Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Sofoklův Král Oidipus a jeho možné významy

Bc. Iveta Suchánková

Diplomová práce

2013

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: **2009/2010**

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení:	**Bc. Iveta Suchánková**
Osobní číslo:	**H10712**
Studijní program:	**N6101 Filozofie**
Studijní obor:	**Filozofie**
Název tématu:	**Sofoklův Král Oidipus a jeho možné významy**
Zadávající katedra:	**Katedra filosofie**

Zásady pro vypracování:

Studentka rozebere Sofoklovu tragédii Král Oidipus. Při práci bude kromě rozboru samotné tragédie probírat dostupné české a cizojazyčné interpretace. Zaměří se především na motiv Oidipova provinění a oslepení. V práci znázorní pohledy zejména těchto autorů: Ahrensdorfa, Kaufmanna a Segala. Na závěr představí také vlastní hodnocení.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Nussbaumová Martha C., Křehkost dobra, Praha 2003, Oikoymenh Canfora Luciano, Dějiny řecké literatury, Praha 2001, KLP Ahrensdorf Peter J., Greek Tragedy and Political Philosophy, New York 2009 Cambridge University Press Sofoklés, Tragédie, Praha 1975, Svoboda Aristoteles, Poetika, Praha 1993, Gryf Dethlefsen Thorwald, Oidipus a hádanka života, Praha 2006, Knižní klub Patočka Jan, Umění a čas I., Praha 2004, Oikoymenh Patočka Jan, Sókratés: přednášky z antické filosofie, Praha 1991, SPN Segal Charles, Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge, OUP 2000 Kaufmann Walter F., Tragedy and Philosophy, Princeton University Press 1992 Wohl Victoria, Love among the Ruins (The Erotics of Democracy in Classical Athens), Princeton University Press 2002 Další literatura dle odborné rešerše.

Vedoucí diplomové práce: **Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.**
Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce: **30. dubna 2010**
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2012**

prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

Univerzita Pardubice
Fakulta filosofická
532 10 Pardubice, Studentská 84

L.S.

PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 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 26. 3. 2013

Bc. Iveta Suchánková

Poděkování

Na tomto místě, které je určené jako příležitost pro poděkování, bych ráda využila ještě této možnosti poděkovat svému vedoucímu práce Mgr. Tomášovi Hejdukovi, Ph.D. nejen za cenné rady a odkazy na literaturu, ale též za výhrady a užitečné připomínky. Rovněž mu děkuji za podporu pro zveřejnění vlastních myšlenek a věnovaný čas. V neposlední řadě bych zde ještě ráda poděkovala celé své rodině, jmenovitě rodičům, že mě po celou dobu studia podporovali a v podstatě mi vůbec umožnili studovat, bratrovi za jeho četné knihovní výpůjčky mých knih a na závěr snad nejvíce svému příteli, který mi byl nezměrnou oporou a celkovou motivací.

ABSTRAKT

Práce se zaobírá Sofoklovou tragédií *Král Oidipus*. Nejprve je poskytnuto seznámení s řeckou tragédií z obecného hlediska. Po uvedení tragédie následují kapitoly věnované specifickým problémům. Pozornost se zaměřuje na motivy Oidipova provinění, oslepení a možné příčiny velikosti této tragédie. V práci budou představena hlediska především tří autorů – Ahrensdorfa, Kaufmanna a Segala. Cílem je porovnání různých přístupů, poukaz na četné významy a utvoření vlastního stanoviska.

KLÍČOVÁ SLOVA

Oidipus, Sofokles, tragédie, vina, slepota, nevědomost, skrytost

TITLE

Sophocles' Oedipus the Tyrant and its Interpretations

ABSTRACT

This work is focused on Sophocles' Oedipus the Tyrant. The fist part discusses greek tragedy in general. The other chapters are about specific topics. It is for example about Oedipus' fault, his blinding and also about greatness of this tragedy. There are commentaries mainly of Ahrensdorf, Kaufmann and Segal. The aim is to compare some points of view and finally reaching own opinion.

KEYWORDS

Oedipus, Sophocles, tragedy, fault, blindness, ignorance, hiddenness

OBSAH

Úvod **8**

1. Tragédie **11**

1.1 Vymezení tragédie 11

1.2 Vztah tragédie a komedie 14

1.3 Aristotelovo stanovisko k tragédii 15

1.4 Hegel o tragédii 18

2. Obsah tragédie Král Oidipus **20**

3. Příčina Oidipova neštěstí **23**

3.1 Ahrensdorf 23

3.2 Kaufmann 26

3.3 Segal 29

4. Motiv Oidipova oslepení **32**

4.1 Ahrensdorf 32

4.2 Kaufmann 35

4.3 Segal 36

5. Relevantnost Freudova vyvození ze Sofoklova Krále Oidipa **39**

5.1 Ahrensdorf 40

5.2 Kaufmann 41

5.3 Segal 43

6. Problematika Oidipovy viny **45**

6.1 Ahrensdorf 45

6.2 Kaufmann 47

6.3 Segal 49

7. Závěr a vlastní hodnocení **51**

Použitá literatura **63**

Úvod

V předložené práci se zabývám Sofoklovou tragédií *Král Oidipus*. I když tato tragédie pochází z období antického Řecka, stále dosahuje patřičného obdivu. Kdo by namítal, že Oidipus byl pouze mytickou postavou a pravděpodobně takový člověk ani neexistoval, podle mne to v žádném případě nemůže ubrat na závažnosti této tragédie a významu se jí dále zabývat. Oidipus a jeho příběh či tragédie se stali inspirací pro řadu interpretů. Kromě toho se můžeme dočíst, že oproti jiným hrdinům má Oidipus dokonce tři nebo čtyři různé hroby.[1] Podle Moussinaca poskytuje *Král Oidipus* vzor dramatického schématu, kde se dávkuje, měří a stupňuje scénické napětí, až všechno skončí v tragické hrůze. Proto také mnozí spatřují Sofoklova *Krále Oidipa* jako počátek moderní dramatiky.[2]

Můžeme se setkat s řadami interpretací *Krále Oidipa*, které podléhají osobnímu pohledu a v práci budou některé z nich zohledněny. Sofoklův materiál se zdá až nevyčerpatelný, a proto autory výkladů také zaměstnávala otázka, čím to může být dáno. Osborne vidí na proměně původně homérského Oidipova příběhu obrys řecké historie a také ukázku, proč klasické Řecko stojí v čele historie evropské. Homérský hrdina byl ovládán božskou silou, ale Sofoklův hrdina už není brán jen jako jednotlivec. V Sofoklově tragédii jsou životy a činy hlavních postav důsledkem mnoha rozhodnutí, nikoliv jen jejich, ale i dalších osob. Tyto životy posléze ovlivňují nejen jednotlivce, ale celou společnost. Došlo tedy k propojení společenských a politických vztahů s osobními vztahy ve světě, kde lidé nemohli vědět, jaké dopady budou mít jejich činy, nikoliv kvůli rozhodnutí krutých bohů, ale protože nikdo nemůže znát úplně vše.[3]

I dnes si můžeme zajít do divadla na představení Sofoklova *Krále Oidipa* a rovněž se setkáme s různými obměnami tragédie. Cesta vede od klasických představení až po rocková ztvárnění doprovázená pyrotechnickými efekty, které údajně antické tragédie oživují.[4] Přes veškeré snahy a modernizace se však podle mne autentický zážitek ze Sofoklovy tragédie patrně nemůže přiblížit vnímání antického diváka, protože řecká tragédie není divadlo či nějaké předvádění, jak jej chápeme my. Podle Patočky jde o zobrazení toho, čím jsou všichni,

[1] Viz LEVI, Peter. *Svět starého Řecka*. Praha: Knižní klub, 1995, s. 56.
[2] MOUSSINAC, Leon. 1957. In: Sofokles. *Oidipus Král*. Brno: Městské divadlo Brno, 2010, s. 9.
[3] OSBORNE, Robin. *Dějiny klasického Řecka*. Praha: Grada, 2010, s. 217.
[4] Viz [online]. [cit. 2013-03-17]. Dostupné z WWW: <http://www.ilist.cz/clanky/pyrotechnicke-efekty-ozivi-anticke-drama>.

protože to jsou mytičtí lidé, kteří chápou původnost a neodvozenost mýtu. To je také podle něho důvod, proč dnes nejsme schopni řeckou tragédii předvádět.[5] Jinými slovy, řecké divadlo nepatřilo do sféry zábavy, ale spíše do sféry náboženství. Tragédie učila člověka respektu ke svému postavení ve společnosti.[6]

Antické divadlo však sahá do dnešní doby v tom smyslu, že je předobrazem dnešních masových médií. Právě v antickém Řecku jsme se inspirovali půlkruhovým hledištěm postaveným tak, aby každý dobře viděl a slyšel. Dále, značnou úlohu hrál sbor, který doprovázel děj a poskytoval komentáře. Opět, dodnes se lid (sbor) podílí na komentování, a to nejen divadelních představení. Podle Černouška by bez antického divadla nebyl ani rozhlas a ani dnešní druhý „bůh" – televize.[7] Dokonce i v televizi se můžeme setkat s Oidipovým příběhem. Nejproslulejší filmová adaptace této Sofoklovy hry pochází od režiséra Piera Paola Pasoliniho. Jeho *Edipo re* je z roku 1967. Dosud nejnovější filmové zpracování Sofoklova *Krále Oidipa* je z roku 1996 a má název *Oidipus starosta* (*Oedipo alcalde*). Jeho režisér Jorge Alí Triana zavedl děj do současnosti a výrazně mu dodal politického rázu.[8]

Za zcela originální inspiraci Sofoklovým Oidipem bývá považován *Král Torrismondo* (*Re Torrismondo,* 1587) od Torquata Tassa. Gótský král Torrismondo se v této tragédii zamiluje do norské princezny Alvidy. Avšak pátráním po své sestře, kterou v dětství rodiče odložili, Torrismondo odhalí, že onou sestrou není nikdo jiný než Alvida. Po zjištění, že jejich láska byla krvesmilná, oba milenci spáchají sebevraždu. Opět je tu patrný motiv hříchu, proti němuž je člověk bezmocný a nemůže před jeho následky uniknout.[9] Roku 1718 na sebe poprvé upozornil tehdy čtyřiadvacetiletý Francois-Marie Arouet díky své tragédii *Oidipus* (*Edipe*). Tuto tragédii aktualizoval výroky proti kněžím zneužívajícím víry. Právě po tomto úspěchu si zvolil svůj pseudonym „Voltaire". Když roku 1778 Voltaire zemřel, jeho místo ve Francouzské Akademii nahradil Jean-Francois Ducis, a to údajně díky jeho tragédii *Oidipus u Adméta* (*Edipe chez Adméte*).[10]

[5] Viz PATOČKA, Jan. Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích (1971). In: *Umění a čas I.* Praha: Oikoymenh, 2004, s. 464.
[6] STEHLÍKOVÁ, Eva. Sofoklés a divadlo za jeho časů. In: S OFOKLES. *Oidipus Král*. Brno: Městské divadlo Brno, 2010, s. 17, pozn.
[7] ČERNOUŠEK, Michal. *Král Oidipús*. In: časopis Reflex, prosinec 2001, s. 78. [online]. [cit. 2013-03-21]. Dostupné z WWW: < http://www.reflex.cz/vyhledavani?q=kr%C3%A1l+oidipus&sa=&hash=fd0f71c1455>.
[8] In: SOFOKLES. *Oidipus Král*. Brno: Městské divadlo Brno, 2010, s. 102.
[9] Tamt., s. 96.
[10] Tamt., s. 97.

Co se týče této práce samotné, v první kapitole čtenáře zavedu do období antického Řecka a konání divadelních „představení“. Již zde budu narážet na Sofoklova *Krále Oidipa*, jehož obsahové shrnutí je připomenuto ve druhé kapitole.

Třetí kapitola začíná zobrazovat pojednání o *Králi Oidipovi* očima především tří interpretů: Ahrensdorfa, Kaufmanna a Segala. Ohnisko zájmu jsem soustředila kolem příčiny Oidipova neštěstí, potrestání sebeoslepením, kolem jeho skutečného provinění a účinku této tragédie.

Čtvrtá kapitola se věnuje právě Oidipovu vlastnímu oslepení. Myslím, že tento motiv je v celé tragédii skutečně klíčový. Nejen, že oproti Homérově verzi je inovací, ale jeho rozporuplný dopad naznačují protichůdná stanoviska interpretů. Ukáže se, že podle Ahrensdorfa jde o nesmyslný čin. Kaufmann však upozornil na možnou metaforu, kde fyzická slepota může představovat Oidipovu zaslepenost k lidem, které miloval. V Segalově verzi je také naznačena určitá metafora. Oidipovy krvácející oči mohou připomínat černý déšť (mor), jenž se snesl na polis. Kromě toho Segal upozornil na význam Oidipova odmítnutí sebevraždy. V závěru práce poukážu na vlastní stanovisko, které rovněž souvisí s určitou symbolikou.

Pátá kapitola je věnována Freudovi a jeho oidipovskému komplexu. Ukáže se, jak daní interpreti hodnotí Freudovo vyvození z této Sofoklovy tragédie. Šestá kapitola pojednává o samotném motivu Oidipova provinění. V závěru jsou pojednání stručně shrnuta a naznačen vlastní přístup k celé problematice.

1. Tragédie

Než se začneme zabývat samotnou Sofoklovou tragédií *Král Oidipus*, seznamme se nejprve s pojmem tragédie a jejím místem v antickém světě obecně.

1.1 Vymezení tragédie

Samotný pojem „tragédie“ souvisí se slovem „tragos“. Stiebitz uvádí, že v Arkadii věřili v přírodní démony, kteří měli podobu kozlů (tragos – kozel). Tato představa se rozšířila k Dórům na Peloponésu. Kolem roku 600 př. n. l. doprovázel Arion[11] v Korintě tragickými sbory dithyramby (sborové písně k poctě boha Dionýsa). Zřejmě tedy uvedl do literatury písně kozlích sborů ve spojení s Dionýsovým kultem.[12] Hovoří se také o „tragódii“ jako kozlím zpěvu, kde se členové sboru převlékali za kozly. Jiní zastávají názor, že při tomto zpěvu docházelo pouze k obětování kozla.[13]

Od prvního tragického představení po poslední dochovanou tragédii, což skýtá roky 535-405 př. n. l., můžeme vystopovat zásadní politické a společenské změny Athén. Tyranidu Peisistratovců střídaly Kleisthenovy demokratické reformy (508-3 př. n. l.) a radikálně demokratické reformy Efialtovy (462/1 př. n. l.), které přinesly značné kompetence lidovému sněmu.[14] Vedle lidových shromáždění a soudů souviselo s politickým životem v Athénách též divadlo. V těchto třech institucích mělo velký význam právě mluvené slovo.[15]

Zavedení veřejných představení tragédií, a to v rámci soutěží, se tedy datuje rokem 535 př. n. l., kdy byl v Athénách tyranem[16] Peisistratos.[17] Nebylo tomu tak, že by měli soutěžící nějaké volné pole působnosti, ale organizaci představení zastával stát se svými úředníky. Můžeme tedy říci, že řecká tragédie je záležitost politická. To dokládá i skutečnost,

[11] Básník z ostrova Lesbos, který se proslavil svou novotou v dithyrambech, v nichž je spatřována předzvěst tragédie. In: STIEBITZ, Ferdinand. *Stručné dějiny řecké literatury*. Praha: SPN, 1972, s. 57.
[12] STIEBITZ, Ferdinand. *Stručné dějiny řecké literatury*. Praha: SPN, 1972, s. 95.
[13] HANAČÍK, Vojtěch, KASKA, František. In: *Sofokleův Oidipus Král*. Praha: Alois Wiesner, 1924, s. 1.
[14] DANEŠ, Jaroslav. *Politické aspekty řecké tragédie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 13.
[15] CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP,2001, s. 124.
[16] Doslova pánem, který byl podpořen lidem. In: *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974, s. 635.
Rebenich poukazuje na časově proměnlivý význam pojmu „tyran“. Ve starověku se stala představa zásadně špatného tyrana výsledkem demokratizace Athén od konce 6. stol. př. n. l. a politické filosofie 4. stol. př. n. l. To znamená, že od svého počátku neměl výraz „tyran“ pejorativní smysl, který převládá v novověku. Co se týče samotného Peisistrata, chopil se sice moci násilím, ale později dbal zákonů, pomáhal chudým athénským rolníkům, posiloval soudržnost občanů náboženskými kulty a svátky a nechal v Athénách vystavět nádherné stavby. (REBENICH, Stefan. *Antika. 101 nejdůležitějších otázek*. Velké Bílovice: TeMi CZ, 2007, s. 16-17.)
[17] CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 124.

že život v polis je velkým tématem tragického dramatu. Před soutěží probíhal kritický výběr soutěžících. Archón byl člověk, jehož úkol spočíval v prostudování sborových zpěvů, jež mu soutěžící předložili, a poté rozhodl, komu bude sbor přidělen a komu nikoli.[18] Není tajemstvím, že mezi tragiky a archonty, kteří zastávali funkci tamějších politiků, byly úzké vazby.[19] Tak se mohli archonti prostřednictvím divadla pokusit ovlivňovat názory lidu na aktuální politické otázky.[20] Stojí za zmínku podotknout, že materiál zpracovaný autorem byl o mnoho rozsáhlejší, než ten, jenž se předvedl v rámci soutěže.[21]

Co se týče základního repertoáru, vycházel především z řeckého básníka Homéra. Homérské eposy představovaly část elementární výchovy a postupně procházely inovacemi, jako bylo například začlenění nových prvků a postřehů týkajících se jedné a téže události. Díky tomu, že diváci již znali zápletky z Homérových eposů, mohli nově zpracované téma lépe pochopit a děj nerušeně sledovat.[22] Nejstarší ze třetice proslulých autorů tragédií (Aischylos, Sofokles, Eurípidés), Aischylos, svá díla dokonce nazval jako „drobty z bohatého stolu Homérova“.[23]

Sbor má v případě tragédií patřičný význam. Představuje tradiční hodnoty, které hrají v lidském životě důležitou roli.[24] Podle Patočky představuje sbor zástup občanů, kteří invokují mocného héroa, v jehož rukou je zdar a zkáza všech příslušníků obce. Toto vzývání se posléze stupňuje v evokaci a magické vyvolání héroa v tělesné podobě. Právě sboru přísluší dojem této neviditelné a tajemné přítomnosti. Když učiní svého vůdce sboru neboli exarchonta héroem, nechá se tak do něho vtělit, čímž ze sebe snímá ony pocity hrůzy spojené s tlakem neviditelného. V tom se podle Patočky projevuje i hlavní výsledek dramatu, tedy očista, osvobození „katharsis“.[25]

Po vyhnání Peisistratovců je pro vývoj Athén typické odsuzování tyranie, přičemž to byla právě tragická scéna, jež můžeme pokládat za nejvlivnější nástroj této kritiky. Paradoxně

[18] CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 129.
[19] DANEŠ, Jaroslav. *Politické aspekty řecké tragédie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 25.
[20] Například zastánce protiperské politiky Themistoklés, který byl roku 492 př. n. l. archontem, povolil sbor Frýnichově hře *Dobytí Mílétu*, která nečerpala svůj námět z mýtu, ale reagovala na porážku Iónů v jejich povstání proti Peršanům. O politickém spojení s Frýnichem svědčí další Themistoklova podpora v roce 476 př. n. l., kdy svému spojenci pomohl uvést další tragédii *Foiníčanky*, jež oslavuje vítězství u Salamíny. (CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 138.)
[21] CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 129.
[22] Tamt., s. 134.
[23] WALDAPFEL, Imre Trencsényi. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967, s. 236.
[24] NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 126.
[25] PATOČKA, Jan. Epičnost a dramatičnost, epos a drama (1966). In: *Umění a čas I.* Praha: Oikoymenh, 2004, s. 350.

to byl právě Peisistratos, kdo podporoval tragické divadlo. Díky němu se divadlo mohlo stát oficiálním neboli státním. Kromě toho začlenil i soutěže autorů tragédií do oslav k poctě boha Dionýsa.[26] Peisistratos uvedl Dionýsův kult do Athén, aby ideově podpořil svou vládu. Kdy byl však svátek Velkých Dionýsií přesně zaveden, je nejisté, a podle Daneše můžeme pouze předpokládat, že se tak stalo za Peisistrata. O čem není sporu, je fakt, že tragická představení a svátek Velkých Dionýsií měly významný politický aspekt. Daneš také poukazuje na mnohost náhledů, kde někteří moderní interpreti zastávají názor, že svátek stmeloval athénské občany, oslavoval stát a možná i samotného Peisistrata. Jiní naopak hájí tezi, že tragická představení a svátek Velkých Dionýsií měly být oslavou osvobození Athén od tyranů, tedy že se pojily s demokracií.[27]

Peisistrata nahradil Kleisthenés, jehož ústava byla sice demokratická, ale praxe podle Patočky nikoliv. Uvádí, že až perské války vytvořily prostředí, ve kterém vůdci musí respektovat lidové masy a lidé se zase dobrovolně podřizují nárokům situace. Tak Patočka spatřuje v Athénách během perských válek vytvoření nábožensko-politické jednoty, kterou podle něho vyjadřuje právě attická[28] tragédie.[29]

V 5. stol. př. n. l. došlo v Athénách skutečně k velkému rozvoji divadla.[30] Ve srovnání s jinými řeckými městy docházelo v Athénách vůbec k největšímu kulturnímu působení na obyvatelstvo a kromě toho se v Athénách i nejvíce psalo, to znamená, že Athény byly i místem s největší potřebou písemného vyjadřování.[31] Od počátečního data soutěží autorů tragédií (535 př. n. l.) do konce 5. stol. př. n. l. by jejich počet údajně přesahoval 1700. Z toho se dochovalo a přečkalo období středověku pouze sedm tragédií Aischylových, sedm Sofoklových a osmnáct od Eurípida.[32]

[26] CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 124.
[27] DANEŠ, Jaroslav. *Politické aspekty řecké tragédie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 24.
[28] Attika – okolní krajina Athén. Společně s městským centrem Athény dosahovaly rozlohy 2400 km^2 a populace až 50 000 dospělých mužů a celkem 300 – 400 000 obyvatel v polovině pátého století. (OSBORNE, Robin. *Dějiny klasického Řecka*. Praha: Grada, 2010, s. 33.)
[29] PATOČKA, Jan. *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991, s. 30.
[30] CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 124.
[31] Tamt., s. 127.
[32] Tamt., s. 129.

