

HOMÉR A PREDŠÓKRATOVSKÉ MYSLENIE

ANDREJ KALAŠ, FRANTIŠEK ŠKVRNDA, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava, SR

KALAŠ, A., ŠKVRNDA, F.: Homer and Pre-Socratic Thinking
FILOZOFIA, 69, 2014, No 10, pp. 813-823

The paper questions the modern approach to ancient philosophy as a linear movement from mythos to logos and analyzes the circumstances of „the beginning“ of ancient philosophical thinking. It tempts to see the whole movement of the Pre-Socratic philosophy as a literary undercurrent of the Homeric schools, the Homeridae. Crucial for this type of argumentation is the allegorical interpretation of the Homeric poems. This interpretation goes back to their very origins. The emphasis is put on the resemblances between the cyclic eposes *Ilias* and *Odyssey* and early Pre-Socratic philosophies, namely those of Xenophanes, Heraclitus, Pythagoras and the Milesian School. It is argued, that in physical and ethical conceptions of these philosophers, many traces of Homeric world-view can be unveiled. Therefore, it seems viable to suppose that some allegoric interpretations of Homer's poems preexisted as a theoretical background behind these philosophical theories.

Keywords: Homer – Embedded religion – Allegorical interpretation – Ancient philosophy – Pre-Socratics – Milesian school – Pythagoras – Xenophanes – Heraclitus

Medzi modernými bádateľmi sa v súčasnosti vyskytuje viacero hlasov, ktoré upozorňujú na podceňovanie významu mýtu z hľadiska filozofického bádania.¹ Už od doby Platóna existuje tendencia, ktorá stavia do protikladu *logos* a *mythos*. Na jednej strane tak stojí veda, pravda a rozum, na druhej zas básnictvo, lož a city. Pri detailnejšom pohľade do dejín antickej filozofie a literatúry je však hranica medzi „mýtom“ a „logom“ omnoho tenšia, než sa na prvý pohľad môže zdať.

Ako príklad nám poslúži stanovisko viacerých neskorých antických mysliteľov, ktorí označovali za prvého a najväčšieho filozofa Homéra.² Vo všeobecnosti zvykneme na tohto najstaršieho predstaviteľa európskej literatúry nahliadať ako na *básnika*, a nie ako na *filozofa*. Homér je predstaviteľom „ľudových“, „naivných“, alebo jednoducho „predfilozofických“ predstáv o svete, pričom práve filozofi objavili nový, „racionálny“ výklad sveta, a tým sa vymedzili voči staršej, nefilozofickej (mytologickej) tradícii.³ Kritika Homéra, ktorá je explicitne prítomná v diele Xenofana z Kolofónu a Hérakleita z Efezu, sa

¹ Pozri napr. Porubjak 2003, 160; Machovec 2001, 66.

² Pozri napr. Dión Zlatoústý (*Or.* LV. 5), Maximós z Tyru (*Or.* XXVI. 2) alebo pseudo-Plútarchovo dielo *De Vita et Poesia Homerica*. Najsilnejším myšlienkovým hnutím, ktoré „filozofovalo“ Homéra, bol novoplatonizmus (Lamberton 1986).

³ Por. napr. Kirk – Raven – Schofield 2004, 20, 99.

pri takomto pohľade vôbec nespochybňuje, pričom sa nikto nesnaží hľadať u týchto mysliteľov afinitu s homérskeym eposom. V prípade milétskej školy sa považuje absencia priamych odkazov na Homéra za známku kritického postoja a odmietnutia celej predchádzajúcej tradície kyklických eposov. Napokon, u pytagorovcov, ktorí exploatujú homérske slovník a dikciu, sa prítomnosť homérskeho slovníka vníma iba ako „kultúrna“ nevyhnutnosť, prázdna forma či kulisa bez akéhokoľvek obsahu.

Domnievame sa však, že príbeh antickej filozofie môžeme čítať aj iným spôsobom. Z explicitnej kritiky Homéra zo strany Xenofana a Hérakleita nemusí nevyhnutne vyplývať ich rozchod s celou tradíciou myslenia homérskeho eposu. Z „mlčania“ miléťanov nemusíme odvodzovať ich odmietanie homérskeho predstáv o usporiadaní a povahe sveta. V predkladanom texte si kladieme ako východisko kritické preskúmanie nasledujúcej – pre mnohých priam „heretickej“ – hypotézy: Najstaršia grécka filozofia nevznikla *ex nihilo*, ale bola produktom homérskeho spolku, o ktorých veľa nevieme. K tejto myšlienke nás dovedli najmä dve skutočnosti: 1. epické diela *Ilias* a *Odysea* vykazujú znaky alegórie⁴ a 2. alegorický výklad Homéra bol súčasťou prístupu viacerých mysliteľov a filozofických smerov počas celého obdobia antiky (Kratochvíl 2010, 141).

Ak ale samotné homérske eposy vykazujú prvky alegórie⁵ a ak bolo súčasťou filozofickej aktivity predsókratovcov alegorické interpretovanie týchto eposov, tak možno z toho vyvodit' prinajmenšom pravdepodobný záver, že aj sám Homér mohol byť v určitom zmysle slova filozof.

