

UNIVERZITA PARDUBICE  
FAKULTA FILOZOFICKÁ

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2010

Monika Křest'anová

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická

Starořecká kultura jako kultura hanby

Monika Křesťanová

Bakalářská práce  
2010





Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 17.6.2010

Monika Křest'ánová

Děkuji svému konzultantovi panu Mgr. Tomáši Hejdukovi, PhD., za jeho ochotu, trpělivost a cenné rady při zpracování bakalářské práce. Děkuji také své rodině a příteli za jejich neustálou podporu.

## **Souhrn**

Tato práce se zabývá vymezením pojmů kultura hanby a kulura viny ve starověkém Řecku. První část je věnována vysvětlení samotných pojmů hanba a vina z pohledů antropologů a filosofů. Druhá část se zabývá pohledem na kulturu hanby a viny Erickem Doddsem. Ve třetí části je nastíněn pohled na tuto problematiku v podání Bernarda Williamse. V závěru práce porovnávám obě pojetí.

## **Klíčová slova**

Kultura viny, kultura hanby, E. Dodds, B. Williams, aidós, dědičná vinna

## **Title**

Antient Greek´s culture of shame

## **Abstract**

This work deals with demarcation of terms a culture of shame and culture of guilt in Antient Greek. The first part is devoted to explanation of the concepts shame and guilt from the view of antropologists and philosophers. The second part deals with the view of the terms culture of shame and guilt by Erick Dodds. In the third part is outlined the view of the same issue by Bernard Williams. At the end of the work I compare the both philosopher´s views.

## **Key words**

Shame culture, guilt culture, E. Dodds, B. Williams, aidós, hereditary guilt

## Obsah

I. Úvod .....	9
1.1 Definice hanby a viny .....	9
II . Chápání starořecké kultury jako kultury hanby v podání E.Doddse .....	13
2.1 Rysy homérské kultury .....	13
2.2.2 Přenos síly z boha na člověka.....	17
2.4 Dědičná vina.....	23
2.4.1 Dědičná vina v archaickém období .....	24
2.4.2 Até v archaickém období.....	25
III. Pojetí klutry hanby a kultury viny v podání B. Williamse .....	27
3.1 Williamsovo pojetí hanby .....	27
3.1.1 Hanba jako forma strachu.....	28
3.2 Williamsovo pojetí viny .....	31
3.2.1 Chápání morálky u Řeků.....	32
IV. Závěr .....	34
Bibliografie .....	36
Příloha .....	36



## I. Úvod

Ve své bakalářské práci se budu zabývat pojmy kultura hanby a kultura viny, které na starořeckou kulturu aplikoval Erick Dodds. Na začátku je nutné vysvětlit, co vlastně znamenají samotné pojmy hanba a vina z pohledu antropologů a filosofů. Dále se budu podrobněji zabývat již samotnými kulturami hanby a viny ve starověkém Řecku, nejprve v podání E. R. Doddse a dále také jeho žáka Bernarda Williamse. V závěru přistoupím k porovnání obou autorů, abych zjistila, v čem se shodují nebo odlišují.

V práci vycházím ze čtyř základních textů. Pro úvodní rozlišení pojmů jsem zvolila dílo Douglase L. Cairns – *Aidós*<sup>1</sup>. Dalším důležitým materiálem je dílo E. R. Doddse – *Řekové a iracionálno*<sup>2</sup>, které podrobně rozeberu a vymezím pojmy kultura hanby a kultura viny. Myšlenky a názory E. Doddse porovnáám s prací Bernarda Williamse – *Shame and Necessity*<sup>3</sup>. Posledním, neméně důležitým textem mé práce pak bude Sofoklova tragédie *Aiás*<sup>4</sup>, na kterou budu ve své práci mnohokrát poukazovat a s její pomocí dokládat některá tvrzení.

### 1.1 Definice hanby a viny

Úvodem je nejprve vhodné říci, co vlastně znamenají klíčové pojmy práce, tedy hanba a vina. Dnešní člověk běžně může zažívat pocity hanby nebo určitého provinění, avšak neznamená to pro nás tolik, co pro lidi ve starém Řecku. Hanba a vina pro staré Řeky znamenala víc. Věřili v životní předurčení a byli pokorní bohům. Pokud se svým činem bohům zprotivili, cítili se zahanbeni a většinou raději volili smrt, než dále pokračovat v životu plném hanby a výsměchu druhých.

---

<sup>1</sup> CAIRNS, Douglas L.: *Aidós – The psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature*, Clarendon press : Clarendon Press : Oxford 1993

<sup>2</sup> DODDS, Erick R.: *Řekové a iracionálno*, Oikoymenh : Praha 2000

<sup>3</sup> WILLIAMS, Bernard: *Shame and Necessity*, University of California Press, 1993

<sup>4</sup> SOFOKLÉS, *Tragédie*, Svoboda: Praha 1975

V dnešní době se zahanbeni cítíme v různých životních situacích. Někdy se stydíme například v situaci, kdy máme vystoupit před větším počtem lidí a promluvit k nim. Jindy se zase stydíme za něco, co jsme učinili a ostatní lidé se nám za to posmívají. Nejsou však pro nás prožitky viny natolik hluboké, abych s nimi nemohli žít či se s nimi nějakým způsobem vyrovnat. U pocitů viny je to podobné. Vinni se můžeme cítit v situacích, kdy jsme porušili nějakou naši vnitřní zásadu či přesvědčení. Většinou se při těchto pocitech uzavřeme do sebe a zpytujeme svědomí. Pocit hanby je často spojen se zarudnutím tváře – zejména u citlivějších osob. Lehce se dá tedy poznat, že se dotyčný stydí. Pocity viny se dají lépe skrývat a většinou tedy ani nerozeznáme, zda se někdo cítí proviněn, nebo ne.

Staří Řekové užívali pro vyjádření hanby slovo *aidós*. Ekvivalent „hanba“ je však pouze částečně rovnocenný. Pro Řeky pocit hanby neznamenal to samé, co pro nás dnes. V zásadě se dá říci, že má „pozitivnější“ význam než hanba. Může to vlastně být i určitá „ctnost“. Důležitou roli však u pojmu hanby hrají „ostatní“ lidé, pozorovatelé, publikum. Pocit hanby je spojen s upřeným pohledem jiných očí, s pocitem „být viděn“. I v tomto případě se většinou dostaví pocit červenání se a výsledkem je, že se člověk chce raději skrýt či schovat do sebe sama.<sup>5</sup>

V pracích teoretiků, kteří se zabývají „kulturou hanby“, rozdíl mezi hanbou a vinou spočívá v distinkci mezi vnitřními a vnějšími sankcemi. Antropoložka Ruth Benedict rozlišila pojmy kultura hanby a kultura viny takto:

- kultura hanby se spoléhá na externí sankce
- kultura viny se naopak spoléhá na vnitřní sankce – internalizované odsouzení hříchu<sup>6</sup>

Ke stejnému rozlišení dospěla také antropoložka Margaret Mead. Ta na toto téma dodává, že externí sankce musí být stanoveny z podnětu jiných, kdežto interní sankce jsou stanoveny povahou jednotlivce a fungují automaticky.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> CAIRNS, Douglas L : *Aidós The psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press : Oxford 1993, s. 14,15

<sup>6</sup> Tamtéž. s. 27

<sup>7</sup> Tamtéž. s. 29

„ *Shame is caused by a fear of external sanctions, specifically the disapproval of others and guilt relies on the internal sactions provided by the individual conscience, one's disapproval of oneself.*“<sup>8</sup> Pocit hanby s sebou tedy nese jakýsi základní odkaz na přítomnost určitého publika ( v mnoha případech „publikum“ může znamenat pouze přítomnost jednoho člověka). Lidé pociťují hanbu v situacích, kdy jsou :

- otevřeně zesměšňování a odmítání ostatními
- cítí se zahanbeni před sebou samým

Dá se však říci, že člověka víc trápí vědomí, že vše je pod dohledem veřejnosti a okolí.

