oběda, užasl nad bohatstvím, (...), a se smíchem poručil svým služebníkům, aby připravili oběd po spartánsku. (IX,82) Když byla hostina připravena a rozdíl mezi oběma byl veliký, rozesmál se Pausaniás a poslal pro řecké vojevůdce. Jak se sešli, ukázal na obojí úpravu oběda a řekl jim: ‚Svolal jsem vás Řekové, protože vám chci ukázat hloupost toho Peršana, který takhle žil, a přece k nám přišel loupit, ačkoli žijeme bídě‘.“ (IX,82).

Rozdíl v postoji Peršanů a Spartánů je zde zobrazen v několika rovinách: a) Řekové nechápou touhu po nekonečném zvětšování majetku; b) seč shlédnou bohatství Peršanů, nezatočí po něm; c) pro Řeky nejsou zisk a bohatství důvodem k válce.

Z jakého důvodu nám Hérodotos v rámci líčení řecko-perských válek předkládá srovnání podobného typu? Je nasnadě, že jejich smyslem bylo prokázat podstatu *fysis* a podstatu *nomos* a to, jaký vliv na společnost má *fysis*, a jakou úlohu hrají *nomos*. Přírodní podmínky obou *ethné* nepřejí blahobytu. *Fysis* krajiny je absolutní. Nicméně přírodní podmínky nedeterminují způsob života lidí s definitivní platností. Způsob života je věcí lidské volby. Volba spočívá v tom, jaké *nomoi* si lidé nad sebou ustaví. *Nomoi* formují společnost a fakticky určují to, jak se dál bude vyvíjet; zákony jsou navíc reflektivní, dají se aktualizovat a měnit.²³ Touto extrapolací Hérodotos dokazuje, že Řekové v sobě našli odvahu čelit *fysis*. Tím, že si nad sebou ustavili *nomoi*, které omezovaly vliv vrozeného, se jim podařilo omezit i pole působnosti *hybris*. Proto jsou Řekové pro Hérodota jako společnost lepší než společnosti barbarské, které místo toho, aby pýchu za pomoci *nomos* opanovaly, nechaly jí volné pole působnosti, čímž konsekventně odstartovaly růst vlivu *hybris*. Pohyby *hybris*, její rozpínání a její následné smršťování, jsou podstatným tématem jeho dějin.

3 Hérodotův kulturně relativistický přístup

Ústředním tématem *Dějiny* je sice antagonismus mezi Evropou a Asií, ale Hérodotův badatelský zájem má mnohem širší spektrum. Zajímá ho, co je nové, jiné, vymykající se normálu. Zajímají ho rozdíly i shody. Odlišnosti pro něho mají zvláštní magnetismus, vyvolávají u něho údiv či obdiv, ale vždy budí zájem. Popisuje svět, který jeho posluchač

²³ Tím, že Solón rozšířil řady politicky aktivních občanů, jejichž účast na politice se zakládala na zodpovědnosti za celek polis, a tím, že řád obce byl chápán jako ustanovení lidí, dal „Solón Athéňanům do rukou možnost, aby si napříště sami stanovili politický rámec, v němž by chtěli žít. S řádem lidské společnosti bylo možno volně disponovat.“ BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 30.

většinou nezná, a tomuto cizímu prostředí prokazuje úctu a přiznává právo na svébytnost. Nachází-li shody mezi kulturami, považuje je za znak universalismu či kulturní asimilace.

Země a místa, která Hérodotos v *Dějínách* popisuje, z velké části sám navštívil. Vidět místo je pro něho stejné jako spatřit dějiny, protože průběh dějin se spíš odvíjí z místa jejich dění než z doby, v níž se udály. Dějinné souvislosti se stávají zjevnými až ve chvíli, kdy spatříme jejich dějiště.²⁴ Takové uchopení dějin ho zřejmě vedlo k tomu, že vedle rozličných zdrojů informací jako jsou mýty, písemná a ústní tradice, zprávy získané od místních autorit, nejvíce důvěřoval vědomostem, které získal díky autopsii. Toto pravidlo platí o velké části jeho poznatků vztahujícím se k místům a kulturám, nicméně neplatí o jeho poznatcích o řecko-perských válkách jako takových. U nich většinou nemohl čerpat z vlastní zkušenosti proto, že sám se narodil teprve v době Xerxovy invaze, a tudíž poznatky o tomto válečném konfliktu musel mít z doslechu. Tato skutečnost však nemění nic na tom, že tyto války chápal Hérodotos jako střet naprosto odlišných kultur. Kultur, v nichž hellénská kultura zastupuje lásku k rovnosti a svobodě, a barbarská kultura blízkého východu zase kulturu postavenou na nerovnosti a nesvobodě. V tomto pohledu byly právě řecko-perské války brilantním doložením jeho teze o supremátu svobody a rovnosti nad nerovností a nesvobodou, a zároveň názorným výkladem dialektiky pýchy a pádu.

Hérodotos se zaměřuje na odlišnost hodnot a podob kultury. Pokud se různé kultury snaží interpretovat, tak přihlíží k jejich jinakosti. Přesněji řečeno, události probíhající v rámci různých kultur interpretuje s ohledem na jejich vlastní minulost a svébytnost. Každé kultuře přiznává právo na její originalitu, která však nespočívá v její původnosti, ale

²⁴ Hérodotovi se připisuje výrok, že „geografie je reálná, lidskou rukou vytvořená historie.“

v principu osvojení, a především v autonomii jejích projevů. Zároveň je patrné, že projevy kultur jej zajímají víc než vývoj, kterým prošly.

Podle Hérodota se velikost a význam kultur projevuje ve velikosti děl, která za sebou zanechaly. Kultura se podle něho objektivuje v předmětech. Domnívám se, že toto principiální stanovisko Hérodotos dokazuje ve způsobu, jakým rozlišné kultury v rámci *Dějin* popisuje. Předkládá nám popisy měst, chrámů, pyramid faraónů; rozsah i způsob budování zavlažovacích kanálů jak v Egyptě tak v Babylónu; vodních průplavů a jiných monumentálních staveb. V podstatě celý popis Egypta a Babylónu s jejich epochálními díly odkazuje čtenáře na skutečnost, že obě tyto země bývaly svého času, v době vzniku těchto děl, velké a významné. Líčení velikosti a významu kultur stejně jako jejich duchovního bohatství nutně relativizuje velikost kultury hellénské. Zároveň v souladu s Hérodotovou filosofií dějin, která se rozprostírá kolem principu vzestupu a pádu, slouží tyto popisy úpadku říší jako implicitní výstraha všem pretendentům moci, popisy úpadku říší a jedinců zastupují v rámci jeho dějin roli *memento mori*.

Ačkoli vlastní vývoj kultur neleží v centru Hérodotova zájmu, je zjevné, že kulturu chápe jako fenomén, který prochází vývojem. Skutečnost, že každá kultura prochází vývojem, že se aktualizuje v průběhu svého trvání, je pro něho přirozeným procesem do té míry, pokud změna vychází z popudu těch, kteří jsou členy dané společnosti. Aktualizace kultury je projevem svobodné vůle lidí, jde o přirozený vývoj, ale jen v tom případě, že se jedná o autonomní akt. Je-li vnucena nebo podsunuta vnějším činitelem, je taková změna kultury chápána jako páchání bezpráví. Tímto způsobem bychom mohli interpretovat pokus Sparťanů znovu ustavit tyranidu v Athénách (V,91) nebo změnu způsobu životního stylu, kterou Lýdům nařídil Kýros (I,155-157). Hérodotos uvádí, že po Kýrově dobytí Sard

se Lýdové proti Perské nadvládě vzbouřili. Kýros je chtěl zotročit, ale Kroisos, bývalý Lýdský král, mu navrhl řešení, kterým chtěl Lýdy od otroctví zachránit. Navrhuje Kýrovi:

„Lýdům odpusť. A aby se proti tobě nebouřili, a nebyli ti nebezpeční, nařid' jim toto: po poslech jim zakaž mít v majetku mužské zbraně a poruč jim, aby pod šatem nosili košile a na nohou vysoké střevíce, nařid' jim, aby učili své syny hrát na kitharu, zpívat a kramařit, a brzy shledáš králi, že se z nich místo mužů staly ženy; nebudou ti nebezpeční ani se nebudou bouřit“ (I,155). [Pak byli Lýdové přinuceni vykonat Kýrovy návrhy, což Hérodotos komentuje tak, že] následkem tohoto nařízení změnili Lýdové zcela svůj způsob života“ (I,157).

Jeho kulturně relativistický přístup se projevuje jednoznačně v jednom z důvodů, o nichž uvádí, že ho vedly k sepsání jeho *Dějin*:

„Aby časem neupadlo v zapomenutí, co lidé vykonali, aby se zachovala sláva velikých a podivuhodných činů, které dokázali jednak Řekové, jednak barbaři.“

Kulturně relativistický přístup je patrný i v postoji, který Hérodotos zaujímá ke zvykům různých etnik. Každému etniku přiznává právo zvolit si takové zvyky, zákony a obyčeje, které nejvíce vyhovují jejich potřebám a vkusu. Tento aspekt jeho myšlení jasně vyjadřuje svým výrokem:

„Ať si konečně mají obyčeje, které si sami od počátku ustavili“ (I,140).

Nejen že etnikům přiznává právo volby vlastních *nomoi*, ale dokládá i skutečnost, že každé etnikum bude vlastní *nomos* pokládat za nejlepší ze všech (III,38). Tento svůj poznatek chápe jako všeobecné pravidlo. Pro doložení tohoto mínění použil Hérodotos Dareiův pokus, v němž jsou představeny pohřební rituály Kalatiů a Řeků. Pohřební rituály obou etnik jsou diametrálně odlišné. To, co jedni praktikují, druzí považují za rouhání.

Přesto se Hérodotos jasně vyjadřuje v tom smyslu, že v obou případech se jedná o zcela přijatelné jednání vyplývající z autonomie zvyků. Navíc v návaznosti na Kambýsovo znevažování cizích obyčejů dovozuje, „že z takových věcí by si mohl tropit smích nikdo jiný než šílenec, (...) protože zvyk je králem všech“ (III,38).

4 Hérodotova filosofie dějin

Dějinný proces je v Hérodotově pojetí kauzálně zakotven. V jeho pojetí jsou dějiny historií činů překračujících správnou míru, a následkem toho (a tedy) historií opakovaného nastolování rovnováhy. Dějiny se rozprostraňují kolem pohybů pýchy, *hybris*, která se s každým svým vzmachem dopouští viny na přirozeném řádu věcí, na rovnováze veškerenstva. Každé takové provinění proti rovnováze je následováno trestem. Za vinu je považováno každé překročení míry, kterého se lidé dopouštějí. Míra každé věci ve světě je předem dána. V tomto kontextu se vzestup říší, jedinců, jakož i přemíra nebo naopak nedostatek čehokoli v životě lidském chápe jako provinění proti míře, jež byla určena.

Dějiny se odehrávají ve světě lidí, ale hovoříme zde o řádu veškerenstva, který se podle Hérodota stále odchyluje od rovnovážného stavu, ale zároveň se znovu a znovu ke své rovnováze navrácí. Mocí, která udržuje a znovu ustavuje rovnováhu ve světě, je božstvo. Z formálního hlediska tedy pochází řád veškerenstva od bohů, ale fakticky je jeho dějištěm, místem, kde se dějiny odehrávají, svět lidí. Ustavování a udržování rovnováhy je jakousi funkcí božstva,²⁵ která, jak se zdá, pramení v závisti.²⁶ S ohledem na řeckou tradici

²⁵ „Zeus sám je správcem všeho, co se vzpíná, a žádá pyšně možné nemožné a soudí přísně.“ AISCHYLOS, *Peršané*, v. 828.

vyplývá závist bohů z rozdílu, který odlišuje bohy od lidí. Tento rozdíl spočívá, a závist pramení, ve smrtelnosti člověka a nesmrtelnosti bohů. Lépe řečeno, osudy sice vládou jak lidem tak bohům, avšak jen člověku je dána možnost uniknout strastem života smrtí.²⁷ Za závistí bohů, trestající silou všehomíra, odhaluje Hérodotos princip vyšší spravedlnosti. Právě v tomto aspektu se projevuje etický podtext Hérodotova díla. Lidskou *hybris*, projevy pýchy lidí a přemíru všeho druhu, trestá závist bohů (*fthonos theón*), která v Hérodotově myšlení přebírá úlohu vyšší spravedlnosti. Hérodotos nahlíží jednání bohů ze stejného úhlu jako jednání lidí. Bohové nejednají proto, že by byli spravedliví, ale proto, že závidí.²⁸ Připisuje-li Hérodotos závistí bohů etický podtext, pak to znamená, že závist bohů, udržující rovnováhu univerza, nahlíží jako retributivní spravedlnost.²⁹ V důsledku je totiž jejich závist vede k tomu, aby lidské překročení správné míry potrestali, a tím uvedli svět zpět do rovnovážného stavu.

²⁶ V Hérodotově líčení se velmi zajímavě shodují mechanismy projevů závistí bohů s mechanismy jednání samovládců. Mechanismus závistí bohů: „Vždyť víš, že bůh sráží bleskem tvory, kteří vynikají příliš vysoko, a nedovolují jim, aby se jim rovnali, kdežto malí ho ničím nedráždí, vidíš, že své střely vrhá vždy jen na nejvyšší budovy a stromy; bůh totiž ničí všechno, co vyniká“ (VII,10). Mechanismus jednání samovládců: Periandros se dotazuje Thrasybúla, jak má věci v Korintu uspořádat co nespolehlivěji, aby měl všechno co nejlépe v rukou. „Thrasybúlos vyvedl Periandrova posla (...) na osetá pole. Při procházce mezi osením se posla vyptával, proč sem přišel. Když přitom spatřil, že některý klas vyčnívá nad ostatní, vždy jej utrl a zahodit, až tak zničil nejkrásnější a nejvyšší část své úrody. (...) Thrasybúlos tedy radil, aby Periandros zavraždil ty z občanů, kteří vynikají nad druhé.“ (V,92) Srov. Xenofón: „Bůh, jak se zdá, častokrát s oblibou slabé posiluje, kdežto mocné oslabuje.“ XENOFÓN, *Řecké dějiny*, IV, 6.

²⁷ „Tak se stala smrt pro člověka velmi žádoucím útočištěm před bídou člověka a bůh, který dal člověku okusit sladkosti života, v tom právě má důvod k závistí“ (VII,46).

²⁸ „I velká armáda může být zničena malým vojskem, když jí bůh z nenávisti [*θεος φθονήσας- theos fthonésas*] vnukne strach či ohromení, a tak propadne zkáze, aniž za to může. Bůh totiž nedovolí, aby někdo jiný než on byl hrdý a pyšný“ (VII,10). Velmi podobně vyznívá i následující úryvek z Themistoklovy řeči po vítězství u Salamíny: „Vždyť jsme to nedokázali sami, nýbrž bohové a hrdé, kteří nedopustili, aby jediný muž kraloval nad Asií i Evropou“ (VIII,109).

²⁹ „(Z čeho jest jsoucím vznik, to se mu stává i zánikem...)

podle nutnosti,
neboť vše, co jest, si navzájem platí pokutu a pokání
za své bezpráví,
(podle určení času).“

ANAXIMANDROS, B 1 ze Simplikovi *Fysiky*, 23,13, in KRATOCHVÍL, Zdeněk, *Filosofie živé přírody*, s. 104. Anaximandros zde popisuje princip retributivní spravedlnosti každé přirozenosti. Podobný princip retributivní spravedlnosti řádu veškerenstva nacházíme i u Hérodota. Mechanismus retributivní spravedlnosti je u obou mužů stejný, avšak velmi odlišně chápou důvod provinění. U Anaximandra se každá existence provinuje tím, že svým vznikem vytrčí z neurčitého, kdežto u Hérodota je za provinění považováno překročení míry, která je jsoucnu určena.

Hérodotos chápe rovnováhu jako řád veškerenstva, a zároveň jen tento řád veškerenstva má pro něho všeobecnou platnost, panuje nad celým universem. Zamyslíme-li se nad řecko-perskými, respektive řecko-barbarskými válkami a přihlédneme-li přitom ke geografickému rozdělení světa na Evropu, Asii, Libyi, které Hérodotos přijímá; ačkoli s výhradami k hranicím, které jsou mezi kontinenty stanoveny,³⁰ objevíme ještě jednu zajímavost. Asie a Libye zastupují ty části světa, kde vznikají univerzální říše. Pro barbarský svět je samovláda charakteristickou formou vlády a zároveň v této části světa vznikají universální říše. Na druhé straně Evropa, kterou v jeho líčení dějin zastupují řecké *poleis*, „jelikož o ostatní Evropě nikdo nic jasně nezjistil“ (IV,45), je soustavou nezávislých městských států. Tak je Řecko vklíněno mezi oba barbarské kontinenty. Řecko není sjednocené mocensky, ale duchovně; to, co mezi nimi vytváří pocit sounáležitosti, „jsou společný původ a společný jazyk všech Řeků, společné chrámy bohů a společné oběti a stejné mravy“ (VIII,140). Univerzální barbarské říše jsou naopak sjednoceny mocensky, ale duchovně jsou roztříštěné. Mocensky nesjednocené Řecko tak ve světě lidí představuje alternativu k univerzálním říším, svoboda je alternativou k otroctví, stejně jako vláda množství či oligarchie k samovládě. V mnoha směrech se řecká výjimka jeví jako nutný předpoklad toho, že ve světě lidí existuje moc, která bude s to čelit megalomanským podnikům pýchy.

V tomto kontextu můžeme vykládat Hérodotovu zmínku o tom, že ve stejné době, kdy Řekové porazili Peršany u Salamíny, porazili jiní Řekové další barbarské vojsko. Gelón, sicilský samovládce, a Térillos porazili na Sicílii Kartagince (VII,166). V tomto ohledu by se dala taková časová shoda událostí vysvětlit jako zásah prozřetelnosti. Dvě

³⁰ „Podivuji se těm, kdo stanovili hranice a oddělili od sebe Libyi, Asii a Evropu“ (IV,42). „Také nedovedu pochopit, proč má pevnina tři jména, ač je jen jedna, a to podle žen, a proč jsou za jejich hranice stanoveny egyptská řeka Nil a řeka Fásis v Kolchidě, (...), ani jména těch, kdo ty hranice stanovili, a odkud vzali ta jména“ (IV,45).

barbarské říše útočily na Řeky, každá odjinud, tudíž rovnováha byla ohrožena ze dvou stran. Znovuustavení rovnováhy tudíž vyžadovalo porážku obou barbarských vojsk,³¹ respektive zachování autonomie Řecka.

Hérodotův důraz na autonomii řeckých *poleis* však můžeme spatřovat i v tom, jak jsou zásluhy o zachování svobody Řecka distribuovány rovnoměrně. Kartagince poráží Gelón, vítězství u Marathónu je připsáno Athénským a Platajským, Thermopylské vítězství je připsáno Spartanům a Thespijským, vítězství v bitvě u Artemisia opět Athénským, vítězství u Salamíny Aiginským a Athénským, bitva u Plataj především Spartanům, ale i Tegejským a Athéňanům, bitva u Mykaly především Athénským, ale i Trozienským, Korintanům a Sikyónským.³²

V jádru Hérodotovy filosofie dějin je řád veškerenstva, jehož principem je udržování rovnováhy ve světě. Dějinný pohyb se odvíjí od principu vzestupu a pádu, který rovnováhu řádu veškerenstva narušuje. Vzestup reprezentuje lidská pýcha a pád závist bohů. Na úrovni řádu veškerenstva je tento princip reprezentován retributivní spravedlností. Tu sice vykonávají lidé na lidech, ale reálně o její místní i časové distribuci rozhodují, z titulu nejvyšší instance, bohové. Podstatným aspektem jeho výkladu dějin založeného na sekvenci viny a trestu je skutečnost, že trest není věcí jednotlivce, ale jeho rodu, potažmo jeho etnika či říše,³³ protože trest zasahuje nebo alespoň ohrožuje společnost jako celek.³⁴

³¹ Zájem božstva na porážce Peršanů je podle Hérodota patrný v zásazích, které redukuje řady perského vojska, což je nezřetelnější v popisu událostí kolem bitvy u Artemisia, kdy je perské loďstvo decimováno. Před rozhodující bitvou bouře nad Péliem vyvrhuje trosky a mrtvoly u Afetai, kde kotví perské loďstvo, zároveň je zcela zničena ta část loďstva, kterou Xerxés poslal obeplout Euboji, aby mohlo vpadnout Řekům do zad. V tom všem vidí Hérodotos řízení boží, jež se postaralo o to, „aby se perská síla srovnala s řeckou a nebyla o mnoho větší“ (VIII,12-13).

³² Hérodotos je nicméně přesvědčen o tom, že Řecko zachránili Athéňané, „protože převaha byla nutně na té straně, ke které se oni přidali“ (VII,139). V tomto Hérodotově názoru se zrcadlí jednak odhodlání Athéňanů bojovat za svobodu, jednak fakt, že bez athénské flotily by Řekové nezmohli v námořních bitvách, a v neposlední řadě i ta skutečnost, že se vzdali vrchního velení nad řeckým vojskem, které přenechali Spartanům jenom proto, aby se koalice řeckých *poleis* nerozpadla a s tím i možnost bránit autonomii Řecka.

³³ „Kroisos odpykal vinu svého pátého předka [tj. Gyga, který zavraždil médkého krále Kandaula, z rodu Hérakleovců, a ujal se neprávem vlády Médii, (viz I,7-14)], který býval členem tělesné stráže Hérakleovců, a sveden ženskou lstí zabil svého pána a podržel pro sebe jeho hodnost, která mu vůbec nepříslušela“ (I,91).

V jeho pojetí nejsou hybateli dějin v konečném důsledku lidé, ale božstvo, které vrací řád veškerenstva zpět do rovnováhy. Princip vyšší spravedlnosti se v jeho filosofii dějin projevuje jako fenomén závisti bohů, která uplatňuje retributivní spravedlnost ve světě lidí, a skrze niž se stále znovu ustavuje rovnováha řádu veškerenstva. Fenomén závisti bohů zároveň poukazuje na vrtkavost lidského štěstí.

5 Hérodotovo pojetí osudovosti a důsledky jeho filosofie dějin

Kauzální zakotvení Hérodotovy filosofie dějin v sekvenci viny a trestu ve spojení s přesvědčením o lidské predestinaci, již nelze změnit ani zvrátit, i kdyby si to sami bohové přáli,³⁵ dává životu lidského jedince tragický nádech. Veškerá aktivita člověka, která se

³⁴ Z tohoto důvodu byli Alkmeonovci vyhnáni z Athén pro zavraždění Kylóna. Ne snad proto, že se zasloužili o zavraždění muže, který usiloval o samovládu, ale proto, že byl zavražděn ve chvíli, kdy se jako prosebník uchýlil pod ochranu bohyně (V,71). Jediným způsobem, jak smýt poskvrnění z athénské společnosti, bylo jejich vyhnání, v opačném případě by odplata bohů zasáhla celé Athény.

³⁵ Bohové mají jakousi moc pozdržet určení osudu, ale změnit jej nemohou. „Jasný [Apollón] se snažil, aby k pádu Sard došlo až za Kroisových synů, a nikoli za vlády Kroisa samotného, ale nebylo v jeho moci osud odvrátit“ (I,91). Stejný názor o neodvratnosti osudu člověka najdeme již u Homéra.

„Běda mi, je-li určeno, aby Sarpedon, miláček můj,
podlehl Patrokovi, synu Menoitiovu!
Srdce mi buší teď v hrudi, pomyslí-li,
že bych ho mohl živého unést z žalného boje (...)
či ho mám nechat zahynout rukou syna Menoitiova?“
Héra širokých očí mu odpověděla:
„Cos to zas řekl, ty děsný synu mocného Krona?
Člověka smrtelného, který dávno byl zasvěcen smrti,
chceš zase vyrvat osudu, sudbě?
Učiň to, ale my ostatní bozi
neschválíme tvůj čin.
Já sama řeknu ti jedno, co si hled' pamatovat:
Pošleš-li Sarpedonta dnes živého domů,
považ, kolika bohům se zachce
urvat si syna válečným hrůzám!
Pod Priamovým hradem bojuje mnoho potomků božích
a jejich rodiče roztrpčíš tím.“
(...)
Sarpedon, bojovník nejstatečnější, teď padl, syn Diův.
Ani Zeus neochránil vlastního syna!“ HOMÉR, *Ilias*, zpěv XVI.

projevuje v jeho jednání, je, s bezútešností sobě vlastní, drcena v soukolí božího řádu osudovosti a závisti bohů. Tváří v tvář tragice vlastního údělu se člověk, který nerezignuje a jedná, projevuje jako bytost statečná. Tato statečnost vyvěrá z faktu, že jedná i přesto, že cíle, jichž miní jednáním dosáhnout, nemohou změnit to, co bylo již osudem určeno.

V osudovosti nachází Hérodotos vyšší princip dějin. Osud vládne životům všech lidí bez ohledu na jejich *nomoi*; a aporie, která z osudovosti lidského údělu nutně vyplývá, se dotýká každého člověka.