Xenofanés. Začneme skúmaním Xenofana z Kolofónu a Hérakleita z Efezu. Zdá sa, že aj títo najväčší kritici formulovali svoje námietky v Homérovom tieni. Podľa Waltera Burkerta sa Xenofanov výrok „Jeden boh je najväčší medzi bohmi a ľuďmi“⁶ zakladá na tradičnom vzorci: Jeden je najväčší, a práve preto nie je jediný (Burkert 1985, 308).⁷ To je však pozícia, ktorou sa vyznačovali aj viacerí Olympania, nielen Zeus, ale napríklad aj Héfajstos.⁸ Pri detailnejšom skúmaní Xenofanových zlomkov môžeme konštatovať, že Xenofanés kritizoval Homéra „len“ za antropomorfizmus a nemorálne príbehy o bohoch. Niektoré jeho myšlienky sa však zdajú byť v celkovom súlade s tradíciou. Predstava

⁴ Ako píše bádateľ Lamberton, za alegóriu sa v antike považovalo jednoducho to, že sám autor napísal niečo, čo v skutočnosti znamenalo niečo iné (*ἄλλα ἀγορεύειν*). Alegorická interpretácia sa prakticky vôbec neodlišovala od toho, čo dnes označujeme za interpretáciu. Cieľom komentátorov, ktorí alegoricky interpretovali homérske eposy, nebolo nič iné než vysvetliť pôvodný zámer alebo zmysel (*διάνοια*) interpretovaného autora (Lamberton 1986, 20).

⁵ Pozri napr. Ford 2002, 68-69 a Lamberton 1986, 38-9, ktorí uvádzajú viaceré príklady z Homéra, ktoré majú k alegorickému výkladu veľmi blízko: ἡέρα δ' Ἥρη πίτνα πρόσθε βαθεῖαν ἐρυκέμεν („Héra rozprestrela hustú hmlu...“) alebo etymológia Odysseovho mena od οδύσσομαι (byť nenávidený bohmi) atď.

⁶ εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, *DK* 21 B 23 = Kléméns Alexandrijský, *Strom.* V. 109.

⁷ V prospech Xenofanovho polyteizmu hovorí aj záver zlomku *DK* 21 B1 = Athénaios, *Deipn.* XI 7: θεῶν <δὲ> προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν „Vždy je dobré dopredu myslieť na bohov.“

⁸ *Il.* 21. 356-358.

o gréckych bohoch ako o dobro- dincoch ľuďi⁹ zaznieva napríklad z Xenofanovho zlomku: „Keby boh nestvoril žltkastý med, ľudia by hovorili že figy sú omnoho sladšie.“¹⁰ Xenofanov známy výrok o bohu „Celý vidí, celý myslí, celý tiež počuje“ sa nápadne podobá na Homérov opis Hélia, ktorý „všetko vidí a všetko počúva“.¹¹ Xenofanov ďalší výrok o bohu „Úplne bez námahy svojou mysl'ou všetkým otriasa“¹² sa opäť nápadne podobá na pasáž z *Iliady*, v ktorej Zeus otriasa kývnutím hlavy celým Olympom.¹³ Bádateľ Robin Waterfield hovorí, že Xenofanov boh je skôr akousi superabstrakciou homérskeho Dia.

Homérske výpožičky sú prítomné taktiež v Xenofanovej „fyzike“ – jeho predstava, že „vrchná hranica Zeme je tá, ktorú vidíme pri našich nohách a ktorá susedí so vzduchom, jej spodok však siaha do nekonečna“,¹⁴ by sa mohla vnímať ako výpožička homérskej predstavy o „nekonečnej zemi“.¹⁵ Xenofanés údajne tiež tvrdil, že „more je prameňom nielen vody, ale aj vetrov, riek a mrakov“.¹⁶ Takéto predstavy sú však odvoditeľné nielen z empirického pozorovania, ako sa v prípade Xenofana bežne zvykne predpokladať, ale tiež z Homéra: V *Odysei* sa totiž spomína, že je to Ókeanos, kto vysiela ostré vanutie Zéfyra,¹⁷ a v *Iliade* sa spomína, že z Ókeana vytekajú všetky rieky, more aj všetky pramene a hlboké studne.¹⁸ O tom, že Xenofanés mohol alegorizovať homérske verše, svedčí jeho stotožnenie bohyně *Iris* s oblakom.¹⁹ Stotožňovanie homérskeho bohov s prírodnými fenoménmi a živlami patrí medzi hlavné znaky homérskeho alegórií a siaha – v zmysle *terminus ante quem* – do 6. storočia pred Kr.²⁰

⁹ Ako všeobecne rozšírený názor ho spomína aj Platón v *Euthyfrónovi* (15a).

¹⁰ εἰ μὴ χλωρὸν ἔφουσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι, *DK* 21 B 38 = Héródianos Alexandrijský, *Peri mon. Lex.* 41. 5. Por. tiež *DK* 21 B 23. V homérskom hymne na Apolóna sa za „prôvodcu“ medu – teda toho, kto naučil ľuďi chovať včely – označuje Apolónov syn Aristaios.

¹¹ οὐλὸς ὄρῃ, οὐλὸς δὲ νοεῖ, οὐλὸς δὲ τ' ἀκούει, *DK* 21 B 24 = Sextos Empeirikos, *Adv. Math.* IX. 144. Por. Ἡελίου, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, Homér., *Od.* 12. 324.

¹² ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει, *DK* 21 B 25 = Simplikios, *In Phys.* 23. 19.

¹³ *Il.* 1. 530.

¹⁴ γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄρᾶται ἡέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται. *DK* 21 B 28 = Achillés Tattius, *Isag. Exc.* 4. 69.

¹⁵ ἀπείρων γαῖα, *Il.* 7. 446, 24. 342; *Od.* 15. 79, 19.107.

¹⁶ πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσο(α) ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο· οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν [γίνοιτό κε ἴς ἀνέμοιο ἐκπνεῖοντος] ἔσωθεν ἄνευ πόντου μέγαλοιο οὔτε· οἱ ποταμῶν οὔτ' αἰ[θέρος] ὄμβριον ὕδωρ, ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε καὶ ποταμῶν. *DK* 21 B 30 = Áetios III, 4. 4; *Schol. Genav* ad F 196.

¹⁷ *Od.* 4. 567-8.

¹⁸ ... ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίῳνι μάχεσθαι, // τῷ οὐδὲ κρείων Ἀχελῷος ἰσοφαρίζει, // οὐδὲ βαθυρρεῖται μέγα σθένος Ὀκεανοῖο, // ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα // καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν. *Il.* 21. 193.

