



# UNIVERZITA KARLOVA

Katedra filosofie a dějin přírodních věd  
Přírodovědecká fakulta  
Viničná 7, 128 44 Praha 2  
tel. 221 951 921, e-mail: filosof@natur.cuni.cz

## Posudek na disertační práci:

Lucie Valentinová, *The Shield of Achilles: Minoan Representational Conventions in Early Greek Poetry and Thought*, FF UK, Praha 2021, 113 str.

Ve své studii, kterou zároveň předkládá jako disertační práci, Lucie Valentinová srovnává způsob zobrazení na freskách a dalších výtvarných památkách mínojské Kréty s literárním postupem, pomocí něhož je ve slavné pasáži v XVIII. zpěvu Homérovy *Íliady* popisován Achilleův štít. Přitom se autorka pokouší ukázat, že se nejedná o pouhou náhodnou paralelu, nýbrž za podobnostmi ve způsobu podání hledá stejný reprezentační přístup přecházející z jednoho uměleckého média do druhého. Kromě toho se autorka práce snaží podpořit svou tezi tím, že tyto specifické způsoby zobrazení zasahuje do širšího kontextu myšlení na hranici doby bronzové a železné.

Vytčené téma stejně jako hlavní teze práce jsou, jak se domnívám originální a objevné. Samotné rozbory mínojských fresek a Achilleova štítu, v nichž se zdůrazňuje absence jednotící perspektivy a rozptýlenost plurality pohledů, považuji za přesvědčivé – méně však vzájemné srovnání získaných výsledků a obecnější závěry. Disertace bezpochyby obsahuje řadu zajímavých postřehů a sleduje souvislosti, které jsou většinou opomíjeny. Jak ale vědí nejenom studenti religionistiky, d'ábel se často skrývá v detailu, takže v následující kritické diskuzi bych se rád zaměřil především na některé konkrétní, často velmi partikulární skutečnosti, které hlavní tezi práce problematizují. Přitom se soustředím především na témata, která patří do mé kompetence hellenisty a specialisty na presokratickou filosofii.

str. 2-5: Autorka rozlišuje mezi vlivem, který měly na archaickou řeckou kulturu civilizace Blízkého Východu, a „vertikální osou“, jež vede zpátky k indoevropskému substrátu. Badatelé jako Caroline López-Ruiz (2010) ovšem dnes hovoří spíše o „východo-středomořské *koiné*“, v níž se různé kulturní podněty mísí mnohem dynamičtěji a jsou mnohem méně určeny vztahem zdroj – napodobitel, než jak toto téma dříve traktovali učenci. V této souvislosti je pozoruhodné, že autorka takřka nikde nezmiňuje Kypr, kde lze rovněž vystopovat mínojské vlivy a jehož pozice

určitého „melting pot“ různých okolních kultur je v době archaického Řecka velmi specifická (viz pozn. 16).

Kromě toho, si lze klást otázku, zda vztah mínojské civilizace vůči archaické řecké kultuře není složitější, než nabízí dané rozlišení. Stará krétská civilizace je podle všeho neindeevropská a odlišná od té mykénské, takže k rané řecké kultuře nemá vertikální vztah. Na druhou stranu s ní není současná, a její působení není tudíž v přísném slova smyslu srovnatelná s vlivy z Blízkého Východu, které v Řecku nastartovaly „orientální revoluci“ na začátku doby železné. Tendence většiny učenců nechávat mínojské vlivy stranou možná souvisí právě s časovým a geografickým odstupem vrcholu staré krétské civilizace vůči centřům, kde se archaická řecká kultura formovala.