Podle filosofky Gabriele Taylor je funkce publika v situacích, kdy pociťujeme hanbu taková, že má pocit daného jednotlivce ještě více zdůrazňovat a upoutat pozornost. Kvůli tomu si člověk pocity hanby ještě více uvědomí. Kritické soudy, které následně člověk v dané situaci vynášší sám nad sebou, nejsou nikdy identické s kritickým míněním publika. Reakce publika může být pozitivní, negativní nebo neutrální. V případě, že je reakce záporná, může tak důvody, proč se člověk cítí zahanben, potvrdit nebo odmítnout. Reakce publika však nikdy není tolik záporná, jako ji jedinec v sobě pociťuje sám. Kritické mínění publika však může vést ke ztrátě sebeúcty. Na druhou stranu, názor ostatních pomáhá člověku si lépe uvědomit svůj přestupek.<sup>9</sup>

Není jednoduché říci, že pocit hanby je jakousi odpovědí na určité externí sankce. V každém případě je hanba a pocit zahanbení takový pocit, který každý cítí sám v sobě, a liší se jeden od druhého podle vnitřního mínění a morálních standardů, ideálů.

Hanba předvídá mínění ostatních i za nepřítomnosti publika nebo aktuální kritiky. Člověk si pouze představuje, jak bude jeho okolí reagovat, a i tato představa v něm vyvolá pocit hanby. Dá se tedy říci, že pokud je přítomnost

---

<sup>8</sup> CAIRNS, Douglas L. : *Aidós – The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press : Oxford 1993, s. 15., *Hanba je způsobena strachem z externích sankcí, konkrétně ze strachu z odmítnutí ostatních. Vina spoléhá na vnitřní sankce, které poskytuje svědomí jednotlivce, odmítnutí sebe sama“.*

<sup>9</sup> Tamtéž. s. 15,16

jakéhosi publika pouze v naší fantazii, závisí méně na mínění ostatních a více je závislá na vlastních emocích jednotlivce. Jestliže tedy jednatel předvídá kritiku svých činů i ohledně situací, které teprve nastanou nebo se mohou stát, a cítí se již předem zahanben, pak kořeny hanby mohou být v mém charakteru a v mých ideálech.<sup>10</sup>

Pocit viny může být také pobízený skutečným publikem či pouze publikem v naší fantazii, ale není nezbytné, aby představa viny byla zcela bez odkazu na reakce dalších lidí. Vina je totiž spojena s vnitřními sankcemi – trestem pak většinou je špatné svědomí jednotlivce.

Vina má vždy co dočinění s nějakým trestem, hanba ne. Po provinění následuje vůle chtít dosáhnout určitého odškodnění. Vina se soustředí na sebe sama jako na aktéra určitého provinění a je zde hlavní rozpor mezi mravním „já“ a nemorálním činem.<sup>11</sup>

Ačkoliv hanba i vina mohou být vyvolány přesně stejným druhem situace, a přestože se oba pojmy mohou týkat zvnitřněných mravních standardů, v každém případě se tyto pojmy liší ve svém důrazu. Závěrem se tedy dá naznačit určité rozlišení. Hanba převážně zahrnuje myšlenky typu: „Jaká jsem to ale špatná osoba!“ Vina naopak zahrnuje pocity jako: „Co jsem to učinil za špatnou věc!“<sup>12</sup>

Jak již tedy bylo zmiňováno, distinkce mezi hanbou a vinou je tenká, ale pro staré Řeky měla zásadní význam. V následující kapitole se budu dále věnovat rozlišení mezi kulturou hanby a kulturou viny v podání E. Doddse, který tyto pojmy poprvé zavedl do filosofie.

---

<sup>10</sup> CAIRNS, Douglas L. : *Aidós – The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press : Oxford 1993, s. 16

<sup>11</sup> Tamtéž. s. 22

<sup>12</sup> Tamtéž. s. 24

## II. Chápání starořecké kultury jako kultury hanby v podání

### E. Dodds

#### 2.1 Rysy homérské kultury

Dílo E. Dodds *Řekové a iracionálno* je třeba brát, podle kritika Pavla Hobzy<sup>13</sup> jr, hlavně jako inspirující četbu, která však ve svém oboru byla doslova převratná. Dodds chtěl dokázat, že starořecké myšlení v sobě skrývá mnohem víc, než se dosud myslelo a že staří Řekové měli také sklony k iracionálu.

*„Může se zdát, že řecké umění i řecká kultura jako taková, nemají smysl pro tajemno, a že nedokážou proniknout do hlubších, méně vědomých vrstev lidské zkušenosti“.*<sup>14</sup> Právě E. Dodds se ve své práci pokouší dokázat, že i Řekové nejsou lhostejní k iracionálním faktorům a snaží se „*osvětlit jednu významnou a relativně neznámou stránku vnitřního světa antických Řeků*“.<sup>15</sup>

Dodds označuje iracionálnem zejména psychické projevy či pocity strachu – jako jsou úzkost a vina. Ve svém díle se autor zabývá termíny kultura hanby a kultura viny ve starověkém Řecku. Rozdíl mezi nimi je pouze relativní, jelikož změna jednoho typu v druhý proběhla postupně a neúplně. Řecká společnost byla ve své historii neustále sužována různými formami strachu a úzkosti a právě strach v různých formách zde zapříčinil to, že zde vznikly dosud nepoznané formy strachu, kterými byly zejména pocity viny či panická hrůza z dědičného poskvrnění.<sup>16</sup> Základní rozdíly mezi kulturou hanby a viny tedy jsou tyto:

Kultura hanby je dobou Homérových básní *Illias* a *Odysea*. Je to období, kdy mocní lidé byli miláčky bohů. „*Společnost, se kterou se setkáváme v homérských*

---

<sup>13</sup> [http://www.aluze.cz/2001\\_03/dodds.php](http://www.aluze.cz/2001_03/dodds.php)

<sup>14</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálno*, Oikymenh: Praha 2000, s.11

<sup>15</sup> Tamtéž. s. 7

<sup>16</sup> Tamtéž. s. 36

*básních, je typickým příkladem kultury hanby, kde je hlavním motivem jednání sláva a dobrá pověst každého jejího člena.*“<sup>17</sup>

Naproti tomu je staven kontrast období archaického – tedy kultury viny, která byla sužována úzkostí a strachem z dědičného poskvrnění. Nyní představím základní rysy homérské kultury.

Celkově byli Řekové závislí na nadpřirozeném jednání. „*Víra homérských hrdinů v psychickou intervenci je spíše spojována se dvěma specifickými rysy, jež zcela nesporně patří ke kultuře popsané Homérem.*“<sup>18</sup> Podle autora mezi základní rysy homérské kultury patří:

a) myšlenka (negativní), že homérský člověk nemá žádnou ucelenou představu o tom, co je „duše“ (duši připisuje Homér člověku až po smrti). Řekové však mají thymos což byl jakýsi nezávislý vnitřní hlas, který člověku např. sděluje, kdy se má najíst, napít, porazit nepřítele – člověk se obvykle těmto radám podřídí. Můžeme tedy říci, že psychická intervence neovlivňuje člověka přímo, ale působí na thymos.<sup>19</sup>

b) „*Druhá specifická vlastnost, která je patrně úzce spjata s první, nutně vedla ke stejným důsledkům.*“<sup>20</sup> V tomto případě se jedná o to, že charakter nebo chování je vysvětlován jako znalost tj. racionální přístup k objasnění pohnutek chování. „*Trójané si vzpomněli na útěk a zapomněli na obranu.*“<sup>21</sup>

Právě tento racionalistický přístup k objasnění pohnutek chování vtiskl řeckému myšlení jakýsi trvalý rys - tzv. Sokratovské paradoxy – např. „*zdatnost je znalost*“ nebo „*nikdo nechybuje vědomě*“<sup>22</sup>. Pokud tedy je charakter zdatnost, pak to, co znalost není, není ani součástí charakteru, ale je něco, co k člověku přistupuje zvnějšku. Jedná-li člověk způsobem, který je v rozporu se soustavou vědomých dispozic, které jsou posuzovány jako znalost, pak takovéto jednání

---

<sup>17</sup> [http://www.aluze.cz/2001\\_03/dodds.php](http://www.aluze.cz/2001_03/dodds.php)

<sup>18</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálně*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 31

<sup>19</sup> Tamtéž. s. 32

<sup>20</sup> Tamtéž. s. 32

<sup>21</sup> HOMÉR : *Ilias*, Rezek : Praha 2007, XVI, 35, 365 nn.