¹⁹ ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε, πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι. B 32 = *Schol. BLT Eust. ad Hom.* L 27.

²⁰ Najstaršie alegorické interpretácie Homéra sa zachovali v zlomkoch Theagena z Rhegia. Podľa Theagena Homér označoval menami Apolóna, Hefaísta a Hélia v skutočnosti oheň, Poseidonom a Skamandrom nazýval vodu, Artemidou myslel mesiac, Hérou vzduch atď. Por. *DK* 8 A 2 = *Scholia Hom.* B

Skutočnosť, že Xenofanés písal daktylským hexametrom, nás núti zamyslieť sa nad tým, či tento „osamelý“ filozof nebol skôr akýmsi „odpadlíkom“ od homéridov, ktorých tradícia geograficky lokalizuje do tesnej blízkosti Kolofónu, na ostrov Chios. Napokon, Xenofanés písal satirické verše, tzv. *Σίλλοι*, čo viedlo niektorých bádateľov až k domnienke, že mohol byť dokonca autorom diela *Margités*, ktoré sa pripisovalo samotnému Homérovi (Gerber 1997, 131).²¹ Xenofanés síce kritizoval Homéra pre niektoré prvky v jeho eposoch, no tento fakt vôbec nebráni tomu, aby sme v ňom videli zároveň Homérovho nasledovateľa.²²

Hérakleitos. V histórii predsókratovskej filozofie vystupuje ako ďalší Homérov kritik Hérakleitos z Efezu. Homéra by podľa neho mali „stĺcť palicou a vyhnat’ zo závodov“.²³ V antických správach²⁴ nachádzame informáciu, podľa ktorej predmetom kritiky tu bol verš z *Iliady* „Kiež by medzi bohmi a ľuďmi zanikli sváry!“²⁵ Podľa Hérakleita si Homér neuvedomoval, že ak by sa zrušili sváry, všetko by zaniklo. Protikladné sa „zhoďuje a z nezhodného vzniká najkrajšia harmónia a všetko sa deje na základe sváru“.²⁶ Ak túto úlohu sváru spojíme s iným zlomkom, v ktorom Hérakleitos hovorí o Homérovi ako o najmúdrejšom zo všetkých Grékov,²⁷ mohli by sme teoreticky považovať Hérakleitov zámer zbit’ Homéra palicou za svojrázny prejav ocenenia a uznania Homéra. Ten by bol zároveň múdry a ctihodný a zároveň by ho dokázali oklamať malí chlapci, takže by si zaslúžil bitku palicou.

Hérakleitov názor na nedokonalosť ľudského poznania by mohol byť kľúčom k pochopeniu Homérovej kritiky – Hérakleitos je podobne ako Homér obdarený božským poznaním, ktoré je bežným ľuďom nedostupné. Práve táto priepasť medzi „božským“ a „ľudským“ tvorí však základný predpoklad alegorizovania homérskeho eposu – tie obsahujú v skutočnosti tajné a posvätné nauky, ktoré dokážu odhaliť iba zasvätení, teda tí, ktorí ovládajú umenie alegorickej interpretácie. Homér si jednoducho zaslúži výprask, pretože klame a je učiteľom väčšiny; na druhej strane, pre toho, kto pochopí skrytý význam jeho slov, môže byť Homér „najmúdrejším“ z Grékov. V kontexte Hérakleitovho

in Y 67.

²¹ O príbuznosti Xenofana a homérskej satiry by mohol svedčiť tiež zlomok z kroniky *Etymologicum Gentium*: „o žabách písal tiež Xenofanés“ (DK 21 B 40), ktorý by mohol súvisieť s homérskeym dielom *Batrachomyomachia*.

²² Bádateľ Dariusz Kubok vo svojom článku rozvíja úvahy o Homérovom vplyve na myslenie Xenofana aj z epistemologického hľadiska, pričom upozorňuje na skutočnosť, že „Xenofanés vo svojej filozofii priamo nadväzuje na Homéra“ (Kubok 2014, 233).

²³ τόν τε Ὅμηρον ἔφρασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι DK 22 B 42 = DL Vit. IX 1.

²⁴ DK 22 A 22 = *Scholia A ad Iliadem*; Plútarchos, *De Is. et Os.* 370a; Aristotelés, *Eth. Eud.* 1235a

²⁵ ὡς ἔρις ἐκ τε θεῶν ἐκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο Il. 18. 107.

²⁶ τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι DK 22 B 8 = Aristotelés, *Eth. Nic.* 1155b.

²⁷ ...Ὁμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων DK 22 B 56 = Hippolytos, *Refut.* IX 9.

ďalšieho výroku – „Ono múdre ako jediné chce aj nechce byť nazývané menom Dia“²⁸ – by sme mohli čítať aj protirečivú harmóniu u Homéra. Homérov „logos“ chce, aj nechce byť označovaný za múdreho. Homérove eposy sú napokon plné svárov medzi bohmi, ako aj prejavmi ich vrúcnej lásky a ľudomilnosti. Z hérakleitovského hľadiska by tak tieto veľké eposy naozaj mohli predstavovať „harmonické“ diela.