„Osudy se točí do kruhu a nedovolí, aby měli úspěchy stále tížit lidé (I,207). Celý život je snůškou náhod (I,32). Proto není žádný člověk v tak krátkém životě natolik šťastný,..., aby mu nepřišlo často a najednou na mysl, že chce být raději mrtev než žít. Neštěstí, která člověka stíhají ... jsou příčinou, že se nám i krátký život zdá dlouhým. Tak se stala smrt pro člověka velmi žádoucím útočištěm před bídou života (VII,46). Božstvo na nich [Kleobios a Bitón] ukázalo, že je pro člověka lepší zemřít nežli žít“ (I,31).³⁶

Určení osudu se lidem může odhalovat prostřednictvím snů, zjevení, věštb. Hérodotos těmto projevům vůle bohů věří, a zdá se, že je mu dost nepříjemná už sama představa, že by k nim měl zaujmout osobité stanovisko nebo je dokonce podrobovat zkoumání či je rozporovat.³⁷ V obecném pohledu mělo jednání Řeků vůči bohům poměrně konkrétní podobu. Úcta lidí k bohům se projevovala v přinášení votivních darů a obětí, které lidé určitému božstvu slíbili za to, že vyslyší jejich prosbu. „Všechny votivní dary, *exvota*, jsou splněním slibu; v řeckém náboženství se jednalo o jakýsi směnný obchod mezi člověkem a bohy.“³⁸ Tuto konkrétní podobu řeckého náboženství Hérodotos zachycuje například v příběhu athénských

³⁶ Podstatu tragiky lidského osudu vystihuje Hérodotos i v následující pasáži: „Co se má stát z božího rozhodnutí člověk nemůže odvrátit. (...) I když o tom mnozí z nás z Peršanů vědí, přece jdeme neodvratně vstříc vlastnímu osudu. Nejhorší z lidských útrap je, když člověk mnoho ví a nic nezmuže“ (IX,16).

³⁷ Například, když poznamenává: „naprosto nemám v úmyslu mluvit proti věštbám, jako by nebyly pravdivé“ (VII,107).

³⁸ VIDMAN, Ladislav, *Od Olympu k Pantheonu- antické náboženství a morálka*, s. 14.

vyslanců, kteří přišli do Delf, aby obdrželi věštbu o tom, co je čeká s příchodem Peršanů. První věštba byla pro Athény zdrcující (VII,140) a tak žádají Apollóna, aby jim o jejich vlasti zvěstoval něco příznivějšího (VII,141), a skutečně se jim dostává příznivěji znějící věštby. Při výkladu významu nové věštby se však Athéňané rozcházel.

Výklad božích znamení a věštev má totiž jeden háček, lidé nemusí těmto výjevům správně rozumět. S neporozuměním božím znamením či výrokům bohů nebo jejich dezinterpretací se setkáváme v rámci celého Hérodotova díla. Jeden z nejlepších příkladů lidského omylu ve výkladu věštev je zosobněn v příběhu lýdského krále Kroisa.³⁹ Pro věštby a zjevení je totiž typické, že naprosto zřejmými se pro lidi stávají *ex post*. Tedy až poté, kdy se naplnilo to, co vyjevovaly. Stejně je tomu s dějinami. Dějinný úsek lze hodnotit až ve chvíli, kdy se završil, kdy osud došel svého naplnění. I zde se u Hérodota projevuje kauzalita. Vše, co má počátek, musí mít i konec. Ale až ve chvíli, kdy známe konec, můžeme celý příběh uceleně vyprávět, protože od konce určitého děje se teprve odvíjí možnost jeho hodnocení. Jak praví Solón, „u všech věcí je třeba přihlížet k jejich konci, jak dopadnou“ (I,32).

Věštby, zjevení či sny však nejsou jedinými projevy boží vůle. Výše jsme řekli, že Hérodotos věřil ve správnou míru všech věcí, a že kauzalita zakotvená v principu pýchy a pádu je pro něho principem řádu veškerenstva. Z této skutečnosti by se dalo usuzovat, že člověk by měl být sám schopen rozpoznat, že přemíra jakékoli věci v jeho životě předznamenává, k čemu jeho osud směřuje. Přemíra čehokoli by měla člověku sloužit jako varování. Pokud tedy má člověk něčeho v životě příliš, měl by vytušit, že trest za tuto přemíru bude následovat. V tomto směru lze interpretovat například osud samského

³⁹ „Pokud jde o věštbu, stěžuje si Kroisos neprávem; Jasný mu předpověděl, že zničí velikou říši, jestliže se vypraví proti Peršanům [viz I,53]. Kdyby se byl chtěl s dobrou potázat, měl poslat ještě další dotaz, zda je míněna říše jeho či Kýrova. Jestliže výrok nepochopil a nezeptal se ještě jednou, nechť přičítá vinu sobě. Ani to Kroisos nepochopil, co mu Jasný odpověděl k jeho poslednímu dotazu o mezku [viz I,55]. Tím mezem byl míněn Kýros, neboť pocházel z rodičů z různých národů, z urozené matky a z otce rodu celkem nízkého“ (I, 91).

samovládce Polykrata. Hérodotos uvádí, že veliké štěstí Polykratovo nezůstalo Amásiovi utajeno, nýbrž mu působilo starosti (III,40). Neodvratitelnost Polykratova štěstí zvětšovala i Amásiovi starosti. Amásis Polykrata varuje:

„Je příjemné dozvídat se, že se dobře daří příteli (...) Mně se však tvé veliké štěstí nelíbí, protože vím, že božstvo je závistivé. Proto si tak trochu přeji pro sebe- a i pro ty, jejichž osud mi leží na srdci- abych měl v něčem štěstí a v něčem zase neúspěch a trávil tak svůj věk se střídavým zdarem, než abych měl štěstí ve všem. Neslyšel jsem ani z pověsti o nikom, kdo by byl neskončil špatně a úplně na dně, když měl štěstí ve všem“ (III,40).

Amásis v podstatě popisuje správnou míru života, respektive správný poměr úspěchu a neúspěchu v životě člověka. Uvědomuje si, že Polykratův úspěch nenachází protiváhu v neúspěších, a vyvozuje z toho závěr, že štěstí, tedy úspěch, kterého mu bylo doposud dopřáno, vybočuje z mezí přirozenosti, a že je nasnadě, že musí být jednou vyváženo stejně mohutným neštěstím, tedy pádem. Snaží se jej přimět k tomu, aby řetězec přílišného štěstí sám přerušil. Ačkoli se o to Polykratés pokusí, neuspěje. Hérodotos determinuje i důvod tohoto neúspěchu, je jím osudovost, pro kterou platí, že „není v lidských možnostech odvrátit od jiného člověka, co se mu stát má“ (III,43), „protože osudy vládnu lidem, nikoli lidé osudům“ (VII,49).⁴⁰ Zároveň však skutečnost, že si toto nebezpečí neuvědomuje Polykratés sám, ale že musí být varován druhým, dosvědčuje fakt, jenž si Hérodotos v případě vzmachu pýchy dobře uvědomoval; totiž, že „při úspěchu není člověku dáno vědomí, kdy má dost“ (VII,40).

Dalším důsledkem, který Hérodotos ze své filosofie dějin vyvozuje, je fakt, že trest za překročení míry věcí, jež byla určena osudem, nestíhá nezbytně původce viny, ale třeba jeho potomky. Doba, kdy bude vina potrestána, je stanovena vyšší spravedlností. Ona

⁴⁰ Srov. Sofoklés: „Neb osud drtí, osud povznáší jak nešťastného, tak i šťastného, a co má přijít, nikdo netuší.“ SOFOKLÉS, *Antigona*, v. 1155.

určuje, kterým činem dosáhne pýcha svého vrcholu, a tudíž určuje i jedince, který bude za vinu pykat. Myšlenku dědičnosti viny a roli vyšší spravedlnost, která vinu trestá, formuluje Hérodotos nejlépe ve věštbě, kterou umístil do osmé knihy *Dějiny*:

„Avšak jakmile jednou nepřítel zahradí loďmi
mys Konosúru a břeh svatý bohyně se zlatou zbrojí,
nádherné Athény, v šílené zpučnosti zpustošiv předtím,
tehdy Odplata potře mocného potomka Pýchy,
ať zuří jak chce v domnění, že svět mu náleží celý.
Zbroj se se zbrojí srazí a krví boj zabarví moře;
tenkrát svobody den všem Řekům nastane jasný
díků synu hřmícímu Krona a vznešené bohyně Níké“ (VIII,77).

Dědičnost viny je zde vyjádřena ve frázi mocného potomka Pýchy. Definitivním překročením míry se rozumí to, že si Xerxés svým tažením proti Řecku, chtěl podmanit celý svět, což věštba vyjadřuje ve větě v domnění, že svět mu náleží celý.⁴¹ A skutečnost, že je porážkou Peršanů vykonávána vyšší spravedlnost, je vyslovena ve spojení tenkrát svobody den všem Řekům nastane... díky zásahu Odplaty [*dia diké*].

Tragickým aspektem dědičnosti viny je skutečnost, že osudem určený jedinec nemůže na své situaci nic změnit a ani ji odvrátit, seč by se o to sebevíc snažil. Tato logika sekvence viny a trestu je jasně vyjádřena v příběhu egyptského faraóna Mykerina, který nám Hérodotos překládá ve druhé knize. Mykerinos nastupuje na trůn po dvou faraónech, kteří zavřeli chrámy a zbídačovali vlastní lid. Mykerinos byl zbožný, spravedlivý a k lidem

⁴¹ Srov. Aischylos, který označuje útok na Helladu jako touhu po cizím a snahu ničit cizí štěstí (v. 825 *n.*) tomto kontextu musíme slovo cizí chápat ve smyslu Evropa, tedy to, co není a nemůže být součástí Asie. Za dominium barbarské moci určili bohové Asii; „od té doby, co Zeus nám dopřál vládnout, vždy jednomu vládci nad celou Asií“ (v. 761). Jen v rámci Asie se mohla vybijet barbarská politika universálních říší, barbarská pýcha, aniž by příliš dráždila bohy. Perská říše byla na vrcholu své moci a velikosti za Dáraia. Ten říká, „mým osudem však bylo splnění všech tužeb“ (v. 778), a jeden ze starců k tomu dodává „co dobyl měst jen... a vlastně stále byl u svého krbu“ (v. 865). Vlastní krb zde označuje to, co bylo barbarům bohy určené za vlastní, Asie. AISCHYLOS, *Peršané*, v. 761 *nn.*

dobrý, ale přesto ho stíhaly životní rány. Když se ve věštírně dotazuje boha, zač je právě on trestán, když špatnými vládci byli jeho předchůdci, dostane se mu zdrcující odpovědi. V podstatě je mu vyjeveno, že jen on jedná v rozporu s osudem, protože bylo určeno, že se Egyptu musí dařit sto padesát let špatně. Takže dva bývalí špatní faraóni svou svévolí jednali, ať už vědomě či nevědomě, v souladu s určením osudu, avšak Mykerinos tím, že chtěl být spravedlivý, nevědomě určení osudu bojkotuje (II,129-133).

Podobně tragicky můžeme chápat osudové určení Peršanů, které volky nevolky završuje Xerxés. Jeho líčení nám Hérodotos předkládá na počátku sedmé knihy. Xerxovi samotnému se do války s Řeky nechce, ponouká ho k ní však po moci lačnicí Mardonios, a Artabanos jej od ní naopak odvrací. Jak je nám dále ukázáno, toto tažení se neslučuje s Xerxovým svědomím. Definitivně se pro válku proti Řecku rozhoduje až pod vlivem snového vidění, které krále za zrušení rozhodnutí o tažení kárá a sděluje mu, že ho za to stihne trest. Skutečnost, že Xerxova vláda byla osudem určena jako ta, která zlomí perské pýše vaz, vyplývá ze slov, která snová sdělení pronáší k Artabanovi:

„Ty jsi ten, kdo odvrací Xerxa od tažení proti Řecku (...) Neujdeš trestu ani teď, ani později za to, že bráníš tomu, co se má stát“ (VII,17).⁴²

Tragika osudovosti v sekvenci viny a trestu tak spočívá v tom, že se odpykání viny šíří prostorem i časem. Prostorově vina zasahuje společnost, k níž viník náleží, časové šíření viny se zase projevuje v genetickém aspektu, tedy v tom, že za vinu platí potomci

⁴² Srov. Aischylos: Osudové určení Peršanů vyjadřuje Dáreios; „Běda, bleskem splnila se trpká pravda, kterou Zeus již určil výrokem své věštby! A já přece ještě doufal, že náš osud bozi skončí v nedohlednu budoucna“ (v. 742 *nn.*). Xerxa popisuje jako člověka, který byl bohy určen, aby osud Peršanů naplnil: „Jsem nešťastný člověk, oióí! Zbytečný, bídný, který se zrodil svým i své zemi k zhoubě!“ (v. 931*n.*). AISCHYLOS, *Peršané*, v. 742 *n.* a v. 931*n.*

viníka. Tak se trest za vinu, která již byla způsobena, stává prokletím generací či společností.⁴³

Hérodotos nachází v osudovosti princip dějin, *nomos* zase chápe jako faktor formující charakter etnik. Přestože osud určují bohové a *nomos* si volí a ustavují lidé sami, nacházíme mezi těmito dvěma činnými faktory, jež ovlivňují životy lidí, jednu paralelu. Víme, že osudy jsou vrtkavé a *nomoi* jsou konvenční ustanovení, která se liší od společnosti ke společnosti. Jak vrtkavost osudu tak konvenčnost *nomoi* nás odkazují k charakteristice, kterou oba tyto činné faktory sdílí. Jedná se o proměnlivost, skrze niž oba tyto faktory promlouvají do historie.

6 Hérodotova konceptualizace svobody

Vlastní svobodu je ve starověkém Řecku nutné chápat dvojestupňově nebo podmíněčně. Aby se jedinec stal svobodným *k*, tak se nejprve musel osvobodit *od*. Přesněji řečeno k docílení svobody ve veřejné oblasti musel být svobodný od zajišťování nutnosti, tedy být svobodný v oblasti soukromé. Být svobodný ve veřejné oblasti, ve smyslu aristotelského *bíos politikos*, bylo podmíněno ekonomickým zajištěním v soukromé sféře, neboli zajištěním nutné hospodářské základny, jež plnoprávnímu občanu zajišťovala materiální život.⁴⁴ Svoboda *od* však byla podmíněna tím, že člověk sám vlastní prací tuto materiální základnu nezajišťoval.

⁴³ Srov. Sofoklés: „Jestliže někomu řízením božím je otřesen dům, už nikdy ho nemíjí kletba a stíhá celý rod. (...) Tak od dávných dob i v domě krále Labdaka je zřít, jak se množí osudu rány již od předků, a nižádný člen se jich nemůže zprostit: jsou bez konce. To nějaký bůh je kácí v prach! (...) Jak dřív, tak i napříště a navěky povládne tento řád: že pohromě usouzené nadobro neujde v životě lidském nic.“ SOFOKLÉS, *Antigona*, v. 583 nn.

⁴⁴ „Zároveň jest zjevno že [blaženost] potřebuje také zevnějších dober, je totiž nemožno nebo nesnadno, aby jednal krásně ten, kdo nemá nutných prostředků.“ ARISTOTELES, *EN*, 1099a 32 n.

Otázka svobody přímo souvisí s otázkou rovnosti. Jestliže chápeme soukromou oblast jako oblast, která zajišťovala podmínky života a přežití člověka a jeho rodu, a podmiňovala politickou svobodu jako stav, v němž se člověk zbavuje obstarávání, tak nutně předpokládáme, že v rámci jednotlivých domácností byla většina jeho členů politicky nesvobodných, tedy že neměla přístup k plným občanským právům. Z tohoto faktu dále nutně vyvozujeme, že v soukromé oblasti nemohly panovat vztahy rovnosti, ale naopak vztahy vlády a podřízenosti. Rovnost byla tedy ze soukromé oblasti vyloučená. Existence mezi sobě rovnými byla tedy v důsledku možná jen v rámci politické oblasti. A stejně jako svoboda v politické oblasti předpokládala nesvobodu v soukromé oblasti, tak rovnost v politické oblasti předpokládala nerovnost v soukromé oblasti.

Přes tyto zjevné rozdíly Hérodotos nerozlišuje striktně svobodu a rovnost.⁴⁵ Svoboda ve smyslu politické svobody je v jeho pohledu důsledkem absence vztahu mezi vládoucími a ovládanými a důsledkem ustavení rovnoprávnosti. Zároveň za moc, která v *polis* ustavuje svobodu a rovnoprávnost, Hérodotos neodhaluje boží vůli, ale vůli lidí. Ustavení isonomického řádu lze tedy chápat jako vítězství lidské moudrosti, vítězství věcí, které jsou ustaveny lidmi, nad podmínkami, které jsou dány od přirozenosti. Lidé, kteří jsou od přirozenosti nesvobodní a nerovní, vytvořili veřejnou oblast a zákony, které jim umožnily existenci ve stavu zbavenosti od zajišťování nutností života a oproštění se od

⁴⁵ Podle Bleickena se pojem svoboda ve srovnání s rovností jeví jako sekundární prvek demokratického ducha. Primárním požadavkem bylo politické zrovnoprávnění s vládoucí aristokratickou vrstvou. Teprve když po vyhnání tyranů opět začali aristokraté bojovat o moc, se po boku *isonomie* postavila i myšlenka svobody ve smyslu nezávislosti na vládě. (...) Jakmile si Athéňané uvědomili charakter svého nového politického zřízení, začali každopádně rovnost v politických právech, kterou jim demokracie přinesla, chápat rovněž jako svobodu. BLEICKEN, Jochen, Athénská demokracie, s. 71-72. Srov. ARISTOTELÉS, *Pol.*, 1317b, Podle Aristotela je předpokladem demokratického zřízení svoboda neboť k ní prý každá demokracie směřuje jako k cíli. Zároveň označuje dva prvky všech typů demokracie; „za prvé každý střídavě poslouchá a vládne, i demokratické právo je založené na rovnosti podle počtu. Za druhé, že si každý žije jak chce. Z těchto základních požadavků demokracie vzešel požadavek nebýti poddán nejraději nikomu, není-li to však možno, tedy jen střídavě. A tím se toto vymezení svobody shoduje s vymezením svobody jako rovnosti.“ Srov. ARISTOTELÉS, *EN*, 1301a 25 *nn.*, kde uvádí, že „demokracie vznikla z domněnky, že lidé jsou si rovni naprosto, jsou-li rovni v něčem. Ježto jsou všichni stejně svobodní, domnívají se, že jsou rovni vůbec (...). Proto, jako rovni, chtějí míti rovný podíl ve všech právech.“

nerovnosti životních podmínek. Existence v rámci isonomické obce je vítězstvím lidské moudrosti nad tím, co je člověku dáno, nad jeho přirozeností. V okamžiku, kdy se rovnost a svoboda stanou doménami veřejné oblasti *polis*, se obě zároveň stávají vlastní podmínkou pro existenci řeckého způsobu života.⁴⁶

Pojetí svobody u barbarských národů se od řeckého pojetí svobody diametrálně liší. Pro barbary znamená svoboda výhradně svobodu *od*, avšak svobodu *k* neznají. Tato absence politické svobody se zakládá na skutečnosti, že na rozdíl od Řeků se barbaři domnívají, že žijí v božské říši. Podle nich byla tedy jejich říše ustavena bohy, kteří pak delegovali moc na vládce z panovnických dynastií. Je nesporné, že si Hérodotos tento principiální rozdíl uvědomoval, což můžeme doložit následujícím úryvkem:

„Peršané,“ pravil [Kýros], „věci se mají tak: chcete-li mě poslouchat, dostane se vám těchto dobrých věcí a i tisícerych jiných a nebudete vykonávat žádnou otrockou práci. Nechcete-li, budete mít takových prací jako včera bezpočtu. Nuže poslechněte mě a staňte se svobodnými. Sám si myslím, že jsem řízením božím zrozen k tomu, abych tu věc vzal do rukou.“ (I,126).

Srovnáme-li zdroj legitimacy moci orientálních monarchií a řeckých *poleis*, uvědomíme si, že zdroj legitimacy spočívá na zcela odlišných základech. Orientální monarchie byly stále vnímány jako božské říše, založené z vůle bohů, kteří delegovali moc na pozemské vládce.⁴⁷ Měly tudíž stále sakrální základ. Naopak řecké *poleis* již prošly

⁴⁶ „*Condition humaine*, lidská podmíněnost ve svém celku, zahrnuje víc než jen podmínky, za nichž je lidem dán život na zemi. Lidé jsou podmíněnými bytostmi, protože každá skutečnost, s níž přicházejí do styku, se bezprostředně proměňuje v podmínku jejich existence. Svět, v němž se *vita activa* pohybuje, sestává ve své podstatě z věcí, které jsou výtvoři lidské ruky. A tyto věci, které by nikdy nevznikly bez lidí, jsou opět podmínkou lidské existence. Lidé tedy nežijí pouze za podmínek, které jim byly dány do vínku s jejich pozemskou existencí, ale navíc za podmínek, jež si sami vytvořili, avšak také tyto podmínky jsou navzdory svému lidskému původu nadány stejnou podmiňující silou jako přírodní podmínky. Cokoli se dotýká lidského života, cokoli do něj vstupuje, se ihned proměňuje v podmínku lidské existence.“ ARENDOVÁ, Hannah, *Vita Activa neboli o činném životě*, s. 17-18.

⁴⁷ „A mohutný vládce Asie, v které se hemží nesčíselnými kmeny,

procesem desakralizace. Sakrální základ řeckých *poleis* spočíval sice stále v uctívání bájného zakladatele, ale moc v *polis* již měla lidský původ.⁴⁸ Nahlédneme-li svobodu a rovnost z pohledu zdroje legitimacy moci ve státu, tak je patrné, že „občanská společnost“ řeckých *poleis* spíše vytvářela podmínky, v jejichž rámci bylo jejich ustavení a následně i jejich postupné prohlubování vůbec možné.

6.1 Hérodotův výklad svobody

Pojem svoboda a její konceptualizace jsou pro Hérodota zásadní. Svobodu chápe jako hodnotu, která umožňuje růst společnosti a současně jako hodnotu, za kterou řecké společnosti nejen bojují, ale která dokázala sjednotit řecké *poleis* a to navzdory jejich partikulárním zájmům a vzájemným konfliktům. Jak však vlastní svobodu chápe?

Svoboda, která umožňuje kolektivní akce, jistě nemůže být svobodou, která se váže ke statusu individua. Musíme si uvědomit, že starověcí Řekové neznali osobní svobodu člověka. Zároveň je zřejmé, že svoboda, která umožňuje růst moci obce jak v oblasti politické, tak hospodářské, se musí vztahovat k veřejné oblasti, tedy k oblasti, jež je společná, respektive, jež je chápána jako prostor, v němž je možné nastolit soulad mezi zájmy osobními a obecnými.

žene tak proti celému světu
stáda svých vojsk,
věří svým pěším a svému loďstvu
a jejich vůdcům, silným a smělym,
on, rovný bohům,

bohátýr, potomek zlatého deště!“ AISCHYLOS, *Peršané*, v. 72- 80.

Aischylos vyjadřuje boží původ perských vládců i v obratu, který je adresován Atosse: „Sdílela jsi lože s bohem, porodila boha [Xerxa] bohu [Dareiovi].“ AISCHYLOS, *Peršané*, v. 155 n.

⁴⁸ „[Slovo] tyran označuje autoritu, která nepocházela z kultu, moc, kterou nezavedlo náboženství. Objevení se tohoto slova v řečtině znamená objevení principu, který předchází generace neznaly, poslušnost člověka člověku. (...) Poslušnost člověku, autorita daná tomuto člověku ostatními, moc lidského původu a druhu.“ FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis, *Antická obec*, s. 276.

Hovoří-li tedy Hérodotos o svobodě, má na mysli svobodu, jež výhradně náleží veřejné, tj. politické sféře. V tomto ohledu je možné svobodu vykládat ve dvojitým smyslu. Za prvé suverenita *polis* v určování volby a uspořádání zákonů a vlády uvnitř vlastního státu. Za druhé se jedná o svobodu *polis*, která jí umožňuje autonomní jednání vůči ostatními *poleis*, tedy svobodné jednání v rámci „mezinárodních vztahů“.

Hérodotos chápe svobodu jako sílu, která dává událostem zcela novou dynamiku, svobodným občanům dává důvod a možnost chápat zájmy státu jako zájmy vlastní a jejich jednání směřuje tak, aby bylo v souladu se zájmy státu.⁴⁹ Zároveň však společností, složeným z těchto svobodných individuí, umožňuje jednat nezávisle ve shodě se zájmy, jež samy přijaly a které chápou jako cestu k obecnému blahu.⁵⁰ Nejvlastnějším jménem dynamiky, která ve svobodě pramení, je svornost⁵¹ či solidarita. Svoboda a rovnoprávnost stojí za hospodářským a politickým růstem *polis*. Svoboda a rovnoprávnost, které plodí svornost, mění kvalitativně jednání občanů. Nejen, že jednání jako takové umožňují a rozšiřují jeho možnosti, ale zároveň se stávají zdrojem moci.⁵²

⁴⁹ „Obec není společenstvím místa..., nýbrž obec je společenstvím dobrého žité jak v domácnostech, tak v rodech, jež má účelem dokonalý a soběstačný život. (...) To je dílem přátelství; neboť přátelství jest svobodné rozhodnutí pro společné žití. Účelem obce tedy jest dobrý život.“ ARISTOTELÉS, *Pol.*, 1280a 30 *nn.* U Platóna nacházíme výměr obce coby společenství strasti a slasti. „Strasti a slasti občany svazují a sjednocují. Nejlepší obec je podle něho ta, „v níž nejvíce občanů při těžce věci a ve stejném smyslu užívá slov ‚to jest mé‘ a ‚to není mé‘.“ V jeho organickém pohledu na obec se prokazuje vztažnost každé části k celku. PLATÓN, *Rep.*, 462 *nn.*

⁵⁰ Vztah mezi soukromým a veřejným projevem svobody skvěle zachytil Thúkýdídés v Perikleově pohřební řeči. „Ve vztahu ke společnosti žijeme svobodně a stejná svoboda panuje v každodenním vzájemném styku, kde neplatí žádné podezírání. (...) V soukromém životě se chováme jeden k druhému bez vzájemného obtěžování a v životě veřejném nepřekračujeme zákony.“ THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, II, 37.

