

mologicko-sémasiologický výklad vlastních jmen působí často potíže i v živých jazycích, natož pak v mykénské řečtině, tj. v mrtvém jazykovém útvaru, foneticky velmi nedostatečně doloženém.

Výsledky Landauovy práce jsou nakonec statisticky shrnuty ve zvláštní závěrečné části díla (237–257). Dovádáme se tu především, že autor rozebral celkem 1790 mykénských výrazů; z celkového počtu 1619 úplně dochovaných — tj. neporušených — osobních jmen lze pak podle L. pokládat asi 60% za slova etymologicky již zcela vysvětlená. Z dalších autorových statistických údajů vyplývají pak ještě jiné zajímavé závěry, z nichž uvedeme ve výběru aspoň tyto: Z pylských osobních jmen bylo možno dosud z řečtiny vyložit o 12% výrazů více než z knosských a skoro o 20% více než z těch, která pocházejí z textů, nalezených v Mykénách (!); neinterpretovaná jména z Pylu působí řečtější dojem než neinterpretovaná jména z Knossu; asi tři čtvrtiny všech mykénských osobních jmen jsou výrazy nesložené (počítaje v to i jména zkrácená z komposit); nejčastěji se u těchto nesložených jmen vyskytuje skupina suffixů  $-(e)io-/-ā$  (asi 22% všech případů) a suffix *-eus* (přes 11%). Zajímavý je i L-ův detailní statistický rozbor jednotlivých složek mykénských osobních komposit (jako první člen se tu objevuje nejčastěji *A-pi-/-= \*Aμπι-/-*, *A-n-/-= \*A(v)-/-*; *E-u-/-= \*Ev-/-*, *Pa-/-= Παv-/-*, nejčastější druhé členy jsou *-a-no* (= *-ávωg*) a *-qo-ta* (= jednak att. *-φόντης*, jednak *-βώντης*). Výsledkem L-ovy sémasiologické analýzy je pak mimo jiné zajímavé zjištění, že osoby, jejichž sociální postavení bylo vyšší, měly v průměru častěji řecká jména než osoby postavení nižšího.

K práci jsou připojeny navíc tři přídatky. První dva obsahují seznamy jmen božstev, heroů a ostatních osob, známých z mythologie, pokud jsou v mykénských textech dosvědčena, třetí přídatek zahrnuje mykénská osobní jména, pro která bylo možno nalézt obdoby buď v lineárním písmě A, anebo v rozmanitých osobních jménech předoasijských. Mimoto ještě v knize nacházíme seznam apelativ, jimiž jsou často v mykénských dokumentech vlastní jména doprovázena (jde většinou o jména označující povolání nebo sociální stav), dále seznam zkratk, obsáhlý přehled literatury jak mykénologické tak i obecně grecistické, a konečně několik indexů.

Antonín Bartoněk

George Thomson, *První filosofové — O staré řecké společnosti II*. Z angl. originálu *Studies in Ancient Greek Society II (The First Philosophers)*, London 1955 (Lawrence & Wishart), přeložily Dr Soňa Nová a Zora Volfová. Odb. redakce Dr. J. Frel, SNPL, Praha 1958, str. 354, cena 31 Kčs.

Druhý díl Thomsonova vícesvazkového díla (autor nám slibuje v předmluvě další díl) obsahuje problematiku údobí, v němž narůstá otroctví a vzniká věda. T. se v něm chce především zabývat „rolí, kterou sehrála v rozvoji řecké filosofie zbožní výroba a oběh peněz“ (str. 11) a dokazuje, že „za to, co bylo v jejich díle nového, vděčili řečtí filosofové nikoliv své znalosti techniky výroby, ale novému vývoji výrobních vztahů, které tím, že přeměnily strukturu společnosti, daly vznik novému světovému názoru“ (str. 168). Chce tedy marxisticky vysvětlit vznik řecké filosofie.