O homérskej proveniencii hérakleitovskej tradície svedčí tiež Platón, ktorý vo viacerých dialógoch označuje za pôvodcu myšlienky πάντα ρεῖ práve Homéra.²⁹

Homér mohol byť pre Hérakleita zdrojom inšpirácie aj v oblasti fyziky. Na základe veršov z *Iliady* „ak sa raz niekto už narodí, osudu svojmu, ako sa domnievam, neujde žiadny človek, či je urodzený, alebo nízky“³⁰ a „bol tiež Hektorov druh, keď jednej noci sa obaja zrodili: jeden vynikal radou, druhý majstrovsky ovládal kopiju“³¹ označoval Hérakleitos Homéra za astrológa.³² Tieto správy zo schólií nemusia byť dôveryhodné, no na druhej strane môžu indikovať, že Hérakleitos sa venoval výkladu homérskeho veršov a ich naturalizácii, prípadne ich alegorizoval. Vo viacerých jeho zlomkoch sa taktiež spomínajú tradičné postavy homérskej mytológie – Zeus,³³ Hádes a Dionýzos,³⁴ Erínyie a Díké,³⁵ čo môže svedčiť o hlbšom a komplexnejšom vzťahu Hérakleita k homérskej tradícii. Hérakleitos údajne stotožňoval svoj najvyšší kozmický princíp, Svár, s Diom.³⁶

Vo svetle vyššie uvedených správ a súvislostí sa domnievame, že označovať Hérakleita za kritika, ktorý úplne odmieta homérske svet, je neopodstatnené. Omnoho výstižnejšie sa podľa nás vyjadruje Burkert, ktorý konštatuje, že „homérske meno vrhača bleskov predstavuje možné pomenovanie aj pre najvyššieho spravovateľa myslenia v hérakleitovskom vesmíre“ (Burkert 1985, 308-309).

Pytagoras. Okrem Xenofana a Hérakleita nachádzame explicitnú kritiku Homéra už len v jedinej správe, ktorá sa pripisuje Pytagorovi. Ten mal údajne vidieť Homérovu dušu

²⁸ ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. DK 22 B 32 = Kléméns Alex., *Strom.* V 115.

²⁹ *Thi.* 152e, tiež *Crat.* 402a. Platón bol údajne žiakom hérakleitovca Kratyly (Aristotelés, *Met.* 987a), a preto by sme jeho správy nemali interpretovať iba ako žart alebo iróniu (por. KRS 2004, 28). Domnievame sa, že Platón mohol poznať kontext pripísania hérakleitovskej myšlienky πάντα ρεῖ Homérovi práve od svojho učiteľa Kratyly.

³⁰ μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται. *Il.* 6. 488-9.

³¹ Ἐκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἠῆ δ' ἐν νυκτὶ γέγοντο, ἀλλ' ὁ μὲν ἄρ μῦθοισιν, ὁ δ' ἔγχετ' πολλὸν ἐνίκα. *Il.* 18. 251.

³² DK 22 B 105 = *Scholia AT ad Iliadem*. Por. tiež Hérakleitov „veľmi homérsky“ (ὀμηρικωτέρως) výrok „Hranice východu a západu tvorí Medvedica a proti Medvedici medzník žiariaceho Dia“ (ἡοῦς καὶ ἐσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός; DK 22 B 120 = Strabón, *Geo.* I 1. 6).

³³ ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. DK 22 B 32 = Kléméns, *Strom.* V 115. 1: „Ono múdre ako jediné chce aj nechce byť nazývané menom Dia.“

³⁴ DK 22 B 15 = Plútarchos, *De Iside et Osiride* 362a.

³⁵ DK 22 B 94 = Plútarchos, *De exilio* 11.

³⁶ Podľa rekonštrukcie Hérakleitovho zlomku z Filodémovho spisu *De pietate* (DK 22 B 80).

v podsvetí, ako pyká za svoje reči o bohoch a visí zo stromu, pričom sa okolo nej ovijajú dva obrovské hady.³⁷ Táto osamotená správa je však v rozpore s množstvom iných *testimónií*, a preto je plauzibilné predpokladať, že ide o neskoršiu interpoláciu xenofanovského a platónskeho postoja (Burkert 1972, 156).

Pytagora spája s Homérom najmä mysticismus. Úloha Homéra v antickom mysticizme a v antickej mágii je veľmi dobre zdokumentovaná.³⁸ Recepciu homérskej tradície pytagorovcami preto môžeme rozdeliť do troch navzájom súvisiacich oblastí: 1. správy o *metempsychosis*, 2. magická úloha homérskeho veršov, 3. akuzmy.

1. Pytagoras údajne poukazoval na to, že v predchádzajúcom živote bol trójskym hrdinom Euforbom, ktorý zabil Patrokla a neskôr umrel rukou Menelaovou.³⁹ Z antických správ nie je jasné, prečo Pytagoras odkazoval práve na tohto hrdinu. V polovici 20. storočia však predložil zaujímavé vysvetlenie Carl Kerényi, podľa ktorého si Pytagoras vybral Euforba práve preto, lebo na základe jednoduchého číselného spočítania tých, ktorí mali zabiť Patrokla v scéne jeho smrti v *Iliade*, sa dá odvodiť, že Euforbos je vlastne Apolón – božstvo, za ktoré sa Pytagoras vydával.⁴⁰

2. Pytagoras nevyužíval homérske verše len na „legitimizáciu“ svojej náuky o prevtelovaní. Mali tiež významnú katartickú funkciu. Ľudí, ktorí trpeli nežiadnymi duševnými stavmi alebo neviazanosťou, dokázal Pytagoras údajne vhodne volenými melódiami lýry a veršami z *Iliady* liečiť a usmerňovať.⁴¹ Tieto praktiky sú však doložené aj v homér-

³⁷ τὴν δ' Ὀμήρου (sc. ψυχὴν) κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν. DL *Vit.* VIII 21.

³⁸ Homérske verše sa využívali na ochranu pred zlými silami, liečbu chorôb, vyvolávanie mŕtvych duší, či dokonca na zaklínanie. Taktiež slúžili ako magické formuly vyryté do klenotov, kameňov, kovových doštičiek alebo boli jednoducho napísané na papyruse (Kotansky 1991, 116). K mágii pozri najmä príhody Odyssea na Ortýgyi u Kirké (*Od.* 10. 203), epizódu vyvolávania mŕtvych (*Od.* 11. 24), Poseidonovo prekliatie Pelopovho syna Alkathona (*Il.* 13. 434), Hefaistovu čarovnú reťaz (*Od.* 8. 272) atď. Burkert upozorňuje na niektoré šamanistické Odysseove črty (Burkert 1972, 163). K Homérovmu miestu v antickej mágii a mystike vo všeobecnosti pozri (Luck 2006, 93, 223), konkrétne k veršom a hudbe pozri (Provenza 2009, 214-232).

