

Hošek, Radislav

Mezilidské vztahy v předhelénistických Athénách

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1972, vol. 20-21, iss. C18-19, pp. [171]-187

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102059>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RADISLAV HOŠEK

MEZILIDSKÉ VZTAHY V PŘEDHELÉNISTICKÝCH ATHÉNÁCH

Předhelénistické období Athén končí nastoupením Alexandra Velikého. Je to období, kterému předcházela peloponnéská válka zlomivší athénskou politickou moc, takže Athény v první polovině čtvrtého století se marně pokoušejí o její obnovu a ve 2. pol. století se už brání pronikání makedonské moci do Řecka. Tato epocha je naplněna nejrůznějšími konflikty, jako Antalkidovým mírem r. 386, založením 2. athénskému spolku r. 378/77, nadvládou Théb v letech 371—362, dobytím Samu pro Athény r. 365, zavládnutím obecného míru, *koiné eiréné*, po bitvě u Leukter r. 362 a r. 338 bitvou u Chaironeie, po níž ztrácejí Athény svou samostatnost; ještě v zimě r. 338 se stávají členem panhelénskému spolku korintského a o příštím jaře hlasují pro vypovězení války Persii.

Athény jsou tehdy naplněny vnější politickou nejistotou, přešlapováním na místě, ale i postupným vycházením z praskající slupky městského státu. Objevují se úspěchy, ale také neúspěchy v jednáních a bojích se Spartou, Korintem, Thébami a Makedonií. Stará politická snaha ovládnout samostatně řadu městských států se končí vybudováním rozsáhlé, byť nesouvislé říše druhého válečného spolku r. 378/77, který je v této době obdobou jých větších celků, jakým bylo např. korintsko-argejské dvoustátí (392 až 386).

Athénská polis se i po r. 378 stále drží jako velké centrum, má však už daleko více konkurentů a daleko méně pevných spojenců, takže nemohla zaujímat jednotný vnitřní postoj. Zmizely ideály velkých dob, anebo byly aspoň zatemněny příliš tvrdou skutečností, než aby bylo možno vzpomínat na Marathónomachy, bojovníky od Marathónu, kteří byli vzorem Aristofanovým, anebo snad na Periklea, jehož výstavba Athén byla každému občanovi města denně na očích. Marathón byl příliš vzdálen lety, ale také prožitými událostmi, a Perikles, tak často ještě nedávno zobrazovaný na komických scéně, byl ještě příliš konkrétní postavou, takže se stěží mohl stát ideálem pro obec, která se přiblížit k jeho době z finančních důvodů nemohla, a z ideových nechtěla. Athénský život se začal měnit po peloponnéské válce a tyto jeho proměny jsou dnes předmětem našich úvah, pokud se týkají prostého člověka a obecných nálad.¹

¹ K tomu srov. W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, London 1968; V. Marek, *K otázce oikos a jeho vztahu k polis ve IV. stol.*, Graecolat. Prag. III, (1966), 31 nn.

Základem Athén 5. století byl život v domě, *oikos*, kde vedle sebe pracovali muži a ženy, svobodní a otroci.² Navenek zachovával *oikos* patriarchální rysy, jelikož masové otroctví se objevovalo v dolech nebo ergasteriích, dílnách, oddělených od *oiku*. *Oikos* byl převážně samozásobitelem a zvenčí si obstarával jen některé řemeslnické výrobky a část potravin. Rostoucí komplikace výrobních vztahů vedly k tomu, že se mnohé pracovní úkony daly mimo dům, a že ti lidé, kteří je vykonávali, se začali svému *oiku* odcizovat a stávali se tak pracovní silou platnou pro všechny. Tento proces nastával za zvýšené výroby v dílnách, kdy úsilí o zvýšení nadvýrobku zatlačilo zájem o vlastní běh *oiku*. Takto se výhodnější pracovní příležitost objevila mimo *oikos*. Počáteční stav, kdy mimo dům byly zaměstnávány jen hetéry, a tedy ani ne ženy-otrokyně, byl narušen tím, že se v některých zaměstnáních objevila při zvýšené výrobě společenská potřeba většího počtu zaměstnaných lidí. Tak tomu bylo při výrobě chleba a při jeho rozprodeji po domech nebo při provozu hromadných městských lázní. Takovýto stav se obráží ještě v Aristofanových hrách a je zásluhou V. Ehrenberga, že na to poukázal ve svém známém díle *The People of Aristophanes*.³ Ale vezmeme-li v úvahu širokou škálu zaměstnání, ať mužských či zejména ženských, do nichž je už na začátku helénismu zapojeno obyvatelstvo, vidíme, že je zde zřetelný rozdíl mezi klasickými a helénistickými Athénami, z něhož vyplývá význam čtvrtého století.

Ke společenským a názorovým pohybům dochází zpravidla v důsledku změn ve společenské stavbě. Přesto, že se z hlediska historie zdají být takové změny zásadními, protože přinášejí revoluční zvrát v dosavadním vývoji, trvá postupně navršení nové kvality delší dobu, jak vidíme na mnoha klíčových obdobích — alespoň v antice —, např. při vzniku helénismu, anebo v narůstání feudálních vztahů na konci starověku. Proces navršování nové kvality je však také doprovázen i dalšími jevy, ať už pocházejí ze starší doby anebo vznikají v dané epoše. Také čtvrté století si ve své předhelénistické periodě vytvořilo vlastní poměry, které ve své době už odumírají a jsou jen dočasné. Lidé pátého století mizí z veřejnosti a také literatura, nedávno ještě živá a aktuální, ustupuje, s výjimkou toho, co se stalo klasickým, jako Homér a některá dramata, anebo toho, co má platnost i v nové době, jako Euripides. Abychom se dopátrali živé denní problematiky této doby, nikoliv jen filosofických konstrukcí, sáhli jsme po pramenu, který odráží tehdejší život nejuplněji, a tím je divadlo, přesněji střední attická komedie. Je to pramen svým způsobem nevýhodný; komedie přináší pokřivený obraz společnosti v podání jednotlivce a současně používá tradičních námětů. Proto se pokoušíme zařadit střední komedii do souvislosti se starou a odlišit tak tradiční od nového, a nadto vyzískat i další korelativ z attických soudních řečí, a teprve nakonec i z filosofických — v Aristotelově, tj. širším, smyslu toho slova — úvah tehdejších lidí.

Už v průběhu pátého století se v Athénách vytvořily značné společenské rozdíly, dané tím, že se prohlubovalo majetkové rozvrstvení,⁴ ale také, že

² Pořadí členů *oiku* viz u Aristofana, Pl. 1103.

³ V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, Oxford 1951², str. 173.

⁴ Ale srov. Aristof. *Lys.* 463/5.

se začala smazávat společenská přehrada, protože otroci, kteří jsou v domě, vstupují do důvěrnějších vztahů se svobodnými členy oiku.⁵ Už tehdy se objevuje otrok, který svému pánu sebevědomě říká, aby vyslechl, co mu poví (*Eupolis* fr. 236 E), anebo mu zase radí, jako otrok, který svému pánu, Alkibiadovi, připomíná koláče v prythaneiu (*Eupolis* fr. 128c, 15 E). Osamělý život pověstného Timóna je kromě jiného *adúlos*, tj. bez společenství otroků, což ukazuje na způsob života tehdejšího oiku s otroky (*Frynichos* fr. 18 E). Tomuto vývoji napomáhá silící pauperizace rodin.⁶ Jednu z nich poznáváme z *Alexidova* zlozmu (fr. 162 E): *Mám muže žebráka a starou matku i dceru a syna a já jsem ta pořádná. Je nás pět: tři stále hladovějí a dva se podílejí na kaši. Když nic nemáme, vydáváme ze sebe neharmnické tóny a kůže nás, kteří nemáme co jíst, žloutne. Součástí naší stravy a také našeho těla jsou hrách, fazole, boby, lusky, žaludy, hrušky, kobylinky a sušené fíky.* Život chudiny nepřipouštěl příliš starosti o budoucnost, a už vůbec ne přílišného vzpomínání na minulost.