Ke svému úkolu autor přistupuje s bohatými znalostmi materiálu i marxistické metody. Svou práci se snaží podat nově a dodejme ihned, že je to kniha namnoze průkopnická. Českého čtenáře potěší zvláště to, že se autor opíral nejen o své přátele anglické, ale také o soudruhy z pražské university, jichž vděčně připomíná v úvodu. Své výsledky T. často srovnává s vědeckými výsledky, kterých dosáhli klasikové marxismu, a hojně je uvádí až jako doplněk anebo převážně jako východisko svého bádání. Poznamenejme k tomu, že v našich zemích uvítá čtenář především materiál, který mu doplní výroky klasiků marxismu, kdežto v Anglii

tomu bude naopak. Tam právě sehraje kniha svou úlohu i jako šířitel marxismu, především tím, že ukazuje na jeho vědecký základ.

Složitý vývoj hospodářské základny otrokářské společnosti a odraz vztahů starých i nově vznikajících do nadstavby, který je neméně složitý, vedl autora k tomu, že své dílo pojal velmi široka, aby tak čtenáři umožnil co nejsnazší pochopení faktů. Postupuje od samých počátků: obsáhle rozebírá vznik řeči a myšlení, kmenovou kosmogonii, poměry v Číně, v Orientě a v Řecku atd. Široký srovnávací materiál autor proti prvnímu dílu rozšířil i o pohledy na vývoj Číny, kde shledává v nazírání obdobné rysy, s jakými se setkává ve filosofii i na Západě. K definitivnímu řešení zde sice nedošel (str. 69), ale i tak přináší tato srovnání Číny a Řecka mnoho zajímavých postřehů, jako např. srovnání pythagorovských protikladů a čínských jang a jing ukazuje, že „čínská teorie je méně pokročilá než pythagorovská“ (str. 253). Dále je T. obeznámen i s materiálem jíných zemědělců, zvl. americkým (aztéckým). Výklady týkající se primitivní společnosti jsou namnoze opakováním výkladů z prvního dílu, jsou tu však rozšířeny o nový materiál.

Z mnoha bohatých myšlenek čtenáře nepochybně zaujme výklad o vzniku židovského monoteismu, který — podle T. — ztělesňoval „pomyslnou substancí kmene“, jakousi představu kmenové jednoty, kterou si Židé uchovávali ve své mysli i v dobách, kdy byli rozsazeni po různých krajinách. „Jehovu si stvořil sám lid jako symbol svých vzpomínek a nadějí. Jeho morální vznešenost vyvěrá z jeho historického původu jako více beztřídní společnosti, která zanikla a měla se znovu navrátit“ (str. 102). Ke konci knihy se T. k představě Jehovy znovu vrací a vykládá jeho nové pojetí, vytvořivší se v VI. stol. př. n. l., jakožto „systém náboženských představ převážně abstraktních a metafysických“ (str. 286) vytvořený kněžními „nového typu“. Podobně jako srovnával představy čínské a pythagorovské, vidí T. obdobu židovského Jehovy v řecké filosofii, a tou je mu představa jediného boha Xenofanova a parmenidovského Jednoho (286—287). Bylo-li srovnání pythagorovců s čínskou filosofií poněkud odvážné, zaslouží spojení téměř současných představ eleatských a židovských nejvyšší pozornosti. Vždyť už dříve se shledávaly i vnější podobnosti některých jevů řeckých a židovských. Tak se např. u Xenofana shledávaly (ale i popíraly) rysy proroka.

Spojení Orientu a Řecka sleduje T. od nejstarších dob. Vychází ze styků syrského světa s minojským, jak jsme o tom informováni především z výkopů v Ugaritu. Odtud vidí přecházet do Řecka mnoho forem, zvláště kultovních (např. kult býka a kult hada), z nichž u některých shledává původ mezopotamský. Ve své knize T. bohužel nevyužil nových poznatků z rozluštného lineárního písma B, neboť patří k posledním odpůrcům — anebo aspoň skeptikům v této otázce — jeho rozluštění (str. 109).

