

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
STUDIUM HUMANITNÍ VZDĚLANOSTI

Jakub Machart

**KONCEPT *THYMOS* V PRVNÍ KNIZE
HOMÉROVY ILIADY**

Bakalářská práce

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Poděkování

Můj vděk patří Mgr. Josefu Kružíkovi, PhD. za jeho přívětivý leč profesionální přístup při vedení této práce. Bez jeho odborných rad, ochoty a trpělivosti by předložená práce vůbec nemohla vzniknout.

OBSAH

I. ÚVOD.....	5
1.1 Vymezení tématu a cíl práce	5
1.2 Důvod volby tématu.....	5
1.3 Použitá metoda.....	6
II. REŠERŠE	7
2.1 Primární literatura	7
2.2 Sekundární literatura.....	7
2.2.1 Komentáře a slovníky	8
2.2.2 Studie	8
III. VÝSKYTY <i>THYMOS</i> V PRVNÍM ZPĚVU ILIADY	14
3.1 Výskyt (1)	14
3.2 Výskyt (2)	16
3.3 Výskyt (3)	19
3.4 Výskyt (4)	25
3.5 Výskyt (5)	30
3.6 Výskyt (6)	31
3.7 Výskyt (7)	33
3.8 Výskyt (8)	35
3.9 Výskyt (9)	35
3.10 Výskyt (10)	37
3.11 Výskyt (11)	39
3.12 Výskyt (12)	41
3.13 Výskyt (13)	42
3.14 Výskyt (14)	42
3.15 Výskyt (15)	43
3.16 Výskyt (16)	45
3.17 Výskyt (17)	46
3.18 Výskyt (18)	48
IV. ZÁVĚR.....	50
V. TABULKA VÝSKYTŮ.....	52
VI. POUŽITÁ LITERATURA	53
6.1 Primární literatura	53
6.2 Sekundární literatura	53

I. ÚVOD

1.1 Vymezení tématu a cíl práce

Tématem práce je analýza užití pojmu *thymos* v prvním zpěvu Homérovy *Iliady*. Spadá tedy do oblasti bádání, které se zabývá homérskou psychikou. V Homérových eposech je možné nalézt zvláštní způsob popisu duševních aktů vystupujících postav. Namísto jednotícího konceptu duše jakožto psychického centra, které je přirozené pro současné pojetí člověka, zde nacházíme rozmanitost aktivit několika entit s nezvyklými vlastnostmi. Většina učenců tyto entity nazývá jako psychické orgány, jelikož jsou jejich prostřednictvím vyjadřovány psychické akty. Jedním z hlavních psychických orgánů je právě *thymos*. Cílem této práce je přiblížit principy používání a charakter pojmu *thymos* v homérské tvorbě pomocí rozboru jeho osmnácti výskytů v prvním zpěvu *Iliady* a simultánním srovnáváním nalezených významů se sekundární literaturou. Mým záměrem je tímto způsobem vykreslit hranice tohoto významného pojmu, zároveň přiblížit různé pohledy badatelů na možné interpretace některých jeho aspektů.

V práci nehodlám jednotlivé významy a možné principy myšlení vztahovat na tehdejší řeckou společnost, jelikož by se jednalo o další komplikovaný interpretační krok, kterým bychom již tak komplexní sféru homérské psychiky zatížili mnoha nejasnostmi a spekulacemi. Budu tedy rozebírat *thymos* výhradně v rámci homérské tvorby a poznatky budou aplikovatelné pouze na postavy eposů. Stejně tak se pokusím vyhnout aplikování moderních konceptů na homérské pojmy. Je sice nezbytné některé takové koncepty vzít v potaz a srovnávat s tím, jak s různými fenomény pracuje Homér, aby bylo možné primárnímu textu porozumět, ovšem vždy se budu pokoušet tuto sféru pojednat odděleně. Nebudu se tedy pokoušet vystoupit z modu moderního myšlení, budu se ale snažit tento postoj reflektovat.

1.2 Důvod volby tématu

Učenci se v rámci homérské psychiky nejčastěji zaměřují na významy pojmu *psyché* a jeho postavení po smrti člověka, což je pro pochopení principů myšlení homérských hrdinů zásadní, *thymos* je tak ale v mnoha studiích často věnována až druhotná pozornost. Navíc se pohledy na různé aspekty tohoto pojmu mohou kvůli nejednoznačnosti a rozmanitosti homérské psychiky lišit, což vede k tomu, že *thymos* je následně rozebírán již v rámci těchto předpokladů. Učenci se stran pojetí tohoto psychického orgánu v mnohém shodnou, což

napomůže k vykreslení obecného používání *thymos* v eposech, je ale možné také narazit na sféry, jako např. otázka vůle nebo míra autonomie, u kterých nelze nalézt tak jednoznačný vědecký konsenzus.

Přiblížením náhledů na *thymos* společně s rozbořem jeho výskytů by se měla ukázat jeho povaha a způsoby užití, což povede k přiblížení pozoruhodné sféry duševních aktů homérských hrdinů. Charakterizování pojetí *thymos* navíc může vytvořit půdu pro potenciální výzkum sémantického vývoje tohoto pojmu u pozdějších básníků a filosofů.

1.3 Použitá metoda

Ve své práci se omezím pouze na první zpěv *Iliady*, ve kterém se nachází osmnáct výskytů pojmu *thymos*. Pokusím se určit kontext, v němž se každý z výskytů nachází, a podám jeho interpretaci za použití sekundární literatury. Výskyty se budu snažit kategorizovat, tj. rozdělit do příbuzných skupin. Budu zkoumat, zda výskyty souzní s různými pojetími a teoriemi jednotlivých badatelů. Pokud budu zvažovat aplikace principů, které se v primárním textu explicitně nenacházejí, bude to pouze pro předvedení možných úhlů pohledu jednotlivých učenců a zdůraznění komplexnosti a nejasnosti mnoha doprovázejících aspektů. Pokusím se na pozadí tohoto rozboru vyvodit obecnější závěr a za pomoci sekundární literatury rozhodnout, nakolik je platný v rámci Homérova díla.

II. REŠERŠE

2.1 Primární literatura

Při rozboru jednotlivých pasáží jsem vycházel z jednoho anglického a několika českých překladů Homérovy *Iliady*.¹ K ruce jsem měl i řeckou verzi.² Z českých překladů jsem používal především třetí vydání *Iliady* Otmara Vaňorného z roku 1940, což je nezměněný otisk druhého vydání z roku 1934.³ Vaňorný nebyl zastáncem doslovného překladu, přesto je jeho zpracování Homéra obsahově přesné a zachovává homérský hexametr.⁴ Doplnil své dílo též rozsáhlým úvodem, poznámkovým aparátem a shrnujícím přehledem jednotlivých zpěvů. Druhý český překlad, který jsem měl k dispozici, je Homérova *Iliada* překladatele Vladimíra Šrámeka, která byla na základě původního rukopisu ze čtyřicátých let vydána až v roce 2010.⁵ Šrámek se nedrží tak přísně homérského hexametru a nezachovává ve svém překladu homérské formule jako Vaňorný, jeho překlad používá spíše volný verš, ovšem tím je překlad živější, pro dnešního čtenáře dost možná přístupnější.⁶ Autorem posledního českého překladu, který jsem využíval, je Rudolf Mertlík, jehož překlad vyšel s doslovem Ladislava Vidmana v roce 1980.⁷ Stejně jako Vaňorný se Mertlík ve svém překladu drží přízvučného hexametru, přitom se ovšem nevyhýbá přesahů z verše do verše.⁸

2.2 Sekundární literatura

Sekundární literaturu, kterou jsem ke své práci využíval, člením na dvě skupiny: do první skupiny patří komentář *Iliady* a slovníky, druhou tvoří důležité studie, které se pojmu *thymos* v homérských eposech nějakým způsobem věnují. Tyto studie dále rozdělují do dvou podskupin: (1) klasická díla vlivných učenců z poloviny 20. století, které pojednávají ve větší či menší míře o homérské psychice a ustavují ucelené systémy myšlení v homérských eposech; (2) novější díla z konce 20. nebo začátku 21. století, které z těchto systémů často

¹ V případě anglické verze se jednalo o překlad A.T. MURRAY, *Iliad, Volume I*, London: Harvard University Press, 1924.

² Jako řecký původní text mi posloužila edice *Iliady* Martina Westa M.L. WEST, *Homeri Ilias*, Stuttgartiae: B.G. Teubner, 1998.

³ O. VAŇORNÝ, *Homérova Odysseia*, V Praze: Jan Laichter, 1940.

⁴ R. CHLUP, *Review of Ilias*, Homér, Vladimír Šrámek, In *Listy filologické / Folia philologica* (2012).

⁵ V. ŠRÁMEK, *Ilias*, Praha: Academia, 2010.

⁶ R. CHLUP, *Review of Ilias*, Homér, Vladimír Šrámek, s. 181.

⁷ L. VIDMAN, R. MERTLÍK, *Ilias*, Praha: Odeon, 1980.

⁸ Tamt., s. 488.

vycházejí, případně některé jejich části kritizují. Tuto podskupinu doplňuji třemi pracemi, které se věnují určitému specifickému aspektu *thymos*.

2.2.1 Komentáře a slovníky

K rozboru jednotlivých pasáží a pochopení jejich kontextů jsem využíval první svazek *line-by-line* komentáře *Iliady*, ve kterém jsou rozebírány první čtyři zpěvy, poprvé vydaný v roce 1985, jehož hlavním editorem je významný učenec Geoffrey Stephen Kirk.⁹ K překladu jednotlivých výrazů a pochopení jejich významů a užívání v homérských eposech jsem používal devátou edici rozsáhlého řecko-anglického lexikonu od H. G. Liddella a R. Scotta.¹⁰ Dále také Lexikon homérského dialektu od R. J. Cunliffa.¹¹

2.2.2 Studie

Všechny následující studie zkoumají *thymos* na pozadí homérského pojetí duše a do určité míry se vypořádávají s povahou *psyché*,¹² jelikož zmíněné koncepty stojí v základu homérské psychiky a zpřístupňují pochopení jejich principů. Častá úskalí, se kterými se učenci ve spojení s *thymos* musí vypořádávat, především představují: nezvyklé splývání psychické a fyziologické sféry, pojetí osobnosti, případně vztahu *thymos* k ní a koncept svobodné vůle a rozhodování. Pokusím se nyní představit hlavní tituly a náhledy jednotlivých autorů na tyto problémy.

2.2.2a Klasické studie

Zásadní dílo sekundární literatury, která se v jisté míře zabývá užíváním a významy *thymos* v homérských eposech, je bezpochyby kniha *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* německého klasického filologa Bruno Snella, která byla původně vydána v němčině roku 1951. V této práci jsem používal anglický překlad T. G. Rosenmeyera.¹³ Snell ve svém díle zachycuje vývoj konceptu mysli a pochopení sebe sama v řecké kultuře. V první kapitole se věnuje pojetí člověka a duše v homérských eposech,

⁹ G.S. KIRK. ed., *The Iliad: A Commentary: Volume 1: Books 1-4*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

¹⁰ H.G. LIDDELL, R. SCOTT, R. MCKENZIE, *Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*. ED. Henry Stuart Jones, Oxford: New York: Clarendon Press, 1996.

¹¹ R.J. CUNLIFFE, J.H. DEE, *A lexicon of the Homeric dialect*, Norman: University of Oklahoma Press, 2012.

¹² Za výjimku bychom mohli považovat snad jen studii C. CASWELL, *A Study of Thymos in Early Greek Epic*, Leiden: Brill, 1990, která sice povahu *psyché* též tematizuje, ale primárně se zaměřuje právě na kontexty a způsoby používání *thymos*.

¹³ B. SNELL, *The Discovery of the mind: the Greek origins of European thought*, Oxford: Blackwell, 1953.

přibližuje zde tedy i povahu *thymos*. Podle Snella homérskému člověku chybí specifický pojem pro duši ve smyslu mysli nebo intelektu, které by sjednotily všechny psychické vlastnosti a akty, z čehož následně vyvozuje, že takový člověk nemá ani reflektované pojetí sebe sama (*self*), osobnosti (*character*), dokonce ani svobodné vůle a rozhodování.¹⁴ V místech, na které by moderní člověk dosadil projevy duše, je podle Snella v homérské řeči odkazováno na činnost psychických orgánů, mezi něž patří i *thymos*. Snell chápe *thymos* jako *organ of (e)motion*, tedy původce fyzické činnosti a sídlo emocí.¹⁵

V bádání a studiích o psychice homérských hrdinů je toto dílo velmi vlivné a dodnes zůstává zásadní prací, ovšem Snellův evolucionistický pohled na pojetí sebe sama a jeho přesvědčení o absenci tohoto konceptu a rovněž konceptu osobnosti a svobodné vůle u homérského člověka je nejčastějším terčem kritiky učenců.¹⁶

Druhým klíčovým dílem osvětlující psychické procesy homérského člověka je kniha *Řekové a iracionálně* britského profesora řečtiny E. R. Doddse. Základ tohoto díla tvoří cyklus přednášek, které Dodds pronesl v roce 1949 v Berkeley. V roce 2000 vyšla tato kniha v českém překladu Ondřeje Prokopa, ze kterého jsem ve své práci vycházel.¹⁷ Autor v tomto díle zkoumá fáze vývoje vztahu Řeků k iracionálnímu myšlení a jednání od dob Homéra až po Platóna. Pro tuto bakalářskou práci jsou nejrelevantnější první dvě kapitoly, ve kterých Dodds klade důraz na působení externích vlivů na psychiku a jednání homérského člověka. Je zde osvětleno, že prostřednictvím těchto „psychických intervencí“ se hrdinové vymezují vůči svým iracionálním činům, kvůli kterým se dostávají do rozporu s nejvyšší morální zásadou homérských eposů, a sice společenskou konformitou. Terčem těchto psychických intervencí a prostředníkem iracionálního rozhodnutí je často i sám *thymos*. Dodds v rámci těchto principů, podle kterých se řídí myšlení homérského člověka, vidí *thymos* jako orgán citění, který má určitou nezávislost a ovlivňuje jednání zasaženého jedince.¹⁸ Stejně jako Snell nenalézá ani Dodds v homérských eposech koncept vůle, ovšem na rozdíl od Snellova pojetí připisuje homérskému člověku možnost svobodného rozhodnutí.¹⁹

¹⁴ B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. viii, 19.

¹⁵ Tamt., s. 9-12

¹⁶ Viz např. E.L. HARRISON, Notes on Homeric Psychology, In *Phoenix* (1960), C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 6, S.D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Leiden: BRILL, 1995, s. 14, H. PELLICCIA, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, s. 15–27.

¹⁷ E.R. DODDS, *Řekové a iracionálně*, Praha: OIKOYMENH, 2000.

¹⁸ Tamt., s. 31-32.

¹⁹ Tamt., s. 18, pozn. 31.

Třetí dílo, které je potřeba při zkoumání pojmu *thymos* u Homéra zmínit, je monografie profesora Londýnské university R. B. Onianse *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* poprvé vydaného v roce 1951.²⁰ V této rozsáhlé studii Onians řeší mimo jiné problémy řeckých psychických a fyziologických termínů a komparativní metodou hledá jejich etymologické kořeny. Pro účely této práce jsou nejvýznamnější kapitoly *The Organs of Consciousness* a *The Stuff of Consciousness*,²¹ ve kterých Onians vytváří spojení mezi psychickou a fyziologickou sférou u pojmů popisujících duševní procesy. Patří sem i *thymos*, který etymologickým výzkumem tohoto pojmu a analýzou jeho významných výskytů ustavuje jako dech obsažený ve *frenes*, které ztotožňuje s plicemi. *Thymos* podle Onianse zároveň mohl znamenat páru, která stoupá z krve, což se ale s pojetím *thymos* jako dechu v plicích v představách homérského člověka nemusí nutně vylučovat. V jejich představách tento dech v plicích, tato stoupající pára podle Onianse zastupovala vědomí a probíhalo zde myšlení.