³⁹ Iamblichos, *De Vit. Pyth.* 14. 63, cituje scénu Euforbovej smrti z Homéra (*Il.* 17. 51-60), ktorú údajne Pytagoras často prednášal. Ide o jedno z najhodnovernejších svedectiev Pytagorovho používania homérskeho veršov, ktorého historicitu pripúšťajú aj skeptickejšie orientovaní bádatelia (napr. Huffman 2007, 66).

⁴⁰ V *Iliade* hovorí umierajúci Patroklés Hektorovi: „Mňa tu však zhubný osud (μοῖρα) a potomok bohyně Létó zabil, z ľudí potom Euforbos – ty ma však zabíjaš ako tretí“ (ἀλλὰ με μοῖρ' ὀλοῆ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός, ἀνδρῶν δ' Εὐφορβος· σὺ δέ με τρίτος ἐξεναρίζεις *Il.* 16. 849). Ak by sme osud chápali ako prvého Patroklovho hubiteľa a Hektora ako tretieho, tak môžeme stotožniť Euforba s Apolónom (pozri Huffman 2007, 66; Burkert 1972, 139-141).

⁴¹ Iamblichos, *De vit. Pyth.* 25. 111, 29. 164. Por. Collins 2008, 105-108. Huffmanov argument, podľa ktorého Iamblichove správy o tomto fenoméne pochádzajú od „jedného z najmenej dôveryhodných autorov“, od Antonia Diogena, autora fantastickej novely *Zázraky za Thule* (Τὰ ὑπὲρ Θουλήν ἄπιστα), je podľa nás veľmi zjednodušený, a preto nepostačujúci. Predpokladá totiž, že Iamblichos musel prevziať túto pasáž od Antonia, čo sa nedá dokázať, a navyše označenie Antonia ako autora „fikcie“, a nie historického spisu (Huffman 2007, 66) je zavádzajúce a neopodstatnené, pretože kategória historicity nadobúdala v antike dosť odlišný význam a nemožno na ňu aplikovať naše kritériá. O miernejšom

ských eposoch a spájanie lekárstva so zariekavaním a mágiou je napokon charakteristickým javom predhipokratovskej liečebnej tradície vôbec.⁴² Bádateľka Antonietta Provenza uvádza v tejto súvislosti dva hlavné typy spievaných zariekavaní: jedným typom piesne je ἐπωδή, spievané kúzlo, ktorým napríklad vyliečili Odyseovi jeho ranu na nohe po útoku diviaka (*Od.* 19. 456), druhým typom je παιήων, pieseň vzývajúca Apolóna, aby odvrátil mor, ktorý zachvátil achájsky tábor (*Il.* 1. 472) (Provenza 2009, 215-220). Pytagorova úloha zariekavača tak dopĺňala homérovský portrét Euforba ako Apolónovho kňaza.

3. Ďalšiu významnú oblasť prieniku pytagorovskej a homérskej tradície tvoria akuzmy (ἀκούσματα), symbolizmus a hádanky (αἰνίγματα). Medzi mnohými akuzmami nachádzame niekoľko exemplárov, ktoré veľmi pravdepodobne vychádzali z homérskej tradície buď priamo, alebo sprostredkovane cez orfické hymny:⁴³ Čo je zemetrasenie? – „masové stretnutie mŕtvych“; Čo je účelom blesku? – „vystrašiť tých, čo sú v Tartare“; Čo je more? – „Kronove slzy“; Čo predstavujú súhvezdia medvedíc? – „ruky Rhey“; Čo sú plejády a ostatné planéty? – „Lýra múz a Persefonine poľovnícke psy“; Čo je veštiareň v Delfách? – „Tetrakys, harmónia, spev Sirén“ atď.⁴⁴ Je ťažké dopátrať sa významu týchto akuziem, pretože alegorické *ratio*, ktoré za nimi stálo, bolo predmetom posvätného mlčania. Priama súvislosť s homéorskými eposmi sa dá preukázať len veľmi ťažko, no existujú určité súvislosti: napríklad zemetrasenie ako stretnutie mŕtvych duší v Háde môže byť odvodené z predstavy bitky bohov v dvadsiatom speve *Iliady* a podobne aj zákaz požívania bôbov môže mať homéorský pôvod.⁴⁵ Správa o delfskej veštiarni, tetrakyse a Sirénach je obzvlášť dôležitá, pretože by mohla poukazovať na pytagorovskú harmóniu sfér, „počiatočný bod pytagorovskej vedy“ (Burkert 1972, 188).⁴⁶

Pytagoras údajne tiež učil mladých ľudí na príklade Parida a Heleny, aké zhubné ná-

postoji k Antoniovi Diogenovi ako potenciálnemu zdroju pytagorovských správ pozri (Burkert 1972, 99).

⁴² Pozri napr. Hippokratovo dielo *De Morbo Sacro*, z ktorého môžeme usudzovať, že existencia zaklinadiel a zariekavaní bola v gréckej kultúre veľmi populárna (pozri Geller 2004, 24).

⁴³ Niektorí bádatelia sa domnievajú, že akuzmy vznikali domýšľaním a interpretáciou orfického materiálu (Thom 2013, 80). Ak vezmeme do úvahy Gomperzovo stanovisko, podľa ktorého orfizmus bol „*neue lernen*“, ktoré vychádzalo z homérskej tradície (Gomperz 1906, 80-85), môžeme predpokladať, že pytagorovské akuzmy sa priamo odvodzovali z *Iliady*, *Odysey* a homéorských hymnov (por. KRS 2004, 307). Napokon, nemali by sme ignorovať ani svedectvo Ióna z Chiu, podľa ktorého bol autorom orfických hymnov samotný Pytagoras (DL *Vit.* VIII 8). V tejto súvislosti tiež stojí za zmienku pripomenúť, že niektorých bádateľov viedla podobnosť medzi homéorskými dielami, orfizmom a pytagoreizmom až k tomu, že označili Onomakritovu kodifikáciu homéorských diel za dielo pytagorovcov (Burkert 1972, 129, 279). Pytagorovcov by sme mohli vnímať ako homéorských autorov – a podobne to mohlo byť u Xenofana.