Vznikají nálady, které jsou odrazem bezvýhodné situace; jejich vývoj se ubírá několikerým směrem. Především se dochází k tomu, že člověk je smrtelný tvor, jehož jediným životním smyslem je příjemně existovat ze dne na den. Příjemnost života spočívá v jídle, pití a milování, které se tak stávají smyslem existence, v níž jsou ostatní věci a vztahy jen pouhými přílohami (*Alexis* fr. 271 E). Odtud už byla krátká cesta k pojetí, že život je jen něco, co tu existuje jen kvůli prožití času (*diatribés charin*), že je časově omezený a že nesmrtelná je jen smrt, kterou však má člověk jen když už je mrtvý (*Amfis* fr. 8 E). A tak život, trvajíc jen krátce, je třeba prožít dobře, tj. mít se dobře, protože v podsvětí už nebudou k jídlu ani úhoři ani koláče (*Filetairos* fr. 13 E). V takovém srovnání obou životů se žítí na zemi objevuje jako jakési vyhnání z říše smrti a tmy do životní slavnosti, při níž se každý co nejvíce zasměje, vypije, užije darů Afrodity a stane se členem kroužku přátel, aby zase odešel ze slavnosti domů (*Alexis* fr. 19 E). Orfické představy, staré, ale aktuální (vzpomeňme závěru současné Platonovy *Politeie*) se znovu stávaly živou útěchou.

Slova Aristofanova syna *Filetaira* (fr. 7 E) o tom,⁷ že žít život příjemně je nutné, ale že je třeba mít pro to také peníze, a dále, že se peníze nemají schovávat, protože je zbytečné uvažovat o zítřku, ukazují, že zase je takto nadhrozená otázka peněz a bohatství součástí onoho širšího názorového proudu, který je odrazem chudoby rodin a státu. Rozdělení bohatství, které

⁵ Líbání thrácké otrokyně u *Aristof.* P 1138/9; rozhorlení proti otrokyním u *Aristof.* Eccl. 721/4.

⁶ K. Marx, *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, Berlin 1952, str. 21: „Verändert der einzelne sein Verhältnis zur Gemeinde, so verändert er damit und wirkt zerstörend auf die Gemeinde wie auf ihre ökonomische Voraussetzung; andererseits die Änderung dieser ökonomischen Voraussetzung — durch ihre eigne Dialektik hervorgebracht, Verarmung, etc.“

⁷ *Filetairos*, fr. 7 F:

*Co, prosím, dělat máš, když smrtelný jsi tvor,
než ze dne na den žítí život příjemně,
jen máš-li z čeho? Také k tomu přihlížej,
že pozoruješ to, co tvoří lidský běh
a proto neuvažuj o zítřku, co v něm
se stane. Proto zbytečné je schovávat
si mince, které leckdo může odnésti.*

bylo ad absurdum dovedeno u Aristofana v jeho Sněmovnicích a v Plutovi a nakonec i v Platonových reformních návrzích, bylo posléze jako širší problematika opuštěno, a namísto toho se objevuje otázka, k čemu má bohatství sloužit a jak je třeba s ním nakládat. Necháme-li stranou potřebu peněz pro vlastní potřebu života, pak společenský smysl bohatství⁸ začíná být objeven v tom, že se jím má přispívat přátelům (*Antifanes* fr. 228 E). Bohatství se tak stává — jako později u stoiků — etickou hodnotou, která se nadto realizuje vlastně tak, že člověk ztrácí své bohatství, a tak koná dobro, anebo zůstává stále stejně bohatým, ale současně špatným. Chudobný člověk si od společnosti zaslouhuje slitování a politování, ale boháč, který je špatný, dochází obecné pohany (*Antifanes* fr. 258 E). Však také obžalovaný u *Antifonta* (1, B 117, 12) se dovolává toho, že je řádný tím, že četným přátelům pomohl a za mnohé zaplatil zástavu (*pollois de erantzonta, megalas de hyper pollón eggys apotinonta*). Samo o sobě však bohatství nemá takovou cenu, abychom pro ně podstupovali nebezpečí života, např. plavbu na moři. Skromný život na suché zemi má své přednosti před bohatstvím nabytým v nebezpečí na moři (*Antifanes* fr. 101 E). Zde se tedy rodí myšlenky, které budou žít po celou další antiku díky stoicismu (sr. *Hor.* Sat. I, 1, 4–9).

Nemáme-li se vědomě starat o bohatství a máme-li ho prožít pro přátele a pro sebe, musíme se ptát, zda není lepší prožívat život někde mimo město. Organizační forma tehdejšího města a politická situace, kdy města sobě nepřátelská byla od sebe nepřilíš vzdálena, nedovolovaly městskému obyvatelstvu jinou formu útěku z města než pomyslnou. Útěk z města, či lépe před městem, byl podněcován také tím, že se městské poměry ve srovnání s venkovem — kde se udržovala stabilita zakořeněných vlastnických vztahů — jevíly rozháranými a zkaženými.

Poukazování na městskou zkaženost nebylo ve čtvrtém století novinkou, neboť už v minulém se z komické scény zehralo na společenské jevy, v nichž se prý tehdejší zkaženost projevovala. To se týká jednak konkrétních projevů, jako je rozkrádání obecního majetku (*harpax* — *Ar.* N. 351; E. 137; cf. Av. 1111–1112) či nedobré praxe sněmu, která spočívá v tom, že jeho členové, začasť venkované, anebo aspoň zaostalci, jednají starosvětsky (*Ar.* Eccl. 277 n.), spí při zasedání, hlasují podle potřeby svých přátel (Eccl. 297 n.) a dělají usnesení jako v opilosti (Eccl. 135 n.).

Vzdechy se objevují nad současným složením společnosti a výrazné je přitom to, že se týkají nejdříve sklady tehdejší společnosti a teprve později sociální chudoby města, která vzrůstala zejména v poslední čtvrtině pátého století a navenek se projevovala v bytové krizi (*Ar.* Eq. 791 n., cf. *Thuc.* 2, 14, 17), těžké finanční situaci (cf. *Ar.* R. 173 n.) a v městských povalečích (E. 1373 n.). Především v těchto projevech vystupuje zvrácenost (R. 725 n.; 1454–1456), takže zámožní spojenci a metoikové — *xenoi* — mohou být odstraňováni skrze sykofanty (Av. 1431). V Míru (P. 632–639) mohou být odstraňováni skrze sykofany (Av. 1431). V Míru (P. 632–639) se připomíná, že k tomu bylo použito i hladovějících venkovanů, kteří přitáhli do města. Pauperizované vrstvy měly ovšem radost při ponížení po-

⁸ Bohatství, *plútos*, je zkušebním kamenem charakteru — *Antifanes* 232 b.

stižených zámožných občanů. Dav jásal a domníval se, že má moc k pronášení velkých a závazných řečí (E. 326; 347 n.). Byl si vědom toho, že žije ve velkém městě a projevoval obavu, aby se z něho nestal nějakou proměnou občan malého města, *mikropolités* (E. 817). Jak složité byly poměry, ukazuje zlomek neznámé řeči *Andokidovy*, v níž podává úsudek o Hyperbolovi (fr. 2 = schol. Ar. V. 1007): „*Stydím se mluvit o Hyperbolovi, jehož otec je oceňován a ještě pořád pracuje jako otrok ve státním dole na stříbro, a on sám — xenos a barbar — vyrábí lampy.*“