1.2 Vztah tragédie a komedie

O Dionýsiích se předváděly hry od pěti autorů komedií a pouze tří tragédů. Počet tragédií na těchto představeních přesto převyšoval, protože se hrály od každého tragéda tři tragédie zakončené satyrským dramatem, jehož funkcí byla snaha zmírnit tragický pocit diváků určitým veselím. Zbylých pět autorů komedií vystupovalo pouze s jednou tvorbou.[33] V této části se zaměřím na odlišnost těchto žánrů.

Co se týče vztahu tragédie a komedie, jejich struktura byla podobná, obsahem se pochopitelně lišily. Canfora, přejatě z Aristotela uvádí, že komedie mýtus nanejvýš parodovala, zatímco v tragédii mýtus převažoval, tvořil v podstatě základní stavební prvek tragédie, její duši.[34] Porozumění této tezi si žádá alespoň krátce pojednat o mýtu. Mýtus není myšlenkový postup, ale i když nemá racionální charakter, přesto umožňuje patřičné porozumění. Konkrétně v něm jde o porozumění životu jednotlivce i společnosti. Mýtus zakládá zkušenost světa a racionální myšlení teprve umožňuje.[35] Patočka přibližuje mýtus jako formu před-reflexe, kde již proniká filosofie ve svém zárodečném stavu.[36] To znamená, že ještě nejde o zcela zrozenou filosofii, ale o její půdu, ze které vzešla. V mýtu není žádný údiv, neboť ten ví vše předem. Zatímco Platón a Aristoteles viděli na počátku filosofie právě určitý úžas, pochybování či nejistotu.[37] Pravý mýtus označuje radikální a ještě nereflektovanou zjevnost.[38] Je těžké si dnes představovat základnu mýtu, kterou tvoří prasituace člověka ve světě, neboť tu platí i jiná dimenze času. Mýtus nevypráví jen událost, která se stala, ale zároveň vysvětluje i to, co jest.[39] Literární forma mytického příběhu, jako je dramatické dílo, působí s výrazným výchovným efektem. Výchovný význam tvoří tak zvané paradigma neboli vzor opakujících se situací a modelů jednání, v nichž se potvrzuje prosazení řádu světa (kosmu) proti vůli, přání a někdy i svědomí jednotlivce.[40]

Hegel vysvětluje, že v mnohých dobách se používalo dramatické poezie k tomu, aby zjednávala průchod novým myšlenkám v politice, v otázkách mravnosti i náboženství. Uvádí, že již Aristofanés ve svých komediích polemizoval proti vnitřním poměrům v Athénách. Neskrýval své politické názory a často se svým publikem vedl rozhovory.[41] Dále uvádí, že

[33] CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 128.
[34] Tamt., s. 133 a ARISTOTELES. *Poetika*. 1450a38.
[35] PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství*. Praha: ISV, 2001, s. 11.
[36] PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. In: *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 185.
[37] Tamt., s. 200.
[38] Tamt., s. 186.
[39] PATOČKA, Jan. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1966, s. 27.
[40] PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství*. Praha: ISV, 2001, s. 12 - 13.
[41] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Dramatická poezie. In: *Estetika II*. Praha: Odeon, 1966, s. 334.

Aristofanés byl opravdový vlastenec a šlo mu o blaho Athén. Ve svých komediích upozorňoval především na bláhovost lidu a nesmyslnosti války.[42] Avšak zatímco principem komedie je tedy básníkova svévole, v tragédii nikoliv. V tragédiích obecně nalézáme mnohem menší míru svobodného začleňování básníkovy subjektivity.[43]

1.3 Aristotelovo stanovisko k tragédii

Aristoteles byl zhruba o sto let mladší antický občan než Sofokles, který nám zanechal svou klasifikaci poezie a dramatu, zvláště tragédie a komedie. Ve svém rozboru tragédie se velmi často obrací právě k Sofoklově *Králi Oidipovi*. Uveďme si nyní tedy jeho názor na tragédii.

Aristoteles velmi uznával tragédii. Oceňoval zejména její motivační a kognitivní hodnotu. Nussbaumová poukazuje, že Aristoteles hodnotí lidi podle jejich skutků a nikoliv podle povahových vlastností. V tragédii tedy nejde o zobrazování lidí, ale jejich jednání a průběhu života.[44]

Cílem tragédie je tedy podle Aristotela čin, nikoli vlastnost, protože podle činů jsou lidé šťastní nebo nešťastní. Nejdůležitější je děj jako soustava činů. Vylíčení jednání posléze odkrývá povahu. Povahy, podle kterých jednajícím přisuzujeme určité vlastnosti tak Aristoteles řadí až na místo druhé. Charakter se tedy musí ukázat v jednání. Dále, místo třetí věnuje myšlenkové stránce, kterou osoby projevují svá mínění a všeobecné zásady.[45] Na čtvrté místo řadí slovní výraz neboli výklad pomocí slov. Předposledním bodem je pro něho hudba. Místo poslední přisuzuje scénické výpravě, která je sice působivá, ale s poezií prý nesouvisí. Navíc tu záleží spíše na režisérovi, než básníkovi.[46]

Podle Aristotela může být dobro povahy poskvrněno určitým neúspěchem. Aristotelovy názory na překážku Nussbaumová také vztahuje konkrétně na případ Oidipa, kterému svět brání jeho správné činnosti. Pokračuje, že skutečný popis Oidipova jednání jej činí bez jeho vědomí a vlastní viny spíše odporným než bezúhonným. Stanovuje, že zde jsou úmysly dobrého charakteru, který je potlačovaný, a jednání se teprve uskutečňuje.[47] Tragédie je tedy o rozporu mezi „být dobrý“ a „žít dobře“. A co se týče „eudaimonie“, k jejímu

[42] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Dramatická poezie. In: *Estetika II*. Praha: Odeon, 1966, s. 356.
[43] Tamt., s. 334.
[44] NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 698.
[45] ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993, s. 16, VI.
[46] Tamt., s. 17, VI.
[47] NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 702.

dosažení nestačí dobro charakteru, ani duše.[48] Příkladem myslitele, který naopak spojoval „eudaimonii“ s činnostmi rozumové duše je Platón.[49] Takoví Aristotelovi odpůrci obecně zastávali názor, že má-li člověk dobrý charakter, žádná vážná újma mu nehrozí.[50]

Aristoteles se věnoval také uspořádání děje, což je podle něho největším úkolem tragédie. Podává určité návody, jak v této věci postupovat. Například dbát na lehce zapamatovatelnou délku děje a vyvarovat se zbytečností, jejichž nepřítomnost nemá žádný vliv na celek.[51] Úkolem básníka je podle Aristotela ukázat, co by se teprve mohlo stát, v tom tkví všeobecnost tragédie. Tak se liší i básník od dějepisce, který předvádí naopak jednotlivosti, které se již staly. Z této skutečnosti Aristoteles vyvozuje závěr, že to je také důvod, proč je poezie filosofičtější a důležitější než historie.[52]

Jak již bylo naznačeno výše, Aristoteles ve svém pojednání o tragédiích často odkazuje na Sofoklovu tragédii *Král Oidipus*. Například uvedl různé druhy poznání, se kterými se v epické tvorbě můžeme setkat. Přičemž za nejlepší poznání považuje poznání z událostí samých, kde nastává překvapení z pravděpodobných událostí. Uvádí, že s tímto druhem poznání se můžeme setkat v Sofoklově *Králi Oidipovi*.[53] Aristoteles si u tragédií všímá i vyskytujících se nepravděpodobností. Radí se jich vyvarovat, ale pokud to není možné, máme je uvádět mimo vlastní děj, jako znovu v Sofoklově *Králi Oidipovi* je podle něho nepravděpodobné, aby Oidipus pátral až po tolika letech, jak zahynul jeho předchůdce Láios.[54] Poměrně důležitá je také zmínka, že tragické umění, na rozdíl od epického, se obrací k lidem obyčejným a nevzdělaným.[55]

Dále uvádí, že tragédie i bez představení, to znamená pouhým čtením, dosahuje svého cíle, podobně jako báseň epická.[56] To je také fakt, podle kterého Patočka usuzuje, že Aristoteles již nechápe drama jako ritus, či věc nezbytně předváděnou, ale soudí, že podstatný efekt způsobí i drama pouze čtené, zrovna jako epos. Celou poezii podle Patočky Aristoteles chápe jako „mimésis“ neboli nápodobu. Patočka použil řecký pojem „mimésis“, protože člověk je „nejnapodobivější“ ze všech tvorů. Právě nápodobou nejvíce získává a učí se. „Mimésis“ tragického děje nám umožňuje poznat hrdinu jako smrtelníka, dokáže tuto

[48] NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 703.
[49] Tamt., s. 702.
[50] Tamt., s. 709.
[51] ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993, s. 18, VII.
[52] Tamt., s. 19, IX.
[53] Tamt., s. 27, XVI.
[54] Tamt., s. 40, XXIV.
[55] Tamt., s. 49, XXVI.
[56] Tamt.

konečnost realizovat a překročit. Díky ní vidíme hrdinovu konečnost, překračujeme ho. A tak pomocí umělecké „mimésis“ jsme schopni dosáhnout distancování a zobecnění věcí, které nejsou jinak přístupné, než tím, že jsme konečnými smrtelníky. „Mimésis“ tedy umožňuje „katharsis“, očistu a proměnu našich největších zmatků.[57]

Celkově však Aristoteles upřednostňuje tragédii před epickou básní, neboť tragédie má vše, co báseň epická, a navíc je obohacena o hudbu a scénickou výpravu. Kromě toho také vyzdvihuje časovou nenáročnost tragédie oproti zdlouhavým výtvorům epických básníků.[58]

Dále Aristoteles pojednal o rozlišování děje na jednoduchý a „zapletený“, kde oproti jednoduchému, děj „zapletený“ obsahuje přechod od jedné scény ke druhé s určitou peripetií (obratem), poznáním („anagnórisí“) nebo s oběma. Příklad peripetie či změny události v pravý opak a zároveň příklad „anagnórise“ ukazuje Aristoteles opět na Sofoklově *Králi Oidipovi*. Vyzdvihuje zde moment příchodu posla, který uklidňuje Oidipa, že jeho matkou není ta, kterou za ni považuje. Tím však způsobí onen opak, neboť Oidipus si začne uvědomovat krutou pravdu.[59] Význam „anagnórise“ a peripetie spočívá v jejich vzbuzování soucitu nebo strachu.[60] Skladba dokonalé tragédie nemá být podle Aristotela jednoduchá, ale složená. Má předvádět události, budit strach a soucit. Nesmí však předvádět, jak řádní muži upadají ze štěstí do neštěstí, protože to prý nebudí strach, ani soucit, pouze odpor. Naopak dokonalá tragédie nesmí předvádět ani přechod špatných lidí z neštěstí ke štěstí, protože to je netragické a též nebudící strach ani soucit. Aristoteles pro tragédii vyzdvihuje typ člověka, který není ani dobrý a ani špatný. Nikoli vzor ctnosti, který upadá do neštěstí kvůli nějaké špatnosti a ničemnosti, ale kvůli nějaké chybě, jako tomu bylo v případě Oidipa.[61]

Nussbaumová ukazuje, že účelem tragédie je u Aristotela očištění skrze soucit a strach. Soucit souvisí s tím, že my sami jsme podobně zranitelní.[62] Patočka také souhlasí s tím, že Aristoteles z tradice považoval očištění neboli „katharsis“ za hlavní podstatu dramatu a zároveň, že toto očištění souvisí se světem smrti, hrůzy, soucítění, lítosti. Avšak náboženský význam této události je podle něho Aristotelovi cizí, neboť božské ve světě již

[57] PATOČKA, Jan. Epičnost a dramatičnost, epos a drama (1966). In: *Umění a čas I.* Praha: Oikoymenh, 2004, s. 354.
[58] ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993, s. 49, XXVI.
[59] Tamt., s. 20, XI.
Posel uklidňuje Oidipa, že není syn Meropy a Polyba. Tudíž se nemusí obávat incestu s matkou a může se vrátit do Korintu vládnout. Po tomto vyslyšení Oidipus nabýval poznání, že jeho pravou matkou je Iokasta a tak již došlo k vyplnění kruté věštby. (1001-16, 1149-89).
[60] ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993, s. 21, XI.
[61] Tamt., s. 22, XIII.
[62] NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 721.

vykládá filosoficky, to znamená nejen jako nesmrtelné, ale také pochopitelné. Lidská účast na božském je mu teorií, která postihuje to podstatné. Aristoteles je podle Patočky veden k tomu, aby podal filosofickou interpretaci božské, posvátné funkce dramatu. Rozumí tradici již novým způsobem, který vytváří reflexi o obecné podstatě tragiky.[63]

1.4 Hegel o tragédii

Pojednejme alespoň krátce o Hegelových úvahách o dramatu, které jsou podle Patočky velmi přínosné i dnes, neboť Hegel ukazuje, že kolize v dramatu nejsou jen umělci libovolně vymyšleny, ale skrývá se v nich sama povaha historické situace, ve které se daná společnost právě nacházela.[64]

Hegelovo dílo nesmíme brát jako hotovou systematiku, ale jako soubor problémů, které je třeba transponovat do dnešní situace filosofie a umění, až pak se nám podle Patočky může ukázat velikost tohoto výtvoru. Patočka spatřuje Hegela v souvislosti s uměním skutečně za nezbytného. Uvádí, že *„nikdo si nemůže osobovat jakýkoli soud v estetických věcech, kdo neuváží a nevyrovná se s Hegelovými myšlenkami o povaze a úkolech umění, o umění jako smíření smyslovosti a ducha, vnějšku a nitra, o historickém vývoji úkolů, které si umění klade a které se mění s dějinnou situací, o povaze jednotlivých uměleckých odvětví a významu velkých žánrů a děl.“*[65]

Dramatická poezie je podle Hegela nejvyšším stupněm poezie a umění vůbec, neboť spojuje jak epický princip týkající se vnějšku a objektivních událostí, tak i princip lyrický, který souvisí s niterností a pocity subjektu.[66] Drama tak představuje nitro a jeho vnější realizaci. Dramatický básník musí prohlédnout, co je vnitřním a obecným základem lidských účelů a osudů.[67] Jde o sledování okolností, které vytvářejí kolizi. Teprve situace a jednání odhalí, čím individuum skutečně je. Jednání je vůbec nejjasnější odhalení individua, které vyjadřuje smýšlení a účely. A pouze jednáním se může ukázat, čím člověk skutečně jest.[68]

[63] PATOČKA, Jan. Epičnost a dramatičnost, epos a drama (1966). In: *Umění a čas I.* Praha: Oikoymenh, 2004, s. 352.
[64] PATOČKA, Jan. G. W. F. Hegel: Dramatická poesie (1959). In: *Umění a čas II.* Praha: Oikoymenh, 2004, s. 170.
[65] PATOČKA, Jan. Hegelova Estetika v českém překladu (1966). In: *Umění a čas II.* Praha: Oikoymenh, 2004, s. 181.
[66] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estetika II.* Praha: Odeon, 1966, s. 321.
[67] Tamt., s. 324.
[68] Tamt., s. 186.

Jednání je také činnost, která náleží pouze člověku. Bohové neboli všeobecné mocnosti sice uvádějí v pohyb, ale jednání jim přiřknout nelze. Božské mocnosti Hegel rozlišil na samy o sobě a imanentní v člověku, které jsou jakousi vášní člověka, ale rozhodování přísluší samotným individuím.[69] Charakter musí mít však pevnost jednoho „pathosu". Člověk a jeho charakter neboli subjektivita je sloučení všeobecné mocnosti se zvláštností lidské individuality. Pro představu, podle Hegela, malé děti charakter nemají, protože se na okamžik zaměstnávají vším možným, kdežto charakter má sloužit k udržování subjektivity v totalitě zájmů. Opravdový charakter se vyznačuje tím, že jedná sám ze sebe, nenechá se nikým přemluvit a co je také důležité, za svým činem si individuum s charakterem chce stát a nést za něj svou odpovědnost.[70] Není to právě příklad Oidipa, který nedbal rad Iokasty, nevěřil věštci Teiresiovi a nakonec připustil svou vinu i s následky, které „nebyly nutné"?[71] Tak může být podle Hegela děj opravdu tragický, musí proniknout princip individuální svobody se zodpovědností za vlastní činy a následky. To je také to, co na orientálním východě chybělo. Hegel vyzdvihuje, že právě u Řeků princip svobodné individuality poprvé dovršil svou klasickou uměleckou formu.[72]

[69] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estetika I.* Praha: Odeon, 1966, s. 190.
[70] Tamt., s. 200.
[71] Viz SOFOKLÉS. *Tragédie*. *Král Oidipús*. Praha: Svoboda, 1975.
[72] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estetika II.* Praha: Odeon, 1966, s. 347.

2. Obsah tragédie Král Oidipus

Záměrně jsem vynechala část o autorovi této tragédie, Sofoklovi, neboť není pro mou práci stěžejní. Kromě toho, Sofokles, jako tvůrce Oidipovských tragédií, náleží k těm tragikům, které přísluší posuzovat jen málokterým lidem.[73] Jako první, kdo učinil pokus pojmout Sofokla se vší vážností, byl podle Patočky Hegel.[74] Dále poznamenává, že to, co Sofokles říká, je podle nás mnohdy jednoduché a v tom je právě obtíž. Kromě toho tkvěl Sofokles v mytickém myšlení či představování, což je jistá forma vztahování se ke světu, pro kterou již většina z nás nemá pochopení.[75] Patočka v Sofoklovi spatřuje mýtus, který na prahu osvícenské éry ještě koncentruje všechny své síly jako „neúprosnou argumentaci"[76] neboli sílu nejpůvodnějších pozic, pod něž lze jen stěží sestoupit. Patočka vysledoval v Sofoklově tragédii *Antigona* i předka našeho osvícenského objektivistického pojetí mýtu, kterým je Kreón.[77]

Pozadí tragédie *Král Oidipus*, kterou netřeba zdlouhavě připomínat, zahrnuje věštba, jež určila thébskému králi Láiovi, že ho usmrtí vlastní syn, který se poté i ožení se svou matkou, to znamená Láiovou ženou Iokastou. Když Iokasta porodila syna, Láios nařídil dítěti probodnout nohy[78] a pohodit jej v lese na hoře Kithairón. Otrok, který měl chlapce do lesa odnést, nedokázal tento čin vykonat, a místo toho jej předal pastýři korintského krále. Korintský král Polybos vlastní děti neměl, přijal chlapce za vlastního a pojmenoval jej

[73] PATOČKA, Jan. Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích (1971). In: *Umění a čas I*. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 466.
[74] PATOČKA, Jan. Ještě jedna Antigona a Antigoné ještě jednou (1967). In: *Umění a čas I*. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 399.
[75] Tamt., s. 391.
[76] Tamt., s. 394.
[77] Tamt., s. 400.
[78] Proč však Láios zvolil probodnutí nohou? To nestačilo nebohé dítě zkrátka odložit? Možným vysvětlením je skutečnost, že určité postižení dítěte se vnímalo jako zlé znamení a obvykle se v takových případech neváhalo přistoupit k usmrcení. Chtěl si Láios namluvit, že jeho potomek byl vlastně postižený a navíc, že se takového dítěte určitě nikdo neujme? V Athénách a jiných městech se novorozenci odkládaly na odlehlém místě za městem, kde mohly zemřít hlady, být roztrháni divokou zvěří, nebo se jich někdo ujal. Rozhodnutí odložit dítě spočívalo v Athénách na otci. (CAMBIANO, Giuseppe. Cesta k dospělosti. In: VERNANT, Jean-Pierre. *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 78.) Jiným objasněním může být zkrátka autorův záměr pro jméno chlapce, které nám říká „ten, který má oteklé nohy" (oidos – otok, pús - noha). (STEHLÍKOVÁ, Eva. Sofoklés a divadlo za jeho časů. In: *Sofokles: Oidipus Král*. Brno: Městské divadlo Brno, 2010, s. 45.) Podle Segala Sofokles často využil jména „Oidipus" ve smyslu „ví kde" (oida pou, „vím kde"). Jak Teiresias říká, muž, který „neví, kde byl" během jeho utrpení nebo jaké mu náleželo místo mezi nejbližším příbuzenstvem (367, 413-15), nyní v jeho fyzické slepotě doslova „neví kde", a v tomto bodě se začíná zbavovat metaforické slepoty iluze za pravdivější vidění svého života. (SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 111.) Nebo byla dítěti chodidla probodnuta jednoduše proto, aby rychleji zahynulo. (Viz HANAČÍK, Vojtěch, KASKA, František. In: *Sofokleův Oidipus Král*. Praha: Alois Wiesner, 1924, s. 23.)

výstižně „Oidipus“, což znamená „s opuchlýma nohama“. Nic netušící chlapec tedy vyrůstal jako syn Polyba a jeho ženy Meropy. Když se mu však jednoho dne opilý přítel vysmál, že není rodičům vůbec podobný a nemůže být jejich synem, Oidipus navštívil delfskou věštírnu, aby se otázal na své rodiče. Tam se dověděl, že je mu souzeno stát se otcovrahem a mužem své vlastní matky. Odešel proto od svého domnělého otce Polyba a matky Meropy, aby se vyhnul tomuto osudu. Cestou však zabil muže, který se mu připletl do cesty. Netušil, že je jím jeho biologický otec Láios.[79] Dále využil příležitosti vyluštit hádanku Sfingy, zachránit město Théby a získat tak thébský trůn a ovdovělou královnu Iokastu za ženu. Několik let v Thébách spokojeně vládl, a to do té doby, než postihl obec mor. Občané se obraceli ke svému králi Oidipovi o pomoc, čímž začíná děj „naší“ tragédie.[80]

Uvozovky nad slovem „naše“ tragédie jsem užila záměrně. Jednak z toho důvodu, že jsme se již dostali k hlavnímu tématu práce neboli k samotné tragédii *Král Oidipus*. A za další, je to skutečně „naše tragédie“, která se netýká pouze samotného Oidipa, ale určitým způsobem platí pro každého z nás? Mimo jiné je zde naznačen poukaz na Freuda, jestli se skutečně tato tragédie týká každého mladého chlapce, a to nejen antického, ale i toho „našeho“ současného. A kromě závažnosti tzv. „Oidipova komplexu“, který je v ženském rodě pojmenován podle podobného příběhu Elektry „Elektřin“, rovněž pojednám, jestli je to také důvod velikosti této tragédie. Kromě motivu Oidipova provinění se tedy v další části práce rovněž zmíním o těchto aspektech a jejich významu pro tuto práci.