<sup>22</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálně*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 33

není posuzováno jako jeho vlastní, ale jednání, které mu je vnuceno. Tak se děje především tehdy, jedná-li se o činy, jež svému strůjci působí hanbu.<sup>23</sup>

Homérská společnost je pak tedy nazývána kulturou hanby. Aby lidé svým nesnesitelným pocitům hanby nějak ulehčili, přenesli je do vnější síly neboli até. Byli si vědomi, že působení até není možno ovlivnit, a proto ho brali jako „přirozený“. Pro homérského hrdinu není nejvyšším dobrem radost z čistého svědomí, ale uspokojení z veřejného uznání (timé). Vše, co vystavuje člověka veřejnému pohrdání a způsobuje ztrátu jeho tváře, je nesnesitelné! Později v archaickém období bylo até proměněno v trest.<sup>24</sup>

### 2.2.1 Até jako božské poblouznění

V homérském období bylo tedy até, což se dá vysvětlit jako božské pokušení či poblouznění (vše se dá svést na Bohy, kteří za všechno můžou). Nesmíme však považovat até za vyhýbání se odpovědnosti, protože rané řecké chápání spravedlnosti nikdy nebralo zřetel na záměr, ale důraz vždy kladlo na skutek. Příkladem até nám může být Agamemnon, který když odebral Achilleovi jeho milenkou, tak prohlásil: „*Já jsem to nebyl. Vinen je Zeus, můj úděl a erinys chodící v temnu, oni to byli, kdo do mého úsudku divokou até na sněmu vložili dne, kdy jsem mu odměnu svévolně odňal. Co jsem ale měl dělat? Svou vůli si božstvo prosadí vždycky.*“<sup>25</sup> Za svůj čin je Achilleus ochoten zaplatit, ale nepřipouští si, že by se proti něčemu provinil. „*Protože zraku mě zbavila a soudnosti Zeus, smířit se hodlám a velmi bohatou náhradu chystám.*“<sup>26</sup>

Další názornou ukázkou působení até nám potom může být výňatek ze Sofoklovy tragédie o Aiásovi, kde bohyně Athéna vysvětluje slavnému Odysseovi, proč pyšný Aiás pobil místo vojáků stádo dobytka<sup>27</sup>:

---

<sup>23</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálno*, Oikoyomenh : Praha 2000, s. 33

<sup>24</sup> Tamtéž. s. 34

<sup>25</sup> HOMÉR : *Iliás*, Rezek : Praha 2007, XIX, 86 nn

<sup>26</sup> Tamtéž. XIX, 137 nn. Srv. IX, 119 n.

<sup>27</sup> SOFOKLÉS : *Tragédie*, Svoboda : Praha 1975, s. 463

*„Já klamným přeludem mu oči zastřela,  
čímž odvrátím ho od té choutky šílené,  
a zavedu ho k stanům na lup smýšlený,  
a nedělený, jenž byl hlídán pastýři.  
Tam vřítíl se a vraždil kusy rohaté,  
kol dokola je klál; byl toho domnění,  
že Átrovce oba vraždí rukou svou,  
hned vojevůdce, každou chvíli jiného.  
Já muže běsnícího v chorém šílenství  
jsem štvála, vrhala ho do zhoubného osidla.“*

Můžeme tedy vidět, že působení até často vede k nerozumnému a neodůvodnitelnému chování – což se objevuje na řadě míst Homérových básní. Até je jakýsi dočasný stav mysli, zastřené a zmatené morální vědomí, částečné šílenství, které je vysvětleno působení „daimonia“<sup>28</sup>.

Até však v Iliadě neznamena pohromu – jak by se na první pohled mohlo zdát. Lidé toto působení prostě přijímají bez výhrad, protože to nepovažují za morální selhání. Naproti tomu v Odyssee, se jako příčina até uvádí nadměrné pití vína – víno má v sobě něco nadpřirozeného, a proto tedy tento stav mysli není přirozený.<sup>29</sup>

Dodds até specifikuje jako *psychic intervention* to je zásah do psychiky. Até jako projev Diovy vůle, tedy nelze považovat za projev bezbožnosti. Autoři Lindell a Scott tvrdí, že até je „většinou seslána jako trest za nerozvážnost spojenou s proviněním“<sup>30</sup> – to se však vůbec neshoduje s tvrzením u Homéra. My bychom stavy até mohli nazývat jako „nešťastná náhoda“ – to však u Homéra neexistovalo. V Homérově době má každý následek svou příčinu a lidé jsou si následného trestu vědomi.

---

<sup>28</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálně*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 16

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> Tamtéž.



Chápání até jako trestu je mladšího data – u Homéra se v tomto smyslu objevuje pouze na jednom místě. Za prvního hybatele até je považován Zeus jako mytologický činitel. Dále zde mohou být i činitelé další – např. moira a Erinys. Metaforicky je até označována za Diovu dceru<sup>31</sup> – pokud došlo k nějaké pohromě, lidé byli prostě přesvědčeni, že to tak „muselo být“, jelikož nemohli vysvětlit, jak jinak k pohromě došlo.

Erinys byla zosobněná síla zajišťující naplnění moiry, což byla vykonavatelka pomsty čili até.<sup>32</sup> „*Erinye byly původně mrtvými toužícími po pomstě*“.<sup>33</sup> Spojení Erinye s moirou je doloženo ještě v báji o Aischylovi. Tyto dva faktory zasahují do oblasti morálky. „*Pokládám za velmi pravděpodobné, že morální funkce Erinyí jako vykonavatele pomsty se vyvinula z primitivní potřeby posílit moiru, jež byla zpočátku morálně neutrální*...“.<sup>34</sup>

### 2.2.2 Přenos síly z boha na člověka

Za další psychickou intervenci (kromě até), je považován přenos síly z boha na člověka (menos). V Illiadě k tomuto stavu nejčastěji dochází během bitvy. Menos jako stav mysli (podobně jako até) – člověk je naplněn novou sebedůvěrou a dychtivostí. „... *nachází ve svém nitru novou životní sílu*“.<sup>35</sup> Přenos síly je často odpovědí na prosbu – lidé se pod vlivem působení menos chovají abnormálně.

Pro Homéra je menos projevem boha – homérští hrdinové prožívají působení menos jako „chvění údů“, což způsobuje, že i ty nejobtížnější činy jsou vykonávány s lehkostí. Jiných forem nabývá přenos síly v Odyssee – ta není tolik zaměřena na válčení.

---

<sup>31</sup> HOMÉR : *Iliás*, Rezek : Praha 2007, XIX 91. V II. XVIII, 311

<sup>32</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálně*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 19

<sup>33</sup> Tamtéž.

<sup>34</sup> Tamtéž.