⁵¹ „Druhem přátelství se zdá býti také svornost (...) říká se, že svorné jsou obce, když mají stejné smýšlení o věcech prospěšných a stejně se rozhodují a jednají tak, jak se společně usnesly. (...) Svornost se tedy zdá býti přátelstvím občanským, a tak také bývá nazývána; neboť se vztahuje k prospěšnosti a k tomu, co slouží praktickému životu.“ ARISTOTELÉS, *EN*, 1167a 22 *n.* a 1167b 1 *n.* Vzájemný vztah občanů v demokratické obci přirovnává Platón k příbuzenství. Pro něho jsou zákony správci obce, občané pak jsou spolusprávci, protože jsou ochránci a pomocníci zákonů. Občané se k sobě chovají jako k příbuzným. Ve vzájemném vztahu občanů pak nutně panuje rovnost; „k příbuznému se chová a mluví s ním jako s vlastním, k cizím pak jako s nesvým.“ PLATÓN, *Rep.*, 463 *nn.*

⁵² „Prostor ukazování vzniká všude tam, kde lidé přicházejí do vzájemného styku v jednání a promlouvání... Tím, co drží pohromadě politické těleso, je jeho příslušný potenciál moci, a tím, na co politická společenství zacházejí, je ztráta moci a nakonec bezmoc. (...) S realizovanou mocí se setkáváme všude tam, kde se

Existuje elementární rozdíl mezi mocí a silou. Síla náleží každému jednotlivci, je to fyzická síla nebo majetek. Moc však vzniká jen tam, kde lidé ve vzájemnosti společně jednají.⁵³ Tento rozdíl si Hérodotos uvědomoval. Mezi řeckými *poleis* byla tradičně nejmocnější Sparta, která si toto postavení vytvořila a udržovala si jej navzdory velikosti vlastní Lakonie a proporci počtu Sparťanů k celkovému počtu obyvatel Peloponnésu. Ačkoli početně představovali Sparťané na Peloponnésu menšinu, měli takovou moc, že byli peloponnéským hegemone. Dominantní postavení Sparty pramenilo z toho, že byla dlouho spravována svobodnou ústavou,⁵⁴ jejím mocenským nástrojem se stal vojenský charakter spartské společnosti. Athény se mohly Spartě vyrovnat teprve ve chvíli, kdy se samy osvobodily od samovládců a ustavily si rovnoprávnost (V,91).

Ještě markantněji vystává rozdíl mezi silou a mocí v těch částech *Dějin*, kde Hérodotos srovnává velikost perské a řecké armády. Řekové vstupují do boje vždy s výrazně menším vojskem, a přesto dokáží Peršany porazit nebo se jim dokáží dost dlouho bránit. Tento rozdíl je v Hérodotově vyprávění velmi jasně vyjádřen obratem, který použil v líčení prvního střetu barbarského vojska s řeckým v rámci bitvy u Thermopyl:

ukazuje, že slova a činy jsou spolu navzájem neoddělitelně spjaty, kde tedy slova nejsou prázdná a činy nejsou násilné a němé.“ ARENDTOVÁ, Hannah, *Vita Activa neboli o činném životě*, s. 260- 261.

⁵³ „Moc je tím, co vůbec propůjčuje existenci veřejné oblasti, (...), a co ji v této existenci také nadále udržuje. K potenciálnímu charakteru tohoto fenoménu zřetelně odkazuje samotné slovo – řecká δύναμις [*dynamis*] (...) Moc je vždy potenciálem moci, a nikoli něčím neměnným, měřitelným, spolehlivým jako síla. Síla je to, co má každý člověk do jisté míry od přirozenosti a co skutečně může nazvat svým vlastním. Moc ale vlastně nemá nikdo, moc vzniká mezi lidmi, když společně jednají, a mizí, jakmile se tito lidé opět rozptýlí. Díky této specifické povaze, kterou moc sdílí se všemi potencialitami, jež sice mohou být aktualizovány, nikoli však materializovány, je její existence tak podivuhodně nezávislá na čistě materiálních faktorech.“ ARENDTOVÁ, Hannah, *Vita Activa neboli o činném životě*, s. 261.

⁵⁴ Srov. Xenofón: „Sparta jeden z nejméně lidnatých států je nejmocnější a nejslavnější v Řecku“ díky tomu, že se stalo zvykem Sparťanů dodržovat vlastní zákony. „Poslušností Lykúrgovým zákonům došli štěstí.“ A dodává, že Lykúrgos byl moudrý muž, protože „nenapodobil jiné státy, ale ustanovil opak toho, co platilo ve většině z nich, a učinil tím svou vlast nejšťastnější.“ XENOFÓN, *Řecké dějiny: Lakedaimonské zřízení, I.*

„Když Médové na Řeky zaútočili, mnoho útočníků padlo, ale nastupovali další a neustávali, ačkoli měli velké ztráty. Bylo každému jasné, a neméně i samému králi, že je to sice mnoho lidí [*polloi men anthropoi*], ale málo mužů [*oligoi de andrés*]“ (VII,210).

Množstevní přesilu, tedy sílu, zde zrcadlí obrat *polloi men anthropoi*, zatímco moc je vyjádřena v obratu *oligoi de andrés*. Elementární rozdíl těchto obrátů je nasnadě, *anthropos* je termín označující člověka obecně, zatímco *andreios* značí mužnost, vlastnost, která se pojí s řeckým pojetím bojovníka, jehož kvalitou je bojovnost a statečnost. Řecko-perské války se v tomto smyslu dají chápat jako souboj moci a síly.⁵⁵ Fundamentální rozdíl mezi bojem svobodných vojsk a poddanských vojsk spočívá v důvodu boje. Svobodní Řekové bojují za svoji svobodu a dobrovolně, kdežto barbarské vojsko bojuje za svého krále a k boji je přinuceno. V rámci řecko-perských válek vystupuje boj za svobodu jako kolektivní zájem všech Řeků. Je to boj za jejich území a zachování jejich způsobu života, jejich autonomii a identitu. Z řeckého pohledu tvoří jádro tohoto válečného sporu boj za svobodu a rovnost, a ty jsou pro Řeky sjednocujícím činitelem *par excellence*. Pro barbary jsou však řecko-perské války dalším soukromým podnikem krále,⁵⁶ jenž vojáci jen těžko mohou zvnitřnit a sublimovat. V rámci takového boje si vojáci nemohou vydobýt žádný osobní zisk, riskují však celé své bytí. Jednotícím činitelem je zde král a strach z něho.

⁵⁵ Hérodotos přímo uvádí, že „Peršané se domnívají, že v množství je síla“ (I,136). Nicméně oním množstvím nelze chápat jen množstevní převahu vojska, ale i kvantitativní objem bohatství. V barbarských společnostech bylo bohatství jednak znakem společenského postavení, tak jeho vlastní podmínkou. V tomto smyslu lze pochopit Atossinu obavu, „že toho, který zchudl, ani pes nelekně se.“ AISCHYLOS, *Peršané*, v. 165- 167.

⁵⁶ Pro Řeky je boj za zájmy své *polis* povinností, která se pojí s jejich občanským statutem. Hledají-li však spojence pro válku, vždy uvádějí argumenty a žádají je o spojenectví. Na druhé straně samovládce nehledá spojence, ale svým poddaným účast přikazuje. Srov. Aischylos: „A kdejaký lid v širé Asii, jenž dovedl svým mečem zamávat, sem proudil ke králi na strašnou jeho výzvu.“ AISCHYLOS, *Peršané*, v. 55 n. Ironicky zní Xerxovo provolání k Peršanům: „Jde o společné dobré nás všech, proto přikazuji, abyste válce věnovali veškeré úsilí“ (VI,53). Tato formulace je zjevnou kontradikcí. Kdyby bylo perské tažení proti Řecku skutečně společným zájmem všech Peršanů, nemusel by Xerxés poroučet, aby do boje šli s vervou.

Fenomén sjednocení v zájmu boje za společné hodnoty, za svobodu a rovnost, nemůže Xerxés pochopit.⁵⁷ Jeho nepochopení pramení z podmínek jeho vlastní existence, protože svobodu a rovnost ani nezná, ani je nezakusil:

„Řekni mi tedy [Démárate], zda mi Řekové odolají, když se proti mně postaví. Domnívám se, že ani všichni Řekové a ostatní lidé, kteří bydlí v západních končinách, kdyby se sebrali, nemohou mému útoku odolat, protože nejsou sjednocení“ (VII,101).

„Jak by mohlo tak velikému vojsku odolat tisíc mužů, anebo i deset tisíc či padesát tisíc, když jsou všichni stejně svobodní a neovládá je jednotlivec? (...) Kdyby měli jednoho velitele, jako je tomu u nás, pak by snad ze strachu před ním byli statečnější, než obyčejně bývají, a bičem přinuceni by šli v menším počtu proti přesile. Protože však jsou svobodní, nedojde zřejmě ani k jednomu, ani k druhému“ (VII,103).

Řekové nejsou sjednoceni pod jedinou vládou, ale každá řecká *polis* je autonomní, avšak sama skutečnost, že ústředními hodnotami každé *polis* jsou svoboda a rovnost, je sjednocuje duchovně tak mocně, že budou ruku v ruce bojovat za společný zájem, za zdroj jejich moci.

„Potom se sešlo shromáždění těch, kdo měli na mysli prospěch Řecka, a uzavřeli spolek (...). Ze všeho nejdříve se učinil konec nepřátelství a vzájemným válkám. Zamýšleli všechny Řeky sjednotit a postupovat všichni společně, protože nebezpečí hrozilo všem Řekům“ (VII,145).

Jelikož každý z nich je stejně svobodný, a ve svobodě jsou si rovni, tak každý z nich bude za svobodu bojovat, seč může, protože tím každý jednotlivě a zároveň všichni dohromady

⁵⁷ Jakkoli nám Hérodotos představuje myšlenku, že barbarští panovníci nejsou schopni docenit vliv svobody a rovnosti, zdá se, že i mezi samovládcí dokázal najít výjimku z tohoto pravidla. Jak jinak by se dal vysvětlit jeho popis počínání Egyptského krále Sesóstria: „Pokud u některých národů shledal, že jsou silné a že velmi lpějí na svobodě, těm na počest postavil v jejich území sloupy s nápisy, v nichž uvedl své jméno a svou vlast a že je podrobil mocí“ (II, 102).

hájí vlastní dobro. Identifikace vlastního dobra s obecným blahem vyvěrá z toho faktu, že všichni občané řeckých *poleis*, kteří tvoří jádro armády Řeků, mají rovný podíl na svobodě.

Fakt, že svoboda a rovnost jsou relevantní jen ve veřejné oblasti, poukazuje ještě na další rozdíl, který v Hérodotově myšlení vystupuje jako principiální rozdíl mezi vládou množství a samovládou, rozdíl mezi svorností a izolací. Tento principiální rozdíl vyplývá z podstaty jednání. Jednání je možné jen v rámci lidské plurality a lidská pluralita zase je možná jen tam, kde je mezi lidmi ustavena veřejná oblast, zajišťující rovnoprávnost. Hérodotos hovoří o třech systémech vlády. Samovláda jako jediná představuje systém, kde není jednání možné.⁵⁸ Za výstižný popis nemožnosti jednání v prostředí samovlády lze považovat výrok jednoho Peršana:

„Nikdo nechce věřit ani těm, kdo mluví věci zaručené. (...) Nejhorší z lidských útrap je, když člověk mnoho ví a nic nemůže“ (IX,16).

Oligarchie a vláda množství by naopak mohly zastupovat pluralitu. Oligarchická pluralita a pluralita v prostředí vlády množství se však diametrálně liší. Pro uskutečnění jednání je nutná existence vztahů mezi lidmi. Záleží však na tom, v jakém vzájemném

⁵⁸ Jednání nikdy není možné v izolaci. Každá izolovanost zbavuje možnosti jednat. Jednání a promlouvání se uskutečňují v tkanivu vztahů mezi lidmi, jež samo vzniklo z vykonaného a vyřčeného, a musím s ním zůstat ve stálém kontaktu. „Řečtina (...) měla dvě zcela různá, a přece určitým způsobem související slova, jimiž označovala to, co nazýváme slovem *jednat*. Dvěma řeckým slovesům: ἀρχειν [*archein*] (které znamená "začínat", "vést" a nakonec "poroučet" a "vládnout") a πράττειν [*prattein*] ("něco dokončit", "vyřídit", "dovršit").“ Jednání je tedy rozděleno do dvou stádií: „nějaký vůdčí jedinec s něčím začíná či něco uvádí do pohybu, načež mu jakoby spěchají na pomoc mnozí další, aby dále popohnali a završili to, co bylo započato.“ V politickém kontextu nakonec slovo ἀρχειν bylo užíváno ve výrazu „vést“ a πράττειν pro jednat obecně. Tato lingvistická změna odráží vývojovou změnu, kdy se vůdce, rovný mezi rovnými, stal vládcem. „Dva aspekty realizace, které jsou specifické pro jednání- že musí být započato a dovršeno, a že jeho původce a vůdce proto závisí na druhých, kteří mu s jeho provedením musejí pomoci, a že na druhé straně tito druzí, kteří vystupují v jeho doprovodu, na něm závisí potud, že by bez něho nikdy nedostali příležitost konat- se štěpí na dvě navzájem zcela odlišné funkce: funkci rozkazovací, která se stává výhradním právem vládce, a funkci vykonávání rozkazů, která se stává povinností jeho poddaných. Ve vztahu rozkaz a jeho vykonání už se jednání nikdy vzájemně nespojuje. Vládce a velitel zamrzl na pozici toho, kdo začíná a vede, ale už se může spoléhat jen vlastní iniciativu, nikoli na druhé. Síla velitele se uplatňuje pouze v iniciativě a v riziku, ale nikoli ve výkonu. Zde už neexistuje jednání, protože ti, kdo přijímají rozkazy, skutečně nejednají, a proto vzniká klamná představa, že jedince je nejsilnější proto, že je sám.“ ARENDTOVÁ, Hannah, *Vita Activa neboli o činném životě*, s. 245- 246.

poměru lidí, ustavující mezi sebou vztahy, jsou. Ve stratifikaci společenského postavení se od sebe oligarchie a vláda množství odlišují. Oba systémy jsou založeny na jednání individuí, která jsou považována za *isotés*, vzájemně si rovné. Mezi těmi, kteří jsou si rovni, neexistuje hierarchie svobod a práv, čímž se potencialita jejich jednání umocňuje. Avšak pouze za podmínek vlády množství, *isonomia*, je počet těch, kteří jsou považováni za vzájemně rovné, radikálně zvětšen na všechny plnoprávné občany. Tímto zvětšením měřítko roste úměrně i potenciál jednání celé společnosti, tedy i její moci. Každý, kdo je považován za rovného, má stejnou možnost jednat, samotná míra jednání se nicméně odvíjí od každého člověka, respektive od jeho iniciativy, či jak to nazývá Hérodotos, od jeho statečnosti.

Řekli jsme, že isonomická společnost se snaží soustředit vlastní zájem jednání do veřejné oblasti. Svobodně může člověk jednat jen tam, kde nepanují vztahy nadvlády a podřízenosti, tedy mezi lidmi, kteří jsou si rovni. Takovou rovnost zajišťuje jen veřejná oblast. Ze stejné logiky úspěchy, které mají svůj původ v soukromé oblasti, nejsou pro oblast veřejnou relevantní. Tak tedy možnost zaskvět se jedinečnými činy, dojít nesmrtelné slávy, nabízí jen oblast veřejná.

6.2 Charakteristické znaky svobody

Protože život člověka podléhá životním nutnostem, tedy potřebě obstarat a zajistit přežití jedince a jeho rodu, je každý člověk od přirozenosti nesvobodný a nerovný. Existence svobody a rovnosti je z oblasti *fysis* vyloučena. Svoboda, o které Hérodotos hovoří, je svoboda politická, tedy svoboda, která vznikla z ustanovení lidí a jejíž platnost

zahrnuje prostor, který se mezi lidmi nachází a který spolu lidé sdílejí. Svoboda a rovnost jsou tedy fenomény, které je možné ve společnosti ustavit pomocí zákonů, avšak tyto fenomény mohou vzniknout a působit pouze v rámci lidmi utvořené sféry, veřejné oblasti. Jak rovnost, tak svoboda, jakož i prostor jejich výskytu a působení, tj. veřejná oblast, jsou umělými výtvary lidí. Jádrem athénské politické svobody jsou tři zásady, *isonomia* (rovnoprávnost) a *iségoria* (rovné právo na veřejný projev) a *isokratia* (rovný podíl na moci).

Položme si však otázku. Co je důvodem růstu moci obce? Jedná se skutečně primárně o vliv svobody, je svoboda tou hodnotou, která uvolňuje potenciál jednání občanů? Zaměříme se na druhou větu pasáže V,78:

„Athéňané se nyní rozmáhali. Je z toho patrné, že svoboda (ἡ ἰσηγορία- *iségoria*) je věc užitečná nejen v jednom ohledu, nýbrž po všech stránkách.“

Zde termín *iségoria* Šonka překládá jako svoboda. Domnívám se však, že Hérodotos zde použitím slova *iségoria*, tj. rovnost v právu na veřejný projev, nesleduje vliv svobody na úspěch *polis*, ale důsledek jiného, i když se svobodu souvisejícího fenoménu. Kurt Raaflaub je toho názoru, „že od dob Kleisthenových reforem hrály ústřední roli v athénské politické terminologii *iségoria* a *isonomia*,“ a dodává, že „nešlo o to, že svobodný občan mohl svůj názor vyjádřit svobodně,..., ale o skutečnost, že jeho názor měl stejnou váhu jako názory všech občanů, kteří požívali plná občanská práva. Rovné právo promluvit se tak stalo nejdůležitějším znakem isonomické ústavy.“⁵⁹ Fenoménem, který umožňuje růst moci *polis*, není v prvním sledu svoboda. Aspekt, na který Hérodotos poukazuje, a důsledky z něho vyplývající, tj. všeobecná prospěšnost, jsou zapříčiněny jiným fenoménem

⁵⁹ RAAFLAUB, Kurt, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, s. 222.

athénské ústavy, jedná se o účinek rovnosti mezi občany *polis*.⁶⁰ Jedná se o rozdíl podstatný, protože rovnost, tj. rovnost účasti na věcech státu, rovnost před zákonem a rovné právo na veřejný projev, tedy politická rovnost obecně; je faktor, který vlastní úspěch svobody umožňuje.

Důležitost koexistence dvou hodnot, svobody a rovnosti, v rámci politické oblasti, vychází jasně najevo, pokud srovnáme Solónovy reformy, které ustavovaly *eunomii* a Kleisthenovy reformy, které ustavovaly *isonomii*. Zároveň však musíme přihlédnout i k přínosu tyranidy Peisistratovců, která byla ustavena v době mezi oběma reformami.

Solón ve své době čelil zásadnímu společensko-hospodářskému problému, krizi aristokratického světa a s ní spojeným fenoménem dlužního otroctví. Cílem jeho reforem bylo zvětšení občanské základny a postavení vlády obce na nových základech. Jinak řečeno, „prvotním cílem jeho reforem bylo posílení úlohy státu,“⁶¹ které mělo oslabit moc svárlivých aristokratických rodů. Osobní svoboda občanů se stala nezvratnou, když bylo odstraněno dlužní otroctví, *seisachtheia* (setřesení břemene). Nicméně práva a moc v rámci celku *polis* byla distribuována s ohledem na hospodářský status občanů.⁶² *Timokracie* byla postavena na distribuci moci, která se nově odvíjela od majetkových poměrů (nikoli do

⁶⁰ Raaflaub, rozebírající spojení svobody a demokratické ústavy, vysvětluje Hérodotovú pasáž V,78 následovně: „Svoboda, která uplatnila svůj potenciál díky svržení tyranidy a která byla garantována *iségórií* (tento termín je zde použit jako ekvivalent slova *demokratia*) podporuje vnější úspěch a zvětšení moci *polis*. (...) Zaměnil-li Hérodotos *iségoria* za *demokratia*, dokazuje tím, že si byl vědom toho, co je skutečnou hodnotou demokracie, o které si myslí, že byla vytvořena Kleisthenem. Domnívá se tedy, že *iségoria* byla hlavním institucionálním důsledkem pozdějších reforem a podmínkou, která umožnila Athéňanům, (...), rozvinout zcela novou kapacitu úspěchu. (...) Právě *iségoria* byla tou kvalitou, která nejlépe popisovala podmínky asimilace- dosažené emancipací z předešlé subordínace- se společensky neboli politicky vyššími třídami. (...) Což vysvětluje proč mohla *iségoria* reprezentovat *isonomii* jako celek.“ RAAFLAUB, Kurt, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, s. 222- 223.

⁶¹ BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 28.

⁶² Solónovy reformy se snažily v obci ustanovit správný poměr sil, jakousi harmonii, vlastní rozdělení *arché* však nebylo založené na rovnoprávnosti, ale oprávnění, které zohledňovalo sociální status a spoléhalo na to, že dvě krajní složky společnosti Attiky *pediori* a *diakrioi* bude usměrňovat prostředí vrstva *paralioi*. Rovnost mezi plnoprávnými občany byla zaručena jen rovností před zákonem.

rodového původu). Solónova distributivní spravedlnost *eunomie* spočívala⁶³ v přímé úměře majetek- politická moc. Politickým oprávněním disponovali i ti občané, jejichž výměra majetku nestačila na to, aby byli zařazeni do jedné za tří majetkových tříd. Podle Bleickena „podporoval timokratický systém pocit odpovědnosti všech za společnou věc.... Každý Athéňan zvláště nyní ručil za uchování a správný chod všech oblastí života obce a jeho prostřednictvím se ručitelem stal celý kolektiv, který tvořil společenství *polis*. Ta se tak ovšem napříště stala závislou na aktivitě a vědomí odpovědnosti občanů.“⁶⁴

Chceme-li postihnout politický vývoj, který vyústil v Kleisthenovy reformy, nelze pominout důležitý a nezbytný přínos tyranidy Peisistratovců.⁶⁵ Bleicken uvádí, že právě tato tyranida: 1) uchovala Solónovo dílo; 2) díky jejímu dlouhému trvání vznikla půda pro to, aby se všichni občané pokládali za nepostradatelnou součást vlastního způsobu života; že přispěla ke sblížení celé Attiky; 3) centralizací své moci vytvořila z Athén nejen skutečné politické jádro Attiky, ale pokročila tím i v eliminaci lokálně založené aristokratické moci; 4) moc aristokratů oslabilo dále i tím, že po dobu její vlády byli aristokraté fakticky odstaveni od moci.⁶⁶

Solónovy reformy a doba vlády Peisistratovců byly důležitým předstupněm pro další vývoj v Athénách, to znamená i vývojovým článkem, který byl potřebný pro Kleisthenovy reformy. Kleisthenés svými reformami postoupil v demokratizaci attické společnosti ještě dále. Díky Solónovým reformám se již nemusel starat o zajištění osobní svobody občanů,

⁶³ O zákonech, které Solón Athéňanům dal, prohlásil: „[dal jsem jim] nejlepší z těch, které byli ochotni přijmout.“ Musel tedy splnit očekávání všech; „[bohatí] totiž očekávali, že se jim dostane rovnosti podle jejich důstojnosti a urozenosti, [chudí] podle míry a počtu.“ PLÚTARCHOS, *Životy*, III, 16 a III, 14.

⁶⁴ BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 28 a s. 30.

⁶⁵ Je poměrně zajímavé porovnat kroky dvou samovládců. Gelóna, který získal vládu na Sicílii a kroky Peisistrata. Oba dva muži, kteří se snažili upevnit svou moc, přikročili k odlišným krokům. Gelón, když se ujal moci v Syrakusách, tak dal bohatým občanství, ačkoli oni proti němu vedli válku, zato prostý lid prodal na vývoz (VII,156). Peisistratos centralizoval svou moc, čímž chtěl omezit moc aristokracie a pozvedl prostý lid, o který svou moc opíral. Gelón se naopak opřel o užší okruh občanů, o aristokracii, a prostý lid eliminoval ze společnosti, protože si uvědomoval, že centralizace jeho moci vedla k posílení pozic lidu a tím by se zároveň otevřela i cesta k demokracii.

