

AIÖHP

ČASOPIS PRO STUDIUM ŘECKÉ A LATINSKÉ

FILOSOFICKÉ TRADICE

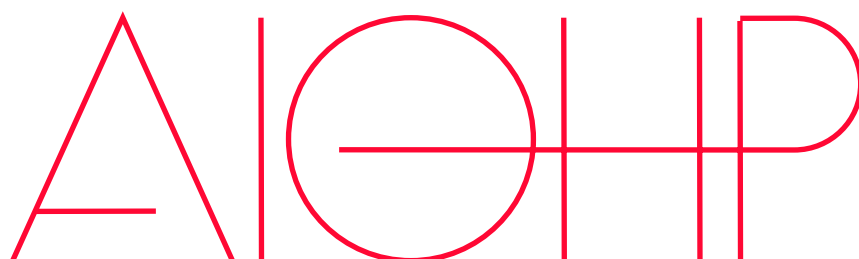
ROČNÍK XIV

ČÍSLO 27

2022

ČASOPIS PRO STUDIUM ŘECKÉ A LATINSKÉ FILOSOFICKÉ TRADICE

Aither je odborný, recenzovaný elektronický časopis vydávaný Filozofickou fakultou Univerzity Palackého v Olomouci ve spolupráci s Filosofickým ústavem Akademie věd ČR. Vznikl při Oddělení pro dějiny starší české a evropské filosofie Filosofického ústavu. Aither vychází dvakrát ročně. Každé druhé číslo je mezinárodní (International Issue) a jsou v něm publikovány cizojazyčné články (především v angličtině, ale i v němčině a francouzštině). Časopis je registrován pod číslem ISSN 1803-7860.



— OBSAH

Radim Kočandrlé — 4

Thalétova Země plovoucí na vodě

Diana Míčková — 28

Číst či nečíst? Řecký pohled na egyptské hieroglyfy a principy antického umění paměti

Tomáš Vítek — 58

Tvář a její význam v nejstarších řeckých pramenech

Tomáš Nejeschleba — 96

Recenze: Peter Brown. 2020. *Augustin z Hipponu*. Přeložil Martin Pokorný. Praha: Argo.

Thalétova Země plovoucí na vodě

RADIM KOČANDRLE

Fakulta filozofická

Západočeské univerzity v Plzni

Sedláčkova 19

306 14 Plzeň

rkocandr@kfi.zcu.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2022.006>

ABSTRACT*

Aristotle, as well as some other ancient scholars, ascribe to Thales of Miletus the conception of Earth floating on water. Current researchers tend to view this ascription as well-founded, but there are reasons to suppose that it does not reflect Thales's authentic views. To wit, already in antiquity there were doubts regarding the existence of Thales's treatise. Reports which describe his views regarding the shape of the Earth and the substance which heavenly bodies consist of are, moreover, provably based on much later concepts. Above all, archaic Ionian cosmologies tended to view the earth as the lower boundary of the universe and not as a cosmic body, the Earth, that might need some external physical support. Aside from that, it is likely that the notion of Earth resting on water was of a Near Eastern origin. When Aristotle claims that this was the oldest conception of Earth at his disposal, he may have anachronically ascribed it to Thales, whom he considered one of the oldest thinkers in the Greek philosophical tradition. Reports which describe Thales's cosmology are thus influenced by much later conceptions and views.

* Studie je součástí grantového projektu GA ČR 22-15785S.

— Země spočívající na vodě bezpochyby patří k nejznámějším motivům spojeným s řeckým archaickým viděním světa. Aristotelés jej opakovaně přisuzuje Thalétovi z Míléty, kterého zároveň označil za prvního z celé filosofické tradice. Od Aristotela následně daný motiv převzala v referencích o Thalétovi řada antických myslitelů. I dnešními badateli bývá zpravidla neproblematicky přijímán. D. W. Graham v této souvislosti příznačně poznamenal, že pokud je některá z doxografických zpráv o Thalétově kosmologii hodnověrná, půjde právě o uvedenou informaci (Graham 2013, 48–49).

V této studii se na reference, připisující Thalétovi motiv Země plovoucí na vodě, blíže zaměříme. Navážeme na naše předchozí práce a na pozadí iónského

archaického pojetí Země ukážeme, že zprávy ve skutečnosti nepřinášejí původní Thalétovu koncepci (např. Kočandrle 2019; 2020; 2021; 2022). Zároveň upozorníme, že Thalétova kosmologie není *de facto* dochována a prameny pouze odrážejí pozdní poznatky.

— TEXTOVÁ EVIDENCE

Nejstarším pramenem, který referuje o Zemi plovoucí na vodě ve spojení s Thalétem, je Aristotelés. Téma se u něho objevuje hned ve dvou spisech – *O nebi* a v *Metafyzice*. Ve spise *O nebi* je pojednáno ve větší šíři a celý motiv je zasazen do kontextu zdůvodnění nehybnosti Země v univerzu. Jedná se o důležitou okolnost, která určila způsob, jakým motivu rozuměli i ostatní autoři.

Aristotelés se zabývá Zemí u svých předchůdců ve 13. kapitole II. knihy spisu *O nebi*, kdy postupně akcentuje její umístění, nehybnost či naopak pohyb, a konečně tvar. Nejvíce pozornosti věnuje otázce nehybnosti a pohybu Země. Za nejstarší zdůvodnění nehybnosti Země v univerzu, které se dochovalo, explicitně označuje právě Thalétovo pojetí Země plovoucí na vodě:

„Jiní však tvrdí, že [Země] spočívá na vodě. Takový je totiž nejstarší výklad, podle něhož prý Thalés z Míléty tvrdí, že [Země] setrvává [v klidu], neboť plave, jako plave dřevo nebo něco podobného. Žádná z takových věcí totiž přirozeně nespočívá na vzduchu, nýbrž na vodě, – takže není stejné vysvětlení ohledně Země a vody, která Zemi nese. Ze své přirozenosti totiž nesetrvává nahore, ale spočívá na něčem.“ (Aristotelés, *De caelo* II,13,294a28–294b1 = DK 11 A 14)¹

Země měla podle Thaléta spočívát na vodě. Určující je přitom její schopnost plavat, díky níž nehybně setrvává na místě. Země je navíc výslovně srovnávána s věcmi, které podobně nemohou spočívát na vzduchu, ale mohou plavat na vodě. Nejedná se tedy o případný plochý tvar Země, který by v uvedeném vysvětlení hrál explicitní roli. Jakkoli mohla být plochost Země spolu-míněna,

určující je povaha Země. Podpůrný argument, podle něhož pevné věci nese-trvávají na vzduchu, ale mohou spočívat na vodě, pak nejspíše představuje vlastní Aristotelovu poznámku (KRS 2004, 117).

Aristotelés podrobuje celou koncepci kritice, neboť podobně jako Země ani samotná voda nese Zemi nezůstává ve vzduchu, ale musí na něčem spočívat. Následně se přímo ptá, zda by vůbec bylo možné, pokud je vzduch lehčí než voda a voda naopak lehčí než země, aby lehčí věc byla umístěna níže než těžší. A pokud by Země opravdu spočívala na vodě, měla by se na vodě nalézat i jakákoli její část. Ve skutečnosti však podle něho můžeme naopak pozorovat, že části země vždy směřují ke dnu, a to tím rychleji, čím jsou objemnější (*De caelo* II,13,294a33–294b6).

Aristotelés zmiňuje motiv Země spočívající na vodě ještě jednou, tentokrát ve spisu *Metafyzika*. Na daném místě mu ovšem slouží pouze k potvrzení jeho předpokladu, že Thalés pokládal vodu za „počátek“ (ἀρχή) všeho:

„Musí totiž být nějaká přirozenost, ať už jedna nebo vícero, ze kterých vše jiné vzniká, jí udržováno. Počet a podobu takového počátku neuvádějí ovšem všichni stejně. Thalés, původce takovéto filosofie, říká, že je to voda (proto také hlásal, že Země leží na vodě).“ (Aristotelés, *Met.* I,3,983b17–22 = DK 11 A 12)

Aristotelés následně vyjmenovává různé – převážně fyziologické – důvody, které měly vést Thaléta k tomu, aby pojal

1 Není-li uvedeno jinak, překlady antických autorů pořídil na základě starších překladů V. Hladký a kol. Primárně odkazujeme na edici DK. Na edici TP odkazujeme v případě, není-li text v edici DK uveden nebo se od něho významně odlišuje.

vodu za „počátek“ (*Met.* I,3,983b22–27). Jedná se ale pouze o Aristotelova vlastní dovození možných Thalétových úvah. Naopak předsunutá zmínka o umístění Země na vodě má zjevně vyjadřovat původní Thalétův postoj. Dokonce bychom mohli zprávu číst v tom smyslu, že se podle Aristotela jednalo o důvod, který Thaléta vybídl k tomu, aby za „počátek“ pokládal právě vodu (Hobza 2018, 264–265).

Aristotelova autorita následně vedla k širokému rozšíření motivu Země spočívající na vodě u řady dalších autorů pojednávajících o Thalétovi. Simplikios jej uvádí ve svých komentářích k Aristotelovým spisům *O nebi* a *Fyzika*. V případě komentáře k spisu *O nebi* tak činí na dvou místech. Nejprve pouze informativně, když sumarizuje nauky Aristotelových předchůdců ohledně zdůvodnění nehybnosti Země v univerzu (*In Arist. De caelo* 520,26–31 = TP 1 Th 425). Následně se k Aristotelově zprávě vrací, přičemž ji v zásadě opakuje a zmiňuje i jeho kritiku dané koncepce. Oproti němu ovšem dodává důležitý dovětek, že uvedené zdůvodnění je patrně rozšířené proto, že bylo ve formě mýtu zastáváno Egypťany, od nichž je Thalés mohl převzít (*In Arist. De caelo* 522,13–18 = TP 1 Th 426).

V komentáři k Aristotelově *Fyzice* Simplikios podobně jako Aristotelés v *Metafyzice* vypisuje různé, převážně fyziologické důvody, které mohly Thaléta navést k tomu, aby pokládal vodu za „počátek“. Ve zkratce pak opět zmíní i umístění Země na vodě:

„Voda je počátkem vlhké přirozenosti a drží všechno [všechny věci]

pohromadě. Proto usoudili, že počátkem všech věcí je voda, a tvrdili, že Země leží na vodě.“ (*Simplikios, In Arist. Phys.* 23,27 = DK 11 A 13)

Thalétova údajná představa Země spočívající na vodě je zmíněna i řadou dalších autorů, aniž by ji ale jakkoli rozváděli.² Hippolytos se vyjadřuje pouze velmi obecně, když tvrdí, že vše je vodou unášeno:

„Říká se, že Thalés z Míléty, jeden ze sedmi mudrců, se jako první zabýval přírodní filosofií. Prohlásil, že voda je počátkem a koncem všeho. Z ní se totiž skládají všechny věci, když ztuhne, a následně rozpouští, a všechno je jí unášeno. Z ní [vznikají] zemětřesení, vichřice a pohyby nebeských těles. A všechny věci jsou unášeny a plynou, jsou neseny přirozeností původce svého vzniku. [Voda] je bohem, neboť nemá ani začátek, ani konec.“ (Hippolytos, *Ref.* I,1,1–3 Marcovich = TP 1 Th 210)³

Hippolytos ale mimo jiné zmiňuje zemětřesení. Tento jev uvádějí prameny u Thaléta opakovaně a úzce jej spojují právě s umístěním Země na vodě.⁴ Stabilita Země je odhalena jako dočasná: je narušována vzdouváním spodní vody,

2 Např. Albert Veliký (*Meteora* I,3,3 = TP 1 Th 553); Asklepíios (*In Arist. Met.* 24,34–25,15 = TP 1 Th 460); Hermiás (*Irr. gent. phil.* 10 = TP 1 Th 230); Sidonius Apollinaris (*Carmen* 15,79–90 = TP 1 Th 387).

3 Přel. autor.

4 *Schol. Hom. Il.* (7,455,1–2 = TP 1 Th 572) zmiňuje doslova pouze vznik „průrev“ (χάσματα) v důsledku nesení Země vodou.

na níž se Země nalézá. V tomto smyslu o zemětřesení referuje Seneca:

„Thalétův názor je nepřipadný. Říká, že okresek zemský je nesen a vezen vodou jako loďka (*navigii*), a když říkáme, že se chvěje [zemětřesením], tehdy se zmítá na rozbouřených vlnách; není tedy divu, že je natolik vlhká, až z ní vyvěrají řeky, když je celá ve vodě.“ (Seneca, *Nat. quaest.* III,14 = DK 11 A 15)

Seneca užívá příměr lodě unášené vodou také na jiném místě svého spisu, když problém zemětřesení více rozvádí a o Zemi se zmiňuje jako o velké lodi (*grande nauigium*) (*Nat. quaest.* VI,6 = TP 1 Th 101). Používají jej ale i pozdní autoři jako Vilém z Conches (*Dragmaticon philosophiae* VI,2,1 = TP 1 Th 526) nebo Albert Veliký (*Meteora* III,2,4 = TP 1 Th 554; III,2,5 = TP 1 Th 555) (*magnum nauigium*). Na jejich případě lze demonstrovat postupný vývoj základního motivu Země spočívající na vodě a zároveň jeho spojení s dalším fenoménem – zemětřesením. Ačkoli analogie ke konkrétnímu předmětu – zde lodi – jsou obvykle v iónské archaické filosofii pokládány za signál originality textu, zde o podobný případ nepůjde, neboť se zjevně jedná o pozdní dovození.

Áetios údajný Thalétův výklad Země spočívající na vodě explicitně neuvádí. Přesto jej u něho s největší pravděpodobností můžeme nalézt. V kapitole *O zemětřesení*, která je poslední kapitolou, již ve svém spise věnuje Zemi, zmiňuje Thaléta hned v úvodu. Uvádí nicméně pouze příčinu inkriminovaného jevu:

„O zemětřesení: Thalés a Démokritos přisuzují příčinu zemětřesení vodě.“ (Áetios, *Plac.* III,15,1 Mansfeld–Runia = TP 1 Th 163)⁵

V pokračování této kapitoly však Áetios uvede ještě anonymní koncepci, která zjevně vychází z Thalétova pojetí, jak o něm referují ostatní autoři (Mansfeld–Runia 2020, 1306–1307):

„O zemětřesení: Jiní tvrdí, že [Země je nadnášena] vodou, [že plave] tak jako desky a prkna na vodě, a proto se pohybuje.“ (Áetios, *Plac.* III,15,9 Mansfeld–Runia = TP 2 As 46)

Přestože sám Aristotelés tvrdí, že pouze tři z jeho předchůdců – Anaximénés, Anaxagorás a Démokritos – zemětřesení nějakým způsobem vysvětlili, měl by mezi ně patřit i Thalés (Alexandros z Afrodisiady, *In Arist. Meteor.* 114,10–115,27 = TP 2 As 67; Aristotelés, *Meteor.* II,7,365a16–19). Navíc je daný jev uváděn ve spojení s Anaximandrem (Ammianus Marcellinus, *Hist.* XVII,7,12 = DK 12 A 28; Cicero, *De div.* I,50,112 = DK 12 A 5a). V každém případě se zdá, že spojení konkrétního způsobu vysvětlení zemětřesení s výchozí koncepcí Země spočívající na vodě přidává tomuto motivu na důvěryhodnosti.

— PŮVOD KONCEPCE

Z opatrného způsobu, kterým Aristotelés ve spise *O nebi* spojuje Thaléta s umístěním Země na vodě, je zjevné, že vycházel pouze ze zprostředkované

5 Přel. autor.

zprávy. Svoji závislost na převzatých informacích nezastírá ani ve spise *Metafyzika* – užitím neosobního λέγεται (*Met.* I,3,984a2). Přesto se patrně opíral o určitou konkrétní informaci. Badatelé se přitom domnívají, že se mohlo jednat o nejranější soubor Thalétových názorů, který pořídil Hippiás (Graham 2013, 48; Mansfeld 1990, 126–146). Existenci tohoto pramene navíc podporuje i fakt, že Aristotelés celý motiv opakuje ve spise *Metafyzika* k potvrzení svých vlastních slov. Ačkoli o originálním znění můžeme jen spekulovat, pro Aristotela zpráva dobře zapadala do řešeného problému nehybnosti Země a v tomto smyslu jí i rozuměl (Guthrie 1962, 45).

Ačkoli Aristotelés podle všeho sám vycházel z určitého referujícího textu či zprávy z doslechu, jiné to může být s původem celé koncepce. Obvykle totiž bývá poukazováno na to, že spočívání Země na vodě neodpovídá řeckému pojetí, a původ sdělení je odkazován k předovýchodním zdrojům. Zmínili jsme, že Simplikios výslovně uvádí, že bylo ve formě mýtu zastáváno Egyptany a Thalés je od nich mohl převzít (*In Arist. De caelo* 522,13–18 = *TP* 1 Th 426). Tomu nahrávají i četné zprávy o Thalétových kontaktech s Egyptem. Mohl se tak s původně egyptskou koncepcí obeznámit a následně ji uvést do řeckého světa. V tomto duchu se prameny vyjadřují o geometrii – jakkoli se může jednat pouze o tendenční zprávy vycházející z obecného předpokladu východního vlivu na řecké myšlení.⁶

Badatelé se proto zpravidla domnívají, že Thalétova vize Země plovoucí na vodě pravděpodobně vycházela právě z egyptského pojetí, v němž byla Země představována jako plochá, vroubená mísa, která spočívala na vodě. Podobně se v babylónském eposu o stvoření Země až postupně objeví na hladině prvotních vodstev. Obdobnou myšlenku lze nalézt i v biblické tradici, v níž Jahve pevně usadí Zemi „nad vodními proudy“ (*Gn* 24,2). V řeckém prostředí naproti tomu není představa vod pod Zemí dochována. Z Homérových zmínek o Ókeanu, který je líčen jako „tekoucí nazpět“ (např. *Il.* XVIII,399), se zpravidla odvozuje, že Zemi dokola obtéká. Jeho proud je Héfaistem zobrazen právě kolem okraje Achilleova štítu (*Il.* XVIII,607–608). Podobně v Hésiodově podání Ókeanos ovíjí Zemi devíti víry, zatímco desátý díl teče tmou pod zemí (*Theog.* 787–790). Thalétovi přisuzovaná koncepce Země plovoucí na vodě by proto mohla mít obecně právě předovýchodní původ (Guthrie 1962, 59–61; Hölscher 1953, 385–391; KRS, 2004, 120–121; West 1963, 173–175).

V této souvislosti nemusí být bez zajímavosti možný Thalétův foinický původ uváděný prameny, ačkoli Diogenés Laertios zároveň přináší názor většiny autorů, že ve skutečnosti byl rodilým Miletánem (*DL* I,22 = *DK* 11 A 1; Hérodotos, *Hist.* I,170 = *DK* 11 A 4). K tomu se obvykle kloní i současní badatelé (KRS 2004, 101).

6 Např. Áetios (*Plac.* I,3,1 Mansfeld–Runia = *DK* 11 A 11); *DL* (I,24 = *DK* 11 A 1; I,27 = *DK* 11

A 1); Plútarchos (*De Iside* 34 = *DK* 11 A 11); Proklos (*In Eucl.*, p. 65 Friedlein = *DK* 11 A 11); *Schol. Plat. Rem publ.* (600a = *DK* 11 A 3).

— THALÉTŮV SPIS

Zůstává nicméně otázkou, nakolik celé pojetí opravdu tlumočí skutečný Thalétův postoj. V odpovědi na tuto otázku je naprosto klíčová existence Thalétova spisu. V tomto ohledu ale již mezi antickými mysliteli nepanovala jistota. Podle lexikonu *Súda* měl Thalés napsat báseň o nebeských jevech, *O rovnodennosti* a „mnohé jiné“ (s. v. Θαλής = DK 11 A 2). Diogenés Laertios nicméně doslova tvrdí, že zatímco někteří předpokládali, že Thalés napsal spisy *O Slunovratu* a *O rovnodennosti*, jiní se naopak domnívali, že nenapsal žádný spis. Pokud Simplicios Thalétovi přisuzuje spis s názvem *Astronomie pro plavce*, mělo se ve skutečnosti jednat o dílo Fóka ze Samu (DL I,23 Marcovich = DK 11 A 1 (DK 11 B 4); Simplicios, *In Arist. Phys.* 23,29 = DK 11 B 1). Ačkoli jsou všechny uváděné tituly pozdním opisem domnělých témat, kterých se měl spis týkat, je očividné, že již v antické době bylo Thalétovo autorství spisu předmětem kontroverzí. Viděli jsme, že i Aristotelés byl u Thaléta odkázán pouze na zprostředkovanou zprávu (KRS 2004, 114).

Jedná se ovšem o naprosto klíčovou okolnost. Jestliže není jistota v tom, zda dochované zprávy týkající se Thalétova myšlení skutečně vycházejí z jeho spisu, můžeme je oprávněně podezřívat z anachronismů. Na místě je tedy mimořádná opatrnost. Ještě větší, než je tomu u zbylých dvou Mílétanů, Anaximandra a Anaximena. Zde totiž máme přesvědčivější doklady o existenci jejich spisů, kdy se předpokládá, že se z nich do dnešní doby zachovala některá slova

či slovní spojení. Obraz Thalétova myšlení naproti tomu může být v daleko větší míře poplatný až pozdním výkladům. Musíme proto dále přihlídnout k některým klíčovým aspektům Thalétovy kosmologie a posoudit, nakolik odpovídají dobovému iónskému pojetí.

— TVAR ZEMĚ A POVAHA NEBESKÝCH TĚLES

Problematicčnost zpráv referujících o Thalétově kosmologii můžeme demonstrovat již na pasážích, které přibližují tvar Země a podstatu nebeských těles. Výše jsme uvedli, že ačkoli Aristotelés primárně akcentuje schopnost Země plavat na vodě a nikoli její případný plochý tvar, spočívání Země na vodě jej implicitně navozuje. V podobné souvislosti Áetios zmiňuje desky a prkna plovoucí na vodě (*Plac.* III,15,9 Mansfeld–Runia = *TP 2 As 46*). V kapitole pojednávající o tvaru Země však naopak připisuje Zemi tvar koule:

„O tvaru Země: Thalés a stoikové [tvrdí, že] Země je kulová.“ (Áetios, *Plac.* III,10,1 Mansfeld–Runia)

Jakkoli se jedná o jedinou dostupnou pasáž, která přibližuje Thalétem údajně zastávaný tvar Země, edice Diels–Kranz ji neuvedla mezi Thalétovými referáty. Pokud zprávy o nehybnosti Země spíše vedly k dojmu plochého disku, může být zajímavé, že je s ním v přímém rozporu jediný dochovaný text o Thalétem zastávaném tvaru Země (Lebeděv 1990, 79, pozn. 8; O’Grady 2002, 95).

V minulosti se pro autenticitu Áetiova sdělení vyslovila zejména P. F.

O'Grady. Mimo jiné se domnívala, že různá astronomická pozorování, která jsou Thalétovi přisuzována – např. objev periody slunovratů a určení velikosti Slunce i Měsíce –,⁷ ho mohla vést k tomu, aby pokládal Zemi za kulovitou. Jak ale upozornil D. L. Couprie, v případě zmíněných pozorování není vůbec jasné, jak souvisí s tvarem Země. Musíme si být navíc vědomi, že pozorování různých jevů, která bychom dnes pokládali za empirické důkazy, často v archaické době vůbec nevedla k jejich správnému výkladu. D. W. Graham nadto uvádí plochou Zemi jako vůbec první z charakteristických rysů iónských kosmologií 6. století př. Kr. Jestliže ostatní myslitelé iónské archaické tradice zastávali plochý tvar Země – jakkoli o tom máme explicitní zprávy *de facto* jen pro Anaximena –, můžeme oprávněně soudit, že Áetiova zpráva je anachronická (Couprie 2011, 65–67; Graham 2013, 79; O'Grady 2002, 95–102, 107, pozn. 53).

V případě nebeských těles se pak opakovaně setkáváme s referencemi, že Thalés je pokládal za „zemitá“. V tomto smyslu přibližuje podstatu nebeských těles Áetios:

„Jaká je podstata nebeských těles, planet a stálic: Podle Thaléta jsou nebeská tělesa jak zemitá, tak ohnivá.“ (Áetios, *Plac.* II,13,1 Mansfeld–Runia = DK 11 A 17a)⁸

7 Derkyllidés (in: Theón ze Smyrny, *De util. mat.* 198,14–18 Hiller = DK 11 A 17); DL (I,23–24 Marcovich = DK 11 A 1); *Schol. Plat. Rem publ.* (600a = DK 11 A 3).

8 Přel. autor.

Podle edice Mansfeld–Runia bychom měli pasáž číst ve smyslu, že nebeská tělesa jsou „zemitá, ale zapálená“ (Mansfeld–Runia 2009, 466–468; 2020, 903–919, 2096). Jakkoli tak Áetios zmiňuje spolu se zemitostí v určitém smyslu i ohnivost nebeských těles, v ostatních zprávách týkajících se Slunce a Měsíce již uvádí pouze jejich zemitost či příbuznost se zemí:

„O podstatě Slunce: Podle Thaléta je podobná zemi [zemitá].“ (Áetios, *Plac.* II,20,9 Mansfeld–Runia = DK 11 A 17a)

Zemitou podstatu přisuzuje Slunci i Theodorétos, který ji zároveň přiznává i Měsíci (*Gr. aff. cur.* 4,21 = TP 1 Th 334). Podobně tak činí v samostatné kapitole Áetios:

„O podstatě Měsíce: Podle Thaléta je zemitá.“ (Áetios, *Plac.* II,25,9 Mansfeld–Runia)

Zemitost Měsíce Theodorétos uvádí rovněž na jiném místě, přičemž Thaléta kromě Parmenida odlišuje od dvou dalších iónských archaických myslitelů:

„A o Měsíci pak povídají: Thalés říká, že je zemitý, Anaximenés, Parmenidés a Hérakleitos, že sestává pouze z ohně.“ (Theodorétos, *Gr. aff. cur.* 4,23 = TP 1 Th 335)

Návodným pro pochopení celého pojetí bude další místo z Áetia, v němž pojednává o zatmění Slunce:

„O zatmění Slunce: Thalés první řekl, že k zatmění Slunce dochází tehdy, když Měsíc, který je zemité přirozenosti, prochází svisle pod ním. Je to viditelné pomocí odrazu, když je podložen disk [zrcadlo].“ (Áetios, *Plac.* II,24,1 Mansfeld–Runia = DK 11 A 17a)⁹

Je zjevné, že Měsíc je zde považován za temné zemité těleso, které vstoupí mezi Slunce a Zemi. V takovém případě je ovšem nutné zároveň zdůvodnit jeho pozorovatelné světlo. Áetios je pro Thaléta správně přibližuje na pozadí osvětlování Měsíce Sluncem:

„O osvětlení Měsíce: Thalés první řekl, že [Měsíc] je osvětlován Sluncem.“ (Áetios, *Plac.* II,28,5 Mansfeld–Runia = DK 11 A 17b)

Jak poznamenal D. W. Graham, právě osvětlování Měsíce slunečním svitem je vlastním předpokladem pro adekvátní vysvětlení zatmění Slunce. Na vymezení Měsíce jako temného tělesa, odrážejícího sluneční světlo, se zakládá i údajné Thalétovo objasnění zatmění samotného Měsíce. K němu má podle Áetia docházet tehdy, když se těleso Měsíce dostává do stínu Země (*Plac.* II,29,7 Mansfeld–Runia). Celý mechanismus navíc obsáhle popisuje i Ióánnés Filoponos (*In Arist. Cat.* 118,4–25 = TP 1 Th 434). Zatmění Slunce pak u Thaléta zmiňují další autoři, přičemž mu někdy přiznávají nejen znalost pravé příčiny tohoto jevu, ale i jeho

předpověď.¹⁰ Jakkoli je však Thalés opakovaně se zatměním Slunce spojován, můžeme se oprávněně domnívat, že jeho příčinu neznal. V iónských kosmologiích 6. století př. Kr. se totiž zpravidla setkáváme spíše s meteorologickým zdůvodněním.¹¹ Jeho správné vysvětlení bude náležet až kosmologiím 5. století př. Kr. Pokud bychom je Thalétovi přiznali, byl by v celé iónské archaické tradici jediným, kdo odhalil mechanismus daného jevu (Graham 2013, 51, 53–55, 124–125; Mansfeld–Runia 2020, 1028–1029, 1032).

Podobně by Thalés ale zároveň správně určil i povahu Měsíce. Měsíc je přitom v iónských kosmologiích 6. století př. Kr. vždy pokládán za těleso, které svítí vlastním světlem, podobně jako Slunce.¹² Dále uvidíme, že u ostatních iónských myslitelů je nadto doložena ohnivá podstata nebeských těles. Můžeme se proto oprávněně domnívat, že zemitá podstata Měsíce či nebeských těles obecně, kterou u Thaléta zmiňují prameny, anachronicky pochází právě ze zpráv o zatmění Slunce a osvětlování Měsíce. Uváděná zemitost nebeských těles proto bude pouze tendenčně

10 Cicero (*De rep.* I,25 = TP 1 Th 75); *Comm. Hom. Od.* (XX,156, Oxyrhynský papyrus 53,3710, col. 2,36–43 Bowen–Goldstein = TP 1 Th 91); *DL* (I,23 Marcovich = DK 11 A 1); Hérodotos (*Hist.* I,74 = DK 11 A 5); Plinius (*Natur. hist.* II,53 = DK 11 A 5); Theón ze Smyrny (*De util. mat.* 198,14–18 Hiller = DK 11 A 17).

11 Např. Áetios (*Plac.* II,24,3 Mansfeld–Runia = DK 12 A 21).

12 Např. Áetios (*Plac.* II,25,1 Mansfeld–Runia = DK 12 A 22; II,25,2 Mansfeld–Runia = DK 13 A 16; II,25,3 Mansfeld–Runia = DK 21 A 43; II,28,1 Mansfeld–Runia = DK 12 A 22; II,28,7 Mansfeld–Runia = DK 22 A 12); Hippolytos (*Ref.* I,6,4 Marcovich = DK 12 A 11).

9 Přel. autor.

odpovídat pozdním koncepcím. Jsou to až kosmologie 5. století př. Kr., které zpravidla pokládaly nebeská tělesa za zemité či kamenité kompozice (Graham 2013, 51, 202).

Pokud jsou ale poznatky, které máme o nebeských tělesech u Thaléta, s největší pravděpodobností pouze projekcemi pozdních koncepcí, analogicky to může platit také o zprávách týkajících se Země. Ačkoli pojetí Země nemuselo s nebeskými tělesy bezprostředně souviset, povaha dochovaných zpráv poukazuje na to, že i v jejím případě bychom měli být mimořádně obezřetní. Zdá se totiž, že o původních Thalétových kosmologických názorech nejsme vůbec informováni. Měli bychom se proto podívat, nakolik uváděný motiv Země spočívající na vodě vůbec koncepčně odpovídá možnému iónskému archaickému pojetí.

— NEHYBNOST ZEMĚ V UNIVERZU V IÓNSKÉ ARCHAICKÉ TRADICI

Údajná Thalétova vize Země spočívající na vodě je na první pohled velmi blízko jinému pojetí, s nímž se v iónské archaické kosmologii rovněž setkáváme. Analogické zdůvodnění nehybnosti Země v univerzu, které předpokládá určitou fyzickou oporu Země, měl podat Anaximénés. Právě k jeho názoru Aristotelés přechází ve spise *O nebi* po představení a kritice Thalétovy pozice:

„Anaximénés, Anaxagorás a Démokritos však tvrdí, že příčinou toho, že Země stojí, je její plochost. Nerazí si cestu vzduchem pod sebou, ale přikrývá jej jako poklice, což

plochá tělesa zjevně dělají. Ta jsou totiž vůči větru nehybná díky protitlaku. Tvrdí, že takto to činí i Země svou plochostí vůči vzduchu pod ní. Vzduch nemá dostatečné místo, aby se pohnul, zůstává dole a v klidu, jako voda v klepsydrě.“ (Aristotelés, *De caelo* II,13,294b13 = DK 13 A 20)

Zatímco pro Thaléta Aristotelés akcentoval schopnost Země plavat, u Anaximena se naopak dostává ke slovu plochý tvar Země. Právě plochý tvar zajišťuje nehybné setrvávání Země v univerzu, jehož dolní část vyplňuje vzduch. Vzduch zde sehrává obdobnou roli konkrétní fyzické opory, jakou předtím plnila voda u Thaléta. Pokud ale Thalétovu verzi Aristotelés označil za nejstarší vysvětlení, které mělo být spojováno s Thalétem, u Anaximena je přesvědčivější. Spolu s Míléťanem však uvádí i Anaxagoru a Démokrita, myslitele 5. až raného 4. století př. Kr. A přestože opět akcentuje konkrétní předměty – poklice a klepsydru, budou se týkat právě obou pozdních myslitelů, s nimiž Aristotelés zmiňuje klepsydru i při jiných příležitostech (*De respir.* 7,473b1 = DK 31 B 100; *Phys.* IV,6,213a22 = DK 59 A 68).

Zatímco u Thaléta Aristotelés nejprve uvádí spočívání Země na vodě a až následně doplní její schopnost plavat, zde je naopak explicitním předpokladem klidu Země její plochý tvar. Vzduch je zmíněn spíše až dodatečně jako prostředí univerza. Aristotelés však následně soudí, že jde o velikost Země, která zajišťuje její nehybnost. Díky ní je vzduch pod Zemí stlačený do úzkého prostoru, kdy nemůže nikudy uniknout

a Zemi nabízí oporu. Podobný argument by podle Aristotela mohl navíc platit i v případě Země tvaru koule, pokud by si udržela svoji velikost (*De caelo* II,13,294b23–31).

Je to nicméně primární akcent na plochost Země v souvislosti s jejím umístěním v univerzu, který u Anaximena opakuje řada zachovávajících autorů, jakými je i Áetios:

„O zemětřesení: Anaximenés [o Zemi]: Díky plochosti je nadnášena vzduchem.“ (Áetios, *Plac.* III,15,8 Mansfeld–Runia = *DK* 13 A 20 = *TP* 2 As 46)

Pseudo-Plútarchos přibližuje vznik Země a zároveň zdůrazňuje její plochý tvar ve spojení s nadnášením Země vzduchem:

„Říká, že kontrakcí vzduchu vznikla nejprve velmi plochá Země. Proto také dává smysl, že je nadnášena vzduchem.“ (Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 3 = *DK* 13 A 6)

Hippolytos pak celé pojetí stručně shrnuje:

„Země je plochá a vznáší se na vzduchu.“ (Hippolytos, *Ref.* I,7,4 Marcovich = *DK* 13 A 7)

Pokud zachovávající autoři opakově hovoří o „vznášení“ Země, vyjádřeném slovesem ἐποχέσθαι,¹³ které je doložené u Homéra, badatelé se někdy

vyslovují k původnosti celého pojetí (Dührsen 2013, 331; Gladigow 1967, 15, pozn. 2; Hölscher 1953, 413–414; KRS 2004, 198; Wöhrle 1993, 23–24, 60, 78).

Oproti Thalétovi a Anaximenovi se však Aristotelés nejvíce soustředí na prostředního z Mílétanů – Anaximandra. Jeho zdůvodnění nehybnosti Země se nemělo zakládat na působení konkrétní vnější opory, nýbrž se mělo odvíjet ze samotného umístění Země v univerzu:

„Jsou však tací, kteří tvrdí, že Země setrvává v klidu díky souměrnosti; jako ze starých myslitelů Anaximandros. Nic, co je usazeno ve středu a je stejně vzdáleno od okrajů, se nemůže pohybovat spíše nahoru, dolů nebo do stran. Současně je nemožné, aby se to pohybovalo v protikladných směrech, takže nutně setrvává v klidu.“ (Aristotelés, *De caelo* II,13,295b10 = *DK* 12 A 26)

Aristotelés věnuje rozboru a kritice daného argumentu celý závěr 13. kapitoly spisu *O nebi*. Je přitom zjevné, že jde o důsledek podobnosti citovaného zdůvodnění s jeho vlastní koncepcí kulové Země umístěné ve středu sférického univerza. Zatímco se ale u Aristotela Země nalézá uprostřed univerza v důsledku teorie přirozených míst, kdy ke středu přirozeně směřuje, u Anaximandra se má primárně jednat o její souměrné umístění – ve středu a zároveň ve stejné vzdálenosti od všech okrajů. Jakkoli jsou ale kromě tvaru Země opět zásadní i okolní podmínky a případný

¹³ Srov. *LSJ*, s. v. ἐποχέομαι.

tvar univerza, Aristotelés žádný z těchto parametrů nezmiňuje.

Hippolytos se oproti Aristotelovi zmiňuje o vznášení Země, explicitně však neuvádí její umístění ve středu:

„Země se volně vznáší, aniž by byla něčím držena. Setrývá tak, neboť její vzdálenost je od všeho stejná.“ (Hippolytos, Ref. I,6,3 Marcovich = DK 12 A 11)

Theón ze Smyrny pak představuje upravené pojetí. Ačkoli se obdobně vyjadřuje o vznášení Země – a tentokrát i o středu světa –, zároveň tvrdí, že se kolem něho měla Země pohybovat:

„Anaximandros říká, že Země se vznáší a že se pohybuje kolem středu světa.“ (Theón ze Smyrny, *De util. mat.* 198,18 = DK 12 A 26)

Další prameny již uvádějí pouze umístění Země ve středu.¹⁴ Výjimku z citovaných autorů nicméně představuje Simplikios, když ve svém komentáři k Aristotelem uváděné souměrnosti přidává rovnováhu a navíc i působení vzduchu:

„Anaximandros se pak domníval, že Země zůstává nahoře, a to jak kvůli podpírajícímu vzduchu, tak rovnováze a souměrnosti.“ (Simplikios, *In Arist. De caelo* 532,13–14 = TP 2 Ar 189)

Jakkoli se Simplikios uvedením vzduchu významně odlišuje od ostatních

verzí textu, více se o něm nezmiňuje. Badatelé se proto zpravidla domnívají, že se jedná pouze o jeho vlastní vsuvku, která odpovídá očekávanému iónskému zdůvodnění (Kahn 1960, 55). Simplikios naopak dále přihlíží k uváděné „rovnováze“ a „souměrnosti“, přičemž poukazuje k tomu, že celý argument lze nalézt u Platóna v dialogu *Faidón*, v němž jsou oba termíny uvedeny (*Phd.* 108e–109a). Jejich užitím tak demonstruje návaznost právě na Platóna. Navíc soudí, že Aristotelés se mohl vyhnout přímé kritice Platóna tím, že citoval Anaximandra, pokud u něho daný argument našel (Simplikios, *In Arist. De caelo* 532,1–3; 532,7–12; 535,4–8).

Ačkoli se mezi badateli najdou výjimky, zpravidla je předložené Anaximandrovo zdůvodnění nehybnosti Země pokládáno za původní.¹⁵ Platón však celý argument uvádí znovu v dialogu *Tímaios*, přičemž je evidentní, že se zakládá na koncepci kulové Země umístěné ve středu sférického univerza (*Tim.* 33b–c, 62d–63a). Vzhledem k tomu, že ale Anaximandros nezastával kulovou Zemi a daný argument se navíc objevuje i u Parmenida (*Áetios, Plac.* III,15,7 = DK 28 A 44), někteří badatelé navrhuji, že Parmenidés dále rozvinul prvky původní Anaximandrový koncepce (Burkert 1972, 305; Graham 2013, 106; Kahn 1960, 115–116).

Anaximenés by se tak po Anaximandroví konceptuálně vracel k tradičnímu

14 *DL* (II,1 Marcovich = DK 12 A 1); *Súda* (s. v. Ἀναξίμανδρος = Alfa 1986,1–6 = DK 12 A 2).

15 Srov. např. Cornford (1965, 165–166); Guthrie (1962, 99); Kahn (1960, 54–55, 77–78); KRS (2004, 173); McKirahan (1994, 40); Panchenko (1994, 29); West (1971, 87); Wright (1995, 39). Výjimku naopak tvoří např. Furley (1987, 26–28); Hobza (2006).

výkladu stability Země předpokládajícímu fyzickou oporu, který je dříve doložen u Thaléta. Ačkoli bývá tento uvažovaný Anaximenův přístup pokládán za krok zpět po Anaximandrově vizi, mohli bychom jej zároveň vnímat jako potvrzení autenticity zpráv o Thalétově pojetí (Guthrie 1962, 99–100, 133; KRS 2004, 173).

Anaximandrem pak Aristotelés ve spise *O nebi* končí souhrn předchozích názorů na otázky pohybu a nehybnosti Země. Když naopak k tématu přichází, podivuje se nad tím, že předložená vysvětlení klidu Země jsou považována za akceptovatelná (*De caelo* II,13,294a19–22). Přehled názorů svých předchůdců následně zahajuje pozicí připisující Zemi bezmeznost směrem dolů, kterou uvádí na příkladu Xenofana:

„Někteří tvrdí, že Země je směrem dolů bezmezná. Říkají, že je zakořeněna na bezmeznou (ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζωσθαι), jako třeba Xenofanés z Kolofónu, aby si ušetřili práci s hledáním příčiny. Za to je pohanil už Empedoklés, a to těmito slovy: Pokud by hlubina země a bohatý *aithér* byly bezmezné, jak to nerozumně přicházelo z četných jazyků a plynulo z mnoha úst, když věděli málo z veškerenstva.“ (Aristotelés, *De caelo* II,13,294a21–29 = DK 21 A 47 = DK 31 B 39)

Aristotelés uvedenému zdůvodnění zjevně nepřikládá žádnou váhu, neboť je za vysvětlení ani nepokládá. K podpoře

svého odsudku navíc cituje i Empedoklea. Přestože motiv „zakořenění“ Země zmiňují i další autoři, termín ἐρριζωσθαι není doložen v nejlepších manuskriptech Aristotelova spisu a neužívá jej ani Simplikios. Badatelé proto usuzují, že byl do Aristotelova textu vložen později (Couprie 2018, 132–133; Mueller 2005, 115, pozn. 295).