V poměru Řecka k Orientu vidí T. — v zásadě nepochybně správně — vztah mladšího ke staršímu, učícího se k učícímu. Vždyť Východ byl — aspoň v nejstarších údobích — hospodářsky a kulturně vyspělejší. Přece se však jen zdá, že T. tuto závislost Řecka na Orientu vidí až upřílišně. Kdežto čínské kultuře přisuzuje naprostou originalnost, o kultuře řecké je přesvědčen, že vše převzala z Východu, ať již jde o užívání kovů, o kalendář anebo o písmo. Tyto otázky jsou velmi sporné. Nejčastěji se ve vědě hovoří o původu řeckého písma, avšak dosavadní stav nedává zatím trvale platnou odpověď. Dělat pak z takovýchto premis závěry více než předčasné. Ostatně samotná řecká tradice připisovala vznik řemesel a umění jakýmsi Telchinům, které lokalizovala buď na Rhodos a přilehlé ostrovy anebo i na Kavkaz či do Boiotie, kdežto o Východě nehovoří. T. se o této tradici nezmiňuje, třebaš jinak užívá mytologických zpráv jako pramene, neboť v nich — namnoze správně — vidí odraz historické skutečnosti. Řekové sami se ve své tradici orientovaly spíše na Egypt, ale ten T. téměř opomíjí (neuvádí např. to, že Egypt navštívili jak Thales tak Pythagoras).

Thomsonovým přínosem je bezesporu to, že se pokouší vyložit vznik jednotlivých filosofických směrů v souladu s vývojem výrobních vztahů. Ne každý filosofický systém však v sobě

nutně obsahuje odraz výrobních vztahů. Cesta, po které se vývoj nadstavby ubírá, bývá mnohem složitější a nadstavba může — jak známo — předstihnout svou základnu. Hledaje proto přímý odraz výrobních vztahů v některých filosofických směrech, dochází nyní T. k novým závěrům, z nichž však ne všechny mohou být přijaty bez výjimky. Zajímavý je výklad o tom, proč je třeba považovat ionské filosofy již za primitivní materialisty (str. 156). V jejich srovnání s moderními filosofy je však T. namnoze modernizuje.

Spornější je konstatování, že v revolučním období vzniku řecké polis, založené na peněžním hospodářství, „můžeme rozlišit tři hlavní proudy demokratických myšlenek“ (str. 227); v prvním proudu jsou Anaximandros a Solon, ve druhém, ztělesňujícím tradice a úsilí vlastněného rolnictva, je mystický kult Orfeův, ve třetím, „jež můžeme považovat za synthesu obou prvních, je pythagoreismus“ (str. 228).

Orfické učení vysvětluje T. ze zemědělských kultů a některé jeho prvky (např. pojem *Ananke*) vykládá jako pojmy objevené se v otroctví. *Ananke* bičem pohánějící člověka (na malbě Sisyfa) vyjadřuje prý zásadu, že „pracujícím členům společnosti je odepřen výsledek jejich práce, kromě minima, které udržuje jejich pracovní schopnost. Když se Moira (= předkyné matriarchálního rodu, udržující spravedlivý podíl z výtěžku kolektivní práce pro každého člena společnosti — str. 224) stala *Ananke*, proměnila se ve svůj opak“ (str. 233). Zvláštní význam mělo mít pro rozvoj orfismu to, že značné množství lidí trávilo svůj život v dolech, kde se prý také poprvé objevilo známé sóma = sěma, neboli „lidé začali chápat život jako vězení a tělo jako hrob duše“ (str. 237). Tyto výklady je možno s řadou výhrad akceptovat.

Sporná je ovšem otázka pokrokovosti orfismu. T. ji zdůrazňuje jednak tím, že orfické učení vystoupilo s protiaristokratickými hesly, jednak tím, že orfismus nebyl směr primitivní. Vidí v něm opačnou stránku filosofie milétské. Ta dala základ objektivnímu materialismu, orfismus subjektivnímu idealismu. Po tomto Thomsonově zjištění těžko můžeme hledat v orfismu pokrokové rysy, zvláště když se v něm objevují aristokratické prvky od samého začátku. V orfickém učení se sice odrážejí současné poměry plné bídy, které daly vzniknout víře v odplácející spravedlnost, ale úloha orfismu je v VI. století, kdy vzniká z mnoha proudů, uklidňující, pasivní, zpáteční.