Městský dav byl složen z lidí nejrůznějších zaměstnání, kteří vstávali do práce ještě za noci a za prvního rozbřesku po kohoutím zapění vycházeli z domu, např. kováři, hrnčíři, valcháři, ševci, lázněští, pekaři, výrobci hudebních nástrojů a zbraní (Av. 489 n.). Byla to vesměs těžká povolání, ale nejchudšími z nich byli, alespoň podle Aristofana (Pl. 535),⁹ dělníci z lázní, posetí po těle puchýři po spáleninách. Stále se zvětšuje počet těch, kteří se zabývají zaměstnáními, zahrnovanými pod pojem hrubé řemeslo, *banausos*, nebo *technai*, tzv. *banausikai* (Xen. Oec. 4, 2 a 3). Jejich charakteristickým rysem je, že kazí vzhled těla a že je v aristokratickém pojetí změkčují; tím se ovšem myslí, že tyto práce nedávají tělu ten lesklý a krásný vzhled, který se získává cvikem v gymnasiu (Ar. N. 1001). Nebyl to ojedinělý názor komika. *Xenofon* rovněž vychází z tohoto pojetí a tvrdí, že tělo takovýchto lidí je neschopno vést válku, což dokládá tím, že řádní občané řady válekmilovných měst se nesmějí takovým zaměstnáním věnovat (Oec. 4, 3). Tento přístup k těžkým zaměstnáním se udržoval stále a *Aristoteles* se pak za padesát let vyjadřuje podobně (*Aristot.* Oec. 1343b): *hai banausoi*, tj. hrubá řemesla činí těla neschopnými všeho, kromě pobytu venku, těžkých prací a bojů s nepřítelem.¹⁰ Od tohoto davu se odlišují ti, kdo mají velký majetek a přece o něm říkají, že ho nabyli poctivě, tvrdou prací, nikoliv soudními triky (tén de ousian ou dikazomenon, all' ergazomenon kektémenon — *Antifon*, I. B, 117, 12). K narůstání protikladu město—venkov vedly také městské záliby, odlišné od venkovských. Na tom je zčásti založen konflikt *Aristofanových* Oblaků, kde otec je venkovan usedlý ve městě, kdežto syn je už zcela propadlý městskému životu (N. 3—29) a dovede se přenést nad stávající řády, jimiž opovrhuje (N. 1399—1400). Ale i několik her střední komedie považuje tento námět stále za aktuální (cf. *Nikostratos*, fr. 19 E aj.).

Subjektivní útěk z tohoto stavu vedl proto tam, kde vývojový pohyb nebyl tak rychlý, tj. na venkov. Předpokládalo se, že se zde uchovává starý způsob života a že je tam menší bída než ve městě. Každý viděl, s jakou námahou si město muselo zajišťovat dodávky obilí z Pontu, udílením čestných práv tamním vládcům, především Leukonovi (*Dem.* 20, 466 n.). Že to nebyl obvyklý způsob, vidíme z výsměšných slov básníka *Alexida* (fr. 77 E), podle něhož se občanské právo dává v Athénách za dodávku ryb. Tak byl ve venkovském lánu objevován dárcé všeho lidského

⁹ Aristofanův *Plútos* je z roku 388 př. n. l.

¹⁰ K Aristotelově ekonomii srov. M. I. Finley, *Aristotle and economic Analysis, Past and Present* 47, 1970, str. 3 n.

žití, který jediný dovede zakrýt lidskou chudobu, zatímco město je divadlem, které vře všemožným neštěstím (*Amfis* fr. 17 E).¹¹

Na venkově se člověk vzdaluje od všech neduhů velkoměsta, jakými jsou ruch a strach (*Antifanes* fr. 13), především z opilců, rozbíjejících hlavu, pro které se ujala — alespoň v Aristofanově době — přezdívka Orestes (cf. A. 1166—1170, Av. 1490). Obsahem třetí tetralogie Antifontových řečí na soudě je právě takové zabítí ve rvačce, kterou měl započít zabítí (3g 127, 2). Venkovský život je charakterizován naopak střídmostí. *Alexidova* poznámka (fr. 422 E), že jeho bratr venkovan nepije, stojí v ostrém protikladu k velkému množství zpráv, týkajících se pití vína. *To methyein*, opilství, je považováno za největší a nejškodlivější zlo pro lidi (*Alexis* fr. 43 E), kterému podléhají zpupní mladíci (*Antifon* 3g, 127, 2). Jako nový prvek se zdůrazňuje pití neředěného vína (*Klearchos* fr. 3 E) nebo ředěného jen v poměru jedna ku jedné (*Efippos* fr. 11 E; *Antifanes* fr. 24; 165 E aj.).¹² Také dochází ke změně ve způsobu pití. Přestává se připíjet nalevo a zapíjí se napravo, jako při smuteční hostině, což souvisí s úpadkem starých zvyklostí (*Anaxandrides* fr. 1 E). Současně se pro tuto neřest nachází na scéně vysvětlení v tom, že i stromy hynou bez pití (*Antifanes* fr. 231 E), ale na soudě je odsuzována jako nebývale rozrostlá vůči dřívějšímu.¹³

Potřeba útěku ze současné situace našla vedle venkova i další útočiště. Bylo to přátelství, které se uzavíralo náhodně, anebo které trvale existovalo v přátelském kroužku, *eranos*. Takto se vytvářejí nové mikrostruktury, které nahrazují strukturu oiku, a tak vedou k jeho rozbití a současně k vytváření nových osobních vztahů.¹⁴ Rozbití oiku bylo podmíněno i řadou dalších činitelů, především tím, že muži, často jako žoldáci (srov. *xeniteuomai* = sloužím za žold, *Antifanes* fr. 204 E, nebo titul *Alexidovy* komedie *Aichmalótos* = zajatec) odcházeli na dlouhá válečná tažení, kde si, jako druhy Homérovi hrdinové, nacházeli souložnice — *pallaké*.¹⁵ Tento způsob vedl muže nejen k odchodu z izolace v oiku, k čemuž docházelo už v pátém století s pronikáním hetér do městského života, ale také k uvolnění dosavadního manželského systému.

Dřívější doba byla zvyklá na to, že si manžel přiváděl do domu nevěstu velmi mladou. Takovou mladičku — ještě ne patnáctiletou — manželkou byla ta, kterou si u *Xenofonta* přivedl domů Ischomachos (Oec. 7, 5). Přestože i čtvrté století tento systém podrželo (*Demosthenes*), docházelo k narušení manželství jako instituce přijímáním souložnic do trvalého pobytu

¹¹ *Amfis*, fr. 17 E:
Což není věcí rovnou zlatu prázdnota?
Lidského žití dárce mán je venkovský,
jenž jediný zná zakrýt lidskou chudobu,
a město divadlem, jež neštěstím vře.

¹² Také básník staré komedie *Archippos*, fr. 2 E, mluví, ale v rozhorlení o míchání vína s vodou v poměru jedna ku jedné.

¹³ O pití ve srovnání s dřívějším viz *Hypereides*, *Philippides* 3.

¹⁴ Srov. odlišný postoj ke sdužování u *Aristof.* *Lys.* 576 nn., kde se propaguje koiné eunoia, společně dobré smýšlení.

¹⁵ K. Marx, *Formen* 21: „Namentlich der Einfluß des Kriegswesens und der Eroberung ... hebt auf das reale Band, worauf sie (die Gemeinde) beruht.“

v mužově domě.¹⁶ Je známá věta z *Pseudo-Demosthena*, že manželky máme pro plození dítek, hetéry pro zábavu ducha a souložnice pro zábavu těla (Proti Neaire, 59, 122), která sice vystihuje současný stav kvalitativně, nikoli však kvantitativně, tj. zastoupení jednotlivých skupin v aktivním životě. Ústup manželského života můžeme proto odvodit z některých průvodních znaků, mimo jiné i z toho, že se athénské ženy čtvrtého století věnují chovu psů a opic raději než dětem (*Eukleides* fr. 115 E).

Na tuto změnu v chování athénských žen měl nepochybně vliv nový způsob života, který do Athén vnesly hetéry.¹⁷ Namísto starého ideálu ženského života, který spočíval v výchově dětí a v česání vlny, viděly hetéry naplnění své existence v pečlivé úpravě těla,¹⁸ v dokonalém ustrojení,¹⁹ v procházkách po městě a návštěvách společnosti,²⁰ jak jejich život aspoň navenek dobře vykreslil básník *Antifanes* (fr. 148 E).²¹ Penize ovládly osobní vztahy v celém světě a urychlovaly rozšíření prostituce (cf. *Eupol.* fr. 233 E o Kyziku).