Simplikios se ve svém komentáři po vzoru Aristotela v každém případě domnívá, že se inkriminovaná pasáž týká problému vysvětlení nehybnosti Země. Zároveň ale nezastírá rozpaky, jak celému konceptu z důvodu nedostupnosti pramenů porozumět. Uvádí dvě možnosti výkladu:

„Protože jsem nenalezl Xenofanovy verše na toto téma, nevím, zda říká, že část Země, která směřuje dolů, je bezmezná a že z toho důvodu zůstává v klidu, nebo zda místo a *aithér* pod Zemí jsou neomezené, a proto Země padá do nekonečna a zdá se být v klidu. Neboť Aristotelés to neobjasňuje a ani Empedokleova slova to jasně nevymezují, protože ‚hlubina Země‘ může také znamenat i to, do čeho klesá.“ (Simplikios, *In Arist. De caelo* 522,7–12 = DK 21 A 47)

Do stejného kontextu nehybnosti Země zasadil své svědectví i Achilles Tatios. To má navíc mimořádnou váhu, neboť podle obecné shody obsahuje původní Xenofanova slova:

„Xenofanés se nedomníval, že je Země zavěšena, ale spíše, že dosahuje bezmezně dolů, protože říká:

„U nohou je vidět mez země, dosahující sem nahoru, stýká se zde se vzduchem, zatímco dolní mez ubíhá k bezmeznému.“ (Achilleus Tatios, *Isag.* 4 = TP 3 Xen 132 (DK 21 B 28))

Achilleus Tatios podporuje Aristotelovu verzi textu ve smyslu bezmezného spodní části Země. Pseudo-Aristotelés naopak uvádí druhou ze Simplikem akcentovaných možností, tedy bezmeznou hlubinu pod Zemí:

„Jak také Xenofanés říká, že hlubina Země a vzduchu je bezmezná.“ (Pseudo-Aristotelés, *MXG* 976a32 = DK 30 A 5)¹⁶

Když si Cicero klade otázku po samotných možnostech našeho poznání nehybnosti Země, zmiňuje se o jejích „kořenech“:

„Můžeme snad stejným způsobem rozřezat, otevřít a oddělit přirozenosti věcí, abychom viděli, zda je Země hluboko dole upevněna a tkví jakoby ve svých kořenech [podle Xenofana], nebo zda je ve středu zavěšená?“ (Cicero, *Acad. pr.* II,39,122 = DK 21 A 47)

Motiv „zakořenění“ Země, které jsme předtím viděli u Aristotela, se následně opakovaně objevuje rovněž u Áetia:

„O Zemi, jaká je její podstata a kolik jich je: Xenofanés [říká, že Země]

je nižšími částmi zakořeněná v bezmezném (εἰς ἄπειρον ἐρριζωσθαι) a sestává ze vzduchu a ohně.“ (Áetios, *Plac.* III,9,4 Mansfeld–Runia = DK 21 A 47)

Podobně se Áetios vyjadřuje i v další kapitole:

„O umístění Země: U Xenofana je [Země] první, je totiž zakořeněná v bezmezném.“ (Áetios, *Plac.* III,11,2 Mansfeld–Runia = DK 21 A 47)

Pseudo-Plútarchos a Hippolytos pak na rozdíl od předchozích autorů kládou důraz na bezmeznost Země jako takové, aniž by bylo zjevné, zda je míněna její spodní část nebo povrch. Zároveň přidávají důležitou okolnost, kterou předchozí prameny nezmiňují. Podle Pseudo-Plútarcha totiž neměly být její části obklopeny vzduchem:

„[Xenofanés] tvrdí, že Země je bezmezná, že vzduchem nejsou obklopeny všechny její části.“ (Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 4 = DK 21 A 32)

Ve znění Hippolyta neměla být Země obklopena nejen vzduchem, ale i nebem:

„Země je bezmezná a není obklopena ani vzduchem, ani nebem.“ (Hippolytos, *Ref.* I,14,3 Marcovich = DK 21 A 33)

Přestože není na základě zpráv jasné, zda se Xenofanés domníval, že se Země rozkládá bezmezně směrem dolů, nebo se pod ní nalézají neomezený prostor, lze

16 Přel. autor.

předpokládat, že pasáže vycházejí z původního textu, jak lze doložit Xenofanovou citací u Achillea Tatia.

V případě Hérakleita pak nejsou dochované žádné zprávy přibližující jeho pojetí. Diogenés Laertios o tom ostatně výmluvně svědčí:

„O Zemi však nic neprohlašuje, jaká je a co je.“ (DL IX,11 Marcovich = DK 22 A 1)¹⁷

Pokud zpětně přehlédneme jednotlivá zdůvodnění nehybnosti Země předložená iónskými mysliteli 6. století př. Kr., vidíme, že Thalétovu motivu Země spočívající na vodě koncepčně odpovídá *de facto* pouze Anaximenova pozice. Oba myslitelé měli Zemi podkládat konkrétní fyzickou oporu, přičemž se zdánlivě odlišují pouze volbou její podoby (voda, vzduch). Zatímco ale v případě Thaléta Aristotelés doslova tvrdí, že se mělo jednat o nejstarší zdůvodnění nehybnosti Země, Anaximena naopak uvádí spolu s Anaxagorou a Démokritem – tedy mysliteli 5. až raného 4. století př. Kr. Zatímco ale oba tyto pozdní myslitelé pro Aristotela bezesporu představovali důležité prameny, s nimiž na různých místech polemizuje, iónské archaické tradici zdaleka nevěnuje takovou pozornost. Již proto se můžeme ptát, nakolik se Anaximenova koncepce opravdu shodovala s jejich pojetím. Musíme se proto zaměřit na otázku, zda samotný předpoklad fyzické opory Země, která vyplňovala prostor pod Zemí, odpovídá iónskému výkladu 6. století př. Kr.

¹⁷ Přel. Z. Kratochvíl.

KONTEXT IÓNSKÉHO ARCHAICKÉHO POJETÍ ZEMĚ

V této souvislosti je potřeba přihlédnout k vývoji, k němuž došlo v oblasti předsokratovských kosmologií. Pro iónské kosmologie 6. století př. Kr. bylo naprosto charakteristické především meteorologické pojetí nejen nebeských těles, ale i dějů, k nimž v univerzu docházelo. Zatímco Anaximandros měl nebeská tělesa pokládat za kruhy ohně obklopené vzduchem-mlhou, které vznikly v prvních fázích kosmogonie z pozůstatků planoucí sféry, u ostatních iónských archaických myslitelů nebeská tělesa zpravidla vznikala v důsledku vypařování vlhkosti země a moře, která se následně akumulovala a zapálila.¹⁸ Zatímco u Anaximena se setkáváme s vymezením ohnivě povahy nebeských těles a jejich plochým tvarem, u Xenofana jsou popisována jako vznícená oblaka, Hérakleitos je pak připodobňoval k nádobám, v nichž hoří oheň ze zapálených výparů.¹⁹ Nebeská tělesa přitom měla být v neustálém kontaktu se Zemí, neboť se za vlhkostí pohybovala jako za

¹⁸ Např. Áetios (Plac. II,13,7 Mansfeld–Runia = DK 12 A 18; II,20,1 Mansfeld–Runia = DK 12 A 21; II,25,1 Mansfeld–Runia = DK 12 A 22); Hippolytos (Ref. I,6,4 Marcovich = DK 12 A 11); Pseudo-Plútarchos (Strom. 2 = DK 12 A 10).

¹⁹ Např. Áetios (Plac. II,13,14 Mansfeld–Runia = DK 21 A 38; II,20,2 a 5 Mansfeld–Runia = DK 21 A 40; II,20,3 Mansfeld–Runia = DK 13 A 15; II,22,1 Mansfeld–Runia = DK 13 A 15 = DK 13 B 2a; II,25,2 Mansfeld–Runia = DK 13 A 16; II,25,3 Mansfeld–Runia = DK 21 A 43; II,28,7 Mansfeld–Runia = DK 22 A 12); DL (IX,9 Marcovich = DK 22 A 1); Hippolytos (Ref. I,7,4–5 Marcovich = DK 13 A 7); Pseudo-Plútarchos (Strom. 4 = DK 21 A 32); Theodorétos (Gr. aff. cur. 4,21 = TP 3 Xen 201).

„potravou“.²⁰ Univerzum představovalo jednotné kontinuum, v němž oblast oblaků plynule přecházela v oblast nebeských těles. Vzhledem k těmto charakteristickým rysům D. W. Graham označil iónské kosmologie 6. století př. Kr. za „meteorologický“ model (Graham 2013, 78–84).

Pakliže byla nebeská tělesa ve stálém kontaktu se Zemí, obíhala zároveň pouze nad zemským povrchem.²¹ Aristotelés v tomto smyslu svědčí o „četných dávných meteorolozích“:

„Dokladem toho, že severní část Země je vysoká, má být přesvědčení četných dávných meteorologů, že Slunce se nepohybuje pod Zemí, nýbrž kolem Země a její severní části; že mizí a tak působí noc, protože směrem k severu je Země vysoká.“ (Aristotelés, *Meteor.* II,1,354a27 = DK 13 A 14)

Explicitní zpráva o oběhu nebeských těles nad Zemí máme dochovány zejména u Anaximena:²²

„O oběhu a pohybu nebeských těles: Anaximenés říkal, že hvězdy nekrouží pod Zemí, nýbrž okolo Země.“ (Áetios, *Plac.* II,16,5 Mansfeld–Runia)

20 Např. Aristotelés (*Meteor.* II,2,354b33 = DK 22 A 11).

21 Jak jsme poukázali na jiných místech (např. Kočandrlé 2019, 783–784), v tomto ohledu představuje v iónské archaické tradici významnou výjimku Anaximandros. Pokud totiž měly být kruhy nebeských těles skloněny, jak pro Měsíc uvádí Áetios (*Plac.* II,25,1 Mansfeld–Runia = DK 12 A 22), musely obíhat i pod Zemí.

22 DL (II,3 Marcovich = DK 13 A 1); Hippolytos (Ref. I,7,6 Marcovich = DK 13 A 7).

Podobně u Xenofana dávají prameny do souvislosti bezmeznost Země směrem dolů s nemožností oběhů nebeských těles pod jejím povrchem:

„Pokud by byla Země bezmezně hluboko zakořeněná, nemohlo by k takovému oběhu [nebeských těles] docházet.“ (Strabón, *Geogr.* I,1,20–21 Radt = část TP 3 Xen 51)²³

Jestliže iónské archaické kosmologie byly charakteristické zejména svým meteorologickým pozadím, kosmologie následujícího 5. století př. Kr. naproti tomu D. W. Graham označil za „lithický“ model. Nebeská tělesa totiž již obvykle představovala konkrétní objemné masy rozžhavených kamenů nebo kovů.²⁴ Navíc obíhala i pod Zemí.²⁵ Dění v univerzu bylo nadto zpravidla určováno silou víru, jehož počátky někteří badatelé spojují s Anaxagorou²⁶ (Graham 2013, 134–136, 201–204).

D. J. Furley v rámci předsókratovských kosmologií zase rozlišil mezi „lineárním“ („paralelním“) a „centrifokálním“ univerzem. Dané rozlišení přitom vychází z koncepce pohybu. „Lineární“ univerzum odpovídá kosmologii ploché Země, kdy tělesa směřují kolmo dolů, a jedná se zejména o pojetí Miletánů. „Centrifokální“ koncepce naopak

23 Přel. autor. Podobně srov. Diogenés z Oinoandy (fr. 66 = TP 3 Xen 94).

24 Např. Áetios (*Plac.* II,20,8 Mansfeld–Runia = DK 68 A 87); DL (II,8 Marcovich = DK 59 A 1); Hippolytos (Ref. I,8,6 Marcovich = DK 59 A 42).

25 Např. Hippolytos (Ref. I,8,8 = DK 59 A 42).

26 Např. Graham (2013, 81–82, 127, pozn. 24); Gregory (2007, 116).

předpokládá kulovou Zemi a střed, k němuž se vztahují všechny pohyby. Jejím finálním vyjádřením je Aristotelovo univerzum kulové Země ve středu nebeské sféry (Furley 1987, 2–8, 24–25, 53–57; 1989, 14–26).

Představené rozlišení mezi „meteorologickým“ a „lithickým“ modelem, a zároveň mezi „lineárním“ a „centrifokálním“ univerzem, nás přivádějí k tomu, abychom si uvědomili zásadní koncepční odlišnosti mezi kosmologiemi 6. a 5. století př. Kr. Ty jsou rovněž jasnými znaky dosvědčujícími vývoj, k němuž došlo v oblasti předsókratovských kosmologií. Uváděné spojení Anaximena s Anaxagorou a Démokritem se proto v tomto světle jeví jako mimořádně sporné, neboť podmínky panující v univerzu byly v jejich koncepcích významně odlišné.

Vymezení základních charakteristických rysů iónských kosmologií 6. století př. Kr. nás zároveň upozorňuje na zásadní okolnost. Jak jsme dříve rozvedli při různých příležitostech, klíčová je především meteorologická povaha nebeských těles spolu s jejich oběhy pouze nad Zemí. Jestliže nebeská tělesa vznikala v důsledku zapálení vlhkosti země a moře, byla *de facto* až následkem původních podmínek panujících v univerzu. Zároveň byla od Země v podstatě odvozená a nadále na ní závislá. Pokud se nebeská tělesa navíc nalézala pouze nad zemským povrchem, Země doslova vymezovala prostor jejich oběhů. Uvedené pojetí nebeských těles ale současně vypovídá zpětně o Zemi. Na tomto základě se totiž lze domnívat, že výchozím konceptuálním předpokladem, z něhož

se odvinul vlastní meteorologický charakter iónských archaických kosmologií, bylo pojetí Země jako dolní dimenze celého univerza. Od zemského povrchu se vzhůru rozpínalo nebe, přičemž univerzum se prostíralo právě jen mezi nebem a Zemí (a zahrnovalo i podzemí). Veškerý prostor pod povrchem Země byl vyplněn jen masou země a celé podzemí se tedy nalézalo pouze v ní samotné. Zmínky o ploché Zemi proto akcentují jen její povrch a odhlížejí od zemské masy „ubíhající k bezmeznosti“. Země ještě nebyla pokládána za konkrétní kosmické těleso umístěné v prostoru univerza, nýbrž jej sama zakládala. Jestliže Země ztělesňovala dolní hranici univerza, veškeré dění se muselo odehrávat právě pouze nad ní. Proto nebeská tělesa měla vznikat v důsledku výparů ze země a moře, byla kladena do blízkosti oblak a při svých obězích nemohla pod Zemi zasahovat (např. Kočandrle 2019, 778–783).

Z dochovaných textů je to ovšem právě problém zdůvodnění nehybnosti Země, který navozuje dojem Země jako tělesa umístěného v okolním prostoru univerza – zvláště, je-li její klid působen vnější fyzikální oporou. Přítomnost vody nebo vzduchu pod Zemí totiž na první pohled jasně indikuje existenci prostoru pod Zemí, který je jimi vyplněn. D. W. Graham podotkl, že přestože není v textech líčena rozloha vody – nebo analogicky vzduchu –, na nichž Země spočívá, mohli bychom předpokládat, že oproti Zemi byla jejich rozloha vnímána jako bezmezná. Bezmeznost vzduchu mohla být v případě Anaximena i důvodem, proč nemohl zpod Země

uniknout. Přítomnost vody či vzduchu pod Zemí mohla zamezovat i oběhům nebeských těles touto oblastí (Graham 2013, 48–49).

Jak jsme však zmínili, meteorologická povaha iónských archaických kosmologií spolu s oběhy nebeských těles pouze nad Zemí ukazuje jiným směrem. Poukazuje na Zemi vnímanou nikoli jako kosmické těleso umístěné v prostoru univerza, nýbrž jako jeho dolní dimenzi. Zároveň odkazuje na „lineární“ pojetí univerza, tak jak je uvedl D. J. Furley. Z tohoto primárního náhledu následně vycházelo i vlastní meteorologické pozadí iónských archaických kosmologií. Pokud se ale pod Zemí nenalézala žádná oblast vyplněná jiným médiem, nýbrž pouze její masou, představovala Země centrální vztažnou plochu veškerého prostoru, jak dříve nadnesl D. Fehling. Všechna tělesa proto musela padat právě jen k jejímu povrchu. Otázka jejího vlastního pádu tak nebyla principiálně vůbec tematizována. Tento problém se následně objevil až v kosmologiích 5. století př. Kr. V iónských archaických kosmologiích se naopak jedná o anachronismus (Fehling 1985, 212–215).

Viděli jsme, že když Aristotelés přechází ve spise *O nebi* k tématu nehybnosti Země, uvádí, že někteří z jeho předchůdců se měli domnívat, že „Země je směrem dolů bezmezná“, přičemž v jeho očích daný problém vůbec nedokázali řešit. Svojí kritikou zjevně zachovává původní náhled, který však vycházel z naprosto jiného pojetí univerza, než sám zastával. Přestože zde Aristotelés jmenuje pouze Xenofana, můžeme předpokládat, že se s výjimkou Anaximandra

ve skutečnosti jednalo i o ostatní iónské archaické myslitele.²⁷ Dochované zprávy u Xenofana o tom, že „Země je směrem dolů bezmezná“ nebo koření „na bezmeznu“, přitom artikulují běžnou zkušenost, kdy se nám zdá, že pod námi je pouze a jen Země (KRS 2004, 117–118; Leshner 1992, 129–131).

Ačkoli Anaxagorás a Démokritos ve své době pokládali Zemi podobně jako Anaximenes za plochou, jednalo se již o konkrétní kosmické těleso umístěné v prostředí univerza. Kolem dokola Země se tak rozkládal prostor, pod Zemí vyplněný nahuštěným vzduchem. Nebeská tělesa proto již mohla pod Zemí obíhat. Současně je zjevné, že přítomnost vzduchu pod Zemí nijak průchodu nebeských těles nebránila. A právě u Anaxagory a Démokrita byl zároveň nastolen i problém nehybnosti Země. Pokud však s nimi v daném kontextu

²⁷ Jak jsme dříve rozvedli na jiných místech (např. Kočandrlé 2019, 783–784; 2020, 671–676), Anaximandros oproti ostatním iónským archaickým myslitelům naopak Zemi považoval za konkrétní kosmické těleso. Zatímco se u jeho iónských současníků setkáváme s velmi omezeným popisem Země, u Anaximandra je naopak konkrétně líčena (Áetios, *Plac.* III,10,2 Mansfeld–Runia = DK 12 A 25 = DK 12 B 5; Hippolytos, *Ref.* I,6,3 Marcovich = DK 12 A 11; Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2 = DK 12 A 10). Evidentně přitom představuje samostatné těleso, jak plyne i ze zdůvodnění jejího nehybného umístění v univerzu. Také nebeská tělesa nevznikala jako pouhé výpary a navíc představovala konkrétní kruhy ohně, obklopené vzduchem–mlhou. Pokud byla umístěna kolem Země v jejích středu a skloněna vůči zemskému povrchu, procházela i pod ní. Země tak byla umístěna v prostoru univerza, tvořeném kruhy nebeských těles (např. Áetios, *Plac.* II,25,1 Mansfeld–Runia = DK 12 A 22; Hippolytos, *Ref.* I,6,3–5 Marcovich = DK 12 A 11).

uvádí Aristotelés i Anaximena, činí tak pouze omylem.

Podle všech známek tak nebyla otázka nehybnosti Země v íónských archaických kosmologiích vůbec tematizována. Jestliže Aristotelés připisuje Thalétovi i Anaximenovi konkrétní způsoby vysvětlení nehybnosti Země prostřednictvím jejího umístění na určitou fyzickou oporu, jedná se pouze o anachronismus. Může být výmluvné, že Aristotelés zvolil fyzickou oporu Země vždy v souladu s „počátkem“ (ἀρχή) – vodou či vzduchem –, jež měli Thalés s Anaximem údajně zastávat. Byly to naopak až kosmologie 5. století př. Kr., které tento problém začaly tematizovat. A právě jejich konceptuální předpoklady se nejvíce odrazily v Aristotelově vlastním pojetí univerza, zatímco íónské archaické kosmologie takovou roli zdaleka nehrály (Fehling 1985, 213–215).

— ZÁVĚR

Viděli jsme, že uváděná zdůvodnění nehybnosti Země v univerzu, která předpokládají vnější oporu, nejsou v íónských kosmologiích 6. století př. Kr. autentická. Nekorespondují totiž s pojetím Země jako dolní dimenze univerza. Jakkoli badatelé zpravidla pokládají Zemi spočívající na vodě za původní Thalétovu myšlenku, celá koncepce se neshoduje s dobovým íónským pojetím Země. Když se Aristotelés pozastavuje nad tím, co podpírá vodu, která nese Zemi, G. S. Kirk, J. E. Raven a M. Schofield poznamenávají, že Thalés nemusel daný problém řešit, neboť „přijímal lidovou představu, že to, co se nachází pod Zemí, sahá tak hluboko, že se podobný

problém skoro neklade....“ (KRS 2004, 117). Ukázali jsme však, že se tento náhled týkal již samotné Země. Přestože D. W. Graham tvrdí, že pokud je některá ze zpráv o Thalétově kosmologii hodnověrná, mohlo by se jednat právě o Zemi plovoucí na vodě, ve skutečnosti se ani v tomto případě nejedná o pravdivou informaci.

Navíc jsme konstatovali, že zprávy o Thalétově kosmologii jsou obecně poplatné pozdním výkladům, kdy zemitost nebeských těles odpovídá až koncepcím 5. století př. Kr. Uváděná zemitost je s velkou pravděpodobností pouze průmětem údajného Thalétova vysvětlení zatmění Slunce, kdy pozdní autoři již koncipovali Měsíc jako pevné těleso. V kontextu íónských kosmologií 6. století př. Kr. se ale jedná o naprosto cizorodý prvek. Již vzhledem k nejistotě mezi antickými mysliteli ohledně existence Thalétova spisu, kdy sám Aristotelés dosvědčuje, že informace o Thalétovi má pouze z druhé ruky, bude dochovaná Thalétova kosmologie představovat až pozdní konstrukci.

Zůstává však otázka po původu pojetí Země plovoucí na vodě a jeho spojení s Thalétem. P. F. O’Grady předpokládala, že ve skutečnosti mylně vycházelo ze zpráv o tzv. plovoucích ostrovech, které jsou doložené u antických autorů (Plinius, *Natur. hist.* II,96). Hérodotos v tomto smyslu informuje o plovoucím ostrovu Chemmis v Egyptě (*Hist.* II,156). Zatímco tak Thalés podle ní mohl mít původně na mysli pouze části země nalézající se na vodě, Aristotelés je zaměnil za celou Zemi (O’Grady 2002, 87–94).

Vzhledem k charakteru dochovaných textů nemůžeme mít pochopitelně v této klíčové otázce jistotu. Viděli jsme nicméně, že motiv Země spočívající na vodě neodpovídá iónskému archaickému vidění světa. Přesto lze předpokládat, že Aristotelés měl k dispozici určité konkrétní indicie, na jejichž základě se cítil oprávněn spojit Thaléta s tímto motivem. Jak ale sám uvádí, ty se zjevně týkaly těch nejstarších koncepcí. S největší pravděpodobností však měly blízkovýchodní původ, jak v souvislosti s Egyptem dosvědčuje Simplikios. Jestliže Aristotelés uváděl Thaléta na samém počátku filosofie a měl u něho zprávy o významné roli vody, mohl jej pak s touto nejstarší tradicí následně přirozeně spojit.

Thalés ale mohl být s pojetím Země plovoucí na vodě spjat ještě před Aristotelem – již vzhledem k Aristotelovu vyjadřování. Svoji roli zde mohl sehrát

i údajný Thalétův foinický původ (*DL* I,22 = *DK* 11 A 1; Hérodotos, *Hist.* I,170 = *DK* 11 A 4). Jestliže byl kladen do nejstarší myslitelské tradice – například Diogenés Laertios (I,13, 22 = *DK* 11 A 1) ho jmenuje mezi tradičními sedmi moudrci –, mohl být před Aristotelem spojen i s prastarým blízkovýchodním pojetím Země. Aristotelés následně podobné sdělení přímo zasadil do kontextu problému zdůvodnění nehybnosti Země. Ve skutečnosti této zprávě ale vlastní Thalétovo pojetí Země neodpovídalo.

Nezbývá než konstatovat, že o Thalétově koncepci Země i nebeských těles nemáme doložené žádné autentické informace. Dochované poznatky o Thalétově kosmologii jsou pouze poplatné pozdním výkladům. Pro její rámcové pochopení se proto musíme obracet k celkovému obecnému obrazu, který nám nabízejí prameny pro ostatní myslitele iónské archaické tradice.

SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH DĚL

- DK* – Diels, Hermann, and Walther Kranz. 1951/1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, I–III. Berlin: Weidman.
- KRS* – Kirk, Geoffrey S., and John Earle Raven and Malcolm Schofield. 2004. *Předsókratovští filosofové. Kritické dějiny s vybranými texty*, přel. Filip Karfík, Petr Kolev a Tomáš Vítek. Praha: OIKOYMENH.
- LSJ* – Liddell, Henry G., and Robert Scott. 1996. *A Greek-English Lexicon*, With a Revised Supplement by Henry S. Jones, and Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- TP1* – Wöhrle, Georg (ed.). 2014. *Die Milesier: Thales*. Translation and additional material by Richard McKirahan. Berlin – Boston: De Gruyter.
- TP 2* – Wöhrle, Georg (Hrsg.). 2012. *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- TP 3* – Strobel, Benedikt, and Georg Wöhrle (Hrsg.). 2018. *Xenophanes von Kolophon*. Berlin – Boston: De Gruyter.

SEZNAM ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ

- Áetios
Plac. – *Placita philosophorum*
- Achilleus Tatios
Isag. – *Isagoga excerpta*
- Alexandros z Afrodisiady
In Arist. Meteor. – *In Aristotelis Meteorologica commentaria*
- Ammianus Marcellinus
Hist. – *Historiae*
- Aristotelés
De respir. – *De respiratione*
Met. – *Metaphysica*
Meteor. – *Meteorologica*
Phys. – *Physica*
- Pseudo-Aristotelés
MXG – *De Melisso, Xenophane, Gorgia*
- Asklépios
In Arist. Met. – *In Aristotelis Metaphysicorum libros commentaria*
- Cicero
Acad. pr. – *Academica priora*
De nat. deor. – *De natura deorum*
De rep. – *De re publica*
- Diogenés Laertios
DL – *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*
- Hermiás
Irr. gent. phil. – *Irrisio gentilium philosophorum*

Hérodotos <i>Hist. – Historiae</i>	Pseudo-Plútarchos <i>Strom. – Stromata</i>
Hésiodos <i>Theog. – Theogonia</i>	Seneca <i>Nat. quaest. – Naturales quaestiones</i>
Hippolytos <i>Ref. – Refutatio omnium haeresium</i>	Scholia <i>Schol. Hom. Il. – Scholia in Homeri Iliadem</i> <i>Schol. Plat. Rem publ. – Scholia in Platonis</i> <i>Rem publicam</i>
Homér <i>Il. – Ilias</i>	Simplikios <i>In Arist. De caelo – In Aristotelis De caelo</i> <i>commentaria</i> <i>In Arist. Phys. – In Aristotelis Physicorum</i> <i>libros commentaria</i>
Ióannés Filoponos <i>In Arist. Cat. – In Aristotelis Categorias</i> <i>commentarium</i>	Strabón <i>Geogr. – Geographica</i>
Platón <i>Phd. – Phaedo</i> <i>Tim. – Timaeus</i>	Theodorétos <i>Gr. aff. cur. – Graecarum affectionum curatio</i>
Plinius <i>Natur. hist. – Naturalis historia</i>	Theón ze Smyrny <i>De util. mat. – De utilitate mathematicae</i>
Proklos <i>In Eucl. – In primum Euclidis Elementorum</i> <i>librum commentarii</i>	

SEZNAM ZKRATEK BIBLICKÝCH SPISŮ

Gn. – Genesis

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Prameny

- Diels, Hermann, and Walther Kranz. 1951/1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, I–III. Berlin: Weidman.
- Mansfeld, Jaap, and David T. Runia. 2009. *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, II, *The Compendium* 2. Leiden – Boston: Brill.
- Mansfeld, Jaap, and David T. Runia. 2020. *Aëtiana V. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, 1–4. Leiden – Boston: Brill.
- Marcovich, Miroslav. 1986. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*. Berlin – New York: De Gruyter.
- Marcovich, Miroslav. 2008. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, I. Berlin: De Gruyter.
- Strobel, Benedikt, and Georg Wöhrle (Hrsg.). 2018. *Xenophanes von Kolophon*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), verze 2000 – elektronická databáze textů.
- Wöhrle, Georg (Hrsg.). 2012. *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Wöhrle, Georg (ed.). 2014. *Die Milesier: Thales*. Translation and additional material by Richard McKirahan. Berlin – Boston: De Gruyter.

České překlady pramenů

Není-li uvedeno jinak, překlady antických autorů pořídili na základě starších překladů Vojtěch Hladký a kol.

Uváděné překlady antických autorů od Zdeňka Kratochvíla byly převzaty z *Fysis.cz*. Dostupné [online] z: <<http://www.fysis.cz>> [cit. 1. 9. 2022].

Slovníky

Liddell, Henry G., and Robert Scott. 1996. *A Greek-English Lexicon*, With a Revised Supplement by Henry S. Jones, and

Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.

Sekundární literatura

Burkert, Walter. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Cambridge: Harvard University Press.

Guthrie, William K. C. 1962. *A History of Greek Philosophy*, I. *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cornford, Francis M. 1965. *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. New York: Harper & Row.

Hobza, Pavel. 2006. „Pojetí Země v Anaximandrově kosmologii.“ *Filosofický časopis* 54 (3): 381–392.

Couprie, Dirk L. 2011. *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology from Thales to Heraclides Ponticus*. New York: Springer.

Hobza, Pavel. 2018. *Mílétská filosofie jako aristotelská konstrukce. Studie o základních pojmech a představách*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Couprie, Dirk L. 2018. *When the Earth was Flat: Studies in Ancient Greek and Chinese Cosmology*. Cham: Springer.

Hölscher, Uvo. 1953. „Anaximander und die Anfänge der Philosophie.“ *Hermes* 81 (3): 257–277, 385–417.

Dührsen, Niels Ch. 2013. „Anaximenes.“ In *Frühgriechische Philosophie, Die Philosophie der Antike* 1, 1, editovali Helmut Flaschar, Dieter Bremer a Georg Rechenauer, 321–338. Basel: Schwabe Verlag.

Kahn, Charles H. 1960. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.

Fehling, Detlev. 1985. „Das Problem der Geschichte des griechischen Weltmodells vor Aristoteles.“ *Rheinisches Museum für Philologie* 128 (3–4): 195–231.

Kirk, Geoffrey S., and John Earle Raven and Malcolm Schofield. 2004. *Předsókratovští filosofové. Kritické dějiny s vybranými texty*, přel. Filip Karfík, Petr Kolev a Tomáš Vítek. Praha: OIKOYMENH.

Furley, David J. 1987. *The Greek Cosmologists*, I. *The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kočandrle, Radim. 2019. „Prostor pod Zemí v íónských archaických kosmologiích.“ *Filosofický časopis* 67 (5): 767–785.

Furley, David J. 1989. *Cosmic Problems*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kočandrle, Radim. 2020. „Země jako kosmické těleso v předsókratovské kosmologii.“ *Filosofický časopis* 68 (5): 659–677.

Gladigow, Burkhard. 1967. „Pneumatik und Kosmologie.“ *Philologus* 111 (1): 1–20.

Kočandrle, Radim. 2021. „Space and Earth in Archaic Ionian Cosmologies.“ *Ancient Philosophy* 41 (2): 247–266.

Graham, Daniel W. 2013. *Science Before Socrates. Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*. Oxford – New York: Oxford University Press.

Gregory, Andrew. 2007. *Ancient Greek Cosmogony*. London: Duckworth.

Kočandrle, Radim. 2022. *Svět íónských archaických kosmologií*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

- Lebeděv, Andrei V. 1990. „Aristarchus of Samos on Thales' Theory of Eclipses.“ *Apeiron* 23 (2): 77–85.
- Leshner, James H. 1992. *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto: University of Toronto Press.
- Mansfeld, Jaap. 1990. *Studies in the History of Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum.
- McKirahan, Richard. 1994. *Philosophy Before Socrates. An Introduction with Texts and Commentary*. Indianapolis – Cambridge: Hackett.
- Mueller, Ian. 2005. Simplicius. *On Aristotle, On the Heavens 2.10–14*, transl. Ian Mueller. London: Duckworth.
- O'Grady, Patricia F. 2002. *Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy*. Farnham – Burlington: Ashgate.
- Panchenko, Dmitri. 1994. „OMOIOΣ and OMOIOTHΣ in Thales and Anaximander.“ *Hyperboreus* 1 (1): 28–55.
- West, Martin L. 1963. „Three Presocratic Cosmologies.“ *The Classical Quarterly* 13 (2): 154–176.
- West, Martin L. 1971. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press.
- Wöhrlé, Georg. 1993. *Anaximenes aus Milet. Die Fragmente zu seiner Lehre*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wright, M. Rosemary. 1995. *Cosmology in Antiquity*. London – New York: Routledge.

Číst či nečíst? Řecký pohled na egyptské hieroglyfy a principy antického umění paměti

DIANA MÍČKOVÁ

Ústav řeckých a latinských studií

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy

Celetná 20

Praha 1

Diana.Mickova@ff.cuni.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2022.005>

ABSTRACT

The article focuses on Greek and Latin interpretation of Egyptian hieroglyphs and its similarity and possible relation to the classical art of memory and the (almost lost) methods of Greek mnemonics. The first part points to the differences between the Egyptian and Greek view on script and written sources, based mostly on mythological stories about the origin(s) of writing. The next part briefly explains the ancient interpretation of Egyptian hieroglyphs, focusing on Horapollo's *Hieroglyphica* and other sources. The third and last part of the study considers a possible relation of that interpretation to the art of memory. The mechanisms of creating images in *ars memoriae*, of Egyptian hieroglyphs and the Greek interpretation of them are compared and possible a (re)-use of hieroglyphic signs in some form of Greek mnemonics is suggested.

— Cílem studie je přiblížit, jak Řekové a obecně antičtí autoři interpretovali egyptské hieroglyfy a co je k tomu vedlo, a zároveň poukázat na podobnost těchto interpretací s klasickým uměním paměti a pokusit se nastínit možný vztah mezi egyptskými hieroglyfy a ztracenými metodami řecké mnemotechniky. V první části článku se zaměříme na rozdílné pohledy na písmo a písemnou tradici v řecké a egyptské kultuře, a to především na základě mytologických vyprávění, týkajících se právě původu a využití písma. Následně se čtenář stručně seznámí s antickou interpretací egyptských hieroglyfů, jak nám ji zanechal Hórapollón a další antičtí autoři, v závěru se pak studie bude věnovat již zmíněnému vztahu tohoto výkladu ke klasickému umění paměti.

— PÍSMO: DAR OD BOHŮ?

Nejprve se krátce zaměříme na to, jak Řekové nahlíželi na své vlastní písmo, tedy ababetu, a jak se tento pohled liší od způsobu, jakým staří Egyptané vnímali hieroglyfy. Už v mýtech o původu písma tradovaných v obou kulturách lze vidět zásadní rozdíly. V řecké mytologii a literatuře nacházíme mnoho příběhů a zmínek o osobnostech, které byly považovány za vynálezce písma či některých hlásek, případně za toho, kdo písmo přinesl do Řecka odjinud. Na rozdíl od Egyptanů, podle kterých písmo pocházelo přímo od bohů (spjovali s ním především boha Thovta), se v řeckých textech setkáváme nejen s bohy, ale i s mnoha héróy: většinou se jedná o héróy kulturní, spojované s různými dalšími výdobytky a uměními, v jejichž

výčtu je vynález písma (nebo některých konkrétních hlásek) pouze jednou položkou z mnoha. Jako vynálezci písma se objevují i historické osoby. Pokud v tomto kontextu narazíme na bohy, jedná se většinou o Titána Prométhea či o Herma, který je však často jen pořečtělou variantou egyptského Thovta, jak uvidíme níže.

Příběhy o původu písma sahají od doby sporů Olympanů s Titány přes mytologické počátky řeckých měst až po trójskou válku. Setkáváme se tu s proslulými jmény, jako je Danaos, Kadmos, Orfeus nebo Palamédés,¹ až po historické osobnosti: často jde

1 Palamédés se jako vynálezce písma poprvé objevuje ve Stésichorově *Oresteí* (viz Page 1962, fr. 213), kde je i zmínka o tom, že Řeky sám učil psát; podobnou tradici uvádí Euripidés ve zlomku z nedochované tragédie *Palamédés*, kde se dokonce dočteme, že Palamédés vynalezl písmo jako „*lék na zapomínání*“ (fr. 578N), viz dále v textu. U Filostrata (*Her.* 708) čteme: „*Před Palamédem ještě nebyla roční období ani běh měsíců, nebylo ještě jméno pro úsek času, nebyly mince, váhy ani počty, nebyla žádná touha po moudrosti, neboť ještě neexistovala písmena.*“ Plútarchos (*Quest. conviv.* 738a) píše, že Palamédés vynalezl čtyři písmena; podle Hygina (*Fab.* 277) jich bylo dokonce 11. Za zmínku pak stojí ještě další místo z Filostrata (*Her.* 710), kde Odysseus Palamédovi při hádce vytýká, že to nebyl on, kdo vynalezl písmo, ale vrány, čímž zřejmě naráží na podání, podle něž podobu písmen inspirovaly tvary ptačích hejn v letu. Powell ve své knize o vzniku řecké abecedy (1991, 235–236) uvádí na základě palamédovské tradice poněkud nadnesenou hypotézu, že Palamédés mohlo být jméno člověka, který stál za adaptací foinického písma pro potřeby řeckého jazyka a následně byl spojen se stejnojmennou mytologickou postavou. Pokud není uvedeno jinak, překlady ze starověkých jazyků jsou mé vlastní. Za konzultaci ohledně starořeckých textů děkuji S. Fischerové.

o básníky archaického období (Simonidés z Keu, Epicharmos ze Sicílie), spojované s dobou nástupu psané řecké literatury. Jako příklad uveďme ukázkou z Pliniova díla *Naturalis historia* (7, 56, 2, překlad Němeček 1974, 102): „Písmenům přičítám původ assyrský, někteří, např. Gelius, míní, že Merkur naučil psát Egyptany, jiní straní tomu, že byla nalezena Syry; v počtu 16 je pak přinesl do Řecka Foiničan Kadmos. Za trójské války pak přidal čtyři znaky (dzéta, ypsilon, í, chí) Palamédés, další čtyři Simonidés Melský (psí, kší, ómega, théta), vliv řeckých písmen je v našich. Aristotelovi se líbí lépe domněnka, že ke starým 18 přidal dvě Epicharmos nebo Palamédés. Antikleidés v Egyptě našel prý kohosi jménem Menés, jenž žil patnáct let před nejstarším králem řeckým Foroneou, což se pokouší dokázat z pomníků. Naproti tomu Epigenés učí, že u Babylóňanů bylo zapsáno hvězdné pozorování za 720 000 let na vypálených cihlách – a je to autor na slovo vzatý; Berossos a Kritodémos minimálně 490 000. Z toho je pouze vidět, že užívání písma je velmi dávné. Do Latie přinesli písmo Pelasgové.“

Přestože uvedený výčet zdaleka nezahrnuje všechny domnělé vynálezce písma, lze si na jeho základě udělat představu o tom, že co tradice, či dokonce autor, to zcela jiný příběh. Otázka tedy spíše zní: existuje něco, co mají všechny tyto osoby a příběhy společného? Jak již bylo uvedeno, písmo se často objevuje jako „pouhá“ jedna položka z dlouhého seznamu vynálezů dané osoby, případně bývá spojováno obecně s prvními králi či zakladateli

měst a rodů a nositeli kultury. Poměrně častým jevem je také spojování původu písma s nějakou cizí kulturou, ať již jde o Kadma, který přináší písmo z Foiníkie,² Orfea spojovaného s Thrákií³ či krále Danaa, který připlul z Egypta.⁴ Mnohokrát se, podobně jako v případě Kadma, ani nejedná o vynález dotyčné osoby, ale „import“ přinesený odjinud.

Pokud jde o božské vynálezce písma, jejich počet je výrazně nižší. Kromě několika málo zmínek, jako je například ta, která s původem písma spojuje Moiry (Hyginus *Fab.* 277), se řecká tradice v souvislosti se vznikem písma zmiňuje

téměř výhradně o dvou božstvech. Prvním z nich je Prométheus, který v příbězích o vzniku písma i přes svůj božský původ figuruje spíše podobně jako zmínění kulturní héróové v roli vynálezce, učitele a nositele kultury, a to právě kvůli výdobytkům a dovednostem, které předal lidem. Všechny tyto vynálezy, včetně písma, jsou však v Prométheově případě zcela zastíněny darem ohně, vedoucím k jeho pověstnému trestu.⁵

Druhým bohem, spojovaným s původem písma, je Hermés. Dost často ovšem nejde ani tak o Herma řeckého, jako spíše pořečtělou podobu Thovta, jak je jasné z kontextu či bližší charakteristiky tohoto boha.⁶ Například Diodóros Sicilský (*Bibl. hist.* 1, 16, 1) píše o vzniku písma podle Egyptanů toto: „Byla jeho (tj. Hermova) zásluha, že řeč začala být článkována, že mnohé věci,

2 Kadmos je většinou explicitně popsán jako ten, kdo písmo přinesl z Foiníkie, ale sám je nevynalezl. S tímto pojetím se setkáváme již u Hérodota (*Hist.* 5, 58–61), dále viz např. Diodóros Sicilský (*Bibl. hist.* 3, 67, 1 a 5, 57, 5 a v 5, 74, 1), který zároveň dodává, že Foiničané převzali písmo od Syřanů; nebo Plinius *Natur. hist.* 7, 56, 2. Pro historický vývoj řecké alfabety a kritiku pramenů a literatury viz např. Powell 1991, Bernal 1990.

3 Orfeus je sice někdy zmiňován jako vynálezce písma (např. Platón *Leg.* 677), nicméně podobně jako je v mýtu o Prométheovi písmo zastíněno příběhem o krádeži ohně a jeho předání lidem, případně dalšími Prométheovými vynálezy či mýtem o původu lidí, v případě Orfea nemá písmo nikdy takovou důležitost jako jeho písně a hudba (Vasunia 2001, 149), s níž je také často spojováno. V tomto kontextu je ovšem zajímavé podotknout, že díky vlivu orfismu se písmo a psané texty dostaly v obecném povědomí řeckého světa více do popředí, neboť význačným médiem tohoto náboženského proudu byly texty (Burkert 1998, 297).

4 Právě tato varianta, doložená již u Hekataia v 6. stol. př. n. l., může podle některých badatelů odkazovat na „racionalizaci“ legendy o vzniku alfabety, tedy na starší písemnou tradici východních národů a její vliv na řecké písmo, viz např. Powell (1991, 5–6; 233–234).

5 Podle Aischyla naučil Prométheus lidstvo budovat domy z cihel, rozeznávat roční období a sledovat běh hvězd, dal jim čísla, písmo a paměť, ukázal jim, jak zapřáhnout zvířata do pluhu a sedlat je a také jak stavět lodě (*Prom.* 445–469, v tomto pořadí). Jinde se o něm však mluví i jako o stvořiteli lidských bytostí (např. Hyginus *Fab.* 142; *Astronomica* 2, 15, 1). S poněkud odlišným podáním se pak setkáváme v Platónově *Prótagorovi* (321c–322b), kde mají Prométheus a Epimétheus stvořeným smrtelným rodům pouze udělit schopnosti. Epimétheovi však pro lidi mnoho nezbyde, načež Prométheus ukradne Athéně a Héfaistovi řemeslnou dovednost a oheň, ale je to již člověk, kdo rozčlení řeč a vynalezne si další k životu potřebné věci.