⁶⁶ BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 39- 40.

politická moc aristokratických rodů byla již relativizována Solónem a ještě více za tyranidy Peisistratovců a v době po jejich vypuzení. Kleisthenés musel společnost jako celek postavit na zcela nových zásadách, na zásadách, které by eliminovaly vnitřní svár ve společnosti. Správně pochopil, že vláda a moc musí být všem společná a že jejich distribuce se nemůže odvíjet ani od hospodářského, ani od společenského statutu občanů. Musel tedy zrušit rozdělení občanů na ty, kteří mají aktivní politická práva (mohli volit a být voleni) a ty, kteří mají pasivní politická práva (mohli volit, ale nemohli být voleni). Občané si museli být v oblasti politických práv vzájemně rovni. Fenomén rovnosti, který se odráží v hodnotách *isonomia*, *iségoria* a *isokratia*, jež jsou vztaženy na politickou oblast *polis*, je dokladem toho, jak hodně si Kleisthenés uvědomoval prostou skutečnost, že nerovnost v politické oblasti primárně rozděluje společnost a je jádrem sváru. Ustavením rovnosti v rámci politické oblasti *polis* tak umožnil vlastní vnější svobodu občanů *polis*.⁶⁷ Rovnost je základem stability *polis*.⁶⁸ Zároveň musel attickou společnost zorganizovat na jiném principu než rodovém, který vyvěral ze starých aristokratických tradic. Kleisthenova územní reforma fýl tak nově propojovala démy na zásadě územního principu.

*Isonomia*⁶⁹, tedy rovnoprávnost, je v Hérodotově pohledu nejdůležitější charakteristikou vlády množství a právě ona je základním kamenem dobré vlády v obci.

⁶⁷ Tomuto výkladu, že občanská svoboda pramení z rovnoprávnosti, odpovídá popis, který nám Hérodotos poskytl o událostech na Samu v případě Maiandria. Jeho snahu o ustavení vlády množství místo tyranie označuje Hérodotos jako snahu být nejspravedlivějším mužem, protože nechtěl vládnout sobě rovným [*despozón andrón homión*] a proto skládá vládu mezi občany [*egó de es meson tén archén*] a prohlašuje rovnost [*isonomia*]. V přímou souvislost uvádí, že tím, že chtěl ustavit rovnost [*isonomia*] všech, chtěl občanům Samu dát svobodu [*eleutheria*] (III,142).

⁶⁸ Vztah svobody a rovnosti v době revoluce pregnantně vystihl Tocqueville, který napsal, že v lúně Francie 18.st. „se rodily a rozvíjely dvě hlavní vášně, které nebyly vůbec současné a ne vždy směřovaly k těmž cíli. První, hlubší a přicházející z větší dálky, je prudká a neuhasitelná nenávisť k nerovnosti. (...) Druhá, novější a méně hluboko zakořeněná vášně je vedla ke snaze žít nejen jako rovní, nýbrž jako svobodní. (...) Touha po svobodě pohasíná a opět se rodí. (...) Zatímco touha po svobodě mění neustále svou podobu, zmenšuje se, roste, sílí a slábne podle běhu událostí, touha po rovnosti zůstává stále stejná, vždy zaměřena na stejný cíl, se stejným zatvrzelým a často slepým zápalem, ochotna obětovat vše těm, kdo jí umožní dosáhnout uspokojení.“ TOCQUEVILLE, Alexis, *Starý režim a revoluce*, s. 230- 232.

⁶⁹ Terminologické rozlišení *demokratia* a *isonomia* je u Hérodota specifické. *Isonomia* není vládou lidu jako *demokratia*, ale je to typ vlády, v jejíž rámci nejsou ani vládnoucí ani ovládaní, a kde svoboda fakticky

Isonomia není „rovnost před zákonem, která každopádně alespoň teoreticky nebyla popírána, nýbrž [jde] o politickou rovnoprávnost,⁷⁰ tedy rovný podíl na politické moci.“⁷¹

V isonomickém řádu jsou si všichni (plnoprávní) občané rovni. Jedná se o rovnost výhradně politickou, která stále předpokládá nerovnost ekonomickou i nerovnost statusů, protože stát se plnoprávným občanem vyžadovalo ekonomické zázemí.

Charakteristickým rysem isonomické obce je *isokratia*, tedy stav, kdy společnost neovládá jedinec, a kdy vláda v ní není postavena ani na vztazích vládnoucích a ovládaných. Tento zvláštní stav výkonu moci vystihuje Otanés, když na konci perské konstituční debaty prohlašuje, že se vzdává usilování o královský úřad, protože nechce vládnout ani být ovládán (III,83). *Isokratia* je tedy společenství rovných (*isotés*), kteří se rovným dílem podílejí na výkonu správy své obce,⁷² občanů, již jsou si v rámci politické oblasti *polis* vzájemně rovni, a to bez ohledu na rozdíly, které mají původ v soukromé sféře a přirozenosti lidí.

znamená rovnost. V tomto ohledu by se *isonomia* spíše blížila k uchopení výkonu moci ve státě, které je definováno jako správa. Vymezení tohoto termínu u pozdějších autorů je odlišné. Thúkýdídés tímto termínem označuje občanskou rovnost, kterou však pojí s různými systémy vlád. „Vždyť muži, kteří se v obcích dostali do čela, ať patřili k jedné, nebo ke druhé straně, užívali krásná slova- ať už raději mluvili o občanské rovnosti [*isonomias politikés*], nebo o umírněné vládě šlechty- a ústy sloužili státu, ve skutečnosti si z něho učinili odměnu svých bojů“ (*Hist*, III,82). Zde se jedná o rovnost za podmínek vlády umírněné aristokracie. V jiné pasáži však staví *isonomii* do protikladu dynastické oligarchii: „A tak kdyby Thesalové měli ve své zemi jako vládu demokracii [*isonomii*] místo oligarchie, nikdy by [Brasídás] jejich územím neprošel, protože [odpůrci oligarchie se jej snažili zadržet s tím,] že se dopouští bezpráví, jestliže tudy prochází bez společného souhlasu celé jejich obce“ (*Hist.*, IV,78). Platón používá termín *isonomia* ve významu rovná práva: „Vrchol pak svobody, příteli, který se jeví v takové obci, jest to, když koupení otroci a koupené otrokyně nejsou o nic méně svobodni než ti, kteří je koupili. A jak velká jest rovnost [*isonomia*] a svoboda v poměru žen k mužům a mužů k ženám,...“ *Rep.*, 563b. U Aristotela termín *isonomia* vůbec nenacházíme.

⁷⁰ Srov. Aristotelés: „Ježto v každé vědě a v umění účelem jest dobro, nejvyšším pak a především jest v nejvážnějším umění ze všech, a tím jest schopnost politická, a politickým dobrem jest právo, a tím jest obecný prospěch, pokládají tedy všichni právo za jakýsi druh rovnosti, i souhlasí do jisté míry s filosofickými úvahami, které se zabývají rozlišením etických pojmů; neboť tvrdí, že právo se týká věcí a osob a že rovni mají mít rovné.“ ARISTOTELÉS, *Pol.*, 1282b 15 a 1282b 20.

⁷¹ BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 67.

⁷² „Jest jakýsi druh vlády, v níž se vládne nad lidmi stejnorodými a svobodnými. Tuto nazýváme vládou občanskou, které se ten, kdo vládne, musí naučit tím, že jest ovládán. (...) dobrý občan má umění a moci i poslouchat i vládnout, a to jest ctnost občana, že vládě nad svobodnými lidmi rozumí po obou stránkách.“ ARISTOTELÉS, *Pol.*, 1277b 5 a 1277b 15. Srov. Sofoklés „Kdo zvolen obcí, toho má být každý poslušen jak v dobrém, tak i zlém, a ve velkém i v malém. Takový muž, doufám, též by vládl dobře sám, a dal by se i dobře ovládat, (...) Nic není nad nekázeň horšího, ta ničí i města.“ SOFOKLÉS, *Antigona*, v. 665 n.

V samém centru polické svobody leží *iségoria*. Možnost svobodně promluvit, promluvit jako rovný k rovnému, opět zahrnuje celý korpus plnoprávných občanů obce a opět zasahuje jen do oblasti politické. I zde je rovnost ustavena lidmi, tedy zákony ustavují rovnost v oblasti, v níž jsou si lidé od přirozenosti nerovní. Rovnost, která je vyjádřena pojmem *iségoria* je rovností jak v možnosti se svobodně a otevřeně vyjádřit, tak i v tom, že každému, kdo je považovaný za *isoi*, bude dán prostor pro veřejné vyjádření mínění.

Všechna mínění a názory se předkládají množství *es to meson*, doprostřed, do jejich středu. V politickém prostoru *polis* jsou mínění přednesena, zkoumána a zpytována v rozpravě, a zde je o nich množstvím rozhodnuto. O podpoře nebo zamítnutí předložených mínění se hlasuje; jakmile je hlasováním mínění přijato, přijímá ho množství a jeho platnost se vyhláší na celek. V průběhu samotného procesu přijímání názorů a rozhodování nejde o to, že by se, v rámci rozprav o míněních, mělo nezbytně dospět k přijetí nejlepších, nejpravdivějších či nejspravedlivějších názorů. Faktorem, podle kterého musí být přijatá rozhodnutí hodnocena, je, že celek si volí takový názor, který sám shledává za nejvhodnější pro obec. Důraz spočívá na principu volby a všeobecnosti vyhlášení platnosti zvolených rozhodnutí.

Samozřejmě účinnost promluvy se odlišuje od jedince k jedinci, protože každý člověk má jiné nadání, je jinak způsobilý k vyjádření svých názorů a disponuje jinou schopností přesvědčit druhé. V důsledku nešlo ani tak o výběr správnějšího mínění, jako spíš o souboj, v němž soupeřící řečníci zápasili silou svých argumentů a krásou své řeči.⁷³ Skutečnost, že se promluva, síla argumentace a schopnost přesvědčit staly pro Řeky výsostným nástrojem politické moci, a že na schopnosti přesvědčit druhé závisel úspěch či

⁷³ Tomuto aspektu řeckého života se vysmívá Kýros. „Nikdy jsem se nebál lidí, kteří mají uprostřed města vyhrazené místo [*agora*], na kterém se shromažďují a pod přísahami se navzájem klamou“ (I,151). Existenci tržiště označuje Hérodotos za element, který je společný všem řeckým obcím, a zároveň, že Peršané jej nemají a ani neví, co to vůbec je. Jinak řečeno, barbaři neznají společný prostor, v jehož rámci mohou rovně a svobodně diskutovat.

neúspěch určitého politického podniku, demonstruje Hérodotos nejlépe osobností Themistokla.⁷⁴ Na obecné rovině se důraz a důležitost promluvy a přesvědčivosti argumentace nejprve projevuje vzestupem sofistů a posléze i nástupem demagogů.

Iségoria je tedy Hérodotem považována za vlastní jádro řecké svobody. Přímým protikladem řecké *iségoria* je pro Hérodota způsob komunikace, který probíhá za podmínek samovlády. Jedinou osobou, která má v podmínkách samovlády právo svobodně promluvit a bez obav vyjádřit svoje mínění, je samovládce sám;⁷⁵ ale jakýkoli náznak rovnosti zde chybí. Názor samovládce je s vlastností automatismu staven na roveň rozhodnutí, a jakýkoli dialektický postup ověřování názorů je nemožný. Z dialogů samovládců s jejich dvořany, které Hérodotos v rámci *Dějin* překládá, jasně vystupuje psychologické rozpoložení těch, kteří mají k samovládcovi promluvit. Vždy zde vnímáme strach svobodně a otevřeně vyjádřit své mínění. Osoby promlouvající k samovládcovi zastávají dvě principiální východiska, jedni otevřeně podporují královo stanovisko a zaměřují se na hledání argumentů, jež ho umožňují⁷⁶ nebo dále posilují, druzí sice projevují svoje mínění, avšak v obavách a s vědomím, že se jim to nemusí vyplatit.

Výstižný příklad způsobu komunikace v prostředí nerovnosti a nesvobody nám Hérodotos předkládá na začátku sedmé knihy *Dějin*. Nejprve se dozvídáme, že Xerxovi se na válečnou výpravu proti Řecku táhnout nechtělo, ale Mardonios, „který měl u něho

⁷⁴ Ještě Cicero akcentuje důležitost sounáležitosti dvou schopností, které jsou pro politickou činnost nepostradatelné. „Kdežto jedni- a bylo jich mnoho- buď se zabývali činností politickou vzhledem k oboustranné moudrosti státnické i řečnické, která nemůže být navzájem odloučena, jako například Themistoklés, Periklés a Thérámenés.“ CICERO, *De Oratore*, III, 59.

⁷⁵ Velmi konkrétní vystižení poměrů komunikace v prostředí samovlády nacházíme u Sofokla. Antigóně směrem k Kreónovi, ukazujíc na přítomný sbor, pronáší: „Ty všichni by to jistě schválili, jen kdyby strach jim jazyk nepoutal. Být tyranem však je věc příjemná, jak z mnohých příčin, tak i proto, že smí mluvit a jednat jak chce sám.“ SOFOKLÉS, *Antigona*, v. 500- 505.

⁷⁶ Hérodotos popisuje, jak došlo k legalizaci Kambýsova incestního manželství: „Královští soudci... odpověděli na Kambýsovu otázku [tak], jak jim kázala spravedlnost i bezpečnost, že nenacházejí žádný zákon, který dovoluje bratrovi se oženit se sestrou, ale že našli zákon, podle kterého je perskému králi dovoleno dělat, cokoli chce. Tím způsobem zákon neporušili, i když se Kambýsa báli, aby pro dodržování zákona nezahynuli, našli mu však na pomoc zákon jiný, když se se sestrami oženit chtěl“ (III,31).

největší slovo z Peršanů“ (VII,5) usilovně krále k tomuto tažení ponouká. „Byl ctižádostivý a sám se chtěl v Řecku stát místodržitelem. Postupem času dosáhl svého a Xerxa přemluvil“ (VII,6). Xerxés svolal shromáždění nejvznešenějších Peršanů, přednesl jim svoje rozhodnutí a vyzval je, aby se k němu vyjádřili. Xerxés tuto „diskusi“ otevírá prohlášením: „aby se vám však nezdálo, že jednám pouze z vlastního rozhodnutí, předkládám věc vám a vyzývám vás, abyste projevíli své mínění, jestliže chcete.“ (VII,8). Než se však kdo z Peršanů odvážil promluvit, vystupuje opět Mardonios, který pomlouvá a snižuje Řeky, jak může. Mardoniov výstup Hérodotos hodnotí následovně: takovými slovy Mardonios připravil cestu Xerxovu mínění a umkl. A pokračuje popisem toho, jak na situaci reagovali všichni přítomní Peršané: „Ostatní Peršané byli zticha a neodvažovali se projeviti názory odporující předloženému rozhodnutí“ (VII,10). Druhý názor předkládá Artabanos, „Xerxův strýc z otcovy strany, (a na to spoléhá)“ (VII,10). Svoji promluvu otevírá logickým postulátem, že musí být proti sobě postaveny opačné názory, aby se mohlo vybrat mínění lepší.⁷⁷ Poté předkládá opačný popis Řeků. A dovozuje výměrem dobré rady, coby nejlepšího zisku⁷⁸ a přímou kritikou Mardoniovy pomluvy⁷⁹ a potažmo i kritiku krále za to, že mínění přijímá, aniž by si jej předtím ověřil. Pomluvu pak kárá jako

⁷⁷ „Když nejsou, králi, proti sobě postaveny názory navzájem si odporující, není možné mezi nimi volit a vybrat lepší, nýbrž vzít za vděk tím, co bylo řečeno. Jsou-li vyslovena rozdílná mínění, je to možné“ (VII,10).

⁷⁸ „Já shledávám, že největším ziskem je dát si dobře poradit. Vyskytnou-li se překážky, nestala se tím rada horší, ale podlehla nepřízni osudu. Špatná rada zůstane špatnou, i když je výsledek šťastný a lze mluvit o nečekaném zisku“ (VII,10).

⁷⁹ Pomluvu, můžeme v považovat za jistý druh lži. Hérodotos přítom shledává, že „za největší hanebnost se u nich [Peršanů] považuje lhát“ (I,138).

dvojí křivdu.⁸⁰ Jakmile domluví, zle se na něj Xerxés oboří, potrestá jej za pošetilá slova, ale protože je to jeho strýc, trest je mírnější, než by byl pro každého jiného Peršana.⁸¹

Hérodotos poukazuje na to, že oba uvedení řečníci byli v přímém příbuzenském vztahu ke králi, tudíž měli o něco výhodnější pozici než ostatní Peršané. Zároveň však ani příbuzenský poměr nezaručuje beztrestnost, jak dosvědčuje Artabanův trest. A tento trest dokládá i to, proč ostatní přítomní Peršané radši drželi jazyk za zuby. Domnívám se, že právě v této etudě se zrcadlí celá absurdita komunikace a nemožnost dospět prostřednictvím diskuse k lepšímu mínění.⁸²

Skutečnost, že *iségoria* byla ústřední zásadou politické svobody Řeků a naopak, že strach promluvit svobodně byl charakteristickým znakem tyranie,⁸³ Hérodotos pregnančně dokládá ve vykreslení stavu degradace podmínek bytí jednotlivců.

Tak například Kroisos, který je Kýrem poražen, ztrácí najednou svoji říši i svoji moc, s tím však zároveň ztrácí i svébytnou možnost svobodně vyjádřit svoje mínění. Poražený samovládců je ve svém vlastním bytí zcela odkázán na libovůli svého přemožitele a s touto změnou přichází i o výsady, které jsou samovládcům vlastní. Ztrácí jak možnost kdykoli vyjádřit své mínění bez ohledu na to, co si myslí druzí, tak jednat způsobem, který si sám zvolí, aniž by se jakkoli musel ohlížet a obávat se následků svého rozhodnutí.

⁸⁰ „Pomluva je hrozná věc, při níž dva křivdí, a jednomu je ubližováno. Ten, kdo promlouvá, dopustí se křivdy vůči nepřítomnému, když na něj kydá hanu, a ten, kdo se pomluvou dá přesvědčit dřív, než získá správné informace, křivdí rovněž. Křivda nepřítomnému spočívá v tom, že je jednou stranou pomlouván a druhou považován za špatného“ (VII,10).

⁸¹ Xerxés však se rozhněval a odpověděl: „Jsi bratem mého otce, Artabane, a to tě zachrání, že se ti nedostane náležité odplaty za pošetilá slova. Učiním ti však tu hanbu, že nepotáhneš se mnou proti Řecku a zůstaneš zde spolu s ženami, protože jsi ničemný a zbabělý“ (VII,11).

⁸² Dva postoje ke králi, které Hérodotos ilustruje polaritou Mardonios a Artabanos, nacházíme i v Plútarchově životě Solóna. Ezop, chtěje Solóna povzbudit po audienci u Kroisa, říká: „Milý Solóne, s králi se musí mluvit buď co nejméně, nebo tak, aby jim to bylo co nejpříjemnější. Nikoli, odpověděl Solón, nýbrž co nejméně, nebo tak, aby jim to bylo co nejprospěšnější.“ PLÚTARCHOS, *Životy*, III, 20.

⁸³ Srov. Aischylos. Dareiův stín se táže starců na to, co za hrůzu postihlo Peršany. Druhý stařec místo odpovědi praví: „Bojím se k tobě jen vzhlednout, bojím se před tebou mluvit: bývalá bázeň mě poutá.“ AISCHYLOS, *Peršané*, v. 694. 695.

„Když [Kroisos] spatřil Peršany plenící lýdské město, pravil: ‚Mám ti, králi říct, co si právě myslím, nebo mám nyní mlčet.‘ Kýros mu přikázal, aby bez obav řekl, co chce“ (I,87).

Podobně vyznívá i příběh Démaratův, jenž coby uprchlý spartský král nachází útočiště na dvoře barbarského samovládce Xerxa. Xerxés vyzývá Démarata, aby mu sdělil jeho mínění stran možnosti řeckého ubránění se jeho útoku. Než však Démaratos své mínění vysloví, ujišťuje se, co si přeje Xerxés slyšet.

„‘Mám ti, králi, říci pravdu, nebo ti mám lichotit?’ Král mu přikázal, aby řekl pravdu; nestane se mu prý méně milým, než byl dříve (VII,101).

Z těchto úryvků je patrné, že jak Kroisos tak Démaratos tím, že ztratili své postavení ve vlastní společnosti, ztratili zároveň i svoji celou moc, vycházející z možnosti volně promluvit, a tím fakticky i vlastní svobodu. Jakkoli je degradace zjevná u obou těchto postav, je ztráta možnosti svobodně promluvit zdaleka zásadnější v případě Démarata, protože jen on z obou mužů pocházel z takových společenských podmínek, kde existovala rovnost a svoboda, a kde *iségoria* byla chápána jako hodnota, jako zásadní a neodmyslitelný atribut svobodného bytí občana.

6.3 Faktory umožňující svobodu

Svobodu v Athénách podle Hérodota umožnily dvě události. Skutečnost, že se Athény zbavily nadvlády a následovně to, že z politické oblasti odstranily nerovnost. Tato nerovnost byla odstraněna Kleisthenovými reformami.

Prvotním úkolem a vlastní podmínkou pro reformní aktivitu byla nutnost svrhnout tyranidu. Hérodotos nejprve vysvětluje, kterak byli Lakedaimonští Pýthií, respektive Alkmeonovci, pohnuti k tomu, aby Athény osvobodili od tyranidy (V,62-63). Jak se dá tento politický tah Alkmeonovců vysvětlovat? Pravděpodobně se v něm prolínaly tři faktory. Za prvé fakt, že situace v Athénách zřejmě ještě nedospěla k bodu, kdy by mohla být tyranida svržena zevnitř a bylo tak zapotřebí získat vnějšího činitele, který se za svržení tyranidy zasadí. Za druhé, aby se pozice Peisistratovců oslabil, bylo třeba zbavit je síly, která by se mohla za její udržení postavit. A konečně za třetí, vyslovila-li Pýthia věštbou Lakedaimonským příkaz zbavit Athény samovlády, vyslovila tím úrdek boží, vyjádřila se tedy v tom smyslu, že Athény pod vládou tyranů setrvávají ve stavu, který je v rozporu s jejich přirozeností. Z Hérodotova vyprávění se dozvídáme, kterak Lakedaimonští dvakrát přitáhli do Athén, aby je osvobodili, ale zároveň, že se o jejich osvobození nezasloužili (V,62-65). Vlastní vyhnání tyranů z Athén umožňuje náhoda a v tom případě by se s ohledem na Hérodotovo myšlení dalo mluvit o tom, že vyhnání tyranů, respektive ustavení svobody, bylo Athénám předurčeno osudem.

Vypuzením Peisistratovců je teprve umožněna krystalizace politické situace v Athénách. Hérodotos klade do přímé souvislosti vyhnání tyranů z Athén, boj za Kleisthenovy reformy a jejich ustavení, s růstem politického a vojenského významu Athén, tedy s růstem jejich moci.

„Athény byly již před tím město veliké,⁸⁴ ale po vypuzení samovládců ještě vzrostly.⁸⁵ Rozhodující moc měli dva lidé, Kleisthenés a Ísagorás (...). Tito mužové se svářili o moc a když Kleisthenés podléhal, začal se přátelit s lidem“ (V,66).

Aristotelés popisuje tento boj podobně, ale blíže specifikuje důvod, proč začal Kleisthenés podléhat v souboji o moc. Uvádí, že neuspěl v *hetairiích*.⁸⁶ „*Hetairie* byly jakési soukromé politické kluby aristokratů, které se organizovaly proto, aby měly vliv na právní a politické záležitosti.“⁸⁷ Není divu, že jej aristokraté nepodpořili v plánu, který by oslaboval jejich privilegia. Podporu tak musel získat u těch, kteří by měli z jeho reformy prospěch. Jeho přátelení se s lidem bylo vlastně jediné východisko umožňující vítězství v boji o moc, a tímto vítězstvím se fakticky otevřela cesta k reformám. Jinak řečeno, Kleisthenés musel najít takový opěrný bod, který byl na jeho reformách osobně zainteresovaný. V okamžiku, kdy by se na jeho stranu přiklonil lid, zbavil by tyranidu síly, která ji ustavovala a udržovala ji u moci, a zároveň si tak vytvořil mocenskou základnu proti možnému odporu aristokracie.

Nesmíme však zapomínat, že Kleisthenés byl držitelem jiného sociálního statusu než lid, o který své politické kroky opíral. Mezi athénským lidem muselo tedy existovat nebo být ustaveno povědomí o tom, že právě Kleisthenés je nositelem určitého principiálního

⁸⁴ Srov. Aristotelés: „Peisistratos spravoval (...) záležitosti obce umírněně a spíše jako občan než jako tyran. Byl totiž vůbec lidumilný a mírný a choval se shovívavě k těm, kteří se provinili (16,2). Ani jinak lid za své vlády neutiskoval, nýbrž stále zajišťoval mír a pečoval o klid (16,7). I jinak se totiž snažil spravovat všechno podle zákonů, nezajišťoval si žádnou výsadu. (16,8). Proto zůstal dlouho u moci, a když byl vypuzen, snadno se vrátil, neboť většina urozených i prostého lidu mu byla nakloněna. Jedny si totiž získal osobním stykem, druhé pak podporou v jejich soukromých záležitostech a k oběma stranám se pěkně choval (16,10).“ ARISTOTELÉS, *Ath.*, 16, 2- 16, 10.

⁸⁵ Spojitost dvou faktorů, vyhnání tyranů a Kleisthenovy reformy, je činitelem, jenž umožňuje růst Athén. Chápeme-li Kleisthenovy reformy jako reformy zákonů, pak jsou zákony jádrem moci Athén. Této tezi odpovídá Xenofónovo stanovisko: „Střežte své vlastní zákony, které vás nejspíše dovedly k velikosti, a bez nich se o ničem nepokoušejte jednat.“ XENOFÓN, *Řecké dějiny*, I, 7.