<sup>35</sup> Tamtéž. s. 21

Menos také může být jakousi mravní převahou. V Odyssee lidé začínají veškeré projevy, které jsou psychicky, ale i fyzicky neobvyklé, přičítat zásahu bezejmenného a neurčitého daimona (nejčastěji boha).<sup>36</sup>

Slovo daimón, užívali Řekové odpradáva jako něco, „co se stalo z vyšší moci“<sup>37</sup> – mohlo to být např. pochopení nějaké věci, vzpomínka, oslnivý nápad či pošetilá myšlenka – něco, co nás náhle napadne. Daimón také může být vysvětleno jako veškeré odchylky od normálního lidského chování, které nelze bezprostředně vysvětlit a které jsou přičítány nějakému nadpřirozenému působení. Tímto působením se zabýval M.P. Nilsson<sup>38</sup>, který tvrdil, že „*homérští hrdinové jsou mimořádně náchylní k náhlým a prudkým změnám nálad.*“

### 2.3 Archaické období – přechod od kultury hanby ke kultuře viny

Konec archaického období je obvykle označováno dobou řecko-perských válek. Od představ Homérových se později přešlo k představám Sokratovým. Archaické období bylo dobou „náboženské úzkosti“. Lidé této doby byli často charakterizováni jako bezmocní, nevědoucí, slepí, hluší a plně vydání napospas všemohoucím bohům.<sup>39</sup>

Právě v dílech klasických autorů archaického období, jako byli Pindros, Sofoklés či Hérodotos, se ukazuje jakési prohloubení vědomí lidské nejistoty a bezmocnosti vůči bohům. Názornou ukázkou nám opět může být část Sofoklovy tragédie Aiás. Ukázka je z momentu, kdy se Odysseus vyjadřuje k faktu, že Athéna Aianta ošálila a Odysseus se zde zamýšlí nad silou bohů. V závěru ukázky Athéna Odyssea nabádá, aby poslouchal bohy :

---

<sup>36</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálno*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 27

<sup>37</sup> Tamtéž.

<sup>38</sup> Tamtéž. s. 28

<sup>39</sup> [http://www.aluze.cz/2001\\_03/dodds.php](http://www.aluze.cz/2001_03/dodds.php)

- Athéna:** *„Zříš Odyssee, jak jsou silní bohové?  
V kom rozvahy víc se našlo nežli v něm,  
kdo líp a vhodněji by jednal nežli on?“*
- Odysseus:** *„Já neznám nikoho, však lítost cítím přec  
s tím ubožákem i když je můj protivník,  
že pohroma tak zlá se snesla na něho-  
mám v mysli stejně osud jeho jako svůj  
neb vidím: všichni my, co žijeme, nejsme nic  
než liché přeludy a jenom prázdný stín.“*
- Athéna:** *„Když takto nahlížíš, hled', abys neprones  
sám proti bohům nikdy slovo rouhavé,  
a nenadmi se pýchou, máš-li větší vliv.  
Bud' silou, nebo velkou zlata hromadou.  
Den jeden všechny lidské věci povznést zná  
I snížit vzápětí. A bozi milují  
jen lidi rozvážné, však špatných štítí se.“<sup>40</sup>*

Bohové se stávají nepřáteli tím, že jejich síla je nezdolná a jejich moudrost člověku nedovoluje, aby se pozvedl nad své určení. Bohové lidem zazlívají jakýkoliv úspěch a štěstí.

Homérští hrdinové v Illiadě si jdou tvrdě za svým i přes nepřízeň bohů. Odměnou jim však není štěstí, ale sláva. Zde se setkáváme s odlišnou emocionální reakcí na starou (homérskou) víru. Bohů se lidé sice obávají, ale zároveň je netrápí budoucnost. *„Zeus řídí, jak se plní všechno na světě, se vším nakládá tak, jak se chce jemu jen. To pochopit však lidem není dopřáno: my život máme stejný jako dobytek, co nese den, tomu jsme dáni napospas.“*

---

<sup>40</sup> SOFOKLÉS : *Tragédie*, Svoboda : Praha 1975, s. 468

*O tom, co nám Bůh určil, nevíme vůbec nic*“.<sup>41</sup> Pokud se lidé znelíbí bohům, lehce ztratí jejich přízeň. Bohové jsou totiž vůči lidem velice závistiví.

### 2.3.1 Fthonos

Závist bohů (fthonos) je vzbuzována lidským úspěchem zvláště tehdy, pokud jej lidé dávají příliš na odív – v takovém případě jsou lidé vystaveni velkému nebezpečí. Kultuře hanby je vlastní nebrat závist bohů vážně a dále se před nimi vytahují. Tato myšlenka závisti bohů se pro lidi stává tíživou až v klasickém období (u autorů Solón a Aischyla). Právě v eposech těchto autorů můžeme vidět, jak v rámci pomsty působí bohové na lidi skrze ducha pomsty (alastor) či zlého daimóna.

V Illiadě se bohové starají hlavně o svou čest – pokud někdo o bohu promluví lehkovážně, pochopitelně to vyvolá hněv. V kultuře hanby se bohové rozzlobí velice snadno jako lidé a to především, když jsou přehlíženi nebo dokonce uráženi. Pokud někdo ublíží vlastním rodičům, považují to za obłudný čin a musí následovat zvláštní postih. Zeus trestá ty, kteří vynášejí křivé rozsudky.

V Odyssee si Zeus stěžuje na to, že lidé vždy hledají chybu v bozích: „*Od nás jen všeliké zlo prý pochází, strasti si sami strojí jen zpupností svou, a to víc nežli je nutné.*“<sup>42</sup> Lidé jsou za svou zpupnost následně potrestáni a Zeus se stává jakýmsi morálním vychovatelem.

U pozdějších autorů Hesioda, Solón a Pinarose se ukazuje, že hříšných lidí přibývá – vysvětlení se proto snaží nalézt u boha.

Božská fthonos někdy bývá moralizována jako nemesis což znamená spravedlivé rozhořčení, „... *kdy se Bohové zlobí z přílišného úspěchu pozemšťanů*...“<sup>43</sup> Úspěch totiž plodí koros tj. nadměrné sebeuspokojení člověka, ze kterého pak vyrůstá hybris, což byla jakási „*zpupnost ve vyjadřování, jednání,*

---

<sup>41</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálně*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 38

<sup>42</sup> HOMÉR: *Odyssea*, Rezek : Praha 2007, I, 32 nn

<sup>43</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálně*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 40

*a dokonce i myšlení“<sup>44</sup> což může být vysvětleno jako zpupnost. Hybris také bývá označována za prvotní hřích – „ Člověk v této době pochopil, že být šťastný je nebezpečné.“<sup>45</sup>*

Dalším charakteristickým rysem náboženského myšlení v archaickém období je snaha o přetvoření nadpřirozeného v hybnou sílu spravedlnosti – Zeus, a také snaha o „moralizaci náboženství“. V tomto momentě je nutné objasnit rozdíl mezi náboženstvím a morálkou:

- náboženství vyrůstá ze vztahu člověka k okolí jako celku
- morálka vyrůstá ze vztahu člověka k bližnímu

Moralizace náboženství sice poskytla lidem určitý záchytný bod proti božským silám, ale rozhodně jim nepřinesla žádnou útěchu – stala se naopak opačná věc. Právě v této době totiž vzniká nová podoba úzkosti a tím se právě dostáváme k přechodu od kultury hanby ke kultuře viny. Lidé archaického období ještě neznali koncepci posmrtného trestu, a proto dospěli k závěru, že „ *úspěšný hříšník bude potrestán na svých potomcích.*“<sup>46</sup> Žili v neustálém strachu z tzv. dědičné viny. Hříšných lidí v tomto období přibývalo a nebylo možné je potrestat za doby jejich života – hříšník tedy mohl být potrestán na svých potomcích.

Stále však není možné nalézt jednoduché vysvětlení vedoucí k přesnému vymezení přechodu od kultury hanby ke kultuře viny – jak už bylo dříve řečeno, nejedná se totiž o postupný historický vývoj. V první řadě však nejde souhlasit s tvrzením, že Homérské náboženství bylo pouhým básnickým výmyslem. Po důkladnějším zkoumání jsou však patrné rozdíly, které jsou skutečným důsledkem pro kulturní změny. Víra v poskvrnění, očištění a závist bohů jistě může původně být součástí indoevropského dědictví, ale až příběhy o Oidipovi a Oresteovi, převedly tyto mýty do příběhů o dědičné vině, z očištění se stal hlavní zájem delfské věštírny a naprosto nadřadil význam boží závisti.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálně*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 40

<sup>45</sup> Tamtéž.