6 K charakteristice Thovta v helénistické době a jeho proměně v Herma Trismegista viz např. Bull (2018), Fowden (1993). Je zajímavé, že tuto pořečtělou podobu Thovta jako vynálezce písma převzali i Římané, a to jako svého Mercuria (Cic. *De nat. deor.* III, 22).

jež ještě neměly jména, získaly svůj název, a že bylo vynalezeno písmo.“ Výčet vynálezů boha Herma následně pokračuje: ustanovil oběti a pocty bohům, byl první, kdo pozoroval běh hvězd a objevil harmonii hudby, vynalezl i zápasení a tanec – Hermés zde vystupuje ve stejné roli jako v předchozích případech kulturní héroové. Podobně čteme u Plútarcha (*Quest. conviv.* 738e): „Říká se, že Hermés jako první z bohů vynalezl v Egyptě písmo, na základě čehož Egyptané jako první z písmen zapisují ibise, který náleží Hermovi.“⁷ Eusebius (*Praep. evan.* 1, 10, 8) už uvádí Thovta a Herma jako obdobu jedné a téže postavy: „Z Misóra se zrodil Tautos, který jako první vynalezl psané znaky: Egyptané mu říkají Thóvth, Alexandrijští Thóth a Řekové Hermés.“

Egyptského Herma jako vynálezce písma uvádí i Platón: ve *Filébovi* (18b–d) se zmiňuje „egyptská pověst“, podle níž Theuth (Thovt) vynalezl písmo, neboť byl prvním, kdo od sebe rozdělil jednotlivé samohlásky, hlásky vyjadřující určitý zvuk a „nehlasná písmena“, ty pak pospojoval v písmo a gramatiku (citováno podle Novotný 1994, 24). Asi

nejznámějším řeckým textem o písmu, kde hraje výraznou roli bůh Thovt, je dialog *Faidros*. Sókratés zde (*Phaedr.* 274c–275b) vypráví příběh o tom, jak egyptský Theuth vynalezl matematiku, geometrii, astronomii, deskovou hru a kostky a posléze také písmo. Když svůj vynález vychvaloval před vládcem a liboval si v tom, jak písemné zachycení slov způsobí, že zapsané nebude nikdy zapomenuto, král mu naopak odporoval, že takový vynález paměť zkazí, neboť namísto aby se lidé spolehnali na svou vlastní paměť a intelektuální schopnosti, zvyknou si na to, že se stačí opřít o znaky písma, tedy vnější pomůcku. Písmo zde tudíž figuruje jako něco, co může za určitých okolností způsobit více škody než užitku. Podle některých badatelů sloužil Platónovi jako předobraz Theutha právě jeden z řeckých vynálezců písma: Prométheus (Hackforth 1952, 157, pozn. 2) nebo Palamédés a literární tradice s ním spjatá (Nightingale 1996, 149–154). S posledně jmenovaným jej pojí totožné vynálezy, jak je uvádí např. Gorgiova *Palamédova obrana* či fragment ze Sofoklovy nedochované tragédie *Palamédés* (fr. 479 Radt); dále pak A. Nightingale poukazuje na dvojakost vynálezu, která v případě Palamédově vede k jeho smrti a v případě Theutha a jeho písma k přesnému opaku toho, co bylo zamýšleno. Obzvláště zajímavý je pak zlomek ze stejnojmenné hry Euripidovy (fr. 578 Nauck), bohužel taktéž nedochované, kde je řečeno, že Palamédés vynalezl písmena jako „léky na zapomínání“ (λήθης φάρμακα). Ve *Faidrovi* (274e) je písmo popisováno velmi podobně,

7 Oním „písmenem“ může Plútarchos myslet hlásku *alef*, která se skutečně v egyptštině píše jedním ze znaků znázorňujících ptáka (𐩣), ve skutečnosti se však nejedná o ibise, zasvěceného Hermovi/Thovtovi, ale o druh supy či orlosupa. Tato hlásky se ovšem používá jako první v současných egyptologických seznamech jednokonsonantních znaků a je také možné, že Plútarchos či jeho zdroj měl zcela jiný seznam. Znaků, které se zapisují pomocí konkrétního druhu ptáka, je v hieroglyfech mnoho a jsou proto také pro člověka bez znalosti egyptského písma značně nápadné.

jako „lék pro pamatování a moudrost“ (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον), v podobném duchu se o písmenech mluví i v již zmíněném Gorgiově textu (30), a to jako o „nástroji paměti“ (μνήμης ὄργανον).

Řecké pojetí, podle nějž je písmo jen jedním z celé řady vynálezů Herma/Thovta, mezi nimiž nijak zvlášť nevyčnívá, však egyptskému pojetí vůbec neodpovídá. V egyptském prostředí bylo písmo považováno za něco posvátného, pocházejícího přímo od bohů: ostatně samotné řecké slovo „hieroglyf“, jež používáme dodnes, odpovídá svým významem egyptskému výrazu *među nečer*, „slova bohů“, jak své písmo označovali sami Egypťané. Ohledně vzniku písma jako takového se v Egyptě setkáváme jen s poměrně vágními narážkami, vždy se ovšem jedná o dar či vynález bohů – nemusí jít nutně o boha Thovta, přestože právě on je typickým božstvem spojovaným s písmem a písemnou kulturou, stejně tak jako s magickou mocí hieroglyfů. Asi nejznámějším příkladem zmiňujícím explicitně stvoření hieroglyfů je tzv. mennoferská theologie,⁸ podle níž svět stvořil bůh Ptah (vystupující zde v synkrezi i s dalšími božstvy, mj. právě s Thovtem) svým srdcem a jazykem, tedy myslí a slovy. „Všechna slova bohů

(tzn. každý hieroglyf) vznikla z toho/tím, co vymyslelo srdce (tj. srdce boha Ptaha) a co přikázal jazyk (...). Tak byl Ptah spokojen poté, co vytvořil všechny věci a všechny hieroglyfy.“ (*Mennoferská theologie* 56–58). Hieroglyfy obsahovaly podle představ Egypťanů magickou a tvořivou moc samy o sobě, čemuž jistě nemálo dopomohl jejich obrazový charakter: často se setkáváme s tím, že znaky zobrazující nebezpečné tvory, jako jsou například hadi, krokodýli nebo lvi, byly v textech záměrně nedotésávány, případně poškozovány nebo zobrazovány jako přelomené nebo s noži v zádech (a to i v případě, že v daném textu měly pouze fonetickou hodnotu a jejich vizuální podoba tedy nebyla pro význam textu nijak zvlášť důležitá): eliminovalo se tím nebezpečí pro případ, že by znaky díky své magické moci ožily a nabyly skutečné podoby. Asi nejnapadnějším příkladem magické moci hieroglyfů je výzdoba podzemních částí staroegyptských hrobek – tyto texty nebyly určeny pro to, aby je četli potomci zemřelých nebo kolemjdoucí a návštěvníci pohřebiště: k tomuto účelu sloužily nápisy v superstrukturách, zatímco podzemí bylo po pohřbu uzavřeno či zasypáno a nápisy sloužily „pouze“ zemřelému a bohům.

Thovt sám bývá často označován jako moudré a vševědoucí božstvo: vystupuje jako moudrý soudce, zapisovatel při posmrtném soudu nebo majitel či autor tajemné knihy, obsahující absolutní moudrost; v rituálních textech se k němu přirovnávají ti, kdo chtějí doložit své znalosti tajných věcí. Thovt se podle Egypťanů plavil se slunečním

8 Jde o velice známý text, popisující mj. jednu z četných egyptských představ o vzniku světa. Pojmenována byla podle města Mennoferu (Memfidy), nalezený opis pochází z doby 25. dynastie (745–664 př. n. l., všechna data týkající se egyptských dějin jsou uváděna podle Verner – Bareš – Vachala 1997), skutečné stáří textu je však stále předmětem debat mezi odborníky (viz např. Krauss 1999, Ockinga 2010, Sousa 2017).

bohem Reem na jeho bárce a pomáhal mu bojovat proti hadu Apopovi, který každou noc hrozil Rea pozřít a nastolit tak vládu chaosu – svou (magickou) mocí tak Thovt pomáhal udržovat řád *maat* ve světě. Ve sféře bližší běžnému životu pak Thovt zastupoval veškerá privilegia a moc písma a úřadů s ním spojovaných. Prestiž písma je často zmiňována i v dopisech a radách učitelů žákům: „Trav čas psaním svými prsty a v noci čti, spřátel se s papyry a paletou – je to sladší než sladké víno! Co se týče psaní, pro toho, kdo je zná, je nad všechny úřady. Je lepší než jídlo a pivo, než oděvy a oleje, je důstojnější než dědictví v Egyptě a hrobka v Západní zemi!“ (p.*Lansing* 2,1– 2,3; Gardiner 1937: 100). Podobné chvály písma a písarské profese však nic nemění na tom, že podobně jako v jiných starověkých kulturách, i v Egyptě byla gramotná jen velmi malá část obyvatelstva (asi 1–5 %, podle Baines – Eyre 1983 a Quirke 2004, 37) a většina lidí se tak s písmem a texty setkala jen vizuálně nebo skrze předčítání a recitování, na druhou stranu ale právě tato skutečnost napomáhala tomu, že znalost písma byla již sama o sobě považována za prestižní záležitost vzdělané a mocné elity, nemluvě o úctě ke kněžím, kteří se zabývali přímo náboženskými a magickými texty.⁹

Výše uvedená charakteristika boha Thovta není zdaleka vyčerpávající, nicméně již z tohoto stručného popisu vidíme, že egyptský Hermés, který se objevuje v řeckých textech jako vynálezce písma, se více než svému egyptskému předobrazu do značné míry podobá již zmíněným řeckým kulturním héróům, ať již jde o jeho charakteristiku skrze výčet vynálezů, které jsou mu připisované (geometrie, kostky atd.), nebo o jeho dvojakost, spojenou spíše s typickou „tricksterskou“ stránkou řeckého Herma. Ta již z podstaty věci způsobuje, že jeho vynálezy mají i svou temnou, matoucí stranu, která může toho, kdo jich využívá, přivést do nemalých potíží. A podobně je tomu i s písmem jako takovým.

— PRŮKOPNÍCI PÍSMO: CIZINCI, ŽENY, PODVODNÍCI

Typickým prvkem řeckých příběhů o písmu a jeho počátcích je značně ambivalentní charakter písma, podobně jako je tomu u dalších „novinek“ připisovaných jeho vynálezci (např. kostky, deskové hry, mince, vojenská taktika; k diskusi na toto téma viz např. Frankfurter 1994, 190; Kurke 1999, 249–53 nebo Vasunia 2001, 148n.). Občas působí písmo u Řeků spíše jako danajský dar, někdy může dokonce svého vynálezce či

9 Vzhledem k charakteru egyptského písma a faktu, že k běžnému použití (dopisy, účetnictví atp.) se používala tzv. hieratika, jakási forma kurzívy, měla gramotnost v Egyptě různé stupně: na nejnižším z nich bychom našli umělce, kteří hieroglyfy tesali do kamene podle předkreslených předloh a nemuseli nutně umět příliš číst, další lidé pak uměli číst, ale nikoliv psát, jiní dovedli psát v omezené míře (například

opisovat krátké texty podle předlohy, zapisovat různé seznamy či praktické položky, vést účty), za vrchol vzdělání pak byli považováni lidé, kteří dovedli číst a sami vymýšlet a psát vlastní souvislé texty v hieroglyfech i hieratice, případně číst a pracovat se složitými starými texty, jež mohly být psány jazykem, kterým se dávno nemluvilo (podle Baines 1983, 584).

původce přivést do fatálních potíží: již jsme viděli kritiku užitečnosti písma ve *Faidrovi*; Palamédovi se stane osudným podvržený dopis od Priama.¹⁰ S podobným náhledem na písmo se setkáváme i v dalších řeckých mýtech. Zatímco v egyptské mytologii se to písmem jen hemží – objevují se zde různé dekrety, dopisy a kouzelné svitky, které často hrají v příbězích zásadní roli, písemně jsou zaznamenávány i skutky zemřelého na onom světě, záznamy o vládě faraonů jsou zapisovány na listy posvátného stromu *išed* atd., v případě Řeků je tomu zcela jinak. Pokud se o písmu vůbec mluví, většinou jde o krátké nápisy či sdělení, případně o příběhy, kde je písmo nástrojem lži, klamu či podlých záměrů. Pak už nepřekvapí, že je často spojováno s pochybnými postavami: cizinci, nepřáteli, podvodníky, lidmi nejednajícími s čistými úmysly či zrádnými ženami (což je obzvláště zajímavé vzhledem ke skutečné gramotnosti žen ve starověkém Řecku, která jistě nebyla valná a jejíž povaha je stále předmětem debat odborníků, viz např. Cole 1981; Powell 1988, 343–357; Harris 1989, 48; Pritchard 2014, 178–179). Nezřídka tyto postavy ztělesňují několik zmíněných aspektů najednou.

Nejstarší řeckou zmínku o psaném vzkazu nalezneme u Homéra (*Il.* 6, 178–180), kde král Proitos na popud své ženy posílá Bellerofonta do Lykie se vzkazem k tamnímu králi: „*Do Lycka však jej poslal a zhoubné mu odevzdal značky, neblahá znaménka mnohá, jež načrtal v složené desky*“ (překlad Vaňorný

1942, 138). Ve vzkazu je ovšem ve skutečnosti naznačeno, že Bellerofontés má být usmrčen: jedná se o lest, kterou spředla Proitova žena, jež po Bellerofontovi toužila, ale byla odmítnuta. Otázkou nicméně zůstává, co přesně jsou ony „zhoubné značky“ (σήματα λυγρὰ): nikde jinde u Homéra zmínky o písmu nenalezneme, proč se tedy objevují právě zde? A jde opravdu o písemně zaznamenanou zprávu, nebo jen o jakési symboly či znaky?¹¹ Postřeh, který je třeba v daném kontextu zmínit, uvádí ve své knize B. Powell (1991, 198–200; včetně odkazů na diskusi a další literaturu): Bellerofontův příběh vykazuje četné paralely s různými folklorními vyprávěními a literaturou Předního východu (viz též Stoevesandt 2015, 74–75), navíc se odehrává v daleké Lykii. Je tedy možné, že inspirací zde byl nějaký předovýchodní příběh, přejatý včetně prvků pro soudobá řecká vyprávění ne zcela typických, jako například zásadní role písemných dokumentů; zároveň tu prosvítá pohled na písemnou zprávu jako zrádný nástroj, spojený navíc s neřeckou kulturou.

S epizodami z mytologie, kde hrají písemné dokumenty větší roli, se potkáváme v dramatu, tedy v době, kdy již gramotnost a písmo hrály v kulturním povědomí podstatně větší roli. Mnohdy však jde o marginální zmínky o nápisích, často votivní povahy. Např. v Aischylových *Prosebnících* (463), když se

10 Viz např. Apollodóros *Epit.* 3,8; Hyginus *Fab.*105, scholia k Euripidovu *Orestovi* 432.

11 Pokud se v Iliadě objevuje pojem σήματα v jiném než zmiňovaném kontextu, jedná se o nesémantické znaky, nejčastěji náhrobky, mohyly či označení hrobu nebo božská znamení. K diskusi viz též Ford (1992, 131–171) či Stoevesandt (2015, 74–75).

Danaovny chtějí pomocí svých opasků oběsit na božích sochách, přirovnávají tyto opasky k novým nápisům na nich; v *Sedmi proti Thébám* (434, 468, 647–648) mají bojovníci popsané štíty, v Euripidových *Prosebnicích* (1202) se zaznamenává slib na trojnožku atp. Pokud je ovšem řeč o nějakém delším textu, nestojí psané slovo v právě dobrém světle. Již jsme zmínili domnělý Priamův dopis, který způsobil Palamedovu smrt – jednak mělo jít o dopis trójského, tedy barbarského krále, jednak jej Palamedovi nepodstrčí nikdo jiný než Odysseus (viz např. Hyg. *Fab.* 105), který si v roli trickstera nezadá možná ani se samotným Hermem.

Zdaleka nejvíce příkladů je v díle Euripidově, který s mýty mnohdy nakládal volněji než jeho předchůdci. V jeho hrách se nezřídka objevují psané dokumenty, které v ději hrají zásadní roli; čas od času také používá psané slovo, písmena či knihy v rámci obrazných pojmenování nebo analogií, jako např. že se pro slovo v odlišném významu používají táž písmena (*Hipp.* 357) nebo že mýty mohou lidé znát ze starých knih (*Hipp.* 451–458). Sám Euripidés si ostatně vysloužil pověst člověka zahrabaného ve své knihovně, údajně jedné z prvních soukromých knihoven vůbec (Aristofanés se mu proto vysmívá v *Žábách* (1409), viz též Small 1997, 39 a pozn. 13, či Steiner 1994, 209–212).

Dalším dopisem s podobným pozadím jako u zmíněného Bellerofontova příběhu je Faidřino psaní, určené pro Thésea, o němž čteme v *Hippolytovi* (858–885, 1057–1058 a 1311). Opět jde o podvržený dopis se lživým obsahem,

který tentokrát píše krétská princezna (jíž Faidra stále zůstává, byť se stane manželkou athénského krále), jejíž motiv není o nic lepší než v případě Proitovy ženy. Jde tedy opět o zrádnou ženu a cizinku – vyprávění sice není spojeno s východem, nicméně Kréta si svou pověstí s těmito oblastmi nijak nezadala, i ona bývá často spojována s despotickými mravy, změkčilostí, rozmařilostí, extrémny a přepychem, obzvláště v případě žen (viz např. Armstrong 2006). V téže hře se narážky na psané slovo objevují ještě několikrát, Théseus mimo jiné vyčítá Hippolytovi, že se řídí Orfeovým učením, třeští a má v úctě knižní učenost, na konci tragédie pak v návaznosti na Faidřin dopis jeden ze služebníků říká Théseovi, že neuvěří v Hippolytovu vinu, „i když se celé ženské plémě oběsí a někdo popíše i celý ídský les“ (*Hipp.* 953–954; 1252–1253, překlad Mertlík 1986, 85).

Další slavné dopisy hrají významnou roli v *Ifigenii v Aulidě*, a to hned dva: v prvním posílá Agamemnón Klytaimnéstře vzkaz s příkazem, aby k němu poslala Ifigenii pod záminkou sňatku s Achilleem (*IA* 98–100), přestože ve skutečnosti má v úmyslu ji obětovat: psané slovo je zde opět nástrojem lsti a klamu, který způsobí mnohá neštěstí. Ve druhém listu chce Agamemnón svůj příkaz odvolat (*IA* 106–110), nicméně ten se k jeho ženě nikdy nedostane a zůstane bezúčelnou snahou o nápravu, která vyvolá jediné – rozepři s Menelaem (*IA* 303n.); z hlediska božského příkazu a vojska, které chce odplout do Tróje, je tento dopis opět podlým trikem a lstí. Dopisy se vyskytují i v *Ifigenii v Tauridě*

(582–594nn.), kde Ifigenia žádá Oresta, aby doručil do Argu jednak její zprávu a jednak vzkaz, který jí tam ponechal jeden z řeckých zajatců. Pomineme-li druhý případ, jde o rozsáhlý dopis, který opět píše žena, jejíž role v příběhu je značně ambivalentní, opět se navíc nacházíme v cizích, barbarských krajích (zde ovšem nutno zdůraznit i fakt, že v tomto případě jsou autory obou psaní Řekové).

Zůstaneme-li ještě u trójské války, dalším zajímavým příkladem je příběh, v němž do Tróje přicházejí coby vyslanci Odysseus a Meneláos s úmyslem získat zpět Helenu mírovou cestou. Ve variantě mýtu, kterou nenalezneme u Homéra, ale až v pozdějších zdrojích (viz Tzetzés *Exegesis in Iliadem* 405), je s nimi ještě Palamédés nesoucí dopis adresovaný Heleně, který psala její sestra Klytáimnéstra – opět zde figuruje žena, jejíž charakter je v řecké mytologii nevalně proslaven, náhodné jistě nebude ani to, že s psaným textem je spojován právě Palamédés, tedy jeden z domnělých vynálezců písma.

Písmo si (alespoň zpočátku) příliš nepolepšilo ani v historických dobách. Písemné dokumenty nahrazovaly literární tradici velmi pozvolna (Harris 1989, 46) a na písmo se často hledělo s nedůvěrou jako na novotu kontrastující s tradicí ústního předávání kulturní tradice (Havelock 1986, 19–23, 79–97), po dlouhou dobu mělo také do značné míry pejorativní nádech a bylo spojováno s cizími zeměmi, barbary a zvláště tyranskými královstvími Orientu; psané slovo bylo někdy dáváno do protikladu k řecké demokracii a možnosti

diskutovat a vyjádřit na veřejnosti svůj názor (více viz též Steiner 1994, Vasunia 2001, 142–146). Představy o písmu jako vynálezu východních a/nebo barbarských civilizací v čele s tyrany nalezneme nejen u Hérodota, který je v tomto kontextu často uváděn (viz např. Hartog 1988, 277–281; West 1985 nebo Thomas 1992, 130), ale i jinde: kupříkladu v Aischylových *Prosebnících* se ve scéně, kdy Pelasgos odmítá vyslance Aigyptových synů a posílá jej se zápornou odpovědí zpět k jeho egyptským pánům, explicitně zmiňuje, že jde o rozhodnutí, které vládce odmítá zapisovat, neboť nejde o žádný dekret či rozkaz závisející na vůli jediného člověka, ale svobodné rozhodnutí všeho lidu: „*Lid naší obce jednohlasně rozhodl se z vlastní vůle (...). To není nápis, jež by nesly destičky neb svitek knihy voskem zapečetěný: to zřetelně jsi slyšel slova svobodná z úst volných.*“ (Aisch. *Prosebnice* 942–949, překlad Enders 2019, 187, k diskusi viz např. Vasunia 2001, 143–145). Pejorativní pojetí písma v řeckém prostředí analyzuje ve své monografii D. Steiner (1994). Uvádí příklady z různých děl řeckých autorů (často historiků), kdy je písmo vnímáno v protikladu k řecké oralitě a v ní ukotvené demokracii, a to především ve spojitosti s východními kulturami (Egypt, Babylón, Lykie, Persie atd.), jejich všudypřítomnými nápisy a seznamy, autoritou psaného slova a nezřídka i se (sebe)prezentací moci a nadvlády jejich panovníků.¹² Zde je ovšem na místě poznamenat,

12 Jako jeden ze zdrojů takového pohledu uvádí autorka všudypřítomné monumentální komemorativní nápisy, obsáhle zaznamenávající (často velmi

že ať už se Řekové na (cizí) písmo dívali s jakoukoliv rezervovaností, ve všech zmíněných příkladech jde samozřejmě o psané prameny a sami řečtí autoři zde tedy využívají nástroj, k němuž měli mít takovou nedůvěru. Gramotnost se v případě hláskového písma navíc šíří poměrně rychle (Andrews 1971, 51; Havelock 1986, 86; Harris 1989, 46); alfabeta se během procesu helénizace postupně rozšířila do celého Středomoří a řečtina (a později latina) se stala jazykem vzdělaných vrstev, zatímco ostatní kultury a jejich písemné tradice často upadaly (Powell 1991, 1–2). Z toho ovšem plyne další fakt: pro řecky mluvící a píšící autory nebylo nikdy nutné učit se cizí, „barbarské“ jazyky a písma. Není proto divu, že si o nich udělali značně zkreslenou představu, a to (jak lze vidět právě na příkladu egyptských hieroglyfů) značně ambivalentní, v souladu s tím,

zveličené) činy jednotlivých panovníků, které mohli Řekové vnímat jednak v kontrastu s pro ně běžnější ústní tradicí, jednak jako nepřiměřené zveličování zásluh jednotlivce, které mohlo zvláště v případě Athéňanů být v rozporu s jejich pojetím demokracie (Steiner 1994, 127–135, mírně odlišná je situace v případě náhrobních nápisů, viz Steiner 1994, 139). V řeckém prostředí hrála navíc v případě psaného textu stále velkou roli jeho mluvená rovina: obvyklou praxí bylo například to, že psané dekry a stély zavazovaly k tomu, aby byly na veřejných místech každoročně znovu čteny – tak se i přes písemný záznam zachovávala funkce nikoliv čteného, ale mluveného slova ve veřejném prostoru a zároveň jakási „rovnost“, kdy si čtený text mohli poslechnout i negramotní lidé (Steiner 1994, 64–71). Minimálně od 6. stol. př. n. l. je pak doložena funkce jakýchsi uchovatelů paměti (*mnémones*), jejichž úkolem bylo zřejmě pamatovat si a předávat např. důležitá fakta, data nebo genealogie (Havelock 1963, 52 a 1986, 83).

jak Řekové vnímali povahu psaného slova už od dob, kdy se poprvé objevilo. Na jednu stranu hleděli na podivné, exotické, obrázkové písmo jako na výdobyték cizí kultury, spojený s neřekými, mnohdy zaostalými zvyklostmi, na druhou stranu je nepřestávalo fascinovat jako odkaz prastaré civilizace, ukrývající v sobě tajemnou, ne každému srozumitelnou moudrost.

EGYPTSKÉ HIEROGLIFY PO ŘECKU

Vzhledem k výše řečenému nepřekvapí, že egyptská posedlost písmem a psanými záznamy Řeky do velké míry udivovala. Již Hérodotos (*Hist.* II, 145) se zmiňuje o egyptské „grafomanii“ a zvyku uchovávat záznamy po mnoho generací, podobně se vyjadřuje ještě Ammianus Marcellinus, když popisuje obelisk přivezený z Egypta do Říma a vztyčený v *Circu maximu*: „Značkám nesčíslných tvarů, které byly nazvány hieroglyfy a které do něho vidíme všude vtesány, vtiskla pečeť odvěká vážnost prvotní učenosti.“ (*Res gest.* 17, 4, 8, překlad Česka 2002, 170). V Platónově *Timaiu* (22e) vypravuje jistý starý egyptský kněz o Egyptě jako o zemi, kde „se uchovává nejstarší paměť“, a o něco dále hovoří zcela ve stejném duchu jako Hérodotos: „Všechno pak, co se stalo buď u vás nebo zde nebo i v jiné zemi, které známe z doslechu, jestliže to je něco krásného nebo velkého nebo po jiné stránce pamětihodného, všechno jest od starodávna vy-psáno zde v chrámech a uchováváno; ale u vás (tj. v Řecku) a u ostatních národů sotva jest veřejný život opatřen písmem a všemi prospěšnými věcmi“ (*Tim.* 23a,

překlad Novotný 1996, 21). Psaní jako základní prostředek k udržování paměti, kultury a historie mohlo pro Řeky, zakořeněné především v orální kultuře,¹³ představovat minimálně ve starších obdobích neobvyklou praxi.

Hieroglyfy se navíc už na první pohled od alfabety liší: alfabet je poměrně jednoduchý systém, zapisující jednotlivé hlásky jazyka,¹⁴ zatímco hieroglyfy jako logofonetické písmo s sebou po celé dějiny nesou svou obrazovou hodnotu.¹⁵

13 K diskusi ohledně problematiky archivních záznamů v Řecku viz např. Vasunia (2001, 146) s další literaturou i ke konkrétním oblastem (Athény, Sparta). Kromě těchto záznamů samotných je předmětem debat samozřejmě také množství písemných záznamů, které se nedochovaly z důvodu netrvanlivosti materiálu, jako je v řeckém prostředí papyrus nebo voskové tabulky, běžně používané např. ke konceptům, dopisům a osobním záznamům.

14 Když se Egypťané setkali s řeckým písmem, kterým byla ostatně posléze zapisována poslední fáze staroegyptského jazyka, koptština, byli naopak fascinováni zápisem vokálů, které egyptština nezapisuje. Ty se pak staly i významným prvkem v magii a nezřídka sloužily samy o sobě jako *voces magicae* (viz např. Pinch 2010, 164).

15 Mimo logogramy (znaky zapisující celá slova či morfémy) je v egyptském písmu velice důležitá obrazová hodnota tzn. determinativů: jde o znaky, které slovo zařazují do širší kategorie (například determinativ slunce může stát za slovy souvisejícími s časem, denní dobou, světlem atp.). Determinativy nicméně fungují i v písmech, která během vývoje svou obrazovou hodnotu ztratila a ani mluvčí/pisatelé těchto jazyků už v nich „obrazy“ nemuseli vidět, jako je tomu např. v klínovém písmu, lineárním písmu B nebo částečně i v hieratice (kurzivní verzi hieroglyfů) a v démotštině. Démotština je jedna z vývojových fází staré egyptštiny, zapisovaná tzv. démotickým písmem. Používala se zhruba od 7. stol. př. n. l. do 5. stol. n. l. paralelně s koptštinou (psanou

Mnoho lidí má dodnes mylnou představu o tom, že hieroglyfy jsou „obrázkové písmo“, v době před Champollionem pak byly hieroglyfy (často jednoduše z nedostatku jiného výkladu) „čteny“ skrze symboliku zcela běžně – tak, jak s tím začali staří Řekové. Je třeba mít na paměti také to, že v dobách, o nichž zde hovoříme, se v Egyptě psalo převážně démoticky, aramejsky, koptsky, řecky či latinsky a znalost hieroglyfů postupně upadala, až během pozdní antiky vymizela docela.¹⁶ Pomocí hieroglyfů se v Ptolemaiovské (305–30 př. n. l.) a Římské době (30. př. n. l. – 395 n. l.) zapisovaly většinou už jen některé náboženské texty, a to nejčastěji v monumentálním měřítku v rámci chrámové výzdoby – používali je tedy pouze určití písaři a kněží. Ti v pozdních obdobích egyptské historie vytvořili tzv. ptolemaiovský způsob zápisu, kdy je k původnímu systému přidána řada nových znaků (standardní hieroglyfy mají zhruba 750 znaků, ptolemaiovské se počítají v řádu tisícovek a je jich až desetkrát více) a záměrně se zde používá mnoho slovních hříček, „rébusů“ a narážek, srozumitelných jen tomu, kdo byl s tímto písmem a také s obsahem a kontextem textů dobře obeznámen. Podobné slovní hříčky, rébusy a hrátky s obrazovou hodnotou znaků se v egyptském písmu objevují již od prvopočátku, nicméně v době, kdy Egyptu vládli panovníci cizího původu, se právě hieroglyfy staly

už ale v alfabetě s několika přidanými znaky), aramejštinou, řečtinou a latinou.

16 Poslední dochovaný hieroglyfický nápis se nachází v Esetině chrámu na ostrově Fílé a je datován do roku 436 n. l.

významným prostředkem, jímž egyptská kněžská elita poukazovala na svůj původ a dlouhou tradici (viz též Míčková 2022: 207–221). Tito kněží se často sami pasovali do rolí mágů a mudrců, střežících prastarou moudrost zašifrovanou v tajemném symbolickém jazyce, srozumitelném jen zasvěceným (Assmann 1997, 320–322). Nelze se tedy divit, že se představa o kněžích střežících moudrost ukrytou v symbolickém jazyce rozšířila i mimo hranice Egypta.

Málokdo z řeckých autorů, kteří o egyptských hieroglyfech psali, měl zřejmě jasnější představu o tom, jak takové písmo funguje. Pokud se Řekové s egyptským jazykem setkali, šlo pravděpodobně pouze o jeho mluvenou podobu, většina z nich však přejímala informace zprostředkované a ty se pak dále předávaly od jednoho autora ke druhému (Iversen 1993, 41). Mezi antickými autory komentujícími egyptské písmo se tak stalo běžnou praxí rozlišovat mezi dvěma druhy zápisu: písmem obyčejným, používaným k běžným účelům (tak interpretovali písmo démotické), a písmem kněžské elity, zapisujícím informace skrze alegorie a symboly (tedy hieroglyfy), u nějž autoři většinou zcela ignorovali jeho fonetickou hodnotu nebo rozdíl mezi funkcemi jednotlivých znaků. Pro příklad se můžeme opět obrátit k Diodórovi Sicilskému (*Bibl. hist* 3, 4, 1), který popisuje, že egyptská písmena vypadají jako „zvířata všeho druhu, části lidského těla nebo nástroje – nejvíce ty používané ve stavitelství; jejich písmo totiž nevyjadřuje slova pomocí vzájemně spojených slabik, ale skrze obrazy věcí,

které napodobuje, a skrze obrazné významy, které si (lidé) vštíplí do paměti cvičením“. Představu o tajemných a pro zasvěcené nesrozumitelných znacích zmiňuje také Lucius Apuleius ve svém *Zlatém oslu*: „Přinesl (tj. kněz) z tajného úkrytu jakési knihy napsané neznámým písmem. Některé značky byly vytvořeny z obrázků zvířat nejružnějšího druhu a zkratkovitě zaznamenávaly nějaký text, v jiných částech bylo čtení chráněno před zvědavostí nezasvěcených lidí tím, že tahy písma byly samý uzel nebo stočené do kolečka nebo se hustě proplétaly jako úponky vinné révy.“ (*Metam.* XI, 22, překlad Bahník 2002, 382). Podle Plútarcha se měl hieroglyfy a jejich symbolickým čtením inspirovat při svém pobytu v Egyptě i Pythagoras, a to do té míry, že na základě jejich principů začlenil podobné prvky do svého učení (*De Iside et Osiride* 10).

Pouze dva antičtí autoři rozlišují mezi třemi egyptskými písmi, která se ve skutečnosti používala (hieroglyfy, hieratika, démotština). Prvním z nich je Porfyrios (*Vita Pyth.* 12), druhým Klement Alexandrijský (*Str.* 5, 4, 20), i oni však zmiňují, že hieroglyfické písmo vyjadřuje význam skrze symboly. Přestože je jejich výklad o něco málo blíže skutečnosti než u ostatních antických autorů, jejichž komentáře k egyptskému písmu se dochovaly, ani oni vůbec nezmiňují fonetickou nebo gramatickou stránku hieroglyfického písma, ale vykládají je pouze prostřednictvím symbolů či nanejvýš skrze princip akronymů.¹⁷

17 Akronymický princip psaní je ve starém Egyptě opravdu doložen, nicméně ve větší míře se vyskytuje převážně

Nejvlivnějším řecky psaným textem o egyptských hieroglyfech ale bezesporu zůstává Hórapollónova *Hieroglyphica*, jediné dochované antické dílo, které se pokouší o systematický výklad hieroglyfů¹⁸ a které mělo dalekosáhlý dopad na interpretaci egyptského hieroglyfického písma až do jeho rozluštění. Rukopis pochází z počátku 5. stol. a podle textu samotného se jedná o řecký překlad spisu, který sepsal Egyptan Hórapollón z Nilopole, syn Asklépiadův, pravděpodobně člen rodiny vzdělců, působících tehdy v Alexandrii (Grafton 1993, 14), a přeložil jej jakýsi Filippos. Řečtina spisu je ovšem velmi špatná a není ani jasná, odkud autor čerpal své informace (Iversen 1993, 47–48). Ve dvoudílném spise předkládá 119 znaků, jejichž význam interpretuje vždy skrze alegorii a symboliku, a to i v případech, kdy uvádí jejich skutečný význam. Například

v ptolemaiovském způsobu zápisu a většinou funguje pouze jako slovní hříčka nebo doplnění významu delšího textu či scény.

- 18 Další knihu o egyptském hieroglyfickém písmu měl údajně napsat v 1. stol. n. l. Chairemón z Alexandrie, historik, gramatik a stoický filosof, který byl během svého života mj. představeným části alexandrijské knihovny, nacházející se v Serapidově chrámu, a později se stal také učitelem mladého Nerona. Jeho dílo o hieroglyfech se však nedochovalo a nalezneme na něm pouze odkazy u dalších autorů (např. Eusebius *Praep. evan.* V, 10). Informace z něj měl použít Tzetzés pro poznámky o hieroglyfickém písmu v rámci svého komentáře k *Illiadě* (*Exegesis in Illiadem* I, 97). Podle těchto poznámek se Chairemónův výklad hieroglyfů od obvyklého podání příliš neliší, nicméně byl zřejmě částečně založen na skutečném čtení některých znaků, které však autor vykládal alegoricky, podobně jako Hórapollón (Iversen 1993, 46–47; Landgráfová 2014, 139–142).

u znaku husy () Hórapollón správně uvádí (I, 53), že se takto zapisuje slovo „syn“. Podle něj je tomu tak proto, že toto zvíře se neobvykle obětavě stará o své mladé – skutečným důvodem je ovšem to, že tato dvě slova měla velice podobnou výslovnost, nebo byla dokonce homonyma. Dalším příkladem může být sloveso „otevřít“, egyptsky *wen*, které se píše znakem zajíce, , častěji , přičemž druhý znak slouží jako fonetický komplement. Hórapollón vysvětluje (I, 26), že důvodem pro tento zápis je skutečnost, že zajíc má neustále otevřené oči, ve skutečnosti zde však znak zajíce funguje foneticky. Zajímavé zmatení stojí také za vysvětlením znaku (určitého druhu) ryby, , který, jak Hórapollón správně uvádí, znamená něco, co je nesprávné, co je proti pravidlům nebo co se někomu hnusí (většinou v náboženském kontextu, slovo se často překládá jako „tabu“), a jako důvod uvádí, že ryby byly při egyptských rituálech zakázanou a nečistou potravou. To, že na určitých místech nebo v určitém kultu byly ryby tabuizované či pokládány za nečisté, máme z Egypta dobře doloženo (viz např. Aufrère 1998, Galpaz-Feller 1995), a Hórapollónova informace se tedy pravděpodobně zakládá na skutečných zprávách, či dokonce jeho vlastních zkušenostech, jeho vysvětlení čtení tohoto znaku je však chybné – podobně jako v předchozím případě stojí za způsobem zápisu fonetická podoba slova.

Hórapollón však až na drobné výjimky fonetickou hodnotu hieroglyfů nezmiňuje, natožpak možnost zapisovat tímto systémem celé věty s gramatickou

strukturou; veškerý jeho výklad pojednává o myšlenkových konceptech vyjadřovaných skrze symboly. Na některých místech pak uvádí výklad „znaků“ a pojmů, které skutečnými hieroglyfickými znaky nejsou – obzvláště ve druhé knize se to hemží místy až absurdními výklady, a to jak znaků, které ve skutečných hieroglyfech neexistují, jako např. mrtvola koně (II, 44) nebo netopýr se zuby a prsy (II, 53), tak pojmů, které by Egypťané vyjádřili slovně jako každý jiný jazyk, ne však jedním znakem: např. člověk, který se uzdravil díky věštbě (II, 46), žena, která nenávidí svého muže (II, 59), děti kující pikle proti svým matkám (II, 60) nebo vyšinutý člověk, který přišel k rozumu (II, 117). Mohlo jít samozřejmě o znaky, které si Hórapollón či jeho zdroj zcela vymyslel, případně o vyobrazení, která viděl vytesaná na nějakém monumentu (a která nemusela být nutně ani zápisem, ale pouze ikonografickým doprovodem textu) či která si chybně spojil s některými úseky vět, jež pro něj někdo přeložil: pro člověka neobeznámeného s egyptským písmem je těžké rozlišit, který z „obrázků“ je znakem písma a který nikoliv, zvláště pokud dostane např. výklad k celé scéně¹⁹ nebo (ústní) překlad delšího úseku. Jak již bylo řečeno, nemáme představu, co přesně bylo

zdrojem Hórapollónových informací – jak jsme viděli, některé jeho výklady se zakládají na pravdě, jiné jsou naopak zcela scestné.

Je zajímavé, že přestože antičtí autoři, zajímající se o egyptskou kulturu, pravděpodobně museli vědět o egyptské literatuře, náboženských textech, úředních záznamech či dekrettech psaných v hieroglyfech, byla to právě a pouze symbolická hodnota znaků, která je nejvíce zaujala a na jejímž základě vytvořili mýtus, který přetrval v zásadě až do moderní doby. Opačných příkladů, kdy antičtí autoři zmiňují čtení hieroglyfických textů, jež odpovídá skutečnosti, je poskrovnu, nicméně existují. Vraťme se ještě jednou k Ammianu Marcellinovi, který v citované pasáži komentuje samotné hieroglyfické písmo na základě nám již známého symbolického výkladu: „Staří Egypťané nepsali totiž tak, jak nyní vyjadřuje předem určený a snadno zvládnutelný počet písmen, cokoli si může lidská mysl představit, nýbrž jednotlivá písmena sloužila jako jednotlivá jména a slova, ba leckdy i celé věty.“ (*Res gest.* 17, 4, 10, překlad Češka 2002, 170). Následně uvádí dva domnělé příklady takového čtení, o něco dále nicméně čteme obsáhlý překlad nápisu na zmíněném obelisku, citovaný podle Ammiana „podle Hermapiónovy knihy“, ²⁰

19 Sami Egypťané obrazovou hodnotu znaků samozřejmě v ikonografii využívali a do zobrazování často vkládali znaky, které byly součástí scény či ilustrace a zároveň se daly číst (typicky šlo např. o jména nebo o čtení na principu rébusu), vždy jde ovšem o standardní znaky používané v písemném systému dané doby, zatímco Hórapollón uvádí i obrazy, které se v písmu jako takovém nikdy nevyskytovaly.

20 O tomto Hermapiónovi nemáme žádně bližší informace – je znám pouze z výše citovaného textu a jeho identifikace je nejasná. A. Benaissa (2013, 114–118) navrhuje odlišné čtení Ammianova textu a identifikuje „Hermapióna“ se známým filosofem a řečníkem Apiónem, působícím v 1. stol. n. l. mj. v Alexandrii a Římě. Přestože

který rámcově odpovídá skutečnému egyptskému textu (*Res gest.* 17, 4, 17–23, překlad viz Češka 2002, 172–173). Jako příklad tradice učenců, kteří ovládali egyptštinu, můžeme uvést také filosofa Eudoxa z Knidu, o němž se říkalo, že přeložil jistou egyptskou knihu do řečtiny (Diogénes Laertios *Vitae* VIII, 89); v úvahu je také třeba vzít vzdělané Egyptány, kteří se pohybovali mezi řeckými (či latinskými) učiteli a případně i řecky psali – nejznámějším příkladem je egyptský historik Manéthón, jehož dílo je dodnes základem periodizace staroegyptských dějin.

Z toho je jasně vidět, že pokud měl někdo dostatečné prostředky a snahu, bylo možné dostat se k osobám, které měly skutečné znalosti o staroegyptské kultuře, včetně jazyka a písma, byly případně bilingvní nebo alespoň věděly, kam se obrátit, a možnost číst hieroglyfy jako běžný jazyk tedy zřejmě mohla být antickým vzdělavcům alespoň v určitých kruzích do jisté míry dostupná (pro další příklady viz Iversen 1993, 50–56).

Kolik z antických autorů či jejich zdrojů mělo ve skutečnosti možnost dobrat se správného výkladu, je však otázkou, nehledě na to, že „obyčejným“ čtením by egyptské hieroglyfy ztratily pro antické publikum velkou část svého kouzla. Byl to ostatně Hórapollónův výklad, který dlouho živil novoplatónskou interpretaci hieroglyfů, podle níž

je Apión znám především jako komentátor Homéra, napsal mj. i dílo *Aegyptiaca*, které se skládalo z minimálně 5 knih věnovaných Egyptu, jeho kultuře a památkám, z nějž se však dochovaly pouze fragmenty a zmínky u jiných autorů.

bylo možné skrze hieroglyfické znaky a jejich symboliku nahlédnout do jejich skutečné podstaty (viz např. Plótinus *Enn.* V, 8, 6). Po svém znovuobjevení na počátku 15. století se *Hieroglyphica* stala velmi populární (Yates 2009, 171) a až do rozluštění hieroglyfů v roce 1822 byl Hórapollónův spis základem veškerých snah o přečtení a pochopení staroegyptského písma.