2.2.2b Novější studie

Některé prvky z díla R. B. Onianse přebírá Caroline P. Caswell,²² která ve své knize *A Study of Thymos in Early Greek Epic* z roku 1990 rozebírá meze používání a charakteristiky pojmu *thymos* v pěti kategoriích.²³ První tři kategorie přejímá od Joachima Böhmeho (ztráta vědomí/smrt, poznávání/intelekt a emoce) a přidává k nim dvě nové (vnitřní debata/konflikt a motivace). K výzkumu používá metodu *synchronic formulaic analysis*, pomocí níž zkoumá kontexty konkrétních pasáží, ve kterých se *thymos* vyskytuje, dále také možná synonyma a slovesa, která jsou s *thymos* spojována. Tato metoda má zároveň zamezit projektování cizích konceptů do homérské řeči a dovoluje zkoumání pojmu pouze v kontextu samotného díla. Tím se vymezuje proti tendencím dřívějších badatelů — jak Snella tak Onianse — zasazovat koncepty homérské psychiky do rámců možného vývoje myšlení od Homéra po současnost nebo rámců, které jsou vytvořeny na základě antropologické komparace.²⁴

Ve vytyčených pěti kategoriích Caswell ukazuje meze a způsoby užití, zkoumá konkrétní klíčové výskyty a vyvozuje z nich celou řadu významů, kterých *thymos* může

²⁰ R.B. ONIANS, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

²¹ Tamt., s. 23-66.

²² Přebírá především důraz na fyziologickou povahu *thymos*.

²³ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*.

²⁴ Tamt., s. 11.

nabývat. Celá studie tedy poskytuje přehledný rámec konceptu *thymos* v homérských eposech. Ve své analýze klade důraz na fyziologickou sféru a současný stav člověka a jeho těla, podle autorky má totiž ve fungování duševních procesů zásadní význam, protože v homérské řeči je fyziologická a psychická sféra úzce spojena.²⁵

Podobný přístup k problematice zaujímá ve svém díle z roku 1999 nazvaného *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths* také Michael Clarke.²⁶ V této studii zkoumá a přibližuje pojetí psychiky, tělesnosti, vědomí, identity člověka, následky smrti a život po ní výhradně v kontextu Homérovovy tvorby a aktivně se pokouší oprostít od používání jakéhokoliv již zavedeného pomocného systému nebo aplikování existujících struktur myšlení.²⁷

Clarke zařazuje *thymos* do skupiny pojmů pro duševní procesy, kterou nazývá *thymos family*. Ukazuje, že pojmy z této skupiny jsou do velké míry zaměnitelné, ovšem nejsou sémanticky totožné a existuje tendence používat jednotlivé termíny pro specifické situace, např. *thymos* pro emoce. Zároveň tyto pojmy ve svém užití oscilují mezi dvěma póly: „od činitele k činům, od agenta k funkcím, od entity, která myslí, po myšlenky a emoce, které jsou jejími produkty.“²⁸ Clarke argumentuje, že zde není žádná propast mezi těmito póly, protože Homér na této škále přeskakuje v rámci jednoho myšlenkového pochodu. Ač kritizuje Onianse za jeho ztotožnění pojmů z *thymos family* s konkrétními tělesnými orgány a fyziologickými procesy, sám nalézá protějšek a základ fungování mentálního aparátu v pohybu, přeměnách a tocích fyzických látek v hrudi.²⁹ Tyto procesy a principy homérské psychiky Clarke prozkoumává především v prvních dvou částech svého díla označených Part I a II.³⁰

Při zkoumání charakteru *thymos* je nezbytné zmínit také dílo autorky, která se dlouhodobě věnuje homérské psychice a jednotlivým „orgánům“ myšlení, které v eposech nalézáme. Jedná se o knihu z roku 1995 *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks*

²⁵ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 21.

²⁶ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer: a study of words and myths*, Oxford; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1999.

²⁷ Tento přístup ovšem nemusí být ve všech ohledech žádoucí, striktní rozdělení mezi „homérským“ a „moderním“ myšlením může být zavádějící např. v pojetí metafor, jak na to poukázal Douglas Cairns ve své recenzi na Clarkovu knihu. D.L. CAIRNS, *Myths and metaphors of mind and mortality*, In *Hermathena* (2003).

²⁸ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 68.

²⁹ Všechny psychické orgány jsou u Homéra lokalizovány v hrudi, viz S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 55.

³⁰ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 4–126.

Say z pera Shirley Darcus Sullivan.³¹ Autorka si v knize klade za cíl prozkoumat čtyři sféry (psychological activity, soul, excellence [*arété*], justice) tak, jak byly popsány básníky a filozofy archaické doby, kterou vymezuje mezi léty 850–440 př.n.l. Pro naše účely je nejvýznamnější kapitola druhá, *Psychological activity*,³² ve které Sullivan rozebírá jednotlivé termíny pro duševní akty v archaickém Řecku, které souhrnně nazývá jako *psychic entities*, čímž se vyhýbá nucenému prisuzování tělesného zakotvení u výrazů, které podle ní materiální sféru spíše postrádají nebo u nich není tak zjevná (např. *noos*).³³ Rozebírá rozsahy aktivit jednotlivých psychických entit, jejich míru tělesného zakotvení, možnosti ovlivnění externími intervencemi a vztah těchto entit k samotnému člověku. Tímto rozbořem poskytuje rámec užití, charakteristik a hranic pojmu *thymos*, který je pro analýzu jeho jednotlivých výskytů velmi užitečný.

V neposlední řadě je pro tuto práci velmi přínosné dílo Hynka Bartoše *Očima lékaře: Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše–tělo* vydané ve finální podobě v roce 2006.³⁴ V tomto přehledně strukturovaném díle Bartoš vykládá vývoj a formy „psycho–somatické diference“³⁵ v řeckém myšlení od dob Homéra až po Platóna. Nejzásadnější jsou pro účely této práce první dvě kapitoly: *Proč homérští hrdinové nemají duši? a Člověk bez těla – člověk bez duše*.³⁶ V této části své knihy autor ukazuje na rozboru užívání pojmu *psyché* a jeho podoby u mrtvých a živých homérských hrdinů skutečnost, že v eposech chybí jednotná koncepce duše, která by zahrnovala a sjednocovala všechny psychické akty. Výrazy, které projevy duševních aktů popisují, vymezuje v druhé kapitole. Značná část je zde přirozeně věnována i pojmu *thymos*. Bartoš přehledným způsobem vymezuje charakteristiku, možné užití a podoby *thymos*, jeho vztah k samotnému hrdinovi a jeho funkce. Přibližuje také debatu o etymologických kořenech tohoto pojmu.

³¹ S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*.

³² Tamt., s. 14–75.

³³ Problém spojení fyziologické a psychické sféry je téměř ve všech studiích zabývajících se homérskou psychikou přítomen a učenci se s tímto úskalím vypořádávají různými způsoby. Už Bruno Snell poukázal na to, že používání označení „psychické orgány“ pro homérský *thymos* a ostatní termíny pro duševní akty, jak tomu je u mnoha badatelů (volím toto označení i pro svou práci), má pro moderní myšlení ambivalentní charakter a dostává se do terminologické kontradikce, protože naše myšlení je založeno na dualistickém rozdělení *psyché-sóma*. B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 15. Toto označení ovšem zohledňuje neoddělitelnou fyziologickou sféru, která je v homérské řeči u duševních aktů více či méně přítomna.

³⁴ H. BARTOŠ, *Očima lékaře: studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše–tělo*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2006.

³⁵ Nazývá tak „každý koncept, který výrazy *psyché* a *sóma* (ať již v jakémkoliv významu) staví do vzájemného vztahu.“ H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 16.

³⁶ H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 17–52.

Za zmínku ještě stojí tři práce, které se věnují konkrétním aspektům *thymos*. Jedná se o dílo Jana Bremmera *The Early Greek Concept of the Soul* z roku 1983,³⁷ ve které přiřazuje homérskému pojmu *psyché* koncept *free-soul*, tedy eschatologické duše, která přetrvává po smrti, a dalším pojmům pro duševní procesy — především *thymos* — přiřazuje koncept *body-soul*, která je zodpovědná za vědomí a citění.³⁸

Svěží pohled na vztah mezi *thymos* a samotným homérským hrdinou přináší ve své rozsáhlé studii z roku 1995 *Mind, Body and Speech in Homer and Pindar* Hayden Pelliccia.³⁹ Dochází ve své knize k závěru, že při rozhovoru hrdiny se svým *thymos* slouží tento psychický orgán jako fiktivní obecnstvo, jako „jisté rétoricky a psychologicky užitečné druhé já“, které řečníci používají jako obětního beránka, aby se mohli distancovat od svého špatného rozhodnutí.⁴⁰ Důležitý je postřeh autora o povaze situací, ve kterých *thymos* s hrdinou hovoří — skoro všechny případy, kdy *thymos* promlouvá, směřují k vyřešení nějakého morálního nebo intelektuálního problému a probíhají vždy, když člověk nemá žádného vnějšího posluchače nebo někoho, koho by mohl oslovit.⁴¹

Na posledním místě je záhodno zmínit i článek E. L. Harrisona z časopisu *Phoenix* z roku 1960 nazvaný *Notes on Homeric Psychology*.⁴² Ve své práci hledá autor etymologické kořeny homérských duševních pojmů. *Thymos* byl podle něj původně abnormální dech ovlivňovaný externími vlivy, proto ho nacházíme po boku ostatních psychických orgánů s tělesným protějškem, ač v homérských eposech již tento fyzický aspekt u *thymos* evidentní není. Za zásadní, přitom jednoduchou poučku, kterou bychom při zkoumání duševních aspektů homérské řeči měli mít na zřeteli, považuji Harrisonovu připomínku, že „homérské eposy nejsou psychologickým pojednáním“.⁴³

³⁷ J. BREMMER, *The early Greek concept of the soul*, Princeton: Princeton University Press, 1983.

³⁸ Koncepty *free-soul* a *body-soul* přebírá od Ersta Arbmana.

³⁹ H. PELLICCIA, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*.

⁴⁰ Tamt., s. 212.

⁴¹ Tamt., s. 121, 146.

⁴² E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*.

⁴³ Tamt., s. 67.

III. VÝSKYTY *THYMOΣ* V PRVNÍM ZPĚVU ILIADY

V následující části budu postupně analyzovat jednotlivé výskyty *thymos* v prvním zpěvu *Iliady*. Náš zkoumaný pojem se v tomto zpěvu vyskytuje v různých tvarech celkem osmnáctkrát. Rozebereme nyní postupně jednotlivé výskyty a pokusíme se nechat vyvstat významy, kterých může nabývat. V řecké verzi je pojem *thymos* vždy vyznačen červeně, v překladech je vyznačen pouze v případě, že je přeložen jako samostatný pojem. Zeleně jsou označeny některé další pojmy, na které zaměřuji druhotnou pozornost, jako např. ostatní psychické orgány.

3.1 Výskyt (1)

První použití pojmu *thymos* se nachází ve 24. verši:

ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ, (24)

Murray: „yet this did not please the heart of Agamemnon, son of Atreus,“

Vaňorný: „jedině Átreovci se hlas ten nelíbil v srdci,“

Mertlík: „toliko Agamemnón to nelibě nesl v svém srdci,“

Šrámek: „Jen Agamemnon, Atreův syn, se vzepřel.“

Poprvé Homér pojmu *thymos* používá, aby popsal nevraživost krále Agamemnona vůči prosbě Apollónova kněze Chrýsa, který ho do achájského tábora přišel žádat o navrácení Chrýseovny, kněžovy dcery, kterou Agamemnón získal při dobytí Théb. Touto žádostí je král tolik popuzen jednak z toho důvodu, že by mu bylo odebráno jeho právem náležející „bohatství“, čímž by klesl pod úroveň svých spolubojovníků, což je pro krále nepřijatelný stav, a jednak proto, že by ztratil ženskou společnici na dobu obléhání Troje.⁴⁴ Agamemnonova reakce souzní s pojetím systému morálních hodnot Řeků z homérské doby E. R. Doddse, jelikož odebrání Chrýseovy dcery by pro něj znamenalo veřejné pohoršení, tudíž naprosto nežádoucí výsledek, kterému se hrdinové snažili všemi silami vyhnout.⁴⁵

⁴⁴ Kirk. ed., *The Iliad*, s. 66.

⁴⁵ E. R. DODDS, *Řekové a iracionálno*, s. 34. Musíme mít na paměti, že Dodds na homérskou společnost vztahuje poznatky z antropologických bádání, ovšem v tomto případě by bylo možné k podobnému závěru dojít, i kdybychom zkoumali homérskou společnost pouze tak, jak je vykreslena v eposech.

Agamemnón je tedy touto prosbou a následky jejího potenciálního vyplnění podrážděn, návrh se mu protiví. Homér tuto situaci vyjádřil tak, že prosba nepotěšila Agamemnonův *thymos*. Popisuje tedy jeho pomocí negativní emoce. Je nasnadě, že hned první výskyt stojí v tomto významu, jelikož na očividném a častém spojení *thymos* s emocemi se shodnou všichni učenci.⁴⁶ Caswell tvrdí, že pokud bychom do emocionální kategorie počítali i výskyty *thymos* ve spojení s motivací, potom je v homérských eposech 85 % výskytů *thymos* v emocionálním kontextu.⁴⁷ Snell také považuje *thymos* za primární sídlo emocí, zachází v rámci svého pojetí ale ještě dále, když argumentuje, že i v situacích, kdy je *thymos* spojován např. s intelektuální činností, stojí v základu vždy alespoň implicitně emoce.⁴⁸ Toto úzké spojení s emocemi je tedy v jisté míře zřejmé již zde — Agamemnón není potěšen — ovšem explicitněji se ukáže až v následujících příkladech.

Další aspekty, na kterých se u *thymos* učenci shodnou a které je možné vyzorovat již na jeho prvním užití, je jeho značná ovlivnitelnost externími událostmi a vliv na stav člověka.⁴⁹ V tomto případě tedy externí činitel — Chrýseova prosba — ovlivnil *thymos*, a ten určil psychické rozpoložení Agamemnona (rozezlil ho), což se ukazuje hned v následujícím verši, ve kterém král se zlostí posílá kněze pryč. Už zde je očividné úzké propojení psychického orgánu a samotného hrdiny. Z královy reakce se na tomto místě zdá, že svůj *thymos* nepovažuje za něco neosobního, na něm nezávislého, ale naopak, za součást své osobnosti, sebe sama.⁵⁰ Stav a reakci *thymos* považuje v tomto případě hrdina za své vlastní. Proto je také přijatelný i Šrámkův překlad této pasáže, který *thymos* úplně vypustil a přenesl jeho význam rovnou na samotného Agamemnona. Co se týče ostatních překladatelů, snažili se svou verzí pravděpodobně více přiblížit originálnímu znění, když se rozhodli *thymos* přeložit samostatně. Použili zde výraz srdce, a tato volba není překvapující, jelikož je v tomto prvním výskytu *thymos* spojen právě s negativní emocí a žádnému čtenáři uvedených překladů jistě není pojetí srdce jako sídla emocí cizí.

Vyjevuje se zde tedy první a dle učenců nejčastější význam pojmu *thymos* jakožto nositele emocí. Budeme-li se držet rozdělení Caroline Caswell, nebude překvapivé, že tato

⁴⁶ Viz např. B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 12, R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 49, J. BREMMER, *The early Greek concept of the soul*, s. 54.

⁴⁷ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 34.

⁴⁸ B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 12.

⁴⁹ Viz např. S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 17, 55, 57, E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*, s. 77–78, H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 42, E. R. DODDS, *Řekové a iracionálno*, s. 32. Podrobněji bude vliv *thymos* na člověka a jeho jednání rozebrán ve výskytu (3).