<sup>46</sup> Tamtéž.

<sup>47</sup> Tamtéž. s. 59

Pro spisovatele Hérodota se fthonos (závist bohů) stal skrytým hybatelem dějin. Sám autor přičítá právě přechod od kultury hanby ke kultuře viny změnám společenských podmínek na pevninském Řecku. Archaické Řecko bylo obdobím velké osobní nejistoty. Bylo to z důsledku přelidnění městských států, všude panovala velká chudoba a lidé se vzpamatovali z vpádů dórských vojsk.

V 7. století př. n. l. ještě uhodila ekonomická krize, která se v průběhu 6. století proměnila v „třídní válku“. Po těchto událostech následoval rozpad tradičního rozvrstvení společnosti a do čela se dostává tzv. heterogenní obyvatelstvo. Podle Doddse právě všechny tyto aspekty mohly vést k podnícení a znovuoživení vzorců kultury.<sup>48</sup>

Právě nejisté životní poměry, které na pevninském Řecku panovaly, pravděpodobně vedly k prohloubení víry v daimóny, což vycházelo z pocitů bezmocnosti a závislosti člověka na boží moci. Autor se domnívá, že dlouholetá zkušenost nespravedlnosti, která byla na člověku páchána, mohla přerůst až v tzv. kompenzační víru. Není tedy náhodou, že se u básníků této doby objevuje oblíbené téma zkázy, která stíhá mocné a bohaté. Tento jev vypovídá o nápadném protikladu právě k Homérovi, pro něhož jsou bohatí lidé nadaní mimořádnými přednostmi<sup>49</sup>.

I přes vydání Solónových zákonů v 6. století, panoval stále ještě mezi Řeky strach, s nímž pohlíželi na přečiny proti otci a také se báli náboženských sankcí – tuto situaci dokládají mnohé příběhy, kdy má otcovo prokletí děsivé následky. Po nástupu sofistů se mnoho mladých mužů začíná vzpírat a hlásají tzv. „přirozené právo“ proti svým otcům. Psychologové poučují, jak mocným zdrojem pocitů viny je tlak nepřiznaných přání, která jsou vytěsněna z našeho vědomí, ale mají tu obrovskou sílu vyvolat v nás silný pocit morálního neklidu.<sup>50</sup>

Dnes i v archaickém Řecku na sebe tento neklid bere náboženskou podobu. Lidský otec měl od nejstarších dob svůj božský protějšek – byl jím Zeus (pater) –

---

<sup>48</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálně*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 60

<sup>49</sup> Tamtéž. s. 61

<sup>50</sup> Tamtéž. s. 62

vystupuje zde jako nadpřirozená hlava rodiny. Lidé do božského otce promítali své protichůdné pocity, a proto se Zeus střídavě objevuje jako zdroj dobrých, ale i zlých darů. Dále také jako závistivý bůh, který svým dětem nepřeje to, po čem nejvíce touží a neposledně také jako strašlivý soudce, který je spravedlivý, ale tvrdý.

V archaickém Řecku se pocit viny vysvětloval přirozeně z potlačovaných přání. Tvrdili, že „postižený“ musel být ve styku s maisma a nebo že svůj úděl zdědil po svém předkovi za jeho provinění. Archaický člověk však byl schopen dosáhnout úlevy tak, že podstoupil kathartický rituál.

## 2.4 Dědičná vina

V Odyssee je známo, že „boží mlýny melou pomalu“ a proto je nutné, aby byl hříšník (pokud zemřel) potrestán na svých potomcích nebo v jiném životě. Solón ve svých příbězích hovoří o tzv. nemesis tj. dědičné oběti. Theognis si naopak stěžuje na nespravedlnost rozvrhu dědičné viny: „*Zločinec prchne, zatímco jiný za něj později přijímá trest.*“ Aischylos povoluje pozdější zlomení dědičného prokletí. Myšlenku tzv. dědičné viny později přijali všichni autoři této doby.

Přestože se nám tato teorie o dědičné vině může zdát nespravedlivá, pro antického člověka to bylo něco přirozeného a lidé vinu respektovali.<sup>51</sup> Z koncepce této viny se poté rozmohla tzv. idea vesmírné spravedlnosti. Problémem však bylo, že právě toto chápání Řekům zamezilo v jejich rozvoji realistického chápání člověka, který má svá práva a osobní odpovědnost – takovýto duch se prosadil až později, v attickém období. U Platóna se například můžeme dočíst, že ještě ve 4. století si lidé prstem ukazovali na člověka, který byl poznamenán dědičnou vinou.<sup>52</sup> Sám Platón tedy dědičnou vinu v některých případech připouští.

---

<sup>51</sup> DODDS, Erick R. : *Řekové a iracionálno*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 44

<sup>52</sup> Tamtéž. s. 62

### 2.4.1 Dědičná vina v archaickém období

V archaickém období byl zejména kladen důraz na sankce, ne na odměny. Celkově ve společnosti panovala úzkostlivá nálada a strach. Nedalo se dosáhnout odměny za spravedlivý život. Člověk mohl být pouze trestán. Neexistovala žádná dědičná nevina.<sup>53</sup> Trestní právo zde předcházelo právu občanskému a prvotní funkce státu byla donucovací. Jedním z posledních rysů tohoto období bylo tzv. právo božské. To nebylo shovívavé k žádným lidským slabostem. Řecké náboženství ovládl strach z máisma což byl univerzální strach z poskvrnění, který je následován katharsis tj. potřebou rituálního očištění. U lidí panují úzkostlivé pocity, protože nejsou schopni poznat příčinu jejich úzkostí a ani ji odstranit. Příliš jednoduché by však bylo tvrdit, že obavy z dědičného poskvrnění lze vyvozovat z archaického pocitu viny.

V tomto období se přístupy k vině a následnému očištění mezi autory liší. Zajímavé srovnání můžeme nalézt mezi Homérovou a Sofoklovou verzí mýtu o Oidipovi:

- u Sofokla – se Oidipus stal poskvrněným vyvržencem, na kterého vina dolehla
- u Homéra – vládne Oidipus dále i po odhalení viny a nakonec je zabit v bitvě a pohřben se všemi poctami

Zde tedy jasně můžeme vidět, že u Homéra dědičná vina neplatí! Archaický pocit viny se stává pocitem hříchu teprve v důsledku „internalizace“<sup>54</sup> svědomí – tento jev se v řeckém světě objevuje až později.

---

<sup>53</sup> DODDS, Erick R. : *Řeckové a iracionálno*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 45

<sup>54</sup> Tamtéž. s. 49



## 2.4.2 Até v archaickém období

Nyní je třeba se opět vrátit ke spornému pojmu até – ta je v archaickém období totiž chápána jinak. Até zde vyjadřuje iracionální chování, které je opakem k chování rozumovému. Sídlem até zde je thymos, což jsou síly, které até vyvolávají. Tyto síly jsou jakési neidentifikovatelné daimona. V tomto období até získává morální rysy a stává se ztělesněním trestu – což se právě tolik odlišuje od předchozí kultury hanby. Je ovšem pravdou, že i até doléhá na potomky hříšníka, pokud jeho dluh nebyl splacen během jeho života. Até tu často nabývá významu zkázy či je označována jako vtělení božího hněvu. Podle theologické interpretace, není até pouze trestem, který vede k fyzické zkáze, ale také jakýsi klam, který uvede oběť v nový morální omyl a tím uspíší její pád. Tento stav výstižně dokazuje výrok řečníka Lykurga: „*Hněv bohů má-li lidem újmu způsobit, nejprv jim vezme soudnost, toť první jejich čin, pak k zlému rozhodnutí je nutí je přiklonit, by nebyli si více vědomi vlastních chyb.*“<sup>55</sup>

V této souvislosti není daimonion moralizováno, ale jedná se pouze o zlého ducha, který usiluje o zkázu člověka. Působení até či daimonion není posledností, ale spíše tzv. participací (podle Lévy-Bruhla). Jedná se o pocit „*kdy osoba či věc není v určité situaci jen sama sebou, ale ještě něčím jiným.*“<sup>56</sup> Daimonské hrálo na rozdíl od božského v řecké lidové tradici významnou roli. Homérská víra vykládá tyto pohnutky jako něco, co není součástí člověka, protože nepodléhají kontrole jeho vědomí. Tyto síly jsou obdařeny vlastním životem a energií, a proto mohou člověka přinutit k věcem, které by on sám nikdy neudělal.