Písemný systém natolik odlišný od toho, který znali z domova, vzbuzoval u antických vzdělavců zájem, údiv a řadu otázek. Na základě zpráv samotných Egyptanů i cestovatelů, kteří se s nimi setkali, si pak utvořili mylnou představu o tajemném symbolickém systému, kódujícím složitě skrze obrazy nejen slova, ale i celé pojmy, věty a koncepty, případně také prastará tajemství a univerzální moudrost, přístupnou skrze tajuplné symboly jen několika málo zasvěceným. Kde se však tato představa zakódovaných informací vzala? Znali antičtí autoři a jejich čtenáři nějaký podobný systém, jehož pravidla a fungování jim umožnila vytvořit si představu o tom, jak se dá pracovat s písmem, které „zapisuje pomocí obrazů“? Této otázce se budeme věnovat v následujícím oddíle.

— EGYPTSKÉ PÍSMO A PAMĚŤOVÉ OBRAZY

Je možné, že tradiční řecké „čtení“ hieroglyfů skrze symboly mohlo antickým autorům připomínat systém, který byl alespoň v určitých kruzích dobře znám a který umožňoval „kódovat“ a pamatovat si různé informace, pojmy i celé myšlenkové koncepty bez nutnosti

cokoliv zapisovat. Hovoříme tu o umění paměti.²¹

Klasická paměťová metoda *ars memoriae* či *ars memorativa*, známá také jako metoda *loci*, představuje systém míst a obrazů, který slouží k přesnému a spolehlivému zapamatování věcí, jež by se jinak naučit zpaměti bylo velice obtížné. Sestává ze dvou základních prvků: míst (*loci*) a obrazů (*imagines*). Rétor, který si chtěl pomocí této metody uložit do paměti svou řeč, si představil určitá místa (např. dům, známou stavbu, cestu městem), na která pak umístil paměťové obrazy, jakési symbolické zkratky toho, co si chtěl zapamatovat (např. obrazy osob s různými atributy, viz níže). Následně pak ve své mysli těmito místy procházel a z dříve zakódovaných obrazů „četl“ jejich obsah, který tam tímto způsobem zůstal uchován.

Podrobnější popisy této metody známe jen ze tří římských pramenů.²² Tradice však jednoznačně klade počátky umění paměti do starověkého Řecka: zde se setkáváme s jeho legendárními vynálezci (jde především o básníka Simónida z Keu, ale zmiňováni bývají i další, např. sofista Hippiás či řečník Theodektés), prvními osobami, které mnemotechnikám vyučovaly (již zmíněný Hippiás a další sofisté) či nejstar-

šími spisy, které se o mnemonickém umění zmiňují nebo o něm měly pojednávat (např. *Dissoi Logoi* nebo domnělá nedochovaná Aristotelova kniha *Mnémonikon*²³). O konkrétních řeckých paměťových pomůckách a metodách toho však víme velice málo (ne všechny musely využívat paměťové obrazy, viz závěr). Následně se budeme věnovat několika příkladům řecké interpretace hieroglyfů, jejichž prvky odpovídají postupům užívaným v antickém umění paměti, a také otázce, zda by právě zde bylo možné hledat některé principy ztracené řecké mnemotechniky.

V *Rhetorice ad Herennium*, nejstarším dochovaném zdroji, který popisuje klasickou metodu *loci*, se její autor nejprve věnuje pravidlům pro vytvoření paměťových míst (např. jak mají být velká, osvětlená, že mají mít pevné pořadí). Následuje výčet doporučení pro *imagines agentes*, tedy „jednající“ obrazy či figury, které zastupují přímo pamatovanou látku: obrazy musí být samozřejmě podobné věcem, které si chce člověk zapamatovat, nesmí jich ale být příliš mnoho a nesmí být nejasné; je také třeba, aby byly dostatečně živé. Jsou zde rozlišeny dva způsoby, jak mohou tyto

21 Dříve publikované články k této problematice v češtině viz Landgráfová (2012, 56–59); Míčková (2018, 74–91).

22 *Ad C. Herennium de ratione dicendi* III, 16–26, anglický překlad H. Caplan (1954), in: J. Hendersson (ed.): *The Loeb Classical Library, Cicero I; Cicero: De oratore*, II, 350–360, česky *O řečníku*, překlad V. Prach, 1940; Quintilianus: *Institutio oratoria* XI, 2, česky *Základy rétoriky*, překlad V. Bahník, 1985.

23 Tento spis zmiňuje Diogénés Laertsý (*Vitae* VI, 46), je ovšem možné, že se jednalo pouze o jednu část širšího pojednání o řečnictví či teoretický spis; autorem díla také nemusel být Aristotelés, ale mohlo mu být pouze připsáno.

Další zmínky o mnemonickém umění najdeme např. u některých sofistů či v některých Aristotelových knihách. Tomuto tématu jsem se konkrétněji věnovala mj. v dřívější studii (viz Míčková 2018, 74–91); pro zaměření tohoto článku není tato látka stěžejní, a tudíž se o ní zde zmiňuji pouze okrajově.

obrazy fungovat, a to na základě *memoria rerum* a *memoria verborum*. *Memoria rerum* popisuje proces, kdy si člověk do paměti ukládá celé pojmy, myšlenky nebo např. jednotlivé body řeči v podobě obrazů fungujících většinou na základě metafor, slovních hříček, asociací atp. *Memoria verborum* pak zachycuje jednotlivá slova či jména a umožňuje doslovné zapamatování projevu nebo textu např. na základě zakódování počátečních písmen nebo slabik jednotlivých slov. Jelikož si však člověk většinou potřebuje zapamatovat složitější koncepty, nelze je zachytit jedním jednoduchým paměťovým obrazem, ale celou scénou, složenou právě z těchto „jednajících“, či přesněji řečeno „mluvících“ obrazů. Cicero ostatně používá pro paměťové obrazy také pojem *personae* (*De orat.* II, 87, 359), tedy spíše „masky“ než „figury“, čímž zřejmě odkazuje právě na obrazy tvořené osobami či skupinami osob, které pak něco připomínají svým oděvem, atributy, gesty atp., podobně jako malby, sochy nebo např. výjevy v divadle.

Jaká pravidla tedy platila a dodnes platí²⁴ pro všechny paměťové metody pracující s obrazy? Aby paměťový obraz fungoval, musí být dostatečně výrazný, a tedy neobvyklý: věci, na které narážíme v běžném životě a na nichž není nic podivného, je obtížné si zapamatovat detailně, ideální mnemonický obraz musí být tedy značně atypický: bizarní,

směšný, děsivý atd. (*Rhet. Her.* III, 22). Je přitom jasné, že co jednomu přijde směšné či děsivé, nemusí na druhého působit vůbec. Proto je záhodno, aby si každý, kdo chce toto umění využívat, vytvořil své vlastní obrazy a asociace na základě svých preferencí, zkušeností, znalostí či zálib.²⁵ Právě tato skutečnost je také důvodem, proč se ve spisech věnovaných umění paměti tak zřídka setkáváme s konkrétními příklady – v antickém Římě, kde umění paměti tvořilo součást rétoriky, se v něm studenti pravděpodobně cvičili přímo při výuce, kdy se každý naučil vytvářet si vlastní obrazy; v příručce pak stačilo pouze shrnout základní principy této metody. Navíc autoři takových příruček dobře věděli, že přejaté obrazy nemusí z výše uvedených důvodů fungovat. Uvedme však alespoň dva příklady, jak takové paměťové obrazy mohou vypadat, jeden z antiky a druhý z doby o mnoho pozdější.

Tím prvním je od středověku až po moderní díla o mnemotechnice neustále citovaný příklad z *Herenniovy rétoriky* (*Rhet. Her.* III, 20, 33–34). Nastiňuje

24 Metoda *loci* je i v současnosti stále živá, a to jak na teoretické rovině, tak i jako praktická pomůcka (viz např. Foer 2011, Madan – Singhal 2012, Lorayne – Lucas 1996).

25 Umění paměti bývá v některých dílech popisováno, či dokonce kritizováno jako metoda, která je spjatá s orální kulturou, a je tedy v ostrém kontrastu s psaným textem, vzdělaností a gramotností (např. Yates 2015, Giuliani 1998). Mnemotechnické pomůcky tohoto typu jsou ovšem ve skutečnosti poměrně náročné na kreativitu a často pracují s asociacemi týkajícími se např. literárních děl, kulturního života či politiky, také se v nich často objevují více či méně sofistikované slovní hříčky, což poukazuje naopak na to, že umění paměti je spojeno s vyššími kruhy a psanou kulturou – vzdělání a četba může „zásobníci“ paměťových obrazů značně rozšířit a obohatit.

jednoduchý imaginární právní případ, který si má člověk zapamatovat: někdo byl otráven kvůli dědictví a žalující strana tvrdí, že má k případu mnoho svědků. Autor popisuje následující paměťový obraz: pokud člověk zná aktéry případu osobně, má si představit zavražděného muže, pokud ne, má si na jeho místě představovat nějakou jinou (známou) osobu. Tohoto člověka si pak má představit v posteli, jak drží v pravé ruce pohár, v levé ruce voskové tabulky a na čtvrtém prstu ruky beraní varlata. Jde o obraz dostatečně podivný na to, aby si jej člověk zapamatoval, je ovšem třeba jej také rozklíčovat, jelikož autor žádné vysvětlení, proč ve svém paměťovém obrazu použil právě tyto prvky, neuvádí. Některé z nich jsou jasné – pohár samozřejmě představuje jed, voskové tabulky seznam svědků. Co se však týče ostatních detailů, nepanuje žádná definitivní shoda. Poslední podivná položka je nejčastěji vysvětlována následovně: podle Macrobia (*Saturn.* VII, 13, 7–8) se měly uvnitř čtvrtého prstu levé ruky nacházet nervy, které vedly přímo k srdci, což zřejmě naznačuje osobní zainteresovanost pachatelů, varlata pak představují slovní hříčku se slovy *testes* a *testiculis*, a co se týče berana, z beraní kůže byly vyráběny váčky na peníze, jde tedy zřejmě opět o odkaz na finanční pozadí celého případu. Existují ovšem i jiné interpretace – někteří autoři (např. Boer 1986, 109–110) dávají zmínku o beranovi do souvislosti s mnemotechnickými metodami spojenými se znamením zvířetníku, které byly v římském prostředí známy minimálně z doslechu.

Druhý příklad pochází z knihy Johanesse Rombercha *Congestorium artificiosae memoriae* z roku 1520, tedy z doby, kdy traktáty o paměti slavily svou novou zlatou éru. Opět jde o jeden z nejvíce citovaných paměťových obrazů, v tomto případě doprovázený i ilustrací. Jedná se o obraz Gramatiky, zobrazené jako ženská postava s rozličnými atributy, písmeny a popisky. Podle Romberchova výkladu je to vlastně paměťový obraz, sloužící k zapamatování odpovědi na otázku, zda je gramatika obecná či konkrétní věda. Kóduje například pojmy *predicatio*, *applicatio* a *continentia*: *predicatio* připomíná obraz straky (*pica*), kterou žena drží v ruce a jejíž název začíná na stejné písmeno; podobně orel (*aquila*) a s ním související předměty připomínají *applicatio*; *continentia* pak má kódovat popis na hrudi postavy, složené z dříve popsáné „předmětové abecedy“ (viz Romberch, *Congestorium artificiosae memoriae*, 82 verso – 83 recto, viz též Yates 2015, 142–143). V závěrečné části spisu nalezneme výklad o tom, jak si zapamatovat gramatiku i s mnoha pododdíly a tezemi. Podobný příklad uvádí autor i u teologie: člověk si má představit nějakého slavného teologa, který má na hlavě a končetinách různé předměty, kódující pojmy, které si je třeba zapamatovat (Romberch 81 recto).

Vraťme se nyní k Hórapollónovi a řeckému „čtení“ egyptských hieroglyfů. Viděli jsme, že *imagines agentes*, používané v klasickém umění paměti, vypadají na první pohled „pouze“ jako bizarní obrazy plné symboliky – avšak ten, kdo zná principy, podle nichž jsou

tu informace „zakódované“, může tyto obrazy bez problémů „číst“ a interpretovat – stejně jako hieroglyfy, které sice byly všem na očích, ale rozumět jim mohl pouze ten, kdo ovládal tento jazyk a písmo, případně, podle Řeků, kdo byl obeznámen s jejich dalekosáhlou symbolickou hodnotou. Ostatně sami autoři píšící o umění paměti tuto metodu často přirovnávají právě ke čtení (např. *Rhet. Her.* III, 17, 30). Jako znaky zde nicméně slouží obrazy, které (většinou) neznamenávají fonetickou podobu slov nebo gramatickou strukturu věty, ale značí skrze analogie, asociace a symboliku různé informace. Podívejme se nyní na konkrétní principy, jež jsou ve výše uvedených příkladech paměťových obrazů použity, a porovnejme je s některými mechanismy fungování hieroglyfického písma, a to jak skutečnými, tak takovými, jaké nám předkládají starověcí autoři, reprezentovaní Hórapollónem.

1. obraz upomíná na to, co skutečně vyobrazuje
 - *umění paměti*: mrtvý ležící v posteli = zavražděný člověk
 - *egyptské hieroglyfy*: logogramy, např.  = loď (egyptsky *depet*),  = hlava (egyptsky *tep*),  = slunce (egyptsky *ra*) nebo sluneční kotouč (egyptsky *iten*),  = člověk, muž (egyptsky *zi*)
 - *Hórapollón*: Téměř zcela chybí, a to i u znaků, které je možné číst jako logogramy, jako např. znak hvězdy (✱), kterou autor zmiňuje dokonce dvakrát (I, 13 a II, 1): v tomto případě Hórapollón

popisuje různé významy znaku, z nichž některé egyptskému pojetí odpovídají, jiné už méně, ale o nejjednodušším čtení znaku jako logogramu se vůbec nezmiňuje.²⁶ Nejblíže je výkladu znaku jako logogramu několik málo případů, jako např. znak pro měsíc (I, 4, ) , v komentáři k němuž autor správně uvádí, že se takto může zapisovat slovo „měsíc“, což doplňuje výkladem o tom, že po třiceti dnech se měsíc objevuje jako obrácený srpek.

2. obraz upomíná na věc pomocí symbolických a obrazných vyjádření
 - *umění paměti*: pohár = otrava jedem, voskové tabulky = seznam svědků, známý teolog = teologie (konkrétní věc/osoba pro abstraktní či obšírnější pojem)
 - *egyptské hieroglyfy*: logogramy s přeneseným významem, např.  = písmo (zeš), znak představuje písarskou paletu;  = bůh (nečer), znak představuje chrámovou standartu,  = hodně, velké množství (aša), znak představuje ještěrku či gekona, kterých je v Egyptě velmi mnoho;  = malý, špatný, slabý, nemocný (různá čtení různých slov), znak představuje vrabce, tedy malého nenápadného živočicha

26 Zmiňuje i čtení tohoto znaku jako číslovky 5, které je skutečně doložené, a to na základě pěti cípů standardního znaku. Hórapollón to ovšem vysvětluje tím, že pouze pět hvězd naplňuje svým pohybem (přirozený) řád vesmíru (I, 13).

- *Hórapollón*: Pomocí obrazných a symbolických vyjádření je zde vysvětlováno téměř vše, od skutečných a/nebo jednoduchých věcí, jako např. zmíněná paleta = písmo, až po složitější symboliku vyžadující znalosti (často v chybném výkladu, např. už výše zmíněný zajíc, který má stále otevřené oči).
3. obraz upomíná na věc pomocí zvukové podobnosti slov, slovních hříček
- *umění paměti*: beraní varlata = svědkové, slovní hříčka *testes – testiculis*
 - *egyptské hieroglyfy*: poměrně častý důvod, proč se slovo píše znakem, zobrazujícím něco zcela jiného (např. výše zmíněné psaní slova „syn“ znakem husy)
 - *Hórapollón*: Objevuje se zcela ojediněle, fonetickou hodnotu znaků autor většinou nebere v úvahu, výjimku tvoří výklad zápisu slova „duše“ pomocí sokola (I, 7), což Hórapollón vysvětluje takto: Egyptské slovo „*bai*“ znamená „duše“, „*éth*“ pak znamená srdce jako orgán, v němž duše sídlí, „duše usídlená v srdci“ by se pak vyslovila „*baiéth*“, což je slovo pro „sokola“. Výklad autor samozřejmě nezapomíná doplnit i o poznatek, že dalším důvodem zápisu je fakt, že sokol se, stejně jako duše, živí krví a nepije vodu jako jiní živočichové. Egyptské slovo pro duši *ba* se opravdu mohlo
- psát i pomocí jednoho ze znaků pro ptáky, šlo však o čápa sedlatého () , který ovšem bývá často v zobrazeních (i v písmu) zastoupen znakem sokola, většinou s lidskou nebo beraní hlavou. Vidíme tedy, že základ Hórapollónova výkladu je sice založen na skutečnosti, koncept slova a jeho zápisu je ale odlišný a složitější (viz Janák 2009, 233–238).
4. obraz upomíná na věc pomocí stejného počátečního písmene
- *umění paměti*: straka (*pica*) upomíná na *predicatio*, orel (*aquila*) na *applicatio*
 - *egyptské hieroglyfy*: V ptolemaiovském psaní se jako slovní hříčka čas od času objevuje spíše opačný princip, kdy se namísto znaků, které je možné číst jako celá slova, čtou pouze první písmena, jež stvoří nové slovo.
 - *Hórapollón*: Zcela chybí. Akronymy v hieroglyfech nicméně zmiňuje Klement Alexandrijský, jak bylo uvedeno výše.
5. obraz se skládá ze speciálních „znaků“, které nahrazují běžnou abecedu
- *umění paměti*: „nápis“ na hrudi Gramatiky = *continentia*
 - *egyptské hieroglyfy*: Na podobném principu funguje záměrné psaní slov znaky, kterými se běžně nepíše, nejde ovšem o totéž. Tento princip má nicméně blízko k tomu, jak si lidé znali pouze

hláskového písma často představují fungování jiných písemných systémů, tedy že jde v zásadě o zámenu znaku či znaků za jiné. Ve spisech o umění paměti najdeme často přirovnání paměťových obrazů k písmenům zapsaným na voskové tabulce, která ten, kdo zná takové „písmo“, může „číst“ (např. Cic. *De orat.* II, 86, 354)

— *Hórapollón*: Zcela chybí.

Na základě uvedených příkladů vidíme, že egyptské hieroglyfy a logofo-netické písemné systémy obecně sdílejí některé principy zápisu s pravidly pro to, jak se pracuje s obrazy v antickém umění paměti. Studiím k tomuto tématu se v českém prostředí věnovala též R. Landgráfová (2014, 133–153 a 2012, 56–59), která naopak nastiňuje možnost hledání původu paměťových obrazů právě v hieroglyfickém písmu, jímž se mohli tvůrci umění paměti v jeho počátcích inspirovat.

Hórapollón a řecká interpretace egyptských hieroglyfů se ze všech zmiňovaných principů nejvíce drží právě symbolického výkladu, kdy jednotlivé znaky/obrazy egyptského písma slouží v tomto podání v zásadě jako paměťové háčky – aby člověk věděl, jak daný hieroglyf správně číst, musí mít v hlavě často dost složité vysvětlení, stojící na (zhusta naprosto scestných) poznatcích o (staroegyptské) přírodě, kultuře atd. (druhou variantou by samozřejmě bylo naučit se jednotlivé znaky mechanicky nazpaměť). Některé Hórapollónovy výklady si nijak nezadají s doporučovanou bizarností paměťových obrazů – např. obraz

pro slovo „vláda“ či „soudce“ (I, 40) podle autora sestává ze svlečeného královského šatu umístěného poblíž psa, a to proto, že pes dovede zírat na božské sochy soustředěněji a déle než jakékoliv jiné zvíře, což se podobá úředníkům, kteří bývali za starých dob taktéž soudci a kteří také mohli spatřit krále nahého. Pro pojem „nemožnost“ (I, 58) uvádí znak lidských nohou chodících po vodě, případně chodícího bezhlavého muže. Pravděpodobně se jedná o špatnou interpretaci znaku pro chůzi, , chybně propojeného s dalším znakem, , který však měl v daném případě (či případech) pouze gramatickou funkci nebo byl začátkem dalšího slova; ve druhém případě by se mohlo jednat o znak, jímž se běžně zapisuje sloveso „přinést“ .²⁷ Nicméně pro čtenáře, který není obeznámen s hieroglyfy, může bezhlavý chodící muž či chůze po vodě dosti dobře sloužit jako forma paměťového obrazu či symbolu pro „nemožnost“. Jako poslední příklad uveďme Hórapollónův výklad obrazu luční kobyly, která má označovat „mystika“ či „zasvěcenou osobu“ (II, 55), a to z toho důvodu, že nevykládá zpěv ústy, ale pomocí jiných částí těla (a tedy zřejmě o svém poznání mlčí a pouze se podle něj řídí).

Tento systém „čtení“ se však mnohem více než skutečnému čtení

27 V hieroglyfech skutečně existuje i několik znaků (a jejich variant), které zobrazují člověka s uťatou hlavou, většinou se však jedná o znak pro klečícího, svázaného nepřítele či zajatce (např. ). Obraz stojícího člověka bez hlavy je také znám, nicméně většinou jde o ikonografický prvek, který opět zobrazuje poraženého nepřítele.

hieroglyfického písma, kde se využívají různé kategorie znaků, jejichž obrazová hodnota může mít různou relevanci, podobá tomu, jak fungují postavy, obrazy a znaky v klasickém umění paměti. Spojitost s nějakým důmyslným pamětovým systémem se při setkání s cizokrajným písmem plným mnoha neobvyklých znaků a obrazů ostatně přímo nabízí – antické autory jistě napadala otázka, jak si Egypťané mohli všechny dalekosáhlé významy jednotlivých znaků zapamatoval, jak jsme viděli už u Diodóra, který zmiňuje, že si Egypťané vštěpují význam hieroglyfů do paměti cvičením.

Proč staří Řekové, zajímající se o egyptskou kulturu a hieroglyfické písmo, považovali právě takový výklad za standardní čtení hieroglyfů? U rozsáhlé části antických vzdělavců mohlo sehrát roli to, že se mechanismus řeckého „čtení“ hieroglyfů podobal právě metodě „zapisující“ informace pomocí obrazů, kterou dobře znali – umění paměti. Tato hypotéza není jediným možným vysvětlením antické interpretace hieroglyfického písma – mohl zde působit např. vliv novoplatoniků (více viz např. Wildish 2021, 58–85; Iversen 1993, 45–46), inspiraci by bylo možné hledat i v dobově rozšířené praxi alegorického výkladu (viz Ford 2002, 67–90). Alegorizování písemného systému a jazyka však jde za rámec běžného využití této metody a proto má smysl zvážit i zde nastíněnou možnost.

— ZÁVĚR: STOPY ZTRACENÉ ŘECKÉ MNEMOTECHNIKY?

Původ klasického umění paměti bychom podle antických autorů měli hledat ve

starověkém Řecku. V textech různých žánrů i stáří se na řecké pamětové techniky přímo odkazuje (např. *Rhet. Her.* III, 22–23, Cicero, *De orat.* II, 74, *Tusc. disp.* I, 59 nebo Plin. *Natur. hist.* VII, 24), jde však o velice stručné a nejasné zmínky; o jejich přesné povaze a fungování toho bohužel víme velice málo. Můžeme z nich nicméně usuzovat, že ne všechny mnemotechniky řeckého původu pracovaly s *imagines agentes* či jejich obdobou. Autor *Herenniovy rétoriky* se zmiňuje jak o řeckých učencích, kteří používají umění paměti (nikoho konkrétního ovšem nejmenuje), tak o metodě, při níž byly vytvářeny seznamy obrazů související s mnoha slovy, které se pak měl člověk naučit nazpaměť, a mít tak tato pamětová místa neustále připravena k použití (*Rhet. Her.* III, 23, 38); ve středověku se setkáváme s tzv. „démokritovskou tradicí“, která za zakladatele umění paměti pokládá Démokrita a stojí především na Aristotelových pravidlech pro asociace, nikoliv na pamětových obrazech a figurách – F. Yates (2015, 127–128) uvádí hypotézu, že zdrojem této nauky mohla být právě řecká tradice a dnes již ztracené řecké spisy, putující především přes Byzanc. Vidíme tedy, že metoda využívající *imagines agentes* nebyla jediná a výlučná forma pamětového umění (což ovšem není na závadu, jelikož při praktickém využívání pamětových pomůcek je vhodné využívat kombinaci různých technik podle povahy toho, co si chce člověk zapamatoval), nicméně to nic nemění na faktu, že téměř všichni autoři píšící o klasické metodě *loci* se zmiňují o jejím řeckém původu.

Jeden z chybějících dokladů o využití paměťových obrazů ve starém Řecku bychom snad mohli hledat v řeckém „čtení“ egyptských hieroglyfů a jeho podobnosti s klasickou metodou vytváření paměťových obrazů. Je možné, že hieroglyfické písmo antickým autorům připomínalo „zapisování“ informací do paměti pomocí *imagines agentes*, využívaných v umění paměti – jak jsme viděli výše, četné mechanismy klasické práce s paměťovými obrazy se objevují i v řecké interpretaci egyptských hieroglyfů (nebo se jejím prvkům značně podobají): jejich „čtení“ skrze symboliku by pak pro Řeky nemuselo být až takovou zvláštností, jak se na první pohled zdá. Tato hypotéza však s sebou nese více otázek než odpovědí.

Mohli se Řekové inspirovat egyptskými hieroglyfy již v počátcích umění paměti a vytvořit podle nich nějakou formu *imagines agentes*, jak dává k úvaze též R. Landgráfová (2014, 149–151, 2012, 57–58)? Nebo tomu bylo spíše naopak a hieroglyfické písmo vzdělaným Řekům připomnělo systém, který dobře znali z poněkud odlišného kontextu, a proto jim existence takového způsobu zápisu informací nepřišla vůbec nemožná? Antičtí vzdělanci, kteří se nějakou formou seznámili s obrazy

hieroglyfického písma, je pak mohli použít jako další variantu nebo vylepšení této metody. Ozvláštnění mnemotechniky založené na obrazových asociacích pomocí znaků hieroglyfického písma je vcelku snadno představitelné a zcela splňuje podmínky pro vytváření paměťových obrazů: pro Řeky šlo jistě o obrazy neobvyklé, exotické, výstřední, které snadno upoutají pozornost, a tedy se vštípí do paměti.

Na druhou stranu, Hórapollónova *Hieroglyphica* pochází z doby o několik století pozdější, než jsou zmiňované antické spisy o umění paměti, nelze tedy vyloučit, že pokud by se zde nějaký vliv umění paměti promítl, mohlo jít již o klasickou římskou metodu. Hórapollón však zcela jistě nebyl prvním, kdo se o výklad ohledně hieroglyfického písma pokoušel, a sám pravděpodobně vycházel ze starších tradic. Dochované prameny nám bohužel neumožňují výše položené otázky definitivně zodpovědět, specifická receptce hieroglyfického písemného systému u antických autorů a její kontinuita by však mohly rozšířit naše poznatky o klasickém umění paměti, případně představovat nepřímé svědectví o konkrétních formách paměťových metod ve starověkém Řecku.

SEZNAM ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ

Aischylos	Filostratos
<i>Prom. – Prometheus vincitus</i>	<i>Her. – Heroicus</i>
Ammianus Marcellinus	Hérodotos
<i>Res gest. – Res gestae</i>	<i>Hist. – Historiae</i>
Anonym	Hyginus
<i>Rhet. Her. – Rhetorica ad Herennium</i>	<i>Fab. – Fabulae</i>
Apollodóros	Klement Alexandrijský
<i>Epit. – Epitomé</i>	<i>Strom. – Stromateis</i>
Apuleius	Macrobius
<i>Metam. – Metamorphoses</i>	<i>Saturn. – Saturnalia</i>
Cicero	Platón
<i>De nat. deor. – De natura deorum</i>	<i>Leg. – Leges</i>
<i>De orat. – De oratore</i>	<i>Phaedr. – Phaedrus</i>
<i>Tusc. disp. – Tusculanae disputationes</i>	<i>Tim. – Timaeus</i>
Diodóros Sicilský	Plinius Starší
<i>Bibl. Hist – Bibliotheca historica</i>	<i>Natur. hist – Naturalis historia</i>
Euripidés	Plútarchos
<i>IA – Iphigenia Aulidensis</i>	<i>Quest. conviv. – Quaestiones convivales</i>
<i>Hipp. – Hippolytus</i>	Porfyrios
Eusebius	<i>Vita Pyth. – Vita Pythagorae</i>
<i>Praep. evan. – Praeparatio evangelica</i>	

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A PŘEKLADŮ

- Aischylos. 2019. *Tragédie*. Přeložil J. Enders. Praha: Petr Rezek.
- Ammianus Marcellinus. 1975. *Soumrak říše římské*. Přeložil J. Češka. Živá díla minulosti 74. Praha: Odeon.
- Apollodoros. 2001. *The Library*. Translated by J. G. Frazer. Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press.
- Apuleius. 2002. *Zlatý osel*. Přeložil V. Bahník. Praha: Ikar.
- Aristofanes. 1940. *Jezdci – Žáby. Dvě komedie*. Antická knihovna 4. Přeložil F. Stiebitz. Praha: Melantrich.
- Breasted, James H. 1901. „The philosophy of a Memphite priest“. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 39: 39–54.
- Cicero, Marcus Tullius. 1942. *De oratore; De fato; Paradoxa stoicorum; De partitione oratoria. Book III*. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 1948. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marcu Brutovi*. Přeložil A. Kolář. Praha: Jan Laichter.
- Cicero, Marcus Tullius. 1976. *Tuskulské hovory, Cato Starší O stáří, Laelius O přátelství*. Přeložil V. Bahník. Antická knihovna 32. Praha: Svoboda.
- [Cicero]. 1954. *Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*. With an English Translation by H. Caplan. The Loeb Classical Library, Cicero I. London: Harvard University Press.
- Congestorium artificiosae memoriae V. P. F. Joannis Romberch de Kyrse. *Omnium de memoria preceptiones aggregatim complectens*. „À la fin“: Impressum Venetiis in edibus Georgii de Rusconibus, die 9. julii 1520.
- Diodorus Siculus. (1888-1890). *Diodori Bibliotheca Historica, Vol 1–2*. Immanuel Bekker. Ludwig Dindorf. Friedrich Vogel. Leipzig: In aedibus B. G. Teubneri.
- Dindorf, Gulielmus. 1863. *Scholia graeca in Euripidis tragoedias ex codicibus aucta et emendata*. 4 vols. Oxonii: Typographia Academiae.
- Diogenés Laertios. 1995. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přeložil A. Kolář. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- Euripidés. 1978. *Trójanky a jiné tragédie*. Přeložil F. Stiebitz. Antická knihovna 38. Praha: Svoboda.
- Euripidés. 1986. *Hippolytos a jiné tragédie*. Přeložil R. Mertlík. Antická knihovna 54. Praha: Svoboda.
- Euripides Scholia Open Access: https://euripidesscholia.org/Edition/OrestesScholia_all.html
- Gardniner, A. H. 1937. *Late-Egyptian Miscellanies*. Bibliotheca Aegyptiaca 7. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Gorgias. 1908. *Defense of Palamedes, Antiphontis orationes et fragmenta adiunctis Gorgiae, Anthisthenis, Alcidasantis declamationibus*. Teubner, Blass. (<https://scaife.perseus.org/library/urn:cts:greekLit:tlg0593.1st1K002/>)
- Guthrie, K. S. 1987. *The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Grand Rapids: Phanes Press.
- Hackforth, R. 1952. *Plato's Phaedrus. Translated with Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hérodotos. 1972. *Dějiny aneb devět knih dějin nazvaných Músy*. Přeložil J. Šonka. Praha: Odeon.
- Homér. 1942. *Ilias*. Překlad O. Vaňorný. Praha: Jan Laichter.

- Mras, Karl (ed.) et al. 1982. *Eusebius Werke. Achter Band: Die Praeparatio Evangelica. Erster Teil: Einleitung, die Bücher I bis X.* Berlin: Akademie Verlag.
- Klement Alexandrijský. 2010. *Stromata V.* Přeložil M. Havrda. Praha: Oikúmené.
- Philostratus the Athenian. 1872. *Flavii Philostrati Opera. Vol 2.* Carl Ludwig Kayser, Leipzig: in aedibus B. G. Teubneri.
- Philostratus. 2002. *Heroes.* Translation by J. K. Berenson Maclean and E. Bradshaw Aitken. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Lolos, A. 1981. *Der unbekannte Teil der Ilias-Exegesis des Iohannes Tzetzes: A97–609.* Beiträge zur klassischen Philologie 130. Köigstein: Hain.
- Macrobius. 2011. *Saturnalia. Colume I: Books 1–2.* Edited and translated by Robert A. Kaster. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Nauck, A. 1880. *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. IV: Sophocles.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Page, D. L. (ed.). 1962. *Poetae Melici Graeci.* 1962. Oxford: Clarendon Press; Toronto: Oxford University Press; Leipzig: Teubner.
- Platón. 1993. *Faidros.* Přeložil F. Novotný. Praha: Oikúmené.
- Platón. 1994. *Filébos.* Přeložil F. Novotný. Praha: Oikúmené.
- Platón. 1994. *Prótagoras.* Přeložil F. Novotný. Praha: Oikúmené.
- Platón. 1996. *Timaíos, Kritias.* Přeložil F. Novotný. Praha: Oikúmené.
- Platón. 2016. *Zákony.* Přeložil F. Novotný. Praha: Oikúmené.
- Plinius Starší. 1974. *Kapitoly o přírodě.* Přeložil F. Němeček. Antická knihovna 19. Praha: Svoboda.
- Plotinus. 2019. *The Enneads.* Edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarch. 1874. *Plutarch's Morals.* Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by William W. Goodwin, Ph. D. Boston: Little, Brown, and Company; Cambridge: Press Of John Wilson and son.
- Plutarch. 1889. *Moralia.* Gregorius N. Bernardakis. Leipzig: Teubner.
- Quintilianus, Marcus Fabius. 1985. *Základy rétoriky.* Překlad V. Bahník. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- Stefan Radt, S. 1977. *Fragmenta Sophoclea, Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. IV: Sophocles.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. *The Hieroglyphics of Horapollon.* 1993. Boas, G., Grafton, A. Princeton: Princeton University Press.
- The Hieroglyphs of Horapollon Nilous.* 1840. By Alexander Turner Cory. London: William Pickering.
- The Myths of Hyginus.* 1960. Translated and edited by Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, no. 34. Lawrence: University of Kansas Press.

SEZNAM POUŽITÉ SEKUNDÁRNÍ LITERATURY

- Andrews, A. 1971. *The Greeks.* New York: Knopf.
- Armstrong, R. 2006. *Cretan Women: Pasiphae, Ariadne and Phaedra in Latin Literature.* Oxford: Oxford University Press.
- Assmann, J. 1997. „Zur Ästhetik des Geheimnisses. Kryptographie als Kaligraphie im alten Ägypten“. In *Schleier und Schwelle, Archäologie der literarischen Kommunikation V, 1: Geheimnis und Öffentlichkeit*, editovali

- A. Assmann, J. Assmann, A. Hahn a H. J. Lüsebrink, 313–327. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Aufrère, S. H. 1998. „Les interdits religieux des nomes dans les monographies en Égypte. Un autre regard.“ In *L'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte: suivis de deux conférences sur le thème Bible & Égypte et d'une postface interdisciplinaire*, editovali J.-M. Marconot a S. H. Aufrère, 69–113. Montpellier: Service des publications, Université Paul-Valéry-Montpellier III.
- Baines, J. 1983. „Literacy and Ancient Egyptian Society“. *Man* 18 (3): 572–599.
- Baines, J., Eyre, C. 1983. „Four Notes on Literacy“. *Göttinger Miszellen* 61: 65–96.
- Benaissa, A. 2013. „Ammianus Marcellinus *Res Gestae* 17.4.17 and the Translator of the Obelisk in Rome's *Circus Maximus*.“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 186: 114 f–118.
- Bernal, M. 1990. *Cadmean Letters: The Transmission of the Alphabet to the Aegean and Further West before 1400 BC*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Boer, D. 1986. „The Art of Memory and its Mnemotechnical Traditions“. *Nieuwe Reeks, Deel* 49, 3: 90–125.
- Bull. C. H. 2018. *The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden; Boston: Brill.
- Burkert, W. 1998. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burkert, W. 2007. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cole, S. G. 1981. „Could Greek Women Read and Write?“. In *Reflections of Women in Antiquity*, editovala Foley, H. P., 219–246. New York: Routledge.
- Foer, J. 2011. *Moonwalking with Einstein: The Art and Science of Remembering Everything*. New York: Penguin Press.
- Ford, A. 2002. *The Origins of Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Fowden, H. 1993. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Frankfurter, D. 1994. „The Magic of Writing and the Writing of Magic. The Power of the Word in Egyptian and Greek Tradition“. *Helios* 21: 189–221.
- Ford, A. 1992. *Homer: The Poetry of the Past*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Galpaz-Feller, P. 1995. „The Stela of King Piye: A Brief Consideration of „clean“ and „unclean“ in Ancient Egypt and the Bible“. *Revue Biblique* 102 (4): 506–521.
- Gardiner, A. H. 1937. *Late Egyptian Miscellanies*. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique reine Elisabeth.
- Giuliani, von L. 1998. *Bilder nach Homer: Vom Nutzen und Nachteil der Lektüre für die Malerei*. Freiburg: Rombach Verlag.
- Harris, W. V. 1989. *Ancient Literacy*. London; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hartog, F. 1988. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Translated by J. Lloyd. Berkeley: University of California Press.
- Havelock, E. A. 1963. *Preface to Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Basil Blackwell.
- Havelock, E. A. 1986. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven; London: Yale University Press.
- Iversen, E. 1993. *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Krauss, R. 1999. „Wie jung ist die memphitische Philosophie auf dem Shabako-Stein?“. In *Gold of praise: studies in honor of Edward F. Wente*, editovali E. Teeter a J. A. Larson, 239–246. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.

- Kurke, L. 1999. *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Landgráfová, R. 2012. „Ars memoriae aegyptiaca? Egyptské hieroglyfy a antické umění paměti“. *Pražské egyptologické studie* IX: 56–59.
- Landgráfová, R. 2014. „Ars memoriae Aegyptiaca? Some Preliminary Remarks on the Egyptian Hieroglyphs and the classical Art of Memory“. In *Visualizing Knowledge and Creating Meaning in Ancient Writing Systems*, editoval S. Gordin, 133–153. Gladbeck: PeWe.
- Lorayne, H., Lucas, J. 1996. *The Memory Book: The Classic Guide to Improving Your Memory at Work, at School, at Play*. New York: Ballantine Books; Reissue edition.
- Madan, C., Singhal, A. 2012. „Motor Imagery and Higher-Level Cognition: Four hurdles before Research can Sprint Forward“. *Cognitive Processing* 13: 211–229.
- Míčková, D. 2018. „Zapomenuté umění bohyně Mnemosyné“. *Avriga* LX/1: 74–91.
- Míčková, D. 2022. „Toto je zapsáno tak, jak to bylo nalezeno ve starých spisech: Specifika proměny staroegyptských náboženských textů v sajsko-perské době“. In *Setkávání kultur: identity, ideologie, jazyky*. Sestavily O. Lomová a J. Malečková.
- Nightingale, A. W. 1996. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ockinga, B. G. 2010. „The Memphite Theology – Its Purpose and Date“. In *Egyptian Culture and Society: Studies in Honour of Naguib Kanawati 2*, editovali A. Woods, A. McFarlane a S. Binder, 99–117. Le Caire: Conseil Suprême des Antiquités.
- Pinch, G. 2010. *Magie ve starém Egyptě*. Praha: Mladá fronta 2010.
- Powell, B. B. 1991. *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Powell, B. B. 1998. „The Dipylon Oinochoe Inscription and the Spread of Literacy in 8th Century Athens“. *Kadmos* 27: 65–86.
- Pritchard, D. M. 2014. „The Position of Attic Women in Democratic Athens“. *Greece & Rome*, Vol. 61, No. 2: 174–193.
- Quirke, S. 2004. *Egyptian Literature 1800BC: Questions and Readings*. London: Golden House Publications.
- Small, J. P. 1997. *The Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*. New York: Routledge.
- Sousa, R. 2017. „The Shabaka Stone and the Monumentalization of the Memphite tradition“. In *Imaging and Imagining the Memphite Necropolis: Liber Amicorum René van Walsem*, editovali V. Verschoor, A. J. Stuart a C. Demarée, 155–166. Leiden: Nederlands Instituut voor her Nabije Oosten.
- Steiner, D. T. 1994. *The Tyrants Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Stoevesandt, M. 2015. *Homer's Iliad: The Basel Commentary. Book 6*. Berlin: De Gruyter.
- Thomas, R. 1992. *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vasunia, P. 2001. *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*. Berkeley: University of California Press.
- Verner, M., Bareš, L., Vachala, B. 1997. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Praha: Karolinum.
- West, M. L. 1985. *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure and Origins*. Oxford: Oxford University Press.
- Wildish, M. 2012. *Hieroglyphic Semantics in Late Antiquity*. Durham theses: Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/3922/>
- Yates, F. 2015. *Umění paměti*. Praha: Malvern.
- Yates, F. 2009. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Praha: Vyšehrad.

Tvář a její význam v nejstarších řeckých pramenech

TOMÁŠ VÍTEK

Oddělení antické a středověké filosofie

Filosofický ústav Akademie Věd

Jilská 1

110 00 Praha

tomas.vitek7@gmail.com

<https://doi.org/10.5507/aither.2023.002>

ABSTRACT

This paper explores what was meant by the face in various genres in antiquity from the earliest times to the beginning of Hellenism. The face originally represented a place where strong feelings were expressed, especially grief, shame and disgrace. If the face was somehow damaged or questioned, it diminished a person's value in life and after death and brought with it shame for the person and those close to him. Descriptions of the face were for a long time only very brief and general, but they still served to make aesthetic and moral judgments or to suggest how one's face should look in a particular situation. This prescriptive aspect was intensified in physiognomy, which, however, concentrated only on some partial features of the face (especially the eyes), while the face itself or as a whole was given little consideration. Physiognomists did not strive to depict the individual as faithfully as possible, but rather tried to identify him or her with one of a limited number of character types and to determine his or her proximity or distance to ideal values and models. Similar efforts and practices can also be observed in Greek portraiture and theatre, probably not only due to the influence of physiognomy. Although the Greeks gradually began to create more realistic and individualised portraits, they were generally more interested in typological features of the face and character.