Obsahem tragédie *Král Oidipus* je pátrání po vrahovi krále Láia, neboť věštírna prozradila, že mor neustane, dokud nebude onen vrah odhalen a potrestán. Oidipus, netušící, že je sám oním vrahem, neváhal po zabijákovi pátrat a předem jej proklínat. Na nátlak Kreóna přistoupil i k možnosti optat se slepého věštce Teiresia. Znalý Teiresias se zpočátku zdráhal odpovědět, ale po nařčení králem, že je sám hledaný vrah, vyslovil pravdu. Oidipus však Teiresiovým slovům neuvěřil a pátral po násilníkovi dál. Vyzvídal podrobnosti především od královny Iokasty, korintského posla, který jej kdysi přijal a také od bývalého služebníka Láia, který jej pastýři odevzdal. Oidipovi se jednotlivé zprávy poskládaly jako kousky skládačky, jež nabyla svého konečného děsivého tvaru. Kromě toho se i potvrdila pravda Teiresiových

[79] Láios byl při střetu s Oidipem na cestě do delfské věštírny. Můžeme tak vyrozumět i ze slov Kreóna, v pozdějších verších, kde popisuje Oidipovi, jak se Láios ocitl ve střetu s vrahem: „*Kdys na pouť k bohu podle vlastních slov se vybral, domů se však nevrátil.*“ (113-114) Proč se však na toto místo vydal, je sporné. Možná, že se vydal do Delf, aby zjistil, jak může zachránit Théby od strašlivé Sfingy. (GRAVES, Robert. *Řecké mýty II*. Praha: Odeon, 1982, s. 8.) Na jiných místech se dočteme, že se Láios vydal do Delf, aby se věštírny vyptal na pohozené dítě, neboť ho dávná věštba stále znepokojovala. (WALDAPFEL, Imre Trencsényi. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967, s. 239.)

[80] SOFOKLÉS. *Tragédie. Král Oidipús*. Praha: Svoboda, 1975, s. 158.

slov. Iokasta se z žalu a hanby oběsila. Oidipus si zvolil pro něho horší trest, než je smrt, a to bylo vypíchnutí očí.[81]

[81] Viz SOFOKLÉS. *Tragédie*. *Král Oidipús*. Praha: Svoboda, 1975.

3. Příčina Oidipova neštěstí

Než přistoupíme k otázce Oidipova provinění, je nutné poukázat na okolnosti, které vedly k Oidipovu zoufalství. Poté budeme moci lépe zhodnotit, jestli situace, ve kterých se ocitl, by mohly jeho činy určitým způsobem ospravedlnit. V opačném případě budeme moci stanovit Oidipovu vinu a platnost jeho potrestání. Koncepce Ahrensdorfa, Kaufmanna a Segala jsou zde místy doplněny o stanoviska Kratochvíla a Dethlefsena.

3.1 Ahrensdorf

Ahrensdorf svůj výklad Sofoklovy tragédie *Král Oidipus* začíná tím, že záchranou Théb ze spárů Sfingy Oidipus prokázal svou moudrost, díky které porazil Sfingu, ale ukázal se zároveň i jako ušlechtilý člověk, protože se ocitl v Thébách jako poutník a cizinec bez nějakého závazku či povinnosti k této obci.[82] Ahrensdorf upozorňuje, že Oidipus nežádal Thébany, aby ho učinili jejich vládcem. Sami si jej zvolili, protože zachránil jejich obec před úpadkem. Co učinilo Oidipa mocným, tedy nebyla jeho fyzická síla, ale moc jeho mysli, neboť porazil Sfingu právě svým vlastním rozumem. Podle Kratochvíla Oidipovo vítězství nad Sfingou plyne z vnitřní nutnosti, je součástí tragického osudového děje, a proto je tak snadné. Místo nějakého zápasu se jednoduše vyřeší hádanka a umožní se tím další osudový krok, sňatek s vlastní matkou. Rozum tak podle Kratochvíla umožnil Oidipovu cestu. Oidipus Sfinze odpověděl správně, ale nedostatečně, neuvědomil si, že se to týká jeho. Oidipus tedy Sfingu pouze přechytračil a netušil, že se za to bude muset kát. [83]

Oidipus dle Ahrensdorfa tedy získal vládu díky svému rozumu a těšil se široké podpoře obyvatel a prosperitě obce na dalších 15 let, tedy do té doby, než se v Thébách objevil mor. Až v tento okamžik si Oidipus pouze s pomocí vlastního rozumu nevěděl rady, a ve snaze polis opět zachránit, obrátil se po popudu Kreóna na věštce Teiresia. I když byl Teiresias uctíván jako moudrý věštec, Oidipus ho považoval spíše za šarlatána a přivolal jej kvůli své nynější bezradnosti a nátlaku Kreóna.[84]

[82] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 10.
[83] KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Drama o probuzení*. Souvislosti 3-4/1999, s. 157 – 166. [online]. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: <http://www.fysis.cz/Texty/drama.htm>.
[84] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 17.

Jakmile se Oidipus dozvěděl, že záchranu Théb podněcuje potrestání vraha Láia, začal se řídit věštbou, čímž podle Ahrensdorfa potvrzuje božskou vládu nad lidmi a víru v jejich spravedlnost. V tento moment se tedy Oidipus vzdává svého politického racionalismu a nehodlá dále přihlížet upadajícím Thébám. Sofokles tu vzorem Oidipa ukazuje, jak strach ze smrti a o naše milované nám brání nechat se vést pouze rozumem, který říká, že vše, o co se staráme a na čem nám záleží, můžeme náhle ztratit. Iokasta je spíše příkladem vyrovnané víry, že naše životy řídí slepá náhoda.[85] Avšak skutečnost, že se Iokasta modlí k Apollónovi, když se strachuje o Oidipa, ukazuje, že podobně jako Oidipus se uchýlí ke zbožnosti, když je najednou v ohrožení to, co tolik miluje. Podle Kratochvíla je Iokastina reakce jen zdánlivě zbožná. O co jí jde, je snaha zatáhnout bohy do svého konejšení Oidipova nepokoje. A i když to vypadá, že v kritickém okamžiku se uchýlí ke zbožnosti, slovy Kratochvíla se snaží obrátit zbožnost proti samotnému jejímu principu. Z toho plyne, že měnit se podle ní mají božské úradky a ne jednání a představy lidí.[86]

Podle Ahrensdorfa nás Sofokles učí, že tváří v tvář smrti se politický racionalismus hroutí a rozum je tedy slabý. Avšak na druhou stranu je pro nás rozum také nepostradatelný. Díky němu můžeme dosáhnout štěstí, které je pro smrtelné bytosti, kterými jsme, k dispozici. Oidipova touha zachránit své milované a Théby ho přivedla k odmítnutí racionalismu a návratu ve víru v bohy, kteří nad námi vládnou a odměňují spravedlivé nekonečným blahem. Taková zbožnost nabízí člověku naději, že bozi ochrání ty, které miluje. Podle Ahrensdorfa právě tento odvrat od racionalismu ke zbožnosti nakonec vedl k Oidipovu pádu.[87]

Ahrensdorf také poukazuje na Oidipovu pozoruhodnou obětavost, když tvrdil, že mu jde o záchranu Théb a ne o něho samotného. Klidně by se sám zničil, když by tím zachránil polis. Oidipus však Thébám nic nedlužil, staly se pouze jeho přijatou polis. Proto se zdá, že tato obětavost pramení z jeho ctnosti a nikoliv nějakého pocitu oddanosti apod. O to však podle Ahrensdorfa Oidipovi šlo. Když by byly Théby zničeny, Oidipus by o značnou úctu přišel. Jednak tím, že by selhal v záchraně polis a nakonec to jsou přece Théby, kvůli čemu chce být Oidipus ctnostný.[88] K čemu by mu byla veškerá úcta ve vylidněné obci. V této záležitosti je opět naznačen Oidipův odvrat od rozumu. Kdyby se jím Oidipus řídil, musel by

[85] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 24. Viz pasáž, kde Iokasta přiznává, že některé věci se nedají rozumem pochopit a o strašné síle náhody odmítá přemýšlet. (952-53, 977-80).
[86] KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Drama o probuzení*. Souvislosti 3-4/1999, s. 157 – 166. [online]. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: < http://www.fysis.cz/Texty/drama.htm>.
[87] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 25.
[88] Tamt., s. 26.

přijmout fakt, že neexistuje lék ani jiná náprava moru, a tudíž není v jeho silách zachránit obec a zůstat šlechetný.

Kromě řešení moru se Oidipus vzdal svého racionalismu i při zaobírání se předpověděnou otcovraždou a incestem. V opačném případě by musel přijmout, že tyto záležitosti závisí na silách až za hranicemi jeho kontroly. Oidipus však takto nepřemýšlel a při nesnázích s morem se obrátil rovnou na bohy, aby mu pomohli zachránit obec a učinit tak ctnostný čin. Oidipus byl podle Ahrensdorfa tak posedlý tím, aby se ukázal ctnostný, že potlačil všechny své rozumové pochybnosti o dobročinnosti bohů. Jeho horlivá touha po cti ho vedla k hledání vraha Láia a tudíž i ke zjištění, že on je tím viníkem, čímž se ocitl na svém dně.[89] Byl tedy příčinou Oidipovy zkázy podle Ahrensdorfa spíše odvrat od rozumového racionalismu, nebo horlivá touha po úctě obyvatel jeho přijaté polis?

Ahransdorf považuje Oidipovo oslepení za nerozumný a zbytečně přehnaný čin také z toho důvodu, že kdyby tak neučinil, mohl být schopen postarat se nejen o sebe, ale i o svou rodinu. Avšak odmítnutí rozumové úvahy a následné oslepení se stalo skutečnou zkázou Oidipa a celé jeho rodiny.[90] Naopak podle Kratochvíla se Oidipus stal po svém oslepení člověkem a také tím očistil svůj rozum, neboť jej zbavil zaslepenosti vítězství.[91]

I když by se mohlo zdát, že Ahrensdorf tedy poukázal na možnou příčinu Oidipovy skutečné zkázy, tedy odvrat od rozumového úsudku, na závěr jeho pojednání se ukáže, že ani Ahrensdorf by Oidipovo setrvání na holém politickém racionalismu nepovažoval za spásné řešení. Uvědomuje si vliv tradičního chápání člověka, a proto jej jednoduše neodsunuje stranou. Naopak uvádí zajímavý postřeh, že Sofokles nám prostřednictvím Oidipa, to znamená ukázkou jeho života a osudu, napovídá, proč čistý politický racionalismus či pokus vládnout vlastním rozumem musí selhat a proč jsou tradice a zbožnost pro politický život nezbytné. Podle Ahrensdorfa nám Sofokles prostřednictvím této tragédie naznačuje, že politika by se měla nějakým způsobem přizpůsobit lidské touze po nesmrtelnosti a právě z toho důvodu je nějaký prvek zbožnosti pro stabilní politickou společnost nezbytný. Jak Ahrensdorf podotýká, Sofoklovi nešlo jednoduše o oslavu zbožnosti, ale nějaká povznášející naděje podle něho mohla být tím, co nám pomůže pochopit a přijmout naši smrtelnost.

[89] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 27.
[90] Tamt., s. 42-43.
[91] KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Drama o probuzení*. Souvislosti 3-4/1999, s. 157 – 166. [online]. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: <http://www.fysis.cz/Texty/drama.htm>.

Podle Ahrensdorfa Sofokles se svým Oidipem nesouhlasí. Sofokles se nás snaží přimět reflektovat Oidipovy skutky a jeho osud. Usiluje o to v nás podnítit, abychom uvažovali o zlech, o kterých se Oidipus na konci hry již bojí přemýšlet. Ahrensdorf na úplný závěr dodal, že kdyby se Oidipus dále řídil rozumem, který představoval právě lidský racionalismus Sofokla, pomohl by svým milovaným, také sobě, a v tomto smyslu by mohl žít ctnostnější život.[92]

3.2 Kaufmann

Kaufmann se ve svém pojetí nejprve obrací na Aristotela, který uvedl za důsledek Oidipova neštěstí „hamartii" (minutí cíle), ale již nezvážil, zda mohla být příčinou této „hamartie" vada charakteru či chyba v úsudku.[93] Dethlefsen poukazuje na zajímavé zjištění, že řečtina používá toto slovo nejen pro označení tragické viny, ale i biblického hříchu, kde jde o pád z ráje na svět. Přičemž ráj znamená jakousi jednotu či kosmické vědomí, zatímco svět charakterizují pojmy jako polarita a mnohost. V jednotě není místo pro mnohost, hřích, pro poznání, ani pro „já". Teprve v polaritě začíná „já" existovat, přičemž okolní svět je zase typem „nejá". „Já" se vyčlenilo z jednoty a ocitlo se tak ve stavu hříchu. V této formě bytí polarity, kterou člověk svým „já" vytvořil, činí rozhodnutí. Avšak každý čin, kterého se nyní dopouští, je jednostranný, nedokonalý, a tudíž hříšný. Ať jednající vykoná cokoliv, narušuje tím celistvost, harmonii a řád, neboť opak zůstane vždy nevykonán, a tím stále chybí toto nevykonané k úplnosti, jednotě.[94]

Aristoteles podle Kaufmanna chválí hru pouze díky jejímu ději a jinými aspekty, jako například obhajobou Oidipova charakteru,[95] se nezabývá. Aristotelova „hamartie" je tak podle něho nejasná. Nejen, že charakter u Aristotela nebyl na prvním místě, ale i Dethlefsen poukazuje, že tragédie odhaluje bytí člověka, ukazuje mu věčnou pravdu. Proto si nemáme představovat, že by tragédie pojednávala o individuálním osudu, charakteru a problémech

[92] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 47.
[93] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 119.
[94] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života. Člověk mezi vinou a vykoupením.* Praha: Knižní klub, 2006, s. 53.
[95] Podle Aristotela však charakter nebyl v tragédii nejdůležitější. Cílem tragédie je pro něho čin a nikoliv vlastnost. Tragédie se podle něho nemůže obejít bez děje, ale bez charakteru ano. Důležitý je tedy především děj jako soustava činů a až vylíčení jednání odkrývá povahu konajícího. Po činu tedy Aristoteles vyzdvihuje povahu, podle které jednajícímu přisuzujeme určité vlastnosti. Charakter se tak ukazuje až v jednání. (ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993, s. 16, VI.)

pouhého jednotlivce. V tomto smyslu tedy Oidipus žádný charakter ani nemá. Představuje typ člověka, který prožitím svého osudu poznává zákonitosti nejen lidského bytí, ale i bohů.[96]

Dále se Kaufmann zmiňuje o návrzích jiných autorů. Například někteří Oidipovi vyčítali jeho prudkou vznětlivost. Jiní zase vytyčovali Oidipovu neschopnost rozpoznat svého otce a matku.[97] V obou těchto případech však „hamartie" zůstává mimo vlastní hru a tragédie ukazuje jen skok do neštěstí, který byl nevyhnutelný ještě předtím, než hra začala. Kaufmann poznamenává, že to by mohlo připravit děj o význam a přivést nás k myšlence, zda si takový děj vůbec zaslouží tak velké chvály.

Co se týče Oidipovy vznětlivosti, ani ta není podle Kaufmanna příčinou Oidipova neštěstí. Nepopírá, že během výstupů s Teiresiem a Kreónem mu tato povaha byla vlastní, ale spatřuje zde pouze význam pro zvýšení dramatičnosti a napětí. Oidipa by naopak větší mírou přirovnal k typu člověka velké trpělivosti a tyto dvě scény by bez Oidipova pobouření považoval za poněkud nudné. Naopak nesouhlasí s tím, že by si Oidipus díky svému neoprávněnému pobouření vůči Teiresiovi a Kreónovi zasloužil svůj osud. Vysvětluje, že svět řecké tragédie nebyl tak upjatý, aby Oidipův chvilkový hněv na Kreóna zasáhl Sofoklovo publikum natolik, aby jej považovalo za strašný zločin zasluhující takový trest. Kromě toho si je jistý, že ani Sofokles by nepovažoval Oidipův krátký hněv na Kreóna za velký přestupek. Žádné Oidipovo pochybení tak nemá vliv na jeho pád.[98]

Kaufmann pojednává, že *Král Oidipus* je tragédie o prokletí poctivosti. Byla příčinou Oidipova neštěstí jeho poctivá touha po zjištění pravdy? Kaufmann opět nesouhlasí s Aristotelem, že by byl Oidipus běžným člověkem, ale naopak jej spatřuje jako vynikající bytost, která převyšuje svou poctivostí i moudrostí a přímo trvá na přijímání bolesti kvůli tomu, aby zjistila pravdu. Již Sofoklův současník Thúkydidés stanovil, že při hledání pravdy se většina lidí obrací proti snášení bolesti a spíše se uchýlí k něčemu jinému, co mají již tak zvaně po ruce. Ale věštírnou Thúkydidés pohrdal. Na tomto místě Kaufmann upozorňuje, že Oidipova víra ve věštbu ještě neznamená, že Sofokles v ni věřil také. Naopak, Kaufmann nevěří, že by Sofokles souhlasil s tím, aby se státníci řídili věštbami. Nakonec připomíná i Athéňany, kteří nedbali delfské věštírny a nakonec zvítězili v bitvě u Marathonu.[99]

[96] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života. Člověk mezi vinou a vykoupením*. Praha: Knižní klub, 2006, s. 41.
[97] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 119.
[98] Tamt., s. 120.
[99] Tamt., s. 141.

Kaufmann uvádí, že Sofokles budoval celý svůj děj kolem Oidipova neúnavného hledání pravdy, což je zároveň jeho odchýlení od mytické tradice. Nešlo ani tak o osud, jako touhu po pravdě. Oidipova nezkrotná vášeň po pravdě vypukla po příjezdu Kreóna z delfské věštírny a jeho sdělení, že Théby budou zachráněny po potrestání vraha Láia. Oidipus proklínal nejen vraha krále, ale i všechny, kteří o té vraždě něco věděli, a přesto mlčeli. Poté i názor věštce Teiresia se Oidipovi zdál absurdní. Pro Teiresiovy rady, aby se pro své vlastní blaho dále nevyptával, neměl Oidipus žádné pochopení. Nešlo mu přece o jeho blaho, ale chtěl zachránit polis.[100] Nakonec se nechal Teiresias vyburcovat k prozrazení, že Oidipus je hledaným vrahem. Oidipus však předpokládal, že Teiresias již neví, co říká, a vyjadřuje tak na něho zkrátka svůj hněv.[101]

Všechny konflikty v tragédii jsou soustředěny kolem Oidipova hledání pravdy. Víme, že Iokasta Oidipovi radila již dále nepátrat. (1056-68) Oidipova vytrvalost v hledání pravdy je podle Kaufmanna svědectvím jeho obrovské poctivosti a starosti o svůj lid. Zároveň uvádí, že mnoho kritiků spatřuje Oidipovu vytrvalost jako nějaký nedostatek, tedy jako kdyby mohl v poslušnosti akceptovat Iokastinu prosbu. Dethlefsen uvádí, že Iokasta se svými slovy snažila zabránit odhalení pravdy. Avšak její slova, která měla Oidipa uklidnit, nabyla zcela opačného výsledku, než který zamýšlela. Jakmile se Oidipus dostal do kontaktu s pravdou, nic už mu jeho klid nemohlo navrátit, a proto se rozhodl pro cestu hledání pravdy, ať už je ta pravda jakákoliv. I na tomto místě se Oidipus učil chápat, že největší hádankou pro člověka je on sám. Postupně se dobíral své vlastní pravdy. Kromě toho Dethlefsen poukazuje i na podobnost mezi Sfingou a Iokastou. Když Oidipus vyřešil hádanku, Sfinga se vrhla do propasti – ponořila se do nevědomí a zanedlouho se objevila v nové podobě Iokasty a předložila stejnou hádanku znovu, ale v závažnější formě. Když Oidipus prohlédl i Iokastu a tím vyřešil hádanku definitivně, vzala si Iokasta život, neboť tím byla její moc již zcela zlomena.[102] Mimo to je to také důvod odpovědi služebníka na otázku, čí vinou Iokasta zahynula: „*Svou vlastní rukou*“. (1237)

Oidipus byl však přesvědčován nejen Iokastou, ale i Teiresiem a pastýřem, že sebeklam a odmítnutí čelit pravdě může učinit člověka šťastnějším, na rozdíl od skutečné upřímnosti a opovrhování všemi radami pravdu zanechat. Právě v odmítnutí čelit pravdě Kaufmann spatřuje část Oidipovy velikosti a důsledek našeho obdivu. Dále upozorňuje, že

[100] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 142.
[101] Tamt., s. 143.
[102] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života. Člověk mezi vinou a vykoupením*. Praha: Knižní klub, 2006, s. 106.

nejvyšší poctivost obvykle nečiní člověka šťastným.[103] Přes veškerý Sofoklův obdiv poctivosti tento básník věděl, že člověk vymykající se svou poctivostí je od všech ostatních lidí odcizen a veden do zoufalství.[104] Podle Kaufmanna tak právě Oidipova poctivost a touha po pravdě přivodily jeho pád.