⁵⁰ Tento vztah by ho ovšem jistě nenapadlo reflektovat tak, jak to pro účely našeho rozboru činíme zde.

instance *thymos* spadá do třetí kategorie — emoce.⁵¹ Pokud bychom dále měli *thymos* v tomto výskytu vložit na Clarkovu škálu činitele – funkce, inklinoval by spíše na stranu samotné funkce, v tomto případě emoce, kterou hrdina zažívá.⁵²

3.2 Výskyt (2)

Druhý výskyt nalézáme ve verši 136:

ἀλλ' εἰ μὲν δώσουσι γέρας **μεγάθυμοι** Ἀχαιοί, (135)

ἄρσαντες κατὰ **θυμόν**, ὅπως ἀντάξιον ἔσται (136)

Murray: „No, if the **great-hearted** Achaeans give me a prize,
suing it to my **mind**, so that it will be worth just as much“

Vaňorný: „Ovšem – dá-li mi dar lid danajský v zápase chrabří –
vybraný, po mé chuti, a důstojný, v náhradu za můj –“

Mertlík: „Jestli však dají mi za ni dar Achájci nad jiné chrabří,
vybraný podle mé chuti a hodnoty stejné, dám dívku“

Šrámek: „Dobrá, propustím, přinesou-li mi Achájové
náhradu, jakou si já budu přát a v plné hodnotě
kořisti mé.“

Podruhé se *thymos* vyskytuje v Agamemnonově reakci na Achilleovo nařčení z lakoty a pobídku k vydání Chryseovny. Věštec Kalchás totiž objasnil, že jediný způsob, jak odvrátit mor, kterým achájský tábor sužoval Apollón za zneuctění kněze Chrysea, je navrácení jeho dcery. Agamemnon na toto řešení tedy přistoupí, zároveň ale požaduje kompenzaci své ztráty. Proto Achilles Agamemnona obviňuje z lakomství a připomíná, že neexistuje zásoba volných darů a že po Achájcích nemůže chtít přerozdělení již přiděleného bohatství. Na to Agamemnon reaguje a říká, že nehodlá zůstat bez daru sám, takže vydá Chryseovnu, pokud mu Achájci připraví dar stejné hodnoty a vhodný jeho *thymos*. A pokud mu přiměřený dar přidělen nebude, vezme si ho od někoho násilím.

⁵¹ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 37, §43.

⁵² M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 69-73.

Agamemnón tedy požaduje kompenzační dar, který je pro jeho *thymos* vhodný, je s jeho *thymos* v souladu (*arsantes kata thymon*).⁵³ Co takový obrat může znamenat? Jakých významů zde *thymos* nabývá? V první řadě se ukazuje, že náš zkoumaný psychický orgán neslouží pouze jako sídlo emocí. Stojí na tomto místě jako něco, podle čeho je možné určit, zda je konkrétní věc přiměřená a vhodná. Vystává zde ale problém v tom, do jaké míry je na tomto místě *thymos* autonomní, jelikož z pouhého kontextu zmíněné pasáže to nelze jednoznačně určit. Obecně totiž pro *thymos* není neobvyklé, že vystupuje jako aktivní nezávislý činitel, ovšem v homérských eposech je též používán ve významu souboru vlastností nebo dokonce charakteru konkrétního člověka. Jak říká Sullivan: „... *thymos* může často být do určité míry nositel kvalit jednatelce.“⁵⁴ Pokud zde budeme brát *thymos* jako autonomní, znamená to, že potenciální dar musí „potěšit“ samotný psychický orgán, nesmí se mu protivit, a že Agamemnón tuto „zkoušku“ bere jako směrodatné kritérium. Jestliže zde ale *thymos* stojí ve významu souboru Agamemnonových vlastností, znamenalo by to, že zmiňovaný dar musí být přiměřen samotnému Agamemnonovi, jeho velikosti, chabrosti a postavení krále.

Je ale možné zajít ve výkladu ještě dál a tvrdit, že obě možnosti mohou platit zároveň. Důležité je si na tomto místě uvědomit, že *thymos* jako autonomní činitel a jako nositel vlastnosti člověka u Homéra nemusí stát v protikladu, ač se taková představa může na první pohled zdát zvláštní. Clarke ukazuje, že výrazy z *thymos family* mohou nabývat významů od aktivních nezávislých činitelů až po neoddělitelnou součást člověka.⁵⁵ V případě debaty hrdiny s svým *thymos* se v rámci několika veršů, v rámci jednoho „myšlenkového“ pochodu, může dokonce *thymos* změnit z toho, co myslí, na to, co je myšleno.⁵⁶ Ve chvíli, kdy vezmeme tuto pozoruhodnou proměnlivost v potaz, začne se ukazovat, že pro homérského hrdinu nemuselo být nemyslitelné spojovat v jednom pojmu různé sféry a významy, které se v pozdějším myšlení vyskytují spíše odděleně. Když tedy Agamemnón říká, že by jeho nový dar měl být v souladu s jeho *thymos*, mohl zde mít na mysli jak fyziologický psychický orgán, který určuje jeho duševní rozpoložení, tak zároveň abstraktní označení jeho kvalit.

⁵³ Viz *arsantes* v H. G. LIDDELL, R. SCOTT, R. MCKENZIE, *Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*, s. 234 a *kata* v H. G. LIDDELL, R. SCOTT, R. MCKENZIE, *Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*, s. 883.

⁵⁴ „... *thymos* can often be the bearer, to some degree, of an individual's qualities.“ S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 58. Viz také B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 14.

⁵⁵ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 69–73.

⁵⁶ Tamt., s. 68.

Agamemnón ani Homér nám již nevyzradí, jaká možnost je v této pasáži správná, ovšem ať už je tomu jakkoliv, zůstává zřejmé, že *thymos* zde stojí v symbióze se samotným hrdinou. I kdyby zde tento psychický orgán vystupoval s absolutní autonomií a rozhodoval by o kvalitě a přijatelnosti daru nezávisle na Agamemnonovi, král by to v tomto případě považoval za svůj myšlenkový proces. Byl by to jeden z případů, kde psychický orgán stojí v úzkém spojení se samotným hrdinou.⁵⁷

Nyní se nezdají překvapující ani jednotlivé verze překladů. Odlišují se právě v pojetí autonomie *thymos* a míry jeho spojení s Agamemnonem. Murray svým překladem *thymos* jakožto mysli (*mind*) prostor pro možnou autonomii ponechává. Problém spočívá v tom, že takový překlad odkazuje k pozdějšímu rozdělení duše a těla, který u Homéra ještě není evidentní.⁵⁸ Je třeba se od takového pojetí, které je přítomno i v moderním myšlení, pokusit oprostít, jelikož nedovoluje chápání mysli jako něčeho na člověku do určité míry nezávislého. Takový úkol je však určen již samotnému čtenáři homérských eposů a Murray není vinen tím, že výraz *mind*, který je na tomto místě jako překlad *thymos* jistě přijatelný, je v moderní řeči významově zatížen jeho dlouhým a složitým vývojem. Vaňorný a Mertlík pro tuto pasáž zvolili překlad „vybraný podle mé/po mé chuti“. Je zde přítomný stejný problém — čtenář bude těžko docházet k tomu, že Agamemnonova „chuť“ by do jisté míry mohla stát mimo něj. *Thymos* v této verzi sice stále může vystupovat v jistém smyslu od svého nositele odděleně, takže prostor pro autonomii je zde naznačen, ovšem je ještě méně myslitelná než u verze Murraye. Překlad Vladimíra Šrámka opět spojuje *thymos* se samotnou postavou Agamemnona. Tato verze naznačuje již zmíněnou skutečnost, že hrdina často považuje procesy psychických orgánů za své vlastní.

Vedle nositele emocí se nám tedy *thymos* ve druhém výskytu vyjevil buď jako činitel se schopností soudu nebo jako možný nositel vlastností, které charakterizují člověka. Nelze tedy jednoznačně určit, kde by v tomto případě stál na Clarkově škále činitel – funkce. Z jedné strany je totiž možné ho chápat jako aktivního činitele, z druhé jako pasivní součást člověka. Stejně tak nelze jednoznačně přiřadit význam *thymos* v tomto výskytu do jedné z pěti kategorií, které používá Caswell. Není totiž přesně jasné, v jakém významu zde *thymos* stojí a je možné pouze spekulovat, jakou reakci by náhradní dar vyvolal, zdali by

⁵⁷ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 71.

⁵⁸ H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 52.

Agamemnón přiděleným darem byl v *thymos* potěšen nebo by nebyl pro jeho *thymos* vhodný.

Něž přejdeme ke třetímu výskytu, stojí v této pasáži za zmínku způsob, jak v předcházejícím verši 135 označuje Agamemnón Achájce. Popisuje je jako *megathymoi Achaioi*. Přídavné jméno *megathymoi* je složeninou z *megas* a *thymos*, může jím tedy být označen někdo, kdo má velký, chrabrá či mocný *thymos*.⁵⁹ Jak jsme viděli o něco výše, *thymos* „je často spojován s vlastnostmi, které danou osobu charakterizují.“⁶⁰ *Megathymoi* je toho očividným důkazem, protože pomocí tohoto výrazu jsou Achájci skrze velikost svých *thymos* označeni za chrabré. Nejlépe se tomuto popisu přibližuje anglický překlad, ve kterém jsou Achájci *great-hearted*. Uvedený anglický výraz totiž také vyjadřuje jejich chrabrost, přičemž zároveň zachovává příčinu této vlastnosti v *thymos*, které zde stojí jako *heart*. Tímto způsobem chytře vystihuje povahu řeckého *megathymoi*. V češtině si nejsem existence podobného jednoslovného označení vědom, i v českých verzích Vaňorného a Mertlíka je chrabrost v tomto případě přenesena rovnou na Achájce a její původ v takovém překladu již není zřejmý.

3.3 Výskyt (3)

Potřetí používá v *Iliadě* Homér výraz *thymos* ve 173. verši:

“φεῦγε μάλ’, εἴ τοι θυμὸς ἐπέσσυται· (173)

Murray: „Flee then, if your heart urges you;“

Vaňorný: „Utíkej, když tvá mysl tě pobádá,“

Mertlík: „Utíkej chutě, jak toužíš“

Šrámek: „Jen si jdi, kam tě táhne tvé srdce!“

Na další použití *thymos* opět narážíme v rámci pokračujícího sporu mezi Achilleem a Agamemnonem. Achilleus je popuzen tím, že by kompenzační dar pro Agamemnona mohla být dívka, kterou získal jako dar on sám, tedy Bríseova dcera. Navíc je nespokojen s tím, že ač v bojích odvádí ze všech největší díl, bohatství přidělené Agamemnonovi stejně vždy značně převyšuje to jeho. Celá situace je podtržena Agamemnonovým návrhem Achillea

⁵⁹ R. J. CUNLIFFE, J. H. DEE, *A lexicon of the Homeric dialect*, s. 257.

⁶⁰ H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 42.

jako jednoho z delegátů, kteří mají vrátit Chryseovnu. Achilleus tedy rozezlen hrozí, že nebude ve válce s Trojany dál bojovat, jen aby hromadil Agamemnonovi bohatství, a že na svých lodích odpluje se svými druhy zpátky do Fthíje. Na to Agamemnon odpovídá uvedeným způsobem: „Uteč tedy, když tě tvůj *thymos* žene“.

Zkoumaný psychický orgán zde při porovnání s prvními dvěma výskyty nabývá nových významů. Vystupuje zde jako aktivní činitel, který může ovlivňovat způsob jednání hrdiny a zároveň ho k určitému činu pohánět. Stojí zde sice v kondicionálu, tudíž nelze s naprostou jistotou říci, zda Achillea jeho *thymos* skutečně žene, věta je vystavěna tak, že se do takového postavení pouze *může* dostat. To ale pro účely našeho rozboru postačuje, Agamemnon by totiž *thymos* v takovém významu v podmiňovacím způsobu neuvedl, kdyby věděl, že tato situace nemůže nastat. Ani možný ironický a posměšný nádech této pasáže, kterou zdůrazňuje Kirk, neznamená, že pro něčí *thymos* je takové postavení nemožné.⁶¹ Ironie totiž nespočívá v tom, že by bylo nemyslitelné mít takto naladěný *thymos*, ale spíše v tom, že odejít z boje je nečestné a zbabělé. Navíc všechny předešlé okolnosti nasvědčují tomu, že Achillea jeho *thymos* z války skutečně žene. Do jaké míry je Agamemnonovi jasné, že Achilleus se svými druhy odplout nehodlá, už v tuto chvíli není relevantní a na zmíněný význam *thymos* to nemá vliv. Proto bude při zkoumání přítomného výskytu postupováno stejným způsobem, jako kdyby Achilleus byl svým *thymos* skutečně poháněn.

Jako potenciálního aktivního činitele jsme *thymos* pozorovali již ve výskytu (2), nemusí být zde ale již nutně v souladu se samotným hrdinou a vyvstává otázka, zda může hrdina aktivitu svého *thymos* považovat za svou vlastní ve všech situacích. Ukazuje se totiž jeho další charakteristická vlastnost — ovlivňování člověka a řízení jeho činů. K této problematice badatelé přistupují rozdílnými způsoby. Bruno Snell vidí přední funkci *thymos* v určování fyzického pohybu, proto také tento pojem definuje jako *organ of (e)motion*.⁶² Staví tedy do popředí skutečnost, že *thymos* je často původcem pohybu a jednání. Zároveň ale klade důraz na ovlivnění psychických orgánů externími faktory, které jsou podle něj pravým původcem jednání. Nepřiznává tak homérickému člověku svobodnou vůli.⁶³ Dodds si také všimá, že *thymos* radí člověku, jak se má zachovat, ovšem zároveň zdůrazňuje, že dotyčný jedinec nemusí těmto tendencím vždy podlehnout, ale může se svým *thymos*

⁶¹ Kirk. ed., *The Iliad*, s. 69.

⁶² B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 9.

⁶³ Tamt., s. 19.

rozmlouvat, vzepřít se mu, nebo ho v některých situacích dokonce krotit.⁶⁴ Nechává tak pro svobodnou vůli prostor. Onians neklade takový důraz na rozdíl mezi hrdinou a jeho psychickými orgány, věří totiž, že pro homérského člověka byly *frenes* a *thymos* sídlem vědomí a myšlení, takže případný rozhovor člověka s jeho *thymos*, na který kladl důraz Dodds, je pouze vyjádření hluboké reflexe.⁶⁵ Pokud bychom přijmuli Oniansovo rozvržení homérské psychiky, došli bychom k závěru, že odplout zpátky do Fthíje byl Achilleův vlastní nápad, protože má původ v jeho „mysli“.⁶⁶

Shirley Sullivan si naopak všímá, že *thymos* je do jisté míry od hrdiny odlišen a že naléhání na hrdinu (*episeió*) je pouze jedna z volných schopností tohoto vlivného psychického orgánu. Jinými slovy slouží v této situaci pouze jako „doprovod v akci“.⁶⁷ Podobně na věc nahlíží i Hynek Bartoš, který také ukazuje jistou odlišnost *thymos* od hrdiny a zmiňuje, že „funkce *thymos* však může být rozšířena i do velmi aktivních poloh.“⁶⁸ Později dochází k závěru, že u Homéra je problematické určit pojetí subjektivity a že „akty vědomého ‚já‘ jsou v homérském jazyku vyjadřovány jako zásahy vnitřních i vnějších sil, které hrdinu přimějí k určitému jednání.“⁶⁹ Clarke prohlašuje, že psychické orgány se v těchto případech, kdy pohání člověka k akci, jeví jako „něco, co člověk vlastní a drží uvnitř sebe.“⁷⁰ Chce tím naznačit jednu polohu na rozmanité škále autonomie, na které se pojmy z *thymos family* v homérských eposech pohybují. Nejde v této situaci podle Clarka tedy již o samostatnou entitu, ale o činitele, kterého má hrdina „v držení“ a který ho ovlivňuje. Caswell tvrdí, že pohánění hrdiny do akce psychickým orgánem je případ vnitřní motivace, která není emocionálně zabarvená a není ani případem kognice. Řadí je tedy do své páté kategorie významů, kterých může *thymos* nabývat — motivace.⁷¹

Tento poměrně zdlouhavý výčet různých přístupů a pohledů ukazuje, že problematika principů motivace a vůle homérských hrdinů je velice komplexní a že mnoho aspektů působení *thymos* závisí na interpretaci, jelikož v eposech nelze vždy nalézt o

⁶⁴ E. R. DODDS, *Řekové a iracionálně*, s. 31.

⁶⁵ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 13.

⁶⁶ Pokud ovšem tato myšlenka nebyla do jeho *thymos* nebo *frenes* vložena externí božskou silou, viz R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 56.

⁶⁷ „accompaniment to action“ S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 55. Pro volní aktivity viz s. 56.

⁶⁸ H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 41.

⁶⁹ Tamt., s. 52.

⁷⁰ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 70.