⁸⁶ Podobně popisuje boj mezi Ísagorou a Kleisthenem Aristotelés: „Po svržení tyranidy vzplál boj mezi Ísagorem, synem Teisandra, přítelem tyranů, a Kleisthenem z rodu Alkmeonovců. Když Kleisthenés neuspěl v *hetairiích*, získal na svou stranu lid tím, že svěřil správu obce prostým lidem.“ ARISTOTELÉS, *Ath.*, 20,1.

⁸⁷ THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, VII, 54, in MURRAY, Oswyn, *Formy společenství*, in *Řecký člověk a jeho svět*, ed. VERNANT Jean-Pierre, s. 209.

postoje, který je s existencí tyranidy neslučitelný. Zdá se, že tím, jak Hérodotos obě klíčové osobnosti popisuje, se snaží legitimovat Kleisthenův postoj odkazem na jeho rodový původ. V případě Ísagory uvádí jen jméno otce a jeho rod, ačkoli slavný, nám zůstává utajen. Naopak je tomu u Kleisthena, v jehož případě je primární informací rodový původ, že je rodem Alkmeonovec; dozvídáme se však i to, kdo byl jeho otec, matka, a po kterém muži ze svých předků byl pojmenován. Podle Hérodota „Alkmeonovci nenáviděli samovládu,⁸⁸ a jejich dílo to bylo, že Peisistratovci samovládu ztratili a Athény osvobodili“ (VI,123). Tím, že tedy Hérodotos uvádí rodový původ Kleisthena, odkazuje nás na fakt, že pocházel z rodu, který se dlouhodobě, bojem proti tyranidě, zasazoval o zájem *polis* a přispěl tak k ustavení demokracie.⁸⁹

Rodový původ Kleisthena mohl legitimovat coby odpůrce tyranidy, avšak nemohl prokazovat, že s prodemokratickými reformami to myslí vážně. Sám patřil mezi eupatridy, kteří disponovali privilegií, které měly jeho reformy anulovat. Zpočátku vlažný postoj ke Kleisthenovým reformám ze strany *hoi aristoi* poukazuje na to, že sami aristokraté se domnívali, že se jedná jen o další prohnáný krok mocného rodu Alkmeonovců. Jak však přesvědčil lid, k jehož prospěchu měly reformy sloužit, o tom, že to myslí vážně? Podle Aristotela toho dosáhl tak, že svěřil správu obce prostým lidem.⁹⁰ Tento Kleisthenův

⁸⁸ Je složité odhadnout, do jaké míry je tento názor na Alkmeonovce niterným názorem Hérodotovým a do jaké míry je podmíněn dobou, ve které jeho *Dějiny* vznikaly. Athény doby Perikleovy se staly jeho druhým domovem. Periklés, sám Alkmeonovec, byl sice voleným zástupcem lidu, byl stratégem, ale fakticky byl samovládcem. Rod Alkmeonovců se nijak nezdráhal propojovat svou rodovou linií s rodovými liniemi samovládců, jak je patrné z příběhu Kleisthena Sikyonského, který svou dceru Agaristu provdal za Megakla, otce reformátora Kleisthena. Stejný Megaklés provdal svoji dceru za Peisistrata.

⁸⁹ „Lid se chopil moci a v jeho čele stál Kleisthenés jako představitel lidu. Alkmeonovci měli asi největší podíl na vypuzení tyranů a strávili dlouhou dobu v boji proti nim. (...) Z toho důvodu tedy důvěřoval lid Kleisthénovi.“ ARISTOTELÉS, *Ath.*, 20,4 a 21,1.

⁹⁰ ARISTOTELÉS, *Ath.*, 20,1.

politický tah považuje Hérodotos za klíčový, protože tím, že si získal lid, měl velkou převahu nad svými protivníky (V,69).⁹¹

Ani jeho protivník Ísagoras se nevzdával. Posledním prvkem, který průchod politické reformace Athén umožnil, byla intervence lakedaimonských do vnitřního uspořádání Athén. Tuto intervenci si vyžádal na Spart'anech Ísagorás, který chtěl zvrátit nastolený politický vývoj v Athénách. Jemu se s nevelkou Kleomenovou mocí podařilo vypudit sedm set athénských rodin, které Ísagorás sám označil (V,72).

Zdá se, že se nikdo rozhodnutí spartského krále nestavil na odpor, a že nikomu ani příliš nevadila role Ísagory ve výběru rodin postižených vyhnanstvím. Kamenem úrazu této intervence se stal zásah do autonomie Athén, tedy skutečnost, že Kleomenés se pokusil zasáhnout do institučního uspořádání Athén:

„Pak se pokusil rozpustit radu a svěřil vládu třem stům straníkům Ísagorovým. Rada se však postavila na odpor a nechtěla uposlechnout. (...) Ostatní Athéňané se sjednotili“ (V,72).⁹²

Zdá se poměrně zajímavé, že s ohledem na respektování institučního řádu obce si Ísagora a Kleomenés počínali strategicky mnohem hůř, než Peisistratos, který, jakmile se stal samovládcem, se zcela vědomě této zásadní chyby vyvaroval:

⁹¹ Bleicken uvádí, že reforma, kterou provedl Kleisthenés „již byla na spadnutí“, a že v tomto politickém klimatu se právě Kleisthenés „stal ústy Athéňanů“, širokých athénských vrstev, které už sice politicky dozrály, ale samy nedokázaly zformulovat svoje požadavky do politického programu. Kleisthenés tedy vyšel vstříc širokým vrstvám a současně v nich získal podporu, protože se „za pomoci nových spojenců prosadil vůči svým aristokratickým soupeřům, kteří jej po pádu tyrannidy velmi tísnili“. BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 42.

⁹² Skutečnost, že se Athéňané sjednotili, by odpovídala Bleickenovu postulátu, že celý kolektiv se díky Solónovým reformám stal ručitelem uchování a správného chodu všech oblastí života obce. Motiv kolektivu občanů coby ručitele fungování veřejného života obce nacházíme již u Aristotela. Ten hovoří o svornosti, občanském přátelství, které „se vztahuje k prospěšnosti a k tomu, co slouží praktickému životu.“ ARISTOTELÉS, *EN*, 1167a 22 n. a 1167b 1 nn.

„Pak Peisistratos vládl nad Athéňany, aniž však rozrušil systém dosavadních úředních hodností nebo změnil právní řád. Spravoval město podle platné ústavy, krásně je zdobil a udržoval v dobrém pořádku“ (I,59).⁹³

Tento výměr Peisistratovy tyranidy dokládá, že Hérodotos nechápal tyranidu coby formu vlády, *a priori* jako zlo, a že v jeho době slovo *tyrannos* nemá ještě negativní konotaci. Jedinou věc, kterou výslovně zmiňuje a kritizuje coby důsledek Peisistratovy tyranidy je fakt, že „attický národ ovládal a udržoval jej v nesvárech“ (I,59). Jinak řečeno, v době tyranidy byl attický národ ovládán jedincem, byl tedy významně zkrácen na svých politických právech.⁹⁴ Což neznamená nic jiného než to, že v době tyranidy byl attický národ politicky nesvobodný.

Teprve zásah do autonomie obce a snaha provést institucionální změny v důsledku sjednotily Athéňany. I zde se ozývá jeden z ústředních motivů Hérodotových *Dějín*, sjednocení ve jménu boje za svobodu a autonomii. Domnívám se, že právě snaha diktovat Athénám, kdo a jak je má spravovat, otevřela cestu k prohloubení demokratizace skrze Kleisthenovy reformy.

O vlastních krocích a cílech Kleisthenových reforem se Hérodotos podrobně nezmiňuje. Zaznamenal jen velmi zevrubný popis, ve kterém uvádí, že:

„Přejmenoval fýly, odstranil jejich jména, pocházející od Iónových synů (...) a určil jména podle jiných hérůů domácího původu (...) a zvětšil jejich počet, rozdělil Athéňany na deset fýl (předtím se dělili na čtyři)“ (V,66).

⁹³ „Jen jeho první krok byl krokem čistého diktátora: dosadil jedním škrtem pera nově archonty. Zdálo se však, že tím revoluce skončila. Jakmile měl zajištěny vládní špičky, Peisistratos skutečně svěřil všechny další kroky- obsazování funkcí, soudní výroky a všechna rozhodnutí- lidu, jak to přikazovaly Solónovy zákony.“ FERNAU, Joachim, *Od Olympu k Akropoli, Jak se žilo ve starém Řecku*, s. 68.

⁹⁴ Podle Bleickena se Peisistratos od Solóna odchýlil pouze v jednom bodě, který byl ovšem jádrem Solónových představ o státě: odstranil aktivní politickou činnost občanů (...). Jinak řečeno politická činnost se soustředila v osobě tyрана. BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 39.

Mnohem podrobnější popis, poskytující jasnější představu o důvodu a rozsahu Kleisthenových reforem, nám poskytuje Aristotelés:

„Rozdělil nejprve všechny do deseti fýl místo do čtyř, protože je chtěl promíchat, aby se více lidí podílelo na správě obce (21,2). Potom ustavil radu pěti set místo čtyř set, po padesáti z každé fýly.. Nezavedl dvanáct fýl proto, aby nemusel provádět dělení podle stávajících trittyí, neboť tu bylo dvanáct trittyí ze čtyř fýl, takže by se nepodařilo smíchat lid (21,3). Rozdělil také zemi podle démů na třicet částí, deset z nich města a okolí, deset z přímoří a deset z vnitrozemí, nazval je trittyemi a losem určil tři do každé fýly, aby v každé fýle byly zastoupeny všechny oblasti. Z občanů, kteří byli v každém dému, vytvořil démoty, aby uváděním jména otce neodhalovali nové občany, nýbrž aby je označovali podle démů (21,4). Ustavil také démarchy, kteří mají stejný úkol, jaký měli dříve naukrárové, neboť zřídil démy místo naukrárií (21,5). Všem ponechal příslušnost k rodům, frátriím a kněžským úřadům podle starobylého způsobu. Fýlám určil deset héróů-éponymů, které sdělila Pýthie ze sta navržených héróů-zakladatelů (21,6). V důsledku těchto změn se stala ústava mnohem demokratičtější, než byla Solónova. Tyrannys totiž Solónovy zákony potlačila, protože se jich neužívalo, a Kleisthenés vydal nové jiné, aby získal přízeň lidu. Mezi nimi byl také zákon o ostrakismu⁹⁵ (22,1). Nejprve tedy, (...), zavedli Athéňané pro radu pěti set přísahu... Pak volili strategy podle fýl, po jednom z každé fýly, avšak vrchním velitelem celého vojska byl polemarchos (22,2).“⁹⁶

Kleisthenovy reformy odstranily politickou nerovnost, či přesněji řečeno z politické oblasti odstranily nerovnost sociálních a majetkových statusů. Občané jsou nově rozděleni podle územní příslušnosti, čímž je s definitivní platností odstraněno rodové rozdělení Attiky.⁹⁷ Nově vytvořené fýly slučují doposud disparátní strany s cílem sjednotit Attiku;

⁹⁵ Podle Aristotela byly tyto reformy zaváděny ve čtvrtém roce po pádu tyranidy, za archonta Ísagory. Zároveň uvádí, že zákon o ostrakismu byl poprvé použit dvacet dva let poté, „když potom zvítězili v bitvě u Marathónu, nechali po tomto vítězství uplynout dva roky a pak, když lid již získal sebevědomí, použili poprvé zákon o ostrakismu. Tento zákon byl vydán z nedůvěry k těm, kteří měli mocné postavení, protože Peisistratos se stal tyranem jako lidový vůdce a vojenský velitel.“ ARISTOTELÉS, *Ath.*, 22,3.

⁹⁶ ARISTOTELÉS, *Ath.*, 21,2- 22,2.

⁹⁷ „Politický význam [Kleisthenovy] reformy je nabíledni. Reforma především úplně zlomila moc aristokracie. Aristokratická společnost již nebyla přítomna v politické struktuře obce.“ BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 45.

každá fýla se skládala ze tří částí, démů; tj. lid pobřeží, lid z rovin a lid z hor; do umělých celků, jejichž svornost bude postavena na nových základech. Zvětšením počtu fýl a nový systém spojování démů do fýl zvýšil počet občanů, kteří se podíleli na správě obce. Nová ústava je prodemokratická, ruší rozdělení společnosti plnoprávných občanů na vládnoucí a ovládané. Možnost dalších státních převratů měl zkomplikovat zákon o ostrakismu. Nahlížíme-li tedy svobodu skrze Kleisthenovy reformy, tak můžeme konstatovat, že svobodu nevytvořily ani ústava, ani demokratické hodnoty, ale absence tyranie a nerovnosti.

6.4 Slabé stránky a nevýhody svobody

Nelze pochybovat o tom, že Hérodotos byl přesvědčen o pozitivních důsledcích svobody, kterou chápal jako přímou příčinu růstu moci Athén. Za zdroj této svobody považoval rovnoprávnost. Stejně nepopiratelné je, že za činitele, který umožnil tuto svobodu Athén, považoval Kleisthena⁹⁸ a reformy, které provedl. Uvědomoval si však dobře i to, že pro každý typ vlády existuje ideál, její dokonalý model, a zároveň i to, že každý typ vlády se v reálném životě bude od ideálního vzoru částečně odchylovat.⁹⁹ Nejenže se každý typ vlády bude odchylovat od své ideální podoby, ale že každý typ vlády má slabiny a nedostatky, jež jsou mu inherentní. Zaměříme se tedy nyní na to, jaké nedostatky si Hérodotos u vlády množství, vlády svobody, uvědomoval.

⁹⁸ „Kleisthenés, který uspořádal athénské fýly a demokracii“ (VI,131).

⁹⁹ Tento způsob abstraktního myšlení o ideálních formách vlád je vyjádřen v rámci perské konstituční debaty, když Dáreios praví: „máme-li před sebou tři možnosti- a představme si je všechny dokonalé, jak nejlepší vládu lidu, tak i oligarchii a monarchii- pak tvrdím, že monarchie daleko nad ostatní vyniká“ (III,81).

Základní nedostatky vlády množství jsou v rámci perské konstituční debaty vyjmenovány Megabyzem:

„Je naprosto nesnesitelné, abychom se vyhýbali pýše samovládcově a přitom upadli pod zpupnost nevázaného lidu. Koná-li něco samovládce, koná to po úvaze, lid však vůbec neuvažuje. Jak by také mohl uvažovat, když se tomu nenaučil ani nezná nic krásného ani přiměřeného, a vrhá se bez rozumu do věcí jako horská bystřina“ (III,81)?

Lid, jenž je jediným suverénem a z toho titulu si vládne, nedisponuje dostatečnou politickou moudrostí a státnickou prozíravostí, které jsou k dobré vládě potřebné. Rozhoduje-li o věcech obce množství, nelze předpokládat, že ke svým rozhodnutím dojde po zralé úvaze, jako spíš tak, že se rozhodne pro řešení, které se mu víc zamlouvá, které skýtá větší výhody. Jenže to, co lid považuje za výhodnější, není zpravidla to, co je spravedlivější či správnější, nerozhoduje zde tedy vhodnost. Lid, který rozhoduje, má inherentní tendenci zvolit to, co snáze a rychleji uspokojí jeho aktuální potřeby a tužby. Lid žije pro teď a tady, a rozhoduje s ohledem na své touhy, které mají být bezodkladně naplněny.

Když Artabanos napomíná Xerxa a říká mu, že „úspěch spočívá v sebeovládání“ (VII,10), tak zde Hérodotos Artabanovými ústy vyslovuje obecnou maximu, která platí pro všechny lidi a pro všechny vlády. Nedostatkem sebeovládání trpí i vláda množství.¹⁰⁰ Lid je schopen jít si za svým cílem a nehledět při tom na cenu, kterou je třeba za jeho dosažení zaplatit. Při zohlednění svých tužeb nemá lid, či vláda množství, tendenci k sebeovládání. Na místo uměřenosti nastupuje požitkářství;¹⁰¹ obecné blaho je ztotožňováno se zajištěním

¹⁰⁰ „Množství a nevzdělanci se nebezodůvodně domnívají, vycházejíce myslím ze života, že dobro a blaženost jest v rozkoši, proto si libují v životě požívačném. (...) Obecné množství se tudíž jeví docela otrockým, poněvadž volí život dobytčat.“ ARISTOTELEŠ, *EN*, 1095b 15 n.

¹⁰¹ Obecné množství „jest takové, že neumí poslouchati ostychu, nýbrž bázň, a že se nedovede zdržovati špatnosti pro její hanebnost, nýbrž pro tresty; žije totiž své vášni, i honí se jen za svými požitky a za

hmotných požitků. Jakmile si lid zvykne na určitý životní standard, těžko jej bude opouštět. Pokud budou státní důchody klesat, nebude lid své vášně s ochotou krotit, budou-li důchody státu dostatečné, bude je chtít spotřebovat. Pokud tedy rozhoduje množství, bude spíš stranit spotřebě před akumulací či investicemi.¹⁰² Nejen že jej nebude ochoten opustit, ale bude stále požadovat více komfortu a výhod. Takové zacházení s přebytky státní pokladny, jejich rozdělování chudým lidem, přirovnává Aristotelés k „děravému sudu“.¹⁰³ Bohatství je ve smyslu udržení životního standardu jednou z podob *hybris*. Vláda množství pak může kolektivně jednat a rozhodovat v zájmu vlastní *hybris*. To, že *hybris* není pro vládu mnoha jen teoretickým rizikem, ale že se jedná o zcela reálné nebezpečí, postupně dosvědčil i vývoj v Athénách od bitvy u Salamíny, respektive postupná přeměna Délsko-attického námořního spolku na athénský vykořisťovatelský diktát „spojenecký-porobeným“ řeckým obcím. Právě přeměna Délsko-attického námořního spolku na nástroj athénské imperiální politiky prokazuje, že neexistuje korelace mezi interní svobodou společnosti a její násilností a agresivitou v mimo její hranice.¹⁰⁴

prostředky k jejich dosažení a vyhýbá se opačným věcem nelibým, a nedovede ani pochopit, co jest krásné a opravdu slastné, poněvadž toho nikdy neokusilo.“ ARISTOTELÉS, *EN*, 1179b 10 n.

¹⁰² Tendenci vlády množství ke spotřebě nadbytečných důchodů vyjadřuje Hérodotos popisem rozhodování shromáždění, jež se nejprve rozhodlo o využití nadbytků, které vznikly z příjmů z laurejských dolů. Tyto nadbytky si lid chtěl „rozdělit po deseti drachmách na hlavu“, ale v tomto případě se lid nechal přesvědčit k investici do výstavby lodí, které jim přišly vhod v rámci řecko-perských válek (VII,144).

¹⁰³ „Tam však, kde důchody jsou, nesmí se to činit tak, jak to nyní činí demagogové- přebytek totiž rozdělují; lidé berou, ale hned zase mají tytéž potřeby, neboť taková pomoc chudobným lidem připomíná známý děravý sud-, nýbrž opravdový přítel lidu musí hledět toho, aby lid nebyl příliš chudobný. (...) Jest tedy třeba vymýšlet prostředky, jak by se blahobyt stal trvalým. Přebytky z důchodů se mají střádati [akumulace] a z nashromážděné částky se má rozdílet lidem chudobným, a nejlépe by bylo, aby se nastřádalo pokud možno tolik, kolik je potřebí na zakoupení statečku, a nelze-li to, tedy alespoň na zařízení obchodu neb malého hospodářství [investice].“ ARISTOTELÉS, *Pol.*, 1320a 30 n.

¹⁰⁴ U Thúkýdida nacházíme athénskou obhajobu mocenské pozice Athén v rámci Délsko-attického námořního spolku. Právo na nadvládu v rámci spolku se zakládá na tom, že se Athéňané rozhodli převzít velení řeckého vojska proti zbytkům perského vojska po bitvě u Mykaly. A právě tímto vůdčím postavením „byli donuceni vystupňovat svou moc na nynější míru, puzení především strachem dále ctižádostí a konečně i ohledem na vlastní prospěch. (...) Nejsme ani první, kdo si tak počíná, ale stále platilo, že slabší byl ovládán silnějším.“ K tomuto ospravedlnění moci dodávají athénští velvyslanci, že jejich spojenci nesou dominanci Athén tak těžko proto, že jsou s Athéňany „zvyklí jednat jako rovný s rovným, a tak jestliže jsou nějakým naším rozhodnutím nebo použitím moci vyplývajícím z našeho mocenského postavení sebemíň zkrácení v něčem, co považují za své právo (...) nesou to hůř, než kdybychom je nezastřeně vykořisťovali.“ THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, I, 75- 77.

Důsledkem vlády množství, již se nedostává politické moudrosti, je také korupce, která v případě lidovlády vede ke vzniku koalic špatných úředníků.

„Když naproti tomu vládne lid, je vyloučeno, aby nedošlo k špatnostem. Vloudí-li se špatnost do veřejných záležitostí, nevznikají tím mezi špatnými nepřátelství, nýbrž naopak mocná přátelství. Ti, kdo konají špatnosti ve veřejné správě, konají je svorně. Takové věci se dějí tak dlouho, až se někdo postaví lidu v čelo a počínání takových lidí učiní přítrž. Za to ovšem dochází u lidu obdivu a z obdivovaného se stává samovládce. Tím i on dokazuje, že je monarchie nejlepší“ (III,82).

Solidarita, onen neodmyslitelný činitel vlády množství, jenž umožňuje svorné jednání, bude mít stejnou formu sevřenosti i v případě, že se úředníci rozhodnou jednat svévolně. Svorně vykonávaná korupční činnost bude probíhat relativně dlouho, protože vláda lidu je v podstatě vládou beztvare masy, které sice může reptat, ale jednat začne až ve chvíli, když se jí někdo postaví do čela. V důsledku může být takový silný jedinec, za to, že vládu zbavil nešvarů, lidem vynesena do role tyрана. Toto schéma odpovídá řeckému uvědomění skutečnosti, že tyrané v městských státech neustavuje aristokracie, ale lidovláda.

Demokracie se, díky svým latentním sklonům, může zvrhnout v tyranii, a řekli jsme, že tuto skutečnost si staří Řekové uvědomovali. Toto povědomí odráží i zákon o ostrakismu. Jakkoli byl tento zákon vyhlášen ve jménu obrany demokracie proti ustavení tyranidy, je nasnadě i to, že představoval velké riziko pro ty jedince, kteří se exponovali v politickém životě *polis*.¹⁰⁵ Nedostatek politické prozíravosti vlády množství znamená riziko pro jedince, který je nadán státnickou moudrostí a svoje kroky strategicky plánuje

¹⁰⁵ Bleicken uvádí, že občané byli stále do jisté míry závislí na aristokratech, kteří vystupovali v jejich zájmu jako jejich vůdci. Nicméně po Kleisthenových reformách se podmínkou k vůdcovství stala lojalita vůči demu. V těchto změněných podmínkách vůdcovství byl *ostrakismos* ustaven jako kontrola občanů nad mocí politických vůdců. BLEICKEN, Jochen, *Athénská demokracie*, s. 47.

s ohledem na pravděpodobný vývoj událostí.¹⁰⁶ V případě, že jedinci byli úspěšní a jejich úspěchy byly obcí oslavovány, mohli tito vůdci za svůj úspěch obratem dostat účet v podobě vypovězení ze své vlasti na deset let. Vyhnanství, ačkoli časově omezené a nezasahující do vlastnických práv jedince, je zásadní restrikcí kvality bytí občana. Výhody, které jako občan požívá, se váží výhradně k občanství a životu v *polis*,¹⁰⁷ jejímž občanem je. Zdá se, že v jedné pasáži sám Hérodotos relativizuje spravedlnost tohoto zákona:

„Z Aiginy připlul Aristeidés, syn Lýsimachův. Byl to Athéňan, kterého střepinový soud lidu poslal do vyhnanství. Vyptával jsem se na jeho povahu a dospěl jsem k názoru, že to byl nejlepší a nejspravedlivější muž v Athénách“ (VIII,79).¹⁰⁸

V následující kapitole pojednáme o principu skládání účtu z činnosti úředníků. Tento mechanismus měl chránit obec jako celek a její zájmy proti zájmům a chybám jednotlivců. Avšak vezmeme-li v potaz skutečnost, že úředník ručil za výkon svého úřadu jak svojí osobou, tak svým majetkem a výkonu úřadu se nesměl vyhýbat, uvědomíme si, že výkon státní funkce mohl úředníka připravit o vše. V tomto ohledu se dá pochopit proč se političtí vůdci a vojevůdci obrátili k politice „zadních vrátek“. Politikou zadních vrátek míníme taktické manévry, v jejichž rámci si političtí vůdcové vytváří zázemí u stávajících nepřátel pro případ, že je jejich obec začne stíhat za činy, které vykonali v průběhu funkčního období. Zdá se, že si Hérodotos uvědomoval i tento důsledek. Velmi přesně to vykresluje v

¹⁰⁶ Aristotelés definuje moudrost jako vědění principů, jako vědu důsledků. „Z vědění nejdokonalejší jest moudrost. Moudrý člověk má nejenom vědět důsledky, které vyplývají z počátků, nýbrž má mít pravdu i v počátcích. Podle toho bude asi moudrost rozuměním i věděním, která jako vědění o nejhodnotnějších předmětech jest hlavou.“ ARISTOTELÉS, *EN*, 1141a 17 n.