⁴⁴ Odkazy na antické zdroje nájde čitateľ u Burkerta (Burkert 1972, 170-174).

⁴⁵ Burkert odvodzuje zákaz konzumovať bôby z mystérií bohyně Demeter (Burkert 1972, 170, 184). To však v konečnom dôsledku predpokladá orfický – a s ohľadom na homéorský hymnus na Demeter – aj homéorský pôvod tejto akuzmy.

⁴⁶ Prítomnosť homérskeho slovníka v pytagorovskom kozmologickom systéme je evidentná aj zo zlomkov Filolaa z Krotónu (por. DK 44 B 37 = Aristotelés, *De caelo* 293a a DK 44 A 16 = Áetios, *Plac.* II 7 in: KRS 2004, 440-442; pozri aj Kingsley 1995, 183-194).

sledky môže mať nemiernosť.⁴⁷ Táto skutočnosť môže signalizovať, že pytagorovci zakladali na homérskejších eposoch aj svoju etiku.

Vo svetle vyššie uvedených správ dospeli viacerí bádatelia⁴⁸ k záveru, že pre pytagorovcov predstavovali homérske eposy posvätné spisy, z ktorých odvodzovali morálne príklady, ako aj systém magických praktík liečenia a duševnej katarzie (Kingsley 1995, 189; Lamberton 1986, 35 a i.). Súčasťou homérskej exegézy u pytagorovcov bola pravdepodobne aj matematika (alebo skôr mystika čísel) a kozmológia. V prípade Pytagora sa dokonca zachovala správa, ktorá priamo uvádza tohto filozofa ako žiaka homéridov. Jeho učiteľom mal byť istý Hermodamas,⁴⁹ ktorý patril k významným homéridom.⁵⁰ Táto správa otvára cestu domnienke, že Pytagoras skutočne mohol nadväzovať na pravú homérsku „filozofiu“, ba čo viac, že pytagoreizmus vlastne predstavoval určitú vetvu homérskej „filozofickej“ školy.

Milétska škola. Livio Rossetti dospel na základe analýzy Hérakleitovho fragmentu o Pytagorovej πολυμαθία k záveru, že iónskym spôsobom skúmania prírody sa musel intenzívne zaoberať aj samotný Pytagoras (Rossetti 2013, 63-76). Domnievame sa, že tento jeho záver možno podoprieť tiež poukázaním na tradíciu alegorizovania homérskejších veršov, ktorá spája tak rozdielnych mysliteľov, akými boli Xenofanés, Hérakleitos a pytagorovci.

Ak je φυσιολογία zlučiteľná s homérskou tradíciou v prípade týchto mysliteľov, prečo by nemohlo to isté platiť aj v prípade predstaviteľov „látkového monizmu“, milétskej trojice Thalés, Anaximandros a Anaximénés?

Svet homérskejších eposov obsahuje prakticky všetky kľúčové termíny milétskej školy a aj samotný pojem ἀρχή je podľa niektorých homérovský (Kočandrlé 2011, 12).⁵¹ „Eudová“ predstava sveta u Homéra by sa dala opísať nasledovne: Nebo (οὐρανός) je akási poglobuľa podobná štítu alebo inému železnému predmetu,⁵² ktorá prikrýva okružlu a plochú zem. Dolnú časť medzery medzi Zemou a Nebom až po mraky vyplňuje akási hmľa (ἀήρ). Nebeská klenba je vyplnená éterom (αἰθήρ), ktorý niekedy nadobúda ohnivý charakter žiariaceho vzduchu. Tartaros predstavuje najhlbšiu priepasť pod zemou a vstupuje sa do neho železnou bránou s bronzovým prahom. Nachádza sa práve tak hlboko pod Hádom ako ďaleko je vzdialené Nebo od Zeme.⁵³ Zem je obkolesená nekonečným mo-

⁴⁷ Iamblichos, *De vit. Pyth.* 42.

⁴⁸ Pozri tiež Huffmanov článok *Philolaos and the Central Fire* (Huffman 2007), ktorý podrobuje tieto názory ostrej kritike.

⁴⁹ Potomok Kreofyla (DL *Vit.* VIII 2).

⁵⁰ DL *Vit.* VIII 2.

⁵¹ Matúš Porubjak sa domnieva, že v pojmovom aparáte „fysiológov“ nachádzame silnú inšpiráciu eticko-politickým slovníkom epiky a lyriky. Títo myslitelia preto údajne „nevyhnutne čerpali zo staršej tradície“ (Porubjak 2011, 11).

⁵² „χάλκεον οὐρανόν“ (Il. 17. 425); „οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον“ (Il. 5. 504, Od. 3. 2); „σιδήρεον οὐρανόν“ (Od. 17. 565).