Kaufmann také ukazuje, že kdyby se Oidipus vzdal hledání vraha Láia a zároveň s tím objevení pravdy, zradil by svůj lid, který by nadále vymíral. Čestnost a poctivost Oidipa je tak pro lid prospěšná, ale pro samotného Oidipa a jeho rodinu je zkázou. Cokoliv Oidipus učiní, způsobí si tím hroznou vinu. V tom spatřuje Kaufmann Sofoklovo génie, neboť tento fakt není diktován mýtem. Většina interpretací toto dilema nevidí a mnoho čtenářů předpokládá, že Oidipus měl přijmout rady a své hledání ukončit. Kaufmann zmiňuje i např. Kitta, který zesměšňuje jakoukoliv poznámku, že je nám Oidipus ukázán jako čestný vládce odhodlaný udělat vše pro to, aby osvobodil polis, a to i za cenu vlastního života. Tuto interpretaci zakládá na skutečnosti, že Sofokles nikdy nezmínil, že by byla obec ve skutečnosti spasena. I když lze tento fakt odvodit, s ohledem na samotnou hru bychom se tak podle Kitta domnívat neměli. Slovy Kaufmanna je však Kitto v tomto nepřesvědčivý. Kaufmann uvádí, že interpretace Oidipovy motivace nemohla ztroskotat na tom, že věštírna nedodržela slib a neskoncovala s morem ani poté, když byl vrah Láia již vyhoštěn z polis. Tím méně na skutečnosti, že Sofoklova tragédie končí předtím, než je Oidipus z polis vyhnán a je nám jasně řečeno, že Kreón hledá další rady z Delf. Navíc, když sledujeme hru, mohli bychom si uvědomit, že Oidipův hněv k Teiresiovi a Kreónovi je dán hlavně jejich nedostatkem zájmu o polis.[105] V tragédii *Král Oidipus* si tedy blaho lidí žádá čestnost a tragické sebeobětování. Tím je ukázána nemožnost vyhovět všemu a vyhnout se tragické situaci.

3.3 Segal

Segal poukazuje na určité znamení pro Oidipovo trápení již v označení Oidipa jako „prvního z lidí v příhodách života“.[106] Může to také znamenat, že Oidipus je „první z lidí v neštěstích života“, protože ve skutečnosti slovo přeložené jako “příhoda“ referuje k „neštěstí“ Oidipa v jeho třech pozdějších příhodách. (833, 1347, 1527) Oidipus je tak „prvním z lidí“ v obojím,

[103] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 144.
[104] Tamt., s. 145.
[105] Tamt., s. 148.
[106] „*A proto před tvým domem sedíme: Ni já, ni tito hoši za rovna tě neklademe bohům všemocným, však z lidí jsi nám první v příhodách, jež nese život i čím zkouší Bůh*.“ (34-38).

úspěchu i bídě.[107] I jiná slova v textu tragédie poukazují k Oidipovu neštěstí. Když přijímá Kreónovu zprávu z věštírny, že mor ustane po potrestání vraha Láia, rozpoznává potřebu božské pomoci. „*Buď s boží pomocí nám štěstí svitne, nebo padneme*!“ (144-45) Výběr slov poukazuje s tragickou ironií k jeho vlastnímu pádu, který se samozřejmě děje „s boží pomocí“. Z toho bychom mohli usuzovat, že za Oidipovým neštěstím stojí jednoduše boží prokletí. V užití slov „štěstí nám svitne“ také pokračuje obraz odhalení, že je součástí tragického zvratu. „*Nuž já zas plnou pravdu odkryji.*“ (132) Tato sebevědomě užitá slova o několik veršů dříve rovněž poukazují k jeho neštěstí.[108] „Daimón“,[109] jakožto nejobecnější termín pro „božstvo“, Oidipus používá ve verších 816 a 828.[110] Znovu jej užije po zjištění pravdy a následném oslepení. „*Ty démone* (daimóne) *zlý, ó kam jsi mě uvrhl, kam?*“ (1311)[111] V tomto bodě zjistí, jak kruté to „daimón“ skutečně bylo a jak blízce je spojené s rolí Apollóna.[112] Tuto myšlenku o platnosti boha Apollóna „daimóna“ a jeho věšteb či osudů podporují následující Oidipova slova ve verších tragédie: „*To Foibos Apollón byl, ó drazí, Apollón sám, by naplnil hrůzu mých běd a naplnil útrapy mé!*“ (1329-1330)

Každý čtenář se může přesvědčit, že *Král Oidipus* je hra plná ironie a paradoxů, které odkazují k Oidipovu prokletí. Přece kdo byl vyhnán z polis, nebyl žádný „zuřící“ thrácký Arés[113] (190-97), ale nejvíce respektovaný muž uvnitř Théb.[114] Oidipus na sebe nevědomě poukazoval jako na zdroj úpadku Théb jazykem až příliš výrazné ironie: „*A já mám vládu,*

[107] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 74.
[108] Tamt., s. 76.
[109] Podle *Slovníku antické kultury* řecká filosofie uvažuje o daimónech pouze v souvislosti s otázkou, do jaké míry je lidský život určen osudem. Lidová víra odvracela daimóny zaklínáním a amulety. Křesťanství hlásalo škodlivou moc daimóna jakožto ďábla, k čemuž zřejmě sváděla podobnost tohoto jména. (*Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974, s. 139.)
[110] Český překlad však ve verši 816 obsahuje termín „božstvo“: „*Kdo protivnější božstvu může být?*“ Verš 828 zase uvádí pojem „démon“: „*Zdaž chybí ten, kdo o mně prohlásí, že krutý démon štve mě životem*?“ Řecké verze obsahuje pojmy: „genoit“ (chraň bůh) a „daimonos“. Dostupná anglická verze Sira Richarda Jebba obsahuje výrazy pro božstvo: „gods“ a „divinity“. (Viz SOPHOCLES. *Oedipus Tyrranus.* [online]. Sir Richard Jebb, Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1887, line 816 and 828. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.)
[111] Řecká verze v tomto verši skutečně obsahuje termín „daimon“, ale jak tento výraz překládat, to s sebou přináší opět určité neshody. Anglická verze užívá pojem „fate“ čili osud (viz SOPHOCLES. *Oedipus Tyrranus.* [online]. Sir Richard Jebb, Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1887, line 1311. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>), zatímco v českém překladu od Ferdinanda Stiebitze se setkáme dokonce s pojmem „démon“ (828 a 1311). Jelikož označení „démon“ pochází až z doby křesťanství, přijde mi český překlad v tomto nepatřičný. Samozřejmě je při takovém problému nejvhodnější přistoupit k originální verzi. Pojem „daimon“ je vhodné přeložit jako božstvo (god, goddess). (LIDELL, H. G., SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 365.)
[112] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 91.
[113] Bůh války, syn Dia a Héry. (*Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974, s. 62.)
[114] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 77.

kterou dřív měl on (Láios), *mám ženu, s kterou plodil také on, a kdyby osud byl mu popřál dítek, ty sourozenci dětí mých by byly – a nyní on byl sražen osudem, chci tedy za otce jak vlastního zaň bojovat a vsadit vše, by ten byl dopaden, kým zhynul Láios, (…).*" (258-265) Ironie nás však pomáhají připravit na scénu s Teiresiem, který bude otevřeně mluvit o těchto utajovaných vztazích.[115]

Platnost věštby můžeme paradoxně vyvodit i z Iokastiny snahy zbavit věštírnu důležitosti. Ve snaze vyvrátit platnost Láiovy věštby o jeho potomkovi, použila Iokasta výraz „fáma".[116] „*Však zabili ho cizí lupiči, dí zvěst* (fáma), *prý na rozcestí v úvoze.*" (715-716) Iokastin termín pro „fámu" také znamená „věštbu" a je pravidelně užíván během celé hry. Její slova tak mohou také znamenat: „on zemřel tak, jak pravila věštba, tedy jak podle věštby měl", což je přesně opak toho, co hodlala říci. Je zde jedna z tajemných okolností hry, kde Iokasta volí právě tento moment pro vyslovení minulosti, se kterou žila po mnoho let. Podle Segala je tak motiv „náhody" nebo „fortuny (štěstěny)" či „tyché" velmi důležitý.[117]

Segal se tedy prezentuje jako zastánce věštby od bohů jakožto příčiny Oidipova neštěstí. Poukázal na ironie a paradoxy hry, které tuto věštbu odhalují. Náhoda a čas, které považoval za své spojence („měsíce, mí příbuzní", 1082), pracovaly společně, aby mu poskytly život absolutního zneuctění.[118] Ačkoliv si Oidipus uvědomoval, že to Apollón zapříčinil jeho strasti, boha neviní. Přijímá božskou vůli jako záhadný druh tragického vzoru, který určoval jeho život. Oidipus si byl vědom, že ho postihlo největší možné utrpení, které může vůbec lidskou bytost zasáhnout (1365-66). Poznal krutou ironii, že člověk, který jej „zachránil" a vytrhl smrti, když byl malé dítě, byl ve skutečnosti jeho pohromou, nikoli záchranou, a svého „zachránce" proklel (1349-55). Ale jelikož přežil, nakonec porozuměl svému životu jako celku a získal sílu nést své strašné utrpení.[119]

---

[115] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 78.

[116] V české verzi je místo „fáma" užit výraz „zvěst". Segal se přidržoval anglické verze, kde je užit pojem „rumor" (fáma). (Viz SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 89).
Pro jeho výklad je mi vzhledem k řecké verzi, kde je užit termín „fátis" (fáma = „fémé"), překlad jako „fáma" příhodnější, ale to neznamená, že by byl s českým výrazem „zvěst" v rozporu, neboť se jedná o synonymum.

[117] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 89.

[118] Tamt., s. 100-101.

[119] Tamt., s. 112.

4. Motiv Oidipova oslepení

Po nějakém provinění zpravidla následuje potrestání. Víme, že Oidipus si pro sebe zvolil krutý „trest“, a to propíchnutí očí. Ale jaká byla ve skutečnosti povaha viny, jež Oidipa postihla? V této kapitole pojednám o Oidipově sebepotrestání především očima třech myslitelů. Jejich koncepce na příhodných místech doplním také poznámkami od jiných autorů.

4.1 Ahrensdorf

Ahrensdorfova snaha vykreslit Oidipa jako člověka, který myslí především na své zájmy je patrná dokonce i v případě Oidipova oslepení. Ahrensdorf vykládá, že toto oslepení bylo záměrné a myšleno ve svůj prospěch: “Oidipus se oslepil sám, aby se nemusel obávat potrestání, která by na něj čekala v „Hádu“.“[120] Podle Ahrensdorfa Oidipus doufal, že svým oslepením se nejen vyvaruje božího trestu, ale rovněž si bohy nakloní, neboť tak učiní nesmírnou oběť. Tato naděje je však zároveň neopodstatněná, protože když si Oidipus vypíchl oči v naději, že to bude bohům milé, není proto jasné, že jeho oběť byla opravdová, a tudíž nemůže na boží přízeň spoléhat.[121]

Kromě toho je Ahrensdorf přesvědčený, že trest od bohů by Oidipa v žádném případě neminul. Ale jaký druh trestu má Ahrensdorf na mysli, to je však sporné. Na závěr jeho pojednání se ukázalo, že určitým trestem měl na mysli smrt. V tomto případě je to však nelogické, protože kdyby se Oidipus obával trestu, který by ho čekal v podsvětí, v té době by byl přece již mrtvý, tudíž by se patrně nejednalo o smrt. Ahrensdorf však zmínil, že se domnívá, že za Oidipovým usilováním o počestnost a zalíbení bohům stojí snaha vyčlenit se oproti běžnému člověku, přiblížit se bohu a překonat tak smrtelnost. I ve snaze potlačit mor, který hubil občany, spatřuje motiv marné snahy o překonání trestu bohů, kterým je smrt.[122] Nemyslím si, že Oidipus svými činy doufal, že překoná, nebo se vyhne smrtelnosti. Podle mne žádnou naději na nesmrtelnost neměl a byl si toho vědom. Vždyť po zjištění, jakých činů se nevědomky dopustil, přál smrt člověku, který jej zachránil (1345-1353) a přál si smrt také pro sebe: „*Kéž tehdy jsem zahynul tam!*“ (1354)

[120] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 43.
[121] Tamt., s. 44.
[122] Tamt., s. 44-46.

Ahransdorf považuje Oidipovo oslepení za nerozumný a zbytečně přehnaný čin také z toho důvodu, že kdyby tak neučinil, mohl být schopen postarat se nejen o sebe, ale i o svou rodinu. Avšak odmítnutí rozumové úvahy a následné oslepení se stalo zkázou Oidipa a celé jeho rodiny.[123] Naopak podle Kratochvíla se Oidipus stal po svém oslepení člověkem a také tím očistil svůj rozum, neboť jej zbavil zaslepenosti vítězství.[124] Jako vrah Láia se však podle Ahrensdorfa mohl potrestat pouze tím, že odejde do exilu a o dcery se postará Iokasta. Mohl klidně odejít s celou rodinou. On se však oslepil, čímž jeho dcerám nezbylo nic jiného, než se spolehnout na strýce Kreóna, aby je ochránil. V opačném případě by musely následovat slepého otce do vyhnanství.[125] Ahrensdorfova myšlenka, že o dcery se mohla dále starat Iokasta, je znovu nelogická, protože slovy posla jsme se dozvěděli, že Oidipus se přece oslepil až poté, co našel Iokastu oběšenou. (1237-84)

Klíč k pochopení Oidipova oslepení Ahrensdorf spatřuje v proroctví. Odkazuje na pasáž, kde údajně Teiresias Oidipovi prozradí, že se oslepí.[126] Teiresis však Oidipovi neřekl přímo, že se sám oslepí. Pouze zmínil, že Oidipus bude „zřít do tmy". (419) Jakým způsobem však Oidipus přijde o svůj zrak, Teiresias neřekl. Druhé místo tragédie, na které odkázal, obsahuje Tiresiova slova, že „ačkoliv vrah Láia nyní vidí, bude slepý". (450-454) Po svém oslepení však Oidipus nevzpomíná na Teiresiova slova, a proto jej nepovažuje za předurčené. Místo toho sám své oslepení odůvodňuje slovy: „*Co radostného mohl bych tu zřít?*" (1336) Kromě toho v „Hádu" by se nemohl podívat na své ubohé rodiče, nad kterými se prohřešil tolik, že oběšení by ho nijak nepotrestalo.[127]

Ahrensdorfovo vyvození, že Oidipus se po sestupu do podsvětí neobává pouze pohledu na své rodiče, ale především strašlivého trestu od bohů, který by ho v „Hádu" čekal, když by se předtím sám neoslepil, však v textu tragédie není evidentní. Kromě toho to odporuje výše zmíněné Ahrensdorfově myšlence o Oidipově nezměrné obavě ze smrti, neboť tato obava již pojednává o životě posmrtném. Ahrensdorf pouze poukázal na místo, kde Oidipus vyzývá, aby jej odvedli a zabili. (1410-1415) Z tohoto místa posléze odvozuje, že

[123] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 42-43.
[124] KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Drama o probuzení*. Souvislosti 3-4/1999, s. 157 – 166. [online]. [cit. 2013-01-30]. Dostupné z WWW: <http://www.fysis.cz/Texty/drama.htm>.
[125] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 37.
[126] Tamt., s. 44.
[127] „*Já nevím, kdybych zemřel maje zrak, jak na otce bych mohl pohlédnout tam v podsvětí a na ubohou matku, dvě duše, na nichž jsem se prohřešil tak zle, že provaz by byl mírný trest.*" (1370-1375)

Oidipus se již tolik neobává posmrtného božího trestu v podsvětí.[128] Nezbývá mi, než s tímto úsudkem nesouhlasit. Sice možnost Oidipových obav z božích trestů nelze jednoznačně vyloučit, ale rovněž nelze ani potvrdit. I když Oidipus sám prohlásil, že se oslepil také z toho důvodu, že provaz by byl mírný trest za to, jak se prohřešil na svých rodičích (1374), není patrná žádná obava ze smrti ani božího potrestání. Naopak bych se přiklonila spíše k tomu, že Oidipus vzal potrestání za vzniklá provinění do svých rukou a zvolil nesmírné utrpení, které se mu i tak zdálo nedostatečnou kompenzací. Poté volal i po zabití, čímž možná naopak vyjádřil své prokletí, svou zbytečnost a pocit nesmazatelné viny.

Podle mého názoru se Oidipus nezabil sám, protože smrt považoval za „trest“[129], kterým smí „potrestat“ jen bozi samotní. Slova tragédie, která navrhují jeho zabití, jsou podle mne směrována spíše bohům než lidem: „*Nuž rychle pryč už se mnou, při bozích, kdes daleko mě skryjte, zabte mne neb do vln hoďte, abych zmizel navždy!*“ (1410-12) Oidipus po lidech žádal, aby jej „pouze“ hodili do vln, jak říkají slova tragédie, a zároveň věděl, že to jistě přivodí jeho smrt, neboť zmítajícího se ve vlnách bozi nepochybně „potrestají“ smrtí. Že Oidipus nepochyboval o této ani jiné vůli bohů, to naznačují i následující verše: „*Já arci vím, že ani choroba ni cosi jiného mne nezdolá, vždyť nebyl bych kdy smrti unikl, leč určen k nejhoršímu utrpení.*“ (1457-58) Podle Oidipa tak patrně smrt nepřivodí ani vražda, ani choroba či cokoliv jiného, ale pouze vůle bohů.[130]

Ahrensdorf toto téma uzavírá slovy, že Oidipova víra na život po životě a tudíž touha po přízni bohů ho vedla k oslepení. Ve skutečnosti však to, co ho činí slepým, je právě tato víra po nesmrtelnosti a neochota se jí zabývat. Oidipus se rozhodl raději obětovat svou rodinu a oslepit se, než se vzdát této víry. Nedokázal čelit světu bez jasnosti a víry dané tradicí.

---

[128] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 44-45.

[129] Pro označení smrti jakožto trestu užívám pojem „trest“ v uvozovkách, protože v některých případech se smrt nepovažuje za trest od bohů, nýbrž za vysvobození.

[130] Myslím, že to by i pro nevěřící lidi mohla být otázka k zamyšlení dokonce i dnes. Říkáme, že někdo zemřel na rakovinu či jiné choroby, jiný se utopil apod. Ale proč některý například přežije klinickou smrt, pád poškozeným padákem nebo žije s rakovinou několik let, zatímco jiný brzy umírá? Je zřejmé, že stav nemocného záleží především na stádiu nemoci, ale proč se například u některých přišlo na nemoc až v jejím pokročilém stádiu? Takto bychom mohli postupovat formou všelijakých otázek a odpovědí téměř donekonečna, až bychom narazili na skutečnosti, u kterých bychom museli přiznat, že zkrátka nevíme a možná je odůvodnili podobně jako mytičtí lidé. Podle mě však není ani tak důležité, jestli si fakta vysvětlujeme pomocí vědy, boha nebo čehokoliv jiného. Každého uspokojuje nějaké jiné vysvětlení, ale v samotné podstatě si to je možná velmi blízké. To samé platí i pro otázky, jak bychom se měli zachovat. Při určení nějaké diagnózy se lékař většinou zachová tak, že předepíše patřičné léky. Ale co dělat v případech, na které je věda bezmocná? Dnes jsme si už většinou odvykli spoléhat na boha a odkazy na něj nás neuspokojují. To však neznamená, že oproti antickému člověku jsou naše vysvětlení lepší. V některých případech jsou dokonce velmi podobná. (Viz „kuriózní“ slova Boldena, která jsou zároveň užita pro název aktuálního článku: „*V případě srážky s asteroidem bude nejlepší se modlit, doporučuje šéf NASA.*“ [online]. [cit. 2013-03-21]. Článek na novinky.cz. Dostupné z WWW: <http://www.novinky.cz/veda-skoly/296737-v-pripade-srazky-s-asteroidem-bude-nejlepsi-se-modlit-doporucuje-sef-nasa.html>.)

Ačkoliv se Oidipus snažil žít podle rozumových uvážení, nakonec se stejně navrátil k tradičnímu zákonu a zbožnosti. Věřil ve věčnou vládu bohů, kteří odměňují dobré a trestají hříšníky.[131]

4.2 Kaufmann

Motiv Oidipova oslepení je oproti Homérově předloze Sofoklovou inovací. Kaufmann stanovuje, že jedním z motivů pro post-homérské oslepení Oidipa bylo pravděpodobně přizpůsobit jej hádance, neboť již můžeme spatřit Oidipa opírajícího se o hůl jakožto třetí nohu. Rovněž podle Dethlefsena začíná třetí fáze Oidipova života jeho oslepením, avšak jeho oporou není hůl, o kterou by se jako slepý mohl opírat, ale Oidipovou „třetí nohou" se stává právě dcera Antigona, která jej doprovází.[132]

Dalším poukazem k tomuto tématu je Kaufmannova snaha přiblížit *Krále Oidipa* jako tragédii lidské slepoty. Kaufmann zde hovoří o Oidipově slepotě nejen k vlastní identitě, ale i k těm, které miloval nejvíce. To znamená k jeho manželce a zároveň matce, jeho dětem a otci. Určitý paradox lze spatřit při Oidipově výstupu s Teiresiem. Ačkoliv si tohoto slepého věštce dobíral, že je nejen slepý zrakem, ale i sluchem a rozumem (371), přesto to byl právě Teiresias, který „viděl" to, co Oidipus nikoli. Navíc se na konci hry Oidipus sám oslepí a získá tak fyzickou slepotu, která byla vlastní i Teiresiovi. Oidipova duševní a nakonec i fyzická slepota reprezentuje možnost každého člověka, což také vyjadřuje drtivý efekt této tragédie.[133] Kdyby Oidipova slepota, stejně jako jeho osud, byly pouze jeho osobitostí, neděsilo by nás to.

Nejmoudřejší lidé, kteří rozumí ostatním lépe než kdokoli jiný, většinou nechápou své nejbližší, protože jsou s nimi příliš citově svázáni. Oidipus si uvědomoval, že hádanka Sfingy zobrazuje člověka. Stal se „prvním z lidí" a mohl osvobodit Théby, kterým ani věštec Teiresias nedokázal pomoci. Přesto se Oidipus začal trápit, protože nedostatečně porozuměl svému vztahu k těm, které miloval nejvíce.[134]

---

[131] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 45.
[132] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života. Člověk mezi vinou a vykoupením*. Praha: Knižní klub, 2006, s. 96.
[133] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 136.
[134] Tamt., s. 136.