Při čtení disertace se navíc vtírají zásadní otázky, jichž se autorka dotýká jen částečně a které by si zasloužily mnohem podrobnějšího promyšlení a zpracování. Je skutečně pravděpodobné, že autor popisu Achilleova štítu měl přímou či zprostředkovanou zkušenost s mínojskými freskami? V jaké podobě byly v té době zachované a přístupné staré mínojské paláce a jejich nástěnná výzdoba? Je tomu tedy tak, že daný popis štítu koloval v zásadě v té podobě, která se dostala až k nám? Nebo se postupně jaksi nabaloval kolem původního jádra, které se vyprávěním rozšiřovalo? Anebo v epické tradici se předávaly čistě jen nenarativní *techniky* zobrazení? Přitom paratactické řazení jednotlivých scén v prstencové kompozici (*Ringskomposition*) je podle autorky typickým rysem indoevropské poetiky. Pokud ovšem lze očekávat rafinovanou strukturou, kterou popis štítu vykazuje, spíše na konci dlouhé epické tradice, jak autorka tvrdí dále, následující Stanleyho, co přesně pochází z vrstvy, kde snad můžeme předpokládat vlivy mínojské kultury? Tato témata by bylo třeba rozvést, aby bylo jasnější, jak předpokládaný přenos mezi vizuálním médiem mínojských fresek a orální tradicí homérské epiky vlastně proběhl (24-28, viz dále též 64 nn.).

str. 16: Domnívám se, že u Homéra je obtížné hovořit o „vnitřním já“ (*inner self*), které by měl štít zakrývat, jako jakýsi jeho zástupce (*surrogate*), jak tvrdí autorka s odkazem na nepublikovanou práci Karla Theina (viz dále 69). Jak totiž ukazuje Clarke (1999, 73), i když je podle Homéra vědomí a myšlení lokalizováno do hrudi, sídlem života a identity je u něj překvapivě hlava. Obecně je pak problematické rozlišovat v archaickém řeckém rozlišovat mezi vnitřním já a vnějším světem (což v řadě svých prací tvrdí např. J.-P. Vernant). Současně nerozumím formulaci: „This interconnection between the physical body of the warrior and the ‘macrocosm’ as depicted on the Shield remains as a corrective to the temptation to interpret the Shield as a self-sufficient ‘model’ of the world“. Pokud zde skutečně platí souvislosti mezi makrokosmem celku světa a mikrokosmem bojovníka, který se kryje štítem, na němž je vyobrazen svět, čekal bych přesně opačný záměr: štít – přinejmenším v jistém ohledu – obrazem celku kosmu skutečně je. A nejsou

navíc právě uvedená tvrzení v rozporu s tím, co bude autorka tvrdit o (ne)jednotě a decentralizaci homérické osoby dále? (72-73, viz níže)

str. 41: Tato otázka přichází nikoli od kunsthistorika, ale od historika vědy. – *Pave Alpers*, mám skutečně dobré doklady proto, abychom mohli tvrdit, že nizozemské malířství bylo ovlivněno Keplerovými vědeckými teoriemi? V italském malířství se bezesporu matematické úvahy o prostoru i vidění a výtvarné techniky navzájem ovlivňovaly, jak je patrné na autorech jako Piero della Francesca nebo Leonardo da Vinci, kteří studovali perspektivu jak z výtvarného, tak matematického hlediska. Je to ale pravda i v případě malířské tradice v Nizozemí? Jakými cestami tam navíc dospěly (z Prahy r. 1611) Keplerovy optické teorie? Přiznám se, že také ne úplně rozumím rozlišení mezi aktivní a pasivní recepcí obrazu, daný motiv by si zasloužil lepší zpracování – doposud jsem měl Keplera spíše za autora, který svými výzkumy, včetně optických teorií přispěl k matematizaci a „fokalizaci“ novověkého světa. S *camerou obscura* mimochodem experimentovali i italští vědci a umělci. Mnohem přesvědčivější se mi zdá být souvislost či spíš paralela Keplerova myšlení s dobovým manýristickým uměním, které se ovšem rozvíjelo především v Itálii a Střední Evropě, viz Hallyn (1993, zejm. 174, 181-182).