Stará řečtina užívala pro tvář několik výrazů, které neoznačovaly vždy a ve všech kontextech totéž, nýbrž se lišily výměrem, frekvencí, způsobem užití, rozsahem a vývojem svého sémantického pole. Na jedné straně měly rozdílné významové přesahy a různý „osud“, na straně druhé občas významově splývaly nebo se prolínaly. Nejčastěji lze potkat termín πρόσωπον, který zprvu označoval „obličej“, „tvář“ a „vzhled“,¹ kdežto plurály πρόσωπα nebo προσώπατα někdy nabývaly užšího významu „líce, tváře“ (tj. části obličeje mezi očima, nosem a ústy). Naopak slovo

παρειά označovalo primárně líce,² ale v některých případech mohlo zahrnovat či zastupovat celý obličej. Význam „obličej, tvář“ měl také výraz ὤθεος, který v plurálu ὤθεα vyznačoval zpravidla „údy“.³ Tento význam někteří badatelé předpokládají už u Homéra (dokonce i v plurálu),⁴ ale pravděpodobnější je,

1 LSJ, s. v. πρόσωπον: I.1. „face, countenance“ a II.1. „one's look, countenance.“ J. N. O'Sullivan. 2004. s. v. πρόσωπον. In *Lfgre*, III, 1571–1572: „face of pers. or animal“ (jen pro ranou epiku); viz též Beekes (2010, 1240, s. v. πρόσωπον).

2 LSJ, s. v. παρειά 1: „cheek“ (v epice vždy v pl.). Viz též J. N. O'Sullivan (1993 s. v. παρειά). In *Lfgre*, III, 977–978: „cheeks, cheek-pieces“ a Beekes (2010, 1152, s. v. παρειά).

3 LSJ, s. v. ῥέθος I. „limb ... in pl. limbs.“ II: „in sg., face, countenance.“ Srov. Hésychios, s. v. ῥέθη: „Rethé jsou údy těla či tělo samo. V singuláru slovo znamená tvář (πρόσωπον).“

4 *Il.* XXII.68 a *Schol. vet. in Il.* XXII.68 a 362b; *Schol. B in Il.* XXII.68; *Etym. magn.*, s. v. ῥέθη, 701, 34–35; Eustathios, *in Il.* XVI.856, III.942, 10–11, van der Valk. Hlavním obhájcem existence tohoto významu u Homéra byl Snell (1948, 24–25), jehož hypotéza se

že se objevil asi až v průběhu archaické doby.⁵ Termín ὤψ, který se dochoval pouze v akuzativu singuláru ὤπα a výhradně v archaické epice, se primárně vázal s očima a zrakem, ale měl též přenesený význam „tvář, obličej“, případně „vzhled“.⁶ V klasické době se jeho ekvivalentem stal výraz ὄψις, který se poжил hlavně s pohledem a vzhledem, ale mohl občas znamenat též „obličej, tvář“.⁷

Tvář poměrně často zastupovala hlavu, občas dokonce celého člověka, což by mohlo budít dojem, že se k ní antický člověk vztahoval podobně jako člověk současný. Ten hlavu, s níž tvář mlčky spojuje jako její nejnápadnější část, vesměs považuje za hlavní centrum vědomí, vnímání, paměti a pocitu vlastního já,⁸ zatímco ve tváři spatřuje svou hlavní zástupnost, která „reprezentuje“ jeho nitro a „shrnuje“ to nejpodstatnější z jeho zevnějšku.⁹ V antice

tvář sice figurovala v popisech lidského zevnějšku, které jejího nositele esteticky a hodnotově posuzovaly, avšak archaického člověka vymezovaly a od ostatních odlišovaly primárně jeho jméno,¹⁰ gramatické já,¹¹ soubor zvyklostí, vlastností a způsobů chování¹² a v neposlední řadě celé jeho tělo (zevnějšek).¹³

Jistě, tvář tvořila nedílnou součást vzhledu a identity člověka již v antice,¹⁴ ale prameny se tváři příliš nevěnují a nespecifikují ani její vztah k hlavě a celku těla. Podobně není jasný poměr obličej k jeho vlastním částem, tj. zejména k ústům, nosu, očím, obočím, čelu, uším a vlasům, aniž je nasnadě, co z toho vyvodit. Chápali Řekové tvář komplexně jako soubor všech částí, tedy jako jejich výslednici a shrnutí, i když to explicitně neuváděli? Anebo pro ně představovala spíše jakési „prázdné“ místo určitého tvaru, barvy, „textury“ a působivosti, které bylo na svých částech více či méně nezávislé? Sloužila tvář jako zástupnost celku, jeho součást, relativně samostatná kategorie, anebo toto vše dohromady, ale v odlišných poměrech a podle kontextu?

promítla i do některých lexikonů (viz např. G. Markvald. 2006. s. v. ῥεθος. In *LfrgE*, IV, 13) a získala si řadu stoupenců (Redfield 1994, 179; Clarke 1999, 133–134, aj.).

5 *LSJ Suppl.*, s. v. ῥεθος I.2: „in pl., perh. nose and mouth;“ II: „in pl., fr. misunderstanding of sense I 2, limbs, body.“ Srov. též Beekes (2010, 1240, s. v. ῥεθος).

6 *LSJ*, s. v. ὤψ: „eye, face, countenance“ (vždy v ak. ὤπα) či ὄψις 1b: „face, countenance“ a 3. „vision, apparition.“ Viz též Beekes (2010, 1684–1685, s. v. ὤψ: „eye, face, countenance“).

7 *LSJ*, s. v. ὄψις 1b: „countenance, face.“ V rané epice není tento význam doložen (viz např. R. Führer. 1993. „ὄψις.“ In *LfrgE* II, 907), i když je občas předpokládán (srov. např. *Il.* XXIV.632 v překladu O. Vaňorného).

8 *SSJČ*, s. v. *hlava*, II, 36–38.

9 *SSJČ*, s. v. *tvář*, VI, 263, par. 3 a 5; nebo Bruce a Young (1986, 305): „A face is the most distinctive and widely used key to a person's identity.“ K moderním významům tváře srov. např. Ekman a Rosenberg (1998)

nebo Rhie (2005). Zajímavé postřehy k recepci a zobrazování tváře uvádí též Gombrich (1992).

10 *Od.* VIII.552–554. Viz k tomu více Cazeneuve (1958, 79; 1968, 180), Vernant (1990, 40), Redfield (1994, 178) a Cianci (2014, 39).

11 Viz k tomu Vernant (1991a, 328), Adkins (1970, 16 a 25–27) a Klein (2002, 34–35).

12 Srov. Graz (1960, 1402), Dodds (2000, 31), Cazeneuve (1968, 180–183), Rohde (1921, I, 2).

13 Srov. Nédoncelle (1948, 278), Redfield (1985, 99n.), Cazeneuve (1968, 171–172 a 174) a Vernant (1990, 23).

14 Srov. Vernant (1990, 38) a Redfield (1994, 179: autor však klade důraz spíše na hlavu).

Co pro staré Řeky tvář znamenala, nebylo dosud dostatečně prozkoumáno. Za jakéhosi průkopníka studií o tváři bývá někdy považován Rudolf Hirzel, který se však primárně nezabýval tváří jako takovou, ale prvotně sledoval historickou tematizaci člověka jako osoby na vývoji různých termínů (σῶμα, κεφαλή, πρόσωπον).¹⁵ Stěžejní bod tvář nepředstavuje ani pro interprety, kteří analyzují antické literární nebo výtvarné podobizny,¹⁶ nebo zkoumají popisy a způsoby charakterizace postav v dílech antické historie a biografie.¹⁷ Totéž platí pro studie odborníků, kteří se zabývají divadelními maskami.¹⁸ A mnoho prostoru tváři nevěnují ani bádání, která se zaměřují na kritéria, podle nichž antičtí lidé rozpoznávali někoho jiného a čím se od sebe navzájem odlišovali.¹⁹

Hlavním záměrem tohoto článku bude představit, jak archaičtí Řekové ke tváři přistupovali, v jakých kontextech a jak ji zpravidla pojednávali a jaké

významy jí přisuzovali. Společně s tím budou zkoumány i některé dílčí otázky. Čeho si umělci a literáti na tváři nejvíce všímali? V jakém poměru stála tvář vůči charakteru a zbytku těla (tj. celkovému vzhledu)? Byl kladen důraz na její specifickou (individualitu nositele), anebo spíše na její typologii? Jakou pozici zaujímala v normativních systémech, které posuzovaly a hodnotily lidský zevněšek? Souvisela tvář nějak s odlišností člověka od ostatních živočichů?

Před vlastním výkladem je na místě zmínit několik omezení, která mohou snížit platnost a obecnost učiněných závěrů. Předně bylo kvůli udržení přiměřeného rozsahu nutné zúžit záběr na určitou dobu, kterou v tomto případě vyznačuje období mezi Homérem a počátkem hellénismu. Studie nicméně využívá i zdroje pozdější, ať už proto, že se zdálo užitečné sledovat některé tendence a procesy přes několik období, nebo proto, že mladší prameny někdy poskytují bohatší, explicitnější, či dokonce jedinou dokumentaci starších jevů. Spíše jen okrajově byly zmíněny jednotlivé typy popisů lidského zevněšku a charakterizace člověka, v nichž tvář zaujímala marginální místo. Žádný prostor nezůstal pro analýzu jednotlivých částí obličeje: zčásti kvůli nejasnému vztahu tváře a jejích částí, zčásti proto, že například k očím se vázala mnohem bohatší a propracovanější symbolika i obsáhlejší soubor normativních požadavků.²⁰ Posledním výrazným omezením je, že článek primárně zkoumá prameny písemné, zatímco

15 Viz Hirzel (1914, 6–34: σῶμα, 35–39: κεφαλή a 40–54: πρόσωπον) nebo podobně Schlossmann (1906: πρόσωπον a *persona*) a Nédoncelle (1948, 278: σῶμα, 278–284: πρόσωπον a 284–299: *persona*).

16 Srov. např. Hekler (1912), Misener (1924), Evans (1935, 43–84; 1948), Haussig (1965, 199–205), Kiilerich (1988, 51–66), Henderson (1996, 327–352), Cartledge (1993), Vogt (1999, 52–73), Steiner (2002, 37–39, 61–62, 268–270 a 279–280), Ferrini (2007, 101–111) nebo Cianci (2019, 161–182).

17 Srov. např. Bruns (1896), Momigliano (1993) či Zimmermann a Rengakos (2014, 678–724: s rozsáhlými přehledy odborné literatury k jednotlivým subtémům).

18 Viz k tomu Schlossmann (1906, 36), Bieber (1930, 2070–2120), Nédoncelle (1948, 279–281) nebo Krien (1955, 84–117).

19 Srov. Cazeneuve (1968, 163–183; zčásti i 1958, 75–99).

20 Srov. Gleason (1990, 393), Vítek (2013, 69–70) a Cianci (2014, 108–113).

materiálu ikonografického využívá spíše příležitostně, byť by systematická komparace literární a výtvarné evidence mohla přinést zajímavé výsledky a některé z nabízených závěrů upřesnit nebo zkorigovat.

1. TVÁŘ V RANÉ EPICE

V nejstarších textech se výrazy pro obličej a líce vyskytují poměrně sporadicky. Nejčastěji bývá tvář (zpravidla πρόσωπον) zmiňována v kontextu studu a truchlení: na znamení studu si lidé tvář halili, při truchlení ji drásali a posypávali prachem.²¹ Podobně se líce (παρειάι) vyskytovaly většinou v souvislosti se slzami, pláčem a truchlením.²² V širším smyslu tvář představovala jakési „jeviště“, na němž se zračily kromě projevů nitra i některé základní vlastnosti. Tak bylo možné pozorovat zbabělost a stud jak na lících (παρειάι),²³ tak v celém obličejí a vzhledu (ὤψ), zvláště ve spojení s pochybnostmi, zda se „vlastník“ tváře odváží pohlédnout soudci či postiženému do tváře či očí,²⁴ jejichž klopení,

odvracení a obracení mohlo nést tentýž význam.²⁵

Zmínky o tváři byly často provázány jediným epitetem constans, které neodráželo žádnou snahu o charakterizaci a postižení specifických rysů. Nejvýraznějším příkladem je adjektivum καλλιπάρης, „s krásnými lícemi“, jímž epika „oceňovala“ sličné lidské ženy a bohyně.²⁶ Líčka v epice téměř vždy sloužila jako ukazatel krásy, která se však někdy neomezovala pouze na část tváře, nýbrž přeneseně zahrnovala celý obličej, nebo dokonce celý zevnějšek.²⁷ Také v případě slova ὤψ význam kolísá mezi tváří a zevnějškem,²⁸ někdy i s přesahem do významu „očí“.²⁹ Jiné

21 Halení: *Od.* VIII.85, XIX.361, XX.352; srov. *Hom. hymn. Ven.* 183. Drásání: *Il.* XVIII.24 a XIX.285. Posypávání prachem: *Il.* XVIII.24.

22 Slzy: *Il.* XI.393, XVIII.121–123, XIX.492, XXIV.793–794; *Od.* IV.223, VIII.521–522, XI.527–530, XVI.190–191. Truchlení: *Od.* IV.197–198; VIII.530–531, XX.353; pseudo-Hésiodos, *Sc. Herc.* 243.

23 Zbabělost: *Il.* III.33–35. Stud: *Od.* I.334 = XVI.416 = XVIII.210 = XXI.65.

24 *Il.* IX.373: když si Achilles stěžoval na Agamemnona a jeho nestoudnost, „mně by snad přece / pohledět v tvář, ač drží to pes, již smělosti neměl“ (τετλαίη κύνεός περ ἔων εἰς ὤπα ἰδέσθαι). Srov. též *Il.* XV.147. Tutéž roli plnil občas i pohled z očí do očí (*Il.* XVII.167).

25 Viz např. *Il.* III.427 (Helena), XI.544–547 (Aíás). Srov. *Od.* XXIII.107: Pénélopé není s to promluvit, „ani se mu podívat přímo do očí/tváře“ (οὐδ' εἰς ὤπα ἰδέσθαι ἐναντίον). Podrobněji viz Evans (1948, 191–194).

26 *Lidské ženy*: *Il.* I.143 = I.310 = I.369 (Chryseovna), I.323 = I.346 = XIX.246 (Briseovna), VI.698 = VI.302 = XI.224 (Theanô), XV.87 (Themisté); *Od.* XV.123 (Helena). *Bohyně*: *Il.* XXIV.607 (Létô), Hésiodos, *Theog.* 234 (Kétô), 271 (Graie), 298 (Echidna), 907 (Charitky) a Hésiodos, frg. 343.5, Merkelbach – West (Héra). Adjektivum se vždy vyskytuje v posledních dvou stopách hexametru a nikdy ho neupřesňuje žádný další atribut.

27 *Hom. hymn. Ven.* 174–175: Afrodíté „z lící zářila nesmrtná krása (κάλλος δὲ παρειάων ἀπέλαμπεν / ἄμβροτον), / jaká jen přísluší krásně zvěččené Kythéry paní“. Viz podobně *Hom. hymn. Sol.* 11–13.

28 *Il.* III.158: „Úžasně vzhledem (tváří?) je věčným bohyním rovna“ (αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὤπα ἔοικεν). *Od.* I.411: k Télemachovi přišel host, jenž „vzhledem/tváří se nepodobal nikomu zlému“ (οὐ μὲν γάρ τι κακῷ εἰς ὤπα ἔωκει). Viz též Hésiodos, *Op.* 62–63.

29 *Od.* XXII.405: Odysseus „zbrocený krví, je ve tváři na pohled hrozný“ či „je hrozné hledět mu v oči“ (αἱματόεντα πέλει, δεινὸς δ' εἰς ὤπα ἰδέσθαι). *Od.* XXIII.107. O. Vaňhorný,

výrazy pro tvář – zejména πρόσωπον – k sobě vázaly jakési rozlišení typologické: tvář válečníka byla mužná a hrozivá, tvář (mladé) ženy a boha krásná a zářící.³⁰

O významu tváře v homérských básních se lze leccos dozvědět i z pasáží, v nichž žádný z uvedených termínů nezaznívá. Podle Achilleova přání by se Hektór a jeho druhové měli ocitnout „tvářemi v prachu a v zem se zahryznout zuby“,³¹ protože padnout tváří do prachu velmi často opisně znamenalo zemřít, anebo předzvěst brzké smrti.³² Ale nejenom to. Když se Achilleovi konečně podařilo Hektora zabít, opakovaně vláčel jeho mrtvolu za svým vozem tak, aby její tvář byla obrácena k zemi, a trpěla tak při jízdě co nejvíce škod. Navíc rek po dokončení každé z těchto „projížděk“ důsledně ponechával na noc mrtvolu ležet tváří k zemi u vzhůru obrácené tváře svého mrtvého přítele Patrokla.³³ V tomto kontextu se vyskytují výrazy πρηνής a προπρηνής, které oba znamenaly „obličejem dolů“. Achilles se tedy

podle všeho snažil Hektora jednak zbavit lidské podoby, jednak zohavováním a mrzačením jeho mrtvoly (ἀεικίζειν, ἀεικέα ἔργα)³⁴ získat sobě a své straně slávu, zatímco protivníkovi a jeho rodině způsobit hanbu,³⁵ neboli umenšit jejich čest (τιμή) a zbavit je tváře v přeneseném smyslu slova.

Byla tedy tvář sama o sobě klíčovým znakem lidské podoby a nositelem lidskosti (příslušnosti k druhu člověk), a proto i hlavním dějištěm studu a emocí typu žalu? Zčásti asi ano, ale nejspíše zcela nereflektovaně. Nelze také zapomínat na to, že projevy žalu a truchlení (sypání prachu a popelu na tvář nebo její zahalování) se v mnohem vyšší míře pojily s hlavou, odkud mohly být na tvář přeneseny.³⁶

Homérovský slovník řeckočeský, Mladá Boleslav 1888, 764, s. v. ὤψ b.

30 Il. VII.212: Aiantovy tváře jsou „mužné“ či „děsivé“ (βλοσυροῖσι προσώπασι). Od. XV.332–333: lokaj musí být hoch s „krásnými líčky, od masti lesklými“ (καλὰ πρόσωπα, οἷσφιν ὑποδρώσωσιν). Od. XVIII.192: Pénélope měla „krásné líce“ (προσώπατα καλὰ). HH Ven. 2: Afrodité má „krásné líce“ (καλὰ πρόσωπα). Hom. hymn. Sol. 12: Hélios má „zářící tvář“ (πρόσωπον τηλαυγές).

31 Il. II.419: πρηνέες ἐν κονίησιν ὁδᾶς λαζοίατο γαῖαν.

32 Smrt: Il. VI.307, XVI.479, XVI.577–579, XVII.300, XXI.116–128; Od. XXII.296; srov. též Il. XVI.379. Předzvěst smrti: Il. VI.43, XV.543. Kvýtvarnému znázorňování mrtvol ležících tváří k zemi srov. Giuliani (2013, 244 a 247).

33 Il. XXIV.17 a XXIII.24–26.

34 ἀεικίζειν: Il. XVI.545 a 559, XIX.26, XXII.256 a 404, XXIV.19 a 22. ἀεικέα ἔργα: Il. XXII.395, XXIII.24. Viz k tomu více Rohde (1921, I, 277, pozn. 1, a 322–326), Bassett (1933, 44–45), Nilsson (1967, I, 92 a 94), Vermeule (1981, 49), Vernant (1991, 188), Clarke (1999, 165 a 171) a Ghazis (2018, 28).

35 Pomsta a ponížení: Il. XXII.371–375 a XXIV.421: Řekové z pomsty bodají do Hektorovy mrtvoly a posmívají se jí; Il. XXII.336–337 a 347–354: Achilles vyhrožuje umírajícímu Hektorovi, že jeho mrtvolu vydá ptákům a psům; Il. XXII.395–405 a XXIV.14–17, 50–52, 755–756: Achilles vláčí Hektorovu mrtvolu, aby ho potupil (δῖον ἀεικέα μῆδετο ἔργα), což jeho příbuzným způsobuje velikou bolest. Hanba a sláva: Il. XVIII.165 a 179–180: pokud bude Patroklova mrtvola zohavena, bude to „nevýslovná sláva“ (ἄσπετον κῦδος) mrzačitele Hektora a hanba (λῶβη) Patroklova přítele Achillea, že tomu nezabránil. K možnému pozadí a vysvětlení tohoto zvyku srov. Bassett (1933, 41n. a 51–54), Vermeule (1981, 49), Vernant (1990, 31) nebo Meyer (2008, 11).

36 Sypání prachu a popelu: Il. XXIV.163–165; Od. XXIV.317; Hérodotos, Hist. II.66, II.85, III.14, IV.26, VI.21; Platón, Resp. III, 388b. Halení: Platón, Phaedr. 243b. Viz k tomu

Celkový a podrobný popis člověka epika nenabízí a tvář jeho samozřejmou součástí netvořila.³⁷ Nejstarší popisy a charakteristiky mířily na postižení typu, nikoli jedince.³⁸ Epikům se také zdálo důležitější popsat chování hrdiny a na vzhledu zdůraznit jeho velikost a sílu,³⁹ což činilo důležitějšími částmi zevnější ruce a nohy.⁴⁰ Obecně platil předpoklad, že ten, kdo je „krásný“, je také „dobrý“ (κάλος και ἄγαθος).⁴¹ Homér považoval krásného, mužného a urostlého Achillea takřka automaticky za dobrého a statečného muže, jenž se v tom nejlepším podobá lvovi, kdežto ošklivého a fyzicky defektního Thersíta za slabošského a zbabělého mluvku

a ničemu.⁴² Podobně byl Agamemnón jak „krásný a velký“, tak dobrý vládce a kopiník,⁴³ zatímco vzhledově znetvořený Dolón se ukázal rovněž jako upovídaný zbabělec.⁴⁴

2. TVÁŘ V DOBĚ ARCHAICKÉ A KLASICKÉ

I po Homérovi tvář mohla funkcionálně zastupovat hlavu nebo čelo.⁴⁵ Nově obličej začala označovat slova ῥέθος a ὄψις, ale většinou ve starém spojení se slzením a truchlením.⁴⁶ Silnou vazbu na slzy a truchlení si uchovaly rovněž líce (παρειάι).⁴⁷ Při truchlení se kromě slz dále očekávalo klopení tváře (hlavy) k zemi, zahalování obličej (někdy též

H. W. Nordheider (1991. s. v. κεφαλή. In *Lfgre*, II, 1395) či Redfield (1994, 282, pozn. 54).

37 Možné odůvodnění nabízí Evans (1948, 189n.). Částečné popisy zevnější uvádějí např. *Il.* II.478–479, XVIII.414–415; *Od.* I.207–208, VIII.134–136, XVIII.173.

38 To ukazují mj. pasáže, kde Athéna pomocí kouzelného prutu mění Odyssea nejprve do podoby odpudivého starce (*Od.* XIII.430–435) a poté do podoby mladistvého krasavce (*Od.* XVI.173–176). Srov. též Misener (1924, 104 a 111).

39 Např. Aíās Telamónovec je „velký a ... silný“ (*Il.* V.626: μέγαν ... καὶ ἰφθιμον) a Diomédés „silný“ (*Il.* IV.401 aj.: κρατερός). Velikost a síla patřily i k ideálům dobového umění (Vogt 1999, 52–54).

40 Např. Odysseus měl „silná stehna, lýtka a nahoře oboje paže, / mohutný krk a velkou sílu“ (*Od.* VIII.135–136), silné ruce (*Od.* IV.287–288) a široká ramena a hrudník (*Il.* III.194), Agamemnón velkou postavu (*Il.* III.167), silné ruce (*Il.* VIII.221 a 226) a lesklé a hladké nohy (*Il.* II.44 a X.22) a Hektór silné ruce (*Il.* XI.355). Srov. dále Vogt (1999, 56) a Cianci (2014, 34 a 72–78; 2019, 174).

41 Viz např. Cianci (2014, 43–57), Steiner (2003, 277) nebo Vogt (1999, 54–56: „Der Schöne ist gut, der Schlechte häßlich.“).

42 *Thersítés: Il.* II.212–280. *Achilleus: Il.* XX.164 a XXIV.41–45 a 630. Podrobněji viz Misener (1924, 103–104 a 111), Evans (1948, 197; 1969, 58), Sassi (1993, 434; 2001, 60–61), Vogt (1999, 58), Hartstock (2008, 35), Cianci (2014, 39) a Zelinová a Kalaš (2021, 21).

43 *Krásný a velký: Il.* III.167: ἀνὴρ ἥϊός τε μέγας τε. *Dobrý: Il.* III.179: βασιλεύς τ' ἄγαθος κρατερός τ' αἰχμητής. Srov. též Cianci (2014, 73–74).

44 *Nevzhledný: Il.* X.316: ὃς δὴ τοι εἶδος μὲν ἔην κακός. *Upovídaný zbabělec: Il.* X.375–377.

45 *Hlava: Eurípidés, Bacch.* 1277 a Alc. 388; srov. též *Hec.* 342–344, a frg. 781.47–48, Nauck. *Čelo: Aristofanés, Plut.* 1051; Platón, *Leg.* IX, 854d; Aristotelés, *Hist. anim.* VI.29, 579a2. Srov. Hirzel (1914, 35–39).

46 *Rethos: Sofoklés, Ant.* 526–530; Eurípidés, *Herc.* 1203–1205; Apollónios Rhodský, *Arg.* II.68. *Opsis: Eurípidés, Med.* 905; Filoxenos z Leukady, frg. e.6–7, Page.

47 *Slzy: Simónidés, frg.* 38, subfrg. 1.5–6, Page; Sofoklés, *Ant.* 528–520; Apollónios Rhodský, *Arg.* III.461–462, 1118–1119, 1160–1161, IV.1064. *Truchlení: pseudo-Aischylos, Prom.* 399–401; Eurípidés, *Troad.* 279–280 a *Hec.* 654–655; Apollónios Rhodský, *Arg.* III.672; a nejspíše i Aischylos, *Suppl.* 70–72. Smích se naopak s výrazy pro tvář pojil jen vzácně (*Il.* VII.211; Eurípidés, *Bacch.* 1021–1022).

při umírání), případně jeho pokrývání prachem a blátem a drásání nehty.⁴⁸ Zahalování a odvracení tváře prozrazuje souvislost truchlení se studem a hanbou, které obličej zrcadlil již u Homéra (viz část 1) a které často provázely tyto projevy (např. klopení a odvracení očí).⁴⁹ Zejména attičtí řečníci před soudem s oblibou pochybovali, zda se jejich protivníci odváží svou tvář vystavit zkoumání soudců, a to se zamlčeným, avšak velmi zřetelně naznačovaným předpokladem, že tak pro své špatné skutky a lživé výpovědi učinit nemohou, aby neshořeli hanbou.⁵⁰ Jindy

interpretovali stav tváře oponentů jako doklady a projevy jejich viny, hanby, nebo naopak drzé nestoudnosti.⁵¹ V podobném duchu měl zvyk poznamenávat tváře, čelo a vrchol hlavy otroků, válečných zajatců a trestanců zářezy, spáleninami a vytetovanými písmeny tyto problémové osoby nejen jasně označit, ale také zahanbit a společensky degradovat.⁵² Také urážky, které byly metány do tváře, měly postiženého nejen rozzlobit, nýbrž i zahanbit,⁵³ ježto tvář i po Homérovi platila za jakousi výkladní skříň, jeviště či „obraz“ důstojnosti, studu nebo hanby.⁵⁴ Občas dokonce zazníval

48 *Plačící tvář*: Eurípidés, *Alc.* 826–827; *Trag. adesp.*, frg. 447, Nauck. *Zahalování tváře*: Aischylos, frg. 212.2, Mette; *Schol. in Aesch. Prom. vinct.* 6; Eurípidés, *Hipp.* 1458; Xenofón, *Cyr.* V.1.5–7; Platón, *Phaed.* 118a; Aristotelés, *Rhet.* II.6, 1385a9–13 (viz k tomu Redfield 1994, 282, pozn. 54; k výtvarným znázorněním viz Giuliani 2013, 203). *Klopení tváře/hlavy*: Eurípidés, *Or.* 958; Xenofón, *Cyr.* V.1.5–7. *Pokrývání prachem a blátem*: Lýsiás, *De caed. Erat.* (Or. I) 14; Hérodotos, *Hist.* II.85 (v Egyptě). *Drásání nehty*: Timotheos, frg. 15.166, Page.

49 Eurípidés, *Med.* 26–28: když se Láson zachoval špatně k Médeie, z hanby „nezdvihala oči a neodlepovala tvář od země“ (οὐτ’ ὄμμι’ ἐπαίρουσ’ οὐτ’ ἀπαλλάσσοις γῆς / πρόσωπον). Srov. též Eurípidés, *Hipp.* 947–948 a *Phoen.* 1488; Apollónios Rhodský, *Arg.* I.790–791, III.1008, 1022–1023, IV.466 aj. K širšímu významu zahalování tváře srov. Ferrini (2007, 109–110).

50 Aischinés, *In Ctesiph.* (Or. III) 127: řečník ostouzí Démosthena jako lháře a podvodníka a vyjadřuje přesvědčení, že před soudci „se neodváží podívat do našich tváří“ (τολμᾷ ... βλέπων εἰς τὰ πρόσωπα τὰ ἡμέτερα). Démosthenés, *Contr. Phorm.* (Or. XXXIV) 19: „Není to samé, mužové athénští, lživě svědčit před soudcem a hledět do vašich tváří?“ (εἰς τὰ ἡμέτερα πρόσωπα ἐμβλέποντα τὰ ψευδῆ μαρτυρεῖν καὶ πρὸς δαιτητῆν). Viz dále Aischinés, *In Ctesiph.* (Or. III) 152 a 250; Démosthenés, *In Dionys.* (Or.

LVI) 20, *In Aristog.* I (Or. XXV) 98 a *De cor.* (Or. XVIII) 283.

51 Aischinés, *In Timarch.* (Or. I) 46: „Pokud si člověk, který takovou věc udělal a stydí se za to (αἰσχυνέται), vybere zaplatit tisíc drachem do (obecního) pokladu, aby před vámi nemusel ukázat svou tvář (μὴ δεῖξαι τὸ πρόσωπον τὸ ἐαυτοῦ ὡμίην), zatímco ten, kdo ji provedl, před vaším shromážděním promlouvá, potom by byl moudrým ten zákonodárce, který by takové odporné stvoření vyloučil z jednání.“ Srov. též Aischinés, *In Ctesiph.* (Or. III) 164.

52 Hérodotos, *Hist.* V.35 (hlava) a VII.233 (čelo); Platón, *Leg.* 854d (čelo); Plútarchos, *Pericl.* XXVI.4 a *Nic.* XXIX.2 (čelo); Bión z Borysthenu ap. Diogenés Laërtios, *Vit.* IV.46 (tvář); Petronius, *Sat.* 103 (tvář). Tento zvyk Řekové převzali pravděpodobně od Peršanů, viz k tomu Jones (1987, 143 a 147–150).

53 Sofoklés, *Ant.* 1232–1233: Haimón pohlédl na svého otce zuřivýma očima a „plivl mu do tváře“ (πτύσας προσώπῳ), načež se mlčky probodl mečem. Srov. Aischinés, *De fals. leg.* (Or. II) 182: „Což není politováníhodný ten, kdo musí hledět do vyšklebující se tváře nepřítele (βλέπειν ἐχθροῦ πρόσωπον ἐπεγγελῶντος) a svými ušima musí poslouchat jeho urážky?“ Srov. též Hermippos, frg. 80, Kock; Menandros, *Dysc.* 110–111.

54 Artemidóros, *On.* IV.27: „Obličej je obrazem studu a důstojnosti“ (ἐστὶ δὲ τὸ πρόσωπον

názor, že bez studu tvář nemůže být ani krásná.⁵⁵

Nejvíce se tvář uplatňovala v „estetickém“ kontextu, který podobně jako u Homéra často provázel rozměr morální (viz část 1). I posthomérští Řekové projevovali silný sklon ztotožňovat ošklivost, slabost a poškozenost těla s nízkým charakterem a podřadným postavením⁵⁶ a stíhat posměchem a odsudkem všechny vrozené i získané vady a anomálie.⁵⁷ Pozitivně pojímané dívky, hoši a děti měli „krásné líce“ (καλλιπάρης)⁵⁸ nebo tvář „krásnou“ a „líbeznou“,⁵⁹ naopak žena hodnocená negativně se vy-

značovala lícemi rovnou „nejhnusnějšími“ a „nejnestoudnějšími“, jak uvádí Sémonidés.⁶⁰ Tato Sémonidova „charakteristika“ je o to pozoruhodnější, že pochází z karikatury ženy, již básník vzhledem a povahou připodobnil opici. V této negativní „podobizně“ (jedné z devíti dalších, které se opíraly o předpokládanou podobnost ženských typů některým zvířatům) Sémonidés ojediněle poukazoval na anomální prvky těla „opičí ženy“ (krátký krk), ale zejména karikoval způsob jejího pohybu a chování, zatímco tváře si nijak nevšímal. Tvář pomíjel i Asios, když popisoval typ parazita, který se nepozván přitírá k hostinám.⁶¹

Nejinak tomu bylo mezi dramatiky, řečníky a historiky klasické doby. Pokud tyto autoři tvář (zpravidla πρόσωπον) nebo zevnějšek nějak připomínali, činili tak jen velmi stručně, typologicky a s vysokým stupněm předvídatelnosti. Posel nesoucí špatnou zprávu vystavoval tvář „sklíčenou“ či „zachmuřenou“; Erýnie měly líce „strašlivé“ i poté, co se transformovaly v Eumenidy; tvář spravedlnosti byla „zlatá“; tváře Oidípových synů, kteří padli v bratrovražedné bitvě, byly „nešťastné“; škarohlíd Tímón měl „obličej obklopen nepřístupnými ostny“; tváře vojáků učinil strach „sklíčenými a zrůzněnými“; Médeiny děti vyhlížely tělem a tváří jako „vznešené“, zatímco

τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς ἐπιτιμίας εἰκῶν). Srov. s dalšími odkazy LSJ, s. v. πρόσωπον III.1.

55 Lykofronidés, frg. 1.2–3, Page: ani u krásných hochů, dívek a žen „není tvář krásná, není-li uměřená, / neboť květ do ní zasévá stud“ (καλὸν τὸ πρόσωπον, ἀλλ’ ὃ κόσμιον πεφύκει / ἡ γὰρ αἰδῶς ἄνθος ἐπισπείρει).

56 Il. II.211–219; Platón, *Phaedr.* 253d–f. K dalším odkazům viz část 1.

57 Il. IX.502–503 a XVIII.394–398; *Com. adesp.* 827, Henderson; Aristofanés, *Av.* 1378–1379 plus *Schol. in Aristoph. Ran.* 1437; Eupolis, frg. 102, Kock; Aristotelés, *Poet.* 5, 1449a33–34; *Anth. Pal.* XI.75–77, 81, 87, 90, 95, 120, 196, 198–204, 251, 267–268, 296, 367, 405–406, 412, 434 aj. Srov. k tomu Vlahogiannis (1998, 21–24, 27–28 a 33) a Cianci (2014, 40–41).

58 Po Homérovi frekvence tohoto adjektiva silně poklesla, ježto jediným starým dokladem se zdá být Bakchylidés, *Dith.* VI.4–5. Určitou „náhradou“ byly nové výrazy podobného významu, tj. εὐπάρης (Pindaros, *Pyth.* XII.16) a εὐπρόσωπος (Euripidés, *Phoen.* 1336 aj.).

59 Sapphó, frg. 112.4, Lobel – Page: Afrodité vybavila nevěstu „líbeznou tváří“ (ἰμέρτω κέχυται προσώπῳ). Alkmán, frg. 1.1.55, Page: dívka Hāgesichora má „stříbrnou tvář“ (τὸ τ’ ἀργύριον πρόσωπον) a zlaté vlasy. Simónidés, frg. 38, subfrg. 1.17, Page: hošíku Perseovi patří „krásná tvář“ (πρόσωπον καλόν). Anakreón, frg. 35.1, Page: milovaný

hoch „líbeznou těší tváří“ (χαρίεντι μειδιῶν προσώπῳ).

60 Sémonidés, frg. 7.73, West: αἷσχιστα μὲν πρόσωπα. Srov. Cianci (2014, 40).

61 Asios, frg. 1, West. K tomuto popisu viz více část 5.

jejich matka disponovala tváří „urozenou“.⁶² V témže duchu pokračovali i literáti hellénističtí.⁶³

Občas se v literárních popisech tváří rýsuje normativní pozadí, třebaže zpravidla nebývalo explicitně zdůrazňováno. Prosebnice měly mít tváře „klidné“, oči sklopené a řeč mírnou; od sluhy přijímajícího hosta se očekávalo, že bude vlídný, nikoli tváře „nerudné a zamračené“; součástí povinností velitele bylo vystupovat před vojáky s „neohroženou“ tváří, pohledem i postojem; a jen špatná žena předvádí venku svou „pěknou tvář“, je-li její manžel nepřítomen.⁶⁴

Novinku klasické doby představují pasáže, v nichž tvář (zejména ὄψις) významově přesahuje k celkovému vzhledu

(tzn. může znamenat obojí)⁶⁵ nebo opisuje celého člověka.⁶⁶ Tyto texty lze asi považovat za další důsledek funkcionálního splývání obličeje s hlavou, která je v roli zastupování celého člověka doložena mnohem masivněji;⁶⁷ mohly by však i naznačovat, že tvář postupně získávala na významu jakožto projekční plocha lidského nitra⁶⁸ a charakterových vlastností.⁶⁹ Démostenés – či jeho

62 Posel: Aischylos, *Ag.* 639: στρυγῶν προσώπων. Eurípidés, *Phoen.* 1133–1134: σκυθρωπὸν ὄμμα καὶ πρόσωπον ἀγγέλου. *Erinye*: Aischylos, *Eum.* 990: ἐκ τῶν φοβερῶν τῶνδε προσώπων. *Spravedlnost*: Eurípidés, frg. 486, Nauck: δικαιούσας τὸ χρύσειον πρόσωπον. *Oidíponi synové*: Eurípidés, *Phoen.* 1699: πρόσωπα δυστυχῆ. *Tímón*: Aristofanés, *Lys.* 809–810: ἀβάτοισι τὸ πρόσωπον εὖ σκῶλοισι περιειργμένος. *Vojáci*: Xenofón, *Cyr.* V.2.34: ἐκ πολλῶν δὲ καὶ δυσθύμων τε καὶ ἐξεστηκότων προσώπων. *Médeiny děti*: Eurípidés, *Med.* 1072: σχῆμα καὶ πρόσωπον εὐγενὲς τέκνων. *Médea*: Eurípidés, *Med.* 1198: εὐφυὲς πρόσωπον.

63 Viz např. Euforión, frg. 88, Powell; Apollónios Rhodský, *Arg.* II.1217, III.121, 297–298, IV.1279; Theokritós, *Id.* XVIII.26; Nikoláos, frg. 1.28, Kock; Menandros, *Dysc.* 950–951; Moschos ap. *Anth. Pal.* IX.12; Telekleidés, frg. 43, Kock.

64 *Prosebnice*: Aischylos, *Suppl.* 198–199: σωφρονῶν / ἴτω προσώπων ὄμματος παρ' ἡσυχου. *Sluha*: Eurípidés, *Alc.* 773–778: στρυγῶν προσώπων καὶ συνωφρωμένω. *Velitelé*: Xenofón, *Cyr.* VI.4.20: ἄφοβον δεικνὺς καὶ σχῆμα καὶ πρόσωπον καὶ λόγους. *Žena bez manžela*: Eurípidés, *El.* 1074–1075: εὐπρεπὲς φαίνειν πρόσωπον.

65 Srov. Platón, *Theaet.* 193c, *Phaedr.* 240d, 254b aj.; Lýsiás, *Pro Mant.* (Or. XVI) 19; Aristotelés, *De gen. anim.* IV.3, 769b20–21.

66 Eurípidés, *Hipp.* 720–721 (mluví Faidra): „Již se nesetkám s Théseovou tváří (tj. s ním samým) / kvůli hanebným skutkům jedné psýché“ (οὐδ' ἐς πρόσωπον Θησεῶς ἀφίξομαι / αἰσχροῖς ἐπ' ἔργοις οὐνεκα ψυχῆς μιᾶς). Aristofanés, *Eccl.* 973: milenec Epígenés prosí svou dívku, aby mu otevřela dveře svého příbytku, a lichotně ji nazývá „včelkou Músy, výhonkem Charitek a tváří Bujnosti“ (Τρυφῆς πρόσωπον), tj. Bujností samou. Další výskyty jsou spornější, srov. Eurípidés, *El.* 767–768, *Ant.* 876–877, a Sofoklés, *OT* 447–448.

67 Viz k tomu např. Hirzel (1914, 35–36) a Otto (1923, 22).

68 Srov. např. Plútarchos, *Alex.* I.3: „Jako se tedy snaží malíři zachytit podoby z tváře a z tvarů očí a jejich okolí (ἀπὸ τοῦ προσώπου καὶ τῶν περὶ τὴν ὄψιν εἰδῶν), kde se vyjevuje povaha, zatímco o ostatní části těla se starají jen velmi málo...“ Achilleos Tatios, *Leuc. et Clit.* VI.6.2: „Zdá se mi, že mysl (voῦς) nelze dobře skrýt tak, aby ji vůbec nebylo vidět. Zračí se v obličeji přesně jako v zrcadle (ὥς ἐν κατόπτρῳ τῷ προσώπῳ). Kdo se raduje, tomu září v očích obraz radosti, a kdo je v nesnázích, toho tvář na sebe bere vzhled neštěstí.“

69 Xenofón, *Mem.* III.10.4–5: „Vznešenost, svobodomyslnost, malichernost, otrockou povahu, umírněnost, rozumnost, pýchu, vulgárnost, to všechno člověk prozrazuje svou tváří i svými postoji (διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων), ať už stojí, nebo se pohybuje.“ Srov. k tomu Misener (1924, 105–106).

blízký současník, který svou řeč zaštitil jeho jménem – tvrdil, že

tvář je zajisté nejvýznačnější z viditelných [částí těla] a z ní jsou nejvýznačnější oči, [ježto] božstvo v nich ještě více ukazuje svou vůli, kterou vůči tobě projevilo.⁷⁰

V tomto nadřazování očí nad tvář⁷¹ se zračí: a) etymologie slova πρόσωπον, jež už někteří antičtí autoři vykládali ve smyslu „hledět vpřed/proti“;⁷² b) fyziognomonické podřazování tváře pod oči (viz část 3); c) nové významy tváře jako čehosi, co je vpředu či vystupuje do popředí, ale ne nutně ve smyslu větš

důležitosti. Tak slovo πρόσωπον začalo označovat předlodi nebo přední část domu,⁷³ ale stejně se říkalo také přední části hlavy zvířat (viz níže), viditelné části měsíce nebo dne⁷⁴ a později rovněž čelu vojska, veliteli nebo předákovi.⁷⁵

Lidé se podle tváře vzájemně rozpoznávali a hledali v ní různé podobnosti a nepodobnosti,⁷⁶ ale její rysy pro ně představovaly obvykle jen jeden z mnoha identifikačních prvků, jehož významu nepřikládali podle všeho velkou váhu.⁷⁷ Například filosof Theofrastos ve svých *Povahopisech* (asi z r. 319 př. n. l.), v nichž popsal třicítku charakterových typů (vesměs

70 Démostenés (?), *Erot.* (Or. LXI) 13: καὶ μὲν δὴ καὶ τῶν ὀρωμένων ἐπιφανεστάτου μὲν ὄντος τοῦ προσώπου, τούτου δ' αὐτοῦ τῶν ὀμμάτων, ἔτι μᾶλλον ἐν τούτοις ἐπεδείξατο τὴν εὐνοίαν ἣν εἶχεν εἰς σὲ τὸ δαιμόνιον.