Kaufmann také poukázal na skutečnost, že hněv činí člověka slepým. Podle něho Sofokla ovlivnila myšlenka, že rostoucí hněv člověku brání k pochopení toho, co je mu jednoduše řečeno. Přesto však hněv či zloba zcela neobjasňuje Oidipovo zaslepení tváří v tvář Teiresiovým výslovným obviněním. Kaufmann varuje před tím, abychom se nesnažili Oidipa soudit a neusilovali přijít na Sofoklovu hlubokou myšlenku do té doby, než si uvědomíme, jak reprezentující je Oidipovo selhání.[135] Jde o běžnou lidskou zkušenost. Že je nám něco řečeno, je jedna věc, a být schopen přijmout to a pochopit, je věc druhá. Pokud není člověk k něčemu zralý a připravený, různé věci přeslechne, nepřiklání jim význam, nebo to ignoruje znevážením člověka, který mu ono sdělil. Takovou zkušenost Kaufmann přirovnává i k opětovnému čtení nějakého velkého románu nebo hry. Často nalézáme záležitosti, které tam jsou dané, ale zpočátku nám unikaly. Dokud nejsme zralí a připraveni na vhled, jsme podle Kaufmanna slepí.

Motiv slepoty vykládá i Dethlefsen, který jej vztahuje také na naši dobu, jež pod vlivem víry v pokrok a naivní představy, že sama určuje běh věcí, propadá velkému strachu a cítí se vším ohrožena. Ze života se tak stává životní boj. Podobně, dokud člověk musí být hrdinou, je naplněn obavami a neklidem, protože vše, co se nachází mimo jeho „já“, vnímá jako ohrožení. Takový hrdina je „slepý“ do té doby, dokud si neuvědomí pomíjivost své existence, svých snah a smrtelnost svého „já“. Předtím je tedy podle Dethlefsena člověk slepý, i když si myslí, že je vidoucí a zároveň tak sdílí osud Oidipa, který se ve své „hybris“ vysmíval slepému věštci, a když sám sebe později oslepil, stal se „vidoucím“.[136]

Kaufmann vyčítá Aristotelovi, že poznání v této tragédii není jen věcí vynikající techniky jako v nějakém řemesle, ale spolu se slepotou jej spatřuje jako samotnou podstatu této hry.[137] S určitým druhem slepoty se sice setkáme i v jiných tragédiích, ale v případě *Krále Oidipa* má takový význam, že o Oidipovi můžeme hovořit přímo jako o ztělesnění lidské slepoty. Tragédii *Král Oidipus* Kaufmann označuje jako paradigma tragédie lidské slepoty a ostatní hry na toto téma považuje za pouhé variace.[138]

4.3 Segal

Segal spatřuje v Oidipově vypíchnutí očí naplnění božského požadavku „smrt za smrt či krev za krev“. Kreón tato slova použil, když zvěstoval Apollónovu odpověď: „*Buď vyhnanství*,

[135] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 138.
[136] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života. Člověk mezi vinou a vykoupením*. Praha: Knižní klub, 2006, s. 65.
[137] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 139.
[138] Tamt., s. 140.

nebo za smrt zase smrt.“ (100) „Smýt krví krev, která přinesla bouři na naši polis.“ (101)[139] Metafora „bouře nad polis“ také poukazuje na propojenost lidské společnosti (polis) s tajemnými silami přírody (bouře). Ukazuje se právě na moru, který hubí polis. Předznamenává to „černý déšť a krvavé krupobití“, což je zároveň obrazný příklad krvácení z Oidipových očí po jeho oslepení v rámci sebepotrestání. (1278-80) Tím naplňuje božský požadavek „krev za krev“.[140]

Ani Segalovi nemohla uniknout podobnost mezi slepým věštcem Teiresiem a Oidipem. S Teiresiem vstupuje na jeviště něco za hranicemi lidského vědění. Jak jeho proroctví naznačuje, on je sám předznamenáním, čím se Oidipus stane: „*Vida teď, pak do tmy budeš zřít!*“ (419) „*Z vidomého slepcem se stane, z bohatého žebrákem.*“ (455) Avšak zatímco tyto vlastnosti jsou zjevné v Teiresiovi, v Oidipovi zůstávají nadále skryté. Oidipus se rozvine v podobného proroka v pozdější hře *Oidipus na Kolónu*, kde se podle Segala Oidipus Teiresiem přímo stává.[141]

Sofoklovi vrstevníci považovali řeč za jeden z lidských unikátních darů a základ zákonného a politického systému athénské demokracie. V *Králi Oidipovi* se však síla řeči ukazuje jako druh nejhlubšího omylu. Segal to vysvětluje na Teiresiovi, který vlastní „pravdu“ jako vrozený dar, ale když ji převádí do lidské řeči, je obviněn ze „lží“.[142] Jinými slovy, Teiresiovu „lidskou“ řeč prezentují jeho slova jakožto rozzlobeného starého muže a za jeho božský hlas se pokládá věštění. Zdůrazněn je také Oidipův nedostatek pochopení, neboť nechápe, že věštcovo „ty“ a „on“ je to samé.[143] Tato scéna je mocná viditelným ztvárněním střetu mezi lidskou a božskou vědomostí.[144]

„Útokem“ do paláce a „útokem“ na své oči („eisepaisen“, „epaisen“, 1252, 1270)[145], užitím stejného slovesa, které použil pro označení „útočícího Láia“ (807)[146], Oidipus dle

[139] Český překlad však v tomto verši žádný výraz pro přírodní úkaz neobsahuje: „*Smýt krví krev, jež v zkázu vrhá vlast.*“ (101)
[140] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 76.
[141] Tamt., s. 80.
[142] Tamt., s. 96.
[143] Viz Teiresiás k Oidipovi: „*Nuž poslyš: Onen člověk, kterého tak dlouho hledáš, Láiovu smrt zde hlásaje a hroze, ten je zde! Host cizí, zdá se, čas však ukáže, že thébský rodák je, a štěstí to ho nepotěší. (…) Jdi, dumej o tom! Chytíš-li mne ve lži, pak říkej si, že věštit neumím!*“ (449-462)
[144] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 82.
[145] Český překlad užívá pro útok výraz „vrazit“: „*Vždyť vrazil náhle dovnitř Oidipús.*“ (1252) „*On strhl zlaté sponky z jejích rouch a vzav je vrazil si je do očí.*“ (1269-70)
[146] V tomto verši však shledávám nesrovnalost. Český překlad zde již užívá jiný výraz, a to „hnát“: „*Dám v zlosti tomu ránu, který mě hnal z jízdní dráhy.*“ (806-7) Anglická verze se také shoduje s pojmy v předchozích verších

Segala symbolicky rekonstruuje incest i otcovraždu. Jeho burácení skrz zavřené dvojité dveře Iokastiny komnaty symbolicky představuje incest, neboli vcházení do paláce, které mu mělo zůstat uzavřeno. Zároveň „dvojité dveře“ připomínají „dvojí utrpení“, které popisuje incest právě předtím. (1249, 1257) Slovo pro „důlky“ jeho očí („arthra“, 1270) v aktu oslepení je užito za „klouby“ jeho kotníků v Iokastině i Korinťanově popisu odhalení (718, 1032).[147]

Po Oidipově oslepení je ve hře poukázáno i na důležitost dotyku. Nezměnil se pouze Oidipův pohled na svět, ale získal nové vědění, které změnilo i jeho pohled na Kreóna. Oidipus nazval Kreóna „vznešeným“, což je pravý opak užitých urážek při jejich posledním setkání. Oidipus nabídl podání rukou, jinými slovy požádal po dotyku Kreónovy ruky. (1510) Pro Oidipa bylo důležité založit také lidský kontakt formou dotyku i s jeho nejbližšími. A to navzdory strašnému pobouření, o kterém věděl, že přinesl. (Viz 1413, 1469, 1481)[148] Oidipus sice přišel o zrak, ale v té době již nabyl značné vědění. Stal se z něho moudrý muž, který nejen že netoužil po tělesném zraku, ale ani jej nepotřeboval. Naopak, důležitější byl pro něho dotyk.[149]

Na závěr, Oidipus nepřistoupil k sebevraždě pouze proto, že měl sílu slepotu snést, ale také protože jeho budoucí život zůstal otevřený pro otázku „kdo, nebo co“ ovlivňuje lidskou existenci, individuální vůli a síly zvenčí. Jsou to bohové, osud nebo náhoda? Pro Oidipa bylo důležité mít svůj konec ve vlastních rukou. Umožnilo mu to také učinit rozlišení mezi Apollónovou vůlí a jeho vlastní volbou potrestání („autocheir“, 1329-35). Když hovořil o „svém utrpení“ ve verši 1330, uvědomil si odlišnost mezi utrpením chtěným a nechtěným (z vlastní vůle a naopak). O „vlastním výběru utrpení“ hovořil rovněž posel na začátku dlouhého výčtu neštěstí. (1229-31) Poslova řeč slavnostně uzavřela fázi Oidipovy tragédie. Zaměřila se na rozdíl mezi utrpením, které přichází zvenčí, a tím, které je zvoleno samotným hrdinou.[150]

1252 a 1270, kde je užit výraz „struck“ (zaútočil, napadl), ale verš 807 obsahuje také již sloveso jiné: „burst in“ (vrazit někam, vřítit se). Dostupná řecká verze rovněž obsahuje ve verši 807 sloveso jiné: „orgés“ (vztekat se, zuřit). (Viz SOPHOCLES. *Oedipus Tyrranus.* [online]. [cit. 2013-03-22]. Sir Richard Jebb, Cambridge: Cambridge University Press, 1887, line 807. Dostupné z WWW: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.)

[147] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 109.

[148] Tamt., s. 116.

[149] Možná se vám nyní také připomene Aristoteles, který za nejdůležitější smysl považoval hmat. (Viz ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1996.) Zda stojí za jeho inspirací Oidipus, však netvrdím. Mohlo by se to položit za jednu ze spekulací, avšak její objasnění, ani vyvrácení, není předmětem této práce.

[150] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 135.

Oidipovo odmítnutí sebevraždy je podstatná část této nikdy pevně nerozhodnuté napjaté situace mezi vlastní volbou a boží vůlí. Když se Oidipus podíval zpět na začátek svého života, spatřil svou existenci jako negativní dimenzi. Došlo k uchránění od smrti nemluvněte, které bylo odsouzené bohy a poté přijato jeho rodiči, kteří jej odmítli, aby zabránili naplnění Apollónovy věštby. Na konci opakovaně připomínal smrt, která měla ukončit jeho život dříve, než mohl vůbec začít. (1349-55, 1391-93, 1452-54) Tak si začínal být vědom plné podoby svého osudu, „moiry". Toto uvědomění, které zmínil v posledních řádcích své první dlouhé řeči, zahrnuje poznání, že on sám „má sílu, aby takové utrpení snesl". (1414-15) Přičemž takovou snesitelnost utrpení Segal označil jako symbol heroické osobnosti.[151]

[151] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 135.

5. Relevantnost Freudova vyvození ze Sofoklova Krále Oidipa

Sigmund Freud se pro podporu své teorie tzv. Oidipova komplexu odvolal na Sofoklovu tragédii *Král Oidipus*. Podle této teorie je prý všem chlapcům zřejmě souzeno, aby první sexuální impuls obrátili směrem k matce a první nenávist s násilným přáním proti otci. Oidipus, kterému se tato dávná přání vyplnila, splňuje jen přání každého dítěte. Pokud se z jedince nestal psychoneurotik, podařilo se mu od matky svou sexuální touhu odpoutat a zároveň zapomenout na žárlivost na svého otce. To však neznamená, že by tyto pohnutky vymizely, ale zůstávají potlačeny ve vlastním nitru. Jelikož dospělí lidé takové sny prožívají s pocity odporu, Oidipovo zděšení a sebepotrestání je podle Freuda nutnou součástí tragédie.[152] Zdá se, že podle těchto slov je tedy Oidipovo oslepení, jakožto akt svého potrestání, na místě. V této kapitole pojednám o skutečnostech, které se vztahují k Freudovu vyvození a také hodnotí významnost této dedukce. Pokud se Freudovo vyvození prokáže, může to znamenat nové vysvětlení pro Oidipovo provinění.

5.1 Ahrensdorf

Ahrensdorf se vrátil k pozadí tragédie, kde Oidipus po zjištění věštby odchází z Korintu. Oidipovi prý nešlo o to, aby uchránil otce a nestal se podle věštírny jeho vrahem, ale tímto odchodem se chtěl vyvarovat svému potrestání za zabití otce a také naplnit své ambice po vládě.[153] Ahrensdorf na tomto místě zmiňuje nesouhlas s Freudem, který se prý nedržel Sofoklovy předlohy. Podle Ahrensdorfa totiž v případě Oidipa nešlo o sexuální touhu, ale spíše politickou ambici, která ho přivedla do konfliktu s otcem.[154] Kdyby Oidipus zůstal v Korintu, žil by tam ve stínu Polyba až do Polybovy smrti. Místo toho cestou využil možnost získat slávu a čest porážkou Sfingy a později též hovořil o štěstí, že Korint opustil. (822-33, 994-9)[155] Oidipův odchod z Korintu byl tedy podle Ahrensdorfa spíše sobecký čin.

Pokud se podíváme, jak o svém odchodu z Korintu hovoří sám Oidipus ve verších tragédie, naopak ani náznak sobeckosti mu přiřknout nelze: *„Až prchnu, nesmím spatřit drahé své ni vkročit do své vlasti* (myšlen je zde Korint) *– nebo musím si matku za choť vzít a*

[152] FREUD, Sigmund. *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2002, s. 158-159.
[153] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 34.
[154] Tamt., s. 33, pozn. 30.
[155] Tamt., s. 33-34.

Polyba, jenž dal mi život, otce, zavraždit.“ (822-33) „*Kdys Foibos věštil mi, že se mám spojit s rodnou matkou svou a vlastní rukou otce usmrtit. A proto jsem žil vzdálen Korinta tak dlouho. Byl jsem šťasten, nejsladší však přece je zírat v oči rodičů.*“ (994-9) Konkrétně v těchto verších bych nehledala nic skrytého. Oidipus výslovně prozradil důvod jeho odchodu z Korintu a také to, že tento odchod mu na nějaký čas poskytl štěstí, čili klid, že snad zabránil zlé věštbě, ale přesto mu oba rodiče chyběli, neboť: „*Nejsladší však přece je zírat v oči rodičů.*“ (949) Navíc, když zjistil, že jeho biologickými rodiči byli Láios s Iokastou, oslepil se, aby na ně v „Hádu“ nemohl pohlédnout, neboť se na nich tak prohřešil. (1370-74) Názorně je tu představen Oidipův obrat od štěstí k nezměrnému utrpení. Jeho nejmilejší činnost (pohled na své rodiče) se stala obrovskou překážkou, protože se raději oslepil, než by na své rodiče pohlédl.

Co se týče samotného motivu konfliktu mezi Láiem a Oidipem, kde ani jeden nechce ustoupit z cesty, Sofokles tím podle Ahrensdorfa možná zobrazuje potenciální konflikt, který mezi horlivým otcem a synem existuje pokaždé.[156] Konkrétně tato myšlenka mi je naopak sympatická, neboť ji Ahrensdorf nestanovil jako „hotovou věc“ a také nevidím důvod ji vyvracet. Podobně uvažuje Redfield, podle kterého Oidipus zabije svého otce a nedopatřením tak získá zpět dědický nárok, kterému se Láios pokusil zabránit rozhodnutím o usmrcení Oidipa.[157] Co se týče vesměs ostatních Ahrensdorfových myšlenek, o nich se totéž však říct nedá. Nejde o to, že ze Sofoklových veršů často vyvozuje závěry, které nejsou a patrně ani nemohou být zcela zřejmé, neboť o něco podobného se pokoušela řada interpretů. Potíž je v tom, že své domněnky mnohdy považuje za evidentní, přestože jsou málo opodstatněné. Na druhou stranu mu však nelze upřít jeho originalitu.

5.2 Kaufmann

Slovy Kaufmanna, Oidipus reprezentuje každého z nás. To je myšlenka, která byla vlastní i Freudovi. Kdo by si říkal, že není jako Oidipus a myslel si, že jeho situace je jiná, neměl by zapomínat na to, že Oidipus se přece také domníval, že je v jiné situaci. Kaufmann připomíná, jak byl Oidipus mimořádně inteligentní a vyřešil hádanku Sfingy, jako nikdo před ním. Připomněl ho jako „prvního z lidí“, který přesto podlehl naprosto nečekanému pádu. Nikdo

[156] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 33, pozn. 30.
[157] REDFIELD, James. Homo domestici. In: VERNANT, Jean-Pierre. *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 135.

z nás si nemůže být jistý tím, jak skončí. Podle Kaufmanna nám Sofokles prostřednictvím Oidipa naznačuje, že ti nejvýznamnější a nejvíce ušlechtilí hrdinové mají zvláštní afinitu pro největší utrpení. I když toto pojetí se neslučuje s Aristotelovým pojednáním o muži ušlechtilé duše, Kaufmann přesto nabádá, že je to pravda téměř z definice.[158]

Kaufmann zmínil, že nejvíce přijímaný výklad této hry je, že se jedná o tragédii osudu. Ačkoliv neodsuzuje motiv marné snahy o útěk nevyhnutelnému osudu, rozhodně jej nespatřuje jako hlavní téma hry. V opačném případě se mu zdá téměř nemožné uvážit ohromný vliv, který sahal od Aristotela po Freuda. Další otázkou je, zda vůbec nějaký čtenář nebo návštěvník divadla by mohl mít srovnatelnou zkušenost s takovým osudem. Avšak Freud hovořil o osudu, který se týká pouze pocitu (pocitu prvotní sexuální náklonnosti k matce a nesnášenlivosti k otci) a nikoliv činu. To znamená, že v tomto případě nelze Freudovu tezi vyvrátit, ale také ne podpořit.

V dalších Kaufmannových poznámkách objevíme, jak hodnotí Freudovo uchopení této hry. Souhlasí s myšlenkou, že Oidipus může určitým způsobem reprezentovat všechen lid. Ale také upozorňuje, že Freud se v podstatě předpokladu osudu zbavil. Ve svém dopise Wilhelmu Fliessovi[159] z 15. října 1897, což bylo o něco dříve, než vydal svou knihu *Výklad snů*, svěřuje své podobné pocity zamilovanosti do své matky a žárlivosti k otci. A díky tomuto faktu Freud hovoří o fenoménu raného dětství.[160] Kaufmann poukázal i na další motiv, který Freud ve své teorii nezmínil. Nevyčítá mu, že nehovoří o dívkách, u kterých není obtížné provést patřičnou transpozici jejich náklonnosti k otci a nenávisti k matce, ale co samotné matky? Iokasta přece také prožívala rozkoš se svým synem Oidipem. Znamená to, že si matky někdy přejí, aby místo jejich manželů nahradili synové? A jak bychom mohli také vysvětlit působnost tragédie na mladé ženy, které ještě děti třeba nemají?

Úhrnem, Freud v *Králi Oidipovi* nic nového nenalézá. Naopak, vražda otce a svatba s matkou pro Oidipa typické nejsou. Když Freud poukázal i na básníkovu duši, znamená to, že nebyl schopen rozlišit ani mezi antickým mýtem a Sofoklovým uchopením tohoto mýtu.[161]

[158] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 135.
[159] Viz STONE, Irving. *Vášně mysli. Román o životě Sigmunda Freuda*. Brno: Jota, 2010, s. 529.
[160] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 122.
[161] Tamt., s. 125.

5.3 Segal

V pasáži, kde Kreón poukázal na Láiovy vrahy, položil velký důraz na více vrahů: „*Prý přepadl je zástup lupičů, a král byl zavražděn jich přesilou.*“ (123-4). Segal upozornil na Oidipovu odchylku. Oidipus však uvažoval o jednotlivém vrahovi: „*Kde by vzal lupič tolik smělosti? To jistě zlato odtud pomáhalo!*“ (125-6). Fráze může být podle Segala čtena jako Sofoklovská ironie, nebo jako Freudovské vyjádření, vypovídající o něčem, co Oidipus věděl, ale potlačoval. Možná, že Oidipovo trvání na jediném vrahovi náleželo do neracionální stránky jeho mysli, ale naopak jeho racionální inteligence je plně evidentní. Oidipus učinil řádnou kalkulaci možných intrik uvnitř polis. (125-26) Co si uvědomoval, ráčil to i vyjádřit.[162] Kromě toho, tyto dedukce jsou podle Segala pravděpodobné a zároveň vhodné pro řeckou polis Sofoklovy doby. Navíc vyjadřují pozdější podezření Kreóna a Teiresia.[163] Jestliže starý pastevec, jako jediný svědek, stále hovořil o větším počtu zlodějů, Oidipus přirozeně odvodil svou nevinu, neboť: „*Přec jeden člověk není celá tlupa.*“ (845) Avšak Oidipovo zdůvodnění neplatilo ve světě, který se před ním otevřel. On sám byl ve skutečnosti postavou, která byla jedna a zároveň mnohá.[164]

Freudovým stylem čtení tragédie jsou oči symbolikou substituce za mužské genitálie. Tak může být sebeoslepení chápáno jako symbolický akt sebekastrace, přičemž v mnoha společnostech je kastrace trestem za incest. Kromě toho propíchnuté „důlky“ Oidipových očí mohly být implicitní také v propíchnutí „důlků“ jeho dětských chodidel.[165] Navzdory tomu, že psychologové vykládali Oidipovo oslepení pod tlakem výčitek jako kastraci, považuji to za neadekvátní. I když řečtí gramatici poukázali, že slepota Achilleova vychovatele Foinika byla pouze mírnějším označením impotence,[166] v případě Oidipa hraje slepota jistě jinou roli. Nehledě na to, že Oidipovy čtyři děti (dcerky ještě malé) jeho impotenci vylučují.

Jazyk, který popisuje Oidipovo oslepení, však podle Segala určité sexuální asociace má. Poukazuje na „posvátné manželství“ mezi králem a královnou, které mělo pojistit hojnost a úrodu země. „*Tak postihla je oba zkáza zlá a v ní se muž i žena spojili.*“ (1278-81) Tato poslova zmínka také znamená sexuální „spojení“ mezi „mužem a ženou“. Další znamení objevuje ve slovech: „*Prudkým přívalem se snášel černé krve lijavec.*“ (1277) Jedná se o krev, jež Oidipovi stékala po lících v předešlém řádku (1276) a zároveň evokuje oplodňující déšť,

[162] „*Vždyť vrah by vbrzku snad i na mne vztáhl ruku zločinnou! Tak k zdaru vlastnímu mstím Láia.*“ (138-140)
[163] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 76.
[164] Tamt., s. 91.
[165] Tamt., s. 109.
[166] GRAVES, Robert. *Řecké mýty II.* Praha: Odeon, 1982, s. 12.

jenž personifikovaný nebeský bůh Úranos seslal do klína Gaiy, personifikované zemi, a to vše v archetypálním „posvátném manželství“ neboli spojení, které umožnilo veškerý život.[167]

[167] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 110.