str. 64: Z povahy věci nemáme jakýkoli doklad o tom, že by Minojci preferovali vizuální zobrazení oproti epickému vyprávění, což je předpoklad, o nějž se opírá hlavní argument disertace. Existuje řada kultur, kde velká epická literatura vzniká současně s bouřlivým rozvojem výtvarného umění. Příkladem může být italská renesance, v níž Ariosto a Tasso působí ve stejné době jako slavní malíři a sochaři. Kromě toho, jak ukazuje řada učenců v čele s Martin L. Westem a Walterem Burkertem, mnoho mytologických motivů ve východním Středomoří v dané době kolovalo napříč různými kulturami, přičemž hlavním médiem jejich předávání bylo vyprávění a literární techniky v širokém slova smyslu. Jak se domnívám, k dokázání předkládané teze by bylo proto třeba shromáždit víc příkladů přenosu mezi postupy mínojského výtvarného umění a ranou řeckou epikou. Soustředit se na jeden, byť důležitý, popis Achilleova štítu mi přijde nedostatečné. Nabízí se například podat podobně podrobný rozbor epické básně *Hérakleův štít*, která vznikla v rané archaické době a jejíž autorství bylo připisováno Hésiodovi.

str. 68: představu nebeské sféry (*celestial sphere*) či spíš sfér máme poprvé doloženou u Platóna a Eudoxa. O přesném tvaru nebes u nejstarších řeckých myslitelů se vedou spory, jak dobře ukazuje ve své nedávné knize Dirk Couprie (2018). Pravděpodobně by zde bylo přesnější hovořit o nebeské klenbě (*vault*).

str. 68-70: Nejsm si jist, jestli k tomu, abychom mohli mít představu světa/*kosmu* v jeho celku, potřebujeme nutně jednotný pohled z jeho vnějšku, tzn. koncept prostoru mimo sféru naší bezprostřední zkušenosti, do kterého se v jakémisi myšlenkovém experimentu či ve své fantazii přeneseme. Na svět jako celek se sice podívat nemůžeme – což platí až do vynálezu raketové techniky. Štít ovšem pohledem obsáhnout lze, stejně jako řadu jiných celků a modelů těchto celků. Zaujmeme-li pozici např. na vyvýšeném místě, můžeme mít dobrou celkovou představu geograficky vymezeného ostrova, jako je třeba Kréta. Analogicky je pak snad možné uvažovat o celku světa jako o extenzi takového pohledu do maxima, aniž by bylo nutné předpokládat pohled z radikálního odstupu, který umožňuje pouze volný prostor. To, že je obtížné ukázat podobnou celkovou perspektivu u homérského popisu štítu, může být dáno literární technikou, která se zde skutečně zdá být spíše deskriptivní než narativní. To ale nikterak nutně neimplikuje, že by archaické vnímání světa nebylo schopno pohledu, v němž dokáže obsáhnout celek štítu, ostrova či krajiny. U Homéra navíc autorčinu tezi komplikuje pasáž, ve které si tři bratři, Zeus, Hádés a Poseidón, rozdělují jednotlivé části celku světa (*Íliada*, XV.187-193). To spolu s dalšími obdobnými popisy (viz např. Clarke 1999, 179-180) naznačuje poměrně jasné povědomí o globálním uspořádání světa a rozlišení jednotlivých částí jeho *celku*. Z druhé strany vzato, nelze bez dalšího upřesnění tvrdit, že homérská osobnost je radikálně rozptýlena do jednotlivých psychických schopností (72-73), neboť *noos* se zdá být centrum myšlení, které je zaměřeno určitým směrem a za určitým cílem, jak to alespoň tvrdí Clarke (1999, 189-196). Ve svém klasickém článku Kurt von Fritz (1945-46) dospívá k závěru, že u Homéra *noein* má význam „to realize or understand a situation“. To není, myslím, daleko od možnosti zaostření (fokalizace) v širším prostoru a rozdíl se zdá být spíše mezi rozptýleným vizuálním popisem a celkovějším či komplexnějším mentálním uchopením. Navíc, jak se mi zdá, jsou závěry těchto učenců v rozporu s tvrzením autorky dále (93), že u Homéra není ještě zřetelný rozdíl mezi vnímáním a poznáním a jeho (a mínojský) prostor je „zažívaný“ (*experienced*). Možná by bylo na místě ukázat, jaká je situace v jiných, ideálně soudobých kulturách (viz více níže).

