

EURÍPIDÉS A PLATÓN: DVĚ PODOBY KRITIKY MÝTU O AUTOCHTONII*

JAROSLAV DANEŠ (Hradec Králové)

Úvod

Mýtus o autochtonii byl jedním ze základních kamenů ideologie či politické imaginace demokratických Athén, což je patrné z četných odkazů v literatuře klasického období, a to napříč všemi žánry: historiografie, drama, filozofická próza či řečnictví.¹ Podle autochtonního mýtu se

* Následující text, který byl pod názvem *Euripides and Plato On Autochthony* pronesen na *Fifth Annual Conference on Philosophy* v Athénách (2010) v rámci projektu GAČR 401/P032/09, byl ve značně zkrácené verzi a s redukováným poznámkovým aparátem publikován pod tímtež názvem in: *The Anthology of Philosophical Studies*, V, (ed.) PATRICIA HANNA, Athina 2011 (v tisku). Za cenné připomínky děkuji profesoru Pavlu Olivovi a anonymním recenzentům *Listů filologických*.

¹ Viz např. HERODOTOS, *Historiae*, VII,161; ARISTOFANÉS, *Vespae*, 1075–1080; PLATÓN, *Menexenus*, 245d; LÝSIÁS, *Oratio funebris*, 2,17; ÍSOKRATÉS, *Panathenaicus*, 12,124; DÉMOSTHENÉS, *Oratio funebris*, 60,4; HYPEREIDÉS, *Oratio funebris*, 6,7. Detailnější analýzu athénské autochtonního mýtu lze nalézt u následujících autorů: NICOLE LORAUX, *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton 1993, s. 3–71; SUSAN LAPE, *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge 2010; MARCEL DETIENNE, *Être autochtone: du pur Athénien au Français raciné*, Paris 2003; ENRICO MONTANARI, *Il Mito dell'autoctonia: linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981; VINCENT ROSIVACH, *Autochthony and the Athenians*, in: *Classical Quarterly* 37, 1987, s. 294 až 306. O politické funkci mýtů jako symbolické reprezentaci kolektivní jednoty viz NICOLE LORAUX, *The Children of Athena*, s. 37, a MARTIN PERSSON NILSSON, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Lund 1951, s. 49–80.

athénští občané nebo spíše jejich předkové nezrodili z lidských matek a otců, ale povstali ze země. V athénské mytické historii se objevuje několik autochtonních bytostí: Kekrops, první athénský král, Erichthonios, druhý athénský král, a Erechtheus. Erechtheus byl v jazyce poezie od Homéra po Sofoklea králem, po němž získali Athéňané pojmenování – lid Erechtheův, Erechtheovci.²

Jakou úlohu hrál tento mýtus a jaké jsou jeho politické implikace? V zásadě je možné říci, že mýtus plnil dvě funkce, z nichž ta první souvisí s ideologií občanství. Mýtus o autochtonii odpovídá na otázku, kdo je a kdo není athénským občanem, a implikuje rovnost všech athénských občanů, neboť všichni dokážou vysledovat svůj původ k předkům, kteří povstali z attické půdy.³ Za druhé byl mýtus využíván jako ideologický prvek v athénské zahraniční politice, protože konstruoval athénskou nadřazenost nad ostatními Řeky. Ze všech iónských kmenů jsou pouze Athéňané těmi, kdo se zrodili z attické neboli řecké půdy. Všichni ostatní jsou imigranti, kteří v Řecku nemají kořeny. Tyto dvě funkce jsou patrné v literatuře klasického období, avšak můžeme najít ještě několik politických implikací autochtonního mýtu, o nichž hovoří například Arlene Saxonhouseová: 1) autochtonní mýtus implikuje svět obcí, jejichž hranice jsou dány přirozeně, a nejsou tedy výsledkem lidských dohod a smluv; 2) ospravedlňuje vyloučení žen z politiky, protože půda zrodila pouze mužské předky a je jejich skutečnou matkou; 3) eliminuje otázku, komu patří země.⁴

Není proto překvapivé, že dva bystří pozorovatelé a kritikové athénské politiky a společnosti, jakými byli Euripidés a Platón, věnovali tomuto mýtu náležitou pozornost. Každý z nich však k mýtu přistoupil

² Viz např. HOMÉROS, *Illias*, II,545–546.