¹⁰⁷ Občanství mělo pro Řeky nezaměnitelnou hodnotu. Jen skrze něj mohl člověk nabýt plnoprávného postavení. Proto Tisamenos po Spartánech nepožadoval jako odměnu majetek, ale občanství: „Když [Tisamenos] viděl, jak mnoho Spartánům záleží na tom, aby ho získali za přítele, zvýšil cenu a naznačil jim, že jim vyhoví, jestliže ho učiní svým spoluobčanem, účastným na všech výhodách“ (IX,33).

¹⁰⁸ Srov. Platón. Sókratés označuje Aristeida za jediného spravedlivého politika, protože jako jediný „spravedlivě spravoval, cokoli se mu svěřilo, ale většina mocných jsou špatní lidé, protože se pro volnost svého jednání dopouštějí největších a nejbezbožnějších provinění.“ PLATÓN, *Gorg.*, 525d a 526b.

postavě Themistokla. Po porážce perského vojska u Salamíny zastavuje Themistoklés řecké loďstvo, které chce stíhat Peršany a strhnout most na Helléspontu, aby jim tak odřízlo ústupovou cestu. Hérodotos nám přímo oznamuje důvod Themistoklova jednání:

„To pravil, protože se chtěl Peršanovi zavděčit pro případ, kdyby ho v Athénách stihlo nějaké neštěstí, aby měl útočiště; což se také stalo“ (VIII,109).

O Themistoklově politice „zadních vrátek“ nás Hérodotos navíc utvrzuje tím, že prohlašuje, že svými slovy Athéňany klamal, a zároveň i citací celého obsahu vzkazu, který Xerxovi poslal:

„Posílá mne Themistoklés, syn Neoklův, athénský vojevůdce a nejstatečnější¹⁰⁹ i nejmoudřejší muž ze všech spojenců. Mám ti vyřídit, že ti chce Athéňan Themistoklés pomoci, a proto zadržel Řeky, když chtěli pronásledovat lodi a strhnout mosty na Helléspontu. Proto se nyní klidně vydej na cestu“ (VIII,110).

V politice „zadních vrátek“ se u politických vůdců lidu odráží ona schopnost a virtualita, která jim umožňuje předvídat a strategicky plánovat další kroky s ohledem na možné alternativy vývoje.

Přímé srovnání způsobu rozhodování vlády množství a rozhodování jednotlivce nám Hérodotos předkládá v příběhu Aristagorovy anabáze. Hérodotos popisuje jak mílétský samovládce Aristagora apeluje nejprve na Spartu a posléze na Athény, aby osvobodily Ióny z otroctví Peršanů. Ve Spartě jedná s Kleomenem, jedním ze spartských králů, a líčí mu poklady, bohatství a daně, jakými perský král disponuje.¹¹⁰ Předpokládá, že tak

¹⁰⁹ Proč se Themistoklés v poselství, které posílá Xerxovi, nechává označit jako nejstatečnější ze všech Řeků je nabitelní. Chce mít možnost získat postavení v Xerxově říši a ví, že si Peršané „velice váží statečných činů [protože] přispívají ke zvětšení jejich moci“ (III,154).

¹¹⁰ Základna moci Sparty spočívá v postavení hegemonu na Peloponnésu. Tento aspekt nechápe Aristagora, který mocenský boj Sparty v rámci jejího teritoria zlehčuje; „Zatím však svádíte bitvy o malý kousek země

šťavnaté kořisti Spartánek neodolají. Kleomenés jej odmítne s tím, že oblast, kterou Aristagora líčí, je tři měsíce cesty daleko od moře, a tedy pro Spartány strategicky nedůležitá. Fakticky říká, že pokud se nejedná o strategický cíl, nebude Spartány vojenská expedice do oblasti podpořena. Podporu nezíská proto, že nebude chápána jako expedice v zájmu obecného blaha, a kvůli tomu, že Spartánek pro peníze neválčí. Když Aristagora neuspěl s podnícením expanzivních cílů Sparty, tedy státních zájmů, rozhodl se pokusit Kleomena podplatit, tedy podnítit zájem o osobní zisk. Zde zasahuje Gorgó, Kleomenova dcera, která otce varuje, že se jej snaží Aristagora podplatit.¹¹¹

Když se svým záměrem Aristagora neuspěl, „přišel do Athén, které se zrovna zbavily samovládců“ (V,55). Na rozdíl od Sparty, kde se pro svůj plán snaží získat jedince, tady předstupuje se svým návrhem před shromáždění lidu. „Vypravoval totéž, co ve Spartě, sliboval jim hory doly a tolik je prosil, až je přemluvil“ (V,97). A Hérodotos dodává, že „je zřejmě snazší přemluvit množství, nežli jedince“ (V,97).

I tímto příběhem jako by Hérodotos dokresloval faktum, které předkládá v rámci perské konstituční debaty, v níž rozlišuje mezi tím, jak k rozhodnutí dospívá samovládce, respektive jednotlivec, a jak vládá množství.

Je jisté, že v tomto argumentu z perské konstituční debaty jde o srovnání samovlády s vládou množství. Elementární rozdíl mezi způsobem rozhodování jedince a masy je zde

zdaleka ne tak bohaté bez valného výsledku proti Messéňanům, kteří se vám v boji vyrovnají, nebo proti Arkadům a Argenským, u nichž nelze dobýt zlata ani stříbra ani trochu, aby to stálo někomu za to být umírat“ (V,49). Démaratos však tento zdroj spartské moci chápe, a proto radí Xerxovi: „Budou-li mít [Lakedaimoňané] ve svém sousedství válku na domácí půdě, nebudeš se muset obávat, že by šli Řecku na pomoc“ (VII,235).

¹¹¹ Ve stejném smyslu se Hérodotos vyjadřuje v příběhu Maiandria ze Samu, který po vzpouře, kterou na Samu proti Peršanům vyvolal, uprchl do Lakedaimónu a chtěl Kleomena podplatit, aby mu pomohl znovu ustavit jeho samovládu na Samu. „Když Kleomenés [Maiandriovy zlaté a stříbrné] poháry spatřil, podivoval se a žasl. Maiandrios ho vyzval, aby si z nich odnesl, kolik chce. Když to opakoval dvakrát i třikrát, projevil se Kleomenés jako velice spravedlivý muž. Neuznal za správné darované poháry přijmout, a když pochopil, že Maiandrios za dary jiným občanům může získat pomoc, předstoupil před eforu a prohlásil, že bude pro Spartu lépe, když samský cizinec opustí Peloponnésos, aby se mu nepodařilo přemluvit jeho nebo někoho jiného ze Spartánů ke špatnosti. Eforové uposlechli a dali Maiandria hlasatelem vypovědět“ (III,148).

vystižen, jakkoli nemůžeme spartské krále považovat za samovládce orientálního typu (je nicméně pravděpodobné, že Hérodotos měl i k této instituci výhrady).¹¹² V uvedeném případě se Aristagora ve Spartě snaží v Klemenovi získat „lobbistu“, tedy osobu, která v rámci spartské společnosti disponuje dostatečným vlivem, aby mu mohla dopomoci prosadit tento plán jako zájem státu. Z pochopitelných důvodů nepředkládá Aristagora svou žádost před oba spartské krále, protože přítomnost obou mužů by umožnila dialektický postup rozhodování. Když se mu to nepovede, útočí na Kleomena sice stále s ohledem na jeho politické postavení, ale pokusem uplatit ho. V této fázi však již s králem jedná v rámci soukromé sféry.

V Athénách musí úspěch svého plánu vsadit na schopnosti přemlouvání. Nejde jen o způsob, jakým věc podá, ale i o popis odměny, která se za tímto podnikem pro Athény skrývá. Záleží tedy na tom, jaké argumenty sněmu předloží. Zároveň se tu projevuje i skutečnost, že se *iségoria* může stát dvousečnou zbraní, která se snadno změní z výhody na nevýhodu, že může být zneužita proti těm, v jejichž prospěch byla ustavena. *Iségoria* v rukách schopného rétora či v rukách *demagoga* může být snadno zneužita proti těm, v jejichž prospěch byla ustavena.¹¹³

Moc slova či promluvy se stala politickým nástrojem Řeků. V rámci obce slovo nahrazuje násilí, stává se tedy vlastním nástrojem moci. Slovo se může stát nástrojem moci jen v prostředí plurality, kde se názory ukazují a ozřejmují v rámci rozpravy. V tomto

¹¹² Tento názor opíráme o Hérodotovo líčení mocenského boje mezi Kleomenem a Démaratem, tedy dvěma muži, kteří byli současně spartskými králi. Pro líčení útoků, kterými se oba častovali, používá slova pomluvy, intriky. Je nasnadě, že takové jednání obou králů relativizovalo vážnost této instituce (VI,61-VI,75).

¹¹³ Když se Sókratés dotazuje Gorgii na to, co on považuje za největší dobro pro lidi, dostane se mu odpovědi: „Schopnost přemlouvati řečmi i na soudě soudce i v radě členy rady i na sněmu sněmovníky. To je vpravdě největším dobrem a příčinou jednak osobní svobody pro lidi samy vůbec, jednak zároveň i příčinou i možností pro každého jednotlivce zvlášť, aby vládl nad jinými ve své obci. Ten, kdo dovede mluvit a přemlouvati davy, tomu budou sloužit všichni.“ Gorgiás označuje rétoriku za nauku, která dominuje všem ostatním vědám, protože si je dokáže podmanit. PLATÓN, *Gorg.*, 452d *nn*. Rétoriku, které se chce lidu jen zavděčit, a nikoli promlouvat s ohledem na nejlepší dobro lidí označuje Sókratés za *démégorii*, tj. mluvení k lidem s cílem lahodit jim, snahu uspokojovat touhy lidí. Úkolem politika však není snaha zavděčit se občanům, ale činit je z horších lepšími. PLATÓN, *Gorg.*, 502d *n*.

smyslu *iségoria* zaručovala každému občanu možnost a právo projevit veřejně své mínění a bojovat za něj. Lidé jsou však od přirozenosti a vlivem vzdělání rozdílně nadáni pro řečnické umění. To v důsledku znamená, že ani v prostředí plurality nevitězí nutně názor lepší či vhodnější, ale ten, pro jehož podporu je zvolena mistrnější a vhodnější argumentace. Úspěch politického vůdce tak závisí na tom, zda svůj plán vhodně přioděje do okras, které jsou reprezentacemi aktuálních požadavků lidu.

Zdá se, že Hérodotos zastával stanovisko, že řecké *poleis* měly tendenci žít v rámci svobodných ústav, a že tyranie se v žádné z nich dlouho neudržely právě kvůli obecné lásce ke svobodě. Podle něho je stav, kdy se Řekové nechají ovládat, proti jejich přirozenosti.¹¹⁴ Tento Hérodotův názor zřetelně formuluje Sósiklés z Korinta:

„Spíše bude nebe pod zemí a země se bude snášet nad nebem, spíše lidé budou žít v moři a ryby tam, kde dosud žijí lidé, než budete schopni vy, Lakedaimonští, zrušit demokratická zřízení a zavést do měst samovlády. Není mezi lidmi nic nespravedlivějšího a více krví poskvrněného“ (V,92).

Zároveň však Hérodotos varuje a poukazuje na to, že proces ustavování svobodného zřízení *polis* není jednoduchý a že ne každé společenství je schopné jej úspěšně završit či jej vůbec přijmout. Ilustrací úskalí procesu ustavování svobodného zřízení ilustruje příběh Maiandria. Tento muž se pokusil osvobodit Samos, ale když se shromáždění občanů postavilo proti jeho návrhu, a když legitimitu jeho rozhodnutí rozporuje, tak, aby vláda napadla do rukou jiných, raději ustavuje samovládu sám.

¹¹⁴ Hérodotos zároveň shledává, že některé národy nedokáží žít svobodně. Iónové, kteří se třikrát nechali zotročit, jsou podle něho typicky služebným národem. Tento názor na Ióny uceleně předkládá v podobě názoru Skythů: „Úsudek Skythů o Iónech je ten, že jsou to buď lidé svobodní, ale ze všech lidí nejhorší a nejzbabělejší, nebo otroci, ale takoví, kteří své pány milují a vůbec nemají chuť jim utíkat“ (IV,142).

„Jak sami víte, bylo mi svěřeno žezlo a celá moc Polykratova a přísluší mi tedy, abych vám vládl. Nechci však, pokud možná dělat to, co haním u svého bližního. Nelíbila se mi samovláda Polykratova nad lidmi jemu rovnými, ani kdo jiný, kdo činí totéž. Polykratés došel svého osudu, a já skládám vládu mezi vás a prohlašuji rovnost všech“ (III,142).

Hérodotos shledává „svobodu užitečnou po všech stánkách“ (V,78), ale velmi dobře si uvědomuje, že než nějaké společenství k tomuto názoru dospěje, je svoboda latentně nestabilní. Přínos svobody se totiž neprojeví okamžitě, ale až časem a po vynaloženém úsilí, které vyžaduje disciplínu a sebezapření všech osob a všech složek společnosti, jež jsou v tomto procesu zainteresovány. Právě k tomu, aby se svoboda upevnila, je třeba odvaha, moudrost a přísné zákony, které pomáhají tomu, aby lidé přestáli těžké časy na cestě ke svobodě. To, jak rychle může cesta ke svobodě skončit, a naděje na svobodu může pojit na nedisciplinovanost a lenost, dokládá Hérodotos příběhem Iónů, kteří se po iónském povstání odhodlají k boji proti Peršanům, ale námahu, kterou je třeba pro svobodu vynaložit, nejsou s to podstoupit:

„Fokajský vojevůdce Dionýsios k Iónům pronesl: „Naše situace, Iónové, je na ostří nože. Buď budeme svobodní, nebo se staneme otroky (...) Jestliže se odhodláme podstoupit námahu, budeme sice mít tvrdou práci, ale když nepřátele přemůžeme, získáme možnost zůstat svobodní. Budete-li však zbabělí a neukáznění, pak nevidím pro vás žádnou naději, jak uniknout královu potrestání za vzpouru“ (VI,11). [Iónové se podřídili jeho vedení, a on jim naordinoval tvrdý výcvik, což Iónové vydrží sedm dní, ale] potom vypovědí poslušnost a prohlásí: „Než tohle zlo, to je pro nás lepší zakoušet cokoli jiného. Nežli snášet takové otroctví již teď, to je lepší počkat na tu porobu, která nás čeká, ať už bude jakákoli.“ (VI,12).

Tento úryvek přesně odráží jednak úskalí, se kterými se bojovníci za svobodu potýkají, a zároveň situaci politicky prozíravého jedince a jeho bezmocnosti proti vůli

masy. Když Dionýsos říká: získáme možnost zůstat svobodní, tak artikuluje základní premisy svobody, které spočívají v antithesích vítězství a porážka, svoboda a otroctví. Buď zvítězit, nebo padnout. Neexistuje střední cesta mezi svobodou a otroctvím.¹¹⁵ Jedině vítězství v boji za svou autonomii otevírá možnost svobodě. Smrt je vnímána jako lepší alternativa k případu porážky v tomto boji, protože porážka znamená podmanění, se kterým zároveň končí veškeré možnosti svobody. Stejně antithese použije i Themistoklés, který promlouvá k Řekům před bitvou u Salamíny:

„Důtklivě jim doporučil, aby z toho, co s sebou přináší lidská přirozenost a povaha, volili vždy to lepší“ (VIII,83).¹¹⁶

Vzdálenost obzorů za nimiž se skrývají výhody svobody, je jedním z největších úskalí, kterému bojovníci za svobodu čelí. V počátku jsou to zpravidla jednotlivci, kteří chápou jak cíl tak cenu, kterou je třeba zaplatit. Nesnází, které budou čelit, je nutnost přesvědčit většinu občanů o změně kurzu, ale ještě těžším úkolem bude udržet tuto většinu v kurzu, který k tomuto cíli vede. Je nasnadě, že pro ty, pro které je přínos svobody neznámý, bude tento proces, a s ním spojené požadavky obtížný nebo i nepřekonatelný.¹¹⁷

¹¹⁵ V jistém smyslu Hérodotos artikuluje nesmiřitelnost dvou systémů vlád Xerxovými ústy, který praví: „Věc stojí tak, že je třeba buď podniknout čin, nebo trpět; buď bude tady všechno pod panstvím Řeků, nebo tam všechno pod panstvím Peršanů. V tomto nepřátelství není střední cesty“ (VII,11).

¹¹⁶ Tuto antithesi používá i Miltiadés před bitvou u Marathónu: „Mezi athénskými vojevůdci byl dvojnásobný názor. Jedni nechtěli dopustit, aby došlo k boji, protože prý jich bylo pro srážku s perským vojskem málo, druhí zase boj žádali.“ V tomto okamžiku apeluje Miltiadés na Kallimacha, voleného polemarcha. Spojuje zde statečnost, vítězství, autonomii a svobodu a proti nim staví ustrašenost, porážku, podmanění a otroctví. Praví mu: „Přidáš-li se k mému mínění, budeš mít vlast svobodnou a tvé město bude prvním mezi městy řeckými. Jestliže však přijmeš názor těch, kdo se stavějí proti boji, dostane se ti pravého opaku výhod, které jsem ti vypočetl“ (VI,109). Za povšimnutí stojí i to, že Miltiadés zde zosobňuje hlas aristokracie, která apeluje na polemarcha, který, coby volený zástupce, zosobňuje hlas a smýšlení lidu.

¹¹⁷ Když Sperthiás a Búlis jdou do Sús položit dobrovolně život za Spartu, setkají se s Hydarnem. Sperthiás a Búlis zosobňují ty, kteří znají hodnotu svobody a Hydarnés zase člověka, který svobodu nikdy nezažil. Hydarnés praví Spartánům: „Proč se vy, Lakedaimoňané, zpěčujete stát se královými přáteli? Vždyť přece víte, že král dovede statečnost muže ocenit. Pohleďte na mne a na mou moc. Tak by se dařilo i vám, kdybyste se králi poddali. (...) Každý z vás by vládl v nějaké řecké zemi, kterou by vám dal.“ A oni mu na to odpověděli: „Hydarne, rada, kterou nám dáváš, se pro nás nehodí stejnou měrou jako pro tebe. Dáváš ji, protože znáš jednu stránku věci, ale o druhé nevíš nic. Víš, co to znamená být otrokem, ale svobody jsi nikdy

6.5 Silné stránky a možnosti svobody

Bez ohledu na četné slabiny, latentní sklony a inherentní nedostatky disponuje svoboda četnými výhodami, které umožňují obci svorné jednání lidí, které ústí v rostoucí moc státu. Hérodotos přikládá největší význam několika výhodám isonomické ústavy.

Možnosti svobody by se daly shrnout do termínů svornost, rozvoj a moc. Za principiální Hérodotovo stanovisko můžeme pokládat názor, že samovláda je fundamentálně slabým typem vlády a že demokracie (vláda množství) je fundamentálně silnější než jakákoli samovláda. Vláda množství je silnější typ vlády, který se s rozvíjející se svobodou a rovnoprávností dále posiluje. Příkladnou ukázkou posilování společnosti svobodou jsou Athény.

Když Hérodotos popisuje situaci, ve které se attický národ nacházel za tyranidy Peisistratovců, uvádí, že byl attický národ tyranem „ovládán a udržován v nesvárech“ (I,59). Nadvláda byla důvodem stagnace vývoje, brzdila jej v rozvoji stejně, jako mu vnitřní svár zamezoval nalézt všeobecně prospěšný cíl. A jak se situace změnila po vyhnání Peisistratovců, líčí Hérodotos následovně:

„Athény byly již před tím město veliké, ale po vypuzení samovládců ještě vzrostly (V,66). Athéňané se nyní rozmáhali. Je z toho patrné, že svoboda je věc užitečná nejen v jednom ohledu, nýbrž po všech stránkách. Dokud byli Athéňané pod vládou samovládců, nikdy neměli ve válce převahu nad svými sousedy, jakmile se však samovládců zbavili, dostali se

neokusil, zda je sladká či ne. Kdybys jí okusil, radil bys nám, abychom o ni bojovali nejenom kopím, ale i sekerami“ (VII,135). Srov. Xenofón; antiteze svoboda a otroctví, kterou Hérodotos líčí polaritou Sperthiás a Búlis a Hydarnos, vyjadřuje i Xenofón. Argesiláos nabízí Farnabazovi spartské spojenectví namísto poddanství perskému králi. „Ty se však nyní můžeš stát naším spojencem a žít z plodů své vlastní země, aniž se musíš před někým klanět a pokládat jej za svého pána. Já si opravdu myslím, že život ve svobodě se vyrovná všemožnému majetku.“ Farnabazova odpověď vyznívá přesně v duchu Hydarnova stanoviska: „Pošle-li perský král jiného velitele a mě učiní jeho podřízeným, rozhodnu se nejspíš pro vaše přátelství a spojenectví. Pak-li udělá velitelem mě (...) můžete si být jisti, že proti vám povedu válku, jak budu nejlépe moci.“ XENOFÓN, *Řecké dějiny*, IV, 1.

na místo daleko nejpřednější. Je jasné i to, že se nijak nesnažili chovat statečně, dokud je k tomu nutil samovládce, jakmile však získali svobodu, snažil se každý, seč byl, vykonat co nejvíce, protože pracovali pro sebe“ (V,78).

Tento pocit růstu moci a celkového rozmachu Athén po jejich osvobození umocňuje Hérodotos ještě vylíčením toho, kterak na nový vývoj událostí v Athénách zareagovala Sparta:

„Když Lakedaimonští viděli, jak se Athény rozmáhají a vůbec nejsou ochotny je poslouchat, uvědomili si, že se národ attický stane stejně silným jako oni, jestliže bude svobodný, kdežto pod nadvládou samovládce bude slabý a spíše se dá ovládat“ (V,91).

V případě Sparty se jedná o postřeh a reakci obce, jejíž instituce a svoboda byly pevně zakotveny, a jež se úspěšně vyhýbala jejich destabilizaci. Sparta si v oblasti moci chtěla mezi řeckými *poleis* udržet svou dominanci, chtěla zabránit, aby se jí někdo v Řecku rovnal a měla oprávněné obavy, že svobodné Athény by ji mohly i předstihnout. Skutečnost, že se Sparta pokusila v Athénách znovu nastolit samovládu, opět dokládá, že ustavení nadvlády stát oslabuje, zatímco svoboda rozvíjí potenciál společnosti ve všech směrech, a tím rozmnožuje i moc státu.

Rozdíl mezi potenciálem moci svobody a slabostí samovlády se pro Hérodota nezbytně potvrzuje v rámci epochálních řecko-perských válek. Právě ty lze chápat jako gigantické vzednutí tyranie a pýchy, proti kterému se postaví síla svobody a sebeovládání. Když se Xerxés dotazuje Démarata, zda jsou všichni Řeci a lidé západních končin schopni čelit tak veliké armádě, když nejsou sjednoceni, odpoví mu Démaratos následovně:

„Chudoba je s Řeckem srostlá od kolébky, statečnost je pak vlastnost získaná, ke které Řeky přivedla moudrost a přísné zákony. Statečností se Řecko brání proti chudobě a otroctví. Tím chválím všechny Řeky, kteří sídlí v dórských krajinách (...). Pokud jde o

počet, neptej se, kolik je těch, kteří se takto zachovají. Kdyby jich do boje vytáhlo tisíc, ti budou s tebou bojovat. Stejně bude-li jich méně nebo více“ (VII,102).

Tímto způsobem, prostřednictvím Démarata, objasňuje Hérodotos skutečnost, že ve svobodě a rovnosti vidí příčinu moci, zatímco slabost je důsledkem tyranie. Výjimečnost našli Řekové prostřednictvím moudrosti a přísných zákonů, které se rozvíjely díky a skrze činy svobody a rovnoprávnosti. Takové zvyky a hodnoty umožňují to, co se Xerxovi zdá nemožné, že početně mnohem menší vojenská síla Řeků se vůbec postaví a potažmo i ubrání množstevní přesile Peršanů.

Silné stránky demokracie jsou vtěleny do institucí,¹¹⁸ které jsou pro veřejnou sféru ustaveny. V rámci perské konstituční debaty je Otanés popisuje a vyjmenovává následovně:

„Vládne-li však obec, má takové zřízení především jméno ze všech nejkrásnější: rovnoprávnost; a za druhé nečiní nic z toho, co dělá samovládce. Úřady udílí losem, ze své vlády skládá účty a všechna rozhodnutí vznáší za celek“ (III,80).

Hovoří-li o udílení úradů losem, pak vystihuje zásady pro přidělování úradů. Její jádro tvoří inkusivita, tedy skutečnost, že úrad může zastávat každý plnoprávný občan a že o výběru kandidátů rozhodují lidé. Výběr probíhal na základě přesně stanoveného procedurálního řízení. Jediným pověřením, které Athéňan pro výkon veřejné funkce

¹¹⁸ Srov. Aristotelés; pro demokracie, „v nichž se vymezení svobody shoduje s vymezením svobody jako rovnosti“ vyvozuje Aristotelés následující „demokratické zvláštnosti: Všechny úřady se volí ze všech občanů. Všichni vládou nad každým jednotlivcem a střídavě zase každý jednotlivec vládne nad všemi. Úřady se obsazují losem, a to buď všechny, anebo jen ty, které nevyžadují zkušenosti a odborné znalosti. Úřady se neobsazují podle odhadu jmění, anebo jenom podle velmi nízkého. Nikdo nesmí dvakrát zastávat tentýž úrad nebo jen zřídka, (...). Úřadování je krátké (...). Soudci jsou všichni a ze všech a pro všechny pře nebo pro většinu jich... Shromáždění lidu rozhoduje ve všech záležitostech, jednotlivé úřady v žádných nebo jen ve velmi málo případech (...). Dále všichni dostávají plat (...). Konečně žádný úrad není doživotní.“ ARISTOTELÉS, *Pol.*, 1317b a 1318a.

potřeboval, byl jeho občanský status. Od Kleisthenových reforem měli všichni plnoprávní občané jak právo volit, tak právo být voleni.