V této souvislosti ale zároveň vyvstávají otázky obecnější povahy. Postrádám především byt' jen tematizaci problému, do jaké míry je možné vést analogii mezi zobrazením ve výtvarném umění a v literatuře, když se jedná o dvě odlišná umělecká média. Dále by si rozhodně zasloužilo vysvětlit, jak a nakolik z reprezentačních postupů v malířství a v poezii, pro které je důležitá určitá *technika* popisu, lze zrekonstruovat světonázor té které doby. Autorka ku příkladu tvrdí: „Thus, if we look for anthropology in Homer, instead of studying human-divine relationships, the operations of physiological and psychological organs, and activities, or the concept of ‘fate’, we may look for the

workings of representative conventions.“ (70, viz též 9.) To je velmi dalekosáhlé tvrzení, v případě Homéra je ovšem, jak už bylo zmíněno, opřené výhradně o interpretaci jeho popisu Achilleova štítu. Stačí to ale k takto dalekosáhlým závěrům? Právě zmíněná *ekfrasis* má být privilegovaný prostor pro recepci mínojské vizuality (72), jak se ale má k dalším částem homérských básní a jiným projevům rané řecké epiky? Stejně tak pro pochopení mínojské „antropologie“ či obrazu světa (kosmologie) by bylo, jak se domnívám, na místě doplnit výklad fresek a jejich způsobu zobrazení skutečnosti o další projevy této fascinující kultury, včetně na příklad náboženství, symboliky krajiny či architektury...

str. 83: K motivu víru v řeckém básnictví a filosoficko-vědeckém myšlení je třeba vzít v potaz zásadní analýzu veškerého dostupného materiálu, kterou publikoval Perilli (1996). Pravidelné otáčení světa, jež u Hérakleita podle všeho symbolizuje *kykeón*, není totéž, co kosmický vír, který se objevuje až pozdě (nikoli „soon“), konkrétně u posledních generací presokratiků, jako je ostatně i v práci zmíněný Empedoklés či atomisté. Přitom je pravděpodobnější, že došlo k postupné „evoluci“ představy Ókeana, který obtéká svět, přes otáčení oblohy kolem země až ke koncepci kosmického víru, spíše než že by se jednalo o zpětnou projekci pozdějších kosmologických teorií, jak autorka tvrdí (89).

str. 85 nn.: Představení role Ókeana v rané řecké mytologii a kosmologii je trestuhodně nedostatečné. I když jde o klíčový moment argumentace v postupu celé teze, autorka se opírá jen o několik míst z Homéra, Hésioda a Ferekýda. Přitom relativizuje obvyklý výklad, že Ókeanos vymezuje svým prouděním kolem světa jeho okraj. Činí tak spíše z hlediska své teze a za pomoci velmi selektivně vybrané odborné literatury než na základě detailní analýzy textů. Autorka tak na příklad neuvádí standardní práci o Ferekýdovi, kterou publikoval Schibli (1990 – viz str. 54 s pozn. 7 k danému tématu a s veškerou relevantní literaturou). Ókeanos se ale objevuje i v již výše zmíněném *Hérakleově štítu* (314), který je závislý na Homérově popisu a kde, jak se mi zdá, jednoznačně obkružuje jeho okraj. Stejně tak v *Papyru Derveni*, sl. XXIII, se Ókeanos objevuje v kosmogonickém kontextu. Chybí byt' i jen stručná zmínka o nejstarší dochované mapě světa, která pochází z VI. století př. Kr. z Babylónu. Na jejím vnějším okraji je vyznačený kruh, který učenci ztotožňují s Okeánem, protože přesně takto bývá umístěn na pozdějších mapách. Interpretační dilema je tady zásadní – buď se krátce po Homérovi a Hésiodovi zásadně změnilo pochopení role a funkce Ókeana v celku světa tak, že sami Řekové rozuměli daným pasážím anachronicky a jinak, než je mínili jejich velcí básníci, anebo – jak se domnívá naprostá většina učenců – je představa Ókeana, který obkružuje a vymezuje svět, tradiční motiv, který má své

paralely i na Blízkém Východě. Odtud i po mém soudu patrně vstoupil do řeckého mytologického myšlení. Je to pravděpodobnější, než že by se jednalo o původně krétský motiv, jak autorka tvrdí především na základě Beekesovy etymologie.