Třetím demokratickým proudem je podle T. pythagoreismus. V jeho představitelích vidí autor zástupce nové třídy obchodníků, kteří stojí mezi rodovými aristokraty a rolníky. K tomuto pojetí dochází z úvahy, že vystoupení pythagorovců spadá do období zavedení peněz, a že proto muselo jít o novou třídu bohatých výrobců a obchodníků (str. 244) a dále, že jejich jakási federální unie měla prý za cíl nejspíše hospodářské sjednocení jižní Itálie a byla jakousi avantgardou řecky mluvícího světa (str. 245). Nicméně historické prameny tomu odporují. Proč by byli demokratičtí pythagorovci vyhnáni z Krotonu vzbouřivším se lidem? Nepřipomíná spíše aristokratické koinon nežli demokratickou federaci ona pythagorovská federace se svými 300 vybranými *neaniai*, kteří *πρὸς τοὺς τριακοσίους ὄντες ἠκονόμουν τὰ πολιτικά ὡστε ἀγεδὼν ἀριστοκρατίαν εἶναι* (Diog. Laert. VIII, 3; — cf. i Jamblichos 254; Justinus XX, 4, XIV; Apollonios in Jamblichum 252 — K. Fritz, Pythagorean Politics in Southern Italy, N. Y. 1940, str. 44 a 108);<sup>2</sup>

Patričnou pozornost věnuje T. pojmu *metron*, který má u pythagorovců významné postavení. Rozborem zlomku z Filolaa (B 10 Diels) dochází k tomu, že všechny jeho výrazy, jako *dicha froneo* „nesouhlasit“ a *symfronesis* „smíření“ jsou odvozena ze společných vztahů a že i pojem *homonoia* znamená občanský mír anebo svornost. Tento výklad je bezesporu správný, ale můžeme jej chápat jako politické heslo pythagorovců a vyvozovat z něho tento závěr: „Smír‘ pythagorovců odráží tedy názor nové střední třídy, zaujímající postavení mezi statkářskou aristokracií a rolníky“ (str. 256)? Pythagorovci sami však toto *metron* nechápali jako „novou kvalitu, která neguje protiklady, z nichž vznikla“ (tamtéž), nýbrž

viděli v něm zásadu zachovávat uměřený střed. Ve Zlatých slovech čteme o tom dvakráte: v. 34: μέτρον δὲ λέγει τὸδ', ὃ μὴ σ' ἀνιήσει a v. 38: μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον.

Problémem středu se T. zabýval již při rozboru demokratické ideologie (kap. XI, 2, str. 224 n.). Vyšel ze semantického rozboru pojmu *moira* (viz výše u orfiků její proměnu v ananke) a *metron* a dokázal, že v obou případech jde o původně konkrétní představu, přičemž metron je novou formou moiry a odkazuje člověka do omezené „míry“ (str. 225). Je sice těžko rozhodnout, zda už v této době Hesiodové nemá metron význam „střední míra“, „střed“, který nabývá u Pindara (II 62 Sn. παντός ὄραν μέτρον) anebo i u Archilocha (67a 7 D<sup>3</sup>, kde μὴ λην se vztahuje na celý předchozí verš ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαιρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα[μὴ λην], rozhodně však patří tyto Thomsonovy výklady k nejzajímavějším.

Nově se T. pokouší vyložit také učení Herakleitovo, a to jak formu, kterou bylo sepsáno, tak některé jeho filosofické závěry. Thomsonův výklad, že H. „předložil svůj nástin vesmíru ve formě mystické rozmluvy, založené na hieratických tradicích, jež tvořily část dědictví jeho rodiny“ (str. 266), však i přes podaný rozbor neřeší otázku formy H. díla definitivně a stále zde zůstává možnost, že bylo sepsáno jinak, např. ve formě gnóm (srv. J. Špaňár, Život a učení H. z Efezu, Bratislava 1954, str. 13). Významný — avšak sporný — je rozbor pojmu logos a jeho ztotožnění s ohněm.