⁵³ ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, τόσσον ἔνερθ' Ἄϊδεω ὄσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης

rom (ἀπείρων πόντος) a sama tiež siaha hlboko do nekonečna (ἀπείρωνα γαῖα).⁵⁴

Z Thaletovho výroku „Voda je pôvodcom a príčinou všetkých vecí“⁵⁵ môžeme odvodiť, že išlo o alegóriu z Homéra. V *Iliade* sa totiž spomína ako pôvodca všetkých vecí a bohov Ókeanos.⁵⁶ Stotožnenie Ókeana s vodou však nachádzame tiež v *Iliade*.⁵⁷ Podobne aj druhý známy a relatívne hodnoverný Thaletov výrok „Všetko je plné bohov“⁵⁸ by sa mohol interpretovať v úplnom súlade s tradičnou koncepciou gréckeho polyteizmu. Tento výrok by sa dal by interpretovať aj v zhode s princípom najranejších homérskejších alegórií (Theagenés): Ak hádky medzi bohmi v skutočnosti opisovali prírodné fenomény, tak všetko je plné bohov v zmysle neustáleho preskupovania prírodných prvkov.⁵⁹

Anaximandrovo *apeiron* sa zvykne označovať ako skutočne prvý abstraktný filozofický termín.⁶⁰ Nadobúda však rovnaké atribúty ako homérski bohovia – je nezmerateľné, nevycherpatelné, nestarnúce a nesmrteľné, na všetko dozerá, jeho trestu sa nemožno vyhnúť (Burkert 1985, 307-308).⁶¹ Tieto skutočnosti svedčia v prospech toho, že Anaximandrovo *apeiron*, zrejme podobne ako aj Thaletova voda, nadobúdalo atribúty klasických homérskejších bohov. U Anaximandra je tiež zaujímavé, že vo svojej kozmológii využíva rôzne matematické pomery, čím podľa Kirka rozvinul predpoklad matematického usporiadania sveta, ktorý mal byť už u Homéra.⁶²

(*Il.* 8. 15 – 16). Podrobnejší výklad k homérskeju „naivnému“ pohľadu na svet aj s pôvodnými zlomkami pozri v (KRS, 2004, 20-21).

⁵⁴ *Il.* 1. 350, 7.446, 24. 342, *Od.* 4. 510, 15. 79, 19. 107. Stanovisko Geoffreya Kirka, podľa ktorého *apeiron* má v raných dokladoch priestorový význam (KRS, 2004, 143), by sme mohli doplniť o jednu pasáž z *Odysey* (*Od.* 7. 286), kde sa hovorí o nekonečnom spánku (ἀπείρωνα ύπνον). *Apeiron* tak nadobúda v raných dokladoch mierne filozofickejší „časopriestorový“ význam.

⁵⁵ Aristotelés, *Met.* 983b.

⁵⁶ Ὀκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τιθῆν (*Il.* 14. 201) a Ὀκεανοῦ, ὃς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (*Il.* 14. 246).

⁵⁷ *Il.* 21. 193. Por. schóliá k Homérovi (DK 38 B 1 = *Schol. Homer. Genev.* 197. 19), ktoré uvádzajú túto pasáž ako argument Hippóna o tom, že sladká voda pochádza z mora. Pravdepodobne táto skutočnosť spôsobila Aristotelovu váhavosť v otázke, či φυσιολογία predsa len nesiahla až k starým autorom (*Met.* 983b).

⁵⁸ „πάντα πλήρη θεῶν“, Aristotelés, *De Anima* 411a.

⁵⁹ Bádateľ Henriks dokonca zastáva stanovisko, že Thaletovi bohovia predstavovali obyčajných, tradičných bohov gréckeho náboženstva (Henriks 2010, 22).

⁶⁰ Ak by Anaximandrovo *apeiron* znamenalo priestorovú neohraničenosť, zodpovedalo by to významu, v akom používa tento termín aj Homér (*Il.* 1. 350, 7.446, *Od.* 4. 510, 15. 79 atď.). Pontos a Gaia patrili v gréckej tradícii tiež medzi prvých bohov (Hésiodos, *Theog.* 130), čo by mohlo naznačovať určitú etymologizáciu tohto pojmu zo strany Anaximandra.

⁶¹ Napokon, už Aristotelés hovorí o Anaximandrovom *apeirone* ako o božstve (*Aristotelés, Phys.* 203b).

⁶² Ide o už spomenutú pasáž z *Iliady*, kde sa popisuje, že Tartaros je práve tak hlboko pod Hádom, ako je Nebo vzdialené od Zeme (*Il.* 8. 13). Kirk síce vyjadruje nesúhlas s tvrdením, že mnohé prvky Anaximandrovej astronómie vykazujú básnické a mystické prvky, no ide skôr o jeho subjektívny názor, pretože ho nepodporuje žiadnymi argumentmi – práve naopak, dodáva, že Anaximandros rozvíja symetriu univerza, ktorú predpokladal už Homér (KRS 2004, 177). Autor jediného „pravého“ zlomku od Anaximandra Simplikios tiež označuje Anaximandrov štýl za „dost’ básnický“ (Simplikios, *In Phys.* 24.

V prípade Anaximena zas môžeme uvažovať o tom, do akej miery mohol súvisieť jeho *aér* s Homérovým *aérom*, ktorý vyplňoval priestor medzi zemou a nebom vrátane mrakov.⁶³ Héra by totiž ako matka všetkých bohov mohla byť považovaná – podobne ako Anaximenov *aér* – za princíp, ktorý všetko oduševňuje. Anaximenov údajný žiak Anaxagoras z Klazomen vyhlasoval, že v homérskych eposoch sa hovorí o zdatnosti a spravodlivosti, čo opäť môže indikovať širšiu spojitosť iónskej *fysiológie* a homérskych eposov, a to najmä ak uvážime, že Anaxagorov žiak Métrodóros z Lampsaku údajne vykladal celé homérske eposy z fyziologického hľadiska.⁶⁴

Záver. Prítomnosť homérskeho slovníka, ako aj myšlienok a predstáv o usporiadaní sveta nachádzame už u najstarších predsókratovcov. Vzhľadom na fakt, že alegorizácia bola rozšíreným literárnym nástrojom už v dobe, keď sa homérske eposy ešte len formovali (8. storočie pred Kr.), môžeme predpokladať, že súčasťou orálneho transferu homérskych príbehov bolo tiež tradovanie rôznych ezoterických výkladov k týmto eposom. To mohlo byť založené práve na alegorickej interpretácii, ktorej prítomnosť sme sa pokúsili doložiť u najstarších „filozofov“. Ak by naše úvahy boli principiálne správne – čomu nasvedčuje primárna textová evidencia –, tak by homérske eposy mohli nadobúdať filozofický rozmer nielen formálne, ale aj obsahovo. Z toho však vyplýva, že Homéra by sme skutočne mohli označiť za prvého filozofa, ktorý zakódoval onú božskú múdrosť filozofov do korpusu rôznych príbehov so skrytým zmyslom.