Tato proměna občanského života vynesla na přední místo oblečení a kosmetiku, což se také odráží jako nový motiv ve střední komedii, např.

¹⁶ Např. Leokrates a Eirenis (*Lyk. Leokr.* 17/150); *Hypereides* (*Lyk.* 12).

¹⁷ K jejich jménům srov. *Aristof. Th.* 802, E 765, N 684 aj. J. Vogt, *Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen* (Abh. AdWuL, Mainz 1960, 2, str. 218 [10]) hovoří o ein Jahrhundert besonderer Erotomanie.

¹⁸ Masti na různé části těla — viz *Antifanes*, fr. 106 E:

*Ta vskutku natírá se. Ale jak!
Z nádobky zlatem pobité je její mast
egyptská, ta je na nohy a na stehna,
palmová, ta zas na líce a na ňadra,
mátová, ta je zase dobrá na paže,
majoránková, na řasy a na vlasy,
materídoušková zas na krk s koleny.*

Sestřihání chloupků: *Ferekr.* 108, 29 E a *Aristof. R* 516.

¹⁹ *Alexis*, fr. 98 E:

*Pro svůj zisk a aby mohly oloupiti bližní své
znají nejrůznější triky. S nimi strojí nástrahy
každému, by do nich padl. Když se dobře vede jim,
nové přiberou si družky, a ty potom zacvičí.
K témuž připraví je samy, takže ztratí starý mrav
a svůj pohled jako dříve nejsou schopny udělat.
Je-li některá z nich velká, nosí nízké střevíce,
hlavu sklóní na rameno— a tak z domu vychází.
Tohleto jí vzalo výšku. Ta, co nemá slabiny,
zespodu zas našije je, takže každý pochválí
její pěkný zadeček. Však ta, co břichem pohodí,
zase našije si ňadra jako herci komičti.
Přiloží je vystrčena, takže šaty nad břichem
jako ráhny vystrčené dopředu se natáhnou.
Ta, co obočí má rusé, natře si je sazemi,
avšak, když je zase černá, natře si je bělobou...*

²⁰ Např. *Pseudo-Dem.* 59, 48: *A ona, Neaira, s ním jídala a popijela, protože byla hetérou.*

²¹ *Antifanes*, 148 E.

*Kamsi jde a obchází tam a zas jde,
hned zde, hned tam, myje se a natírá,
stírá prach, vlas češe, takto tráví čas,
umyta kouká do zrcadla a chystá zas
vzítí si šaty, šperky, kosmetické přípravky.*

u *Alexida* (fr. 98 E) a *Eubula* (fr. 98 E). Proti venkovské erotice (*Arist. A 275*) se objevují nové milostné hry,²² nové polibky,²³ nové způsoby laškování²⁴ atp. V dalším vývoji se tato móda přenáší také na muže: básník Anaxandrides, sám urostlý a krásný, si pěstoval vlasy²⁵ a nosíval nachové roucho se zlatým lemem (*Edm. CAF II*, p. 44); jakýsi filosof, někdy se soudívá, že jde dokonce o Platona, je popisován tak, že nosí bílou chlamydu, šedý menší chiton, jemný klobouček a v ruce hůlku, jíž si taktuje (*Antifanes* fr. 33 E). Tato změna, přinášející pestrost ustrojení, měla pak vliv i na dělu práce jednotlivých řemesel. Erotika se objevila i na divadle. Komický básník *Anaxandrides* z Rhodu prý první uvedl erotické příběhy a zprznění pannen na scéně (*Lex. Suda*e).

Žena, která se teď objevuje v trojí podobě, jako manželka, jako souložnice a jako hetéra, je, jako už dříve, považována v komedii za zlo a sňatek za pohromu. Ale přes všechno komické zabarvení a přesto, že jde o starý, tradiční motiv, můžeme i z jeho zpracování ve střední komedii usuzovat na proměny, protože se teď opakují nářky nad tím, s jakým majetkem vstupuje žena do manželství. Žena s velkým věnem je pokládána za největší zátež (*Antifanes* fr. 329 E) a básník *Anaxandrides* (fr. 52 E) dovedl tento úsudek k dokonalému absurdu (fr. 52 E): už pouhé pomýšlení na sňatek je scestné. Chudý ženich přijímá v ženě s věnem paní a vládkyni a stává se otrokem. Ale stává se jím i tehdy, bere-li si chudou, neboť místo jednoho krku bude teď živit krky dva. Zlá žena mu nedovolí chodit ven, krásná žena je spíše věcí sousedů než manžela.²⁶ Ženit se znamená tedy poddat se nevyhnutelnému zlu.²⁷

Aristokratická společnost a tyranis dávaly možnost některým ženám uplatnit se ve společnosti a na veřejnosti. Doba, kdy vybraný oikos — a tedy i s ženou — zastupoval celý stát, zmizela a namísto toho byla celá polis považována za útvar, v němž jsou ženy zatlačeny do soukromého oiku. V Římě, kde i po vzniku státu byla celá civitas považována za dům ve velkém, byl vývoj po této stránce odlišný. V Řecku naopak proti staré době, kdy vybrané ženy mohly svým přirozeným způsobem — fysei — do veřejných problémů zasahovat, určila demokracie thesei — svým ustanovením — za představitele státu muže. Došlo tak ke společenskému absurdu, že v demokratickém zřízení, protože v něm spočívalo všechno, aspoň to, co se týkalo veřejného života, na bedrech mužů, byla práva žen omezena a ženám zůstal vyhrazen oikos. Ovšem podstata otázky, zda se ženy mohou uplatnit ve společnosti, nepochybně žila, jak vidíme z toho, že motiv ženy hraje významnou úlohu v tehdejší tragédii.

Ohlas těchto nálad a názorů se ohlašuje záhy. Už Aischylos dává Eteoklovi pronášet v době největšího ohrožení Théb tato slova (*Hepta 189–190, 200–201*):

²² Milostné hry s jablky — *Antifanes*, fr. 58, cf. *Platonův* epigram 3.

²³ *Aristof.* N. 51; *Efippos*, fr. 6 E.

²⁴ Hetéra Kyréna zná dvanáct druhů souložce — *Aristof.* R. 1326/8; hetéra Klepsydra má své jméno podle hodin — *Eubul.* fr. 104 E; *Anaxillas*, fr. 22.

²⁵ O mužské kosmetice srov. *Eubul.* fr. 150 E.

²⁶ Srov. *Eupol.* fr. 100, 4.

²⁷ Žena jako zlo byla *Aristofanem* považována za námět charakteristický pro Euripida (např. *Th.* 394), ale šlo o širší proud.

a proto: *Když žena vládne její dravost nelze snést a má-li strach je celé obci velkým zlem,²⁸ Muž má se starat, bez ženiných rad, o to, co venku; ta necht uvnitř domu neškodí.*

Je to jednoznačný závěr, vyvozený z představy, že ženám není vlastní rozvaha, nýbrž že jsou ovládány vášněmi, tj. stavy, v nichž je jim cizí rozumová činnost. Vytvořil se protiklad: zlá, špatná, kaké, a dobrá, uvážlivá, sófrón,²⁹ tj. ta, která nechybuje ve způsobu svého života.³⁰

Z toho, že tento názor převládl, bylo by liché vyvozovat naprostou izolaci ženy vůbec; Aristofanovy komedie nám ukazují, že ženský svět není omezen na čtyři stěny, nýbrž že se ženy mezi sebou stýkají a že dovedou o svých mužích a jejich schopnostech vyslovit kritický úsudek, ale málo lichotivý. Současně zde ale vidíme i to, že společenské uplatnění žen v obci leží v říši pohádek. Jako námět se ojediněle drží i nadále. *Alexis* asi r. 329 uvádí hru *Vláda žen*, *Gynaikokratia* (fr. 41, 42 E).