Pochopení dialektiky Herakleitem připisuje T. jeho třídnímu postavení: protidemokratický postoj umožnil H. rychleji rozeznat vnitřní protiklady společnosti, jež vedly k jejímu zničení, a tím i změnu vůbec (273—274). Podléháje však zjednodušené dialektice, T. nesprávně soudí, že „H. dialektika představuje to, co je staré a odumírá“ (str. 288) a že je východiskem pro idealismus Parmenidův (str. 289).

Otázku božstva u Herakleita vysvětluje autor jako spojení s jednotou všech protikladů (B 67): „Tedy logos lze popsat jednak jako stupeň proměny mezi prvky, nebo ještě všeobecněji jako zákon vzájemného pronikání protikladů, a na druhé straně jako pochopení tohoto zákona, jež je do určité míry dosažitelné člověku, ale dokonalé jest jedině v bohu“ (str. 271). Stranou nechává názor Nestlův (W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1940, str. 99 — v bibliografii není uveden), že představa Herakleitova neosobního božstva má svůj původ nejspíše v současných představách perských — Efesos tehdy patřil k perské říši.

Otázky dialektiky zkoumá pak T. i v dalších kapitolách. V nich nedocenil význam Xenofanův a neuznal za vhodné rozebrat alespoň jeho názory o bozích. Naopak přecenil Parmenida, kterého považuje za představitele nového období. Dále zaujme výklad, že Platonova dialektická metoda byla pokrokem v dějinách myšlení, neboť proti Herakleitovi, který shledával dialektiku ve světě materiálním, a proti Parmenidovi, který ji zcela popřel, Platon dialektiku potvrdil pro svět idejí, tj. „pro zkoumání idejí, v nichž se svět odráží“ (str. 309). „Platonova dialektická metoda byla soustavným postupem synthesy a analysy“ (str. 309).

Závěr knihy (XV. a XVI. kap.) věnuje T. náčrtu dalšího vývoje. Tyto názory zde již nerozebíráme, neboť budou podrobněji (od Parmenida) rozvedeny ve slibovaném třetím svazku.

V textu je několik nepřesností: str. 48: totem nemusel vždy znamenat zvíře nebo stvůlku jako druh obživy. Jak bychom např. vysvětlily Myrmidony spojované s mravenci? — str. 64: spojení královského rituálu s úrodností půdy mělo být doplněno i známými příklady z Odysseie XVI 538 n. a nápisů (např. SIG 360 Ditt<sup>3</sup>). — str. 105: obrácené: měď (lat. cuprum) nazvána podle ostrova Kypru, kde se těžila. — str. 229: modernisování: diktátor Pittakos (byl aisymnétem).

Závěrem několik poznámek drobnějšího rázu k překladu: str. 24: *bajku o původu člověka*, pr. *báji, mythos*. — str. 67: překlad z Fausta měl být uveden česky. — str. 111: *attická halva* má být *haloa*. — str. 116: místo *Melampuem* čti *Melampodem*, na str. 123 vyskočovan *spřávně* — str. 122: místo *idejská jeskyně* čti *idská*. — str. 136 a passim: nesprávné a neobvykle ponechána řecká koncovka např. *Thelidai* místo *Thelovci*, v *Branchidai* místo v *Branchidách*

(vl. Branchovcích). — str. 183: *Milet ovládal Propontis*, správně *Propontidu*. — str. 187: *Charaxos, bratr Sappo, jenž dovážel víno do Naukratie*, správně: ... *Sappin*... — str. 206: *v Sifnu*, správně *na Sifnu* (ostrov!). — *zmocnili se Nisaiia*, správně: *Nisaiie*. — str. 214: správně *Hippiu* (místo *Hippia*). — str. 216: správně *Isagory* (místo *Isagora*). — str. 272: v prvním řádku chybí údaj, že jde o *Leninovy Filosofické sešity*. — str. 299: špatný letopočet, místo 450 či 431. — str. 303: *vědomí je společenským obrazem vnějšího světa* čti *odrazem*.