6. Problematika Oidipovy viny

V této kapitole se dostaneme k hodnocení Oidipových činů a zároveň s tím k závažnosti jeho provinění. Bude tak poukázáno na motiv Oidipovy viny a každý získá prostor pro vlastní hodnocení, neboť se domnívám, že příběh Oidipa zaujme každého trochu jiným způsobem. Také je třeba si uvědomit, že hodnocení diváka či čtenáře této tragédie nepochybně svazují morální hodnoty jemu a jeho době vlastní. V předchozích kapitolách jsem poukázala na množství zorných úhlů, pod kterými myslitelé k Sofoklově tragédii přistupovali, přičemž zastávám názor, že žádné přesvědčení nemá být čtenáři vnucováno. Nyní se dostáváme k jejich pohledu na samotné Oidipovo provinění. Místy jejich koncepci doplním hodnocením i jiných autorů či vlastním.

Na úplný závěr, který skýtá příští kapitola, poukážu na svůj vlastní postřeh a zároveň názor, který mi do dnešního dne zapadá podobně, jako Oidipovi na konci hry zapadalo jeho naplnění věštby. Tímto v žádném případě nehodlám naznačit žádné srovnání mé osoby s Oidipem a zároveň doufám, že „dílky mé skládačky“ nebudou čtenáři připomínat „kousky Oidipovy skládačky“ (jednotlivé zprávy, které mu nakonec dávaly smysl) a její děsivý obraz, na který se již nemohl dále dívat.

6.1 Ahrensdorf

Ahrensdorf obviňuje Oidipa i ze záležitostí, které nejsou zjevné. Zdá se, že má tendenci Oidipa posuzovat jako egoistu, což by také mohlo přispět k jeho proviněním. Když Oidipus posílal Kreóna do delfské věštírny, činil tak proto, aby nejenom zjistil, jak může být obec zachráněna, ale aby to byl především on, kdo polis zachrání.[168] V této situaci se mi to jeví jako přehnaný argument, protože Oidipus byl v roli vladaře a proto bych mu nevyčítala, že o záchraně polis mluvil jako jen o své povinnosti. Kromě toho si byl vědom, že na něho Thébané znovu spoléhají a on se ujal této výzvy. Podporou pro toto mé tvrzení je Segal, který zmiňuje, že lidé si vážili Oidipa jako svého zachránce a považovali ho téměř za boha. Již v Oidipových prvních slovech (1-13) spatřuje popis jeho charakteru, jenž se vyznačuje obavou o polis a její obyvatele, úctou k úpěnlivým prosbám, soucitem pro bezmocné, energií

[168] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 29.

a dobrou vůlí. Tyto dojmy jsou potvrzovány knězem, mluvčím prosebníků, který žádá krále s nadějí a důvěrou a připomíná jeho dřívější úspěch – porážku Sfingy.[169] (34-48)

Ahrensdorf však upozorňuje, že ve hře narazíme i na jiné projevy Oidipova sobectví. Například po příchodu korintského posla a jeho zvěstování, že král Polybos je mrtev, Oidipus opět neprojevil nějaký žal nad smrtí „otce“[170], ale nejprve pocítil úlevu, že za jeho smrt není zodpovědný. Po chvíli Oidipa napadlo, že Polybos mohl zemřít žalem kvůli tomu, že ho opustil. Vzbudilo to v něm však pouze obavy, aby v takovém případě nemusel mít kvůli „otci“ výčitky, avšak stesk ze smrti „otce“ se opět nedostavil. Kromě toho si Oidipus podle Ahrensdorfa přál i smrt matky. Tento fakt vyvozuje z Oidipova rozhovoru s Iokastou, která jej uklidňuje, že když je „otec“ mrtev, znamená to, že věštírna se mýlila a on může být klidný. Oidipa však zneklidňovalo ještě vědomí, že matka je stále naživu a Ahrensdorf proto tvrdí, že si Oidipus přál i matčinu smrt.[171] K tomuto problému dodám, že Oidipus v tomto rozhovoru s Iokastou stále považuje Meropu za svou matku a rovněž dosud netuší, že zesnulý Polybos nebyl jeho biologický otec. Z Oidipových obav, že Meropa je stále naživu, a tudíž se obává incestu, který mu byl kromě otcovraždy také věštbou předeslán, však podle mne nelze tvrdit, že si Oidipus přál matčinu smrt. Spíše naopak. Kvůli předpověděnému incestu, který je v jeho době považován za horší než smrt, přece opustil Korint v naději, že tak naplnění věštby zabrání. Tím se snažil ochránit nejen sebe, ale i svou matku.

Jak Ahrensdorf podotýká, je zajímavé, že se Oidipus necítil provinile za přání smrti svého otce, ale obával se jen možnosti, že by byl považován za příčinu jeho smrti. Oidipova největší a skutečná obava se prý týkala toho, aby nebyl bohy obviněn z otcovraždy a incestu a následně potrestán.[172]

Oidipova první reakce po zjištění, že se skutečně provinil otcovraždou a incestem, byla podle Ahrensdorfa zjevná snaha zabít Iokastu – ženu, kterou miloval a matku jeho dětí. Toto tvrzení vyvozuje z Oidipova domáhání se meče a zjišťování, kde je Iokasta. Oidipův záměr zabít Iokastu je podle mého názoru opět velmi diskutabilní záležitostí. Kromě Oidipova shánění meče a hledání Iokasty je třeba zvážit i Oidipovo další konání. Poté, co Oidipus Iokastu našel oběšenou v pokoji, podle veršů tragédie: „*On zařval strašně, když ji zočil tak, a*

[169] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 73-75.
[170] Označení Polyba jako Oidipova „otce“ uvádím v uvozovkách, protože ačkoliv si toho Oidipus ještě nebyl vědom, víme, že Polybos nebyl jeho biologickým otcem.
[171] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 31.
[172] Tamt., s. 32.

uvolní hned provaz, nešťastník.“ (1265-66) Není to spíše snaha Iokastu zachránit, i když už bylo pozdě? Na co chtěl však Oidipus meč, se můžeme pouze dohadovat. Avšak stejný názor jako Ahrensdorf má například i Dethlefsen, podle něhož Oidipus spěchal do paláce s vytaseným mečem a hledal ve všech komnatách Iokastu, aby ji zabil.[173] Zavádějící se však může zdát i poslovo vylíčení věštby o potomkovi Láia a Iokasty: „*Syn měl zabít rodiče.*“ (1180) Oidipus je tak možná nepřímo odpovědný za smrt Iokasty, neboť když slyšela Oidipův křik a burácení, zabila se raději sama. Ahrensdorf zde dokonce spatřuje jeden z nejvíce pozoruhodných paradoxů hry. Zatímco se Oidipus vinil z otcovy vraždy a incestu, ačkoliv tak učinil nevědomě, a proto nedobrovolně, nikdy se neobviňoval z matčiny vraždy, i když tak chtěl učinit vědomě, a proto by se zdálo dobrovolně. Podle Ahrensdorfa Oidipus z incestu evidentně viní Iokastu a chce ji potrestat. Avšak z Iokastiny strany je incest více omluvitelný, protože ji věštírna nikdy nevarovala, a proto, na rozdíl od Oidipa, neměla důvod vyhýbat se sňatku.[174]

Kromě Iokasty, kterou podle Ahrensdorfa Oidipus evidentně k sebevraždě dohnal, uškodil i svým dcerám. Není pochyb o tom, že dcery miloval, ale jejich situaci zhoršil. Jejich matku přinutil k sebevraždě a sám jako slepý je nebyl schopen dále chránit. Tím je nepřímo odkázal na jejich strýce Kreóna.[175]

6.2 Kaufmann

Nejčastější a nejvíce přijímaný výklad Oidipovy tragédie je, že se zkrátka jednalo o osud. Oidipovi bylo jeho provinění souzeno. V poznámce Kaufmann uvedl Goulda, který argumentuje proti Aristotelovu pojetí „hamartie“ (minutí cíle). Navrhuje v tomto Aristotela přehlížet a nesouhlasí s tím, že by byl Oidipus nevinný. Nabízí Oidipa číst jako tragédii osudu. Vyvstává zde však problém, jak by tragédie osudu mohla být tak strhující. Tedy naopak, podle Kaufmanna, Doddse a dalších, je Oidipus morálně nevinný.[176]

Jak už bylo řečeno v předchozí kapitole, Kaufmann neodsuzuje motiv marné snahy vyhnout se osudu, ale rozhodně jej nespatřuje jako hlavní téma hry. V opačném případě se mu zdá téměř nepochopitelný ohromný vliv, který sahal od Aristotela po Freuda. Další otázkou

[173] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života*. *Člověk mezi vinou a vykoupením*. Praha: Knižní klub, 2006, s. 78, 105.
[174] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 36.
[175] Tamt., s. 37.
[176] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 121, pozn. 1.

bylo, zda vůbec nějaký čtenář nebo návštěvník divadla by mohl mít srovnatelnou zkušenost s takovým osudem, neboť podivné a nepravděpodobné události, které se podle legend staly určitým hrdinům, nezapůsobily na inteligentní publikum takovým způsobem jako tragédie o Oidipovi.[177]

Kromě Sofokla napsalo tragédii o Oidipovi alespoň dalších dvanáct básníků, ale jejich verze se nedochovaly. Z Římanů napsal tragédii o Oidipovi Seneca a Julius Caesar. Z pozdější doby zpracoval toto téma také francouzský filosof a básník Voltaire, v jehož verzi Iokasta nemilovala Láia ani Oidipa. Kaufmann chtěl upozornit na množství variant, ale zaměřit se především na dochované podoby textů o Oidipovi, jež předcházely Sofoklově zpracování. Kaufmannovým úmyslem bylo zjistit původ této látky, Sofoklovy inovace apod.[178] Nejprve poukázal na Iliadu a Odyseu, ve které je Iokasta nazývána Epikasta, která podle něho s Oidipem pravděpodobně žádné děti neměla. I po svém oslepení Oidipus dál vládl Thébám a přijímal úradky bohů.[179] Své potomky měl v Homérově verzi Oidipus až se svou druhou ženou, Euryganeiou. Navíc je zde poukazováno, že Oidipus nakonec zemřel po letech panování v bitvě v Thébách, kde se konal i jeho pohřeb.[180] Aischylos napsal oidipovskou trilogii, ze které se nám dochovala pouze třetí část, v níž je zdůrazněno téma dědičné viny. Láios byl varován, a proto zde jeho syn platí za jeho hříchy. Euripidův Oidipus byl ztracen, ale z dochovaného zlomku se zjistilo, že byl oslepen služebníky Láia a neučinil tak tedy sám.

Kaufmann chtěl poukazem na jiné autory oidipovských námětů především upozornit na originalitu Sofoklova zpracování a na to, že nepojal nevyhnutelnost osudu jako hlavní zásadu děje. Hra ukazuje Oidipa jako hledače pravdy, který se dostává do střetů s těmi, o kterých se zdá, že mu toto hledání chtějí překazit.[181] Postava Sofoklova Oidipa se jeví jako fascinující osoba, která byla vytvořená básníkovým géniem a nikoli převzatá z mýtů minulosti. Problém, který Sofokles považuje za stěžejní, je podle Kaufmanna ten, jak pravda o Oidipovi konečně vyšla najevo. To je také problém, na který Homér a pravděpodobně ani Aischylos s Euripidem nic neřekli.[182]

[177] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 121.
[178] Tamt., s. 126.
[179] HOMÉROS. *Odysseia*. Praha: Petr Rezek, 2007, s. 214, zpěv XI., verše 271-280.
[180] HOMÉR. *Ílias*. Praha: Odeon, 1980, s. 442, zpěv XXIII., verš 675.
[181] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 129.
[182] Tamt., s. 130.

Kaufmann nepochybuje o tom, že si Oidipus a Iokasta své zničení nezasloužili. Oidipova provinění spatřuje v úzké souvislosti s jeho vášní pro poctivost a nesnášenlivost k nečestnosti. Ve skutečnosti Oidipus krále Láia nezabil. Šlo o zcela neúmyslný čin, při kterém se Oidipus právem bránil. Kaufmann si uvědomuje, že moderním čtenářům se Oidipovo zabití starého muže, který se mu připletl do cesty, může zdát jako ošklivý čin či zkrátka vražda. Oidipus však patřil hrdinské době, ve které se tento čin posuzuje jako obdivuhodný výkon osamělého člověka, který se postavil družině, jež ho vyprovokovala, a místo žebrání o odpuštění nebo uprchnutí z boje Oidipus bojoval a zabíjel.[183]

Kaufmann se v této části zaměřil na zpochybnění spravedlnosti. Uvedl, že ačkoliv měl Sofokles smysl pro spravedlnost, přesto vnímal její prokletí a lidskou spravedlnost také zpochybňoval. Oidipus si neuvědomil, že Láios mohl být zabit v sebeobraně a ne zkrátka zavražděn. Události, jako sebevražda Iokasty, Oidipovo oslepení a jeho trvání na vyhostění ze země, jsou hluboce problematické tresty samotných osob. Podle Kaufmanna obvykle předpokládáme, že spravedlnost, možná i podle jejího jména, je především bezesporu spravedlivá. Sofokles však ukázal, jak je to problematické a diskutabilní téma, což je také součást velikosti tragédie a jejího silného účinku.[184]

6.3 Segal

Segal také poukázal na Oidipův střet s Láiem. Připomněl, že Oidipus hovořil o střetu přibližně po dvaceti letech, ale přitom se zdál ten čin tak čerstvý, jako kdyby se udál předešlý den. Svádějí k tomu Oidipova slova užitá v přítomném čase: „*Dám v zlosti tomu ránu*“ (807), (…) „*on kutálí se rovnou z vnitřku vozu.*“ (813) Poté Oidipus tiše prohlásil: „*Pak usmrtil jsem je všechny.*“ (814) Podobně jako Kaufmann, Segal také ospravedlňuje Oidipovo zabití Láia, protože Láios udeřil jako první a Oidipus se bránil. Ovšem jestli to samé lze říci i o zbytku družiny, tím si jistý není.

Segal také upozornil na to, že Oidipovy obavy se koneckonců legálních problémů netýkaly. Nedělal si starosti s tím, že zabil nějakého muže. Místo toho se začal čím dál více obávat věštby. Začínal si uvědomovat, že by mohl pasovat na vraha krále Láia a rovněž příčinu moru. Kromě toho mu tanul na mysli i možný prohřešek způsobený sňatkem se ženou muže, kterého zabil. V té chvíli přistoupil k více abstraktnímu stylu jazyka: „Ale pokud tento

[183] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 151.
[184] Tamt., s. 153.

cizinec měl nějaký *příbuzenský vztah* s Láiem, kdo může být více zoufalý, než tento muž před vámi?“[185] Zjevně si Oidipus ještě podržoval střípky naděje. Jeho popis toho *cizince* se děje pozorným a vyhýbavým způsobem, ale Oidipův výraz *příbuzenský vztah* podle Segala evokuje jeho stále skryté rodinné vztahy, které zde ironicky kontrastují s *cizincem* a mohou referovat k Oidipovi i Láiovi, kteří samozřejmě nejsou *cizinci*, ale otec se synem.[186]

Když nakonec Oidipus poznal, že jeho život byl založen na strašlivé iluzi, učinil rozhodnutí, které bylo založené na plném vědomí radikálně změnit svůj život. Chtěl také poukázat na rozdíl mezi utrpením, které přichází od Apollóna a jeho vlastním, jež si zvolil jako trest: „*To Foibos Apollón byl, ó drazí, Apollón sám, by naplnil hrůzu mých běd a naplnil útrapy mé! Mé oči mi nikdo nezbodal, jen já, jen já, ach, bídný! Oh, nač jsem dívat se měl, když nemohl bych zříti tu milého nic?*“ (1329-34) Oidipova volba je důležitá. Podle Segala označuje jeho sílu, rozhodnost a morální čistotu dokonce uprostřed jeho utrpení.[187] Z Oidipa se stal moudrý, rozvážný a tichý muž, kterému se dostalo plného uvědomění. Přijal svůj trest, a i když by mohl, sám nikoho a nic jiného neobviňoval.[188]

I když byl podle Segala Oidipus vinen, dostalo se mu očištění. Oidipus podle něho naznačil vzor obětního beránka „farmakos“, postavu, která je zatížena všemi zly a nečistotami společnosti a poté vykázána, aby je očistila. Tak se Thébané již nemuseli obávat jeho dotyku. Oidipus se oddělil od monstra (poskvrnění své osoby), které v něm bylo ukryto po tak dlouhou dobu.[189] Podporou této Segalovy myšlenky je i Stehlíková, která popisuje Oidipa jako krále a obětního beránka v jedné osobě. Rovněž užívá pojem „farmakos“, popisuje jím Oidipa jako lidskou oběť nabízenou rituálně bohům s prosbou o odvrácení moru.[190]

---

[185] Na tomto místě bylo vhodnější přistoupit k anglické verzi tragédie, protože v českém překladu je místo *cizince* užit výraz „muž“ a místo *příbuzenského vztahu* se setkáme jednoduše s vyjádřením: „*Má-li snad ten muž co společného s Láiem.*“ (814). Proto viz SOPHOCLES. *Oedipus Tyrranus.* [online]. [cit. 2013-02-21]. Sir Richard Jebb, Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1887, lines 813-816. Dostupné z WWW: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

[186] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 90.

[187] Tamt., s. 112.

[188] Viz Oidipova slova k občanům: „*Ach, neštiťte se, pojďte bez obav a dotkněte se muže nešťastného: jen já jsem s to tu svoji bídu nést!*“ (1413-1415)

[189] SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 115.

[190] STEHLÍKOVÁ, Eva. Sofoklés a divadlo za jeho časů. In: *Sofokles: Oidipus král*. Brno: Městské divadlo Brno, 2010, s. 48.

7. Závěr a vlastní hodnocení

Poukázala jsem na Ahrensdorfa, který obvinil Oidipa i ze skutečností, které jsou uvnitř hry skryté a podle mě také neopodstatněné. Například mu prý nešlo o záchranu Théb, ale chtěl se proslavit tím, že to bude on, kdo Théby vysvobodil. A když se vzdal svého racionalismu a navrátil se ke zbožnosti, nebylo to kvůli zjištění, že je svět vůči šlechetnosti lhostejný, ale spíše proto, že se nedokázal smířit s lhostejností světa ke své nejhlubší naději, naději po osobní nesmrtelnosti.[191] Oidipus se podle něho provinil nejen otcovraždou a incestem, ale mohl v podstatě i za smrt matky a uškodil svým dcerám. Jeho oslepení Ahrensdorf neschvaluje a je si jistý, že by Oidipa potrestání od bohů v žádném případě neminulo.

Naopak podle Kaufmanna je Oidipus morálně nevinný. Spatřuje Oidipa jako skutečně poctivého a čestného člověka. Vraždu otce přisuzuje sebeobraně a než aby Oidipa něčím obvinil, raději zpochybnil spravedlnost. A kromě pochybností o morálce, které Oidipus vzbuzuje, naznačil i zpochybnění spravedlnosti bohů.[192] Právě Kaufmann mi byl z těchto tří interpretů nejbližší. V této kapitole se objeví i konkrétní případy, ve kterých mi byl oporou.

Segal si není jistý, jestli zabití ostatních členů družiny nebylo zbytečné, i když odstranění Láia hodnotí rovněž jako ospravedlnitelné. Upozorňuje, že téma politické viny Oidipa ani nezneklidňovalo, ale obával se především morálního poskvrnění. Podle Segala byl Oidipus morálně čistý, ale vinný a jeho provinění bylo nakonec očištěno.

Podle mého názoru byl Oidipus nevinný, a to v obou směrech, morálně i politicky, i když obě sféry spolu úzce souvisí. Je třeba však podotknout, že každé hodnocení je ovlivněno pozorovatelem, který hodnotí podle svých platných zákonů a morálních zásad. Je zřejmé, že Oidipus sám sebe považoval za nejhoršího hříšníka a o svém provinění nepochyboval. Dokládají to mnohé verše tragédie, například: „*Jsem zkázy nesmírné zdroj, jsem prokletím největším klet a bohům protivný tak, jak žádný smrtelný tvor!*“ (1341-43) Kromě toho je téměř jisté, že nějakými argumenty, že přece ony hříchy spáchal nevědomky, bychom ho o jeho nevině jistě nepřesvědčili. Sám se vnímal jako ztělesnění zla: „*Jsem bohy zavržen teď, já hříšných objetí plod,* (…). *A je-li kde jaké zlo, jež předčí nad všechna zla, vše vešlo se v Oidipův los!*“ (1360-63)

[191] AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 44.
[192] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 154.