Literatúra

- BURKERT, W. (1985): *Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishing & Harvard University Press.
BURKERT, W. (1972): *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*. Harvard University Press.
FORD, A. (2002): *The Origins of Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
GELLER, M. J. (2004): West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis. In: H.
HORSTMANSHOFF, H. F. J. – STOL, M. (eds.): *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden: Brill N. V., 11-61.
GERBER, E. D. (1997): *A Companion to the Greek Lyric Poets*. Leiden: Brill N. V.

13). Môžeme teda predpokladať, že Anaximandros bol autorom skôr nejakej poémy, a nie spisu o prírode v prozaickom „vedeckom“ štýle.

⁶³ ... δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανε ... (Homér, *Il.* 14. 288). Kirk vidí hlavný rozdiel medzi Anaximenovým a Homérovým *aérom* v tom, že zatiaľ čo homérsky *aér* je totožný skôr s hmlou ako niečím viditeľným a zatemňujúcim, Anaximenov *aér* predstavoval skôr „neviditeľný atmosférický vzduch“ (KRS 2004, 188). Napriek tomu tento autor upozorňuje na viacero možných paralel s Homérom a „predfilozofickou“ tradíciou (spôsob pohybu nebeských telies okolo Zeme či homérska predstava duše ako dychu (KRS 2004, 19, 201-202)).

⁶⁴ DL *Vit.* II 11. Napokon, ďalší Anaxagorov súčasník Diogenés z Apolónie údajne stotožňoval Dia so vzduchom (*DK* 64 A 8 = Filodémos, *De piet.* c. 6b). Anaxagorovými nasledovníkmi sa exploatacia homérskych predstáv vo filozofickom myslení zďaleka nekončí. Z dôvodu predpísaného rozsahu predkladaného príspevku sme sa nemohli venovať pozitívnej reflexii Homéra v klasickej dobe. Čitateľa zaujímajúceho sa o túto problematiku odkazujeme na práce Suváka, v ktorých sa venuje recepcii homérskych motívov v dielach Gorgia (Suvák 2014, 256-266) a Antisthena (Suvák 2008, 55-61).

- GOMPERZ, T. (1906): *Greek Thinkers I*. London: John Murray.
- GUTHRIE, W. K. C. (1952): *Orpheus and Greek Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- HUFFMAN, C. (2007): Philolaus and the Central Fire. In: Stern-Gillet, S.– Corrigan, K. (eds.): *Reading Ancient Texts I: Presocratics and Plato*. Leiden: Brill N.V., 57-94.
- KINGSLEY, P. (1995): *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*. Oxford: Clarendon Press.
- KIRK, G., RAVEN, M., SCHOFIELD, M.: (2004) *Předsókratovští filosofové*. Praha: OIKOYMENH (skratka KRS).
- KOČANDRLE, R. (2011): *Apeiron Anaximandra z Milétu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni & Nakladatelství Epoque.
- KOTANSKY, R. (1991): *Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*. In: Faraone, Ch. – Obbink, D. (eds.): *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 107-137.
- KRATOCHVÍL, Z. (2010): *Mezi mořem a nebem. Odkaz iónské archaické vnímavosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- KUBOK, D. (2014): Skepticizmus a negatívny dogmatizmus v myslení Homéra a Xenofana. *Filozofia*, 69 (3), 223-235.
- LAMBERTON, R. (1986): *Homer the Theologian*. Los Angeles: University of California Press.
- LUCK, G. (2006): *Arcana Mundi*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- MACHOVEC, M. (2001): *Achilleus*. Praha: Akropolis.
- MCMINN, J. B. (1990): Plato's Mantic Myths in the Service of Socrates' Maieutic Art. *Kernos*, (3), 219-234.
- PORUBJAK, M. (2003): Čo chytíme a čo nie. In: V. Suvák (ed.): *K diferencii teoretického a praktického II*. Prešov: Prešovská Univerzita, 160-167.
- PORUBJAK, M. (2010): *Vôľa (k) celku*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- PROVENZA, A. (2009): Musical Remedies for Deadly Problems. Music Therapy in the Homeric Poems. *PHASIS*, (12), 214-232.
- ROSSETTI, L. (2013): When Pythagoras was still living in Samos (Heraclitus frg. 129). In: Cornelli, G. – McKirahan, R. – Macris, C. (eds.): *Studia Presocratica 5: On Pythagoreanism*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter Press, 63-76.
- SUVÁK, V. (2008): Antisthenés: Výklad Homéra. *Filozofia*, 63 (1), 50-62.
- SUVÁK, V. (2014): Žáner epidektických rečí a Gorgiov *Palamédés*. *Filozofia*, 69 (3), 256-266.
- THOM, J. (2013): The Pythagorean Acousmata and Early Pythagoreanism. In: Cornelli, G. – McKirahan, R. – Macris, C. (eds.): *Studia Presocratica 5: On Pythagoreanism*. Berlin: Walter de Gruyter Press. 77-101.

Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantových projektov VEGA 1/0885/14: *Fontes Cynicorum: pramene kynizmu a ich interpretácia* a VEGA 1/0017/12: *Reflexia Homéra v antickej filozofii*.

Andrej Kalaš, František Škvrnda
 Katedra filozofie a dejín filozofie
 Filozofická fakulta Univerzity Komenského
 Šafárikovo nám. 6
 814 99 Bratislava
 Slovak Republic
 e-mail: andrejkalas@gmail.com
 e-mail skvrnda1@uniba.sk