To, co básník umístil do neskutečna, začínalo však prosakovat do reality života. Ženy se vědomě nebo dokonce organizovaně svých práv nedomáhaly a otázka jejich emancipace vůbec neexistovala, ale dané skutečnosti je začaly vystavovat obecnému zájmu. Tak Perikles v řeči za padlé (*Thuc.* II, 45, 2) nemohl opomenout ty, které nejen vzbuzovaly obecný soucit, ale i nepochybně samy ze své přirozenosti pociťovaly naléhavěji tíhu doby: „*Jestliže se mám nyní zmínit i o jakési ženské zdatnosti — a to těch, které nyní budou žít v opuštěnosti —, povím to vše ve stručné řeči, která vás snad povzbudí: Patří vám veliké uznání za vaši přirozenou povahu, protože jste se skrze ni nestaly slabšími než muži a protože její sláva je, alespoň v oblasti zdatnosti, přinejmenším taková, jako ponížení našich mužů.*“ Není bez zajímavosti, že v aristokraticky pojatém Platonově *Menexenu* manželky nevystupují a že domnělá *Aspasia* hovoří jen o matkách a o obci (*Plat. Men.* 238 A).

Perikleova slova o ženské fysis, která stojí až za mužskou, jsou ohlasem tehdejších nálad. Zda názor, že ženská fysis není horší než mužská, vychází od Sokrata, protože se objevuje i u Aischina ze Sfettu, Xenofonta a Antisthena, zůstává nezodpovězeno.³¹ Také názory *Ischomachovy* na svornost mezi snoubenci (*Xen. Oec.* 7, 11–13) jsou dobře známy autorovi 3. knihy *Aristotelových Oeconomica*. Ale zde již vývoj tohoto názoru postoupil a namísto abstraktních úvah o tom, zda dvojí fysis, mužská a ženská, je stejná anebo zda jedna je slabší a druhá silnější, se přistoupilo spíše k praktickým východiskům. Co ovlivňuje vzájemné soužití? Odpovědí bylo, že jsou to povahové vlastnosti, které svou rozdílností narušují manželství (*Arist. Oec.* IV, 2, 1344 A). — Zde jsme již u smýšlení čtvrtého století, které vidí, že manželský stav je podmíněn takovými okolnostmi, které nejsou jen přirozené, nýbrž které jsou současně dány osudem svého

²⁸ Srov. *Plato Com.* fr. 98 E: *žena, pokud ji stále trestáš, je ze všech věcí nejuvýznamnější, ale popustiš-li, je nejzpuštěnější a nezkrotnou.*

²⁹ Srov. *Sofokles*, fr. 608, 2 (*Phaedr.*).

³⁰ Srov. *Pseudo-Dem.* 59, 86.

³¹ J. V o g t, *Von der Gleichwertigkeit*, 226 (18).

nositele: chování přátel jejich osudy nikdy nevykreslují stejně; stejnou barvu za všech okolností si uchovává jen zlato (*Antifanes* fr. 232 A).

Ke změně povahy mohou přispět nejrůznější okolnosti, např. při změně zaměstnání (*parasitos* u *Axionika* fr. 6, 10 E). Nejlépe to vyjádřil na začátku Obrany neúmyslného vraha (II, 2, 1) *Antifon*: „*Je mně nyní jasné, že jsou to nehody a nutné potřeby, které ženou k soudům ty, co nevyvíjejí aktivitu, a ty, kteří mají rádi pokoj, nutí dokonce mluvit a jednat proti vlastní přirozenosti.*“ Objevuje se řada jevů, které můžeme zařadit pod kategorii náhlých změn povahy: špatné zacházení s matkou (*Eubulos* fr. 1, *Alexis* fr. 267 E), odmítání podpory otce (*Antifanes* fr. 262 E), závist (*Dionysios* fr. 7–11 E). Uvažuje se o tom, že není ještě zcela špatný ten, kdo se dovede začervenat před rodiči (*Antifanes* fr. 261 E); ale jakýkoli optimistický pohled bývá zastíněn vědomím nebo pocitem, že člověk je *fyton periergon*, tvor zbytečný (*Alexis* fr. 141 E), který hned miluje cizí a své přehlíží, hned nic nedá bližnímu, má-li . . . zkrátka: nebýt zrozen vždy je věci nejlepší a když už se zrodíš, nejrychleji vem svůj konec. Toto jsme kdysi slyšeli u Xenofana, dnes se tento výrok ozývá z komické scény. Ale byl skutečně komický, nebo byl výrazem tragikomického vidění skutečnosti?

Odpověď na to dávají konkrétní úvahy, které vrcholí v Aristotelových *Oeconomica*. Dospívá se zde k tomu, že muž má mít první péči v domě o ženu (1343 B III, 1), a to nejen kvůli plození a uchování rodu (*to einai*), ale také proto, aby si připravil dobré bytí (*to eu einai*), které mu potomci ve stáří jako dluh vracejí. Staří dostávají od mladých to, co jim kdysi sami dali (*ófeleia* — III, 3), a tím se dosahuje věčného bytí rodu (*to aei einai* — III, 4).

Objevuje se tu také otázka fysis obou pohlaví. Na základě toho, že jedno je silnější (*ischyroteton*), druhé slabší (*asthenesteron*) se vymezují jejich vzájemné funkce ve společnosti (tak už *Platon* Pol. V, 455 D; *Alc.* I, 127 A: *je tedy ženské vědění a mužské vědění*),³² které jak vidíme z přehledu, jsou zařazeny do protikladných párů (1344 A III, 4):

*schopnější obrany skrze sílu
stará se o to, co venku
není dobré pro to, co chce klid
je dobré pro to, co chce pohyb
schopnější bdělosti skrze strach*

*bdí nad tím, co v domě
je sedavé povahy
je slabé na to, co vyžaduje
pobyt mimo dům*

Tyto protiklady jsou vlastně rozvedením toho, co si o muži a o ženě představovali už kdysi pythagorovci, kteří pár muž—žena zařadili do svých základních protikladů typu sudé—liché.³³ A snad tedy není bez příčiny, že se hned v následující kapitole *Oeconomik* objevují pythagorovci jako doklad pro to, že s ženou je třeba zacházet bez příkoří, nebo, podle pythagorovců, že se jí nemá dít křivda tak, jako by jako prosebnice byla odvlékána od oltáře (1344 A — IV, 1). Tato křivda spočívá v tom, že muž má

³² Srov. však rozdělení zaměstnání na mužská a ženská ve staré komedii: *Ferekrates*, fr. 64 E.

³³ Srov. G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society* II, 261, London 1955.

stykky mimo dům (*adikia de andros hai thyraze synousiai gignomenai* – IV, 1). Naopak, správný styk mezi manželi předpokládá vzájemné vyrovnání a odmítá přetvářku (IV, 2–3).

Pojem *adikia* nás uvádí do sakrální, právní a konečně etické oblasti. Označuje se jím to, co narušuje řád mezi mužem a ženou, vymezený jejich soužitím, a co v důsledku toho přináší na obec *miasma*, poskvrnu.³⁴ Z obavy před takovým bezprávním obrací se pallaké, které se chtěl její pán Filoneós zbavit odesláním do veřejného domu, na nevlastní matku – vražedkyni žalobce (*Antifon* 113, 14) s žádostí o pomoc, a ta se jí svěří, že i jí je s manželovy strany křivděno.³⁵ Nejčastěji se *adikia* týkala nevěry, jak vícíme z toho, že autor *Oeconomica* uvádí jako podstatný příklad nesprávného chování muže k ženě právě jeho známosti mimo. *Adikia* a její konkretizování – *adikéma* – může mít nejrůznější formy a jejich vědomé uskutečňování (*ek pronoias*) je i přestupkem proti božím řádům (*Antifon* 113, 27). A je třeba rozlišovat záměrné jednání, kdy jsou nositelé děje přímo jeho příčinou – tón *pathématón aitioi* – a jednání neúmyslné, kdy jsou jen vykonavateli nedobrovolného – *praktores tón akusión* – (*Antifon* II B, 121, 6, cf. 113, 27). Je tu tedy změna proti dřívějšímu. *Adikéma* vychází z člověka, ať chtěně nebo nechtěně – a jen jako anachronismus musíme hledět na slova přísahy před bitvou u Platají, že za křivou přísahu bude trpět buď sám přestupník anebo, v duchu tradice mýtů, jeho děti, jak to *Lykurg* připomíná Athéňanům (*Leokr.* 157, 79).