Jak by Oidipovu situaci posoudil sám Sofokles, to se můžeme pouze dohadovat. Podle Stiebitze pro Sofokla otázka viny neměla význam. Znamená to, že člověk mohl být subjektivně nevinen a objektivně vinen. Oidipus své zločiny sice nezavinil, ale dopustil se jich a provinil se proti mravním řádům. V tom spatřuje i sílu celé tragiky, neboť Oidipus trpěl pro to, co nezavinil.[193] Setkáme se také s pravděpodobností, že Sofoklovo líčení moru na začátku tragédie bylo podmíněno epidemií, která vypukla v Athénách roku 430/429 př. n. l. Pozdější obraz katastrofy Oidipa naráží na pád „prvního z lidí" (37) mezi Athéňany, možná zároveň pád Perikla, který prý svou zbožnost vystavoval jen na venek a ve skutečnosti nevěřil věštbám ani věštcům.[194] Jestli je tomu opravdu tak, nevíme, ale Oidipova nedůvěra k věštci se ve hře skutečně projevila. Na druhou stranu jeho přijetí věštby bylo zjevné již od počátku. Vždyť právě snaha věštbě zabránit započala její vyplnění. Záviš také zmínil, že proti některým Periklovým přátelům se vedly procesy pro bezbožnost. A v případě Oidipa víme, že to byla například Iokasta, kdo popíral vládu bohů. Dále, trestem Perikla byl mor, a jelikož nedokázal uskutečnit jeho potlačení, popuzení Athéňané ho sesadili. Krátce nato ho sice kajícně opět zvolili, ale zanedlouho zemřel na mor.[195] Trestem Oidipa za zavraždění Láia byl také mor, který ničil Athéňany a Oidipus tomu nemohl zabránit. Poté zjistil, že je sám tou příčinou a hodlal Théby opustit, aby je osvobodil. Avšak podle následující tragédie, *Oidipus na Kolónu*, která na *Krále Oidipa* navazuje, to Oidipovi nebylo Kreónem umožněno. Když si naopak Oidipus Théby zamiloval, Kreón jej bez váhání vyhnal, a kvůli svému prospěchu jej také později pokorně lákal zpět.[196]

Patočka zase upozornil, že když obec Oidipa pronásledovala, dopustila se té samé křivdy jako on. Neviděla posvátnost trpitele a vzdala se tak nároku na milost, která leží v takovém nezměrném utrpení, jež bylo přijato pro všechny. Tato přízeň měla právem připadnout obci, která pochopí celek tohoto osudu. Líbí se mi Patočkovo zdůraznění, že milost měla připadnout „obci skutečně obecné", která jako důkaz tohoto pochopení povolí štvanci azyl. Za takovou „ideální" obec chtěl mít podle Patočky Sofokles *Athény*, svou rodnou zem, které odkázal svou mytickou moudrost.[197] Kromě toho i například Stiebitz uvádí, že se

[193] STIEBITZ, Ferdinand. *Stručné dějiny řecké literatury*. Praha: SPN, 1972, s. 111.
[194] ZÁVIŠ, Jiří. In: *Sofokles: Oidipus král*. Brno: Městské dovadlo Brno, 2010, s. 49, pozn.
[195] Tamt.
[196] SOFOKLÉS. *Tragédie*. *Oidipús na Kolónu*. Praha: Svoboda, 1975, s. 277-278, verše 765-80.
[197] PATOČKA, Jan. Pravda mýtu v Sofoklových dramatech o Labdakovcích (1971). In: *Umění a čas I.* Praha: Oikoymenh, 2004, s. 466.

Sofokles narodil právě v *Kolónu* blízko *Athén*.[198] V *Oidipovi na Kolónu* se můžeme přesvědčit, že Oidipus za jeho přijetí přislíbil spásu a mír zemi *athénského* krále Thésea.[199]

Pokud bychom si přáli znát stanovisko k Oidipovi samotného Sofokla, poskytnuté srovnání Oidipa s athénským státníkem Sofoklovy doby Periklem by mohlo být možným vodítkem.[200] Jiné porovnání, které sice nemá se Sofoklovou dobou nic společného, ale během psaní páté kapitoly se mi vnucovalo, je podobnost Freuda s „jeho" Oidipem. Oidipus, jakého Freud údajně objevil v Sofoklově *Králi Oidipovi*, má až příliš podobností se samotným Freudem.

Jak již bylo uvedeno, Freud svou teorii tzv. „oidipovského komplexu" opřel právě o Sofoklovu tragédii *Král Oidipus*. Není žádnou novinou, že tradičně přijímaná teorie oidipovského komplexu byla mnohými zpochybněna a má se za to, že to není nutná a obecně platná vývojová etapa.[201] Proto bych se odvážila tvrdit, že Oidipova tragédie se v tomto smyslu netýká každého z *nás*. Na druhou stranu však vnímám velikost tragédie a ovlivnění či zaujetí touto tragédií v jiném motivu, který se skutečně týká každého z *nás*. Souhlasím s Kaufmannem, že Oidipus reprezentuje každého z *nás* v tom smyslu, že ačkoliv se domníváme, že nám by se nemohlo přihodit to, co Oidipovi, to si Oidipus myslel přece také, ale pouze do té doby, než pochopil, že se mu to opravdu stalo.[202] Nejen Oidipova tragédie, ale i sám život je mnohdy plný ironií a paradoxů, které nám zůstávají často skryté. A jestli vůbec, pochopíme je nezřídka až později, podobně jako Oidipus. Akorát „bohudík" většinou nejsou tak silné, jako v případě Oidipa.

Pro mé porovnání Freuda s „jeho" Oidipem je mi oporou opět Kaufmann. Kaufmann uvádí, že Freud nenalezl v *Králi Oidipovi* nic nového a spíše poukázal na to, že vražda otce a svatba s matkou pro Oidipa typické nejsou. Oidipovy dva velké prohřešky neodpovídají naší dětské fantazii, že každý z nás si přeje jednou bezmezně vlastnit matku a zbavit se otce. Ale tato fantazie byla vlastní právě Freudovi, který se po smrti otce rozvzpomněl o takovém

[198] *Postavy světového dramatu*. Praha: Práce, vydavatelství a nakladatelství ROH, 1960, s. 16.
[199] Viz SOFOKLÉS. *Tragédie*. *Oidipús na Kolónu*. Praha: Svoboda, 1975.
[200] Podle Canfory však četné a opakované snahy identifikovat Oidipa s Periklem působí zbytečně dobrodružně. Upozorňuje, že nejsme ani schopni určit, zda byl *Král Oidipus* uveden před, anebo až po Periklově smrti. Zmiňuje i názor některých badatelů namířený proti myšlence, že morová epidemie, jíž tragédie začíná, se vztahuje k epidemii, která dolehla na Athény v posledním roce Periklova života. Uvádí například Weila, který míní, že snad žádný dramaturg by raději nepřipomínal bolestivé vzpomínky. Především však vytyčuje, že „mor" má v *Králi Oidipovi* obecné znaky a že zřejmým pramenem pro tuto situaci na začátku tragédie je spíše začátek Iliady. (CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, s. 171-72.)
[201] Viz TRDLICOVÁ, Karla. *Oidipús jako odpověď (drama odmítnutého dítěte prožívané v dospělosti)*. Praha 2004, s. 11. [online]. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: <http://www.pvsps.cz/verejnost/o-prazske-psychoterapeuticke-fakulte/prace-studentu-czv-ppf/>.
[202] Viz KAUFMANN, Walter. *Tragedy and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, s. 1968, 135.

dávném pocitu z dětství a zmínil jej v dopise svému příteli.[203] Takže Freud je sám ten „Oidipus“, na kterého se odvolává. Poukazuje na to i Kaufmannovo tvrzení, že nejmoudřejší a nejinteligentnější lidé, kteří rozumí ostatním lidem lépe než kdokoli jiný, většinou se jim nepodaří pochopit ty, kteří jsou jim nejbližší a mají je nejraději, protože jsou s nimi příliš citově svázáni.

Oidipus vyřešil hádanku Sfingy, protože si uvědomoval, že jde o zobrazení člověka a odpovědí je tedy jednoduše „člověk“. Jako „první z lidí“ byl schopen osvobodit Théby od Sfingy. Ale stejně mu něco unikalo. Nebyl schopen pochopit vztah k těm, které miloval nejvíce. U Freuda byl také zaznamenán podobný případ. Mistr, který pochopil psychologii člověka lépe než kdokoli jiný, nedokázal vnímat psychologické potíže učedníků, které měl nejraději.[204] V takovém smyslu byl Oidipus ještě větším zástupcem člověka, než si Freud myslel. Možná, že by Freud argumentoval, že Kaufmann je typickým příkladem jeho Oidipa, neboť se snaží svůj potlačený incestní pud všemožně vyvrátit a tím ospravedlnit. Avšak doufám, že pro veškeré Freudovy zásluhy, mu po doložených argumentech můžeme Sofoklova Oidipa upřít.

Podporou Freudovy myšlenky by však mohl být Dethlefsen. Podle něho má Apollónova věštba mnohem hlubší smysl. Rodiče, o kterých Apollón mluví, jsou „bůh – otec a žena – svět.“ Pojem „Otec“ představuje duchovní původ člověka a pojem „Matka“ představuje ženský, formující princip tohoto světa. Apollónova věštba předznamenává odloučení Boha a světa, mužského a ženského principu. Jinými slovy to znamená, že Oidipus zabije své „božské vyšší já“, aby se mohl spojit s tímto světem. Svatba s matkou tak představuje spojení s ženou – světem. V tomto incestním vztahu žijeme podle Dethlefsena všichni a zároveň tím upadáme do viny.[205] S tím úplně nesouhlasím. Vlastní stanovisko popíši v následujícím textu. Existuje však i jiný motiv, který by mohl podpořit Freudovu myšlenku. Když si Freud vzpomněl na své pocity vzrušení, které pocítil k matce, byla tehdy jeho matka nahá.[206] Podobně i Oidipa patrně vzrušovalo Iokastino nahé tělo, ale je v tom jeden obrovský rozdíl. Oidipus tehdy pohlížel na její tělo jako na tělo své ženy a nevěděl, že je to jeho matka, dokonce ani netušil, zatímco Freud si to plně uvědomoval a takové odhalení ho šokovalo,

[203] KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 122.
[204] Tamt., s. 136-137.
[205] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života. Člověk mezi vinou a vykoupením*. Praha: Knižní klub, 2006, s. 92.
[206] Viz STONE, Irving. *Vášně mysli. Román o životě Sigmunda Freuda*. Brno: Jota, 2010, s. 524.

možná jen o něco méně, než skutečného Sofoklova Oidipa. Navíc, podle nových studií je přirozeně incestní chování lidí a dokonce i zvířat přežitek.[207]

Dostali jsme se k Oidipovu obvinění, kterým je incest. Incest byl v antice považován za horší událost než smrt.[208] Incestní chování bylo akceptované pouze u nesmrtelných bohů.[209] A i když si občané Oidipa velmi vážili a považovali ho téměř za boha[210], slovo téměř je zde důležitým mezníkem, který Oidipovi společenství s bohy přeci jen upírá. Domnívám se, že v antice byl Oidipus skutečně považován za viníka, ale osobně ho považuji i v tomto za nevinného. Podle dnešních studií incestní tendence nejsou lidem vlastní, a tudíž nemusí být potlačovány vlivem kulturních tabu. Pro založení pozdějšího vyhýbání se incestu stačí blízký kontakt ve velmi raném období života, což se týká celé řady živočišných druhů včetně člověka. Kde takový kontakt chybí, můžeme se s incestem setkat, ale přesto ne často.[211] To by mohlo znamenat, že Oidipus je tím ojedinělým případem. V jeho raném dětství mu byl odepřen kontakt se svou matkou, a tudíž se nemohla aktivovat přirozená sexuální averze k ní. Čím se tedy provinil? Tím, že osvobodil Théby a získal matku za ženu? Jak měl poznat, že je to jeho matka, když nepoznala ani ona jeho? Tím samozřejmě nechci vinit Iokastu, ale zdůraznit Oidipovu nevinu. Vždyť mezi matkou a dítětem existuje až posvátná vazba, přičemž se domnívám, že ani nezáleží na tom, o které období či století se jedná.

---

[207] Viz TRDLICOVÁ, Karla. *Oidipús jako odpověď (drama odmítnutého dítěte prožívané v dospělosti)*. Praha 2004, s. 3-5. [online]. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: <http://www.pvsps.cz/verejnost/o-prazske-psychoterapeuticke-fakulte/prace-studentu-czv-ppf/>.

[208] Viz AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, s. 32.

[209] Viz např. Olympský mýtus o stvoření světa: Na počátku se *matka* Země (Gaia) vynořila z Chaosu a ve spánku porodila *syna* Úrana. Úranos deštěm oplodňoval její tajné skuliny a ona rodila přírodu a zvířata. Poté Úranos plodil s matkou Zemí (Gaiou) i syny (Kyklópy a Titány). Poté, co Úranos svrhl vzpurné syny Kyklópy do podsvětí, matka Země přesvědčila Titány, aby svého otce napadli. Vedl je přitom nejmladší Kronos, kterého matka vyzbrojila srpem z pazourku. Tímto srpem Kronos otce Úrana vykastroval. Titáni pak vysvobodili Kyklópy a Krona odměnili vládou nad Zemí. Kronos se oženil se svou *sestrou* Rheiou. Právě z tohoto sourozeneckého sňatku poté vzešel nejvyšší olympský bůh, Zeus. (GRAVES, Robert. *Řecké mýty I.* Praha: Odeon, 1982, s. 28, 34-35.) Řecké tragédie, které se konaly k poctě boha Dionýsa, byly v podstatě pořádané k oslavě Diova syna. I Dionýsovo jméno v sobě zahrnuje tuto skutečnost, neboť Diós nýsos = Diův syn. (GIEBELOVÁ, Marion. *Tajemství antických kultů*. Liberec: Dialog, 2009, s. 44.) Apollón, se kterým se setkáváme v *Králi Oidipovi* v souvislosti s věštírnou v Delfách, byl rovněž synem Dia. (Viz GRAVES, Robert. *Řecké mýty I.* Praha: Odeon, 1982, s. 76.)

[210] Viz SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 73.

[211] Viz TRDLICOVÁ, Karla. *Oidipús jako odpověď (drama odmítnutého dítěte prožívané v dospělosti)*. Praha 2004, s. 3-5. [online]. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: <http://www.pvsps.cz/verejnost/o-prazske-psychoterapeuticke-fakulte/prace-studentu-czv-ppf/>.

Myslím, že myšlenka posvátného vztahu mezi matkou a dítětem byla vlastní i Sofoklovi.[212] Navíc Fromm zdůrazňuje, že Oidipus reprezentuje matriarchální princip, pro který je tato vazba typická a případná vražda matky se jeví jako nejkrajnější a neprominutelný zločin.[213] Oidipus za smrt matky však nemohl, zatímco Iokasta tak čisté svědomí patrně neměla. V tragédii se slovy pastýře dočteme, že mu malého Oidipa předala právě Iokasta, ať jej utratí. (1171-74) I když novorozeně nechal na hoře Kithairón pohodit Láios, Iokasta jej odnesla a musela žít s vědomím, že nejen poslala dítě na smrt, ale ani se jí nepokusila zabránit, neboť nepřesvědčovala svého manžela o nesmyslnosti věšteb, které vštěpovala Oidipovi. (707-25, 857-58, 952-53, 977-84) Avšak Iokastinu víru v tradiční hodnoty a pravdy věšteb zpochybnila až domnělá pravda pozemského života, která se jí zdála evidentní a jako důkaz jí postačovala. O čem není pochyb, Oidipus považoval za svou matku Meropu. Můžeme se o tom přesvědčit například ve verších 774-75.[214] Co se týče otcovraždy neboli královraždy, rovněž to považuji za ospravedlnitelné v rámci Oidipovy sebeobrany, přičemž ani Láia nepovažoval za svého otce. (827-28)[215]

Když byl tedy Oidipus podle mne tak v obou směrech nevinný, jaký význam má jeho trest? Proč se Oidipus potrestal oslepením, když možná důvod k potrestání neměl? Domnívám se, že Oidipus své oslepení ve skutečnosti nepovažoval jako trest (přeci jen potrestání nechal na bozích, protože už mu bylo dostatečně jasné, že jejich vůli nezmění), ale šlo o jeho přirozený akt a možná i určitý odkaz lidu. Proto se „jednoduše“ nezabil.

Již od počátku lidstva je vidění spojováno s věděním. Vzpomeňme si na Adama a Evu, kteří i přes Boží zákaz (Gn 2, 16-17) okusili ze stromu *poznání* dobrého a zlého a otevřely se jim *oči* (Gn 3, 6-7).[216] Jako jejich potomci jsou tak podle některých[217] zatíženi dědičným hříchem všichni lidé. Nedá se popřít, že u Sofokla je motiv spojení vidění s věděním patrný. Neodkazuje pouze k Oidipovi, ale i ke slepému věštci Teiresiovi. Ale nezapomněli jsme na něco? Když se Adamovi a Evě otevřely oči, *poznali*, že jsou *nazí* a začali se *stydět* (Gn 3, 7-10). Podle toho Bůh *poznal*, že se provinili.

[212] Poukazuje na to i olympský mýtus o stvoření světa, kde bůh Úranos svrhl vzpurné syny do podsvětí a jejich matka (Gaia) je hodlala zachránit i za cenu zneškodnění manžela. (Viz GRAVES, Robert. *Řecké mýty I.* Praha: Odeon, 1982, s. 34-35.)
[213] FROMM, Erich. *Mýtus, sen a rituál*. Praha: Aurora, 1999, s. 169, 171.
[214] „*Korintský Polybos byl otec můj a matka dórská Meropé.*“ (774-75)
[215] „(…) *– nebo musím si matku za choť vzít a Polyba, jenž dal mi život, otce, zavraždit* -.“ (827-28)
[216] Viz *Bible česká*. Přel. Hejčl, Jan. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1930, s. 17-18.
[217] Např. Židé, Křesťané, sv. Augustin aj.

Když se začneme zabývat tím, jak přišel o svůj zrak Teiresias, narazíme opět na motiv *nahoty*. Udává se, že Teiresia oslepila Athéna, když ji náhodou *spatřil* při koupeli *nahou*. Nakonec prý ustoupila prosbám jeho matky a zajistila mu, aby *rozuměl* řeči věšteckých ptáků.[218] Adam s Evou přece také *spatřili nahotu*, která jim měla být *skrytá*, a Bůh je za to potrestal, neboť si nárokovali *moudrost*, která měla být přístupná pouze jemu. Myslím si, že Oidipus spatřil svou matku *nahou*, a proto se *oslepil*. Tak jednoduché to ale pochopitelně není. Pokud skutečně spatřil svou matku nahou, stalo se tak jenom jednou. To znamená, že zde vylučuji momenty, při kterých Oidipus s Iokastou plodil jejich potomky, neboť to viděl nahou jeho manželku a nikoliv matku. Avšak po zjištění, že Iokasta byla jeho biologickou matkou: „*On pobíhal a volal po meči a hledal ženu, ne, ach ženu ne, však rodné lůno své i dětí svých.*“ (1255-57) Přesně v tom okamžiku se z Iokasty stala jeho matka, Oidipus spěchal *spatřit* svou matku. Strhl zlaté sponky z jejích šatů, vrazil si je do očí a přitom volal: „*Nebudete zřít to, co jsem spáchal, co jsem strpět musel.*“ (1271-72) Oidipus si uvědomil, že „spal“ se svou matkou, a když jí serval sponky z šatů, uviděl ji poprvé *nahou* jako matku. Na to, že po strhnutí spon ze šatů oděv sklouzl a Iokasta se ocitla před Oidipem *nahá*, upozornila i Trdlicová.[219] A jestliže to nezapříčinilo spatření *nahého* těla matky, které jeho zraku už mělo být *skryté*, spatřil Oidipus něco jiného, co mělo být jeho očím *skryté*. Oidipus spatřil pravdu, o které se neměl dozvědět. (Adam s Evou také odhalili pravdu a zároveň s tím nahotu, které jim měly být skryty. Teiresias zase spatřil nahou Athénu, která mu měla být rovněž skryta.)

Nevyjasněné je však to, proč si Oidipus nevypíchl oči mečem, když se po něm sháněl a je tedy možné, že jej měl po ruce. Navíc v období antického Řecka se už nepoužíval dlouhý meč, ale „krátké mečíky“[220], tudíž by vypíchnutí očí mělo být podobně obtížné jako sponami ze šatů. Osobně se domnívám, že meč nejspíš po ruce skutečně neměl. Utvrzují mne v tom slova tragédie, která popisují pasáž, kde Oidipus spatřil Iokastu oběšenou: „*On uvolní hned provaz, nešťastník.*“ (1266) Když by Oidipus ten meč měl, proč by jím provaz nepřeřízl?

---

[218] GRAVES, Robert. *Řecké mýty II.* Praha: Odeon, 1982, s. 9.
Nepopírám, že podle jiných tvrzení prý Teiresias spatřil, jak se páří dva hadi. Když ho napadli, bil do nich holí a zabil samičku. V okamžiku se proměnil v ženu a stal se proslulou děvkou. Později se mu přihodilo to samé, ale tentokrát zabil samečka a získal zpět své mužství. Když se Héra přela s Diem, kdo má z milování větší potěšení, jestli muži, nebo ženy, přivolali Teiresia, aby z vlastní zkušenosti jejich při rozsoudil. Když odpověděl ve prospěch Dia, že žena, Héra ho za trest oslepila. Zeus mu však daroval vnitřní zrak a život prodloužil na sedm pokolení. (GRAVES, Robert. *Řecké mýty II.* Praha: Odeon, 1982, s. 9.) Ale když opomineme, že páříce se hadi, kteří započali možnou příčinu Teiresiovy slepoty, byli patrně při aktu také „nazí“, tato verze přesto obsahuje motiv, který měl být Teiresiově zraku *skryt* a přivodil mu nakonec fyzickou slepotu.
[219] Viz TRDLICOVÁ, Karla. *Oidipús jako odpověď (drama odmítnutého dítěte prožívané v dospělosti)*. Praha 2004, s. 26. [online]. [cit. 2013-02-18]. Dostupné z WWW: <http://www.pvsps.cz/verejnost/o-prazske-psychoterapeuticke-fakulte/prace-studentu-czv-ppf/>.
[220] LETOŠNÍKOVÁ, Ludiše, HERČÍK, Josef. *Zbraně, šerm a mečíři*. Praha: Albatros, 1983, s. 14.

Anglická verze obsahuje výraz pro odstranění provazu „release“ (rovněž provaz pouze *uvolnil*) a řecká verze „chala“ uvádí také spíše výraz pro *odstranění* a ne přímo odříznutí provazu.[221] Takže buď Oidipus po ruce meč neměl, nebo Iokastě strhl zlaté spony záměrně. Tyto spony nejspíš provází ještě hlubší symbolika. Nejenže Iokastě rozvinuly šaty, ale jako nemluvněti byla Oidipova chodidla probodnuta zlatou sponou nebo železným bodcem.[222] Takže dva[223] klíčové momenty Oidipova života, skýtající *dvojí* probodnutí, mohou mít se zlatými sponami spojitost, která byla Oidipovi skrytá, ale intuitivně se stala explicitní.