⁷¹ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 47–48.

mentálních aktech dostatečné informace.⁷² Mnoho autorů vysvětluje volní pochody homérského člověka na pozadí vystavěných systémů, které nemusí nutně vycházet z homérské tvorby. Někteří se naopak pokusili tuto sféru vysvětlit pouze na základě textů eposů, ovšem stále se mohou rozcházet v náhledech na jednotlivé fenomény, např. pravého původce činů. Proto ze sekundární literatury není přesně jasné, jak proces motivace a rozhodnutí člověka k určitému činu probíhá. *Thymos* je s ním nějakým způsobem spojen, je možné pozorovat, že má skutečně potenci svého nositele hnát k určitým činům. V jakém vztahu ale vůči dotyčnému hrdinovi v takovém případě nachází, již není tak zřejmé. Vystupuje zde *thymos* jako něco v držení Achillea, co ho doprovází v akci? Nebo Homér tímto způsobem vyjadřuje, že sám Achilleus touží odjet, takže bychom mohli pozorovat tendenci ztotožnit se se svým *thymos* i zde? Učenci nám v tomto případě nedávají jednotnou odpověď. Jedná se o podobný problém jako ve výskytu (2), kde nebylo zcela jasné, do jaké míry může být pro homérského člověka jeho psychický orgán autonomní.

Pokusím se ukázat, jak by mohl Homér tímto obratem vyjadřovat, že ve skutečnosti touží uprchnout sám Achilleus. Již jsme viděli, že hrdinové se mohou s činěním *thymos* ztotožnit, pokud spolu souzní. Je ale stále možné přisoudit činění *thymos* samotnému hrdinovi, když je s ním v rozporu?⁷³ K takovému závěru lze dojít skrze otevření další sporné otázky ohledně abstrakce a metafory v popisu fungování psychických orgánů. Je totiž důležité pokusit se objasnit, jak doslovně mohl Homér brát aktivitu jednotlivých orgánů, jelikož to napomůže k osvětlení jejich vztahu ke svým nositelům.

Nejdříve nastiňme způsob, pomocí něhož je možné se při rozboru pojmu *thymos* této otázce vyhnout — jedná se o ‚*laundry list*‘ *approach*, na který upozorňuje Hayden Pelliccia. Tento přístup totiž neproblematizuje konceptualizaci psychických orgánů. Spočívá v tom, že badatel sepíše seznam všech možných užití zkoumaného orgánu, a následně se pokouší, bez jakéhokoliv zohlednění širšího kontextu, „představit si skutečnou entitu, která by mohla nést všechny tyto nekriticky shromážděné atributy a schopnosti, jako kdyby tento samotný seznam představoval systematický, komplexní a ‚realistický‘ popis povahy a schopností orgánu.“⁷⁴ Takový postup je možný nalézt ve studii Caroline Caswell, která sice ve druhé

⁷² Je na místě znovu připomenout, že homérské eposy nejsou psychologickým pojednáním. Viz E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*, s. 67.

⁷³ V tomto výskytu nestojí *thymos* sice s Achilleem přímo v rozporu, ale je naznačeno, že tendence *thymos* nemusí nutně souznívat s intencemi samotného Achillea.

⁷⁴ „... attempts to imagine a real entity that might possess all the uncritically assembled attributes and capabilities, as if the mere list itself presented a systematic, comprehensive and ‘realistic’ account of the organ’s nature and capabilities.“ H. PELLICCIA, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, s. 30, pozn. 42.

kapitole spojuje na gramatické úrovni používání výrazu *thymos* a působení větrů v eposech, skrze tuto asociaci ovšem chce pouze hlouběji porozumět principům fungování oddělených *frenes* a *thymos*.⁷⁵ Nechává tak stranou otázku možného abstrahování a pracuje s *thymos* jako s nezávislou entitou se všemi nalezenými vlastnostmi. Neřeší tedy, jak a proč může homérského hrdinu jeho *thymos* k něčemu hnát, pouze jednoduše konstatuje, že je to jeden z jeho atributů. To je tedy první možnost, jak k problematice přistupovat.

Když ale připustíme možnost, že Homér vždy nemyslí působení *thymos* doslovně, otevře se nám nová sféra možné interpretace. Je myslitelné, že motivace Achillea byla přenesena na abstraktní autonomní orgán?⁷⁶ Takovou možnost přenesení smyslu na fyziologický orgán bude nejlepší ilustrovat na jednoduchém příkladu, který nacházíme v běžné moderní řeči.⁷⁷ Již bylo zmíněno, že málokomu přijde neobvyklé pojetí srdce jako sídla emocí. Stejně tak je možné říci, že srdce někoho táhne, někam žene. Máme v tu chvíli samozřejmě na mysli, že jedinec sám je k něčemu přitahován, ale použitím metonymie přeneseme vůli na abstrahované srdce, a to většinou kvůli tomu, že popisovaná tendence je silně emocionálně založená a může se vymykat racionálnímu uvažování. Kdybychom analyzovali takové používání pojmu srdce v moderní řeči pomocí ‚*laundry list*‘ approach, ukázalo by se nám jako autonomní entita ovlivňující člověka, od kterého je odlišená, ač má fyziologický základ.⁷⁸ Takto by jistě nikdo srdce s vážností nedefinoval, pokud by chtěl v úplnosti postihnout jeho charakter. Zajímavé je, že tato definice, ve které chybí zvážení abstrakce a přenesení významu, se velice přibližuje pojetí charakteru *thymos* podle některých učenců. Je to způsobeno tím, že *thymos* má v mnoha ohledech odlišný charakter od našeho metaforického srdce, v některých případech s hrdinou dokonce rozmlouvá.⁷⁹ Není tedy divu, že tento orgán učenci často chápou jako odlišený a autonomní.

Touto analogií s metaforickým srdcem lze pouze naznačit princip přenášení významu, nelze jednoduše říci, že by Homér pracoval s *thymos* způsobem, jakým moderní člověk připisuje své citové popudy svému srdci. Nemůžeme kvůli jeho zmíněnému

⁷⁵ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 52–63.

⁷⁶ Pro odmítnutí metafor v homérské psychice viz M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 107–109, pro kritiku takového postoje viz D. L. CAIRNS, *Myths and metaphors of mind and mortality*, s. 65–75 a H. PELLICCIA, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, s. 27–37.

⁷⁷ Míra fyziologické sféry je u *thymos* sporná, ovšem většina učenců se shodne, že do určité míry tento psychický orgán tělesné zakotvení má, ač nemusí být v eposech tolik zjevný. Tato problematika bude přiblížena ve výskytu (11).

⁷⁸ Tento myšlenkový postup přebírám od H. Pelicci H. PELLICCIA, *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*, s. 30–31, pozn. 42.

⁷⁹ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 45.

nezvyklému charakteru s jistotou určit, do jaké míry v homérské řeči k abstrahování u *thymos* dochází, pokud k němu dochází vůbec. Ovšem skálopevně se držet přesvědčení, že se *thymos* dostává do postavení odlišené autonomní entity vždy, když tomu tak na první pohled je, není metodicky správné. Takový postoj nezkoumá možnosti významů homérských duševních aktů komplexně ze všech stran.

Nyní se nám tedy ukázala druhá možnost, jak můžeme na *thymos* při ovlivňování svého nositele nahlížet. Pomocí této interpretace dostáváme alternativu k pojetí *thymos* jako nezávislé entity. Pokud je správná, lze tvrdit, že samotný Achilleus má tendenci uprchnout, ovšem jistým způsobem se od své tendence distancuje, když ji přenáší na svůj *thymos*. Došli jsme tak k poměrně paradoxnímu tvrzení, že rozhodnutí je samotného Achillea, ten se s ním ale neztotožňuje.

Bylo nutné na možnost metafory v homérských duševních procesech alespoň v jednom případě poukázat, ač se tato práce bude většinou připodobňovat studiím, ve kterých byl k rozboru využit ‚*laundry list*‘ approach, jelikož nebude vždy prostor tuto sféru explicitně zvážit a budeme při výkladu nalezené atributy skutečně připisovat samotnému *thymos*.

Nechme tedy nyní již otázku abstrakce a metafory stranou a zaměřme pozornost na samotný charakter aktivity *thymos* v tomto výskytu. Jak již bylo zmíněno, Caswell řadí tento výskyt do volních schopností *thymos* a vylučuje zapojení kognice a emoce.⁸⁰ Nabízí se otázka, zda se takovou kategorizací nedopouští anachronismu a nevkládá do homérské řeči moderní principy myšlení.⁸¹ Je třeba si povšimnout, že kognitivní, emoční nebo volní sféra není u Homéra striktně rozlišována, neexistují zde jasně vymezené hranice. Lze to pozorovat i u aktivit psychických orgánů, zkoumaný *thymos* je sice většinou spojován s emoční sférou, ale může volně přesahovat do ostatních duševních procesů.⁸² Jelikož je ale *thymos* takto používán, je možné po vzoru Bruno Snella argumentovat, že i v této situaci má Achilleova tendence emocionální základ.⁸³ Jeho *thymos* ho přeci žene kvůli tomu, že je nespokojen s rozdělováním bohatství a Agamemnón se na něm dopouští křivdy. Není tedy zcela

⁸⁰ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 47-48.

⁸¹ Na tuto nástrahu poukazuje např. M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 31–39, viz také J. BREMMER, *The early Greek concept of the soul*, s. 5.

⁸² M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 64, S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 15, E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*, s. 67.

⁸³ B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 12.

nesmyslné tvrdit, že se *thymos* (nebo Achilleus) cítí zneuctěn, až pobouřen, a proto má takové tendence.

Možný emocionální nádech aktivity *thymos* koresponduje s překlady Murraye a Šrámka, kteří ponechali tento orgán samostatně a přeložili ho jako „srdce“. Zajímavý je překlad Vaňorného, ten také ponechal *thymos* autonomní, ale přeložil ho jako „mysl“, tudíž se zdržel interpretace a možný emocionální základ Achilleova popudu nenaznačil. Mertlík v tomto případě přenesl význam na Achillea, takže jeho překlad — „utíkej chutě, jak [ty sám, Achillee] toužíš“ — souzní s teorií, podle které je pravý původ tendence, která je metonymií přenesena na jeho *thymos*, v samotném hrdinovi. Není ovšem zcela nutné, že Mertlík při svém překladu bral tento ohled explicitně v potaz.

Mimo nositele emocí a vlastností hrdinů se nám v tomto výskytu *thymos* vyjevil jako aktivní činitel se schopností ovlivňovat svého nositele. Byla ale také rozebrána možnost jeho abstrakce a zpochybněny jeho schopnosti někoho ovlivňovat: není jednoznačné, kde u homérských hrdinů vůle pramení. Jak již bylo dvakrát zmíněno, podle kategorizace Caroline Caswell patří tento výskyt do páté kategorie — vnitřní motivace. Lze ovšem také nalézt emocionální základ. Na Clarkově škále činitel – funkce zde *thymos* jednoznačně stojí na jednom z krajních pólů, tedy jako nezávislý činitel. Clark dokonce verš 173 zmiňuje jako exemplární příklad.⁸⁴

3.4 Výskyt (4)

Čtvrtý výskyt se nachází ve verši 192. Jelikož výskyty (5) a (6) stojí v následujících čtyřech verších, předložím zde pro tyto tři instance *thymos* delší souvislejší pasáž, aby nebyl text zbytečně dělen:

ὡς φάτο· Πηλείωνι δ' ἄχος γέενε', ἐν δέ οἱ ἦτορ	(188)	
στήθεσσιν λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν,	(189)	
ἦ' ὃ γε φάσγανον ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ	(190)	
τοὺς μὲν ἀναστήσειεν, ὃ δ' Ἀτρείδην ἐναρίζοι,	(191)	
ἦε χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν.	(192)	výskyt (4)
ἕως ὃ ταῦθ' ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,	(193)	výskyt (5)
εἶλκετο δ' ἐκ κολεοῖο μέγα ξίφος, ἦλθε δ' Ἀθήνη	(194)	
οὐρανόθεν· πρὸ γὰρ ἦκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη,	(195)	

⁸⁴ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 69.

ἄμφω ὁμῶς θυμῶι φιλέουσά τε κηδομένη τε. (196) výskyt (6)

Murray:

„So he spoke. Grief came upon the son of Peleus, and within his shaggy breast his heart was divided in counsel, whether he should draw his sharp sword from his side and break up the assembly, and kill the son of Atreus, or whether he should check his wrath and curb his spirit. While he pondered this in his mind and heart, and was drawing his great sword from its sheath, Athene came from heaven, sent by the goddess, white-armed Hera, for in her heart she loved them both alike and cared for them.“

Vaňorný:

„Řekl, a Péléovec se rozlítíl – uvnitř mu srdce
v zmužilých prsou jeho se na dvě rozmýšlet jalo,
zdali by břitký meč měl vytasit od statné kyčle,
ostatní zaplašit všecky a probodnout Agamemnona,
či by měl potlačit vášně a zlost svou vzkypělou zdržet.

Co on přemýšlel takto i ve svém srdci i v mysli,
právě když velký meč již tasil – Pallas v tom přišla:
Héré bělostných loktů ji poslala s nebeských výšin,
oba je milujíc stejně a v srdci je na péči majíc. – –,

Mertlík:

„Pravil, a velký žal se zmocnil Achilla, v mužné
hrudi začalo srdce věc vážit na obě strany,
zdali by ostrý meč měl od boku tasit a zahnat
ostatní krále stranou a probodnout Agamemnona,
nebo zda utlumit hněv a potlačit vzkypělou vášně.
Zatímco přemítal takto jak v srdci, tak v mysli a z pochvy
tasil už veliký meč, vtom Athéna snesla se z nebe –
bohyně bělostných loktů ji poslala, Héra, vždyť v srdci
ve stejné lásce je měla a o oba jevila starost.“

Šrámek:

„Domluvil. Syna Peleova však zachvátil hněv.

Srdce mu zakolísalo v zarostlých prsou nejistotou,
zda má vytrhnout od boku ostrý svůj meč,
rozehnat sněm a zabít Atreova syna,
či zdusiti hněv a zkrotit **duši**.

Zatím co myšlenky ty mu zmítaly nitrem
a tasil již z pochvy veliký meč,
zjevila se mu Athéna. Héra bělostných paží
ji seslala s nebes, milujíc oba dva soky stejnou, mateřskou láskou.“

Na tomto místě je spor mezi Agamemnonem a Achilleem již značně vyhrocen. Agamemnón hrozí, že Achilleovi sám odebere Bríseovnu, aby poznal, že je Agamemnón mocnější a jemu nadřazený. Achilleus se následně rozlítí do takové míry, že dokonce zvažuje, jestli má Agamemnona zabít. V popisu toho, jak se Achilleus rozmýšlí, zda k činu přistoupit, se objevují tři psychické orgány.

Tato scéna tedy jasně ukazuje, že k popisu toho, co by moderní člověk vyjádřil jako projevy mysli nebo ducha, Homér používá aktivitu psychických orgánů nebo interakci hrdiny s nimi.⁸⁵ Jednotný pojem mysli nebo intelektu, který by mohl všechny duševní akty pojímat, stejně tak jako sjednocující výraz pro tělo, u Homéra chybí.⁸⁶ Proto není překvapující, že když Achilleus zažívá vnitřní rozkol spojený s hněvem, jsou to právě jeho psychické orgány, které začnou v takovou chvíli „hrát všemi barvami“. Tento způsob popisu duševních aktů je jistě patrný již z předešlých výskytů, nyní se ale v této názorné pasáži ukazuje v jasnějším světle. Psychické orgány, které zde Homér používá, nejsou sémanticky totožné, proto je také možné pokoušet se charakterizovat pouze jeden z nich, ovšem jejich

⁸⁵ Další dva psychické orgány, které se v této části vyskytují, jsou (*étor* a *fren*). Vyznačil jsem je v textu pouze pro názornost, pokusit se o charakterizaci a srovnání těchto a zbývajících psychických orgánů s *thymos* bohužel již přesahuje zaměření této práce.

⁸⁶ Na této skutečnosti se jednohlasně shodnou všichni učenci, viz kupříkladu H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 45 a B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 8. Někteří můžou sice nacházet jednotu mysli v aktivitách psychických orgánů a fyziologických procesů, např. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 23–43 vidí *thymos* a *frenes* jako sídla vědomí, ovšem universální pojem pro mysl stále chybí.

významy a použití se stále značně překrývají.⁸⁷ U některých je zjevnější tělesné zakotvení, některé má Homér tendenci používat ve specifických kontextech. Fyziologická stránka *thymos* bude ještě rozebrána; kontext, ve kterém se nejčastěji používá, se již začal rýsovat, bude však ještě doplněn a upřesněn. Vraťme se nyní ale zpátky ke konkrétnímu výskytu pojmu, který stojí ve středu našeho zájmu.