Problém vzájemné *adikie* byl velmi aktuální proto, že se pocítovala změna poměrů proti dřívějšímu, kdy zvláště ženina nevěra byla trestána jejím vrácením do rodného domu a zákazem vykonávat oběti z obavy před přivoláním poskvrny na město.³⁶ Někdy docházelo ke změně poměrů velkými vnitřními posuny, podmíněnými politickou situací, jako např. po bitvě u Chaironeie, kdy obec prožila změnu (*metabolé*) spočívající v tom, že lid – a mnohý přitom zaslzel – musil z otroků udělat svobodné, z cizinců Athéňany a navrátit občanskou čest těm, kdo ji ztratili (*Lykurg.* *Leokr.* 153, 41–42). Tím se narušovaly i dosavadní vztahy rodinné a vztahy k obci. Z tohoto hlediska musíme posuzovat *Leokratův* počín, že po prohrané bitvě „opustil vlast, nepomohl dědovským chrámům a zanechal na pospas hroby předků“ (*Lykurg.* *Leokr.* 148, 9). Naproti tomu se v soukromých soudních přích, které se týkají majetkových sporů, poukazuje na příbuzenská pouta a z nich vyplývající povinnosti, jejichž nedodržování stihá zákon a dopadající bezectí (*aischyné* – *Isaios*, *Kleon.* 39). Ale už sám počet sporů, jejich intenzita podpořivší rozkvět řečnictví, ukazuje na vládnoucí *ftonos*, závist, a na rozklad *oiku*. Jisté že se udržovala pokrevní pouta – *Antifontův* žalobce žaluje z vraždy vlastního otce nevlastní matku, kterou brání nevlastní bratr žalobcův, vlastní syn vražedkyně – jako *eusebeiu*, dodržování toho, co je stanoveno bohy a předky (. . . *tois nomois, hús para tón theón kai tón progónon diadexamenoi* – *Antifon* 112, 3, 5), ale už to, že se v soudních řečech musí dokazovat příbuzenské svazky, uka-

³⁴ Proto cizoložná žena nesmí konat oběti, srov. *Pseudo-Dem.* 59, 85; 87.

³⁵ *Antifon*, 113, 5.

³⁶ *Pseudo-Dem.*, 59, 86.

zuje na jejich uvolnění a na to, že mizí ženám vštěpovaný po staletí strach vedoucí je k odvěkému řádu, spravování domu.³⁷

V denním životě platily však především ekonomické požadavky. Odtud intenzita soudů i zmínky o tom, že vydržování hetéry nebylo lacinou záležitostí, neboť autoři střední komedie považují hetéru za pohromu pro toho, kdo ji živí (*Antifanes* fr. 2 E). Hetéry netvořily jednotnou vrstvu, nýbrž podle toho, k jaké společenské vrstvě se přidružovaly, stávaly se jejími souputnicemi. Ve své většině byly však zařazovány do nejnižší, která byla v obecném povědomí — nikoliv svými právy! — smíšená z otroků, chudých cizinců-metoiků (*xenoi*) a z chudých občanů.³⁸ Každý její člen byl rovněž považován za společenskou přítěž, ač namnoze jeho společenský užitek byl mimo jakoukoli pochybu. *Antifanes* (fr. 159 E) sem řadí chůvy, pedagogy, žebravé kněze, prodavače ryb a penězoměnce. Jejich společenské zařazení není vždy z titulu patrné, avšak většinou nám jiné okolnosti skýtají další informace; tak např. jestliže řečník Antifon uvádí, že jeden služebník — *therapón* — má menší význam jako svědek, protože neprošel mučením (120; I, 4, 7), můžeme soudit, že šlo o otroka.

Naproti tomu mizí z komické scény, a nevyskytuje se ani jako nařčení v soudních řečech, s výjimkou Aischina, označení mužů ze zálibou ve stejném pohlaví. O tom, že by vymizeli ze života, nemůže být ovšem řeči, protože jsme o jejich existenci zpraveni z pozdějších pramenů. Vysvětlení najdeme v řeči, kterou pronesl *Aischines* proti Timarchovi, využiv ustanovení, že ti kteří prohýřili rodné jmění, a ti, kteří se dopustili cizoložství, nesmějí veřejně vystoupit. Zde se také dovídáme, že existoval následující zákon (I, 21, 47): „*Jestliže se nějaký Athéňan dopustí cizoložství, nesmí zastávat úřad jednoho z devíti archontů a úřad kněžský, ani nesmí být soudcem v ekklesii, ani nesmí převzít jiný úřad ať ve městě ať mimo, ať volený losem či rukou, ani nebudiž vyslán jako hlasatel, ani ať není připuštěn k vyslovení názoru, ani ať se neúčastní obecních obětí, ani ať není ověnčen ve veřejných slavnostech věnci, ani ať nevkračuje dovnitř agory s posvátnými nádobami. A bude-li tak kdo činit a bude-li o něm shledáno, že se dopustil smilstva, budiž potrestán smrtí.*“

Autoři staré attické komedie mohli tedy kohokoli srazit s jeho kariérou, označili-li ho např. výrazy *tryferos*, *eurýpróktos*, *dasypróktos* ap., protože ho tak dostali — aspoň ve veřejném mínění — do konfliktu se zákonem. Pro čtvrté století je vypouštění takovýchto osočení ovšem známkou toho, že zostřená situace nikoho nedovolovala takto osobně napadat.³⁹ Proto nedostatek takovýchto zpráv, především v komedii, nemůže být svědectvím ústupu styků tohoto druhu.

Napravovatelé společnosti byli současně hlasateli nových, moderních názorů, které i ve střední komedii byly podobně jako ve staré předmětem výsměchu. Tak se filosofové dostávali na scénu buď konkrétně, např. Platon, nebo jen stylizovaně (např. žít pythagorovsky znamená nejíst z chudoby maso, popř. žít změkčile — *Antifanes* fr. 87; 226 E). Postava *Strepsiada* z Aristofanových *Oblaků* má mladší období v postavě starého otce v *Ale-*

³⁷ *Pseudo-Dem.*, 59, 86–87.

³⁸ Srov. *Aristof.* E 1403: *pokřikovat mezi děvkami a lazebníky.*

³⁹ Srov.: A. K ö r t e, s. v. *Komödie mittlere*, PWRE XI, 1262.

xidových Jezdcích (fr. 94 E), který děkuje Demetriovi i athénským zákonodárcům za vyhnání filosofů, kteří jinochům předávají řeči jako jakési potence.

Útěk z takovéto společnosti si našel i další východisko, únik do vysněné krajiny. Jako Aristofanovi Athéňané hledali svůj útulek jinde a přišli do říše ptáků, tak se nyní tato neskutečná země umísťuje do Skytie. Skytové neznají chůvy, svým dětem dávají pit kobyli a kravské mléko (*Antifanes* fr. fr. 159 E) a také jejich ženy se neopíjejí jako ženy řecké (*Antifanes* fr. 56 E), které se pro tuto zálibu staly námětem staré attické komedie (např. v *Arist. Thesm., Theopomp.* 40; 41 E), a o nichž se nyní říká, že ředí svůj nápoj s vodou jen málo (Efippos fr. 11 E). Samozřejmě že je Skytie bez vína fikcí, protože severní Černomoří révu zná a protože kmeny, které pěstovaly krávy, byly v té době už usazeny.