Ukázali jsme si, že i Oidipova slepota může mít podobné vysvětlení jako v případě Teiresia a Adama a Evy. Jako dospělý muž Oidipus patrně *spatřil nahé* tělo matky, čili to, co mu mělo být *skryté*, podobně jako Teiresias *spatřil nahou* Athénu a Adam s Evou jejich *nahotu*. Kdyby stále někdo pochyboval, všichni *spatřili* zkrátka to, co mělo být jejich *očím skryté*, a byli za to „potrestáni“. Pochopitelně s tím rozdílem, že Oidipus se oslepil sám. Můžeme se přesvědčit, že sbor, jakožto zvěstovatel morálních zákonů, pochyboval o patřičnosti jeho činu: “*Já nevím, zda sis dobře poradil: je lépe nežít nežli slepý žít!*“ (1367-68) Oidipus však sebevědomě odvětil: „*Ach, již mi neraď, nepoučuj mne, že nejednal jsem takto nejlépe!*“ (1369-70) Domnívám se, že Oidipus moc dobře věděl, co udělal a proč to udělal, ale nemohl své tajemství sdělit, neboť na tajemství života musí každý přijít sám. A Oidipovy sdělené důvody, že v „Hádu“ by nemohl pohlédnout na otce a matku (1371-73), se mi zdají jako možná výmluva.

Rozumím tomu tak, že Oidipus se svým *oslepením* jakoby „svlékl“. *Odhalil* svou pravdu, že byl celý svůj život slepý a neviděl ji. Ale on se *nestyděl* a místo toho žádal, aby jej občané také *spatřili* „nahého“ (*slepého* s vypíchnutýma očima)[224] a nehodlal se před nimi *skrývat*. Oidipus tak vyjádřil, že se dostal do poslední fáze života. První etapu Oidipova života

[221] „Chala“ – výraz pro „chelé“ („chéleion“) – kromě krabova krunýře (crab's shell), který je v tomto případě nesmysl, tento výraz označuje také pojem pro odstranění (delete). (LIDELL, H. G., SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1987, dodatek s. 313.)

[222] KERÉNYI, Karl. *Mytologie Řeků II*. Praha: Oikoymenh, 1998, s. 74.

[223] Viz Segalův poukaz na číslo dvě: „Útokem“ do paláce a „útokem“ na své oči, Oidipus dle Segala symbolicky rekonstruuje incest a otcovraždu. Jeho burácení skrz zavřené *dvojité* dveře Iokastiny komnaty symbolicky představuje incest, neboli vcházení do paláce, které mu mělo zůstat uzavřeno. Zároveň „dvojité dveře“ připomínají „dvojí utrpení“, které popisuje incest a otcovraždu. Slovo pro „důlky“ jeho očí („arthra“, 1270) v aktu sebeoslepení je užito za „důlky“ jeho chodidel v Iokastině i Korinťanově popisu odhalení (718, 1032). (SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 116.) Také: Oidipus přirozeně odvodil svou nevinu, neboť „přec jeden člověk není celá tlupa.“ (845) Avšak Oidipovo zdůvodnění neplatilo ve světě, který se před ním otevřel. On sám byl ve skutečnosti postavou, která byla jedna a zároveň mnohá. (SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 91.) V tomto případě byl podle mne Oidipus nikoli mnohou postavou, ale konkrétně *dvojí* – přece nejen vrah, ale také otcovrah.

[224] „*Občané mé vlasti thébské, hleďte, zde je Oidipús, který hádanky znal luštit, nejmocnějším mužem byl, k jehož štěstí kdekdo v obci vzhlížel zrakem závistným: ejhle, v jakou propast hrůzy srazila jej sudba zlá!*“ (1526-34)

tvoří podle Dethlefsena Korint, druhou Théby a třetí Kolón.[225] Podle mě tvoří Oidipovu poslední fázi života nabytí největšího možného vědění a získání samotné pravdy. Tuto fázi bych však nepřirovnala Kolónu, ale oslepení, započatému ještě v Thébách, které si pro jeho pozemský život žádalo třetí nohu – ať už to byla hůl nebo Antigona,[226] o kterou se opíral. Takovou fázi může nastoupit člověk, který pochopil smysl lidské existence, ale přitom tento smysl nemůže být nikomu sdělen. Každý na to musí přijít sám a Oidipovi se to podařilo.

Jestli kdy byl Oidipus vinen, svým *oslepením* možná překonal i dědičný hřích. Ukázal se před lidmi „nahý" (s *vypíchnutýma očima* či *slepý*) a *nestyděl se*, podobně jako Adam a Eva, než se prohřešili. Avšak je tu mezi nimi jeden rozdíl. Oidipus se *nestyděl*, že je „nahý" (*slepý*), protože neměl důvod se před Bohem *skrývat*, aby Bůh nepoznal, že již také získal jeho *moudrost*, neboť Bůh mu ji nezakázal. Tím pádem je v tomto smyslu podle mne Oidipus „první člověk či první z lidí"[227], o kterém hovoří slova tragédie a mnozí myslitelé na toto místo často upozorňují.[228] Možná, že když Oidipus přímo žádal, aby ho občané *spatřili* „nahého" (*slepého*), přál si, aby i oni nabyli takové *pochopení* smyslu života. A zároveň aby si uvědomili, že *zdánlivé* enormní pozemské štěstí, které u Oidipa *spatřili*, může ve skutečnosti znamenat nevyhnutelnou zkázu.

Spojení *vidění*, *vědění* a implicitní *nahoty*, která souvisí se *skrytostí* (v naší tradici je nahota především skrytá), se mi tedy zdá tak staré jako lidstvo samo. Každé poznání či pochopení něčeho se děje přece určitým odhalením, „svléknutím". Pokud se děje správným způsobem, poté náš „vnitřní" zrak pozná pravdu v její nahotě či neskrytosti „aléthea". Vždyť stačilo, aby Iokasta (matka) odhalila (svlékla) a pochopila, co doopravdy znamená jméno jejího (syna) Oidipa,[229] a bývala by ho nemusela svlékat jako muže celého, aby na to přišla. Abychom dosáhli pravdy, musíme tedy prohlédnout její skrytost. Už u presokratiků (8. - 4. stol. př. n. l.) se setkáme s pojetím pravdy jako „aléthea" (neskrytost). Ty nánosy, přes které ji

---

[225] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života*. *Člověk mezi vinou a vykoupením*. Praha: Knižní klub, 2006, s. 107.

[226] V *Oidipovi na Kolónu* Oidipus dokonce nazývá své dcery „berličkami": „*Vy moje berličky!*" (SOFOKLÉS. *Tragédie*. *Oidipus na Kolónu*. Praha: Svoboda, 1975, s. 295, verš 1108.)

[227] Slova Diova kněze k Oidipovi: „*Ni já, ni tito hoši za rovna tě neklademe bohům všemocným, však z lidí jsi nám první v příhodách, jež nese život i čím zkouší Bůh.*" (35-38)

[228] Segal také poukazuje na onen verš, přičemž stanovuje, že „první z lidí" v příhodách života může také znamenat „první z lidí" v neštěstích života, slovo přeložené jako „příhoda" ve skutečnosti referuje k „neštěstí" Oidipa v jeho třech pozdějších příhodách. (833, 1347, 1527). (SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, s. 74.)
Kaufmann zase přirovnává Oidipa k člověku, který jako „první z lidí" byl schopen osvobodit Théby od Sfingy. Ale stejně nevěděl vše. Nebyl schopen pochopit vztah k těm, které miloval nejvíce. (KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 136.)

[229] Věděla, že synovi byla chodidla probodnuta a Oidipus (Oedipus) přece znamená „oteklá noha či s oteklýma nohama" („the swollen-footed"). (LIDELL, H. G., SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1201.)

nevidíme, jsme tam však možná nanosili sami. Pro názorné představení je nejjednodušším příkladem paradoxně tvor, kterého se po staletí snažíme pochopit. Už i Sfinga na tohoto tvora narážela. Jedná se pochopitelně o člověka neboli hádanku všech hádanek. Dnešní člověk, jak ho známe, nezobrazuje pravdu, ale svou pravdu spíše skrývá, neboť ji zahaluje například zeštíhlujícím prádlem, vrstvou krycího make-upu, ale i obyčejným prádlem.

Kromě nahoty, která v sobě tedy implicitně určitou pravdu spojuje, je tu ještě jedna zásadní pravda, jíž je smrt. Nepopírám, že smysl nápisu nad delfskou věštírnou „poznej sám sebe" („Gnóthi Seautón") postihl Sókratés, který se *poznal* jako člověk. Vždyť onen nápis chce upozornit na omezenost a smrtelnost člověka. Patočka uvádí, že tento nápis říká: poznej sám sebe jako člověka, poznej se utrpením, poznej svou mez, vezmi a nes svou vinu a doveď ji k očistě.[230] Ale ještě před Sókratem tento nápis zřejmě pochopil právě Oidipus.

I když s tím nesouhlasím, mohlo by se říci, že Oidipus se stal hříšníkem už tím, že se vůbec narodil. Bohové předtím jeho rodiče varovali. A přesto došlo k jeho početí. Oidipus se narodil s dědičným hříchem svého otce Láia, který zhřešil se synem Pelopa, Chryssippem. Oidipus svému hříchu možná dopomohl také pokušením vlastnit skutečnou pravdu, o které ví Bůh, podobně jako v případě Adama a Evy. I když mu bylo mnohými (Iokastou, Teiresiem, poslem) doporučováno, aby po pravdě nepátral, od boha se mu takového varování nedostalo. Když tu pravdu spatřil, přirozeně se oslepil, čímž se možná jakoby očistil od veškerých hříchů (od pokušení, přeneseného hříchu od otce Láia…až hříchu prvotního). Stejně jako „první lidé", i Oidipus jako „první z lidí", jak ho popisují slova tragédie, dostal, co chtěl. Získal pravdu, podobně jako Adam a Eva, ale jim se oči otevřely a získali tak tedy určitý zrak. Kdežto Oidipovi se dostalo jejich zavření, tedy získal určitou slepotu. Poté, co se Adamovi a Evě „otevřely oči", nebyla jim už cizí vidina smrti a přirozeně se jí obávali. Zatímco když se Oidipovi skutečně „otevřely oči", on se jako majitel pravdy smrti nebál.

Někdo by mohl namítat, že jsem do výkladu vměšovala naši biblickou tradici. Další by mohli zase kupříkladu oponovat, že každý výklad *Krále Oidipa* musí selhat, neboť *Král Oidipus* je v podstatě mýtus, který měl ve formě tragédie zprostředkovat divákům kontakt s transcendentní pravdou. Tento názor zastává Dethlefsen jeho slovy: „*Pravdivý je pouze příběh sám, ne jeho výklad.*"[231] Jiný náhled má například Lévi-Strauss. Podle něho neexistuje ani žádná „správná" verze mýtu o Oidipovi, ale za součást mýtu považuje všechny verze.

[230] PATOČKA, Jan. *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991, s. 33.
[231] DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života*. Praha: Knižní klub, 2006, s. 83.

Neomezuje se tedy jen na Sofoklovo zpracování. Kromě toho nevidí žádný problém v tom, že Homérova verze mýtu postrádá motiv Iokastiny sebevraždy a Oidipovo dobrovolné oslepení. Naopak uvádí, že tyto motivy nenarušují strukturu mýtu a mohou se do ní snadno začlenit. Dokonce i Freudovy komentáře k oidipovskému komplexu přijímá jako součást mýtu o Oidipovi.[232] Takový pohled tedy otevírá prostor každému čtenáři oidipovského mýtu a neomezuje se na jedinou správnou verzi a mohli bychom říci i pravdu.

Často jsem upozorňovala na množství pohledů, které jsou zatížené tradicí, výchovou apod., proto se mi zdá zapojení *naší* biblické tradice nejbližším příkladem. Vždyť nejen věřící, ale snad každý zná příběh našich „prvních lidí" neboli Adama a Evy. S takovým srovnáním se setkáme i u jiných autorů. Například Černoušek ve svém článku poukázal na Frommovu myšlenku z knihy *Dogma o Kristovi*, že jen jediný člověk na světě byl zbaven Oidipova osudu. Člověk, o kterém je zde řeč, je Ježíš Kristus, který neměl pozemského otce.[233] I když podle předešlého výkladu tuto myšlenku nesdílím, je zde také patrné srovnání s biblickou tradicí. Kromě toho víme, že Sofokles převzal námět k sepsání *Krále Oidipa* od Homéra. Dále, homérský mýtus o stvoření světa je verzí pelasgického mýtu o stvoření a Židé jsou dědici právě pelasgického či kanaánského mýtu o stvoření.[234] A od Židů ke Křesťanům je už v takovém pohledu hodně malý krok, neboť Starý zákon je jim společný. Takto stručně shrnuji důvody, proč jsem se uchýlila i k biblické tradici. Kromě toho poukaz na motivy, které jsou podobné olympskému náboženství a biblickému, je téma pro jinou práci.[235]

Proč si myslím, že spojení *vidění*, *vědění* a implicitní *nahoty* platí dodnes? Odpovím na to paradoxně otázkou: Například proč hovoříme o vnitřním zraku? Náš vnitřní zrak je přece určité porozumění. Vnější zrak však skýtá také patřičné pochopení. Uvedu zde triviální příklad: Manželka přijde nečekaně domů a *spatří* svého muže v posteli s jinou ženou. Když opomineme to, že je zjevně *spatřila nahé*, spatřila i to, co mělo být jejím očím raději *skryté*. Kromě toho jí bylo *jasné* (*věděla* to), že ji muž podvedl. Nemusela se oslepit, protože viděla to, co neměla, paradoxně jeho potěšení se stalo jejím utrpením, potrestáním a přitom ona se

[232] LÉVI-STRAUSS, Claude. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, s 2006, 191-193.
[233] ČERNOUŠEK, Michal. *Král Oidipús*. In: časopis Reflex, prosinec 2001, s. 79. [online]. [cit. 2013-03-21]. Dostupné z WWW: < http://www.reflex.cz/vyhledavani?q=kr%C3%A1l+oidipus&sa=&hash=fd0f71c1455>.
[234] GRAVES, Robert. *Řecké mýty I.* Praha: Odeon, 1982, s. 27 a 31.
[235] Pouze stručně upozorním, že řecká mytologie je mezi námi přítomná i dnes a bohužel málokdo si to uvědomuje. Například kromě přívěsků s křížky na znamení ukřižování Ježíše Krista si můžete v klenotnictví k řetízku zakoupit i tzv. roh hojnosti, symbol, který má zajistit pochopitelně hojnost, hodně jídla nebo pití, blahobyt a bohatství. Kromě toho, že se tento symbol objevuje u slovanských božstev, kde ho drží v ruce slovanský bůh Slunce a hojnosti Radegast, bývá také symbolem bohyně úrody Démétér (dcera Titána Krona a jeho sestry Rhei). Podle další řecké mytologie patřil tento roh kozí nymfě Amalthei, která odkojila nejvyššího olympského boha Dia. (Viz GRAVES, Robert. *Řecké mýty I.* Praha: Odeon, 1982, s. 37.)

podle nás ničím neprovinila. Nebo kolikrát použijeme výraz „přimhouřit oči“, který vlastně znamená, že jsme jakoby něco *neviděli* (*nevěděli*) a můžeme tak dotyčnému ono odpustit?

Jakou konkrétní úlohu hraje mezi *viděním* a *věděním nahota* či *skrytost (neskrytost)* dnes? Opominu zde už myšlenku, že spatření lidské nahoty je v podstatě zahlédnutí jeho pravdy či neskrytosti „aléthea“. Myslím však, že aniž bychom si to uvědomovali, ta souvislost tu byla, je a zřejmě bude. Uvědomila jsem si to i na jiném příkladu, když se mi vyjevila banální situace s mou babičkou. Vezla jsem ji k oční lékařce a poté jsme šly rovnou do optiky, aby babičce spravili brýle. Když je sundala z očí, podívala se na mě a řekla mi, že se bez nich cítí jako *nahá*. Pak mi došla hloubka těch slov, tedy to, kam až ta slova sahají. Babička bez brýlí skoro neviděla, její brýle, které jí poskytují *zrak*, jsou tak jako její šaty, bez kterých se cítila *nejistá*, skoro se *styděla*, že *nevidí* to, co ostatní a ani *nepozná*, když na ni budou třeba ostatní „*koukat*“, že je takhle *nahá* a vnučka ji ke všemu musí doprovázet. (Když potkáme *nevidomého* člověka, proč nás nutí se na něj „*koukat*“?). Navíc, z vlastní zkušenosti vím, že bez brýlí nebo kontaktních čoček bych se cítila úplně stejně jako babička, tedy *nejistá* a až *stydlivá*, že nepoznávám své známé, kteří jdou na druhé straně chodníku a *myslí si* (*chápou* pouze podle toho, co *vidí*), že jen dělám, že je nevidím. Oni ale *nechápou*, že je třeba skutečně nevidím. Proto bez brýlí (šatů) nebo kontaktních čoček z domu nevycházím. Proč jsou ty čočky vlastně *kontaktní*? Kromě toho, že se musí dotýkat našeho oka, umožňují nám *kontakt* se světem a ostatními lidmi. Aristotelův názor, že hmat (dotyk, kontakt) je ze všech smyslů nejdůležitější v sobě možná skrývá, že zrak a hmat jsou v podstatě to samé. Oidipus to *pochopil*. *Sáhl* (*spatřil*) si na samotnou *skrytou* pravdu, a proto se oslepil. Po oslepení a zjištění samé podstaty života byl Oidipus sice zdrcený tou pravdou, ale cítil se *jistý* jako nikdy předtím.

Použitá literatura

Primární literatura

- AHRENSDORF, Peter J. *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*. New York: Cambridge University Press, 2009, 192 s, ISBN 978-0-521-51586-3.
- KAUFMANN, Walter. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1968, 460 s, ISBN 0-691-02005-1.
- SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, 209 s, ISBN 0-19-513321-8.
- SOFOKLÉS. *Tragédie. Král Oidipús*. Praha: Svoboda, 1975, 623 s.

Sekundární literatura

- ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: Gryf, 1993, 67 s, ISBN 80-85829-01-0.
- *Bible česká*. Přel. Hejčl, Jan. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1930, 422 s.
- CANFORA, Luciano. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP, 2001, 893 s, ISBN 80-85917-69-6.
- DANEŠ, Jaroslav. *Politické aspekty řecké tragédie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, 158 s, ISBN 978-80-7465-028-4.
- DETHLEFSEN, Thorwald. *Oidipus a hádanka života. Člověk mezi vinou a vykoupením*. Praha: Knižní klub, 2006, 126 s, ISBN 80-242-1531-4.
- FREUD, Sigmund. *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2002, 400 s, ISBN 80-901916-0-6.
- FROMM, Erich. *Mýtus, sen a rituál*. Praha: Aurora, 1999, 223 s, ISBN 80-85974-70-3.
- GIEBELOVÁ, Marion. *Tajemství antických kultů*. Liberec: Dialog, 2009, 173 s, ISBN 978-80-7424-012-6.
- GRAVES, Robert. *Řecké mýty I.* Praha: Odeon, 1982, 396 s.
- GRAVES, Robert. *Řecké mýty II.* Praha: Odeon, 1982, 427 s.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estetika I.* Praha: Odeon, 1966, 430 s.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estetika II.* Praha: Odeon, 1966, 446 s.

- HOMÉR. *Ílias*. Praha: Odeon, 1980, 512 s.
- HOMÉROS. *Odysseia*. Praha: Petr Rezek, 2007, 451 s, ISBN 978-80-86027-26-0.
- KERÉNYI, Karl. *Mytologie Řeků II.* Praha: Oikoymenh, 1998, 349 s.
- LETOŠNÍKOVÁ, Ludiše, HERČÍK, Josef. *Zbraně, šerm a mečíři*. Praha: Albatros, 1983, 375 s.
- LEVI, Peter. *Svět starého Řecka*. Praha: Knižní klub, 1995, 240 s, ISBN 80-7176-214-8.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006, 374 s, ISBN 80-7203-713-7.
- LIDELL, H. G., SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996, 2362 s, ISBN 0-19-864226-1.
- NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh, 2003, 839 s, ISBN 80-7298-089-0.
- OSBORNE, Robin. *Dějiny klasického Řecka*. Praha: Grada, 2010, 240 s, ISBN 978-80-247-3233-6.
- PATOČKA, Jan. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1966, 359 s, ISBN 80-7021-195-4.
- PATOČKA, Jan. *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999, 397 s, ISBN 80-86005-91-7.
- PATOČKA, Jan. *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991, 149 s, ISBN 80-04-25383-0.
- PATOČKA, Jan. *Umění a čas I.* Praha: Oikoymenh, 2004, 543 s, ISBN 80-7298-113-7.
- PATOČKA, Jan. *Umění a čas II.* Praha: Oikoymenh, 2004, ISBN 80-7298-114-5.
- PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství*. Praha: ISV, 2001, 163 s, ISBN 80-85866-64-1.
- *Postavy světového dramatu*. Praha: Práce, vydavatelství a nakladatelství ROH, 1960, 377 s.
- REBENICH, Stefan. *Antika. 101 nejdůležitějších otázek*. Velké Bílovice: TeMi CZ, 2007, 160 s, ISBN 978-80-903873-8-6.
- *Slovník antické kultury*. Praha: Svoboda, 1974, 717 s.
- *Sofokleův Oidipus Král*. Praha: Alois Wiesner, 1924, 49 s.
- SOFOKLES. *Oidipus Král*. Brno: Městské divadlo Brno, 2010, 185 s.
- STIEBITZ, Ferdinand. *Stručné dějiny řecké literatury*. Praha: SPN, 1972, 247 s.

- STONE, Irving. *Vášně mysli. Román o životě Sigmunda Freuda*. Brno: Jota, 2010, 966 s, ISBN 978-80-7217-792-9.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2005, 268 s, ISBN 80-7021-731-6.
- WALDAPFEL, Imre Trencsényi. *Mytologie*. Praha: Odeon, 1967, 336 s.

Stránky WWW a zdroje [online]

- Glosy.info <http://glosy.info/texty/kral-oidipus-drama-o-probuzeni/>
- www.perseus.tufts.edu/hopper/ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0192%3Acard%3D1>
- www.pvsps.cz <http://www.pvsps.cz/verejnost/o-prazske-psychoterapeuticke-fakulte/prace-studentu-czv-ppf/>
- www.reflex.cz <http://www.reflex.cz/vyhledavani?q=kr%C3%A1l+oidipus&sa=&hash=fd0f71c145>
- www.novinky.cz <http://www.novinky.cz/veda-skoly/296737-v-pripade-srazky-s-asteroidem-bude-nejlepsi-se-modlit-doporucuje-sef-nasa.html>
- www.ilist.cz <http://www.ilist.cz/clanky/pyrotechnicke-efekty-ozivi-anticke-drama>