71 Srov. též Xenofón, *Mem.* III.10.4; nebo později Adamantios, *Physiogn.* I.4. Viz k tomu Hirzel (1914, 35), Cianci (2014, 27–31) a Zelinová a Kalaš (2021, 13).

72 Aristotelés, *De part. anim.* III.1, 662b18–22: část těla „mezi hlavou a krkem se u lidí nazývá tvář. Nazvána tak byla, jak se zdá, kvůli své funkci, neboť člověk je jediný živočich, který stojí vzpřímeně, hledí přímo dopředu a vysílá vpřed i svůj hlas“ (τῶν ἀνθρώπων δὲ καλεῖται τὸ μεταξὺ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ αὐχένος πρόσωπον, ἀπὸ τῆς πράξεως αὐτῆς ὀνομασθέν, ὡς εἰκεν· διὰ γὰρ τὸ μόνον ὀρθὸν εἶναι τῶν ζώων μόνον πρόσωθεν ὅπως καὶ τὴν φωνὴν εἰς τὸ πρόσω διαπέμπει). Srov. též Michaél z Efesu, in *De part. anim.* 52, 24–25, Hayduck; Platón, *Alc.* I, 132d–133a. K etymologii slova viz Chantrainne (1968, II, 942, s. v. πρόσωπον): „Comme μέτωπον, c'est une hypostase issue du radical de ὤψ en posant *πρῶτι– (ou πρὸς) –ωπον ... ce qui est face aux yeux (d'autrui).“ Téměř totožně se vyjadřují i Frisk (1960, II, 602, s. v. πρόσωπον), Steiner (2003, 178, pozn. 172) a Beekes (2010, 1240, s. v. πρόσωπον).

73 *Schol. vet. in Aesch. Sept.* 533b (před lodi); Pindaros, *Pyth.* VI.13 (předek domu). Viz k tomu s dalšími odkazy LSJ, s. v. πρόσωπον I.2: „front, facade.“

74 Praxilla, frg. 1.3, Page: δεῦτερον ἄστρο φαεινὰ σεληναίης τε πρόσωπον. *Lyr. adesp.* 97, Page: τηλαυγὲς ἀμβρόσιον / πρόσωπον ... ἀμέρας.

75 Polybios, *Hist.* V.107.3, XV.25.25, XXXII.5.14.

76 Hérodotos, *Hist.* I.116: Astyagovi se zdálo, že „rysy Kýrovy tváře (οἱ ὃ τε χαρακτήρ τοῦ προσώπου) se podobají jeho vlastním“. Pseudo-Aristotelés, *Probl.* XXXVI.1, 965b2–3: „Proč něco z tváře utváří portréty? (διὰ τί τοῦ προσώπου τὰς εἰκόνας ποιοῦνται) Je to proto, že tvář ozřejmuje, jací lidé jsou? Nebo že je nejsnáze poznatelná? Menandros, *Asp.* 70–72: identitu mrtvol nebylo možné rozpoznat, ježto „již čtvrtý den / ležely na slunci a jejich tváře byly / nafouklé“ (ἐξωδηκότες τὰ πρόσωπα).

77 Srov. Ísokratés, *Euag.* (Or. IX) 44: chválený muž je „úctyhodný, ale ne pro vrásky tváře (σεμνὸς ὦν οὐ ταῖς τοῦ προσώπου συναγωγαῖς), ale pro zásady svého života“. Pseudo-Aristotelés, *Probl.* XXX.1, 954b21–24: „Lidé se totiž různí vzhledem ne proto, že mají tvář, nýbrž protože mají určité kvality tváře (τῷ ποιόν τι τὸ πρόσωπον). Proto jsou jedni krásní, druzí oškliví a další nejsou ničím nápadní, tj. ti, kteří jsou od přirozenosti průměrní.“

negativních), zmiňuje ze všech výrazů pro „tvář“ jen termín *πρόσωπον* (třikrát) a jen jednou uvádí, že pomlouvač má sklon své pomluvy omlouvat tím, že pomlouvaný „má v obličeji cosi odporného“. ⁷⁸ Někteří filosofové opomíjení tváře ospravedlňovali tím, že tvář představuje identifikátor nestabilní, poněvadž se mění v důsledku afektů a stárnutí, ⁷⁹ a jako vzor kladli tvář Sókratovu, která prý změně nepodléhala. ⁸⁰ Asi nejzřetelněji se vůči tváři vymezil Platón, podle něhož spolu při rozhovorech nerozmlouvají obličeje, nýbrž to nejdůležitější v člověku, to jest duše. ⁸¹

78 Theofrastos, *Char.* XXVIII.4: εἰδεχθῆς τις ἀπὸ τοῦ προσώπου ἐστίν. Theofrastos, který popisované typy charakterizoval primárně líčením jejich způsobu života a chování, se jinak zajímal o tvář jen proto, aby vysvětlil, proč, jak a kdy se potí, či nepotí (frg. 9, par. 33 a 36–37, Wimmer).

79 Antifón, *DK* 87 B 49 (závěr): když dítě zestárne, „zmizí mladistvá skákavost z mysli a tvář již není tatáž“ (*πρόσωπον οὐκέτι τὸ αὐτό*). Srov. Platón, *Crat.* 439d3–4; Theokritos, *Id.* XXIII.13.

80 Platón, *Phaed.* 117b4–5: Sókratés ani po vypití jedu „nezměnil barvu ani tvář“ (οὐτε τοῦ χρώματος οὐτε τοῦ προσώπου). Viz též Epiktétos, *Diss.* I.25.31 a III.5.16; Xenofón, *Symp.* III.10. Nepohnutost tváře byla součástí ideálu sebeovládání (*ἐγκράτεια*), který platil napříč filosofickými školami (např. Neanthés, *FHG* III.6, frg. 22, totéž tvrdí o tváři Empedokleově, která ἐφ' ἐνὸς ἦν σχήματος), ale patřila i k rysům božské vyrovnanosti (Eurípides, *Bacch.* 438–439: o nezměněné tváři Dionýsově) a požadavkům aristokratické etiky (srov. Prótagorás, *DK* 80 B 9: Periklés beze změny výrazu snášel žal ze smrti synů). Srov. Vogt (1999, 63–64).

81 Platón, *Alc.* I, 130e3–5: „Mluví tu, jak se podobá, ne k tvému obličeji (οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον), nýbrž k Alkibiadovi; a toto je duše.“ Srov. Böhme (1995, 113).

Jiní autoři vůči tváři zaujímali postoj o něco vlídnější tvrdíce, že tvář člověka svým způsobem přibližuje k bohům, kteří ji prý mají také, ⁸² případně ho odlišuje od zvířat, která ji postrádají. ⁸³ Ačkoli z tohoto důvodu bylo občas doporučováno neužívat výrazy označující lidskou tvář (zejména *πρόσωπον*) pro mordy, čumáky a rypáky zvířat, ⁸⁴ realita byla jiná, neboť v mnoha pasážích přední část hlavy zvířat přesně takto označována byla, a to někdy i týmiž autory, kteří zvířatům tvář upírali. ⁸⁵

82 Sofoklés, frg. 865, Radt (Peithó); Eurípides, *Troad.* 835 (Zeus), *IT* 1015 (Athéna), *Ion* 188–189 (Apollón) a 1550 (Hélíos), *Bacch.* 1021 (Bakchos), *IA* 1091 (Areté); Aristofanés, *Ach.* 990 a *Pax* 524 (Eirénē), *Av.* 1352 (Hésychiá), *Ran.* 294 (Empúsa), *Plut.* 732 (Plútos); Platón, *Phaedr.* 251a (božský obličej); Aristotelés, *Pol.* VIII.6, 1341b5 (Athéna).

83 Viz výše citovanou etymologii slova *πρόσωπον*, kterou Aristotelés, *De part. anim.* III.1, 662b18–22, ilustroval rozdílem mezi lidmi, kteří přímo hledí a hovoří, a zvířaty, která toho nejsou schopna.

84 Aristotelés, *Hist. anim.* I.8, 491b9–11: termín *πρόσωπον* je (či měl by být) užíván jen pro člověka, ne pro ryby či dobytek. Pollux, *On.* II.47: „O tváři (*πρόσωπον*) mluvíme jenom u lidí, u zvířat mluvíme o čumáku či rypáku a u ptáků o zobáku či zobanu.“ Srov. Hirzel (1914, 47).

85 Hérodotos, *Hist.* II.76 (ibis); Choirilos, frg. 6.5, Bernabé (kůň); Sofoklés, frg. 838.2, Radt (prase); Xenofón, *Eq.* 5.4, 6.3 a 12.3 (kůň), *Cyn.* 4.3, 9.19, 10.9 (pes); Aristotelés, *Hist. anim.* I.1, 486a8, I.16, 495a2, II.1, 501a29 (lev), II.8, 502a20 (pavián), 502a27 (opice), IV.2, 526b4 (ryba), IX.47, 631a6 (kůň: snad ve významu „hlava“); pseudo-Aristotelés, *Mirab.* 9, 831a21 (kozel); pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* B5, 809b16 (lev) a 809b39 (panter); Theofrastos, *Hist. plant.* I.8.4 (zvířata), frg. 172, par. 2, Wimmer (los); Theokritos, *Id.* XXV.137 (býci) a XXV.225 (lev); Oppiános, *Cyn.* I.419 (pes). Na zvířata byl občas aplikován i termín *παρεῖα*, viz např. *Od.* II.153 (orlí).

3. TVÁŘ A FYSIOGNÓMONIKA

Jiný případ uchopení tváře představovala fysiognomonika, která ve zde zkoumané době používala pouze výraz *πρόσωπον*. Tato zvláštní disciplína, která si osobovala schopnost rozpoznat povahové rysy lidských jedinců (a hodnotit a předpovídat jejich chování), vycházela z předpokladu přímé korespondence mezi rysy a tvary těla a charakterovými vlastnostmi.⁸⁶ Fysiognómové předpokládali, že korespondence tzv. příznačných rysů (*σημείον, τεκμήριον; signum, indicium, testimonium*)⁸⁷ zevnějšku a charakterových vlastností (vnitřku) je přímá a v zásadě neměnitelná, a proto se primárně zaměřovali na vlastnosti a rysy trvalé (tj. vrozené), nikoli tedy naučitelné nebo nějak ovlivnitelné.⁸⁸

Víra, že „jakost“ zevnějšku přímo odpovídá jakosti nitra, zaznívá už v nejstarších písemných pramenech (viz část 1). Nikdy sice nebyla všeobecná,⁸⁹ ale námitky proti ní se začaly výrazněji profilovat až v klasické době.⁹⁰

Za nejmarkantnější příklad neshody vnitřku a vnějšku platil Sókratés, jenž prý byl velmi ošklivý, ale měl skvělou inteligenci a ušlechtilý charakter, jejichž vynikající kvalitu prý navíc stvrdil svou věštbou delfský Apollón.⁹¹ To ovšem pro fysiognomoniku znamenalo zásadní výzvu, ježto podle jejích propozic musí v těle, které je od narození vzhledově anomální nebo zdeformované (tj. ošklivé), nutně vězet podobně deformovaná duše nebo poškozený charakter.

Pro Platóna, který byl k platnosti fysiognomonických předpokladů a soudů skeptický,⁹² představoval Sókratés doklad jejich dysfunkčnosti, ač nikoli jediný.⁹³ Naproti tomu Faidón z Élidy, jiný Sókratův žák, se k fysiognomonice stavěl na první pohled vstřícněji. V (zlomkovitě dochovaném) dialogu *Zópyros* líčil,⁹⁴ jak stejnojmenný orientální fy-

nýbrž je třeba ho zkoumat na základě jeho činů.“ Srov. Böhme (1995, 112–114).

86 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* A2, 806b22–26. Viz k tomu více Schmidt (1941, 1064), André (1981, 8), Vogt (1999, 38) nebo Popovic (2007, 70–71).

87 K výměru těchto pojmů viz např. Vítek (2013, 38).

88 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* A1, 806a7–18.

89 *Od.* VIII.169–177; *Il.* III.203–224; Sapfó, frg. 50, Lobel – Page; Archilochos, frg. 114, West. Srov. Evans (1948, 197), Vogt (1999, 56–57 a 59) a Cianci (2014, 33–34 a 43–44).

90 Xenofón, *Cyr.* II.2.29: jakýsi muž měl sice „nepředstavitelně ošklivý obličej“ (*τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνδρὸς ὑπερβάλλον αἴσχει*), ale byl velmi věrný, poslušný a pilný. Lýsiás, *Pro Mant.* (Or. XVI) 19: „Není proto vhodné, ó muži z rady, někoho milovat nebo nenávidět na základě jeho vzhledu/tváře (*ἀπ’ ὄψεως*),

91 Platón, *Apol.* 21a–b a 23a–b. Viz k tomu Böhme (1995, 111–112) a Vogt (1999, 115–116).

92 Platónův vztah k fysiognomonice dobře zpracoval Boys-Stones (2007, 34–44), jenž mj. dokládá, že filosofovy popisy lidí postrádají nebo travestují standardní fysiognomonické prvky a principy (36–38). K podobnému závěru dospěli i Misener (1924, 106–107), Evans (1969, 21), Vogt (1999, 90–92) a Zelinová s Kalašem (2021, 17–18).

93 Například krásní mladíci jsou podle něj ctnostní pouze potenciálně, pokud se podrobí řádné výchově a zušlechtí svou duši: některým krasavcům typu Alkibiada se to nepodařilo (*Symp.* 213d, 216a–e; *Alc.* I, 103a–b; *Protag.* 309a–c), zatímco některým ošklivým hochům jako Theiatétos ano (*Theaet.* 143e–144b). Srov. k tomu dále Evans (1969, 17 a 20–21), Vogt (1999, 84, pozn. 105), Sassi (2001, 62), Boys-Stones (2007, 35 a 122–123) a Cianci (2014, 78–79).

94 Zlomky z tohoto dialogu editovali Rossetti (1980, 183–192) a Giannantoni (1990, 487–494). Viz k tomu Foerster (1893, I,

siognóm⁹⁵ dospěl k závěru, že tvář, oči a klíční kosti⁹⁶ Sókrata prozrazují jeho nevalné rozumové schopnosti a nepěkné povahové vlastnosti.⁹⁷

Zópyros tvrdil, že je Sókratés hloupý a tupý, protože nemá vyklenuté klíční kosti, se slovy, že tyto části [jeho těla] jsou zablokované a ucpané. K tomu dodal, že je Sókratés vysazen také na ženy, načež Alkibiadés prý propukl v hlasitý smích. Ale Sókratés odvětil, že i když se neřesti z přirozených příčin rodit mohou, lze je vykořenit a zcela odstranit. On sám že se odvrátil od všech neřestí, k nimž měl sklon, to však nezaložil na přirozených příčinách, nýbrž na vůli, úsilí a učení.

vii–xiii), Misener (1923, 1), Evans (1969, 20–21), Sassi (1993, 435–437; 2001, 61–62), Vogt (1999, 84 a 114–117), Boys-Stones (2007, 23–33) či Zelinová a Kalaš (2021, 15–19).

95 Faidón frg. 6, Rossetti = Cicero, *De fato* V.10: „Zópyros rozpoznával mravy a povahu lidí z jejich těla, očí, tváře a čela“ (*hominum mores naturasque ex corpore oculis vultu fronte pernoscere*). Srov. též frg. 7, Rossetti = Cicero, *Tusc. disp.* IV.80: „Zópyros, jenž tvrdil, že pozná povahu každého člověka z jeho vzhledu/tváře“ (*Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur*).

96 Většina pramenů důvody Zópyrova verdiktu nespecifikuje, ale někteří tradenti uvádějí, že k němu dospěl na základě inspekce tváře (Faidón, frg. 8, Rossetti = *Schol. in Pers. Sat.* IV.24: *de vultu hominum mores agnoscebat*; viz též frg. 9, Rossetti), očí (frg. 11, Rossetti = Cassianus, *Collat.* XII.5.3: *oculi corruptoris puerorum*) a nedostatečně vyklenutých klíčních kostí (frg. 6, Rossetti = Cicero, *De fato* V.10: *iugula concava non haberet*). Srov. Böhme (1995, 114) a Vogt (1999, 115 a 146).

97 Faidón, frg. 6, Rossetti = Cicero, *De fato* V.10–11. Srov. též frg. 7, Rossetti.

Jádrem Sókratovy odpovědi bylo, že indikované špatné vlastnosti sice měl, ale vůlí a učení je buď zcela vykořenil, nebo alespoň potlačil a dostal pod kontrolu rozumu.⁹⁸ Možná chtěl Faidón tímto sókratovsky ironickým přitakáním fysiognómonickým závěrům zcela upřít platnost,⁹⁹ ale pravděpodobnější se zdá, že celá tato historka (nejspíše ahistorická) chtěla říci, že fysiognomika sice určitou dovedností a oprávněností disponuje, ale musí se vzdát své teze o vrozené a neměnné spjatosti charakteru a zevnějšku (a tedy i konceptu *kalokagathie*), ježto s jistotou dokáže rozpoznat a predikovat pouze neracionální či rozumem špatně ovlivnitelné dispozice.¹⁰⁰

Postava Sókrata je pozoruhodná pro dvě další věci: jednak pro pověst, že jeho tvář za všech okolností zůstávala nepohnutá (viz část 2), jednak kvůli skutečnosti, že na sebe v prezentaci a hodnocení jeho osoby narážely různé typy vzorů a norem. Na antických portrétech Sókrata lze zřetelně rozeznat starší nevzhledný typ satyrsko-silénský (tzv. typ A) a mladší typ ušlechtilého filosofa (tzv. typ B).¹⁰¹ Typ A sahá ikonograficky

98 Faidón, frg. 9 a 10, Rossetti. Viz k tomu dále Rossetti (1980, 186) a Cianci (2014, 88–89).

99 Jak soudí Böhme (1995, 115–116 a 118) nebo Vogt (1999, 83–84).

100 Srov. Faidón, frg. 2 (každý může očistit pomocí filosofie svou duši) a frg. 11, Giannantoni (správná výchova dokáže změnit i povahu lva). Takto příběh vyložil už Alexandr z Afrodisiady, *De fato*, 171, 11–16, Bruns. Srov. k tomu Boys-Stones (2007, 27), Cianci (2014, 88–89), Joly (1962, 12, pozn. 3), Evans (1969, 43) a Zelinová a Kalaš (2021, 15–17).

101 Srov. Vogt (1999, 80–81, Taf. X.1–2), Böhme (1995, 104–105, Abb. 3 a 4, a 107, Abb. 5),

do let 380–370 př. n. l. (vznikl tedy min. 20 let po filosofově smrti) a literárně ho dokládají zejména prameny z okruhu Sókratových žáků, které svého mistra líčí jako břicháče s tlustými stehny, jenž má vypoulené oči, rozplácly nos, veliká ústa s tlustými rty a pleš, a je tak prototypem silénské ošklivosti.¹⁰² Naproti tomu v typu B, který se prvně objevil přibližně okolo r. 320 př. n. l., konvenční mudrcká idealita citelně stírá rysy satyrské i individuálnější.¹⁰³

Nelze nicméně tvrdit, že by Sókrata jeho žáci líčili zcela realisticky a individualisticky, to jest přesně tak, jak vypadal.¹⁰⁴ I oni ho prezentovali hlavně jako vzorový prototyp mudrce, kladouce důraz hlavně na jeho vzorovost vnitřní, tj. morální a intelektuální.¹⁰⁵ Jeho zevnějšek neopomíjeli, ale neretušovali ho ani neposouvali směrem k běžné normě, nýbrž spíše filosofovy silénsko-satyrské rysy úmyslně přeháněli

(typizovali).¹⁰⁶ Ne ovšem proto, aby ho více připodobnili chlípým, hloupým a polozvířeckým mytickým bytostem,¹⁰⁷ které byly skutečně znázorňovány jako on (včetně počínající lysiny).¹⁰⁸ Spíše se snažili přeznačit i jejich celkový obraz a zdůrazňováním jejich múzických a intelektuálních kvalit a božského původu¹⁰⁹ vyzdvihnout i Sókratovu moudrost a božskou povahu.¹¹⁰ Je ovšem ob-

106 Tento názor zastává např. Vogt (1999, 81 a 83).

107 Sofoklés, frg. 314.145–151, 170 a 366–368, Radt; Eurípidés, *Cycl.* 58–62 a 169–170; *Hom. hymn. Ven.* 262; Platón, *Polit.* 291a–b a 303c–d; Pollux, *On.* IV.142.

108 Simon 1997, VIII.1, 1108–1133, a VIII.2, 746–783. *Lysina*: LIMC, VIII.2, č. 1–2, 29, 38c, 43a, 54, 76b–c, 82, 87 aj. (Eurípidés, *Cycl.* 226; Sofoklés, frg. 314.368, Radt). *Tlustá stehna*: LIMC, VIII.2, č. 25, 28b, 92, 109. *Široký nos*: LIMC, VIII.2, č. 28, 28b, 38, 48, 119, 167, 184, 210 (I, 1108). *Bříško*: LIMC, VIII.2, č. 28, 35–38, 48, 120 (VIII.1, 1114–1115). *Vypoulené oči*: LIMC, VIII.2, č. 35–38, 109, 120, 166. *Velká ústa*: LIMC, VIII.2, č. 166, 167, 210. *Tlusté rty*: LIMC, VIII.2, č. 167.

109 Platón, *Symp.* 215a–216d (Sókratés je podoběn dílem sochařským zpodobněním Silénů, v nichž jsou „sošky bohů“, dílem se vzhledem, milostnou aktivitou, rozumností a účinkem své řeči podobá satyru Marsyovi) a 221d–222a (Sókratovy řeči jsou silénsko-satyrské povahy, tj. navenek směšné, ale uvnitř vysoce rozumné). Xenofón, *Symp.* V.7 (ptá se sám Sókratés): „Komu se spíše podobají Siléni, synové Nájád, které jsou bohyně, mně, nebo tobě?“ V podobném duchu byl Silénos činěn vychovatelem Dionýsa (Eurípidés, *Cycl.* 1–9 a 142; Sofoklés, frg. 171, Radt; Níkandros, *Alex.* 31) a Olympa (*Schol. vet. in Aristoph. Nub.* 223c), moudrým znalcem světa (Pindaros, frg. 157, Maehler; Aristotelés, frg. 44, Rose = Plútarchos, *Consol. Apoll.* 115c–e; Vergilius, *Ecl.* VI.31–84) a „jmenovcem“ Apollóna Nomia (Klement Alexandrijský, *Protr.* II.28.3). Viz k tomu dále Böhme (1995, 107–108), Vogt (1999, 80 a 83, Taf. X.1) a Steiner (2003, 200).

110 Viz Vogt (1999, 79–80).

Misener (1924, 105–106), Kiilerich (1988, 52), Sassi 1993, 435–436; 2001, s. 62), Henderson (1996, 327–352; viz zejména 344), Vogt (1999, 77–85) a Cianci (2014, 41).

102 Platón, *Theaet.* 143e7–9 a 209b10–c2 (Sókratés má ploský nos a vypoulené oči), *Men.* 80a–b (Sókratés se podobá zevnějškem i působením mořskému rejnoku); Xenofón, *Symp.* II.19–20, IV.19 („Sókratés se podobal Silénům“, a kdyby podle svých slov nebyl krásný, „musil bych být ošklivější než všichni Siléni“) a V.5–7 (Sókratés má vystouplý břich, těžká stehna, vypoulené oči, velká ústa rozplácly nos a tlusté rty). Pindaros ap. *Schol. vet. in Aristoph. Nub.* 223: „Sókratés se vzhledem podobal Seilénovi, neboť měl placatý nos a pleš“ (σιμός τε γὰρ καὶ φαλακρὸς ἦν).

103 Viz Vogt (1999, 85–89 a 175–178), Henderson (1996, 335n.) a zčásti i Hekler (1912, xii).

104 Jak předpokládá např. Dover (1968, xxii).

105 Srov. Evans (1969, 21) a Böhme (1995, 102–103 a 110–111).

tížné posoudit, zda se tak zcela vážně pokoušeli nabídnout veřejnosti ideální vzhled bez krásných prvků,¹¹¹ anebo si spíše v sókratovském duchu provokativně zahrávali s očekáváním a předsudky athénské společnosti. Dokonce i mezi vzdělanci a filosofové byli tací, kteří se pozitivní prezentací Sókratova nitra nedali nijak zviklat a nadále na základě jeho zevnějšku trvali na jeho špatném charakteru, nerozumu a chlípnosti,¹¹² ať už vycházeli z fysiognómonických kritérií stran vypoulených očí, zapadlých klíčních kostí, širokého nosu a tlustých rtů,¹¹³ nebo z různých zkazek o filosofově životě.

Antičtí fysiognómové korespondenci mezi povahou nitra a zevnějšku samozřejmě uplatňovali i na tvář.¹¹⁴ Tu teoreticky řadili k nejvýznamnějším částem těla,¹¹⁵ ale v praxi se mnohem více soustředili na jiné části hlavy, jež považovali za svébytné příznačné rysy, které vykládali samostatně a k tváři

jako celku nebo typu je zprvu takřka vůbec nevztahovali.¹¹⁶ Největší důležitost a vypovídací hodnotu přisuzovali očím, jejichž popisem a výkladem fysiognómonické spisy zpravidla začínaly.¹¹⁷ Své verdikty však nestavěli na dílčích částech těla, nýbrž se snažili všechny sledované rysy pojmut komplexně a postihnout celkové vzezření a charakter člověka (ἐπιπρέπειαι)¹¹⁸ – podobně jako lékaři.¹¹⁹

Hlavní důvod opomíjení tváře spočíval podle všeho v tom, že se fysiognómům jevila jako nejméně stabilní a nejvíce proměnlivá, ježto za týmiž rysy tváře se mohly skrývat úplně odlišné charakterové vlastnosti.¹²⁰ I když to

111 Srov. Hekler (1912, xii).

112 Viz např. Aristoxenos, frg. 54b, Wehrli (srov. dále frg. 52b, 54a a 56, Wehrli). Srov. Misener (1924, 107) a Böhme (1995, 116–121: s odkazy na pozdější stoupence téhož názoru).

113 Vypoulené oči: pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* 811b23. Klíční kosti: *Physiogn.* 811a7–9. Rozplácly nos: *Physiogn.* 811b2–3; viz též Aristotelés, *Hist. anim.* VI.29, 579a4–5. Tlusté rty: Adamantios, *Physiogn.* II.24.

114 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* 806b28–31.

115 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* 814b2–9: „Nejprokazatelnější rysy se ukazují na nejpráhodnějších místech těla. Taková místa představují předně oblast okolo očí, čelo, hlava a obličej (ὁ περὶ τὰ ὄμματα τε καὶ τὸ μέτωπον καὶ κεφαλὴν καὶ πρόσωπον) ... Obecně řečeno, nejprokazatelnější příznačné rysy poskytují taková místa těla, na nichž celkové vzezření projevuje největší podíl rozumové složky.“

116 To je případ pseudo-Aristotelova spisu. Posuzování vztahů mezi částmi obličeje lze doložit až u Adamantia, *Physiogn.* I.17, II.27, 47 a 52, a Polemóna, *Physiogn.* (Leiden) II.27–28, ale i u těchto autorů k tomu dochází jen sporadicky a na bazální úrovni.

117 Tato tendence postupně narůstala, protože pseudo-Aristotelés výkladu očí porůznu věnoval dohromady asi 30 řádků (*Physiogn.* 811b13–28, 812a35–b12, 813a19–30), zatímco Polemón více než třetinu celého svého spisu (*Physiogn.* 1 (Leiden), I, 106, 20–170, 22, Foerster). Fysiognóm Eusthenés prý posuzoval lidi primárně podle jejich očí (Theokritos, *Epigr.* 11).

118 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* 809a12–16; Anon. Lat. 45; Adamantios, *Physiogn.* II.1. Viz k tomu podrobněji Schmidt (1941, 1072), Vogt (1999, 147–148 a 402–405), Sassi (2001, 53–55) a Zelinová a Kalaš (2021, 25).

119 Srov. např. pseudo-Hippokratés, *Progn.* 25: „Ten, kdo by chtěl správně předpovědět, kteří lidé se uzdraví a kteří zemřou ... se musí naučit všechny příznaky (τὰ σημεῖα ἐκμανθάνοντα πάντα) a být schopen je rozlišovat, aby mohl posoudit jejich síly ve vzájemném srovnání.“

120 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* 805a33–b3: „Ti, kteří vykonávají fysiognómoniku pouze na základě vnějších výrazů, chybují. A to za prvé proto, že někteří lidé, ačkoli

obecně platilo pro všechny části těla, tvář poskytovala asi největší prostor pro předstírání a napodobení jiných charakterových rysů nebo typů (zpravidla těch ušlechtlejších). Svou výrazovou nestabilitou a měnitelností¹²¹ tvář umožňovala přetvářku,¹²² a mohla proto zpochybňovat platnost fysiognomonických soudů, jakkoli se autoři fysiognomonických spisů holedbali, že ji dokážou snadno odhalit.¹²³

Pokud však na nějaký popis tváře přeci jen došlo, mísí se v něm prvky popisné (tvar obličeje a textura pokožky), charakterologické (výrazy tváře spojené s určitými vlastnostmi) a normativní, tj. vztah a vzdálenost tváře k určitému vzoru.¹²⁴ Ačkoli fysiognomonické

popisy tváře obsahovaly i některé více specifické a symptomatické rysy, zachycovaly hlavně lidské typy,¹²⁵ protože v největší míře se obličej objevuje v rámci líčení charakterových typů, jichž fysiognomonické spisy zmiňují okolo dvacítky.¹²⁶ Tyto typy však nestály lineárně vedle sebe a nenesly tutéž hodnotu, nýbrž byly jasně hierarchizovány. Například autor pseudo-aristotelských *Fysiognomonik* největší pozornost věnoval první dvojici, která představuje nejčistší znázornění ideálu pozitivního (nebojsa) a negativního (zbabělec). V další trojici párů jsou již rysy smíšenější, rozsah popisu menší a pozitivita rysů nižší. Zbytku charakterových dvojic se dostává stále menší pozornosti a místa, takže povahové typy probírané v závěru katalogu již takřka úplně postrádají charakterové a vzhledové vlastnosti, které by je umožnily bezpečně rozpoznat.¹²⁷

Fysiognómové z tradice převzali ideál středu (tj. prioritu střední pozice uprostřed polarit či extrémů) a aplikovali ho

nejsou totožní, mají stejné vnější výrazy obličeje“ (τὰ ἐπὶ τῶν προσώπων ἤθη τὰ αὐτὰ ἔχουσιν).

121 K měnitelnosti tváře jako zásadní potíži portrétů všech dob srov. Gombrich (1992, 3n.).

122 Přetvářka jakožto nesoulad výrazu tváře a stavu nitra otevírala možnost manipulace s výrazem a reflexi obličeje, ale prameny, které ji zmiňují, ji ponechávaly ladem: srov. Aischylos, *Ag.* 788–794; Sofoklés, *El.* 1297–1299; Hermippos, *frg.* 3, Kock; Sofoklés, *El.* 1276–1277; Eurípides, *Hipp.* 280, *Herc.* 305–306 a *Ion* 622–623; Moschos ap. *Anth. Pal.* IX.8–12.

123 Polemón, *Physiogn.* (Leiden) 49, I, 256, 7–9, Foerster; Adamantios, *Physiogn.* II.38; *Anon. Lat.* 11 a 52. Srov. Gleason (1990, 407–410).

124 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* 807b6–7: bázlivého člověka charakterizuje mj. „bledá tvář“ (περὶ τὸ πρόσωπον ὕπαρχος); *Physiogn.* 807b25–26: u turce je „obličej masitý a poněkud podlouhlý“ (πρόσωπον σαρκώδες, ὑπόμακρον ἱκανῶς); *Physiogn.* 808a4–5: smíškova „tvář vykazuje spíše ospalý výraz, tj. ani nazíravý, ani přemýšlivý“ (ὕπνωδες τὸ πρόσωπον φαίνεται, μήτε δεδωρκὸς μήτε σύννου); *Physiogn.* 808a8: u trudnomyslného člověka „je obličej vrásčitý“ (τὰ ρυτιδῶδη τῶν προσώπων);

Physiogn. 808a17–19: zatrpklého člověka charakterizují „sešklebená tvář ... zbrzděné okolí obličeje a vrásčitá a bezmasá tvář“ (τὸ πρόσωπον σεσηρὸς ... τὰ περὶ τὸ πρόσωπον διεξυσμένα, τὸ πρόσωπον ῥυτιδῶδες ἄσαρκον); *Physiogn.* 808a27–29: posměváček je „v obličejí tučný ... ve tváři obvykle vyhlíží ospale“ (πίονα τὰ περὶ τὸ πρόσωπον ... ὑπνώδες τὸ πρόσωπον τῷ ἤθει φαίνεται); *Physiogn.* 812a30–31: stydlínovi „snadno rudne tvář“ (οἷς τὸ πρόσωπον ἐπιφαινίσσον ἐστί).

125 Srov. Ferrini (2007, 107–108).

126 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* 807a31–808b10 (21 charakterových typů); Polemón, *Physiogn.* (Leiden), II, 44–49, Foerster (17 typů); Adamantios, *Physiogn.* II.44–60 (18 typů); *Anon. Lat.* 90–115 (24 typů).

127 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* A3, 807a31–808b10. Srov. Vitek (2018, 53).

na celkový vzhled a chování,¹²⁸ tedy i na sledované části těla včetně tváře. Tímto způsobem vytvořili jakousi bazální typologii tváří a předpokládaných vazeb k některým vlastnostem charakteru. Tyto vazby však nevznikly shrnutím či zobecněním kasuistik, které evidovaly spojitosti určitých rysů tváře s určitými charakterovými typy, nýbrž byly získány primárně na základě poměřování s optimálním středem. Čím více se člověk svým obličejem a jeho částmi blížil k prosazovanému středu (ideálu), tím více byl považován za krásného a řádného. A naopak: čím více se svými rysy ideálu vzdaloval, tím se stával anomálnějším a podobnějším zvířeti.¹²⁹

Ti, kteří mají masitou tvář, jsou bezstarostní: viz dobytek. Ti, kteří mají tváře hubené, jsou starostliví; mají-li je masité, jsou zbabělí: viz osly a jeleny. Ti, kteří mají tváře malé, jsou malodušní: viz kočku a opici. Ti, kteří mají tváře velké, jsou těžkopádní: viz osly a dobytek. Protože tvář by neměla být malá ani velká, je nejlepší střední dispozice mezi nimi.

Ti, jejichž tváře se jeví jako malé, jsou nízcí sprostáci.

Fysiognómonické normy a poučky svým vlivem dalece přesahovaly oblast samotné fysiognómoniky. Zčásti proto, že fysiognómonika představovala normativní systém, který nebyl nově vytvořen a prosazován názorově a hodnotově vyhraněnou menšinou, nýbrž systematizoval, kodifikoval a zdůvodňoval prekoncepce a předsudky velké části společnosti.¹³⁰ Fysiognómové ve svých spisech detailně formulovali a svým způsobem odůvodňovali pozitivní a negativní ideály na úrovni jedince, etnika a národa, které vyrůstaly z širokého podhoubí¹³¹ a dobře vyhovovaly obecnému sklonu vnímat věci polaritně.¹³² Pozitivní ideál zastupovaly různé varianty tzv. typu samčího, jemuž mezi lidmi odpovídal statečný muž a mezi zvířaty lev, zatímco negativní vzor samičí ztělesňovali mezi lidmi zbabělý zženštilec a mezi zvířaty panter.¹³³ Fysiognómonické portréty proto byly buď přemrštěně eulogické, adorativní a idealizující povahu a zevnějšek popísaných osob, nebo naopak radikálně odmítavé, negativistické a vypichující

128 Viz k tomu s dalšími odkazy Vitek (2013, 73–78; 2018, 58–62).

129 Pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* 811b4–12: οἱ τὸ πρόσωπον σαρκῶδες ἔχοντες ῥάθυμοι· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς βοῦς. οἱ τὰ πρόσωπα ἰσχνὰ ἔχοντες ἐπιμελεῖς, οἱ δὲ σαρκῶδη δειλοί· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς ὄνους καὶ τὰς ἐλάφους. οἱ μικρὰ τὰ πρόσωπα ἔχοντες μικρόψυχοι· ἀναφέρεται ἐπὶ αἰλουρον καὶ πίθηκον. οἷς τὰ πρόσωπα μεγάλα, νωθοί· ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς ὄνους καὶ βοῦς. ἐπεὶ δὲ οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα δεῖ εἶναι, ἡ μέση ἔξις εἴη ἂν τούτων ἐπιεικής. οἷς δὲ τὸ πρόσωπον φαίνεται μικροπρεπές, ἀνελεύθεροι. Srov. podobně Polemón, *Physiogn.* (Leiden) II, 27–28, Foerster, jen bez odkazů na zvířata.

130 Viz Sassi (1993, 442; 2001, 49–50, 53–54 a 59–63), Gleason (1990) a Popovic (2007, 98).

131 Srov. Vitek (2018, 71, 75–76 *et passim*).

132 Srov. k tomu s odkazy Vitek (2018, 54–55 a 59).

133 Nejvýstižněji a nejautoritativněji oba typy formuluje pseudo-Aristotelés, *Physiogn.* B5, 809a28–b12; srov. též Aristotelés, *Hist. anim.* IX.1, 608a21–b19. Srov. dále Vogt (1999, 153–156 a 408–409) a Vitek (2013, 41–43 a 56–72).

skutečné nebo domnělé anomálie ve vzhledu i charakteru. Naprostou většinu dochovaných portrétů jednotlivců z fysiognomonických spisů¹³⁴ utvářely zejména rysy anomální a jejich autoři se ani nenamáhalí zakrývat záměr prezentovat popisovaného jedince jako abnormálního a vzhledově a charakterově defektního.¹³⁵

4. TVÁŘ A PORTRÉT

Takový přístup k zobrazovaným postavám se neomezoval pouze na fysiognomoniku, nýbrž ho lze zčásti dohledat i v literárních a výtvarných portrétech. Zda či nakolik byly tyto podobizny ovlivněny fysiognomonickými pravidly, je sporné,¹³⁶ ale jejich autoři si sotva mohli dovolit ignorovat obecné prekoncepce a ideály, od nichž se tato pravidla odvíjela,¹³⁷ tj. především starou rovnici, že „krásné = dobré“. Existovaly ovšem i literární portréty, které zobrazované postavy charakterizovaly jinými způsoby. Ty si zevnějšku těla – podobně jako Sémonidés a Theofrastos – buď takřka

nevšímaly,¹³⁸ nebo v různém poměru mísily prvky idealizující s realističtějšími.¹³⁹ Postihnout všechny základní rysy a problémy portrétního umění zde není možné ani potřebné, a proto nezbývá, než se omezit na několik telegrafických postřehů a příkladů.

Pro výtvarné umění archaické doby byly příznačné tvary ideální (či idealizované) a neindividuální (tj. bez výrazu a specifík tváře i těla). Například prvními plně antropomorfními sochami lidí byli v archaickém Řecku *kúroi* a *korai*, tedy neosobní a silně idealizovaná znázornění mladých, silných a krásných hochů a dívek s takřka totožnými obličejí, zatímco žádné pokusy o realistický, tj. konkrétní předloze zcela věrný portrét nejsou doloženy.¹⁴⁰ Ošklivé nebo negativně pojímané postavy umělci buď

134 Pseudo-Aristotelés uvádí jediný konkrétní případ jednotlivce, a sice blíže neznámého sofistu Dionýsia, jež připomíná v rámci líčení typu úchylného člověka (*Physiogn.* 808a12–16). V Polemónově *Fysiognomonice* se nachází 16 „portrétů“ konkrétních osob, z nichž prý 14 čerpal z vlastní zkušenosti (*Physiogn.* (Leiden) 1.12n.).

135 Více k tomu viz Vítek (2013, 29–32 a 62–65).

136 Podle některých badatelů celé hellénistické portrétní umění zohledňovalo fysiognomonické normy (Haussig 1965, 201–205; Ferrini 2007, 106; Cianci 2014, 91), jiní autoři jsou v tomto ohledu zdrženlivější (např. Vogt 1999, 168–169). Viz k tomu dále Misener (1924, 121), Jax (1936, 154 a 161), Kiilerich (1988, 53n.) a Barton (1994, s. 127).

137 Srov. Vogt (1999, 62) a Cianci (2014, 91).

138 Viz např. Aischylos, *Theb.* 377–652, a Eurípidés, *Suppl.* 857–910 (sedmice velitelů táhnoucích proti Thébám); Xenofón, *Anab.* I.9 (Kýros mladší) a II.6–28 (řečtí vojevůdci); Timón z Fliúntu, frg. 25 a 31, Diels (Sókratés a Menedémos). Sporným případem jsou Aristofanovy popisy Sókrata, srov. *Nub.* 101–103, 414 aj. vs. *Nub.* 223 a 362–363 plus *schol.* ad loc. (srov. k tomu Dover 1967, 26–27).

139 Viz např. Xenofón, *Cyr.* V.1.5–7 (popis překrásného vzhledu manželky asyrského vůdce Abradaty); Xenofón, *Apol.* 27 (popis Sókratova zevnějšku, z něhož vyzařoval jas); Dikaiarchos, frg. 54, Wehrli (Héraklés byl „hubený, svalnatý, tmavý, orlího nosu, modrých očí a rovných vlasů“). Viz k tomu Vogt (1999, 88–89) a Ferrini (2007, 97–99 a 106).