Nacházíme jeho použití ve verši 192, ve kterém Achilleus zvažuje, zda má probodnout Agamemnona, nebo zdržet hněv a zkrotit (*erétyó*) svůj *thymos*. Ve výskytu (3) se ukázalo, že *thymos* může vystupovat jako činitel, který ovlivňuje svého nositele. Nyní se význam posouvá na další úroveň, když je zde vyjádřeno, že Achilleus nemusí tendencím *thymos* nutně podléhat. Pokud by si vybral umírněnější možnost, musel by dokonce svůj *thymos* zkrotit. Taková nutnost implicitně ustavuje Achilleův *thymos* opět jakožto autonomní entitu, jelikož pokud Achilleus musí něco krotit z důvodu nebezpečí, že by mohl vlivu této věci podlehnout, naznačuje to, že taková entita je od něj skutečně odlišena a má vlastní vůli. Jinými slovy by to v tomto verši mohl být *thymos*, který chce Agamemnona zabít, a pokud Achilleus podlehne jeho vlivu, bude bez kontroly řídit jeho jednání.⁸⁸ Když jsem během úvodního přibližování kontextu pasáže přenesl význam na Achillea (Achilleus se rozlítí, Achilleus zvažuje...) činil jsem tak pouze kvůli jednoduchosti výkladu a kvůli tomu, že podobné vyjádření jsou našemu myšlení obecně bližší.

Zmíněné nebezpečí, které hrozí při podlehnutí tendencí *thymos* odkazuje k možnému způsobu, jak se homérský hrdina mohl retrospektivně očistit, pokud se jeho činy posléze ukázaly jako nečestné. Když se nějaké jednání hrdiny jevílo po jeho vykonání škodlivé, neblahé či iracionální, jednoduše ho připsal externím silám, jelikož mohou ovlivňovat jeho *thymos*, a ten může ovlivňovat jeho. Takto popisuje principy chování homérského člověka E. R. Dodds.⁸⁹ Ovšem podmínkou proto, aby takové zpětné očištění mohlo mít vůbec nějakou váhu a kredibilitu, je obecné akceptování *thymos* jako autonomní entity s vlastní vůlí všemi ostatními. Na tomto chování se ukazuje, že homérští hrdinové mohli skutečně v některých situacích chápat *thymos* jako odlišenou entitu.

⁸⁷ Viz pozn. 78.

⁸⁸ Stále je přítomna možnost, že takové vyjadřování je pouze Achilleův způsob, jak se od potenciálního zabití Agamemnona později distancovat, srov. s. 23-24 ve výskytu (3).

⁸⁹ E. R. DODDS, *Řekové a iracionálně*, s. 11–35. Stále se ale u tohoto badatele musíme mít na pozoru kvůli jeho východiskům, které u výzkumu používá. Srov. pozn. 42. Pro distance od svých činů kvůli externím silám působícím na *thymos* viz také E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*, s. 78.

I v tomto případě je očividný a lehký dohledatelný emocionální základ aktivity *thymos*. Je dokonce ještě zjevnější, než tomu bylo ve výskytu (3), protože zde Achilleův *thymos* bezprostředně reaguje na konkrétní hrozbu Agamemnona. Tendence jeho *thymos* je definitivně ovlivněna hněvem, který tato hrozba vyvolala. Je zde dokonce explicitně zmíněno, že kromě umírnění *thymos* bude Achilleus muset také zadržet hněv (*cholon*), pokud se rozhodne nezabít Agamemnona.⁹⁰ Ukazuje se tedy znovu, že *thymos* je velmi vnímavý vůči externím vlivům a může řídit jednání člověka, když nebude jeho aktivita mírněna.

Všechny překlady tohoto výskytu do určité míry naznačují odlišnost *thymos* na jedné straně a Achillea na straně druhé. Je to určeno hlavně slovesem (*erétyó*), které podle Cunliffa znamená zadržet, omezit nebo zkrotit.⁹¹ Překladaelé si tedy museli zvolit nějaký výraz, který by vystihoval, že Achilleus může tuto věc zkrotit. Vaňorný s Mertlíkem v překladu tohoto verše opět kladou důraz na emociálně nabitě významy, kterých *thymos* v Homérovi hojně nabývá, a volí namísto něj pojem vášně. Murray a Šrámek nahradili *thymos* jednotícím pojmem duše (*spirit*). Činí tak kvůli tomu, že *thymos* může nést mnoho schopností, které bychom připsali mysli, duši nebo intelektu. Vkládají ale tímto způsobem do homérské řeči novější koncepty. S tímto překladem navíc mizí Achilleova možnost zpětně se odvolat na podlehnutí *thymos*. U vášně je tato možnost zachována, ani pro dnešního čtenáře není zvláštní, když někdo řekne, že se nechal unést působením vášně.

Thymos se nám doposud vyjevil jako sídlo emocí a nezávislý činitel se schopností ovlivňovat svého nositele. Nyní se ukázalo, že nositel *thymos* nemusí nutně jeho tendencím podléhat, ale může se svému *thymos* vzepřít a jeho nabádání zkrotit. Na Clarkově škále zde nejde již o úplně autonomního činitele, který je na hrdinovi zdánlivě nezávislý. Stojí zde podle Clarka jako něco, co má hrdina v držení a co může ovládat, ač v tomto postavení stále vykazuje známky autonomie.⁹² Pokud bychom měli výskyt podle významu kategorizovat po vzoru Caswell, patřil by jistě do čtvrté skupiny — vnitřní debata.⁹³

⁹⁰ Clarke ukazuje, že *cholon* může přímo vstupovat do psychických orgánů a ovlivňovat je. Viz M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 93–95.

⁹¹ R. J. CUNLIFFE, J. H. DEE, *A lexicon of the Homeric dialect*, s. 157.

⁹² M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 71.

⁹³ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 44–47.

3.5 Výskyt (5)

Další výskyt se nachází hned v následujícím verši 193. Ve verších (188-192) byl popsán Achilleův hněv a rozpolcenost jeho *étor* v tom, zda má Agamemnona zabít, nebo uklidnit svůj *thymos*. Ve verši 193 a 194 na scénu přichází bohyně Athéna, aby ho v útoku na Agamemnona zadržela, zatímco Achilles tasí svůj meč, a přitom stále nad alternativami váhá. Tento Achilleův duševní akt je popsán tak, že Achilles nad situací přemítá (*ormainó*) ve svém *fren* a *thymos*.

Dostáváme se zde k další důležité sféře významů, kterých může *thymos* nabývat. Mimo emoční projevy, v rámci kterých je *thymos* využíván nejčastěji, může být spojován i s intelektuálními aktivitami. Caswell upozorňuje, že v tomto kontextu není *thymos* používán tak často.⁹⁴ Bruno Snell dokonce argumentuje, že u všech kognitivních aktivit *thymos* je vždy možné nalézt emocionální základ, takže nikdy není používán k čistě intelektuálním aktům.⁹⁵ Opět by se emocionální nádech dal nalézt i zde, přetrvává totiž Achilleův hněv, který dost možná stál v základu významu výskytu (4), jak jsme uvedli výše. Samotná možnost interpretace většiny výskytů jako aktivity založené na emocích ukazuje, že v homérské řeči jsou velmi nejasné hranice mezi těmito kategoriemi.⁹⁶ I když na kategorizaci přistupujeme, zjišťujeme, že se *thymos* v intelektuální sféře chová stejně komplexně jako v té emocionální. Jak ukazuje především Clarke, ale zmiňuje to také například Sullivan, může zde *thymos* opět získávat různou míru autonomie, od myslícího činitele, přes místo, kde aktivita probíhá, až po samotnou myšlenku.⁹⁷ Ve verši 193 stojí jednoznačně jako místo, kde intelektuální aktivita probíhá.

V tomto případě není tak těžké si představit, že přemítání nad situací provádí sám Achilles, protože zde nestojí se svým *thymos* v rozporu, jak tomu bylo implicitně v předchozím výskytu. Provádí zde totiž aktivitu ve svém *thymos*, nabádá to tedy k představě, že je tento psychický orgán se svým nositelem opět v souhře a hrdina se ztotožňuje s jeho aktivitou. Skutečně se tento výskyt podobá obratu, který je pro moderní

⁹⁴ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 22 §21.

⁹⁵ B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 12.

⁹⁶ Viz S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 15, M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 64, E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*, s. 67.

⁹⁷ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 69–73, S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 55.

myšlení velmi běžný, tedy že někdo něco zvažil ve své mysli.⁹⁸ V překladech se zde *thymos* sice neobjevuje jako mysl, ale jako srdce, a je to způsobeno především tím, že zde stojí vedle *frenes*, které jsou s kognitivními schopnostmi spojovány ve větší míře než *thymos*. Proto Murray, Vaňorný i Mertlík jako mysl přeložily právě *frenes* a *thymos* přiřadili výraz srdce kvůli jeho častějšímu spojení s emocemi. Za povšimnutí stojí i překlad Šrámka, který chytré spojil *frenes* a *thymos* ve výraz *nitro*, takže naznačil fyziologické zakotvení psychických orgánů a zároveň se mu podařilo popsat sféru těchto orgánů jako jednotné sídlo Achilleových duševních aktů, což souzní s pojetím mysli jako fyziologických procesů psychických orgánů Onianse a Clarka.⁹⁹

Zatím jsme viděli *thymos* ve spojení s emocionální a volní sférou, mohl se také dostávat do rozporu s nositelem. Nyní se ukazuje, že má též kognitivní schopnosti. Na škále činitel – funkce zde *thymos* stojí uprostřed, jelikož si jako místo, ve kterém aktivita probíhá, jistou autonomii ponechává, ovšem výraznější a aktivnější je zde sám Achilleus. Dle kategorizace Caroline Caswell jsme poprvé narazili na třetí sféru užití *thymos* — kognice.¹⁰⁰ Nově můžeme při výskytu *thymos* pozorovat i patrnější tělesné rozpoložení hrdiny. Achilleus má na začátku této scény rozpolcený *étor*, psychický orgán se zjevnějším tělesným základem než *thymos*, proudí v něm vztek (*cholon*), u kterého je také možné nalézt fyziologický základ.¹⁰¹ Můžeme tedy poprvé vypovídat o vnitřním stavu člověka, a je očividné, že má na psychické orgány veliký vliv. Proto Onians, Harrison nebo také Clarke hledají u *thymos* tělesné zakotvení pomocí zkoumání možných etymologických základů tohoto pojmu, protože vidí fyziologickou sféru jako jednotný aparát, ve kterém zároveň probíhají duševní pochody homérských hrdinů.

3.6 Výskyt (6)

Poštěté narážíme na výskyt našeho zkoumaného pojmu ve verši 196. Dozvídáme se zde, že Athéna byla za Achilleem poslána Hérrou, aby zmírnila jeho hněv a zadržela ho před zabitím krále Agamemnona. Ve zmíněném verši je poskytnuto vysvětlení, proč tak Héra

⁹⁸ Výskyty tohoto typu nabádají ke ztotožňování aktivit psychických orgánů s myslí a vědomím homérského člověka, jak to činí Onians a do určité míry i Clarke, musíme ale zvažovat i případy, kdy *thymos* proti hrdinovi stojí v opozici. Viz R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 23–43 a mírně odlišný pohled M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 73–89. Clarke nevidí základ mysli v psychických orgánech, ale spíše ve fyziologických procesech a změnách, které se dějí uvnitř hrudi a psychické orgány ovlivňují.

⁹⁹ Viz předchozí poznámku.

¹⁰⁰ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 23–34.

¹⁰¹ Viz pozn. 86.

učinila. Héra totiž Achillea i Agamemnona v *thymos* miluje (*fileó*) stejnou měrou, takže chce přirozeně zamezit tomu, aby jeden zabil toho druhého. Athéna s Hérrou navíc obecně podporují Achájské a jejich záměr vyvrátit Tróju, takže zabití jejich vůdce by celou záležitost výrazně komplikovalo.

Héra tedy ve svém *thymos* oba hrdiny miluje, což je pro *thymos* typické použití. Nový fenomén, který zde můžeme pozorovat, je přítomnost našeho zkoumaného psychického orgánu u nějakého božstva. Shirley Sullivan konstatuje, že „*thymos* má podobný rozsah aktivit jak v bozích, tak v lidských bytostech.“¹⁰² Božský a lidský *thymos* se v eposech tedy neliší funkcí ani postavením. Můžeme ale narazit na případy, kdy bohové *thymos* nějakého hrdiny ovlivní. V prvním zpěvu *Iliady* k ničemu takovému nedochází, uveďme tedy názorný příklad z prvního zpěvu *Odyssey*. Zde totiž ve verši 320 a 321 vkládá Athéna Télemachovi sílu (*menos*) a odvalu (*tharsos*) do jeho *thymos*.¹⁰³

Co se týče daného výskytu, začíná se zde ukazovat, že tento psychický orgán skutečně dominuje emocionální sféře. Láska je pouze jedna z mnoha emocí, které postavy v eposech v *thymos* mohou zažívat. Na tomto místě je *thymos* jednoznačně v souladu s Hérrou, dalo by se dokonce říci, že Héra jedná nezávisle pomocí nebo skrze *thymos*. Na Clarkově škále mu přísluší místo, kde psychické orgány vystupují spíše jako instrumenty nebo lokace, skrze které hrdina něco myslí nebo prožívá.¹⁰⁴ Toto místo je tedy na škále autonomie blíže činům než nezávislému činiteli. V kategorizaci dle významu také nenacházíme žádné nejasnosti, rozhodně se podle rozdělení Caroline Caswell jedná o třetí skupinu užití *thymos* — emoce.

Díky jednoznačnosti situace se shodují i překlady: Murray, Vaňorný i Mertlík zvolili pro *thymos* opět výraz srdce, který slouží jako sídlo Hériných emocí. Jediný Šrámek v této pasáži *thymos* vynechal a připsal emoce rovnou samotné Hérře. Takový překlad je možný opět díky tomu, že Héra s *thymos* souzní a jeho autonomie skoro není patrná, jak bylo popsáno výše.

¹⁰² „*Thumos* has a similar range of activity in both gods and human beings.“ S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 57.

¹⁰³ Tento výskyt zmiňuje S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 57 a H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 42. Pro zvážení spojitosti božské intervence a fyziologické sféry viz R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 51-52.

¹⁰⁴ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 72.

3.7 Výskyt (7)

Další užití *thymos* nalézáme ve verši 205:

ἦις ὑπεροπλήισι τάχ' ἄν ποτε θυμὸν ὀλέσσει. (205)

Murray: „through his own insolent acts he will soon lose his **life**.“

Vaňorný: „záhy že za svůj pych svým vlastním **životem** splatí.“

Mertlík: „pro své chování zpupné co nejdříve ztratí svůj **život**.“

Šrámek: „**životem** zaplatí teď svou nezkrotnou zvůli!“

Nacházíme se zde stále ve stejné scéně, ve které se Athéna právě zjevila Achilleovi. Bohyně k němu tedy přistupuje a bere ho zezadu za vlasy, Achilleus se otáčí a okamžitě poznává, že jde o Athénu. Kvůli svému hněvu se jí hned ptá, zda na toto místo přichází kvůli tomu, aby byla svědkem Agamemnonovy zpupnosti. Vzápětí také bohyni ujišťuje, že za tuto jeho zpupnost zanedlouho Agamemnon ztratí svůj *thymos*.

V této pasáži se nám ukazuje nový kontext, ve kterém Homér pojem *thymos* používá. Je zde totiž vyjádřeno, že pokud je někdo zbaven svého *thymos* nebo ho nějakým způsobem pozbyde, znamená to pro něho smrt. Tento výskyt nás logicky vede k závěru, že mít v držení svůj *thymos* je nějakým způsobem podmínkou života. V sekundární literatuře se objevuje několik možných vysvětlení toho, proč ztráta *thymos* znamená smrt.