Tato legendární Skytie je však znakem i něčeho jiného než jen pouhého útěku před skutečností. Řecký svět se stále více sblížoval s barbarským, který přejímal řeckou kulturu a i sám se stabilizoval a dospíval k vyšším formám. Thrákové čtvrtého století jsou už hodně počítěli, jak vidíme z Xenofontovy návštěvy jejich krále, a tak se vlastní barbarská země posouvá více na sever. Také do řeckého světa pronikají barbari nejrůznějším způsobem a mění se tak od Euripidovy doby vztah Řeků k nim. Tento vývoj můžeme sledovat i v tom, že tlachavého představitele Triballů z *Aristofanových* Ptáků a breptajícího Peršana z Acharňanů nahrazuje nyní na scéně barbar, který si dovoluje mluvit o řecké tlachavosti (*Anaxandrides* standt! Um näheres Bekanntwerden unserer Nationalitäten, welche beiläufig luje příjemný styk s Řeky, jenž je pro něho ovšem omezen na styk s řeckými hetérami (*Sófilos* fr. 4 E). Doba se tedy o mnoho změnila. Od hetér, které nebyly považovány za čistě řecký prvek a byly z čistého řeckého prostředí vystrkovány, se došlo k hetérám, které jsou považovány za znak Řecka par excellence. Proto se jako zoufalé pokusy o udržení stavu musily jevit uplatňované v žalobách zákony žádající vyloučení občanů vedených v občanských seznamech, u nichž by se došlo k zjištění, že jeden z jejich rodičů nebyl občan města (*astos, asté*)⁴⁰ anebo uplatňování zákonů o smilstvu proti manželstvím s cizinkami.⁴¹

Pestrý městský život vytvořil jakousi směsici hodnot, která způsobila, že se vysoké hodnoty nivelizovaly. Stejně nízká cena hodnot vedla k jejich ohodnocení finančnímu a k tomu, že se v rozpadající polis stává vše cenově dostupným a tím i prodejným. Stejnou cenu mají teď nepřímí svědci a říky, přímí svědci a řepa, žaloba a hrách, volební myrta a mléko a čas vyměřený pro soud má stejnou hodnotu jako zákon nebo hyacint (*Eubulos* fr. 74 E). Mluví se o zkaženosti města. Ale proti staré tradici, která při řeči o současné zkáze mravů hledala ideály v dobách nebo postavách minulosti, čtvrté století hledí na uplynulé časy velmi málo a novou skutečnost bere na vědomí. Dva Tarentané odsuzují zhýralost Athén projevující se ve víně a v taneční mánii tanečních part, které pijí, aby tancovaly, a které mají i přezdívkou, např. podle jídla (*Alexis* fr. 97 E), tzn., že existují jako uzavřené klany, ale lék na to je jen jediný: přirazit moderně po iónsku

⁴⁰ Starší doba osočovala politiky pro cizí původ, srov. *Plato Com.*, fr. 60 E a 170 E.

⁴¹ Srov. *Dem.* 57, 30 nn. a 59, 16.

tančícího parazita na kříž (*Alexis* fr. 222 E). Jedinými případy, kdy se současná generace odvolává na minulost, jsou vystoupení na soudech, při nichž žalobce pocituje závazek vůči bohům a předkům (*Antifon* 112, 3), má na mysli poskvrnu obce po vraždě, miasma (*Antifon* I 1, 115, 3), vybízí obracet se k názorům dávných zákonodárců (*Lykurg.*, Leokr. 156 (64); 157 [75]), případně ke starým soudním nálezům (*Lykurg.* Leokr. 165 [122]): „*Nedomnívejte se, že jste dědici statků, které předkové zanechali, a že se na přísahách a na zbožných závazcích, které naši otcové dali jako záruku bohům a přispívali tak k obecné blaženosti města jako dědicové už nepodílejte.*“ (*Lykurg.* Leokr. (166) 127).

Nacházela-li se opora v takových poměrech v životě ze dne na den nebo v pomyslném útěku na venkov nebo do Skytie, muselo se najít obdobné vysvětlení pro trudný život. Hledalo se v zásahu rozhodných okamžiků do lidského života, který je označován jako souběh lidských událostí, *ta anthrópeia pragmata* (*Filetairos* fr. 7, 4 E) nebo *ta thnétón pragmata* (*Nikostratos* fr. 19, 4 E). Proto je lidský život ztotožněn s životním osudem, *tyché*, jež zabraňuje jakémukoli pohledu do budoucna. *Pronoia*, moudré uvažování dopředu, poučuje moderní syn svého konzervativního otce, je cosi slepého a neuspořádaného (*Nikostratos* fr. 19, 5 E). Žalobce vrahů svého otce cítí, že sama *tyché* ho dohnala zažalovat z tohoto činu nevlastní matku a její syny, své nevlastní bratry (*Antifon* 111, 2). *Tyché* se vztahuje i na celou společnost.⁴²

Na konci takového přístupu leží ovšem bezvýchodnost, která říká, že ten, kdo vidí běh lidských věcí, se nic nemá starat o to, co bude zítra (*Filetairos* fr. 7, 5 E). I to přispívá ke snížení hodnot, a to i peněžních. Životní jistota je nahrazena novým pocitem, ve kterém se jistota, *asfaleia*, uskutečňuje v dosažení něčeho, co je krátkodobé, pomíjivé a nepatrné. Kdo si myslí, že je bezpečný už tím, že je člověkem, je na omylu. Jeho život ohrožují daně, prohrané soudní pře, dávky za zastávání úřadů a funkcí, otroci, usilující o jeho bezživotí — ale přece jen má něco bezpečného a jistého: stravu, kterou přijal a která zašla už daleko za zuby (*Antifanes* fr. 204 E). Ale docela tak tomu vždy nebylo. Objevuje se i hrdý pocit občana, který ctí bohy (*filothytés*) a má v účtě zákony (*nomimos*) a který svou čest dokazuje tím, že platil velké příspěvky, často byl triérarchem, štědrým chorégem, mnoha přátelům přispěl a nezřídka platil zástavy za druhé (*Antifon* A, 2, 117, 12). Leč i toto pojetí je znakem novosti. *Lykurgos*, který se v řeči proti Leokratovi dovolává staré slávy Athén, dává je za příklad jako město, které jediné staví sochy mužům, kteří byli strategé a ne athléty (154; 51) či chovateli koní a chorégy (167; 139).

Počátky pojmu *tyché* v helénistickém pojetí můžeme hledat v druhé polovině pátého století. V důsledku nejistých hospodářských poměrů, které otráasaly státem i jedincem, vznikla u lidí silná touha po pocitu štěstí (*Aristof.* V. 1256–66). Ale pozvolný pád Athén nebyl abstraktní představou, nýbrž přinesl pauperizaci, projevující se ve ztrátě majetku i padlých příbuzných. Současně se však objevili jedinci, kteří se bez ohledu na mravní kvality vyšvihli anebo zase upadli. *Euripides* v Ionu (1512–1513) oslovuje *Tychu*, která tisíce lidí změnila tím, že je vrhla v neštěstí a zas

⁴² Srov. *Demades* 34.

vynesla v dobré poměry, ale obdobně oslovuje jelitáře už *Aristofanův* Demosthenes: Jsi nulou teď, však zítra vzrosteš nadměrně (E. 157–8).

Při spojení božstva, *theos*, a náhody, *tyché*, bývá božstvu přisuzována vůle a *tyché* naplnění osudu (*Aristof.* P. 939, E. 151). Ale *tyché* se objevuje i bez doprovodu bohů (Av. 1315, Ec. 836) a ovlivňuje lidský osud (Eq. 186). Nevyjasněnost tohoto pojmu se odrazila v nepřesném vyjadřování básníka. Týž sbor rolníků v Míru nejdříve promlouvá o *tyché* jako o jakési dobré náhodě (P. 359–360), ale pak ji spojuje s božstvem (P. 939–941). Tak se *tyché tis* řadí k neurčitým představám *daimón tis* a *theón tis* (cf. ostatně i spojení *barydaimón kai dystychés* — *Aristof.* Ec. 1102–1103 nebo úsloví *kata daimona* doplněné o mladší *kata syntyichian agathén* — Av. 544–545). Tento vývoj pokračoval do helénismu, kde božstvo určuje životní proměny (Men. Per. 49/50: *Skrz boha dobro v zlo se promění*).