V knize nejsou citovány překlady, odkud byly ukázky převzaty. Na str. 13 redakce sice slibuje, že užívá moderních překladů českých, avšak svůj slib bohužel nesplnila; že na úkor úrovně knihy, je nabíledni.

Thomsonova kniha vznikla v pracovně znalého a hloubavého badatele. Přináší nejen nový přístup k rozbírané látce, ale i celou řadu vyřešení velkých i drobnějších problémů. Za pojmy, které byly až dosud ve vědě popisovány a rozebírány mnohdy izolovaně, T. odhaluje skutečný život a v něm vymezuje zkoumaným pojmům jejich místo. Že přitom nedošel vždy k přijatelnému závěru, to je už vlastní každému bádání, zvláště kráčí-li novými cestami. Kniha si zaslouží plně pozornosti. Její věnování M. Glezovi, hrdinovi řeckého odboje, zůstává aktuálním podnes.

Radislav Hošek

**Homérské hymny. Válka žab a myši.** Z řeckých originálů přeložil a opatřil poznámkami *Otakar Smrčka*. Předmluvu napsala *Růžena Dostálová-Jenišťová*. Vydalo Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, n. p., Praha 1959. Světová četba sv. 199. Str. 159, cena 7,40 Kčs.

Edice světová četba byla opět obohacena o vhodné překlady z antického jazyka. Zařazení Homérských hymnů a Války žab a myši mezi ukázky světové četby je docela šťastné. Vždyť homérské hymny dávají nahlédnout do kultovní poezie starořecké, ve starověku neobyčejně bohaté, Válka žab a myši je zase jedinou souvislou ukázkou poezie parodické.

Překlady těchto básní neoteme v češtině poprvé. Ovšem jediný překlad Hymnů od H. Mejsnara (Tábor 1881) je pro dnešního čtenáře už jen kuriozitou, která může nanejvýš ukázat to, z jakých nížin se povznesly české překlady z antických autorů do dnešních výšin. Také překlady Války žab a myši (Mejsnar, Škoda, Rašín) jsou už dávno rozebrány a dnešnímu pojetí překladu antických památek nevyhovují. Proto je třeba uvítat záslužný překlad Smrčkův, doplněný jeho podrobnými poznámkami.

Překlad Smrčkův se čte dobře; homérská epiteta Smrčka většinou tlumočí opisem: *Nemylný střelce* (= *ἐκατηβόλ' Ἀπολλων* II 44), *Jistého střelce* (= *ἐκρηβόλον Ἀπόλλωνα* I 177), *Ióni s dlouhými rouchy* (= *ἐλευχίτωνες Ἴάονες* I 147), aj. Vtipně jsou přeložena i vlastní jména žab a myši, parodující jména homérského eposu. Srv. např. v 19/20: *Báhnomil stal se mým otcem, když s Vodoslavou tam kdysi...* = *Καί με πατήρ Πηλεύς ποτ' ἐγέλματο, Ὑδρομεδοῦση|μυχθεῖς...*

Předmluva R. Dostálové-Jenišťové vhodně uvádí do překládů rozbořem literární tradice těchto básní a uvádí jejich obsah a základní problematiku. K jejím výkladům připojujeme několik drobnějších poznámek: Na str. 8 při zmínce o šlechtických sídlech bylo třeba se zmínit aspoň stručně o charakteru homérské společnosti, neboť jinak „šlechtická sídla“ příliš upomínají na Wilamowitzovo pojetí této epochy. K datování některých hymnů: Hymnus na Area (str. 9) je datován už do IV. stol. Dnes se zpravidla datuje až do doby hellenistické (srv. A. Lesky, GdGrL 80, Bern 1957—1958); naopak Hymnus na Démétru (str. 12) datují téměř shodně: Lesky do konce 7. stol., Dostálová na začátek 6. stol. Na str. 12 je uvedeno, že o autorovi II. Hymnu na Apollona nemůžeme nic povědět. Snad bylo vhodné upozornit, že starověká tradice nespávně připisovala jeho autorství