Většinou to u badatelů vyplyne z přiřazení *thymos* k nějakému konkrétnímu fyziologickému procesu. Např. Onians, jak již bylo řečeno, vidí v *thymos* vlhký dech, který se odpařuje z krve. Zároveň v tomto tělesném procesu spatřuje základ vědomí. Je potom jednoduché vysvětlit, proč ztráta *thymos* znamená smrt: homérský hrdina v tu chvíli podle Onianse ztrácí dech a vědomí.¹⁰⁵ Podobně na věc nahlíží J. Bremmer, který připodobňuje *thymos* k jedné z *ego-soul*, která je sídlem vědomí a duševních aktů u živých lidí.¹⁰⁶ Další učenec, který se také pokusil nalézt fyzické zakotvení psychických orgánů — E. L. Harrison — vidí fyziologický základ též v dechu, ovšem v dechu abnormálním, který je provázen nezvyklými situacemi. Nespátřuje v *thymos* přímo vědomí, ale vidí v něm *life-energy*, která

¹⁰⁵ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 49.

¹⁰⁶ J. BREMMER, *The early Greek concept of the soul*, s. 53-56.

je pro život zásadní, a je přirozené, že s jeho ztrátou nastává smrt.¹⁰⁷ Hynek Bartoš a Shirley Sullivan v *thymos* také vidí sídlo vitální energie, která člověka naplňuje.¹⁰⁸

Opět narážíme na aspekt *thymos*, u kterého nenacházíme jednotné vysvětlení. Není totiž možné jednoznačně určit, jakou povahu *thymos* v momentě smrti má. Co ovšem můžeme v tomto kontextu vyloučit, je vysvětlení, že by *thymos* představoval eschatologickou duši, která by přetrvávala po smrti. Po smrti totiž přetrvává pouze *psyché*, která hrdiny opouští v momentě smrti podobně jako *thymos*, a následně putuje do Hádu.¹⁰⁹ *Thymos* se po smrti neobjevuje, mluví se o něm výhradně u živých bytostí. Zajímavé je, že *psyché* se objevuje pouze u lidí dost možná proto, že značí právě jejich smrtelnost,¹¹⁰ zatímco *thymos* se objevuje i u bohů a zvířat. U zvířat se *thymos* používá k tomu, aby byla vyjádřena jejich síla, anebo právě jejich smrt. Tohoto orgánu tedy mohou pozbyt lid i zvířata.¹¹¹

Obecně tedy v debatě o smrti u homérských hrdinů převažuje názor, že ztratit *thymos* může znamenat pozbytí své vnitřní životní síly, popř. dechu, což jsou podmínky nezbytné pro udržení života. S tímto pojetím nejsou v rozporu ani výskyty pojmu *thymos*, ve kterých ztráta tohoto orgánu neznamena smrt, ale pouze ztrátu vědomí. V těchto případech je většinou ztráta vědomí popsána jako uniknutí *psyché* a opětovného nabytí vědomí jako navrácení *thymos*.¹¹² Pokud se tedy budeme držet tohoto pojetí, můžeme také učinit závěr, že je pravděpodobné, že v homérském člověku je *thymos* vždy přítomný, ač jeho rozpoložení nebo aktivita není pokaždé explicitně vyjádřena.

S tímto výkladem jsou nyní již pochopitelné i překlady této pasáže, protože všichni překladatelé pro pojem *thymos* zvolili výraz život, který se v momentě smrti ztrácí. Jednotlivé překlady se liší pouze v důrazu na to, zdali Agamemnón ztratí *thymos* kvůli své pýše a zpupnosti. V překladu Murraye a Mertlíka Agamemnón ztratí *thymos* právě kvůli svému chování, v překladu Vaňorného a Šrámka ztrátou *thymos* za své činy zaplatí.

Získáváme tedy vedle emocionální, volní a kognitivní sféry další kontext, ve kterém může být *thymos* používán, tedy ve spojení se smrtí nebo ztrátou vědomí. Toto použití tedy

¹⁰⁷ E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*, s. 69.

¹⁰⁸ H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 40, S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 54-55.

¹⁰⁹ Viz např. B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 9, H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 19-21.

¹¹⁰ H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 31.

¹¹¹ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 15, S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 57.

¹¹² Uvedme alespoň jeden příklad z *Iliady* (Il. V. 698), který je v tomto kontextu zmíněn ve studii C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 12.

jednoznačně spadá do první kategorie Caroline Caswell — smrt/ztráta vědomí.¹¹³ Není přesně jasné, jakou autonomii bychom *thymos* měli přisoudit na Clarkově škále činitel – činy, protože Clark možnost ztráty *thymos* nezmiňuje. Ovšem ze situace vyplývá, že by *thymos* v tomto případě patřil spíše na stranu k činiteli, jelikož zde stojí od hrdiny odděleně, ač není aktivní.

3.8 Výskyt (8)

Další výskyt se nachází ve verši 209:

ἄμφω ὁμῶς θυμῶι φιλέουσά τε κηδομένη τε. (209)

Murray: „for in her heart she loves you both alike, and cares for you“

Vaňorný: „oba vás miluje stejně a v srdci vás na péči majíc. – –“

Mertlík: „vždyť v srdci ve stejné lásce vás má a o oba jeví jen starost.“

Šrámek: „miluje vás oba stejnou, mateřskou láskou.“

Tento výskyt je totožný s výskytem (6), Homér zde používá doslovně stejný popis Héřina vztahu k Agamemnonovi a Achilleovi, která je v *thymos* oba miluje. Jediný rozdíl v této pasáži oproti výskytu (6) je, že popis Héřiny lásky k těmto dvěma hrdinům pochází od Athény, která sama uvádí, že byla Hérou poslána. Ovšem skutečnost, že se jedná o Athénin monolog, a nikoliv popis situace básníkem, vůbec nemění význam, ve kterém *thymos* stál ve výskytu (6). Žádné nové fenomény zde nenalzáme, proto platí pro tento výskyt všechno, co bylo řečeno o výskytu *thymos* ve verši 196. Také překlady jsou v obou případech stejné, pouze s tím rozdílem, že nyní je adresátem sdělení Achilleus.

3.9 Výskyt (9)

Devátý výskyt *thymos* v *Iliadě* nacházíme ve verši 217:

καὶ μάλα περ θυμῶι κεχολωμένον· ὧς γὰρ ἄμεινον. (217)

Murray: „no matter how angry he may be at heart, for it is better so.“

¹¹³ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 12-16.

Vaňorný: „kdyby i sebe kdo víc byl rozezlen – vždyť to tak lépe:“

Mertlík: „ač jsem pohněván v **srdci** – vždyť tak je to o mnoho lepší:“

Šrámek: „i když vzpírá se **srdce** v mé hrudi. Je to tak lépe.“

Athéna Achillea tedy nabádá, aby netasil meč a s Agamemnonem se nepouštěl do boje. Achilles božskou autoritu poslouchá a svůj meč zase zasouvá. Zároveň dodává, že je vždy lepší poslechnout bohy bez ohledu na to, jak může být člověk ve svém *thymos* rozlícen.

Thymos zde opět stojí ve spojení se silnými emocemi. Můžeme znovu nalézt náznak jednoho aspektu zkoumaného orgánu, který jsme pozorovali ve výskytu (4), tedy že člověk nemusí vždy tendencím svého *thymos* podléhat. Není zde sice explicitně řečeno, že *thymos* žene hrdinu k nějakým činům, zdá se ale, že Achilles v této pasáži naznačuje, že pokud někdo v *thymos* cítí hněv, nemusí mu nutně podlehnout. Otázkou je, zdali *thymos*, který je naplněn silnými emocemi, v takovém případě musí člověka nutně k nějakému jednání pohánět. Pokud tomu tak je, Achilles by tímto výrokem vyjadřoval, že má možnost svůj *thymos* zkrotit. Pokud ale *thymos* vždy člověka k jednání nenutí, Achilles tím může potom jednoduše myslet, že nemusí na rozpoložení *thymos* nutně brát ohledy.

První vysvětlení by souznělo se Šrámkovo verzi překladu tohoto verše, ve kterém *thymos* stojí odděleně a vzpírá se, takže není v souladu s hrdinou a je třeba ho krotit. Murray a Mertlík se přibližují druhé verzi výkladu, podle které stačí rozpoložení *thymos* ignorovat. Překládají totiž pasáž tak, že člověk musí poslouchat bohy, ač je v srdci rozezlen. Vaňorný *thymos* úplně vynechává a přenáší hněv přímo na člověka, což jistě vychází z často zmiňovaného principu ztotožňování se s aktivitou svého *thymos*.

Znovu se nám tedy zkoumaný orgán ukazuje jako sídlo emocí, které může svého nositele ovlivnit. Opět se také potvrzuje, že nositel má možnost se jeho aktivitě vzepřít. Na Clarkově škále *thymos* v tomto výskytu opět stojí jako sídlo nebo instrument, ve kterém nebo skrze který emoce probíhají.¹¹⁴ Takové případy již nemají daleko k situacím, kde *thymos* zastupuje samotné emoce. V rámci kategorizace Caroline Caswell se bezesporu jedná o třetí skupinu použití — emoce.

¹¹⁴ Srov. např. výskyt (6).

3.10 Výskyt (10)

Další výskyt nalezneme ve verši 228:

οὐτέ ποτ' ἐς πόλεμον ἅμα λαῶι θωρηχθῆναι (226)

οὔτε λόχονδ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν (227)

τέτληκας **θυμῶι**· τὸ δέ τοι κῆρ εἶδεται εἶναι. (228)

Murray:

„never have you dared to arm yourself for battle with your troops, or to go into an ambush with the chief men of the Achaeans. That seems to you to be death.“

Vañorný:

„Ani kdy do války jíti a s lidem v krunýř se odít,
ani se v zálohu ukrýt, jda s předními Achájů reky,
jakživs **odvahy** neměl – tot' smrtí zdá se ti býti! –“

Mertlík:

„nikdys **odvahu** neměl vzít krunýř a po boku lidu
též se účastnit boje a nikdy ses v zálohu nebral
s výkvětem achájských reků – v tom jistou záhubu vidíš.“

Šrámek:

„Odvážil ses už někdy vytrhnout s bojovníky
a bít se v boji
či ležet s nejmělejšími Acháji v krytu
a číhat? To se ti přičí k smrti.“

Nacházíme se zde v místě, na kterém Achilles již nemá v úmyslu zabít Agamemnona, ovšem napadá ho ještě jednou slovně, což mu také doporučila učinit sama

Athéna. Konkrétně v těchto verších obviňuje Agamemnona ze zbabělosti, když říká, že nikdy neměl dostatečně odvážný *thymos* na to, aby vyrazil se svými spolubojovníky do boje.

Achilleus tedy poukazuje na Agamemnonův nedostatek odvahy, jeho zbabělost, a vyjadřuje to tím, že haní jeho *thymos*. V tomto verši nacházíme pojem *thymos* v podobném významu, jako stál ve výskytu (2), když jsme ho interpretovali jako potenciálního nositele vlastností, které Agamemnona charakterizují. Zde ale význam stojí ještě dále, protože *thymos* je úplně zbaven své autonomie a vyjadřuje *samotnou vlastnost* hrdiny.¹¹⁵ Autonomii a nezávislou aktivitu bychom mohli hledat pouze skrze úvahu, která by byla založena na poznacích z předchozích výskytů a na zvážení schopnosti *thymos* ovlivňovat svého nositele. Pokud bychom položili důraz na tento jeho aspekt, mohli bychom dojít k závěru, že Achilleus měl výrokem, že Agamemnon má nedostatek odvahy v *thymos*, na mysli skutečnost, že ho nikdy nehnal do bitvy. To je ovšem pouze krajní možnost, která se kvůli nejistým předpokladům již vzdaluje tomu, co zde Achilleus skutečně říká.

Zůstává tedy stále platné, že odvážný *thymos* je odvaha Agamemnona. Správně to vyzorovali i všichni překladatelé, rozdíl mezi jednotlivými překlady je pouze v tom, že Vaňorný a Mertlík ponechali *thymos* jako Agamemnonovu odvahu, která mu podle Achillea chybí, Murray a Šrámek učinili *thymos* ještě do větší míry součástí Agamemnona, jelikož tuto pasáž přeložili tak, že Agamemnon se „sám neodvážil“.

Poprvé se nám ukazuje, že vedle sídla nejrůznějších duševních aktů a odděleného činitele může *thymos* představovat samotnou hrdinovu vlastnost. Není tedy těžké zařadit tento výskyt na škálu autonomie Michaela Clarka, jelikož *thymos* zde zastává samotnou funkci.¹¹⁶ Situace se ovšem začne komplikovat, když se pokusíme pro tento význam vybrat jednu z pěti kategorií Caroline Caswell. Sama Caswell *thymos* jako odvahu nikde nezmiňuje, navíc abychom mohli zařadit přítomný výskyt do nějaké kategorie, museli bychom provést interpretační kroky navíc, protože ze samotného primárního textu není věc dostatečně jasná. Pokud bychom přijali vysvětlení, že Agamemnonův *thymos* ho nikdy do bitvy nehnal, potom by se jednalo o pátou kategorii — motivace.

¹¹⁵ Např. E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*, s. 66 explicitně říká, že psychické orgány mohou stát jako samotné funkce. Jednoznačně tato skutečnost vyplývá také z používané škály Michaela Clarka, na které funkce představuje jeden krajní pól.

¹¹⁶ M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 72.

3.11 Výskyt (11)

Po jedenácté používá Homér výraz *thymos* ve verši 243:

σὺ δ' ἔνδοθι θυμὸν ἀμύξεις (243)

χωόμενος, ὃ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισας. (244)

Murray: „But you will gnaw your heart within you in
wrath that you did not at all honor the best of the Achaeans.“

Vaňorný: „– ty uvnitř se užírat budeš,
nevole pln – vždyť muž, všech nejlepší, od tebe znectěn.“

Mertlík: „hrýzt v srdci se budeš a rmoutit,
že sis nevážil nic z všech Achájů nejzdatnějšího!“

Šrámek: „Pak budeš úpět zmučenou duší, proč sis tak málo vážil
Nejlepšího z Achájů!“

Poté, co Achilleus zkritizoval Agamemnona za neúčast v bojích, přidává přísahu, že král bude litovat toho, že znevážil nejzdatnějšího bojovníka z řad Achájců. Achilleus totiž predikuje, že vůdce Trojských vojsk Hektór začne pobíjet mnoho Řeků, takže si všichni budou přát, aby se Achilleus vrátil do boje. Agamemnón jim však podle Achillea nebude schopen vyhovět a bude se ve vzteku v *thymos* užírat a rmoutit kvůli tomu, že si Achillea nevážil.

Achilleus doslovně říká, že Agamemnón si ve vzteku bude trhat (*amyxeis*) svůj *thymos*, a chce tím vyjádřit, že Agamemnón se bude trápit, bude toho litovat. Nalézáme zde tedy odkaz na tělesnou sféru a fyziologické procesy, na kterých tolik učenců zakládá svou teorii o fungování psychických orgánů.¹¹⁷ Sdělení je tedy jasné, Achilleus předpovídá Agamemnonovi nástup negativních emocí, ovšem je pozoruhodné, že to vyjadřuje pomocí fyzické proměny *thymos*.

¹¹⁷ Jedná se hlavně o R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*; M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*.

Pokusíme se osvětlit tento obrat skrze průzkum možnosti metaforické řeči. „Trhat *thymos*“ nabádá k představě, že jde o stejné vyjádření, jako když v dnešní době někdo obrazně řekne, že mu něco trhá srdce. Takové logické vysvětlení se zdá být nasnadě. Nemůžeme ale s jistotou říci, že si pod takovým obratem homérský člověk nemohl představit nějaký skutečný fyziologický proces, o kterém si myslí, že se mu děje v hrudi. Nemůžeme ani vyloučit, že by trhání *thymos* chápal jako tento skutečný tělesný proces a zároveň jako duševní akt: učenci mají za to, že homérský člověk tyto dvě sféry neodlišoval.¹¹⁸ „Fyziologický“ a „duševní“ jsou proto v tomto smyslu anachronismy, jedná se o později vykonstruované koncepty, které jsou homérskému člověku cizí.¹¹⁹ Harrison navíc pozoruje, že homérský člověk v těchto ohledech ztotožňuje příznaky s příčinou, takže je skutečně myslitelné, že mohl chápat trhání *thymos* jako skutečný tělesný proces, který nějakým způsobem pozoroval a vnímal, a zároveň tento proces spojoval s prožíváním silně negativní emoce.¹²⁰

Jsme ovšem nuceni nechat stranou úvahu o všech interpretacích, které by objasňovaly, co *thymos* v těle fyzicky představuje a kde se nachází, a co by mohlo znamenat trhání tělesného *thymos*, jelikož pohled na fyzickou podobu *thymos* se u badatelů liší. Jako příklad uveďme alespoň nejčastější interpretaci *thymos* jakožto dechu, kterou razí Onians.¹²¹ Achilles by v takovém případě svým výrokem pravděpodobně chtěl vyjádřit, že u Agamemnona nastane trhavé nepravidelné dýchání, které ztotožňuje s negativní emocií. Držme se ale pouze závěru, že je možné myslet projevy *thymos* fyzicky i duševně zároveň.