Říká-li, že obec ze své vlády skládá účty, tak tím dokládá, že výkonné orgány obce se musely ze své činnosti zodpovídat lidovému shromáždění. Ten, kdo zastával úřad, musel po skončení období, na něž byl zvolen, složit účet. Za výkon úřadu ručil jak svojí osobou, tak svým majetkem.

Jednotlivé úřady v Athénách zastávali občané. Rovnost ve výkonu úřadů se projevovala v principu kolegiality, to znamená, že na všechny úředníky určitého úřadu obce byly delegovány stejné pravomoci. Nikdo neměl převahu nad kolegy v úřadu.

Všechna rozhodnutí vznáší za celek, tento aspekt popisuje dvě skutečnosti. Za prvé zásadu svornosti, tedy že ti, kteří byli zvoleni pro výkon úřadu, rozhodují jménem celé obce. A za druhé všeobecnou platnost přijatého rozhodnutí, což znamená, že z jejich rozhodnutí není nikdo vyloučen. Žádný občan nestojí ani nad zákony ani vně zákonů. Všeobecná a rovná platnost dává zákonu moc, před kterou se každý občan skloní. Dává svobodě všech dohromady a každého zvlášť jasná pravidla, která řídí život obce. Takový zákon je podepřený skutečností, že *arché* je rozdělena a možnost svévolného jednání je omezena:

„Jsou sice svobodní, ale ne ve všem. Jejich pánem je zákon,¹¹⁹ a před ním mají daleko větší úctu, než tví lidé před tebou“ (VII,104).

¹¹⁹ Poměr občanů vůči zákonům jejich obce vysvětluje Platón tak, že zákony jsou rodiči občana, protože jej „přivedly na svět, vychovaly, vzdělaly“ a výhradně ony „učinily všechny občany účastnými všech dobrých věcí, a přece dávají volnost každému z Athéňanů“ k tomu, aby z obce odešel, pokud nechce žít v souladu s těmito zákony. Pokud však občan znalý zákonů v obci setrvá, pak s ní a s jejími zákony uzavírá skutkem dohodu, že se vůli zákonů podřídí, ať už zákony nařídí cokoli. Občan je syn i otrok zákonů. Vlast je občanská rodina, která je nadřazena rodině pokrevní. „Vlast je třeba ctít (...), nebo dělat cokoli poroučí. (...) Musí se to udělat a tak je spravedливо, a nesmíme se vyhýbat ani ustupovat ani opouštět své místo, nýbrž i v boji i před soudem i všude musíme dělat, cokoli poroučí obec i vlast, nebo působit na změnu jejího mínění tak, jak je spravedливо; ale užívati násilí není dovoleno ani proti matce ani proti otci, a tím méně proti vlasti.“ Pro Řeky reprezentovaly zákony jejich obce vrchní *diké polis* a dodržování zákonů představovalo smlouvu mezi polis a každým z jejich občanů. PLATÓN, *Krit.*, 49b- 54d. Platónův obrat „občan je otrok zákonů“

Občané sami nad sebou vykonávali moc výkonnou, soudní i trestní. Spravedlnost a zákony byly prosazovány kolektivem občanů. Zákony, které si občané zvolili, zamezovaly kumulaci funkcí i moci a výkon každého úřadu byl časově omezen.

Společnost složená ze svobodných a rovnoprávných občanů funguje na bázi solidarity. Dokáže docílit toho, že to, co označujeme jako obecné blaho, se dokáže vyklestit z partikularismu frakčního boje. Díky tomu, že se společnost fakticky nerozděluje na vládnoucí a ovládané a s ohledem na skutečnost, že každý občan se podílí na vládních rozhodnutích, se mnohem snáze dosahuje toho, že rozhodnutí vychází z lidu, který si jej sám zvolil, a protože si je sám zvolil, bude jednat podle nich. Jinak řečeno lid je jediným suverénem, který svou suverenitu uplatňuje sám na sebe. Díky tomu, že každý občan je této suverenitě účasten, nemá důvod se jí nepodřítit.¹²⁰

Takové jsou výhody svobody-rovnosti. Právě tyto faktory, které umožňovaly úspěch kolektivních akcí, dávaly každému jednotlivci, který se na nich podílel, možnost, považovat je zároveň za osobní cíl. V jistém smyslu se v akcích státu skloubilo osobní a obecné blaho, protože pouze za předpokladu, že stát bude prosperovat, jednat autonomně a v souladu s tím, co si předsevzal, bylo možné docílit i osobního blaha jedince. Obecné blaho se tak stalo garantem blaha osobního.¹²¹

vystihuje Hérodotos termínem *despoteés nomos*, který uvádí v pasáži VII,104. U Thúkýdida najdeme podobný výměr poslušnosti zákonů: „v životě veřejném nepřekračujeme zákony, především ze studu, posloucháme své spoluobčany, kteří právě zastávají úřady, a zákony, především ty, které byly dány na ochranu lidí, jímž bylo ukřivděno, a ty, které jsou sice nepsané, ale jejich porušení přináší podle obecného soudu hanbu.“ THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, II,37.

¹²⁰ O správnosti zákonů „Výraz správný jest třeba chápat jako ‚rovný‘; rovnost pak je správná vzhledem ke společným zájmům občanů; občanem však jest vůbec ten, kdo má podíl ve vládě a poddanosti a který v každé ústavě jest různý a v nejlepší ústavě ten, kdo pro uskutečnění ctnostného života dovede a chce vládnouti i poslouchati.“ ARISTOTELEŠ, *EN*, 1283b40 n.

¹²¹ Aristotelés pojednává o tom, že každé jednání má určitý cíl. Zároveň však rozlišuje účely nadřazené a podřazené. Nadřazeným cílem je nevyšší dobro, které je cílem, „který chceme pro něj sám a ostatní věci pro něj. Politická nauka užívá ostatních praktických nauk a ještě ustavuje, co máme konati a čeho se vyvarovati, a proto je politická nauka vlastní lidské dobro. Neboť i jestliže toto jest i pro jednotlivce i pro obec totéž, přece je patrně dobro obce něco většího a dokonalejšího, i když jde o jeho nabytí, i když o jeho zachování,

Jednání v obecném zájmu v průběhu kolektivní akce však nikterak neeliminuje význam výjimečných činů. Ba právě naopak. Člověk musí znát míru věcí a své místo v rámci kosmu vlastní obce. Nicméně coby smrtelník chce po sobě zůstat nesmrtelnou slávu, čehož může dosáhnout pouze tak, že vykoná jedinečné činy,¹²² které budou hodny zaznamenání. Získat si nesmrtelnou slávu je opět možné jen v rámci politické (veřejné) oblasti, protože i kdyby byl jedinec sebelepší hospodář či obchodník, tak tato činnost mu slávu nepřinese.

Ducha kolektivní akce s ohledem na obecné blaho, uměřenost všech jeho složek a zastávání místa, které je člověku vyhrazeno, vystihuje hoplítská falanga. „Hoplíta osobní boj nezná, dokonce musí umět odolat pokušení čistě individuálního hrdinství. Bojuje bok po boku..., ani uprostřed bitevní vřavy nesmí opustit své místo. Válečnická ctnost již není vášeň (*thymos*), nýbrž *sófrsyné*, dokonalé sebeovládání, schopnost podříditi se disciplíně, chladnokrevnost brzdící instinktivní hnutí, jež by mohla narušit řád formace. Falanga činí z hoplíta, stejně jako obec z občana, zaměnitelnou jednotku, prvek podobný jiným svého druhu: jeho *aristeia*, individuální hodnota se smí uplatnit pouze v rámci společného manévru, soudržnosti skupiny a při masovém náporu, tedy pouze v těchto nových nástrojích vítězství. I ve válce se musí síla jedince sklonit před zákonem kolektivu.“¹²³

S ohledem na *sófrsyné*, ctnost občana-bojovníka se dá interpretovat příběh Aristodéma, jediného spartského bojovníka, který se vrátil od Thermopyl. Za to, že přežil,

vždyť milé jest dosáhnout dobra i pro jednotlivce, krásnější však a ve větší míře božské dosíci ho pro národ a obec. K tomu směřuje právě tato nauka, jež jest jakýsi druh nauky o obci.“ ARISTOTELÉS, *EN*, 1094^{ann} a 1094^{bnn}. Za dokonalé dobro označuje Aristotelés blaženost [*εὐδαιμόνια- eudaimonia*], protože si jí žádáme vždy pro ni samu a nikdy pro něco jiného. Právě blaženost se vyznačuje soběstačností, jelikož si „vystačuje sama o sobě. Jeví se tudíž blaženost něčím dokonalým a něčím soběstačným, poněvadž jest cílem všeho konání.“ ARISTOTELÉS, *EN*, 1097b 1 n. a 1097b 20.

¹²² Přesně na tento aspekt apeluje Miltiádés, který promlouvá ke Kallimachovi, athénskému polemarchovi, před bitvou u Salamíny: „Na tobě teď, Kallimachu, záleží, zda dopustíš, aby byly Athény ztročeny, či zda je osvobodíš, a tak po sobě zůstaviš pro všechny lidská pokolení památku, které se nevyrovná ani památka Harmonida a Aristogeitona“ (VI,109).

¹²³ VERNANT, J.-P., *Počátky řeckého myšlení*, s. 45.

když byli Spartáané poraženi, se mu dostalo v jeho obci hanby a bezecti. Posléze, v bitvě u Plataj, vykonal podle Hérodota daleko nejudatnější činy, ale nebyl zvolen za nejstatečnějšího bojovníka bitvy. Podle Spartáanů prý tak jednal proto, že chtěl získat ztracenou čest a smazat hanbu, která na něm lpěla. Na rozdíl od ostatních, kteří udatně bojovali ačkoli chtěli přežít, vyhledával smrt a zuřivě bojoval za svou čest. Hérodotos píše, že porušoval bojovou formaci; „zjevně vyhledával smrt, zuřivě vybíhal ze šiku a vykonal veliké činy“ (XI, 71). Za nejstatečnějšího bojovníka nebyl zvolen proto, že místo *sófrōsyné* jej ovládl *thymos*. Jinak řečeno porušil řád, opustil místo, které mu bylo určeno a nebojoval svorně, v sevřené formaci. To byl individualismus, který by došel uznání a nesmrtelné slávy v homérských eposech,¹²⁴ ale který byl v přímém rozporu se ctí hoplity.

Rozdíl mezi duchem kolektivní akce s ohledem na kolektivní blaho a kolektivní akce s ohledem na blaho nebo pýchu jedince lze pochopit i z toho, jak se zachovají řecká a barbarská vojska ve chvíli, kdy jejich velitel padne v boji. Když v bitvě u Thermopyl padne spartský král a řecký velitel Leonídás, pokračují Řekové dál v boji (VII,224). Naprosto jiná situace nastane v řadách barbarských vojsk v bitvě u Plataj. Jakmile padl Mardonios, tu se ostatní barbaři obrátili a ustoupili (IX,63). Aby ústup barbarů před řeckým vojskem Hérodotos ještě umocnil, vkládá před tuto část lakedaimonské pojetí dobrovolného ústupu před nepřítelem. Amomfarétos se brání i strategickému stažení

¹²⁴ Pro Homéra je vášeň [*thymos*] znakem nejstatečnějších bojovníků. Divokost a dravost bojovníků je žene bezhlavě za nepřítelem; „Hektora Patroklos vášnivě hledal, koně šval za ním.“ HOMÉR, *Ilias*, zpěv XVI: „Priamos pozoroval Achillea krutého, nelitostného, jak Trojští úzkostně prchají před ním ... Běsnící bohatýr s oštěpem hnal je. Srdce mu překypovalo dál zběsilou vášní, lačností moci a slávy.“ HOMÉR, *Ilias*, zpěv XXI. Aby Homér vystihl tuto divokost a dravost bojovníka, užívá přívlastků jako divoký kanec, jestřáb, lev, sup, pardál, aj. Achajští héroové jsou šelmy. „Jako když lev, který vyrostl v horách, vědom své síly, unese na pastvě ze stáda nejlepší kravku, zláme jí vaz nejdříve silnými zuby, potom ji rozsápe, vychlemtá krev a vnitřností všecky, pastevci i jejich psi strhnou zuřivý povyk, ale jen z dále, protože nikdo se neodvážil zastoupit cestu divoké šelmě, zesinali jen hrůzou-tak ani z Trojanů nikdo se neodvážil na odpor Meneláovi.“ HOMÉR, *Ilias*, zpěv XVI.

z bojové pozice, protože i to považuje za útek.¹²⁵ A Pausanioví praví, „že nebude před cizáky utíkat a dobrovolně hanbu Spartě neučiní“¹²⁶ (IX,53). Zároveň však k tomu Hérodotos dovozuje, že v tomto ohledu je povaha Spartanů jiná než povaha ostatních Řeků; „Spartané jinak smýšlejí a jinak jednají“ (IX,54).

Co se v tomto srovnání odhaluje jako elementární rozdíl, je důvod boje Řeků a barbarů, nebo spíš rozdíl mezi bojem svobodných a rovných a bojem poddaných. Každý jednotlivý Řek, je-li občanem, chápe válku jako obecný zájem a prohru jako osobní riziko a jistotu ztráty výhod, které mu ústava jeho obce zaručuje. Barbarští bojovníci válkou nic nezískají, ale pokud prohrají, nic neztratí. Rozdíl chování svobodného občana a bezprávného člověka se ukazuje i v tom, jak se zachoval *heilót* (státní otrok ve Spartě), který musí odvést Euryta zpět do Thermopylského průsmyku. Eurytos, ač skoro nevidoucí, vrhl se do bitvy, ale jeho *heilót* utekl, sotva jej na bojiště dovedl (VII,229). I z tohoto případu je patrné, že otrok bojuje za zájem svých pánů jen z donucení, protože výsledek války nijak nezmění jeho úděl.

7 Hérodotův styl a jeho kritika

Hérodotos byl označován za dějepisce, nikoli za básníka či autora mytologie. Důvodem tohoto zařazení není to, že by psal v próze a nikoli ve verších, ale spočívá v samotném předmětu jeho vyprávění. Dějepisec totiž líčí to, co se stalo, popisuje reálie,

¹²⁵ Srov. Xenofón: Kallikratův kormidelník navrhuje, že strategicky výhodnější pro spartské vojsko by bylo odplout z bitvy, protože proti nim stojí přesila athénských triér. Kallikratés ho odbije s tím, „že zahyne-li, Spartě se o nic hůře nepovede, ale dodal, že by bylo potupné, kdyby utíkal z boje.“ XENOFÓN, *Řecké dějiny*, I, 6.

¹²⁶ Stejně tak Leónidas u Thermopyl, odesílá oddíly ostatních řeckých měst pryč, ale „pro sebe a Spartany prý nepokládal za správné, aby opustili stanoviště, k jehož střežení sem přišli“ (VII,220).

„kdežto básník líčí to, co se stát mohlo a co je možné podle pravděpodobnosti nebo s nutností.“¹²⁷ Básník zpracovává to, co je obecné, kdežto dějepisec to, co je konkrétní, zabývá se jednotlivými případy. „Dějepisné pojednání popisuje jednu dobu, co se v ní stalo s jedním člověkem nebo více lidmi, tedy události, z nichž každá má k ostatním nahodilý vztah.“¹²⁸ Aristotelés rozlišuje dva literární styly, *řaděný* a *periodický*. Podle něho je Hérodotos představitelem *řaděného* stylu, který Aristotelés pokládá za archaickou formu literární tvorby. Tento sloh se podle Aristotela vyznačuje tím, že nemá zakončení sám v sobě, ale končí teprve v okamžiku, kdy mu dojde látka. Tomuto slohu chybí vnitřní pojítka a jeho zastaralost spočívá v jeho neoblíbenosti, jejímž důvodem je, že postrádá *peras*, omezení.¹²⁹ *Řaděný* sloh se pro pojednání dějepisce vlastně výtečně hodí, protože dějiny ve svém celku nemají omezení alespoň v tom smyslu, že nejsme schopni ani datovat jejich počátek, ani určit jejich konec a to přesto, že naše chápání dějin je lineární, a že dějiny dnes chápeme jako proces vývoje.

Ciceron skládá Hérodotovu stylu poklonu, když píše, že ačkoliv nebyl praktikujícím rétorem, jeho schopnost pregnantně vyjádřit myšlenku a děj je výjimečná. Když píše, že mu Hérodotova „výmluvnost působí znamenitý požitek“,¹³⁰ tak naráží na Hérodotovu schopnost vyprávět děj poutavě a zajímavě tak, aby posluchače či čtenáře jeho díla udržel v napětí a pozornosti.

Reakce na Hérodotovy *Dějiny* i jeho styl se začala objevovat poměrně záhy. Někteří pozdější autoři jsou ve své kritice zcela adresní, jiní Hérodotův styl a metodu kritizují nepřímě. Již Thúkýdídés, který byl Hérodotovi téměř současníkem, porovnává nepřímě svoji historickou metodu s Hérodotovou, když uvádí, že „mnozí si s hledáním pravdy

¹²⁷ ARISTOTELÉS, *Poet.*, 1451a 38 n.

¹²⁸ ARISTOTELÉS, *Poet.*, 1459a n.

¹²⁹ ARISTOTELÉS, *Rét.*, 1409a 29 n.

¹³⁰ CICERO, Marcus Tullius, *De Oratore*, 2,55.

dávají tak málo práce a raději se obracejí k tomu, co je na dosah ruky.¹³¹ Zároveň se zdá pravděpodobné, že svoji metodu bádání staví do protikladu metody, kterou si osvojil Hérodotos. Hérodotos uvádí, že „jeho vůdčí zásadou při celé té práci je zapsat to, co slyšel ode všech“ (I,123), a obecné pravidlo svojí práce definuje jako „snahu povědět to, co se vypráví, ale věřit tomu přece nemusí“ (VII,152). Thúkýdídés naopak uvádí, že „vyjádřil to, co si myslil, že nejspíš každý jednotlivec mluvil, aby se to v té které situaci hodilo, a držel se při tom co nejvěrněji základního smyslu skutečně pronesených řeči.“¹³² Styl Hérodotovy argumentace se tedy zakládá na tom, že různé názory na jednu událost prostě uvede v řadě za sebou, ale coby autor díla se vzdává požadavku uvést tu verzi, která se mu jeví nejpravděpodobnější. Právo kritického soudu přenechává svým posluchačům. Thúkýdídés si však již nutnost kritického přístupu k informacím, stejně jako zodpovědnost autora za informace, které předává, uvědomuje.

Tento kritický přístup k informacím dále Thúkýdídés rozlišuje podle vzdálenosti události v čase. Jinak musí dějepisec přistupovat k současným dějinám a jinak k dějinám, které jsou již minulostí. „Dávne události se totiž vymaňují z naší bezprostřední zkušenosti a k tradovaným svědectvím je nutné přistupovat kriticky, protože lidé přijímají jeden od druhého zprávy o tom, co se stalo, bez ověřování.“¹³³ V tomto ohledu se jen Thúkýdídés zaměřil na válku, která se odehrávala v jeho současnosti. Hérodotos však řecko-perské války v jejich celku sám nezažil.

U Thúkýdida nacházíme ještě jednu výtku, kterou bychom mohli směřovat k Hérodotovi. V jeho pohledu je primárním úkolem dějepisce hledání pravdy o událostech, jež se staly. Avšak, jak píše Thúkýdídés, „někteří dějepisci vyprávějí o událostech spíš tak,

¹³¹ THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, I,20.

¹³² THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, I,22.

¹³³ THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, I,20.

aby se zavděčili posluchačům, než aby řekli pravdu.¹³⁴ Thúkýdidův důraz na objektivitu zkoumání a kritické hodnocení zde stojí v protikladu k Hérodotovu zájmu o zvláštnosti a zajímavosti a ohled na vkus publika, pro nějž své *Dějiny* sepsal. Sám Thúkýdidés si uvědomoval, že styl jeho Dějin bude v prvním sledu, nejpravděpodobněji srovnávám právě s Hérodotovými *Dějiny* a uvědomoval si, že objektivní přístup a kritické hodnocení událostí mohou být kontradikcí popularitě jeho díla. Snad proto adresuje svoje Dějiny těm, kteří „chtějí získat spolehlivé poznání událostí minulých i budoucích“¹³⁵ a nikoli těm, kteří v dějinách hledají dramaturgii skutečných událostí.

Mezi autory, kteří byli ve své kritice zcela adresní, musíme počítat Plútarcha z Chaironéje, který kritice Hérodových *Dějín* věnoval pojednání *Perí tes Hérodotú kakoéthiás* (Hérodotova zlomyslnost). Plútarchos uvádí, že Hérodotos uplatňoval svoji zlomyslnost především vůči Boeťanům a Korintským, a že se coby Boeťan cítí povinován bránit svoje předky a upřesnit ty pasáže, v nichž je Hérodotos pomlouvá. Dodává však, že v případě, že by někdo „chtěl v Hérodových *Dějínách* odhalit ostatní výmysly a lži, ten by potřeboval sepsat mnoho knih.“¹³⁶

Plútarchova polemika s Hérododem je postavena na dvou poznacích. Na jedné straně Plútarchos uznává výjimečnost Hérodotova stylu, zároveň však poukazuje na to, že onen vytríbený styl maskuje zaujatost vůči Boeťanům, Korintským a potažmo všem Řekům, vyjma Athéňanů. Hérodotovy pomluvy přičítá Plútarchos právě zlomyslnosti. Všechny devět knih Hérodových dějin podrobuje Plútarchos kritice a na základě rozboru ustavuje osm obecných znaků, jimiž se Hérodotova zlomyslnost vyznačovala: 1. události líčí v horším světle, než by mohl; 2. zaměřuje se na popis lidských selhání a to i tehdy, když, s danou událostí neměla přímou spojitost; 3. o chvályhodných činech se nezmiňuje ani tehdy, když,

¹³⁴ THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, I,21.

¹³⁵ THÚKÝDIDÉS, *Hist.*, I,22.

¹³⁶ PLÚTARCHOS, *Moralia*, 1.

s událostí souvisí; 4. je-li k mání více verzí události, vždy předkládá nejhorší, protože ví, že ji lidé odsoudí; 5. nezná-li skutečný motiv jednání, vždy uvádí nízké pohnutky jednání; 6. raději uvede nízké pohnutky jednání, než aby mu připsal důvody vznešené; 7. falešná obvinění doplněná vlastním nedůvěřivým stanoviskem uvádí proto, aby u svých čtenářů vzbudil podezření; 8. není s to projevit uznání ani činům, které si to jednoznačně zaslouží.¹³⁷ U Plútarcha nacházíme ještě jednu výtku, kterou býval Hérodotos častován již v době jeho života. Býval mu vytýkán jeho obdiv k barbarským národům.¹³⁸

V neposlední řadě chceme zmínit Cicerona, který hodnotí řecké dějepisectví z pohledu římské antiky. Ciceron vyjadřuje jak obdiv k Hérodotovi, tak obdiv k Thúkýdidovi. Ačkoli pokládá Thúkýdida za největšího dějepisce všech dob, tak Hérodotovi přiznává prvenství v tomto oboru.¹³⁹ Cicero si stýská, že dějepisectví nemá v latině postavení, které mu náleží, což přičítá faktu, že „schopní rétorové jsou buď právníky, nebo politiky, zatímco u Řeků se nejvýmluvnější lidé vzdálili od veřejné činnosti a oddali se především dějepisectví.“¹⁴⁰ Je sice pravda že jak Hérodotos, tak Thúkýdidés se plně oddali sepisování svých dějin, ale jejich odchod z politického života nebyl plánovaný ani samoučelný. Jak víme Thúkýdidés byl, coby stratég, pro neúspěšnou obranu Amfibole proti Spartánům vedených Brasidou roku 424 př.n.l. ostrakizován a musel pobývat dvacet let ve vyhnanství. Hérodotos opouští Halikarnássonos v mladém věku proto, že jeho rod se podílel na pokusu o svržení tyranidy Lygdama, jenž držel Halikarnássonos v područí Persie za vlády Xerxa. Posléze odchází do Athén, ale občanem se nejspíš stává až v Athénské kolonii Thúriu. Jak vidíme, ani jeden z obou mužů, se nerozhodl vzdát se politické činnosti pro dějepiseckou tvorbu. Cicerova poklona stylu řeckého dějepisectví je vlastně holdem

¹³⁷ PLÚTARCHOS, *Moralia*, 2- 9.

¹³⁸ PLÚTARCHOS, *Moralia*, 12.

¹³⁹ CICERO, *De Oratore*, II,55-56.

¹⁴⁰ CICERO, *De Oratore*, II,55.

myšlenkovému přerodu Řecka 5.- 4. st. př. n. l. Výmluvnost, o které Cicero hovoří coby nezbytném atributu moudrosti, podnítili svou výchovou a přítomností v řecké, především Athénské společnosti sofisté. Díky jejich působení docházelo postupně k rozvoji stylistiky a rétoriky.