Jako protiklad jsou zde daimoni, které stvořila nějaká konkrétní lidská situace. Třetí typ daimona se objevuje v archaickém období a je spojen s konkrétním jednotlivcem již od narození a částečně či plně ovlivňuje jeho osud – výrok Herakleita: „*Povaha je osudem.*“<sup>57</sup> Tuto myšlenku později znovu uchopil Platón a daimonion přetvořil – to se poté stává vznešeným andělem, rádcem. Právě

---

<sup>55</sup> E. R. DODDS : *Řekové a iracionálno*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 52

<sup>56</sup> Tamtéž. s. 53

<sup>57</sup> E. R. DODDS, *Řekové a iracionálno*, Oikoymenh : Praha 2000, s. 57

tímto způsobem byl daimón dále pojímán v díle stoiků, novoplatoniků a dokonce i středověkých autorů.<sup>58</sup>

Závěrem autor vyslovuje svoji domněnku, že není na místě podceňovat náboženský význam myšlenek obou kultur. Je totiž více než patrné, že právě z archaické kultury viny, vzešla velká díla tragického básnictví, která dodnes patří k tomu nejhlubšímu, co kdy bylo člověkem vytvořeno.<sup>59</sup>

Nyní bych ráda představila názory na toto téma žáka E. Doddse Bernarda Williamse. V samotném závěru vytyčím shodné body právě s E. Doddsem.

---

<sup>58</sup> Tamtéž.. s. 58

<sup>59</sup> Tamtéž. s. 67

### III. Pojetí klutry hanby a kultury viny v podání B. Williamse

#### 3.1 Williamsovo pojetí hanby

Pojetí Bernarda Williamse se stylem i celkovým pohledem liší od Ericka Doddse. Williams vše dokládá spíše z hlediska psychologického. Jeho text začíná vysvětlením pojmu *necessity* tedy nutnost. Tento pojem má podle něj spojitost s hanbou.

Období hanby v Řecku bylo plné naléhání, odmítání, vzdoru a podobných přístupů. Důležitým pojmem zde byla nutnost - ale co zde nutnost vyjadřovala? Tato otázka je velice důležitá a snadno se můžeme, ve snaze nalézt odpověď, vydat špatných směrem k jejímu zodpovězení. Pojmy nutnosti se zejména objevovaly v Sofoklových dramatech. Pod vlivem moderní morálky a názorů Immanuela Kanta jsme povzbuzováni ptát se, zdali je nutnost určité „muset“ jako povinnost, nebo zdali to je kategorický imperativ morálky. Ono „muset“ se vztahuje pouze k tomu, co daná hybná síla chce učinit.<sup>60</sup>

Příkladem může být Oidipus, který byl schopen myslet si, že určitý krok je nutno učinit pouze protože, že je to od někoho takto požadováno. Muset, zde zní opravdu kategoricky, ale vztahuje se spíše ke kontextu hrdinných válečníků daných eposů. To dokládá také ukázka z již zmiňované Sofoklovy tragédie Aiás: „*When Ajax says he must go, he means that he must go: period.*“<sup>61</sup>

Tato nutnost, kterou činitel vyjadřuje je relativní, ale je také relativní k některé touze, která je pouze braná jako samozřejmá. Tato touha je provázena psychologickým tlakem, který právě činitel nesprávně uchopil jako absolutní požadavek. Touha pak může záviset na určitém případě - ať už strach z bohů nebo pouze snaha dobře zapadnout do požadavků veřejnosti. Každý ví, že jednoduše usilovat o to, co chceme a vyhnout se tomu, čeho se bojíme, není věcí morálky.

---

<sup>60</sup> WILLIAMS, Bernard : *Shame and necessity*, University of California Press 1993, s. 76

<sup>61</sup> Tamtéž. „*Pokud Ajás řekl, že musí jít, myslel tím, že MUSÍ jít:tečka*“.

Řekové byli schopni si uvědomit, že pouhá pohodlnost a strach nebyly vše, co bylo očekáváno a díky tomu poznali ctnosti odvahy a spravedlnosti.

Vysvětlení pojmu hanby začíná Williams u lidské tváře<sup>62</sup> - tvář jako zkratka pro vzhled. Svou tvář ztrácím a nebo si ji zachovávám pouze v očích druhých.

*„The basic experience connected with shame is that of being seen, inappropriately, by the wrong people, in the wrong condition. It is straightforwardly connected with nakedness, particularly in sexual connections.“<sup>63</sup>*

Řekové měli pro hanbu název aidós - což bylo standardní označení pro genitálie. Reakcí na tyto situace je, že se člověk cítí zahanben, snaží se skrývat, nebo se nějakým způsobem zahalit. Lidé se samozřejmě snažili těmito situacím co nejčastěji vyhnout. Příkladem z Homérových eposů nám pak může být Odysseus, který by se styděl kráčet nahý ve společnosti ženy.

Díky tomuto příkladu je tedy možné rozlišit široké spektrum plachosti a nejrůznějších forem rozpaků. Pro Odyssea by také formou hanby (rozpaků) mohlo být to, kdyby ho jiní lidé viděli plakat. Zde můžeme vidět, že dokázat zamezit hanbě, bylo pro řeckého člověka hlavním motivem jednání. Zahanbení a strach spojený s ním tak může mít mnoho podob a forem.

### 3.1.1 Hanba jako forma strachu

Jednou formou strachu ze zahanbení může být strach z toho - co si řeknou ostatní lidé - tedy jakýsi strach z veřejného mínění. „*Hle, já smělý muž a tak srdnatý, ve vražedných bitvách velmi odvážný, se zvěří tak krotkou dal se v divý boj. Ach běda, sklidím posměch, jak jsem potupen!*“<sup>64</sup>

Z těchto příkladů se tedy může zdát, že Řekové byli vlastně tlačeni strachem, který byl jak za nimi, tak před nimi. Strach se tedy stává hlavním motivem hanby.

---

<sup>62</sup> WILLIAMS, Bernard : *Shame and necessity*, University of California Press 1993, s. 77.

<sup>63</sup> Tamtéž. s. 78 „*Základní zkušenost spojená s hanbou je být viděn (nevhodně), nesprávnými lidmi, za nesprávných podmínek. Toto je často spojováno s nahotou, zvláště v sexuálních kontextech.*“

<sup>64</sup> SOFOKLÉS : *Tragédie*, Svoboda : Praha 1975, s. 477

Homér uvádí, že reakce člověka, který učinil něco, co by mělo zabránit hanbě je nemesis - tato reakce může být pochopena jako rozmezí od šoku, opovržení, zloby, hněvu až po rozhořčení. Nesmíme to však chápat tak, že vysvětlení slova nemesis je nejednoznačné. Od pojmu nemesis se ještě odlišuje pojem „nemessetos“- což obvykle nevyjadřuje „náchyllost k rozhoření“, ale lepším vysvětlením je „hodný k rozhoření“.

Působení nemesis a aidos je přirozené a skutečné a může se objevit na obou stranách sociálního vztahu. Typickým znakem Homérských eposů je, že se lidé přesvědčivě zabývali svými vlastními úspěchy na úkor ostatních lidí.

Systém hanby je nezrale heteronomní v tom smyslu, že mysl jednotlivce se soustředí na mysl jiného jednotlivce podle toho, co se od něho očekává že udělá - podle toho, co si o tom pomyslí ostatní.<sup>65</sup>

V tomto kontextu vyznačuje autor jakési dvě zásadní chyby v chápání hanby u Homéra - jednu z těchto chyb Williams nepovažuje za příliš důležitou, tu druhou však ano.