str. 94-95: se vším respektem k učencům, o které se autorka v tomto punktu opírá (Gregory, Couprie a Kočandrle), někteří jiní znalci se domnívají, že představu všezahrnující přírody v moderním slova smyslu, tedy božské a organické *fyxis*, která by měla být u Anaximandra podmětem *apeiron*, nemáme nikde jednoznačně doloženou před r. 420. V nejstarších vrstvách řeckého myšlení se podle nich vždy mluví o jednotlivých či generických *fyseis* v plurálu, viz např. Egli (2003, 207); k vývoji pojmu *fyxis* srv. Patzer (1993).

str. 101-102: Interpretace Hérakleita, kterou autorka uzavírá svůj výklad a v níž hraje klíčovou roli zlomek B 45, je po mém soudu zavádějící. Opět chybí literatura, není tu na příklad zmíněn klíčový článek, který o daném zlomku publikoval Betegh (2009), jenž kromě komplexní interpretace, která by mohla autorčin výklad v lecčems obohatit, opravuje standardní čtení textu. Kromě toho tvrzení, že *logos* (z B 1) je pro lidi nepřístupný a že, cituji, „there is no view preferred enough to represent the correct understanding of the soul's and world's *logos* ...“, směřuje k jakémusi perspektivistickému výkladu jeho myšlení. I když byl Hérakleitos už v antice občas považován za skeptika (viz Ainesidemos u Sexta Empeirika), takovýto výklad jeho myšlení je ovšem obtížné sladit s výroky, v nichž Hérakleitos kritizuje většinu lidí za to, že na rozdíl od těch, kdo chápou svět správně, nejsou schopni poznat to, co je „společné“, totiž právě *logos* a obracejí se do svých vlastních představ o světě (B 2, 89).

Hérakleita autorka uvádí jako přechod ke krátkému závěru kapitoly, v němž uvádí, že archaický pohled na svět byl nahrazen novým typem myšlení, které zdůrazňuje hranice a meze (*limits*) ve světě a které otevřelo způsob přístupu ke skutečnosti, o který se opírá naše civilizace. Velmi podobnou představu vývoje (či spíše úpadku) evropského ducha nacházíme ve dvacátém století u tak rozdílných autorů, jako je Martin Heidegger, Paul Feyerabend či u nás Zdeněk Kratochvíl. Potíž ovšem spočívá v tom, že se jedná o obecnou tezi o tom, kam směřují dějiny myšlení, kterou je ovšem obtížné na konkrétním raně řeckém, často fragmentárně zachovaném materiálu jednoznačně doložit. Je zcela příznačné, že možný je i naprosto opačný, „progresivistický“ výklad zcela stejných textů ve stylu pokroku lidského myšlení, který směřuje „od mýtu k logu“.

Představa o zásadním posunu na počátku řeckého myšlení, který je povětšinou chápán negativně a který má ovlivnit vše následující, je tak podle všeho spíše výrazem debat, jež probíhají od začátku dvacátého, či dokonce devatenáctého století. Ty často těsně souvisejí s kritikou moderního světa a