K Hérodotově stylu a jeho dějinám se vrací i Diodorus Siculus, který ve svých zmínkách vyjadřuje respekt k Hérodotově práci, ale i jemnou kritiku jeho stylu. Diodorus si uvědomil, že Hérodotos vypracoval dílo, které je svým rozsahem jedinečné, protože jeho zájem se soustředil na celý známý svět. Diodorus přímo píše, že „Hérodotos napsal dějiny celého obydleného světa.“¹⁴¹ Zároveň však upozorňuje, že Hérodotova obliba v příbězích popisujících zázraky není zcela relevantní pro práci historika, historik by se měl především zaměřovat na popis pravdivých příběhů.¹⁴² Ačkoli nářezka na Hérodotovo zaujetí věcmi, které se vymykají normalitě, je myšlena jako kritika Hérodotova díla, je v Diodorově přístupu patrná všeobecná úcta k Hérodotově dílu a jeho přínosu.

Ani v dnešní době není pohled na Hérodota a jeho přínos jednoznačný. Názory na jeho *Dějiny* se dělí do několika názorových proudů, které částečně vyplývají z hodnocení, která nám představili již antičtí autoři. Plútarchos by se dal považovat za zakladatele směru, který označuje Hérodota za otce lží. Cicero a jeho názor reprezentují směr, který Hérodota označuje jako otce dějepisu. Thúkýdidův názor by mohl ustavovat názorový proud, který vnímá Hérodota jako za důstojného pokračovatele tradice Homérských eposů.

Stejně bychom do názorových proudů mohli rozdělit současné autory, kteří se zabývají hérodovským tématem. Sir John Linton Myres vyjádřil stanovisko k Hérodotovi a východisko svého diskursu zcela jednoznačně, když svou knihu nazval *Hérodotos: otec historie*. Podle něho je ústředním kritériem Hérodotových *Dějin* snaha vytvořit celistvé a

¹⁴¹ SICULUS, Diodorus, X,37.

¹⁴² SICULUS, Diodorus, X,24.

organické dílo, jejich kompozice se zaměřuje na symetrii. Nelze je srovnávat s jinými historickými díly ani je pochopit mimo jejich vlastní rámec. Pochopení Hérodových dějin je zakotveno v nich samotných.¹⁴³ Jiní autoři na druhé straně vycházejí z pozice, že Hérodotos byl otec lži. Fehling diskutuje autenticitu Hérodových zdrojů a jeho skutečnou přítomnost na místech, která ve svých dějinách popisuje. Podle něho si Hérodotos uvědomoval, že pravda pro něho byla většinou nedostupná, a proto nahrazoval pravdu věrohodnými výroky, které však vydává za citace místních zdrojů. Dále tvrdí, že na místo autopsie vycházel Hérodotos ze společenského úzu, tedy z toho, co se v jeho době v Řecku obecně říkalo.¹⁴⁴ Hartog se vrací k duálnímu náhledu na Hérodota. „V ranných stádiích práce na *Dějínách* je vypravěčem, rapsódem jinakosti. Po příchodu do Athén se stává historikem řecko-perských válek.“ Nicméně podotýká, že v obou těchto polohách, etnograf a historik, „používá *mythoi*, jinak řečenou *pseudea*: takže se i v jeho historické práci opět dostáváme k poloze lháře, ale alespoň víme, proti čemu stojíme.“¹⁴⁵ Problematiku diskursů Hérodotos otec lži a Hérodotos otec historie uzavírá Hartog s tím, že pro historický diskurs je realita nepostradatelná, ale u Hérodota si nikdy nemůžete být jistí, zda líčí realitu, nebo ne. „Právě tato nejistota stála za taktikou označit ho za otce historie, abychom se od očerňovaného idolu mohli odlišovat, aby tím autoři své texty verifikovali před svými čtenáři, aby touto distinkcí prokázali, že neříkají lži.“¹⁴⁶ Mezi autory, kteří reprezentují proud, jenž považuje Hérodota za tvůrce eposu či eposu psaného v próze, patří například Gregory Nagy. Nagy přistupuje k Hérodotovi z pohledu diskursu orální tradice. Ve své práci prokazuje přímý vztah epiky, lyriky i rané řecké prózy, kterou zastupují Hérodotovy *Dějiny*. Mezi mody diskursu Pindara a Hérodota nachází přímé paralely. Za společný znak

¹⁴³ viz MYRES, J.L., *Herodotus: Father of History*, (Oxford, 1953).

¹⁴⁴ viz FEHLING, Detlev, *Herodotus and his 'sources'*, (Leeds, 1989).

¹⁴⁵ HARTOG, François, *The mirror of Herodotus*, (Berkeley, 1988), s. 378.

¹⁴⁶ HARTOG, François, *The mirror of Herodotus*, (Berkeley, 1988), s. 379.

diskursu lyriky a prózy označuje morální poselství, které v obou případech slouží jako varování.¹⁴⁷

Zdá se až zarážející, jak nejednotně byly vždy Hérodotovy *Dějiny* přijímány, a jakou kontroverzi dokáží dodnes vyvolávat. V mnohém ohledu může být tato kontroverze způsobena srovnáváním děl obou velkých dějepisců, které činíme už z toho prostého důvodu, že Hérodotos a Thúkýdidés zastupují dvě, na sebe navazující, generace historiků. Juxtapozice obou děl nám odhaluje zásadní rozdíly v jejich stylu a metodě. S ohledem na kritický přístup, věčnost, strukturu a zásady argumentace se budou vždy Hérodotovy *Dějiny* jevit jako dílo, které Thúkýdidově kritické historické metodě nedostojí.

Svojí objektivitou a kritickým přístupem stojí Thúkýdidés mnohem blíže metodám moderních věd než Hérodotos. Přestože můžeme s určitostí říci, že Hérodotos znal dílo svého předchůdce Hekataia, kterého ve svých *Dějinách* přímo zmiňuje, nemůžeme dnes s jistotou posoudit, do jaké míry používal jeho poznatky a strukturu jeho díla. Ani jedno z obou Hekataiových děl, *Dějiny* a *Cesta kolem světa*, se totiž nedochovalo. Protože se nám zachovalo Hérodotovo dílo a nikoli Hekataiovo, stojí Hérodotos na počátku historiografie. V kritickém přístupu k němu bychom nikdy neměli zapomínat na to, že Hérodotos byl průkopníkem dějepisectví a jako první vytyčoval cestu, po které se jeho následovníci mohli ubírat a zároveň je jeho dílo nejstarším dochovaným dílem řecké prózy, které se nám zachovalo v celém rozsahu. Jeho *Dějiny* vytyčily směr, který ti, co přišli po něm, mohli následovat, se kterým se mohli poměřovat, a proti kterému se mohli vymezovat. Rozporuplnost přístupu k Hérodotovi snad nejuvýstižněji vystihl Hartog, který vystihuje dva aspekty přístupu k němu. Naši neschopnost jeho dílo přijmout tak, jak je, a zároveň nemožnost jej ignorovat: „Hérodotos je otcem a lhářem, psal historii a fikci ... Je otcem,

¹⁴⁷ viz NAGY, Gregory, *Pindar's Homer. The lyric possession of an epic past*, (Baltimore, 1994).

který musí být stále evokován nebo invokován, fantom, který musí být vymítán, duch, který musí být zažehnán.¹⁴⁸

8 Závěr

Cílem této bakalářské práce bylo Hérodotovo pojetí svobody v rámci jeho filosofie dějin. Dřív, než bylo možné přistoupit k vlastnímu výkladu pojetí svobody, bylo nutné objasnit dílčí komponenty, které tvoří nutný předpoklad. Museli jsme vysvětlit poměr člověka ke světu, jedince ke společnosti, i Hérodotovo pojetí světového řádu.

Nejprve bylo třeba vyložit jeho pojetí *fysis* a *nomos* a objasnit, kterou z obou veličin chápe Hérodotos jako determinant formující člověka a společnost. Chápeme-li antagonismus Řeků a barbarů jako ústřední téma *Dějin*, pochopíme i důležitost jeho výkladu vlivu *fysis* a vlivu *nomos*. Jen za předpokladu, že společnost je utvářena a formována skrze *nomos*, ob stojí i jeho argumentace o nadřazenosti svobodných společností nad společnostmi poddanskými, protože v takovém pojetí se akcentuje hledisko lidské volby.

Hérodotos sice chápal *nomos* coby určující činitel životů lidí, tedy faktor, který formuje společnosti i jednotlivce. Nicméně *nomoi*, zákony a zvyky, jsou konvenční ustanovení, jsou libovolné a navíc se v průběhu času mění. Coby konvenční ustanovení lidí nemají absolutní, to je časovou a prostorovou platnost. Jinak řečeno *nomos* může vládnout lidem a společností, ale nikoli celému světu či universu. *Nomoi* nezakládají světový řád,

¹⁴⁸ HARTOG, François, *The mirror of Herodotus*, s. 380 a předmluva s. xvi.

ale přesto musí ve světě existovat moc, která ustavuje a udržuje spravedlnost, jež platí stejně pro všechny lidi.

Mocí, která dohlíží nad spravedlností světa, jsou bohové. V jejich jurisdikci je spravedlnost vyššího řádu, která pro Hérodota reprezentuje schopnost a moc udržet stabilitu, rovnováhu, ve světě lidí. Toto pojetí vyšší spravedlnosti je logickým důsledkem jeho pojetí *nomos* coby hlavního determinanta společností. Každá společnost, s ohledem na svoji ústavu, zákony a zvyky, definuje spravedlivé jednání jinak. Ve světě však musí existovat universální a stálá spravedlnost, která se na lidské konvence neohlíží. Proto tato spravedlnost musí do světa lidí zasahovat jakoby zvnějšku. Chápe-li Hérodotos bohy jako správce světového řádu, nachází v nich přesně tento vnější, lidem nadřazený faktor.

Božstvo je vnější silou, jež pozitivně působí ve světě lidí tím, že udržuje a obnovuje světovou rovnováhu. Nejedná se však o pozitivně vymezenou vyšší spravedlnost, ale fakticky o spravedlnost negativně vymezenou, protože bohové zasahují do věcí lidí díky své závisti. Zásahy bohů zahrnují jistou nevyzpytatelnost, které Hérodotos čelí tím, že do své filosofie dějin zahrnuje i osudovost. Ta je z moci bohů vymaněna. Osud v Hérodotově světovém řádu reprezentuje princip danosti. Jest určen na počátku každého života, nedá se změnit ani zvrátit. Osud musíme chápat jako určení toho, k čemu lidé směřují, a čeho musí dosáhnout. Přesně není určena jen cesta, kterou ke svému cíli člověk dojde. S ohledem na definici osudu má jen cesta vedoucí k naplnění osudu zvrtný charakter, kdežto osud sám je neměnnou konstantou.

Teprve ve chvíli, kdy jsme vysvětlili, proč Hérodotos považoval *nomos* za hlavní determinant společností, a jeho pojetí vlády vyšší spravedlnosti ve světě, mohli jsme se zabývat vlastním pojetím svobody a její konceptualizací. Svoboda ve smyslu svobodná ústava je věcí lidské volby, je tedy ustavena skrze a pomocí *nomoi*. Ačkoli Hérodotos věří,

že některé národy tendují spíše ke svobodě a jiné k otroctví, nevylučuje, že svoboda je možností pro každé lidské společenství. Jiným společenstvím neupírá právo žít tak, jak si sama zvolila. Podle něho má každý národ právo si zvolit takový systém vlády, který mu vyhovuje. Takovou volbu považuje za autonomní a tím pádem i legitimní.

Řekli jsme, že antagonismus mezi Řeky a barbary vznikl ze spáchaného bezpráví. Nicméně v průběhu doby získal tento antagonismus i ideologický podtext. Stal se antagonismem dvou rozlišných způsobů života. Oba systémy vlády, svobodná ústava a samovláda, spočívají na diametrálně odlišných principech. První z nich je postaven na svobodě a rovnosti, druhý na nerovnosti a otroctví. Legitimita moci spočívala v řeckých *poleis* na předpokladu, že politický rámec společenství je výtvozem lidí, kdežto orientální monarchie stále čerpaly svoji legitimitu v sakrálním pojetí státu. Zdroj legitimacy moci vysvětluje, proč se zásadou první z nich stala uměřenost, a proč zásadou druhé byla naopak bezbřehost.

Politickou svobodu chápe Hérodotos jako dynamiku, která stojí za rozvojem a mocenským vzestupem řeckých *poleis*. Primárním elementem této dynamiky není svoboda, ale rovnoprávnost, či politická rovnost. Politická svoboda je teprve vlastním důsledkem rovnoprávnosti. Vzhledem k tomu, že Hérodotos proti sobě staví dva typy politických systémů, svobodné ústavy Řeků a barbarskou samovládu, potřebuje pojmenovat i specifické atributy svobody; *isonomia*, *iségoria* a *isokratia*. Jestliže prokazuje, co tyto atributy svobody-rovnosti znamenají pro vývoj moci řeckých *poleis*, ukazuje tím zároveň, že se jich v barbarských společnostech nedostává. Další rozdíl, který mezi dvěma politickými systémy odhaluje, je pojetí moci, respektive rozdíl mezi mocí a silou. Moc společenství totiž vyvstává z pocitu sounáležitosti a ze schopnosti ustavit

zájem, který je prospěšný pro všechny společně i pro každého zvlášť. V prostředí samovlády neexistuje společný zájem, ale jen soukromý zájem vládce.

Protože politická svoboda a rovnoprávnost jsou ideologickým základem řeckých *poleis*, jsou tyto obce mocné. Jejich politické uspořádání považuje Hérodotos za lepší a fundamentálně silnější typ vlády proto, že v jejich rámci dochází k interferenci svobody a jednání. Na druhé straně samovláda nezakládá žádné podmínky pro vlastní jednání. Samovláda vytváří prostor, v němž se může rozpínat jen arogance vládce, jeho *hybris*. Nejlepším příkladem vzmachu obce po ustavení svobody a rovnosti jsou Athény po Kleisthenových reformách. Vzrůst perské moci ilustruje rozpínavost *hybris* a zároveň i dokládá dialektiku pýchy a pádu. Triumfální potvrzení Hérodotovy teze o síle svobody a rovnosti a zároveň o dialektice pýchy a pádu nacházíme v dějinách řecko-perských válek. Jejich výsledek, vítězství panhellénské koalice, dokazuje fundamentální mocenskou převahu společenství založených na svobodě a rovnosti nad společnostmi, jejichž vůdčím principem je nerovnost a otroctví.

Ačkoli jsme se snažili prokázat, že Hérodotův přístup k tomu, co považoval za vlastní, tj. řecké, a k tomu, co považoval za cizí, tj. barbarské, je blíž ke kulturně relativistickému diskursu, uvědomuji si, že tato argumentace má jisté trhliny. Za prvé pasáže, v nichž Hérodotos předkládá stanoviska barbarů, jsou zjevnými odrazy myšlenkové krajiny Řeků. Jinak řečeno postoje, které mají reprezentovat myšlení neřeckých národů jsou vlastně reprezentacemi řeckého pohledu na ostatní svět. Za druhé, v rámci přístupu k řeckým *poleis* se u Hérodota zjevně prosazuje postoj vyzdvihující Athény nad všechny ostatní řecké obce.

V rámci této práce jsme nepracovali s jedním možným uchopením Hérodotových *Dějiny*, jež by je nahlíželo z pohledu morálního poselství, které by Hérodotos mohl

adresoval Athéňanům. Pokud bychom vycházeli z Nagyho pojednání o morálních poselstvích, která jsou vlastně implicitními varováními, mohli bychom Hérodotovu dialektiku pýchy a pádu, stejně jako sekvenci viny a trestu, kterou explicitně ilustruje v dějinách perské moci, chápat jako implicitní vyjádření latentního rizika pádu Athén.

Hérodotovy *Dějiny* jsou velice specifickým dílem, které svou strukturou, svým stylem i polem zájmů překračuje hranice žánrů. V Hérodotových *Dějínách* nacházíme jak ozvuky starších literárních tradic a filosofie, tak paralely se soudobým myšlením a ohlasy řecké tragiky, a zároveň obsahují i prvky zcela jedinečné. V mnoha ohledech navazují na tradici homérských eposů. Na *Odysseu* například tím, že se zajímají o *nomoi* cizích zemí a národů. Na *Ilias* zase volbou ústředního tématu, tedy popisem boje mezi Řeky a asijskou monarchií, jíž vládne bohatý a mocný panovník. Svou snahou zaznamenat a popsat, co se stalo, zase navazují na tradici řeckých *logografů*. Zároveň se však snaží objasnit, proč se tyto věci ve světě lidí dějí, a jakým principem se řídí. Události, dějící se mezi lidmi, jsou aktem lidské volby, ale v důsledku jsou řízeny zákony vyššího řádu, které jsou kauzálně zakotveny. V hledání a určení vyššího řádu universa zjevně Hérodotovo myšlení reflektuje racionalismus iónských fyziků. Avšak tam, kde oni nacházeli přírodní zákony, Hérodotos nachází moc božstva, která v jeho pohledu funguje jako vyšší spravedlnost universa. Hérodotos však předpokládá, že vůle božstva, toho, co bozi chtějí, se lidem odhaluje. Buď přímo skrze sny, věštby či znamení, nebo nepřímo pomocí usuzování člověka. Hérodotův návrat k mytologii, osudovosti či k zázrakům můžeme považovat za odklon od iónského racionalismu, ale v souladu s ním je Hérodotův důraz na pozorování a usuzování. Stejně tak polaritu *fysis* a *nomos* můžeme považovat za ozvuk myšlení sofistů. Hérodotovy *Dějiny* jsou bezesporu i novátorské. Dějinami jsou v tom smyslu, že se snaží popsat a vysvětlit

historické události a jejich příčiny. Jsou nové i v tom, že jsou dějinami celého Řecka a zároveň i dějinami světovými.

Hérodotovy *Dějiny* se snad, s ohledem na díla jeho následovníků, mohou zdát méně logické, objektivní a kritické. Snad jsou příliš bájně a částečně smyšlené, vycházejí snad víc z pravděpodobnosti než z pravdy. Přesto všechno Hérodotos vytvořil dílo, které je i po 25 stoletích pro čtenáře poutavé, zajímavé a přínosné. Nejsou to dějiny v moderním slova smyslu, ale spíš jsou studii, která nám umožňuje autentický vhled do Hérodotovy doby, jejích událostí, názorů a myšlení. Docházíme k názoru, že celá struktura jeho díla i způsob jeho argumentace mají vnitřní logiku, která vytváří koherentní systém myšlení. S ohledem na Hérodotovy *Dějiny* jako celek nelze jinak, než souhlasit s Fehlingem, který svůj vztah k Hérodotovi, bez ohledu na vlastní kritický přístup, vystihl následovně: „I kdyby bylo Hérodotovým uměním umění pravděpodobnosti, a i kdyby to znamenalo, že je lhářem, já bych nevyměnil jednoho takového lháře za stovku pravdomluvných a nudných pedantů.“¹⁴⁹

¹⁴⁹ FEHLING, Detlev, *The art of Herodotus and the margins of the world*, in *Travel fact and travel fiction*, MARTELS, Zweder (ed.), s. 11 (Leiden, 1994).

9 LITERATURA A INTERNETOVÉ ZDROJE

- AISCHILOS. *Peršané*. Praha: P. Rezek, 1904, 81 s. ISBN 80-901796-1-4.
- ARENDTOVÁ, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007, 431 s. ISBN 9788072981854.
- ARISTOTELÉS. *Athénská ústava*. 1. vyd. Praha: Arista, 2004, 173 s. ISBN 808641048x.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 2. rozš. vyd. Praha: P. Rezek, 1996, 493 s. ISBN 8090179673.
- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 2. vyd. Praha: Rezek, 2003, 579 s. ISBN 8086027198.
- ARISTOTELÉS. *Politika*. 2. vyd. Praha: Petr Rezek, 1998, 499 s. ISBN 8086027104.
- ARISTOTELÉS. *Rétorika: Poetika*. Praha: Rezek, 1999, 555 s. ISBN 8086027155.
- BAHNÍK, Václav. *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974, 717 s., xcvi obr. příl.
- BLEICKEN, Jochen. *Athénská demokracie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002, 791 s. ISBN 8072980556.
- CICERO, Marcus Tullius. *O řečnicku: [výbor]*. Praha: Hendrich, 1940, 125 s.
- FEHLING, Detlev. *Herodotus and his 'Sources'. Citation, Invention and Narrative Art*. Leeds: Arca, 1989, 286 s. ISBN 0905205707
- FEHLING, Detlev. *The Art of Herodotus and the Margins of the World*. in Travel Fact and Travel Fiction. Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholarly Discovery and Observation in Travel Writing. s. 1-15. MARTELS Zweder von (ed.), Vyd. 2. Leiden: E.J. Brick, 1994, s. 233. ISBN 9004101128.
- FERNAU, Joachim. *Od Olympu k Akropoli: jak se žilo ve starém Řecku*. Vyd. 1. Praha: Brána, 2000, 189 s. ISBN 80-7243-088-2.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *Antická obec*. 1. vyd. Praha: SOFIS, 1998, 392 s. ISBN 8090243975.
- HARTOG, François. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley: University of California Press, 1988, 411 s. ISBN 0-520-05487-3.
- HÉRODOTOS. *Dějiny*. 3. vyd., 1. v Academii. Praha: Academia, 2004, 548, [1] s., 24 čb. reprodukcí na příl. ISBN 8020011927.
- HÉSIODOS. *Práce a dni*. 1. vyd. Brno: Rovnost, 1950, 97 s.

- HOMÉROS. *Ilias*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2010, 582 s. ISBN 9788020018397.
- HOMÉROS. *Odyseia*. 15. vyd. Praha: Rezek, 1999. 545 s. ISBN 80-86027-12-0.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. Vyd. 1. Praha: Herrmann a synové: 1994, s. 222
- NAGY, Gregory. *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994, 414 s. ISBN 0-8018-4847-4.
- MYRES, John Linton. *Herodotus: Father of History*. Oxford: Clarendon Press, 1953, 315 s.
- PLATÓN. *Gorgias*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1992, 129 s. ISBN 8085241218.
- PLATÓN. *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón*. 4., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000, 104 s. ISBN 80-86005-99-2.
- PLATÓN. *Ústava*. 3. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001, xxxix, 359 s. ISBN 8072980246.
- PLÚTARCHOS. *Moralia*. Repr. (1970). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1965, xii, 241 s. ISBN 0674994698.
- PLÚTARCHOS. *Životopisy slavných Řeků a Římanů*. 2. vyd., V AK 1. Praha: Arista, 2006-2007, 2 sv. (856, 840 s.). ISBN 80864104631.
- RAAFLAUB, Kurt A. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press, 2004, 427 s. ISBN 9780226701011
- RAAFLAUB, Kurt A, Josiah OBER a Robert W WALLACE. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, c2007, xi, 242 p.
- ROWE, Christopher a Malcolm SCHOFIELD. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. 1st paperback ed. Cambridge: Cambridge University Press, c2005, xx, 745 s. ISBN 9780521616690.
- SICULUS, Diodorus. *The Library of History*. Repr. (2002). Cambridge: Harvard University Press, 1946, 467 s. ISBN 0674994132.
- SOFOKLÉS,. *Antigona*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1965, 64 s. *Antigona*. 1. vyd. Praha: Orbis, 1965, 64 s.
- SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. 6., přeprac. vyd., (Ve Vyšehradu 4.). Praha: Vyšehrad, 2010, 363 s. ISBN 9788074290565.
- THOMAS, Rosalind. *Herodotus in context: ethnography, science and the art of persuasion*. 1st paperback ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, viii, 321 s. ISBN 0521012414.

- THÚKÝDIDÉS. *Dějiny peloponnéské války*. Vyd. 2., v Odeonu 1. Praha: Odeon, 1977, 595 s.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Starý režim a revoluce*. 1. vyd. Praha: Academia, 2003, 306 s. ISBN 8020009809.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Řecký člověk a jeho svět*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005, 268 s. ISBN 8070217316.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Počátky řeckého myšlení*. 2. oprav. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, 87 s. ISBN 8085241455.
- VIDMAN, Ladislav. *Od Olympu k Panteonu: antické náboženství a morálka*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 1997, 229 s. ISBN 8070212217.
- XENOFÓN. *Řecké dějiny: Lakedaimonské zřízení; O státních příjmech*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1982, 373 s.

Internetové zdroje

Zdrojem řeckých textů a všech citací z nich je Perseus Digital Library, dostupné na WWW: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>.

10 SEZNAM ZKRATEK

Aristotelés

| | |
|--------------|-------------------|
| <i>Ath.</i> | Athénská ústava |
| <i>EN</i> | Etika Níkomachova |
| <i>Met.</i> | Metafyzika |
| <i>Poet.</i> | Poetika |
| <i>Pol.</i> | Politika |
| <i>Rét.</i> | Rétorika |

Cicero

| | |
|-------------------|-----------|
| <i>De Oratore</i> | O řečníku |
|-------------------|-----------|

Platón

| | |
|--------------|---------|
| <i>Gorg.</i> | Gorgiás |
| <i>Krit.</i> | Kritón |
| <i>Rep.</i> | Ústava |

Plútarchos

| | |
|---------------|-------------------------------------|
| <i>Životy</i> | Životopisy slavných Řeků a Římanů 1 |
|---------------|-------------------------------------|

Thúkýdidés

| | |
|--------------|---------------------------|
| <i>Hist.</i> | Dějiny války peloponnéské |
|--------------|---------------------------|