První chybou, dle autora, je předpokládat, že se cítíme zahanbeni v situaci, kdy se stydíme za své rozhodnutí a veškeré naše jednání je provázeno strachem z toho, že budeme „viděni“ a nějakým způsobem souzeni odstatními lidmi. Pocit hanby a motivy jejího vyvolání vždy zahrnují tak či onak představu jakéhosi „upřeného pohledu“. Tyto pocity však nezahrnuje nejzákladnější příklad hanby plynoucí z nahoty.

Druhá „chyba“ se týká identity a jejích přístupů. Hanba nesmí být jen pocit „být viděn“, ale také být spatřen pozorovatelem s jistým pohledem. Ve skutečnosti ani tento pohled nemusí být kritický - lidé se mohou stydět být obdivováni nesprávným publikem, nesprávným způsobem, ale stejně tak se nemusí stydět být viděni pozorovatelem, kterým pohrdají.

---

<sup>65</sup> WILLIAMS, Bernard : *Shame and necessity*, Univerity of California Press, 1993, s. 81 „*Much the shame is true of the idea that the shame system is immaturally heteronomous, in the sense that it supposedly pins the individual's sense of what should be done merely on to expectations of what others will think of him or her*“.

Zde je dobré si tuto situaci opět nastínit s pomocí příběhu o Aiántovi. Ten již nemohl dále žít, protože mu to nedovoloval pocit hanby, který v sobě cítil. Věděl, že se všichni „ostatní“ dozví, co učinil a takovou hanbu nemohl jako hrdinský válečník unést. Rozhodl se proto zemřít a ukončit tak svůj pobyt na světě, který nenaplnil tak, jak se od něho očekávalo. „Ostatní“ zde vyjadřují celý okolní svět i vlastní svědomí. Jednotlivec se zde zabývá tím, co si o něm nebo jeho činu pomyslí ostatní lidé a podle toho se řídí. Záleží mu na názoru druhých. Právě zde se ukazuje důležitost a internacionalizace svědomí. „*It is mistake to take that reductive step and to suppose that there are only two options: that the other in ethical thought must be an identifiable individual or a representative of the neighbours, on the one hand, or else be nothing at all except an echo chamber for my solitary moral voice.*“<sup>66</sup>

V případě hrdinného Ajáse je to tak, že se nemůže se svým svědomím (moral voice) srovnat a dále žít s hanbou a tímto vědomím. „*The noble man should either live finely or die finely.*“<sup>67</sup>

Nejprimitivnější pocity hanby jsou spojeny se zrakem a stavem „být viděn“. Naproti tomu se vyskytl zajímavý názor „*guilt is rooted in hearing, the sound of oneself of the voice of judgement*“<sup>68</sup> B. Williams říká, že zahanbení na nás ostatní lidé vidí a to ve formě našich rozpaků, do kterých se dostáváme v dané situaci. Z toho právě vyplývá ona nesmírná touha schovat se, zmizet. Pocit hanby vyvolává vždy něco, co vychází z opovržení druhých nebo posměchu. Člověk se cítí zahanben a ponížen ve svých vlastních očích. Pozitivněji může být hanba vyjádřena v pokusech předělat nebo zlepšit sebe sama. Hanba se dívá na to, co jsme. Může to být způsobeno činy, myšlenkami, touhami nebo reakcemi jiných. Hanba může být skrytá v tom smyslu, že my se můžeme cítit zahanbeni bez toho, aniž by to na nás poznali ostatní. Jestliže porozumíme naší hanbě,

---

<sup>66</sup> WILLIAMS, Bernard : *Shame and necessity*, University of California Press, 1993, s. 84 „*Je chybné brát tento zmenšující krok a předpokládat, že existují pouze dvě možnosti: 1. na jedné straně, že ostatní v etickém pojetí musí být nějaký identifikovatelný jednotlivec či představitel z řad sousedů, 2. na druhé straně, že nejsou žádní ostatní, ale pouze hlas mého morálního vědomí.*“

<sup>67</sup> Tamtéž. s. 85 „*Noblesní muž by měl žít čistě, nebo čistě zemřít.*“

<sup>68</sup> Tamtéž. s. 89: „*vina má kořeny ve sluchu, zvuku a hlasu jednotlivce.*“

možná také lépe porozumíme naší vině. Hanba může chápat vinu, ale vina nemůže chápat sebe.

Williams se na základě svých poznatků domnívá, že řecký pojem aidós, nemusí znamenat pouze hanbu, ale může zahrnovat i něco jako vinu.

### 3.2 Williamsovo pojetí viny

Zde je koncept, oproti hanbě, opačný. Neplatí, že pokud bych po provinění zmizel, vše by se vyřešilo. Hlavním rozdílem mezi vinou a hanbou tedy je, že vina by mě provázela. Pocit viny v nás může vyvolat nějaký čin nebo opomenutí. Od viny si je pak možno „ulevit“ pouze určitou nápravou. S každým pocitem viny je však spojen strach z potrestání.

Myšlenka nápravy se objevuje zejména u Homéra. „*V řeckém světě byl také prostor pro odpuštění. Často je chápáno, že odpuštění hovoří k vině efektivněji, než k hanbě: jestliže lidé, kterým bylo ublíženo, mi opustí, potom se snad tak stalo z jejich vlastního vnitřního přesvědčení, ale jejich odpuštění stále nemůže zcela napravit pocit viny, který cítím v sobě samém*“.<sup>69</sup>

Vina se jeví především ve směru k tomu, co se stalo jiným. Pokud se něco stalo druhým kvůli nám, má to určitý vliv na naše pocity a chování, i když jsme to způsobili neúmyslně. V tomto případě činitel svého jednání lituje, což se nazývá „iracionální vina“ (tento pocit viny bývá zejména pociťován u porušení nějakých pravidel či předsevzetí, kde neexistuje otázka křivdy nebo nápravy). Vina tedy spíše směřuje k touze po potrestání.

B. Williams se přiklání k názoru, že Homérova doba byla převážně obdobím hanby. Ovšem je zde nutné zdůraznit, že hanba se zde musí posuzovat v kontrastu s vinou. Jaké jsou lidské emoce významně záleží na tom, jak je lidé

---

<sup>69</sup> WILLIAMS, Bernard : *Shame and necessity*, University of California Press, 1993, s. 90 „*In the Greek Word there was room, too, for forgiveness. It is often thought that forgiveness speaks more effectively to guilt than to shame: if the people who have been wronged forgive me, then perhaps the case is withdrawn from the internal judge, but their forgiveness has less power to repair my sense of myself*“

chápu. Nelze zde tedy tvrdit, že řecká společnost byla natolik nevyspělá, že nerozpoznala rozdíl mezi hanbou a vinou.

### 3.2.1 Chápání morálky u Řeků

Jestliže se ptáme, jaký je rozdíl mezi námi a Řeky v tomto ohledu, dojdeme k několika závěrům. Jedna z věcí je v umění rozlišit kvality „morální“ a „nemorální“. V tomto rozlišení je samotná hanba neutrální. Na druhé straně, je vina úzce spjata s pojetím morálky. U starých Řeků je zajímavé to, jak oni chápu etické emoce. „*In a moment of cowardice, we let someone down, we feel guilty because we have let them down, ashamed because we have contemptibly fallen short of what we might have hoped of ourselves.*“<sup>70</sup>

Ve vztahu k modernímu morálnímu vědomí se vina zdá průhlednější morální emoci než hanba. Hanba ztělesňuje pojetí toho, čím on je a jaký má vztah k druhým. Morálka v Řecku byla závislá na okolí a na veřejném mínění. Řekové si obecně mysleli, že mají dostupné materiály a prostředky, které mohou odhalit rozporuplnosti hanby. Chápání hanby u nich bylo natolik silné a složité, že řecký etický život byl nepříjemně závislý na vnějších činitelích a na veřejném mínění (určitým společenským očekáváním).