Tato nevyjasněnost vedla k tomu, že se objevil plurál *tychai* (*Antifanes* fr. 232. 3–4 E), který nelze chápat jako plurál básnický (tús tropús údepoth' homoiús zógrafúsín hai tychai — *Antifanes* l. c.), nýbrž jako sblížení *tyché* s představou dobrého *daimona*, který doprovází každého člověka od narození (cf. *Menandros* fr. 714 Körte). Nemálo případů rozpadu tehdejších vztahů bylo přičteno této *tyché*, která naopak na idealizující scéně dovádí vše ke šťastnému konci, majíc moc vše rozsoudit a uspořádat (*Comoed.* Floret. 10–20, ed. Körte).

Zasahuje-li *tyché* v některých momentech života, přináší změnu charakteru, *tropos*, avšak vyskytují se i představy, že *tyché* stojí mimo člověka a *tropos* že je v něm a že tudíž *tropos* zůstává týž (*Antifanes* fr. 257 E). Člověk neví, kdy se ho *tyché* dotkne, a proto nemůže věřit stavu, kdy je v dobrých poměrech (*kan eutyché tis* — *Alexis* fr. 288 E), neboť lidský život je podoben vrhané hrací kostce (*Alexis* fr. 77 E). Objevuje se také nové pojetí urozenosti, šlechtivosti, která není dána tím, že je člověk *eugenés* svou *fysis* (cf. Sofokl. Filokt. 874: *eugenés gar hé fysis kan eugenón hé sé*), nýbrž přístupem k osudu, schopností *gnésíós*, urozeně, *snášet to, co tyché přináší* (*Antifanes* fr. 281 E). *Tyché* se takto dostává do etické oblasti, kde *dystychés*, nešťastný, označuje člověka se špatnou povahou, jakého by *Aristofanes* označil výrazem *dysdaimón* (E. 1249). Odtud vede cesta k rozlišování výrazů *gennaios* a *eugenés*, kdy *eugenés* znamená šlechtivost rodovou příbuzností, jak ji chápe *Aristoteles* (*Arist.* H. 1, 1, Rhet. 2, 15). Toto *Aristotelovo* rozlišení ukazuje na porušení původního stavu, kdy oba výrazy označovaly (cf. Sofokl. Filokt. 1068) vlastně totéž: urozenost. Teprve možnost, že šlechtivost lze získat i jinak než původem, je předpokladem k takovému rozlišení.

S tím, jak se *tyché* omezovala na oblast štěstí a úspěchu, začal se v případě *negace*, tj. neštěstí a neúspěchu, objevovat její negativní protějšek, *atychia*, která se dotýká osob (bezdětný je *atyché*s — *Isaios*, Menekl. 23) i obce (*Lykurg.* Leokr. 150, 18; *Aisch.* 3, 55). *Atychia* může vznikat různě, např. může být svázána s místem: tak se člověk necítí dobře, přibližuje-li se na takové místo, kde ho už jednou potkalo neštěstí (*Amfis* fr. 4 E).

Stará zkušenost říkala, že si některé situace, náhle se vyskytnuvší, vyžadují znalosti, která by odstranila hrozící nesnáze. Tak *Perikles* v první řeči, zaznamenané *Thukydidem* (I 142), zdůrazňuje, že plavba na lodi si právě tak jako jiné věci vyžaduje získaných zkušeností (*techné*) a že ji

nelze vykonávat jen jako parergon, kdykoli se vyskytne (*hotan tyché*). Jakmile něco člověku neočekávaně vyvstane, může proto takovou nesnáz odstranit tím, že užije své dovedné znalosti *techné*, která spočívá v tom, že lidská mysl, nús, tkví pevně v nabyté vědomosti, *mathéma* (*Amfis* fr. 3 E).⁴³

Vztah *mathéma-techné*, který byl aktuální v platónské filosofii, byl doveden k tomu, že řádní se starají o svou zdatnost (hé tón tropón areté — *Isokr.* 1, 48—49). Ale platónská myšlenka, že za techné musíme považovat také kuchařské umění (*Platón*, *Gorg.* 486 C), byla na komické scéně, kam kuchařství proniklo především bohatými výčty krmí, dovedena ad absurdum tvrzením, že kuchařství je tím pravým uměním, techné, už proto, že není založeno na stálém opisování (*Sotades* fr. 1, 35 E). Ale problém techné zasahoval hlouběji. Vznikla otázka, k čemu je techné člověku, když i s ní hladoví a když mu dává na změnu jen naději, ale změnu nepřináší. Techné se tak objevuje i jako největší zlo pro člověka (*Antifanes* fr. 123 E).

V takové mnohotvárnosti názorů se objevuje pocit toho, co je to dav, co smí a jaká je tedy svoboda. Dav se objevuje při nejrůznějších příležitostech, zejména jako seskupení hladových: parazitů je na hostině jako much (*Antifanes* fr. 229, 230 E), chléb jako magnet přitahuje hladové (*Eubus* fr. 77 E), chudáci se vtírají mezi blahobytné (*Amfis* fr. 15 E) a chudoba se stává učitelkou mravů (*Antifanes* fr. 294 E). Morálka hladových si vyžaduje svobodu slova, parrhésii, kterou považuje za štít chudoby i svého života (*Nikostratos* fr. 29 E). Takto se parrhésia dostává na úroveň eleutherie, osobní svobody, která ovšem právě tak jako v předchozím, pátém století, zůstává politickým heslem. Výrok, že svobodný je jazyk lidí svobodných (*Sofilos* fr. 9a E) se v důsledcích rovnal tomu, co zaznamenal anonym pátého století o poměrech na Kerkýře, kde svoboda individua spočívá v možnosti plivat kdekoliv.

Takto se otevřela cesta k helénismu, který vytýčil velká hesla a zvučná epitheta s malým dosahem pro prostého člověka. Cesta k tomuto vývoji má svůj počátek i v tom, jak se vlivem nejrůznějších okolností rozbíjí attický oikos a jak se individualizují jednotliví jeho členové.

DIE ZWISCHEN MENSCHLICHEN BEZIEHUNGEN IM VORHELLENISTISCHEN ATHEN

Auf Grund der in der mittleren Komödie vorkommenden Angaben macht der Verfasser den Versuch festzustellen, welche zwischenmenschlichen Beziehungen im Athen des 4. Jhdts. existierten. Um abzugrenzen das Neue, das in der Zeit des Verfalls der Polis entstandene, von dem, was von vorigen Jahrhunderte fortlebte, werden die Angaben der mittleren Komödie denen der alten Komödie gleichgestellt. Es werden ebenfalls die Angaben der mittleren Komödie mit den Aussagen der gleichzeitigen attischen Redner vergleichen und zwar mit der Absicht, damit der Unterschied zwischen dem Komischen und dem Realen klarer werde.

⁴³ *Amfis*, fr. 3 E:

*A proti neštěstí, jež potká člověka,
lék žádný není lepší nežli dovednost,
protože mysl pevně tkví v poznání
proplovat umí mezi tím, co vyvstane.*

Die Aufmerksamkeit wurde folgenden Bereichen gewidmet: der Oikos und seine Angehörige; die Ehe und die Eheleute; die Frau und der Hetärismus; das Schicksal und der Zufall. Es wurde festgestellt, daß der Verfall des oikos und seiner Ordnung zur Befreiung der Frau, die zur Blütezeit der Demokratie im Vergleich mit dem archaischen Zeitalter rückgestellt worden war, führte und daß auch die weibliche Mode zur weiteren Spezialisierung der Gewerbe beigesteuert habe. Dagegen viele von den Rednern angeführten alten Gesetze über den Ehebruch u. ä. sind wohl zu betrachten nur als vergebliche Versuche die Entwicklung der Gesellschaft aufzuhalten.