novověké vědy. Proti nim je často stavěna jakási aktualizovaná podoba tradiční představy o zlatém věku „plnosti bytí“, žitého „přirozeného světa“ či spontánního, pluralitního a bezprostředního prožívání skutečnost, které není zatíženo evropskou racionalistickou tradicí. Autorka bohužel nikde neuvádí výše zmíněného Paula Feyerabenda, i když i on často řeší stejné otázky na pomezí vývoje lidského myšlení v raném Řecku, dějin vědy a výtvarného umění (viz především i v češtině vydané knihy *Rozprava proti metodě a Věda jako umění*). Mimochodem, zásadní přelom v našem uchopování světa jako měřitelné skutečnosti přichází až mnohem později, než se na samém konci výkladu naznačuje (102). Obyčejně se klade do pozdního XVI. století, tedy zhruba do naší doby rudolfinské. Můžeme se proto ptát, zda závěry, ke kterým autorka disertace dospívá nejsou nakonec do značné míry zatíženy aktuálními filosofickými a antropologickými diskusemi. Tento dojem podporuje i finální krátká, do značné míry osobní kapitola, kde se autorka snaží představit své relativizující perspektivistické stanovisko, a která s předchozím výkladem souvisí jen velmi volně. Jako alternativu vůči její radikální reinterpetaci raného řeckého vnímání světa za pomoci vizuálních postupů mínojských fresek, ale i v souvislosti s jejími obecnějšími úvahami o kosmologii vůbec, lze uvést knihu, kterou nedávno uspořádal jako editor Horkey (2019). V ní se různí znalci snaží sledovat, jak se vyvinul a v běhu času proměňoval řecký pojem *kosmos*. Přitom představu světa, v němž jsou jasně daná rozlišení celku veškerenstva stejně jako jeho celkový řád, včetně jeho morální dimenze, nacházíme i v jiných starověkých kulturách, viz též Derron (2015). Ty možná také představují bližší a příhodnější srovnávací materiál pro pochopení mínojské civilizace než nizozemské malířství nebo zvyky kmene Pirahã. Jistě najdeme řadu kultur, které mají typ kosmologie, jež je „rozvolněnější“ než ta, kterou známe z pozdějšího řeckého myšlení, kde *kosmos*, jenž pevně vymezuje místo jednotlivých věcí, hraje naprosto klíčovou roli. To ale nemusí nutně znamenat, že takové kultury vůbec žádnou kosmologii neznají a místo jasné a smysluplné klasifikaci světa operují jen se souborem oddělených, izolovaných perspektiv.

Tyto výhrady nic nemění na tom, že práci rozhodně doporučuji k obhajobě a bez větších výhrad vyslovuji formální verdikt: „Předběžně klasifikuji předloženou disertační práci jako prospěšná.“ Současně se přimlouvám za to, aby po nezbytné úpravě a doplnění autorka vydala svou studii nejlépe ve formě cizojazyčných článků, aby její teze mohl adekvátně posoudit někdo povolanejší, než je autor těchto řádků.

V Písku nad Otavou

23. srpna 2021

Vojtěch Hladký, PhD

## Literatura

Betegh, G. (2009), “The Limits of the Soul: Heraclitus B 45 DK: Its Text and Interpretation”, in: E. Hülsz Piccone (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito: Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 391–414.

Clarke, M. (1999), *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*, Oxford: Clarendon Press.

Coupric, D.L. (2018), *When the Earth was Flat: Studies in Ancient Greek and Chinese Cosmology*, Cham: Springer.

Derron, P. (2015; ed.), *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique*, Vandoeuvres: Fondation Hardt (*Entretiens sur l'antiquité classique*, LXI).

Egli, F. (2003), *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen: Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*, Saur: Leipzig.

Hallyn, F. (1993), *The Poetic Structure of the World: Copernicus and Kepler*, trans. D. M. Leslie, New York: Zone Books (původní francouzské vydání 1987).

Horky, Ph. S. (2019; ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press.

López-Ruiz, C. (2010), *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Harvard University Press: Cambridge, MA – London.

Patzer, H. (1993), *Physis: Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Stuttgart: Franz Steiner.

Perilli, L. (1996), *La teoria del vortice nel pensiero antico: Dalle origini a Lucrezio*, Pacini: Ospedaletto, Pisa.

Schibli, H. S. (1990), *Pherekydes of Syros*, Oxford: Oxford University Press.

von Fritz, K. (1945-1946), “*Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*”, in: *Classical Philology*, 40, p. 223-242; 41, p. 12-34.