Skoro všichni překladatelé motiv fyzického poškození *thymos* zachovali — „gnaw your heart“, „uvnitř se užírat“, „hrýzt v srdci“ — liší se pouze v překladu samotného *thymos*. Překlad tohoto výrazu jakožto srdce by již nikoho neměl překvapit, navíc se dá obrazně říci, že se v něm Agamemnón bude „užírat“, což se přibližuje původnímu smyslu. Jediný Šrámek vyjádřil roztrhaný *thymos* jako zmučenou duši, čímž se od originálu více vzdálil.

Poprvé se nám tedy *thymos* objevil jako skutečný tělesný „orgán“, který určuje rozpoložení člověka podle svého fyzického stavu a změn. Na Clarkově škále se opět přibližuje spíše funkcím, nezávislost *thymos* zde není tolik patrná, převažuje spojení se samotným hrdinou. Náš zkoumaný pojem je v tomto výskytu spojen s negativními emocemi,

¹¹⁸ Např. S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 17.

¹¹⁹ Viz M. CLARKE, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, s. 37-38, ale také B. SNELL, *The Discovery of the mind*, s. 8.

¹²⁰ E. L. HARRISON, *Notes on Homeric Psychology*, s. 66.

¹²¹ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, s. 44-48.

takže začlenění do kategorií Caroline Caswell je také jednoznačné: jedná se o třetí skupinu — emoce.

3.12 Výskyt (12)

Na další instanci *thymos* narážíme ve verši 256:

ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροίατο θυμῷ, (256)

Murray: „and the rest of the Trojans would be greatly glad at heart“

Vaňorný: „s ním též Trojané druzí by radostí zplesali v srdci,“

Mertlík: „velmi i Trójané druzí by v srdci se zaradovali,“

Šrámek: „zaradují se synové Priamovi a Trojané všichni“

Zde se tento psychický orgán vyskytuje v Nestorově řeči. Nestór byl v *Iliadě* rádce, ze všech Řeků nejstarší a nejmoudřejší. Proto měl také dostatečnou autoritu na to, aby svou řečí přerušil hádku Achillea a Agamemnona a pokusil se zmírnit chování obou hrdinů a přivést je zpátky k racionálnímu uvažování. Na začátku své řeči je upozorňuje, že trojský král Priamos se syny a s nimi i všichni Trojané by zajásali v *thymos*, kdyby věděli, jak se nyní Achilleus s Agamemnonem přou.

Opět se setkáváme s emocionální sférou, konkrétně s radostí. Trojané by se totiž podle Nestora zaradovali v *thymos*. Už ze samotných příkladů prvního zpěvu *Iliady* začíná být jasné, že emocionálnímu kontextu tento psychický orgán skutečně dominuje. Na Clarkově škále toto užití tedy stojí opět jako sídlo nebo instrument, skrze které homérský člověk prožívá emoce, přibližuje se tedy více k pólu samotné funkce.¹²² V rámci rozdělení, které používá Caroline Caswell, by se tento výskyt přidal k nejpočetnější skupině, tedy třetí kategorii, ve které se *thymos* objevuje ve spojení s emocemi.

Překladaťelé jsou ve svých verzích pasáží, ve kterých je *thymos* přímo spojován s emocemi, poměrně konzistentní. Murray, Vaňorný a Mertlík zde zvolili jako sídlo radosti výraz srdce, Šrámek přenesl význam rovnou na samotné postavy.

¹²² Srov. výskyt (6).

3.13 Výskyt (13)

Další výskyt lze nalézt ve verši 378:

ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ, (378)

Murray: „yet this did not please the heart of Agamemnon, son of Atreus“

Vaňorný: „jedině Átréovci se hlas ten nelíbil v srdci,“

Mertlík: „toliko Agamemnón to nelibě nesl v svém srdci,“

Šrámek: „Jen Agamemnon, Atreův syn, se vzepřel.“

Zde se setkáváme s *thymos* v Achilleově líčení předešlých událostí své matce, mořské bohyni Thetis. Achilles se k ní modlí a vykládá jí, jaký sled událostí vedl k jeho zneuctění a odebrání Bríseovny. Ve verši 378 popisuje reakci Agamemnona stran navrácení Chryseovny svému otci, Chrysovi, knězi boha Apollóna. Achilles vypráví Thetis, že Agamemnona tento návrh nepotěšil v jeho *thymos*.

Achilleus ve své řeči doslovně opakuje verš 24. Předložený výskyt je tedy totožný s výskytem (1). Pro toto použití *thymos* tedy platí vše, co bylo řečeno o významu výskytu (1), kategorizace, míra autonomie i překlady jsou v obou výskytech totožné. Jediný rozdíl zde spočívá v tom, že Agamemnonovu reakci nepopisuje sám básník, nýbrž Achilleus.

3.14 Výskyt (14)

Výraz *thymos* je znovu použit ve verši 429:

τὸν δ' ἔλιπ' αὐτοῦ (428)

χωόμενον κατὰ θυμὸν ἐϋζώνοιο γυναικός, (429)

Murray: „angry at heart because of the fair-girdled woman“

Vaňorný: „s hněvem v srdci, že násilím, naproti vůli, dívčina s krásným pásem mu odňata.“

Mertlík: „rozhněvaného v srdci, že dívku s překrásným pásem“

Šrámek: „osaměl v hoři a myslel na štíhlou dívku přepásanou“

K tomuto verši se dostáváme na konci rozhovoru Achillea se svou matkou. Ta mu slíbila, že se přimluví u Dia, aby podpořil trojská vojska, což povede ke zkáze těch achájských. Achilles tím chce dosáhnout toho, že všichni Řekové začnou Agamemnonem pohrdat. Samotný vůdce všech řeckých vojsk si potom má uvědomit, že zneuctění nejlepšího achájského bojovníka byla velká chyba. S tímto slibem tedy Thetis odchází ze scény a na místě nechává svého syna s rozhněvaným *thymos*.

Zkoumaný psychický orgán se opět vyskytuje jako sídlo emocí, v tomto případě prožívá Achilles ve svém *thymos* hněv částečně kvůli samotnému odebrání Bríseovny, ale hlavně kvůli urážce jeho cti.¹²³ Můžeme na tomto výskytu připomenout, že *thymos* je velmi citlivý na externí vlivy, jelikož zde urážka na cti a odebrání jeho společnice přímo určuje rozpoložení Achilleova *thymos*. Připomeňme také, že hrdinové se s *thymos* často ztotožňují, pokud je s nimi v souladu. Zde na škále autonomie stojí *thymos* opět jako sídlo nebo instrument samotné emoce, takže není třeba ani složitých interpretačních kroků ke zjednodušujícímu výroku, ve kterém psychický orgán úplně vypustíme, tedy že Achilles sám prožívá hněv. Tento způsob vyjádření hněvu u Achillea volí ve svém překladu Šrámek, protože se o hrdinovi dle této verze říká, že v hoři osaměl. Sám tedy ve vzteku zůstal na místě, kde ho Thetis ponechala, sám Achilles se hněval. Ostatní překladatelé se rozhodli ponechat *thymos* odděleně a použít pro něj výraz srdce. Jak jsme se již několikrát mohli přesvědčit, takový překlad je v případech, ve kterých *thymos* stojí jako sídlo emocí, velice běžný.¹²⁴

Ve čtrnáctém výskytu tedy nenacházíme nových významů nebo aspektů *thymos*, na které ještě nebylo poukázáno. Tento výskyt pouze znovu podporuje časté pozorování učenců, že *thymos* dominuje emocionální sféře.

3.15 Výskyt (15)

Po patnácté se *thymos* v prvním zpěvu vyskytuje ve verši 468:

οὐδέ τι θυμὸς ἐδέετο δαιτὸς ἕτσης. (468)

Murray: „nor did their hearts lack anything of the equal banquet.“

¹²³ Kirk. ed., *The Iliad*, s. 98.

¹²⁴ Dokazují to výskyty (1), (5), (6), (8), (9), (12), (14).

Vaňorný: „a z hostiny **duch** měl radost, dělené stejně.“

Mertlík: „a z hostiny řádné i **srdce** požitek mělo.

Šrámek: „každý se těšil podle své chuti“

Další výskyt nacházíme při popisu společné hostiny. Ta se uskutečnila po navrácení Chrýseovny a následného obřadu a modliteb k Apollónovi. Obřad prováděli delegáti posláni Agamemnonem společně s knězem Chrýsem. Tímto způsobem by měl být odvrácen mor, který Apollón na Řeky kvůli zneuctění Chrýsa sesílal. Po vykonání všech zmíněných obřadných obětí přítomní usedli k hostině, při které jejich *thymos* nic nechybělo.

Narážíme zde na nový aspekt *thymos*, z tohoto verše se totiž dozvídáme, že může reagovat na jídlo a pití. Co ale může znamenat, že *thymos* z hostiny nic nechybělo? Již jsme viděli, že *thymos* je úzce spojený se svým nositelem a může také souviset s proměnami ve fyziologické sféře.¹²⁵ Z přítomného výskytu vyplývá, že je vnímavý vůči fyzickému stavu hrdiny a je pozitivně ovlivněn jídlem a pitím, kterého se postavám dostávalo během hostiny.¹²⁶ Znamená to tedy, že si *thymos* ničeho dalšího nežádal, měl všeho dost.¹²⁷ Způsob, jakým je zde *thymos* použit, nabádá dokonce k představě, že měl všeho dost právě kvůli tomu, že byl jídlem a pitím vyživen. To je ovšem pouze krajní interpretace, která vychází z možnosti „růstu“ a „zmenšení“ *thymos*, které je v přímém vztahu s fyzickou kondicí hrdiny.¹²⁸ Je pravděpodobnější, že *thymos* je přímo napojený na fyzické rozpoložení svého nositele, takže najedený bojovník je ve více rovnovážném stavu než ten nenajedený, nic mu nechybí, a tento stav se odráží v jeho vnímavém *thymos*, kterému v takové situaci též nic nechybí, ničeho si nežádá. Pokud bychom pro tento verš přijali takovou povahu *thymos*, znovu by se potvrdovalo, že náš zkoumaný psychický orgán je velice citlivý na externí vlivy a je úzce provázán s hrdinou a jeho tělem.

Vaňorný a Mertlík v interpretaci zašli ještě o krok dále a usoudili, že *thymos* měl z hostiny potěšení či prožitek. Takový překlad se odchyluje od originálního znění, ovšem

¹²⁵ Srov. výskyt (11).

¹²⁶ Na pozitivní reakci *thymos* na jídlo a pití poukazuje C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 16-17. S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 55 vidí spojení *thymos* s jídlem a pitím pouze jako jeho sekundární fyziologickou charakteristiku.

¹²⁷ Sám *thymos* totiž může po něčem toužit, srov. S. D. SULLIVAN, *Psychological and Ethical Ideas*, s. 55 a H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 41.

¹²⁸ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 17.

stále souzní s obecnou povahou *thymos*, jelikož tento orgán může být něčím potěšen nebo popuzen, jak jsme ostatně sami viděli ve výskytu (1). Nejblíže původnímu znění je Murrayův překlad „nor did their hearts lack anything“.

V tomto výskytu se nám tedy ukázalo, že *thymos* pozitivně reaguje na jídlo a pití, takže je citlivý nejenom na duševní rozpoložení svého nositele, ale také přímo na jeho fyzický stav. Stojí zde od hrdiny odlišený a vykazuje značnou míru nezávislosti. Na Clarkově škále činitel – funkce se tedy rozhodně blíží k samotnému činiteli. Caswell o reakcích *thymos* na hostinu mluví v kontextu jeho fyziologického zakotvení a proměn v této sféře, nezařazuje proto výslovně tento kontext do žádné z pěti kategorií.¹²⁹

3.16 Výskyt (16)

Další použití *thymos* nalézáme ve verši 562:

ἀλλ' ἀπὸ θυμοῦ (562)

μάλλον ἐμοὶ ἔσειαι, (563)

Murray: „but you will be the further from my heart;“

Vaňorný: „– naopak spíše

vypadneš ze srdce mého –“

Mertlík: „naopak mému

srdci se tím víc vzdálíš,“

Šrámek: „jen se mi zprotivíš zcela“

Zde narážíme na *thymos* v rámci sváru Dia a jeho manželky Héry. Tito dva bohové se dostali do pře kvůli tomu, že Zeus přislíbil Thetis podporu trojských vojsk. Jeho žena tento jeho úmysl vytušila a rozhodla se kvůli tomu svého manžela konfrontovat.¹³⁰ Zeus na takové nařknutí reaguje zdůrazněním skutečnosti, že Héra by se neměla snažit rozpoznat a uhodnout všechny jeho úmysly a osobní rozhodnutí, jelikož tím stejně ničeho nedosáhne, pouze se vzdálí jeho *thymos*.

¹²⁹ C. CASWELL, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, s. 16-17.

¹³⁰ Připomeňme skutečnost, že Héra s Athénou podporují achájskou intenci vyvrátit Tróju.

Tato instance *thymos* se v mnohém podobá výskytu (2), jelikož není na první pohled jasné, co Homér může myslet pod spojením „vzdálit se od *thymos*“. Ani míra autonomie tohoto Diova psychického orgánu není úplně jasná. Podobně jako v druhém výskytu se nabízejí dvě interpretační cesty: pokud je zde *thymos* chápán jako nezávislá entita v držení Dia, potom tímto výrokem Zeus chtěl pravděpodobně vyjádřit, že se Héra vzdálí jeho emociálního sídla, tedy že už nebude u Dia v *thymos* tolik přítomna. Jinými slovy by se také dalo říci, že se Hére nebude v jeho *thymos* dostávat tolik přízně. Zároveň je ale také myslitelné, pokud bychom *thymos* v tomto výskytu přisoudili větší míru spojení se samotným hrdinou, že Zeus měl na mysli přímo sám sebe, protože povaha *thymos* může vyjadřovat různé charakteristiky svého nositele, jak jsme viděli ve výskytu (2) a (10). Zeus tedy mohl zmínit svůj *thymos* v zastoupení své vlastní osoby. Jak jsme viděli ve výskytu (2), není zcela nemyslitelné připustit platnost obou významů *thymos* zároveň.

Překlady povětšinou udržují *thymos* samostatně jako Diovo emocionální sídlo, od kterého se Héra může svými pokusy o rozpoznání jeho úmyslů vzdálit. Jedná se o verze překladu Murraye, Vaňorného a Mertlíka, ve kterých *thymos* stojí jako srdce. Šrámek se svým překladem zašel opět interpretačně o něco dále, přenesl celé spojení na postavu Dia a přeložil oddálení Héry od jeho *thymos* jako zprotivení její osoby ze strany Dia.

Na tomto výskytu se ukazuje, že *thymos* může stát jako emocionální sídlo, na které mohou hrdinové odkazovat jako na celek, a vyjadřovat tímto způsobem nějaký vztah nebo postoj, který k někomu chovají. Není vyloučena ani možnost, že *thymos* může stát v zastoupení samotné postavy. Vyjevují se tedy dvě různé pozice, které *thymos* na škále autonomie zaujímá: buď zde může stát jako nezávislý činitel, nebo být přímo spojen s hrdinou bez jakékoliv autonomie. Rozdělení do jedné z pěti kategorií u tohoto výskytu také není přesně jasné, opět bychom museli spekulovat a domýšlet se, jakého významu zde *thymos* přesně nabývá a k čemu by ve skutečnosti došlo, kdyby Héra se svými spekulacemi pokračovala. Pokud by se Héra skutečně Diovi zprotivila, jak to ve svém překladu naznačil Šrámek, mohlo by v tomto případě jít opět o sféru emocí.