140 *Kúroi* a *korai*: srov. Vogt (1999, 52–54, Taf. II.1–2) a Steiner (2003, 13–16, 49 a 151–156, Fig. 17). *Realistické portréty*: srov. Hekler (1912, vii: „Archaic Greek art produced no portraits. Men were only conceived in typical forms“) a Ferrini (2007, 96: autorka mluví v této souvislosti o „resistenza alla individuazione“).

pomíjeli, nebo jim propůjčovali anomální, ale zpravidla silně typizované rysy. Sem patří například mrtvolně děsivé rysy podsvětních božstev a démonů, polozvířecí a priapické tvary silénů, satyrů a kentaurů (ocasy, kopyta, dlouhé penisy), smích vzbuzující Héfaistova kulhavost nebo široce rozšklebená, zubatá ústa, široký zploštělý nos, vyvalené oči a zvířecí uši Gorgon.¹⁴¹

Tento trend se udržoval i později, kdy bohové, héróové a kladně hodnocení a společensky uznávaní muži (zpodobování často jako krasavci tzv. lvího typu¹⁴²) nesli rysy pozitivního ideálu a občas byli výslovně označováni za „krásné“,¹⁴³ zatímco lidé z okraje společnosti (otroci, rybáři, venkované, cizinci, starci, mrzáci, barbaři apod.¹⁴⁴)

nápadně často nabývali rysů všelijak pokřivených a ošklivých (velká ústa, anomální nosy, vypoulené oči, velký penis a břich, dysproporční tvary těla),¹⁴⁵ které však nebyly individualizující, nýbrž opět typologizující.¹⁴⁶ Umělci a autoři projevovali silný sklon ukazovat lidi a objekty, s nimiž sympatizovali, v tom nejlepším světle, ne-li přímo ideálně,¹⁴⁷ zatímco protivníkům a nepřátelům propůjčovali v menší či větší míře rysy lidských monster, vyvrhelů a démonů.¹⁴⁸ Normativní aspekt nepostrádaly

W a G 1; *Vita Aesopi Acc.*, s. 227,18–228,7, Eberhardt (hrbatý, ošklivý a pokřivený cizí otrok Aisópos); Petronius, *Sat.* CII.15 (cizí otroci mají ošklivé tlusté pysky, zjizvená čela a křivé nohy). Viz k tomu podrobněji Sassi (2001, 49–50), Jones (1987, 140–143), Hekler (1912, ix a xi), Laubscher (1982, 49–59: velké uši, vyvalené oči, tlusté rty, široké nosy a otevřená ústa venkovanů a rybářů), Dasen (1993, 165–166 a 169–170), Cartledge (1993, 38–41, 51–77: barbaři a 44–46: otroci), Vogt (1999, 55: oškliví starci a Taf. VII.1: rybář), Ferrini (2007, 98) a Cianci (2014, 41).

145 Viz Vogt (1999, 72–73, Taf. III.1–3;) a Dasen (1993, 166).

146 Takto postupovali nejen výtvarní umělci (Barton 1994, 96–97; Elsner 2007, 204 a 206–207; v zásadě i Kiilerich 1988, 53n.), ale i literáti a rétoři (viz s odkazy Fürst 1902, 385–396, 430–431 a 603, a Ferrini 2007, 98–99).

147 Například Perikleia umělci standardně zpodobovali idealizovaně v přílbě (Hekler 1912, Plate V; Vogt 1999, Taf. IV.2; Giuliani 1998, 636), nejspíše aby zakryli neobvyklý tvar jeho hlavy, který byl literáty zesměšňován (viz níže), zatímco literáti ho přpodobňovali ideálu velkodušného člověka (Plútarchos, *Pericl.* 5), který zformuloval Aristotelés, *Eth. Nic.* IV.6–7, 1123a34n. Srov. k tomu dále Vogt (1999, 62–64 a 69) a Cianci (2014, 40).

148 Srov. Misener (1924, 119–120), Evans (1935, 56 a 72–74; 1969, 74–79 a 95–96), Dover (1967, 23), André (1981, 23), Vogt (1999, 93–94), Hartstock (2008, 30) a zčásti též Fürst (1902, 390).

141 *Démoni a podsvětní božstva*: pseudo-Hésiodos, *Sc. Herc.* 264–270 (podsvětní Achlys); Empedoklés, *DK* 31 B 122 (podsvětní božstva); Pausaniás, *Descr. Graec.* VI.6.11 (démon-hérós Euthýmos). *Siléni, satyři, kentauři*: Hekler 1912, ix; Ferrini 2007, 98. *Héfaistos*: *Il.* I.599–600; *Od.* VIII.306–332; Hérodotos, *Hist.* III.37.2. *Gorgó*: srov. Krauskopf a Dahlinger (1988) a Steiner (2003, 172 a 176). Obecněji toto téma zpracovává Dasen (1993, 165–166).

142 Jako vzorová ztělesnění lvího typu byli zobrazováni zejména Achilleus, Héraklés a Alexandr Makedonský, viz k tomu s odkazy Evans (1969, 9), Kiilerich (1988, 53n.), Hartstock (2008, 48–49), Ferrini (2007, 106) a Cianci (2014, 92).

143 *SEG XXXI.53.2* (asi 510–490 př. n. l.): Λεαγρος καλός. *CEG* 68.2 (asi 500 př. n. l.): καλὸς ὄν ἔθανε. *CEG* 441 (asi 480–450 př. n. l.): Ἀντίνοος καλός. *CEG* 450 (asi 500–475 př. n. l.): καλὸ Παντέλεος. Vogt 1999, 55 a 62.

144 *Od.* XIII.430–435 (vrásčitý, vetchý, špinavý a mžouravý stařec); Asios, frg. 1.1, West (chromý a poznačený starý parazit); Hérodotos, *Hist.* I.55 (slabonohý cizinec z Lýdie); Aristofanés, *Plut.* 265–257 (Plútos jako špinavý, shrbený, vrásčitý, bezzubý, krhavý, lysý a chlípný stařec); *Vita Aesopi*

ani podobizny (slavných) osobností, jež nevznikly na základě osobního vztahu nebo sympatie, ježto veřejný prostor připouštěl a od umělců vyžadoval hlavně artefakty pojaté pozitivně (tedy krásné a idealizované).¹⁴⁹

V průběhu klasické doby do portrétů začaly pronikat prvky naturalistické či realistické (ne nutně však i individuální),¹⁵⁰ zejména do znázornění mužských postav, zatímco portréty žen zůstávaly silně idealizované a typizované ještě hluboko v hellénismu.¹⁵¹ Podle některých pramenů vznikaly sochy „podobné“ svým předlohám už na konci archaické doby, avšak touto „podobností“ (ὁμοιότης; *similitudo*) nelze rozumět zcela věrné znázornění, nýbrž spíše přirozeně působící vzhled.¹⁵² Umění klasické doby mělo silný

sklon přehlížet individuální specifika a rozdílnosti, které rozpouštělo v obecné typy a paradigmaty,¹⁵³ takže v důsledku vytvářelo převážně rysy, tvary a modely krásné, optimální a hodnotově a významově kodifikované.¹⁵⁴ Umělci se sice tu a tam od normy (tj. ideálu krásy) více či méně odchylovali, protože jim to umožňovalo zajistit portrétu přirozenou věrohodnost a rozpoznatelnost, případně též zohlednit „legendu“ pojící se se zobrazovanou postavou,¹⁵⁵ ale riskovali tím, že veřejnost takovou odchylku vyhodnotí negativně jako anomálii, defekt a ošklibost a dílo odmítne.¹⁵⁶

uvádí, že prvními realistickými sochami byly „ikonické“ sochy olympijských vítězů, jež prý „byly vytvářeny podle jejich podoby“ (*statuas ... ex membris ipsorum similitudine expressa, quas iconicas vocant*). Tomuto tvrzení nicméně nenasvědčují ani předpisy regulující vystavování soch atletů (Lúkiános, *Pro imag.* 11; Steiner 2003, 270), ani dochované podobizny, v nichž jasně dominují prvky ideální, normativizované a typologické (Giuliani 1998, 637; Vogt 1999, 74–75; Steiner 2003, 17–19, 222–234, 259–265, viz zejména 18–19, 34–35, 226–229, 260 a 279–280; srov. též Pindaros, *Nem.* V.1–2; Xenofón, *Mem.* III.10.7–8).

149 Srov. Aristotelés, *Pol.* VIII.5, 1340a33–35. Viz k tomu Giuliani (1998, 637), Vogt (1999, 74) a Steiner (2003, 35).

150 Za nejstarší představitele tzv. realistického uměleckého portrétu platili v antice zejména Zeuxis z Hérakleie (Xenofón, *Oec.* X.1 a *Mem.* I.4.3; Platón, *Protag.* 318b–c; Plinius, *Nat. hist.* XXXV.61 aj.), Démétrios z Athén (Quintilianus, *Inst. orat.* XI.10.9; Lúkiános, *Philops.* 18), Apellés (Plinius, *Nat. hist.* XXXIV.88 aj.) a Lýsippos (Plinius, *Nat. hist.* XXXIV.64 aj.), ale o míře a způsobu jejich věrnosti předloze lze pochybovat (Aristotelés, *Poet.* I.5, 1450a28–29; Hekler 1912, x; Pollitt 1974, 433, pozn. 3; Ferrini 2007, 98; *contra*: Steiner 2003, 61). Srov. dále Vogt (1999, 52–73, 73–107 a 167–186), Kiilerich (1988, 51–52), Sassi (2001, 60) a Fürst (1902, 379, 384 a 437).

151 Srov. Hekler (1914, xii), Lissarrague (1994, 160–163), Ferrini (2007, 107–108 a 111) a Cianci (2014, 36). Viz např. Dionýsův popis jako zženštilého mladíka (Eurípides, *Bacch.* 453–459), který byl vytvořen podle standardních parametrů určujících vzhled žen (Vogt 1999, 65).

152 Srov. Vogt (1999, 60–61) a Pollitt (1974, 201–204 a 430–434: se seznamem a rozbořením pramenů). Plinius, *Nat. hist.* XXXIV.16,

153 Tak Steiner (2003, 35 a 37) a Dasen (1993, 165).

154 Srov. Xenofón, *Mem.* III.10.2 (Sókratés k malíři Parrhasiovi): „Protože není snadné najít člověka, který by byl ve všech ohledech bez vady, pak máte-li zpodobit krásné tvary, vybíráte z mnoha lidí, co je na každém nejkrásnější, a tak docilujete, že se celé tělo jeví jako krásné. – Ano, tak to děláme.“ Viz k tomu Hekler (1912, viii), Vogt (1999, 89–90) nebo Steiner (2003, 33–34).

155 V této souvislosti bývají často jmenovány busty Themistoklea, Pindara a Homéra z rané klasické doby, viz k tomu Giuliani (1998, 634–637) a Vogt (1999, 74–76, Taf. VIII.1–2 a IX.1).

156 Tak Giuliani (1998, 632 a 636–637) a Vogt (1999, 76–77).

U literárně vytvořených portrétů se vyšší míra věrnosti konkrétní předloze vyskytuje tam, kde se autoři pokoušeli popisovanou osobu alespoň zčásti odlišit od druhých.¹⁵⁷ Tyto popisy, které se ve větší míře šířily opět až od druhé poloviny 5. stol. př. n. l.,¹⁵⁸ sice nebyly ideologizující ani idealizující, ale zpravidla zachycují buď jen některé vybrané rysy, které byly více či méně skutečně symptomatické, a proto i vybočující z normy¹⁵⁹ anebo rysy obecné a nepříliš specifické, například velikost a tvar postavy nebo stav a bujnost vlasového porostu.¹⁶⁰ I když jsou proto ošklivé

a anomální rysy někdy považovány za individuálnější než rysy krásné a ideální,¹⁶¹ nelze pouštět ze zřetele typologičnost a vzorovost zobrazování ošklivosti a anomaly (viz výše).

Detailnější a realisticky působící popisy lidí byly zprvu velmi vzácné,¹⁶² ale jejich počet stoupal. Dobrým příkladem jsou „obrazy“ lidí (εἰκόν, εἰκονισμός; *iconismus*), které v Egyptě vytvářeli úředníci, vojáci a podnikatelé kvůli identifikaci nebo dohledání určitých osob (nejčastěji otroků) a občas i zvířat. Tyto popisy, které jsou doloženy od 3. stol. př. n. l. až do 3. stol. n. l. a vyskytují se ve veřejných vyhláškách o hledaných lidech (ale ve stručnější verzi také v korespondenci, smlouvách

157 Srov. Steiner (2003, 32–44), Ferrini (2007, 96–97) a Cianci (2014, 91–93).

158 Jejich obdoba však existovala již dříve, viz např. *Od.* VI.276–277 a XIII.431 (Odysseus); *Il.* III.210 a 284 (Meneláos); Archilochos, frg. 114.1–2, West (velitel).

159 Hérodotos, *Hist.* IV.23: lidé v sousedství Skythů jsou „od narození holohlaví ... mají tupé nosy a veliké brady“. Xenofón, *Cyr.* VIII.4.20–21: jeden z Kýrových druhů byl malé postavy a měl skobovitý nos (γρυνός). Platón, *Euthyphr.* 2b11–12: „Melétos ... je z dému Pithu ... dlouhovlasý, s nepříliš zarostlou bradou a zahnutým nosem.“ Kratínos, frg. 111 a 240, Kock: Periklés byl „hlavatý“ (καραιός) a „hlavosběrný“ (κεφαληγερέτης), tj. měl hlavu připomínající cibuli (Kratínos, frg. 71.1–2, Kock: σχινοκέφαλος); Timotheos z Athén, *FHG* IV.523: filosof Zénón měl „na jednu stranu ohnutý krk“ (τὸν τράχηλον ἐπὶ θάτερα νενευκῶς ἦν); Antigonos z Karystu u Diogenea Laërtia, *Vit.* V.67: Lykón měl „rozbité uši“ (ὠτοθλαδίας); Dúris ze Samu, *FHG* II.475, frg. 27: Démétrios z Faléru si „barvil vlasy na žluto“ (ξανθίζόμενος); Neanthés, *FHG* III.6, frg. 22: Empedokleovi „spadaly vlasy hluboko“ (κόμη τ' ἦν αὐτῷ βαθεῖα); Démostenés, *In Pant.* (Or. XXXVII) 53 (Pantainetos „chodí rychle, mluví nahlas a nosí hůl“).

160 Hérodotos, *Hist.* III.114 a VII.70 (Aithiopové mají velmi vysoké krásné postavy a jejich dva kmeny se odlišují rovnými a kudrnatými vlasy); Hérodotos, *Hist.* IV.180 („Machlyové

si nechávají růst vlasy na hlavě vzadu, kdežto Auseové vzpředu“); Sofoklés, *OT* 742 (Laios byl „tmavý a hlavu mu počaly barvit šediny“); Ión z Chiu, *FGrHist* 392 F 12 (Kimón „byl velký a měl na hlavě bujnou a hustou kštici“). Viz dále Ísokratés, *In Euag.* (Or. IX) 22 (Eaugorás); Xenofón, *Cyr.* IV.4.3 (Kýrovi jezdci); Xenarchos, frg. 4.8, Kock (nevěstky); Ferekratés, frg. 155.21, Kassel – Austin (Timotheos); Satyros, *FHG* III.160, frg. 1 (Alkibiadés); Dikaiarchos (?), *FHG* II.255, frg. 59.4 (thébské ženy). Viz k tomu dále Hekler (1912, vii), Misener (1924, 104–105), Dover (1967, 18 a 20) a Cianci (2014, 106–108).

161 Srov. Ferrini (2007, 99–100 a 111), Cianci (2014, 40) a Gombrich (1992, 13).

162 Antisthenés, frg. 30, Caizzi: Alkibiadés „byl silný, mužný, dobře vychovaný, odvážný a sličný po celý svůj život“. Aristofanés, *Thesm.* 190–192 (upr. překl. A. Krejčího): Eurípidés říká o sobě a krásném Agathónovi: „Mám šedivé již vlasy, nadto dlouhý vous, / však ty jsi sličný, bílý, hladce holený, / máš ženský hlas, jsi jemný, krásný na pohled.“ Srov. též Aristofanés, *Plut.* 265–267 (vysoce nelichotivá podobizna Plútóna jako ohavného starce) a *Nub.* 1012–1014 (silně karirovaný vzhled člověka, jenž se řídí radami Dobrého důvodu) nebo Kentaumachie na Parthenonu (Ferrini 2007, 97).

a úředních registrech),¹⁶³ byly zpravidla velmi strohé, věcné a nehodnotící, poněvadž jejich hlavním cílem bylo popsat dotyčnou osobu tak, aby opravdu mohla být identifikována. Z tohoto důvodu se v těchto „identikitech“ – kromě jména, bydliště, popisu oděvu, sociálního stavu a věku – nalézají jen takové tělesné prvky (οὐλή), které zadavateli připadaly určující. To na prvním místě zahrnovalo všechny anomálie,¹⁶⁴ jež postupem času v popisech zaujímal stále důležitější místo.¹⁶⁵ Jeden z nejstarších textů zní takto:¹⁶⁶

[Uprchlý otrok] jménem Hermón, zvaný též Neilos, rodem Syr od Bamyké, přibližně 18 let starý, střední postavy, [má] chlapecký vzhled, dobře vyvinuté nohy, důlek na bradě, mateřské znaménko na levé straně nosu, jizvu nad levým koutkem úst [a] na pravém zápěstí je poznačen dvěma barbarskými písmeny.

163 *Korespondence a smlouvy*: srov. např. Hasebroek (1921, 2, 10, 14–15) a Fürst (1902, 597–601, 603–604, 608–613). *Úřední registry*: srov. např. Hasebroek (1921, 5–8, 11–12, 20, 24–26) a Caldara (1924, 33–43). Viz k tomu dále Hasebroek (1921, 1–2), Misener (1924, 98–103), Jax (1936, 153–154) a Evans (1969, 39–40).

164 Srov. Fürst (1902, 378–380, 402–405, 439–430, 597–602 a 605–614), Hasebroek (1921, 2 a 5) nebo Caldara (1924, 22–24).

165 Srov. Hasebroek (1921, 36–39), Misener (1924, 99) a Caldara (1924, 22–32).

166 UPZ I.121,3–9 z r. 145 př. n. l.: ὄνομα Ἑρμῶν ὃς καὶ Νείλος καλεῖται τὸ γένος Σύρος ἀπὸ Βαμβύκης ὡς ἐτῶν ιη μεγέθει μέσος ἀγένειος εὐκνημος κοιλογένειος φακὸς παρὰ ῥίνα ἐξ ἀριστερῶν οὐλὴ ὑπὲρ χαλινὸν ἐξ ἀριστερῶν ἐστιγμένος τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι βαρβαρικοῖς δυσίν. Druhá část textu, kterou necitují, obsahuje popis Hermónova oděvu.

Obličej tyto „obrazy“ zmiňují jen velmi málo, což platí i pro nejfrekventovanější výraz πρόσωπον. Mnohem častěji se objevuje odkaz na tvar obličeje, který mohl být „podlouhlý“ (μακροπρόσωπος), „kulatý“ (στρογγυλοπρόσωπος) nebo „široký“ (πλατυπρόσωπος),¹⁶⁷ což dává tušit vliv pseudo-aristotelských *Fysiognomonik*,¹⁶⁸ pro něž mluví i některé další terminologické shody a způsob traktování „příznačných rysů“.¹⁶⁹

Takový přístup k tváři a zevnějšku nebyl podle všeho specificky egyptský ani žánrově podmíněný. Jeho používání v Řecku dokládá Moschův ironický „identikit“ Eróta,¹⁷⁰ podobně ostatně

167 *Makroprosópos*: BGU I.177.23, III.993–1000, VI.1258 A 4 a 7; *PGrenf* I.33–34 a II.15.1, II.20; *PKoeln* I.50–51; *PLond* III.808, 881, 1007, 1204; *POxy* I.73 a 99, II.254, IV.722 atd. *Strongyloprosópos*: BGU III.993, VIII.1734; *PGrenf* I.25 a 33, II.23a; *PKoeln* IV.187; *PLond* III.1204 a VII.1950; *POxy* II.256. *Platyprosópos*: BGU VI.1258; *PLond* II.219B a 2191; *POxy* XLII.3054 aj. Viz k tomu podrobněji Fürst (1902, 378–379), Hasebroek (1921, 30), Caldara (1924, 19, 64–65, 115, 118 a 128–129: s dalšími výskyty) a zčásti i Jax (1936, 158, pozn. 6).

168 Srov. *Physiogn.* 807b33 (στρογγυλοπρόσωπος), 808a30 (μικροπρόσωπος) a 811b9 (τὰ πρόσωπα μεγάλα). Srov. též Adamantios, *Physiogn.* II.27 (στρογγύλαι παρειαί).

169 Viz např. BGU VI.1045.9: προσώπῳ μέσῳ a *Physiogn.* 811b10–11: ἐπεὶ δὲ οὐτε μικρὸν οὐτε μέγα δεῖ εἶναι, ἢ μέση ἕξις εἴη ἂν τούτων ἐπιεικής.

170 Moschos, *Er.* 7–9 a 12–13: Erós, na nějž jeho matka vypsala odměnu jako na uprchlého otroka, „nemá bělostnou pleť, spíš ohni podobnou; oči / pronikavé a žhavé, špatné myšlenky, mluvu / svůdnou, byť neříká nikdy, co myslí; hlasem je sladký / ... / Na hlavě krásnou má kšticí, avšak čelo je drzé. / Ručky jsou drobné.“ Egyptský původ tohoto zvyku předpokládá Fürst (1902, 390n.), ale scházející předřecká evidence

postupovali již hippokratovští lékaři. Ti sledovali zejména to, zda tvář vyhlíží zdravě, nebo se nějak odchyluje od normy,¹⁷¹ což považovali pro stanovení diagnózy za podstatnější. Klíčová byla v tomto ohledu zejména barva lící, třebaže svou roli hrály také oči, tvar nosu, kůže na čele a stav rtů.¹⁷² Lékaři však užívali i popisy vzhledu fysiognomické povahy, ať už byli v tomto ohledu průkopníky, nebo spíše receptory a sekundárními uživateli.¹⁷³

5. TVÁŘ A DIVADLO SVĚTA

Dalším významem slova πρόσωπον, doloženým přibližně od poloviny 4. stol. př. n. l., je divadelní maska¹⁷⁴ (nazývala se i προσωπεῖον).¹⁷⁵ Různé zvířecí,

božské i groteskní lidské masky byly v různých řeckých rituálech užívány již dříve,¹⁷⁶ ale není známo, jak se jim říkalo.¹⁷⁷ Divadelní maska, spojovaná s počátky řeckého divadla,¹⁷⁸ zpravidla nezakrývala pouze tvář herce, nýbrž celou hlavu včetně vlasů (odtud i metonymické zaměňování masky a hlavy),¹⁷⁹ ale její obličejová část byla nejdůležitější.¹⁸⁰ I když měly divadelní masky různé funkce, antické naučné zdroje je pojímaly jako znázornění základních lidských typů (divadelních postav), které charakterizovaly a reprezentovaly typologicky obdobné postavy v různých hrách.¹⁸¹ Jistě, ne ve všech divadelních

mluví spíše pro řecký vliv (Misener 1924, 99–103).

- 171 Pseudo-Hippokratés, *Progn.* 2: „V nemocech prudce probíhajících je třeba pozorovat toto: nejprve obličej nemocného (τὸ πρόσωπον τοῦ νοσέοντος), podobá-li se vzezření lidí zdravých, a zejména zachová-li vlastní podobu (εἰ αὐτὸ ἑωυτέω).“
- 172 Barva: pseudo-Hippokratés, *De diaet. acut.* 4, *Epid.* II.3.1, IV.1.35, *Progn.* 2 aj. *Ostatní části hlavy:* *Progn.* 2 aj.
- 173 Pseudo-Hippokratés, *Epid.* II.5.1 a II.6.1. K „fysiognomickým“ pasážím v hippokratovském korpusu viz Foerster (1893, II, 241–249), Misener (1923, 2, pozn. 1; 1924, 104), Joly (1962, 11–12), Vogt (1999, 110–114), Boys-Stones (2007, 94–96) a Vítek (2013, 86–87).
- 174 Aristotelés, *Poet.* I.5, 1449a34–37 a 1449b4; pseudo-Aristotelés, *Probl.* XXXI.7, 958a17–18; Aristomenés, frg. 5, Kock; Démostenés, *De fals. leg. (Or. XIX)* 287. Srov. s dalšími odkazy LSJ, s. v. πρόσωπον III.
- 175 Theophrastos, *Char.* VI.3; *Schol. in Demosth.* XIX.504a; Pollux, *On.* II.47; Epiktétos, *Diss.* I.29.41 a 43, II.1.5 aj. Viz k tomu Schlossmann (1906, 36, pozn. 2), Hirzel (1914, 40), Bieber (1930, 2072–2115), Ferrini (2007, 111–112) a Hughes (2012, 166).

- 176 Viz k tomu více Bieber (1930, 2070–2072), Nilsson (1967, I, 162, 208, 477–478, 489 a 571–572) či Burkert (1985, 103–104). K rituálnímu užití masek v klasické době srov. Hughes (2012, 169) a Wyles (2020, 135–138 a 144), obecněji k maskám v rituálech viz Patton (2006, 361–364).
- 177 Kratínos, frg. 205, Kock, uvádí termín βρῖκελος, zatímco Aristofanés, frg. 31 a 131.2, Kock, μορμολυκεῖον, ale o stáří i rozšířnosti těchto termínů lze pochybovat. Srov. k tomu Wyles (2020, 137 a 143).
- 178 Za jejího vynálezce byl považován Thespis (Suda, s. v. Θέσπις, Ἰκαρίου), barevné masky prý pak zavedl Aischylos (Horatius, *Epist.* II.3 = *Ars poet.* 276–278 aj.). Ale Aristotelés, *Poet.* 5, 1449b4–5, uvádí, že o původu masek se nic neví. S dalšími odkazy viz Hughes (2012, 172, pozn. 22).
- 179 Viz k tomu např. Wyles (2020, 139 a 141–142). Srov. např. Eurípides, *Bacch.* 1277.
- 180 Skutečné divadelní masky se nedochovaly, ale jsou známy jejich početné, převážně keramické reprodukcce a imitace (nejstarší pocházejí ze 4. stol. př. n. l.), viz k tomu Krien (1955), Pickard-Cambridge (1968, 190–196), Bernabò Brea (1981), Webster, Green a Seeberg (1995, I, 1–51), Frontisi-Ducroux (1995), Hughes (2012, 172–177) a Wyles (2020, 121–147).
- 181 Aischylos, frg. 325, Mette; Sofoklés, frg. 723, Radt; Eurípides, frg. 472g, Henderson.

žánrech byly masky využívány (např. v mímu tomu tak nebylo), ale tam, kde se tak dělo, neměly ve všech dobách a u všech autorů stejnou podobu ani funkci.

Zejména mezi roky 500 až 300 př. n. l. se podoba masek významně proměnila.¹⁸² Na základě realisticky působícího vzhledu nejstarších masek, podobnosti masek a herců a údajné podobnosti masek osobnostem veřejného života se občas předpokládá,¹⁸³ že vývoj směřoval od realistických a individualizovaných znázornění k typologickým (přinejmenším v komedii).¹⁸⁴ Avšak mnohem pravděpodobnější je, že

Srov. k tomu Hirzel (1914, 42), Bieber (1930, 2070), Brown (1987, 187–190), Vogt (1999, 101) a Vítek (2013, 93).

182 Viz k tomu např. Hughes (2012, 175–177).

183 *Realistické masky*: srov. Vogt (1999, 66–68, Taf. V.1–2). *Podobnost masek skutečným osobám*: Aristofanés, *Eq.* 230–233; *Schol. in Aristoph. Eq.* 230; Pollux, *On.* IV.143; Ailianos, *Var. hist.* II.13; Platónios, *Περὶ διαφορᾶς κωμηδιῶν* 63–65, Kaibel (Misener 1924, 105; Dover 1967, 17 a 27–28; Vogt 1999, 68–69; Cianci 2014, 93). Avšak jak nejnověji soudí Wyles (2020, 121–147), podobnost masek hercům měla dokumentovat hlavně imaginativní a přetvářecí sílu divadelního umění, nikoli reálnou identitu masky a jejího nositele, viz např. attická peliké z r. 430 př. n. l., kde se maska Agaué podobá tváři herce natolik, že je vypodobněn jako herečka (Wyles 2020, 121–147, Fig. 21); fragment vázové malby z let 440–420 př. n. l., na němž satyr se vztyčeným údem podává satyrskou masku herci, jenž se jí už nemálo podobá (Wyles 2020, 129–131, Fig. 23); nebo tzv. Pronomův kratér z doby okolo r. 400 př. n. l., který rovněž zachycuje podobnost herce a masky (Wyles 2020, 131–132 a 146–147, pozn. 146–147). Opatrnější je v tomto ohledu Hughes (2012, 170–171), ačkoli i on připouští (vcitovací) interakci maska-herce.

184 Jak soudí např. Krien (1955, 85 a 98–117) nebo Pickard-Cambridge (1968, 191–193).

masky i v první polovině doby klasické zobrazovaly postavy neindividualizované a ztělesňující na jedné straně určitý ideál a typ, na straně druhé symbolickým způsobem rovněž obec jakožto kolektiv občanů, kteří se na divadelní produkci podíleli jak přímo, tak i zástupně (tj. jako diváci, příslušníci určité kultury a sbor).¹⁸⁵

Počet masek i charakterových typů se asi postupně zvyšoval, ale nikoli v přímé úměře. Divadelní charaktery korespondovaly – byť jen dosti volně – s charakterovými typy Aristotela, Theofrasta a dalších peripatetiků,¹⁸⁶ jejichž počet podle všeho nikdy příliš nepřesáhl třicítku. Pollukův katalog komických a tragických masek sice zmiňuje 44 masek komických, 28 tragických a 4 satyrské,¹⁸⁷ ale mnohé z nich neznázorňovaly charakterové typy,¹⁸⁸ nýbrž pouze jejich projevy, případně různé emocionální stavy téže postavy. Při dějových zvratech herci masky občas měnili (nebo změnou

185 K neindividualizovanosti a typologičnosti masek srov. Schlossmann (1906, 37–38), Misener (1924, 105), Bieber (1930, 2073–2074, 2076, 2089 a 2094), Nédoncelle (1948, 279), Brown (1986, 184), Vogt (1999, 66 a 101) a Hughes (2012, 166–167 a 177). K masce jako symbolu kolektivity viz zejména Wyles (2020, 3–5 a 124–125) a Hughes (2012, 171–172).

186 Srov. Nédoncelle (1948, 281), Ussher (1977, 75–78), Vogt (1999, 106) a Cianci (2014, 90–91).

187 Pollux, *On.* IV.133–153. Původ tohoto katalogu je nejasný a snad i složený z různých zdrojů, ale jeho jádro nejspíše sahá až k počátkům hellénismu a nové komedii (Bieber 1930, 2076; Krien 1955, 84–85; Pickard-Cambridge 1968, 193; Vogt 1999, 102; Hughes 2012, 175–176).

188 Jakkoli jsou explicitní odkazy na charakter výjimečné, srov. Vogt (1999, 103).

postoje využívali rozdíl mezi čelním pohledem a profilem masky),¹⁸⁹ jindy s týmiž maskami hráli různé role, protože jen některé z nich byly specifitější a spjatější s konkrétními představami (např. s určitými héróy a héroinami, božstvy a personifikacemi).¹⁹⁰ Ačkoli komické masky napodobující či karikující známé osobnosti obsahovaly možná i realističtější prvky, aby diváci dokázali rozpoznat, o koho se jedná, v popisech a obrazech masek i v dochovaných nápodobách jasně převládají prvky obecně charakterologické a neosobní,¹⁹¹ které zahrnovaly jak rysy optimalizující a krásné (např. mládí, krásu a bělostnou pokožku „dobrých“ dívek a ušlechtilých mladíků),¹⁹² tak „dehonestující“ a ošklivé (např. velké břichy a pohlavní údy satyrů, zrzavé vlasy otroků nebo holohlavost starců).¹⁹³

Samotným obličejem se Pollukův seznam zabývá jen okrajově. U masek je rozlišován hlavně tvar tváře, a sice „kulatý“ (ὀγκώδης), „hubený“, „vyzábělý“ či „podlouhlý“ (ἰσχνός; ἐπιμήκης ὦν τὰς παρειάς) a „široký“ (πλατυπρόσωπος). Občas autor připomíná i texturu pokožky, tj. obličej „masitý“ či „buclatý“ (σφριγανός ... ταῖς σαρκί) a „vrásčitý“ (ῥυσόν ἐστι τὰς σάρκας). Možná se v této tvarové typologii zčásti uplatňuje starší divadelní názvosloví,¹⁹⁴ ale zejména tu lze tušit vliv pseudo-Aristotelových *Fysiognomonik*,¹⁹⁵ a to v míře podstatně vyšší než v případě egyptských „identikitů“ (část 4).¹⁹⁶

Jako u Homéra občas zastupovala celého člověka hlava (část 1 a 2), plnily tuto úlohu také tvář a maska, protože se v nich koncentrovaly rysy

189 Quintilianus, *Inst. orat.* XI.3.74. Srov. k tomu Bieber (1930, 2076), Nédoncelle (1948, 280, pozn. 2) a Hughes (2012, 167 a 169).

190 Pollux, *On.* IV.141–142. Viz k tomu více Bieber (1930, 2082), Nédoncelle (1948, 280) a Pickard-Cambridge (1968, 195).

191 Jak soudí např. Bieber (1930, 2074, 2077–2082, 2089, 2094–2104), Krien (1955, 85–117), Vogt (1999, 66), Nédoncelle (1948, 281: ve výčtech masek i charakterů „l'individualité unique reste une exception“) a Hughes (2012, 170: s pochybnostmi o míře podobnosti masek s tvářemi známých osobností).

192 *Krásný mladík*: Pollux, *On.* IV.136 (ὁ ἀπαλός) a 147 (ὁ οὖλος νεανίσκος). *Ničemný a ošklivý mladík*: Pollux, *On.* IV.136 (ὁ πιναρός). *Krásná mladá dívka*: Pollux, *On.* IV.141 (ἡ κόρη νεαρόν) a 152 (ἡ οὖλη).

193 *Velké břichy a údy*: srov. Dasen (1993, Plate 56, 74–75), Giuliani (1998, 629 a 631–632) a Vogt (1999, 70–71). *Zrzavost*: Pollux, *On.* IV.137 a 149–150 (πυρρός). *Lysost*: Pollux, *On.* IV.144–145. Srov. k tomu obecněji Hughes (2012, 170).

194 Srov. Pollux, *On.* IV.136: ὀγκώδης a Hermippos, frg. 4.1, Kock: ἐκεῖνός ἐστι στρογγύλος τὴν ὄψιν.

195 *Kulatý*: Pollux, *On.* IV.136: ὀγκώδης (srov. *Physiogn.* 807b33: στρογγυλοπρόσωπος). *Hubený aj.*: Pollux, *On.* IV.136 a 143: ἰσχνός a 134: ἐπιμήκης ὦν τὰς παρειάς (srov. *Physiogn.* 811b6: τὰ πρόσωπα ἰσχνά; 809b39: πρόσωπον μικρόν; 808a30: μικροπρόσωπος; Adamantios, *Physiogn.* II.2: πρόσωπον στενώτερον a II.51: πρόσωπον ... ἰσχνόν). *Široký*: Pollux, *On.* IV.144: πλατυπρόσωπος (srov. *Physiogn.* 811b9: τὰ πρόσωπα μεγάλα). *Masitý*: Pollux, *On.* IV.137: σφριγανός ... ταῖς σαρκί (srov. *Physiogn.* 811b5: τὸ πρόσωπον σαρκῶδες; Adamantios, *Physiogn.* II.28: πρόσωπον ... σαρκῶδες). *Vrásčitý*: Pollux, *On.* IV.139: ῥυσόν ἐστι τὰς σάρκας (srov. *Physiogn.* 808a8 a 18: τὸ πρόσωπον ῥυτιδῶδες). K vlivu fysiognomoniky na podobu masek viz Krien (1955, 87–90 a 98–99), Evans (1969, 37–38), Böhme (1995, 123–124), Ferrini (2007, 111–112 a 154, pozn. 204) a Cianci (2014, 93).

196 Další analogie rysů Pollukových masek s fysiognomonikou uvádí Vogt (1999, 103–105).

celého lidského zevnějšku nebo typu.¹⁹⁷ V masce a divadelním zakotvení „tváře“ bývá právem spatřováno východisko pro nové významy „charakter“,¹⁹⁸ „role, úloha“,¹⁹⁹ „osoba“,²⁰⁰ a gramatická osoba,²⁰¹ které sémantické pole slova πρόσωπον obohatily během hellénismu a později. Tyto významy, v nichž bývají spatřovány náběhy ke smyslu „osobnost, individualita“,²⁰² zde již sledovány nebudou, ježto podrobnější průzkum pozdějších pramenů stojí mimo záběr tohoto článku.²⁰³

— ZÁVĚR

Jednotlivé výrazy pro tvář se smyslem takřka nelišily, i když se vyskytovaly

v různé frekvenci, v ne zcela totožných kontextech a s různou měrou přesahu do významového pole jiných slov, zejména očí, hlavy a celého vzhledu (*ops, opsis*). Další zvláštní významy získal termín *prosōpon* (maska, osoba, přednost aj.).

V nejstarší epice tvář zčásti přejímala privilegovaný status hlavy a sloužila jako znak příslušnosti k lidskému druhu. Její neporušenost zakládala zdraví a důstojnost člověka, naopak její porušení či zohavení zpochybňovalo a umenšovalo jeho hodnotu za života i po smrti. Újma, kterou někdo tváří fyzicky nebo verbálně způsobil, s sebou nesla hanbu pro jejího nositele i jeho blízké, zatímco vnitřně akceptovaná újma ji činila dějištěm studu. Tvář člověka přibližovala k bohům, kteří ji měli také, a současně ho odlišovala od zvířat, která ji postrádala.

Nejstarší atributy tváře se pojily s krásou a ošklivostí, a to na úrovni estetické i morální. Krásnou tvář disponoval člověk celkově krásného vzhledu, který byl zároveň charakterově zdatný (*kalokagathos*). Od tváře společnost očekávala už od nejstarší doby patřičné výrazy v závislosti na situaci a roli (postavení) člověka. Velmi silně se tento normativní aspekt manifestoval ve fyziognómice, která si tváře příliš necenila a na rozdíl od jiných částí hlavy (zejména očí) jí věnovala jen malou pozornost. Hlavními důvody asi bylo, že tvář svou výrazovou nestabilitou a měnitelností nezachycovala trvalé příznačné rysy, umožňovala přetvářku a sloužila jako neurčitý podklad pro ústa, nos, oči, obočí, čelo a další části hlavy, které se zdály být uchopitelnější a nesly své vlastní významy. Navíc fyziognómové

197 Srov. Aristotelés, *Poet.* I.5, 1461a13: „Krétané totiž říkají hezkému vzhledu (εὐειδές) krásná tvář (τὸ εὐπρόσωπον).“ Schlossmann (1906, 38–39) v této skutečnosti spatřuje hlavní důvod významového posunu od obličeje jako dílčí části těla k celé osobě.

198 Viz např. Telés, *Περὶ περιστάσεων* 1, s. 52, 3, Hense: „Štěstěna jako jakási tvůrkyně utváří všechny charaktery“ (παντοδαπὰ ποιεῖ πρόσωπα). Hirzel 1914, 41; *LSJ*, s. v. πρόσωπον III.2: „dramatic part, character“.

199 Viz např. Epiktétos, *Ench.* 17 a 37, *Diss.* I.2.1, I.2.8, 18, 30, I.29.45 a 57, II.10.7 a 8, III.22.69, IV.2.10 a IV.3.3. Viz k tomu více Schlossmann (1906, 37–38).

200 *LSJ*, s. v. πρόσωπον IV.1: „person“; IV.2. „legal personality“. Viz Polybios, *Hist.* XII.26.9, XII.27.10, XXVII.7.4.

201 Srov. např. Dionysios Thrax, *Ars grammatica* I.51,4 a I.64,1, Uhlig; Diomedes, *Ars grammatica*, 490, 27, Keil (*persona* je tu zjevně překladem slova πρόσωπον). *LSJ*, s. v. πρόσωπον IV.3. Srov. Schlossmann (1906, 37).

202 K tomuto názoru se kloní např. Nédoncelle (1948, 281), kritičtí jsou naopak Schlossmann (1906, 41–42), Hirzel (1914, 44–45) a Cazeneuve (1968, 173).

203 Srov. k tomu např. Schlossmann (1906, 22–44 a 62–118), Hirzel (1914, 47–54) a Nédoncelle (1948, 284–299).

jednotlivce nechápali jako mozaiku významově svébytných částí, nýbrž se ho snažili určit komplexně, k čemuž jim byly charakterové typy vítanou pomůckou.

O přesné či zcela věrné zachycení tváře se zprvu nepokoušeli ani umělci. Postupně se sice vynořovaly podobizny více sledující podobnost s předlohou, ale jednak jejich věrnost předloze zpravidla nelze ověřit, jednak ani realisticky působící artefakty nepostrádaly prvky ideální a typologické, jakkoli se poměr a podoba realističnosti (věrnosti individuální nebo typové předloze) a ideality v jednotlivých případech a dobách lišily.²⁰⁴ Podobnost zobrazované podoby s modelem, již zdůrazňovaly u některých soch a maleb zejména pozdní prameny, není možné verifikovat, ale podle všeho se nejednalo o přesné kopie.

Umělci využívali k znázornění a charakterizaci člověka celou škálu prostředků, mezi nimiž tvář hrála roli spíše podružnou. Jejich cílem bylo postihnout celek a základní určení člověka, nikoli co nejvěrněji vypočítat jednu vybranou část jeho zevnějšku. Antické umění mělo sklon přehlížet individuální specifiky a rozdíly a soustřeďovat se na rysy, tvary a modely obecnější a hodnotově a významově kodifikované. Bylo důležitější prezentovat zobrazované postavy tak, aby je bylo možné určit a zařadit typově či druhově,²⁰⁵ nikoli individualizovat

je jako neopakovatelné jednotlivce. Možná zobrazující i zobrazovaní shodně věřili, že na zcela přesném, tj. nadmíru věrném a individualizovaném zachycení podoby a povahy může portrét jen tratit, protože každá odchylka od normy ho mohla posunout do ošklivosti a vynést mu negativní punc a odmítnutí.²⁰⁶

Své prostředky měli i literáti. Pokud opravdu chtěli vybranou postavu blíže specifikovat, a umožnit tak její rozpoznání, často zmiňovali nenormativní (anomální) rysy jejího zevnějšku, ale samotnou tvář spíše jen výjimečně (na rozdíl od jejích částí). Literární popisy tváří nebyly individualizující, nýbrž typologické, hodnotové a silně podřízené společenským normám. Buď tvář vyhovovala pozitivnímu ideálu a jeho kodifikovaným formám (typům), a pak byla jednoduše krásná a přitažlivá; anebo nevyhovovala, a pak byla považována za ošklivou a odpuzující a řazena mezi typy negativní.²⁰⁷ Tato jednoduchá „charakteristika“ se netýkala pouze tváře, nýbrž zahrnovala celý zevněšek člověka a jeho chování, které byly často popisovány podobně typologicky jako jeho tvář.

Zájem o určení typu bezprostředně odrážel snahu o nalezení známé matrice, jíž by zkoumaný či portrétovaný jedinec nejlépe odpovídal. Tyto matrice v nemalé míře stanovovaly status, postavení a místo jedince ve společnosti, protože pracovaly s předem daným spektrem

204 Viz k tomu Vogt (1999, 88, pozn. 117) a Ferrini (2007, 106: hranice mezi nimi nebyly nikdy jasné).

205 Jak soudí Gombrich (1992, 11 a 15–16), převádění zobrazovaných tváří na typy lze nalézt takřka v každé epoše a kultuře.