Archaický řecký etický životní postoj byl egoistický a současně závislý na vnějších činitelích. Vše spočívá na názoru druhých - proto lze etiku archaických Řeků označit za konkurenční. V této souvislosti se autor opět vrací k příběhu o Aiantovi. Nevyhnutelnost, kterou Aiás rozpoznal, byla založena v jeho vlastní identitě. Aiás si uvědomoval sebe sama jako někoho, kdo může žít pouze za určitých společenských podmínek a okolností – pokud se stalo jinak, nemohl již dále žít. Jako heroický válečník nemohl žít s pocitem hanby!

---

<sup>70</sup> WILLIAMS, Bernard : *Shame and necessity*, University of California Press, 1993, s. 92  
„*V momentě zbabělosti, kdy někoho zradíme, cítíme se vinnými, protože jsme zradili, zahanbenými, protože jsem selhali v to, v co jsme sami mohli doufat.*“



Ukázka z místa, kdy se Aiás probodl mečem a tato zpráva se dostala k jeho ženě Tekmésse.

Tekméša: „... *Smrt jeho pro mne trpká, pro ně sladká je, však libá pro něho. Co dychtil mít, to již si získal – totiž smrt, jak po ní toužíval...*“<sup>71</sup>

Etická práce, kterou hanba vykonala ve starověkém světě, byla aplikována do některých hodnot, které sdílíme a také uznáváme zvláštní existenci viny. Hanba jako taková, u nás platí tak, jak platila i pro Řeky a to zásadním způsobem. Skrze emoce a smysl, kdo je jednatel a v co doufá být, dělá hanba prostředníka mezi činem, charakterem a následkem, ale také mezi etickými požadavky a zbytkem života. Závěrem lze tedy poznamenat, že i přes moderní izolaci viny, jsme touto etickou psychologíí archaických Řeků formováni i my v dnešním světě.

---

<sup>71</sup> SOFOKLÉS, *Tragédie*, Svoboda : Praha 1975, s. 503

## IV. Závěr

Z hlediska formy se oba texty poněkud liší. E. Dodds se více zaměřuje nejen na samotné vysvětlení pojmů hanby a viny, ale také detailněji rozebírá obě kultury a dokládá je mnoha ukázkami. Naproti tomu jeho žák Williams k této problematice přistupuje poněkud z jiného úhlu pohledu. Williams spíše rozebírá a popisuje pojmy hanby a viny z psychologického a místy až antropologického hlediska. Z tohoto důvodu je tedy poněkud obtížné je porovnat a vymezit. Oba autoři se však shodují v následujících bodech:

- svorně tvrdí, že nemeis je reakce na zahanbení
- rovněž se shodují v mínění, že za kulturu hanby je možné označit období Homéra
- stejný názor také mají na pojetí starořecké morálky – lidé byli příliš závislí na veřejném mínění a jejich životní úděl byl pro ně ze všeho nejdůležitější

Po prvním seznámení s oběma texty je těžké rozpoznat striktní rozdíly. Již z úvodu jsem tušila rozdílnost mezi Doddsem a Williamsem hlavně v tom smyslu, že se Williams obě období (hanby a viny) nesnaží tak striktně odlišit. Pro Doddse jsou niance mezi oběma kulturami zřetelnější. Více se tedy příkládním k pohledu Ericka Doddse.

Dodds své dílo napsal i pro laiky, což způsobuje text čitelnějším a pro mne osobně i zajímavějším. Více rozebírá jednotlivé autory z Homérského i archaického období a svá tvrzení dokládá dobovými texty, což způsobuje to, že si člověk může obě období a kultury lépe představit a utvořit si o tom vlastní názor. Sám autor sice zmiňuje, že rozlišení obou kultur není jednoduché, ale ve své podstatě se mu toto rozlišení, podle mého názoru, podařilo velice dobře docílit.

Bernard Williams pracuje se složitějšími pojmy a více svou práci pojímá z psychologického hlediska. Nedostává se tolik k odlišení obou pojmů a příklání

se k názoru jiných antropologů (např. M. Mead a Ruth Benedict), že řecký pojem aidós zahrnuje jak hanbu tak vinu.

Pokud bych si tedy měla vybrat autora, přiklání bych se k pojetí E. Doddse, který podle mého názoru téma lépe a srozumitelněji zpracoval a osvětlil tak tuto kapitolu starých Řeků a dodal mi tak podnět se ještě více zamyslet nad touto tematikou, a také jsem se opět přesvědčila, že staré Řecko v sobě stále skrývá další a další zajímavé a tajemné stránky.

## **Bibliografie**

HOMÉR: *Ilias*, Rezek: Praha 2007. 598 s.

ISBN 978-80-86027-25-2

HOMÉR: *Odysseia*, Rezek: Praha 2007. 451 s.

ISBN 978-80-86027-26-0

E.R. DODDS: *Řekové a iracionálno*, Oikoymenh: Praha 2000, 350 s.

ISBN 80-7298-011-4

DOUGLAS L. CAIRNS, *Aidós – The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press : Oxford 1993, 473 s.

ISBN 0-19-814684-1

BERNARD WILLIAMS : *Shame and necessity*, University of California Press 1993, 254 s.

ISBN 978-0-520-25643-9

SOFOKLÉS: *Tragédie*, Svoboda : Praha 1975, 623 s.

ISBN 25-126-75

HOBZA JR., Pavel. Wwww.aluze.cz [online]. c1998-2008 [cit. 2010-05-11]. Revue pro literaturu, filozofii a jiné. Dostupné z WWW:

<[http://www.aluze.cz/2001\\_03/dodds.php](http://www.aluze.cz/2001_03/dodds.php)>.

## **Příloha**

### **Sofoklés – tragédie Aiás**

Aiás, syn krále Telamóna, byl jeden ze slavných řeckých hrdinů v trojské válce. Aids byl sebevědomý a pyšný. Dokonce odmítal přízeň Bohů, zvláště pak bohyně Athény. Achilleus byl jeho velkým soupeřem a po jeho smrti si Aids činil nárok na jeho pověstnou zbroj. Avšak zbroj připadla slavnému Odysseovi, což Aianta velmi rozhněvalo. Rozhodl se proto povraždit veškeré řecké vůdce. V tomto momentě však zasáhla bohyně Athéna, která na něj seslala šílenství a Aids omámen, místo řeckých vůdců pobil stádo ovcí. Byl však přesvědčen o svém vítězství a zcela zemdlen, spoutal ještě živá zvířata a odvedl je do svého stanu, aby je jako domnělé nepřátele usmrtil.

O pobitém stádu se dozvěděl Odysseus a snažil se zjistit, co se stalo. Bohyně Athéna k němu promluvila a vysvětlila mu, jak Aiantovi zastřela jeho mysl. Aiant stále nevědomky, se pokoušel usmrit i domnělého Odyssea. Odysseus cítil určitou lítost nad pohromou, kterou Athéna na Aianta seslala a uvědomoval si, jak jsou bohové mocní a ovlivňují lidské životy. Proto Athéna Aianta nabádala, aby se nikdy Bohům nezprotivil a nebyl pyšný jako Aids – jinak by přízeň bohů rázem ztratil.

Zpráva o tom, co Aids učinil, se rychle rozšířila a vyvolala veřejný posměch. Z pohromy, kterou bohové na Aianta uvalili, byla nešťastná i Aiásova žena Takméssa, a proto začala členům manželova vojska vysvětlovat, co se vlastně stalo a jak byl její muž ošálen. Mezi tím opět Aids nabyl zdravého rozumu a začal si uvědomovat, co se stalo. Byl ze svého činu naprosto zděšen a cítil se zahanben. Nejvíce mu vadilo, že se mu vysmívá jeho největší sok - Odysseus. Uvědomoval si, že se zprotivil všem Bohům a již od nich dále nemůže žádat pomoc. Neviděl jiné východisko než se zabít, protože dále nemohl žít v takové hanbě. Smrt se pro Aianta stala jediným východiskem jak si zachovat alespoň zbytek své cti.