3.17 Výskyt (17)

Předposlední výskyt se v prvním zpěvu nachází v 593. verši:

ὀλίγος δ' ἔτι θυμὸς ἐνήεν. (593)

Murray: „and but little life was left in me.“

Vaňorný: „– když měl jsem už **dušičku** malou.“

Mertlík: „– to byla už malá **dušička** ve mně.“

Šrámek: „divže jsem **ducha** nevypustil.“

Zde narážíme na *thymos* v rámci Héfaistova vyprávění. Tento bůh, syn bohyně Héry, radí své matce, aby se usmířila s Diem, jelikož nechce být svědkem trestu, kterým Zeus Héře pohrozil. Zdůrazňuje také, že Zeus je ze všech bohů nejmocnější, takže by nemohl Héře v takovém případě ani pomoci. Tuto skutečnost dokresluje popisem podobné události, kdy se pokusil Diovi kvůli své matce vzepřít, jenže Zeus ho mrštil z Olympu a Héfaistos až k večeru dopadl na ostrov Lémnos. Dodává, že po celodenním letu mu zbýval už pouze malý *thymos*.

Jak bylo naznačeno ve výskytu (15), *thymos* se může zmenšovat nebo zvětšovat. Co ale může znamenat, že má někdo malý (*oligos*) *thymos*? Héfaistos zde chce popisem velikosti svého *thymos* jistě vyjádřit svůj neblahý stav, do kterého se svržením z Olympu dostal. Fyziologická kondice *thymos* a jeho velikost tedy přímo určuje rozpoložení svého nositele. S tímto případem souzní pojetí *thymos* jako určité životní energie, která člověka naplňuje, udržuje ho při životě a je původcem pohybu.¹³¹ Pokud bychom se drželi takového výkladu, bylo by hned jasné, co Héfaistos malým *thymos* myslel: byl vyčerpán a zbývalo mu jen málo životní síly. Takové použití tedy zároveň poukazuje na skutečnost, že ztráta *thymos* může znamenat smrt.¹³² Bohové jsou sice v homérských eposech nesmrtelní, nemají žádnou *psyché*, která by mohla po smrti putovat do Hádu,¹³³ to ale nutně neznamená, že se Héfaistos nemůže přiblížit stavu, který by člověk zažíval před smrtí. Naznačuje to i skutečnost, kterou se dozvídáme v následujícím verši 594, tedy že se o Héfaista po jeho pádu museli postarat sintijští muži.

Pojetí *thymos* jako životní síly se odráží v překladu Murraye, jelikož v jeho verzi zbylo Héfaistovi po pádu pouze *little life*. Stejně pojetí dost možná stálo i v základu překladů Vaňorného a Mertlíka, kteří malý *thymos* přeložili jako dušičku. Šrámek svým překladem jistě referuje na možnost ztráty *thymos* v momentě smrti. Tento překlad se ovšem přičí skutečnosti, že Héfaistos nikdy „duši“, ať už ji budeme chápat jakkoliv, reálně vypustit

¹³¹ Životní energii v *thymos* vidí Harrison, Bartoš a Sullivan, srov. výskyt (7).

¹³² Srov. výskyt (7).

¹³³ H. BARTOŠ, *Očima lékaře*, s. 31.

nemůže. Je ale stále myslitelné, jak jsme zmínili výše, že tento bůh odvozoval svou bídnou kondici od lidské smrtelnosti a od stavů, které smrti předcházejí.

Z tohoto výskytu se tedy dozvídáme, že stav a velikost *thymos* je přímo spojená s fyzickou kondicí postavy. Sice zde stojí jako entita odlišená od samotného Héfaista, ovšem je s ním úzce spojena a stav tohoto boha je přímo odvozen od stavu jeho *thymos*. Nestojí tedy na Clarkově škále autonomie zcela v bodě nezávislého činitele, jelikož je neodlučitelně spojen s hrdinou, takže jeho autonomie není absolutní. Opět není možné s jistotou přiřadit tento význam, ve kterém zde *thymos* stojí, do jedné z pěti kategorií, o kterých mluví Caswell. Je tomu tak z toho důvodu, že je zde problematizována především tělesná sféra a konkrétní fyzický stav. Pouze pomocí následné interpretace a spojení *thymos* se smrtelností bychom mohli tento výskyt zařadit do první kategorie – smrt/ztráta vědomí.

3.18 Výskyt (18)

Poslední výskyt pojmu *thymos* v prvním zpěvu *Iliady* stojí ve verši 602:

οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἕϊσης, (602)

Murray: „nor did their hearts lack anything of the equal banquet,“

Vaňorný: „a z hostiny duch měl radost, dělené stejně,“

Mertlík: „– z hostiny řádné nic nechybělo tam srdci,“

Šrámek: „a všechno již v pořádku bylo:“

Naposledy nacházíme *thymos* v závěrečné scéně prvního zpěvu, tedy v rámci hostiny, kterou si bohové na Olympu užívali po celý zbytek dne. Tento význam je totožný s výskytem (15): *thymos* z hostiny nic nechybělo, měl všeho dost. Rozdíl na tomto místě spočívá v tom, že *thymos* nepocíťoval nedostatek nejen z hostiny, ale ani z lyry, kterou držel Apollón nebo ze zpěvu Mús. To je řečeno v následujících verších 603 a 604. Homér zde tedy píše, že tyto věci nechyběly žádnému *thymos* zúčastněných bohů.

Nemůžeme tedy přítomný význam vysvětlit pouze na základě spojení *thymos* s fyzickým stavem svého nositele, jak jsme to učinili ve výskytu (15). Musíme také připomenout další charakteristický aspekt tohoto psychického orgánu, a to časté ovlivnění

externími fenomény.¹³⁴ Není tedy vnímavý pouze vůči bezprostřednímu rozpoložení svého nositele, ale také vůči „vnější“ hudbě a zpěvu. Je zde implicitně řečeno, že by *thymos* po takových věcech mohl toužit. Ovšem říci, že *thymos* měl z hostiny, lyry a zpěvu potěšení znamená posunout význam této pasáže o další interpretační krok. Činí tak ve svém překladu Vaňorný. Blíže originálnímu znění stojí se svými překlady Murray a Mertlík, stejně jako ve výskytu (15). Šrámek v tomto případě *thymos* úplně vypustil.

Ač je zde význam širší než ve výskytu (15), platí pro něj stejná kategorizace. Stále nelze tuto instanci zařadit do jedné z kategorií Caroline Caswell, a na Clarkově škále opět stojí blíže samotnému nezávislému činiteli.

¹³⁴ Srov. výskyty (1), (4), (14).

IV. ZÁVĚR

Cílem této práce bylo ukázat komplexní charakteristiku pojmu *thymos* v homérské tvorbě na příkladech z prvního zpěvu *Iliady*. Postupným rozbořením se ukazovala sémantická povaha pojmu, který stál ve středu našeho zkoumání. Stejně tak jsme ovšem často naráželi na mnohá úskalí a nebylo vždy možné s jistotou určit přesné významy, ve kterých *thymos* v některých výskytech stál. Tato skutečnost poukazuje na komplexnost a nezvyklý charakter psychické a fyziologické sféry homérských hrdinů.

Přesto jsme ale nyní schopni dospět k obecnějším závěrům. Z předložených osmnácti výskytů a studií, které se touto problematikou zabývají, je jasné, že *thymos* je jakási tělesně zakotvená entita, která přísluší každému člověku, bohu i zvířeti a skrze níž u lidí a bohů probíhají nejrůznější duševní akty. Tato entita má skutečně nezvyklou povahu, ale z provedeného rozboru je možné vyzdvihnout některé pravidelnosti. Můžeme například s jistotou tvrdit, že *thymos* je nejčastěji používán ve spojení s emocemi. Ukázalo se to i na tak malém vzorku, s jakým jsme zde pracovali: necelá polovina výskytů z prvního zpěvu nese význam s explicitně emocionálním nádechem. V mnoha dalších případech bylo navíc velmi jednoduché nalézt alespoň emocionální základ pro danou aktivitu *thymos*. Avšak ukázalo se také, že prostřednictvím *thymos* mohou být vyjadřovány i další duševní aktivity, narazili jsme na pasáž, ve které Achilleus ve svém *thymos* o něčem přemýšlel.

Thymos ale nemusí být vždy používán zástupně za duševní pochody nebo pocity. Nemusí dokonce ani souznít se svým nositelem. Dostává se totiž často do pozice nezávislé entity, která je do určité míry odlišena od svého nositele. Viděli jsme příklady, ve kterých *thymos* postavy k něčemu hnál, často tato tendence nemusela nutně být v souladu s úmyslem samotného hrdiny. Ukázalo se ale, že hrdina nemusí tendencím svého *thymos* vždy podlehnout, může dokonce jeho tendence krotit. V tomto kontextu zůstává otázkou, v jaké míře je u Homéra v takových případech myslitelná metafora. Pravděpodobně se již nedozvíme, zdali postavy *thymos* skutečně braly jako autonomního odlišeného činitele, který má dokonce schopnost řeči, nebo zda se tímto způsobem pouze vyjadřoval vnitřní rozkol.

Stejně tak zůstala otevřena otázka původního činitele a svobodného rozhodování. V některých případech se zdá, že *thymos* je původcem jednání a hrdina tak ztrácí svobodnou vůli, jindy svůj *thymos* ignoruje a rozhoduje se podle sebe. Nemůžeme proto s jistotou určit původce jednání, tato problematika totiž v eposech není jednoznačná. Ani badatelé nám v tomto případě neposkytují jednotnou odpověď.

Tyto zmíněné případy, ve kterých je hrdina explicitně odlišen od svého *thymos*, nebo je s ním dokonce v rozporu, stojí na jedné straně spektra autonomie tohoto psychického orgánu, která ve skutečnosti není ani podle zkoumaných výskytů nejčastější. Častěji se objevovaly příklady, ve kterých je *thymos* s hrdinou v souladu, v takových případech se hranice mezi aktivitou *thymos* a jeho nositelem začaly většinou rozplývat. Jde především právě o výše zmíněné emocionální projevy. Významy *thymos* se potom mohou dostat na druhý konec spektra autonomie, kdy je *thymos* s hrdinou v podstatě ztotožňován. Jsou to většinou pasáže, kde psychický orgán reprezentuje samotného hrdinu nebo stojí jako samotný prožitek nebo vlastnost. Naším rozbohem se tedy ukázala celá Clarkova škála činitel – funkce. Podobně jsme v prvním zpěvu našli všech pět významových kategorií, které používá Caroline Caswell.

Ze všech rozebraných výskytů je dále také patrné, že *thymos* je velmi vnímavý vůči externím vlivům, a to většinou těm, které ovlivňují duševní a tělesné rozpoložení hrdiny. Může být dokonce intencionálně ovlivněn nějakou božskou silou. V každém případě zůstává velmi patrné silné spojení *thymos* se svým nositelem. Hrdinův stav je do jisté míry určován stavem svého *thymos* a *vice versa*. Je pro hrdinu dokonce tak důležitý, že jeho ztráta znamená smrt. V tomto kontextu je často velmi zjevná fyzická stránka tohoto psychického orgánu. Viděli jsme, že existuje více teorií o fyziologické povaze *thymos*. Nejčastější je pojetí *thymos* jako dechu nebo jako určité vitální energie. Takové předpoklady ovšem stojí na hlubším etymologickém bádání a studiu uceleného homérského díla. V našem rozboru se v tomto kontextu ukázalo, že se *thymos* může fyzicky měnit v těle, což přímo určuje stav a naladění svého nositele. Viděli jsme ale také, že fyziologická sféra není v homérských eposech rozlišována od té duševní, a jsou dokonce myslitelné zároveň.

Povaha *thymos* je tedy obecně velice těžce uchopitelná, jelikož pro moderní myšlení je taková entita nezvyklá, a naše tendence přemýšlet v rámci zavedených konceptů a kategorií nám často ztěžuje pochopení pravé povahy některých jejích aspektů. Provedeným rozbohem jsme proto byli schopni určit pouze některé obecné charakteristiky a principy chování *thymos* a jeho vztahu ke svému nositeli a okolí.

V. TABULKA VÝSKYTŮ

Výskyt	Verš	Kategorie	Strana
1. Neobšťastnit <i>thymos</i>	24	3. (emoce)	s. 14
2. Dar vhodný pro <i>thymos</i>	136	-	s. 16
3. <i>Thymos</i> někoho pohání	173	5. (motivace)	s. 19
4. Krotit svůj <i>thymos</i>	192	4. (vnitřní debata)	s. 25
5. V <i>thymos</i> přemýšlet	193	2. (kognice)	s. 30
6. V <i>thymos</i> milovat	196	3. (emoce)	s. 31
7. Ztratit <i>thymos</i>	205	1. (smrt/ztráta vědomí)	s. 33
8. V <i>thymos</i> milovat	209	3. (emoce)	s. 35
9. V <i>thymos</i> se hněvat	217	3. (emoce)	s. 35
10. Mít odvážný <i>thymos</i>	228	-	s. 37
11. Trhat svůj <i>thymos</i>	243	3. (emoce)	s. 39
12. V <i>thymos</i> se radovat	256	3. (emoce)	s. 41
13. Neobšťastnit <i>thymos</i>	378	3. (emoce)	s. 42
14. V <i>thymos</i> se hněvat	429	3. (emoce)	s. 42
15. <i>Thymos</i> nic neschází	468	-	s. 43
16. Vzdálit se od <i>thymos</i>	562	-	s. 45
17. Mít malý <i>thymos</i>	593	-	s. 46
18. <i>Thymos</i> nic neschází	602	-	s. 48

VI. POUŽITÁ LITERATURA

6.1 Primární literatura

WEST, M. L. *Homeri Ilias*. Stutgardiae: B.G. Teubner, 1998. 372 s. ISBN 978-3-519-01430-0.

MURRAY, A. T. *Iliad, Volume I*. London: Harvard University Press, 1924. 608 s. ISBN 978-0-674-99579-6.

ŠRÁMEK, VLADIMÍR. *Ilias*. Praha: Academia, 2010. 582 s. ISBN 978-80-200-1839-7.

VAŇORNÝ, OTMAR. *Homérova Odysseia*. V Praze: Jan Laichter, 1940. 581 s.

VIDMAN, LADISLAV, MERTLÍK, RUDOLF. *Ílias*. Praha: Odeon, 1980. 512 s.

6.2 Sekundární literatura

BARTOŠ, HYNEK. *Očima lékaře: studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2006. 285 s. ISBN 978-80-86818-35-7.

BREMMER, JAN. *The early Greek concept of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1983. 154 s. ISBN 978-0-691-10190-3.

CAIRNS, DOUGLAS L. Myths and metaphors of mind and mortality. In *Hermathena*. 175 (2003): 41–75.

CASWELL, CAROLINE. *A Study of Thumos in Early Greek Epic*. Leiden: Brill, 1990. 85 s. ISBN 978-90-04-32910-2.

CLARKE, MICHAEL. *Flesh and spirit in the songs of Homer: a study of words and myths*. Oxford; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1999. 378 s. ISBN 978-0-19-815263-7.

CUNLIFFE, RICHARD JOHN, DEE, JAMES H. *A lexicon of the Homeric dialect*. Norman: University of Oklahoma Press, 2012. 492 s. ISBN 978-0-8061-4308-8.

DODDS, ERIC ROBERTSON. *Řekové a iracionálno*. Praha: OIKOYMENH, 2000. Oikúmené. 350 s. ISBN 978-80-7298-011-6.

HARRISON, E. L. Notes on Homeric Psychology. In *Phoenix*. 14.2 (1960): 63–80.

CHLUP, RADEK. Review of *Ilias*, Homér, Vladimír Šrámek. In *Listy filologické / Folia philologica*. 135.1/2 (2012): 179–184.

KIRK, G. S. ed. *The Iliad: A Commentary: Volume 1: Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 408 s. ISBN 978-0-521-28171-3.

LIDDELL, HENRY GEORGE, SCOTT, ROBERT, MCKENZIE, RODERICK. *Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement*. ED. Henry Stuart Jones. Oxford : New York: Clarendon Press, 1996. 2446 s. ISBN 978-0-19-864226-8.

ONIANS, R. B. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 583 s. ISBN 978-0-521-34794-5.

PELLICCIA, HAYDEN. *Mind, Body, and Speech in Homer and Pindar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 400 s. ISBN 978-3-525-25207-9.

SNELL, BRUNO. *The Discovery of the mind: the Greek origins of European thought*. Oxford: Blackwell, 1953. 324 s.

SULLIVAN, SHIRLEY DARCUS. *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say*. Leiden: BRILL, 1995. 262 s. ISBN 978-90-04-10185-2.