206 Srov. Simónidés, frg. 542.39–40, Page: „Krásné je všechno, s čím / není smíšeno ošklivé.“

207 Viz např. Cazeneuve (1968, 172–173 a 182–183).

východisek, cílů a způsobů chování, jež byly určitým společenským rolím obecně přisuzovány.²⁰⁸ Tímto principem se řídilo nejstarší antické divadlo, v němž nehráli prim herci, kteří co nejvýstižněji ztvárňovali neopakovatelné individuality, nýbrž opakovaně používané masky, které ztělesňovaly lidské typy, o nichž všichni více či méně předem věděli, jaké jsou, co asi budou chtít a jak se budou chovat. Jako fysiognómové a charakterologové popsali něco mezi dvacítkou až třicítkou lidských charakterologických a vzhledových typů, tak divadelníci vytvořili podobně omezený počet typologicky pojatých masek, s nimiž si dobře vystačili i ve velmi odlišných představeních.

Pomíjení individuálních rysů tváře a dohledávání typu, jemuž se jednotlivec nejvíce podobal, bylo součástí obecné preference kolektivních a neosobních vzorů a ideálů. Těm se Řekové snažili co nejvíce přibližovat už od dětství, a to někdy i za cenu závažných deformací těla i povahy. Byly to právě tyto ideály, jež fysiognómové stejně jako literáti a výtvarní umělci artikulovali. Tím, že své postavy vřazovali do širokého komplexu hodnotových pravidel, poskytovali svým soudům i portrétům odůvodněnost a legitimitu. V tomto ohledu byli fysiognómové mnohem systematičtější a často i působivější než kolektivní normativy, jimiž se inspirovali, ježto spojovali do vzájemně provázaných hodnotových řad jak různé dílčí a původně izolované

stojící obecné postoje a prekoncepce, tak různé druhy ideálů (např. ideál středu s ideály krásy, odvahy a mužnosti). Tyto ideály či normy se od sebe více či méně odlišovaly, ale jak ukazuje dvojice odlišných ideálů mudrce, které byly uplatňovány na podobu Sókrata, vesměs jen výjimečně se dostávaly do konfliktního vztahu.²⁰⁹ Mnohem běžnější byla vcelku bezproblémová koexistence, jejímž příkladem může být paralelní výskyt ošklivých a odpudivých starců z okraje společnosti s krásnými seniory z řad vysoce postavených lidí a bohů.²¹⁰

Avšak „čistý“ ideál stíral navzdory svému nároku na všeobecné uznání většinu rozdílů mezi portrétovanými,²¹¹ a proto mohl být vyhrazen jen pro ty nejvýznamnější z nich. Ti níže postavení se museli spokojit s nějakou jeho „měkčí“ a „zředěnější“ variantou, již představoval typ. Obecně zpodobování člověka téměř vždy přihlíželo k nějakému estetickému, morálnímu nebo hodnotovému ideálu a jeho rysům, jimiž byly v pozitivním případě krása, mládí, souměrnost, zdraví, síla apod., zatímco v negativním ošklivost, stáří, nesouměrnost, nemoc, slabost apod.²¹²

208 Protože tyto role do značné míry určovaly lidskou identitu, nazývá Cazeneuve (1968, 173) tváře spíše maskami, jež si člověk nasazoval a jež odpovídaly určitým situacím.

209 K různým typům polarizovaných ideálů ve výtvarném umění a jejich koexistenci srov. např. Giuliani (1998, 632–633). Naproti tomu Cartledge (1993, 13–15) soudí, že tyto polarity byly antagonistické, protože hodnotově asymetrické a vyhrcoené na škále pozitivní–negativní.

210 *Lidé*: srov. Hekler (1912, x–xi, Plate 13a a 14) či Vogt (1999, 76, Taf. IX.1). *Božstva*: viz např. Litai, bohyně prosby, chromé a se stařecky svraštělou kůží, ale přesto dobré (Il. IX.502–514).

211 Srov. k tomu Giuliani (1998, 634).

212 Viz např. Vernant (2006, 361–362).

Co se týče vztahu mezi ideálem a typem, lze ho zde vymezit jen velmi skicovitě a provizorně. Ve zkoumaných pramenech autoři mezi obojím někdy nerozlišují (zejména v případech silně pozitivních a silně negativních typů), jindy se zdá, že typy pojímali jako standardizované formy, subvarianty či dílčí ztělesnění výše postaveného ideálu. Ten se v nich sice odráží, ale nikoli stejnou měrou. Čím více se v typu prosazoval ideál, tím byl hodnocen výše (pokud byl pozitivní), anebo níže (pokud byl negativní);²¹³ naopak slabší přítomnost ideálu či jeho smíšenost s nějakým jiným ideálem nebo typem hodnotu a význam typu podle všeho snižovala. Například hierarchicky strukturovaný seznam charakterových typů v pseudo-aristotelských *Fysiognomikách* ukazuje, že

čím dále se typ od ideálu nacházel, tím menší zasluhoval pozornost. Avšak validitu tohoto postřehu by bylo třeba ještě ověřit v širším kontextu, například ve filosofii, která se v tomto ohledu zdá nabízet slibný materiál (viz zejména sókratovsko-platónskou myšlenkovou tradici).

Na úplný závěr ještě jedna poznámka. Ač otázka, zda antičtí Řekové v nějakém smyslu měli a reflektovali vlastní jedinečnost, anebo nikoli, nebyla do debaty zahrnuta, výše uvedená zjištění dovolují formulovat hypotézu, že tvář v pramenech sledované doby k vyjadřování něčí osobitosti a individuality nesloužila. Zda se tak stalo někdy v pozdější antice, kdy se zájem o tvář nesporně zvyšoval,²¹⁴ anebo až v následujících epochách,²¹⁵ leží již mimo obzor tohoto příspěvku.

213 Jako příklad bývá uváděn rozsáhlý Aristotelův popis (ideálu) velkodušného člověka (*Eth. Nic.* IV.7–9, 1123a34–1125a16), v němž dominují pozitivní vlastnosti (na rozdíl od protikladně pojatého člověka malodušného). Srov. k tomu Evans (1969, 22) či Vogt (1999, 62–64).

214 Srov. její význam v římském divadle (Evans 1969, 36–37), dobové charakterologii (Cicero, *Leg.* I.9.26 a *Pis.* 1; Plútarchos, *Alex.* I.3; Achilleus Tatius VI.6.2) a řečnictví (Cicero, *Orat.* III.216 a 221–222 a *Rhet. ad Herenn.* III.26; Quintilianus, *Inst. orat.* XI.3.72). Viz k tomu více Evans (1969, 36–37 a 40–43).

215 Tak Nédoncelle (1948, 282–284) věří, že πρόσωπον zastupovalo lidskou individualitu už v pramenech 1. stol. n. l., zatímco Schlossmann (1906, 42–47) soudí, že tento význam se ojediněle vyskytoval už v 1. stol. n. l., ale jeho převládnutí lze prý dokumentovat až od 6. stol. n. l. v důsledku silného vlivu latinského slova *persona*.

ZKRATKY

Adamantios
Physiogn. – *Physiognomonica*

Achilleos Tatios
Leuc. et Clit. – *Leucippe et Clitophon*

Ailianos
Var. hist. – *Varia historia*

Aischinés
De fals. leg. – *De falsa legatione*
In Ctesiph. – *In Ctesiphontem*
In Timarch. – *In Timarchum*

Aischylos
Ag. – *Agamemnon*
Eum. – *Eumenides*
Suppl. – *Supplices*
Theb. – *Septem contra Thebas*
Anth. Pal. – *Anthologia Palatina*

Apollónios Rhodský
Arg. – *Argonautica*

Aristofanés
Ach. – *Acharnenses*
Av. – *Aves*
Eccl. – *Ecclesiazusae*
Eq. – *Equites*
Lys. – *Lysistrate*
Nub. – *Nubes*
Plut. – *Pluto*
Ran. – *Ranae*
Thesm. – *Thesmophoriazusae*

Aristotelés
De gen. anim. – *De generatione animalium*
De part. anim. – *De partibus animalium*
Eth. Nic. – *Ethica Nicomachea*
Hist. anim. – *Historia animalium*

Poet. – *Poetica*
Pol. – *Politica*
Rhet. – *Rhetorica*

Artemidóros
On. – *Oneirocritica*

Anon. Lat. = *Anonyme Latin, Traité de physiognomonie*, vyd. A. André, Paris 1981.

Bakchylidés
Dith. – *Dithyrambi*

BGU – *Berliner griechische Urkunden*, I–XV, Berlin a Milano 1895–1983.

Cassianus
Collat. – *Collationes*

CEG – *Carmina Epigraphica Graeca*, I–II, vyd. P. A. Hansen, Berolini a Novi Eboraci, 1979 a 1983.

Cicero
Orat. – *De oratore*
Leg. – *De legibus*
Pis. – *In Pisonem*
Rhet. ad Herenn. – *Rhetorica ad Herennium*
Tusc. disp. – *Tusculanae disputationes*
Com. adespot. – *Comica adespota*

Démostenés
Contr. Phorm. – *Contra Phormionem*
De fals. leg. – *De falsa legatione*
Erot. – *Eroticus*
In Aristog. – *In Aristogitonem*
In Dionys. – *In Dionysodorum*
In Pant. – *In Pantaenetum*

Diogenés Laértios
Vit. – *Vitae philosophorum*

- DK – Die Fragmente der Vorsokratiker, I–III, vyd. H. Diels a W. Kranz, 19. vyd., Zürich 1992–1993.*
- Epiktétos*
Diss. – Dissertationes
Ench. – Enchiridion
- Eurípidés*
Alc. – Alcestis
Bacch. – Bacchae
Cycl. – Cyclops
El. – Electra
Hec. – Hecube
Herc. – Hercules
Hipp. – Hippolytus
Med. – Medea
IA – Iphigenia Aulica
IT – Iphigenia Taurica
Or. – Orestes
Phoen. – Phoenissae
Suppl. – Supplices
Troad. – Troades
- Etym. magn. – Etymologicum magnum*
- Eustathios*
in Il. – Commentarius in Homeri Iliadem
in Od. – Commentarius in Homeri Odysseam
- FGrHist – Die Fragmente der griechischen Historiker, I–III, vyd. F. Jacoby, Berlin – Leiden 1923.*
- FHG – Fragmenta Historicorum Graecorum, I–V, vyd. C. Müller a Th. Müller, Paris 1841–1871.*
- Hérodotos*
Hist. – Historiae
- Hésiodos*
Op. – Opera
Theog. – Theogonia
- Homér*
Il. – Ilias
Od. – Odyssea
- Hom. hymn. – Hymni Homerici*
Ven. – in Venerem
Sol. – in Solem
- Horatius*
Epist. = Ars. poet. – Epistulae = Ars poetica
- Ísokratés*
Euag. – Euagoras
- LfgrE – Lexicon des frühgriechischen Epos, I–V, vyd. B. Snell et al., Göttingen 1955–2010.*
- LIMC – Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, I–X, Zürich – München 1981.*
- LSJ – A Greek-English Lexicon with Supplement, vyd. H. G. Liddell, R. Scott a S. Jones, 9. vyd., Oxford 1996.*
LSJ Suppl. – Supplement téhož lexikonu
- Lyr. adespot. – Lyrica adespota*
- Klement Alexandrijský*
Protr. – Protrepticus
- Lúkiános*
Philops. – Philopseudes
Pro imag. – Pro imaginibus
- Lýsiás*
De caed. Erat. – De caede Eratosthenis
Pro Mant. – Pro Mantis theo
- Menandros*
Asp. – Aspis
Dysc. – Dyscolus
- Michaél z Efesu*
in De part. anim. – in Aristotelis De partibus animalium commentaria
- Moschos*
Er. – Eros drapeta
- Níkandros*
Alex. – Alexipharmaca
- Oppiános*
Cyn. – Cynegetica
- Pausaniás*
Descript. Graec. – Descriptio Graeciae
- Petronius*
Sat. – Satyricon
- Papyri*
PGrenf – An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri chiefly Ptolemaic, vyd. B. P. Grenfell, London 1896; New Classical Fragments and other Greek and Latin papyri, vyd. B. P. Grenfell a A. S. Hunt, London 1897.
PLond – Greek Papyri in the British Museum, I–V, vyd. F. G. Kenyon et al., London 1893.

PKoeln – Kölner Papyri, I–XVII,
vyd. B. Kramer et al., Köln – Opladen
1986–2021.
POxy – Oxyrhynchus Papyri, I–LXXXVI,
vyd. B. P Grenfell et al., London 1898–2021.

Pindaros
Nem. – Nemea
Pyth. – Pythiae

Platón
Alc. – Alcibiades
Apol. – Apologia
Euthyphr. – Euthyphron
Leg. – Leges
Men. – Meno
Phaed. – Phaedo
Phaedr. – Phaedrus
Polit. – Politicus
Protag. – Protagoras
Resp. – Respublica
Symp. – Symposium
Theaet. – Theaetetus

Plinius
Nat. hist. – Naturalis historia

Plútarchos
Alex. – Alexander
Consol. Apoll. – Consolatio ad Apollonium
Nic. – Nicias
Pericl. – Pericles

Polemón
Physiogn. (Leiden) – Physiognomonica
(Leidenský rukopis)

Pollux
On. – Onomasticon

Polybios
Hist. – Historiae

pseudo-Aischylos
Prom. – Prometheus vinctus

pseudo-Aristotelés
Mirab. – Mirabilia
Physiogn. – Physiognomonica
Probl. – Problemata

pseudo-Hésiodos
Sc. Herc. – Scutum Herculis

pseudo-Hippokratés
De diaet. acut. – De diaeta in morbis acutis
Epid. – Epidemiae
Progn. – Prognosticon

Quintilianus
Inst. orat. – Institutio oratoria

RE – Real Encyclopädie der classischen
Altertumswissenschaft, vyd. W. Pauly
a G. Wissowa, Stuttgart 1892–1972.

SEG – Supplementum Epigraphicum
Graecum, I–LXVI, Leiden – Amsterdam
1923–2021.

Scholia
Schol. in Aristoph. Eq. – Scholia in
Aristophanis Equites
Schol. in Aristoph. Ran. – Scholia in
Aristophanis Ranae
Schol. vet. in Aesch. Sept. – Scholia vetera in
Aeschyli Septem contra Thebam
Schol. vet. in Il. – Scholia vetera in Homeri
Iliadem
Schol. in Aesch. Prom. vinct. – Scholia in
Aeschyli Prometheus vinctum
Schol. in Demosth. – Scholia in Demosthenis
Orationes
Schol. vet. in Aristoph. Nub. – Scholia vetera
in Aristophanis Nubes
Schol. in Pers. Sat. – Scholia in Persii
Saturnae

Sofoklés
Ant. – Antigone
El. – Electra
OT – Oedipus tyrannus

SSJČ – Spisovný slovník jazyka českého,
I–VIII, vyd. B. Havránek et al., Praha
1989.

s. v. – sub vocem (pod heslem)

Theofrastos
Char. – Characteres
Hist. plant. – Historia plantarum

Theokritos
Epigr. – Epigrammata
Id. – Idyllia

Trag. adesp. – Tragica adespota

UPZ – Urkunden der Ptolemäerzeit, I,
Papyri aus Unterägypten, vyd. U.
Wilcken, Berlin – Leipzig 1927.

Vergilius
Ecl. – Eclogae
Xenofón
Anab. – Anabasis

Apol. – *Apologia*
Cyn. – *Cynegeticus*
Cyr. – *Cyropaedia*
Eq. – *De re equestri*

Mem. – *Memorabilia*
Oec. – *Oeconomicus*
Symp. – *Symposium*

BIBLIOGRAFIE

- Adkins, Arthur W. H. 1970. *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*. London: Constable.
- André, Jacques. 1981. *Anonyme latin, Traité de physiognomonie*. Paris: Les Belles Lettres.
- Barton, Tamsyn S. 1994. *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Bassett, Samuel Eliott. 1933. „Achilles' Treatment of Hector's Body.“ *The Transactions and Proceedings of American Philological Association* 64: 41–65.
- Beekes, Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden – Boston: Brill.
- Bernabò Brea, Luigi. 1981. *Menandro e il teatro greco nelle terracotte liparesi*. Genova: SAGEP.
- Bieber, Margarete. 1930. s. v. „Maske.“ In *RE XIV/2*, editovali Wolfgang Pauli a Georg Wissowa, 2070–2120.
- Böhme, Gernot. 1995. „Über die Physiognomie des Sokrates und Physiognomik überhaupt.“ In *Athmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, editoval Gernot Böhme, 101–126. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boys-Stones, George. 2007. „Physiognomy and Ancient Psychological Theory.“ In *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, editoval Simon Swain, 19–124. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Peter G. McC. 1987. „Masks, Names and Characters in New Comedy.“ *Hermes* 115: 181–202.
- Bruce, Vicky, a Young, Andy. 1986. „Understanding face recognition.“ *British Journal of Psychology* 77: 305–327.
- Bruns, Ivo. 1896. *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*. Berlin: Hertz.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Caldara, Alessandra. 1924. *I connotati personali nei documenti d'Egitto dell'età greca e romana*. Milano: Aegyptus.
- Cartledge, Paul Anthony. 1993. *The Greeks. A Portrait of Self and Others*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Cazeneuve, Jean. 1958. „La connaissance d'autrui dans les sociétés archaïques.“ *Cahiers internationaux de sociologie* 25: 75–99.
- Cazeneuve, Jean. 1968. „La connaissance d'autrui dans la société homérique.“ In *Perspectives de la sociologie contemporaine*, editoval Georges Balandier, 169–183. Paris: PUF.
- Cianci, Dorella. 2014. *Corpi di parole. Descrizione e fisiognomica nella cultura greca*. Firenze: ETS.
- Cianci, Dorella. 2019. „Iconism and characterism of Polybius Rhetor, Trypho and Publius Rutilius Lupus Rhetor.“ In *Visualising the Invisible with the Human Body. Physiognomy and Ekphrasis in Ancient World*, editovali J. Cale Johnson a Alessandro Stavru, 161–182. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Clarke, Michael. 1999. *Flash and Spirit in the Songs of Homer*. Oxford: The Clarendon Press.

- Dasen, Véronique. 1993. *Dwarfs in ancient Egypt and Greece*, Oxford: The Clarendon Press.
- Dodds, Eric Robertson. 2000. *Řekové a iracionálno*. Přeložil Ondřej Prokop. Praha: OIKOYMENH.
- Dover, Kenneth James. 1967. „Portrait-Mask in Aristophanes.“ In *ΚΟΜΩΙΔΟΤΡΑΓΕΜΑΤΑ. Studia Aristophanea viri Aristophanei W. J. W. Koster in honorem*, editoval R. E. H. Westendorp Boerma, 16–28. Amstelodami: Hakkert.
- Dover, Kenneth James. 1978. *Aristophanes, Clouds*. Oxford: The Clarendon Press.
- Ekman, Paul, a Rosenberg, Erika L. 1998. *What the Face Reveals*, editovali Paul Ekman a Erika L. Rosenberg. Oxford: Oxford University Press.
- Elsner, Jaś. 2007. „Physiognomics: Art and Text.“ In *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, editoval Simon Swain, 203–224. Oxford: Oxford University Press.
- Evans, Elisabeth Cornelia. 1935. „Roman Descriptions of Personal Appearance in History and Biography.“ *Harvard Studies in Classical Philology* 46: 43–84.
- Evans, Elisabeth Cornelia. 1948. „Literary Portraiture in Ancient Epic. A Study of the Descriptions of Physical Appearance in Classical Epic.“ *Harvard Studies in Classical Philology* 58/59: 189–217.
- Evans, Elisabeth Cornelia. 1969. „Physiognomics in the Ancient World.“ *Transactions of the American Philosophical Society* 59 (5): 5–97.
- Foerster, Richard. 1886. *De Polemonis physiognomonicis dissertatio*. Kiliae: Schmidtii et Klaunigii.
- Foerster, Richard. 1893. *Scriptores Physiognomici Graeci et Latini*, I–II. Lipsiae: Teubner.
- Frisk, Hjalmar. 1960. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter.
- Frontisi-Ducroux, Françoise. 1995. *Du masque au visage. Aspect de l'identité en Grèce ancienne*. Paris: Flammarion.
- Fürst, Julius. 1902. „Untersuchungen zur Ephemeris des Diktys von Kreta.“ *Philologus* 61: 374–440 a 593–622.
- Giannantoni, Gabriele. 1990. *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I. Napoli: Bibliopolis.
- Giuliani, Luca. 1998. „Review of N. Himmelmann, Realistische Themen...“ *Gnomon* 70: 628–638.
- Giuliani, Luca. 2013. *Image and Myth. A History of Pictorial Narration in Greek Art*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Gombrich, Ernst. H. 1992 (1972¹). „The Mask and the Face: the Perception of Physiognomic Likeness in Life and in Art.“ In *Art, Perception, and Reality*, editoval Maurice Mandelbaum, 1–46. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
- Hartstock, Chad. 2008. *Sight and Blindness in Luke-Acts. The Use of Physical Features in Characterization*. Leiden: Brill.
- Hasebroek, Johannes. 1921. *Das Signalement in den Papyruskunden*. Berlin – Leipzig: De Gruyter.
- Haussig, Hans Wilhelm. 1965. „Der Einfluss der hellenistischen Physiognomik auf die frühchristliche Bildgestaltung.“ In *Atti del VI congresso internazionale di archeologia cristiana*, Ravenna, 23–30 Settembre 1962, 199–205. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Hekler, Anton. 1912. *Greek and Roman Portraits*. London: Putnam.
- Henderson, John. 1996. „Seeing through Socrates. Portrait of the Philosopher in Sculpture Culture.“ *Art History* 19: 327–352.
- Hirzel, Rudolf. 1914. „Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum.“ *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen*

- Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, Abhandlung* 10, 1–54.
- Hughes, Alan. 2012. *Performing Greek Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chantraine, Pierre. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I–II. Paris: Klincksieck.
- Joly, Robert. 1962. „La caractérologie antique jusqu'à Aristote.“ *Revue belge de philologie et d'histoire* 40 (1), 5–28.
- Jones, Christopher P. 1987. „Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity.“ *The Journal of Roman Studies* 77: 139–155.
- Kiilerich, Bente. 1988. „Physiognomics and the Iconography of Alexander.“ *Symbolae Osloenses* 63: 51–66.
- Klein, Hans-Dieter. 2002. „Der Begriff der Seele in Philosophie und Religion.“ In *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, editovali Johann Figl a Hans-Dieter Klein, 27–43. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Krauskopf, Ingrid, a Dahlinger, Stefan Christian. 1988. s. v. „Gorgo, Gorgones.“ In *LIMC*, IV.1, 285–330, a IV.2, 164–203.
- Krien, Gisela. 1955. „Der Ausdruck der antiken Theatermasken nach Angaben im Polluxkatalog und in der pseudoaristotelischen ‚Physiognomik‘.“ *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien* 42: 84–117.
- Laubscher, Hans Peter. 1982. *Fischer und Landleute. Studien zur Hellenistischen Genreplastik*. Mainz: Ph. von Zabern.
- Lissarrague, François. „Figures of Women.“ In *A History of Women in the West, I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, editovala Pauline Schmitt Pantel, 139–229. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press.
- Misener, Geneva. 1923. „Loxus, Physician and Physiognomist.“ *Classical Philology* 18 (1): 1–22.
- Misener, Geneva. 1924. „Iconistic Portraits.“ *Classical Philology* 19 (2): 97–123.
- Meyer, Martin F. 2008. „Der Wandel des Psyche-Begriffs im frühgriechischen Denken von Homer bis Heraklit.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 50: 9–28.
- Momigliano, Arnaldo. 1993. *The Development of Greek Biography*. Cambridge (Mass.) a London: Harvard University Press.
- Nédoncelle, Maurice. 1948. „*Prosopon* et *persona* dans l'Antiquité classique.“ *Revue des sciences religieuses* 22: 277–299.
- Nilsson, Martin Persson. 1967 a 1961 (1940¹ a 1950¹). *Geschichte der Griechischen Religion*, I–II. München: Beck.
- Otto, Walter F. 1923. *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*. Berlin: Springer.
- Pickard-Cambridge, Arthur. 1968 (1953¹). *The dramatic Festivals of Athens*. Oxford: The Clarendon Press.
- Patton, Kimberley C. 2006. „Discussion.“ In *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond: From Ritual to Drama*, editovali Eric Csapo a Margaret C. Miller, 361–375. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pollitt, Jerome Jordan. 1974. *The ancient View of Greek Art*. New Haven – London: Yale University Press.
- Popovic, Mladen. 2007. *Reading the Human Body: Physiognomic and Astrology in the Dead Sea Scrolls*. Boston: Brill.
- Redfield, James M. 1994 (1975¹). *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*. Durham – London: Duke University Press.
- Rhie, Bernard J. 2005. *The philosophy of the face and 20th century literature and art*. Diss. University of Pennsylvania.
- Rossetti, Livio. 1980. „Ricerche sui „Dialoghi Socratici“ di Fedone e di Euclide.“ *Hermes* 108: 182–200.
- Rohde, Erwin. 1921 (1898¹). *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube*, I–II. Tübingen: C. B. Mohr.

- Sassi, Maria Michaela. 1993. „Fisiognomica.“ In *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I. *La produzione e la circolazione del testo*; II. *L'Ellenismo*, editovali Giuseppe Cambiano a Luciano Canfora a Diego Lanze, 431–448. Roma: Salerno editrice.
- Sassi, Maria Michaela. 2001. *The Science of Man in Ancient Greece*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Schmidt, Johanna. 1941. „Physiognomik.“ In *RE XXXIX*, editovali Wolfgang Pauli a Georg Wissowa, 1064–1074.
- Schlossmann, Siegmund. 1906. *Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*. Kiel – Leipzig: Lipsius & Tischer.
- Simon, Erika. 1997. s. v. „Silenoi.“ In *LIMC*, VIII.1, 1108–1133, a VIII.2, 746–783.
- Steiner, Deborah Tarn. 2003 (2001¹). *Images in Mind. Statues in archaic and classical Greek Literature and Thought*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Swain, Simon. 2007. „Polemon's Physiognomy.“ In *Seeing the Face, Seeing the Soul: Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, editoval Simon Swain, 125–201. Oxford: Oxford University Press.
- Ussher, Robert G. 1977. „Old Comedy and ‚Character‘: Some Comments.“ *Greece and Rome* 24: 71–79.
- Vermeule, Emily. 1981 (1979¹). *Aspect of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California.
- Vernant, Jean-Pierre. 1990 (1989¹). „Dim Body, Dazzling Body.“ In *Fragments for a History of the Human Body*, I, editovali Michel Feher a Ramona Nadaff a Nadia Tazi, 19–47. New York: Zone.
- Vernant, Jean-Pierre. 1991. „Psuche: Simulacrum of the Body or Image of the Divine?“ In Jean-Pierre Vernant, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, editovala Froma I. Zeitlin, 186–194. Princeton: Princeton University Press.
- Vernant, Jean-Pierre. 1991a. „The Individual within the City-State.“ In Jean-Paul Vernant, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, editovala Froma I. Zeitlin, 318–333. Princeton: Princeton University Press.
- Vernant, Jean-Pierre. 2006. „Some Aspect of Personal Identity in Greek Religion.“ In Jean-Pierre Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*, 353–367 a 483–487. New York: Zone.
- Vítek, Tomáš. 2013. *Věštění v antickém Řecku*, II. *Tělo a sny*. Praha: Herrmann.
- Vítek, Tomáš. 2018. „Aristotelés a fysiognómika.“ *Aither* 10 (19): 46–83.
- Vogt, Sabine. 1999. *Aristoteles, Physiognomonica: übersetzt und kommentiert*. Berlin: Akademie Verlag.
- Webster, Thomas Bertram Lonsdale, Green, John Richard, Seeborg, Axel. 1995. *Monuments illustrating new Comedy*, I–II. London: Institute of Classical Studies.
- Wyles, Rosie. 2020. *Theatre Props and Civic Identity in Athens, 458–405 BC*. London: Bloomsbury.
- Zelinová, Zuzana – Kalaš, Andrej. 2021. *Fysiognómika – Zabudnuté antické umenie (pramene a interpretácie)*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Zimmermann, Bernhardt, a Rengakos, Antonios. 2014. *Handbuch der griechischen Literatur der Antike II: Die Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit*, editovali Bernhardt Zimmermann a Antonios Rengakos. München: Beck.

Recenze

PETER BROWN. 2020. *AUGUSTIN Z HIPONU*.
PŘELOŽIL MARTIN POKORNÝ. PRAHA: ARGO.

TOMÁŠ NEJESCHLEBA

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého

Křížkovského 12

779 00 Olomouc

tomas.nejeschleba@upol.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2022.007>

— V češtině lze nalézt relativně velké množství publikací o svatém Augustinovi z Hipponu, neboli Augustinu Aureliovi, jednom z nejvýznamnějších světců západní, latinské církve, klíčovém tvůrci křesťanské teologie a filosofie, ke kterému se obraceli a stále obrazejí nejen myslitelé a teologové římskokatoličtí, ale i protestantští. Z monografických zpracování můžeme zmínit portrét z pera Milana Machovce (Machovec 2011) nebo překlad monografie francouzského historika Henriho Marroua (Marrou 1979) či německého klasického filologa Uweho Neumanna (Neumann 1999). A především nelze opomenout práce Lenky Karfíkové, naší bezesporu největší současné znalkyně Augustinova díla, jež jsou věnovány různým aspektům Augustinova myšlení a jeho myšlenkového dědictví, např. knižně *Milost a vůle podle Augustina* (Karfíková 2006), *Filosofie Augustinova mládí* (Karfíková 2016), *Anamnesis. Augustin mezi Platonem a Plotinem* (Karfíková 2015), *Přátelství v Augustinových Vyznáních* (Karfíková 2020), a dále množství samostatných studií k různým tématům.

K výčtu sekundární literatury lze připočíst překlady mnohých Augustinových děl do češtiny, byť zdaleka ne všech, neboť se jednalo o autora velmi plodného. K dispozici máme jak Augustinova *Vyznání*, a to dokonce ve třech různých překladech, tak spis *O obci Boží* zakládající filosofii a teologii dějin, filosoficko-teologické práce *O svobodném rozhodování*, *O učitelích*, a další, všechny vesměs doprovázeny důkladnými studiemi.

V tomto kontextu se můžeme ptát, proč ještě vydávat český překlad monografie Petera Browna, která navíc vyšla poprvé již před více než padesáti lety, konkrétně v roce 1967?

Peter Brown, irský historik působící v USA, specialista na období raného křesťanství, není českému odbornému publiku neznámou postavou. Nakladatelství CDK vydalo již na přelomu milénia v českém překladu dvě jeho knihy věnované této problematice. Jednalo se o kratší publikaci *Autorita a posvátné. Aspekty christianizace římského světa* (Brown 1999), v níž autor ve třech kapitolách přibližuje několik momentů, jež provázely vztah mezi raným křesťanstvím a společností a náboženstvím Římské říše, a dále o zásadnější monografii *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství* (Brown 2000), která důkladně mapuje raně křesťanské podoby pohlavní zdrženlivosti, celibátu, panenství a panictví.

Brownovým nejznámějším a také zřejmě nejvlivnějším dílem je však právě jeho monografie o sv. Augustinovi. Kniha vzbudila pozornost ihned po svém vydání v šedesátých letech, když na ni reagovali významní specialisté na období patristiky, a zvláště na Augustina, jako William Frend nebo Henry Chadwick. A lze dodat, že se jednalo o pozornost zaslouženou. Brown totiž ve své knize nepředstavuje Augustina

Aurelia hagiografickým nebo kvazi hagiografickým způsobem, nýbrž se pokouší se zachováním co největší míry historické objektivity uchopit Augustinův život a dílo jako celek na základě důkladné znalosti jeho děl i souvisejících dokumentů.

Brown svou monografii dělí na pět částí podle pěti období Augustinova života. Každou část přitom uvozuje přehlednou tabulkou, v níž vedle sebe do dvou, respektive tří sloupců klade důležité data a události nejprve z obecných dějin a dále z Augustinova života. Třetí sloupec (od druhé části) je následně vyhrazen pro Augustinova díla. Již tato formální úprava ukazuje, že Brownova monografie je primárně historická. Brown mapuje chronologicky Augustinův život, věnuje se nejen jeho vlastním slavným textům, ale i korespondenci a především se snaží analyzovat i další, v době psaní knihy známé dokumenty, které se vztahují k Augustinovu období. Zasazuje tak Augustina do širokého kontextu politických, duchovních i sociálních dějin pozdní antiky.

Brownova kniha je přitom vskutku biografií o Augustinovi z Hippo, která začíná jeho narozením a končí smrtí. Respektive místo závěru v knize nalezneme i Epilog, což však není kapitola, která by se věnovala Augustinovu „druhému životu“, jeho vlivu a významu v evropské kultuře, teologii, filosofii,

ikonografii atd. Epilog Brown doplnil až do druhého vydání v roce 1999, tedy třicet tři let po dokončení knihy, a jeho obsahem jsou „Nové objevy“ a „Nové směry“. Brown pro druhé vydání tedy svou monografii nepřepsal ve světle nových objevů, nýbrž jejich analýzu připojil jako samostatné pojednání a ponechává na čtenáři, aby to, co si již přečetl, doplnil nebo opravil sám. Postup je to z hlediska autora jistě ekonomický, z hlediska čtenáře však ne zrovna vstřícný. Avšak na druhou stranu vzhledem k tomu, že Brown se ve své knize snaží postupovat co nejvíce faktograficky, čtenář nemusí „v hlavě“ příliš přepisovat, spíše si jen doplní to nové.

S historicko-biografickým zaměřením Brownovy monografie souvisí jistá výtku, která se objevila již po prvním vydání. Brown totiž sepsal monografickou biografii o jednom z nejvýznamnějších křesťanských teologů, ovšem paradoxně se jedná, jak upozorňuje Henry Chadwick, o „biografii bez teologie“. Brown tuto výtku přijímá, vrací se k ní v Epilogu (s. 342) a doporučuje čtenáři literaturu, prostřednictvím které by si tyto mezery v jeho knize mohl doplnit. K tomu si dovoluji připojit dvě poznámky. Jednak není tak zcela pravda, že by v knize teologie absentovala. Brown se, nakolik mu to historické zaměření knihy dovoluje, věnuje i teologickému rozměru Augustinova myšlení, tu stručně, tu obsáhleji. Takže čtenář z knihy získá i poměrně dobrý přehled o Augustinových teologických polemikách např. s donatisty, s Pelagiem, s Julianem z Aeclana atd., i když je pravda,

že pro hlubší vhled do problematiky musí sáhnout k další titulům. Druhá moje poznámka se týká vydání českého překladu Brownovy knihy. Je totiž škoda, že vydavatel či překladatel neudělal totéž co Brown, totiž nedoporučil alespoň v poznámce nebo dovětku překladatele rozšiřující literaturu čtenáři českému, minimálně práce Lenky Karfíkové, které uvádím v úvodu této recenze.

Vezmeme-li v úvahu primárně historické zaměření monografie, může být pro čtenáře poněkud matoucí Brownův způsob výkladu, který by bylo možné nazvat „psychologizující“. Často se totiž dočteme, po čem Augustin toužil, co chtěl, co miloval, co nesnášel, co jej oslovilo, jaké byly jeho vnitřní pohnutky apod. Pokud bychom takový výklad našli v knihách o mnoha jiných autorech, např. o Tomáši Akvinském, zřejmě bychom tíhli k tomu považovat to spíše za krásnou literaturu než za seriózní historickou práci. Avšak v případě Aurelia Augustina je tomu jinak. Augustin, autor slavných *Vyznání*, první autobiografie, se totiž sám nezděráhá mluvit o sobě samém, o svém vnitřním životě, sdělovat své pocity a motivace. Tohoto rysu Augustinovy tvorby Peter Brown hojně a zdárně využívá, což činí historickou monografii čtenářsky poutavější. Augustin, biskup z Hipponu, z knihy vystupuje jako plastická postava. Ostatně právě Augustinova *Vyznání* jsou centrem a úhelným kamenem Brownova výkladu. Poskytují mu hermeneutické východisko i základní referenční rámec pro periodizaci.

Shrnuto, i po více než padesáti letech od jejího vzniku stojí za to Brownovu

monografii číst. Podává nám ucelený přehled o životě a díle Augustina Aurelia, biskupa z Hipponu, v širokém dobovém kontextu. Kniha je dobrým východiskem pro podnikání dalších výprav do hlubin a zákoutí Augustinova myšlení, a počín nakladatelství Argo, zpřístupnit tuto knihu českému čtenáři, lze tak jen pochválit.

Krátce se v závěru zastavme u vlastního českého vydání. Překlada se ujal zkušený Martin Pokorný a jeho text je čtivý, bez terminologických lapsů nebo významových posunů, nakolik mohu posoudit. Přesto jsem však nucen formulovat jednu výtku. Jak již jsem uvedl v úvodu recenze, k Augustinovi existují v češtině nejen různé publikace, ale do češtiny byly přeloženy také mnohé jeho spisy. Překladatel však z dostupných překladů cituje pouze *Vyznání* v překladu Ondřeje Koupila, Marie Kyrálové a Pavla Mareše (Augustinus 2015). Pro úplnost doplníme, že existuje i starší, „prvorepublikový“ překlad Mikuláše Levého, vydávaný mnohokrát i později (Augustinus 2012), i ještě novější překlad Jiřího Šubrtu, který však zahrnuje pouze knihy I-IX (Augustinus 2019b). Překlady jiných děl Martin Pokorný nepoužívá, což je zcela legitimní, neboť jejich úroveň může být různá (a vskutku je), nebo by se jazykově nemusely do knihy hodit. Přesto by však bylo vhodné poukázat v poznámce na jejich existenci (podobně jako na existenci výkladových děl), zvláště když Brown sám anglického čtenáře na různé anglické překlady upozorňuje a doporučuje jim je k četbě. Během své vlastní četby Brownova díla jsem se tak neubránil vytvořit si vlastní seznam

moderních českých překladů Augustinových děl (a vybraných slovenských překladů děl, u kterých český překlad neexistuje) a v závěru své recenze si dovolím se o něj podělit. Seznam je uspořádán podle doby vzniku Augustinova spisu a sleduje tabulky, kterými Brown uvozuje jednotlivé části své knihy, jsou zde tedy zahrnuta pouze ta díla, která se v těchto tabulkách vyskytují. Pokud je k dispozici více překladů, volím jen jeden, většinou nejnovější. Je však třeba upozornit, že v češtině (případně slovenštině) existují i Augustinova rozličná drobnější pojednání, kázání, dopisy, která jsem zde neuvedl, neboť se neobjevují v Brownových tabulkách, a ponechávám na laskavém čtenáři, aby si seznam, bude-li chtít, doplnil sám.

Výběr českých a slovenských překladů děl Augustina Aurelia, řazeno chronologicky podle výskytu v knize P. Browna:

- Augustinus, Aurelius. 1975c. „Proti Akademikom“. In *Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika*, editoval Igor Hrušovský, přeložil Augustín Valentovič, 39–91. Bratislava: Pravda.
- . 1975a. „O blaženom živote“. In *Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika*, editoval Igor Hrušovský, přeložil Augustín Valentovič, 93–109. Bratislava: Pravda.
- . 2000d. „O pořádku“. In *Estetika svätého Augustina a její zdroje*, editoval Petr Osolsobě, přeložil Karel Svoboda, 179–238. Praha: Karolinum.
- . 2007b. „Samovravy“. In *Samovravy / O nesmrteľnosti duše*, přeložila Katarína Šotkovská, 23–79. Trnava: Filozofická fakulta TU.
- . 2013. *O nesmrteľnosti duše*. Přeložila Lenka Karfíková. Praha: OIKOYMENH.

- . 2019a. *O velikosti duše*. Přeložila Lenka Karfíková. Praha: Vyšehrad.
- . 2000g. „O učiteli”. In *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, editoval Petr Osolobě, přeložil Karel Svoboda, 243–78. Praha: Karolinum.
- . 1975b. „O pravom náboženstve”. In *Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika*, editoval Igor Hrušovský, přeložil Augustín Valentovič, 111–59. Bratislava: Pravda.
- . 2000e. „O svobodném rozhodování”. In *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec*, přeložil Radislav Hošek, 124–251. Praha: Vyšehrad.
- . 2000j. „Žalm proti donatovcům”. In *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec*, přeložil Radislav Hošek, 252–61. Praha: Vyšehrad.
- . 2000b. „O lži”. In *Aurelius Augustinus, O lži a jiné úvahy*, přeložil Ivan Nykel, 9–57. Třebíč: Akcent.
- . 2000i. „Odpověď Simplicianovi”. In *Svatý Augustin, O milosti a svobodném rozhodování*, přeložil Ondřej Koupil, 69–134. Praha: Krystal OP.
- . 2005a. „O křesťanském boji”. In *Svatý Augustin, Katechetické spisy*, přeložil Ondřej Koupil, 151–76. Praha: Krystal OP.
- . 2004. *Křesťanská vzdělanost*. Přeložila Jana Nechutová. Praha: Vyšehrad.
- . 2012. *Vyznání*. Přeložil Mikuláš Levý. Praha: Kalich.
- . 2015. *Vyznání*. Přeložil Ondřej Koupil, Marie Kyrálová a Pavel Mareš. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- . 2019b. *Vyznání, I–IX*. Přeložil Jiří Šubrt. Praha: Oikoymenh.
- . 2005b. „O náboženském vyučování katechumenů”. In *Svatý Augustin, Katechetické spisy*, přeložila Marie Kyrálová, 11–62. Praha: Krystal OP.
- . 2000a. „O dobru manželském”. In *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec*, přeložil Radislav Hošek, 264–93. Praha: Vyšehrad.
- . 2000h. „O věštění démonů”. In *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec*, přeložil Radislav Hošek, 294–305. Praha: Vyšehrad.
- . 2007a. *O obci Boží*. Přeložila Julie Nováková. Praha: Karolinum.
- . 2009a. „O Trojici. Kniha X”. In *Antológia. Patristika a scholastika*, přeložila Gloria Braunsteiner, 34–47. Trnava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity.
- . 2009b. „O Trojici. Kniha XIV”. In *Antológia. Patristika a scholastika*, přeložila Marcela Andoková, 62–87. Trnava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity.
- . 2000f. „O trpělivosti”. In *Aurelius Augustinus, O lži a jiné úvahy*, přeložil Ivan Nykel, 232–56. Třebíč: Akcent.
- . 2000c. „O milosti a svobodném rozhodování”. In *Svatý Augustin, O milosti a svobodném rozhodování*, přeložil Stanislav Sousedík, 21–67. Praha: Krystal OP.

BIBLIOGRAFIE

- Brown, Peter. 1999. *Autorita a posvátné. Aspekty christianizace římského světa*. Přeložil Tomáš Suchomel. Brno: CDK.
- . 2000. *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Přeložila Eva Lajkepová. Brno: CDK.
- Karfíková, Lenka. 2006. *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: OIKOYMENH.
- . 2015. *Anamnesis: Augustin mezi Platonem a Plotinem*. Praha: Vyšehrad.
- . 2016. *Filosofie Augustinova mládí*. Praha: OIKOYMENH.
- . 2020. *Přátelství v Augustinových Vyznáních*. Praha: Vyšehrad.
- Machovec, Milan. 2011. *Svatý Augustin*. 2. vyd. Praha: Akropolis.
- Marrou, Henri. 1979. *Svatý Augustin*. Řím: Křesťanská akademie.
- Neumann, Uwe. 1999. *Augustin*. Přeložil Milan Navrátil. Praha: Volvox Globator.