³ S otázkou občanství souvisí i pojem urozenosti. Jak upozorňuje GEORGE WALSH, *The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides's Ion*, in: *Hermes* 106, 1978, s. 301, „pro Athéňana znamenalo být ze země zrozeným (γεννητός) neboli autochtonem (αὐτόχθων) být urozeného původu (εὐγενής). Jinými slovy jeho národní hrdost souvisela v jeho chápání se zděděným osobním statutem: pokud athénská obec byla rasově čistou, byl takový i on (viz HYPEREIDÉS, *Oratio funebris*, 6,7; PLATÓN, *Menexenus*, 237b).“ Tato kolektivní εὐγένεια sloužila k eliminaci třídního konfliktu a propůjčovala stejnou občanskou důstojnost všem Athéňanům, a nikoli jen malé skupině aristokratů. V obecné rovině, jak již bylo naznačeno, implikovala isonomii (viz níže, PLATÓN, *Menexenus*, 238d–239a).

⁴ ARLENE SAXONHOUSE, *Reflections on Autochtony in Euripides's Ion*, in: *Greek Tragedy and Political Theory*, (ed.) PETER EUBEN, Berkeley – London 1990, s. 255–256.

s jinou mírou a jiným ostřím kritičnosti. V tomto článku se pokusím ukázat, jak s daným mýtem pracovali a jakým směrem se ubírala jejich kritika.⁵

Eurípidés o autochtonii

Mýtus o autochtonii má klíčovou úlohu v Eurípidově tragédii *Ión*, avšak příběh, který bůh Hermés vypráví v prologu této hry, je variantou mýtu, která není z dochované literatury jinak známá, a Eurípidés je tak jejím jediným zdrojem.⁶ Zápletka hry je poměrně komplikovaná a motivická práce je podobná nové attické komedii nebo romanopisectví hellénistické éry. Kreúsa, dcera krále Erechthea, byla znásilněna Apollónem a otěhotněla. Dařilo se jí však skrývat své těhotenství a podařilo se jí utajit i porod. Svě dítě nechala napospas v košíku se dvěma zlatými hady (symbol Erechtheova rodu) v jeskyni na svahu Akropole, kde byla Apollónem znásilněna. Hermés však na Apollónův příkaz dítě zachránil a odnesl do Delf, kde se o něj starala a vychovala jej kněžka Apollónova chrámu. Dospělý Ión následně sloužil jako chrámový sluha. Mezitím byla Kreúsa provdána za aiolského generála Xútha, který Athénanům pomohl v kruté válce proti eubojské Chalkidě a zajistil Athénám vítězství. Nicméně jejich manželství zůstávalo po dlouhou dobu bezdětné, což je přimělo odejít do Delf a vyprosit si věštbu od boha Apollóna. Kreúsa rovněž tajně doufá, že Apollón by jí mohl naznačit, co se stalo s jejich odloženým dítětem. Apollón překvapí Xútha výrokem, že první člověk, kterého potká, až vyjde z chrámu, bude jeho syn. Xúthos potká právě mladého chrámového sluhu, který se proto, že mu vyšel v ústrety,

⁵ Za nejednu inspiraci vděčím především analýzám NICOLE LORAUX (*The Children of Athena*) a ARLENE SAXONHOUSE (*Reflections on Autochtony in Euripides's Ion*; *Táž, Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago 1992), zvláště pokud jde o interpretaci *Ióna* a dialogu *Menexenos*. Obě autorky, jakož i veškerá mnou citovaná literatura, opomíjejí autochtonní mýtus v Platónově *Políteii*. Platónova verze autochtonního mýtu, přestože odkazuje na mýtus thébský, je jakousi „ideologickou revizí“ mýtu athénskému, jak ukážu v tomto článku.

⁶ Mám na mysli skutečnost, že bůh Apollón je ve hře označen za Iónova otce. O možných zdrojích Eurípidovy varianty či úpravy mýtu viz ARTHUR SYNGE OWEN, *Euripides' Ion*, Oxford 1939, s. XII–XIII, a GEORGE WALSCH, *The Rhetoric of Birth-right*, s. 31. O revizích a reinterpretaci athénské historie v 5. a 4. století viz LIONEL PEARSON, *The Local Historians of Attica*, Philadelphia 1942, a KURT VON FRITZ, *Die griechische Geschichtsschreibung*, Berlin 1967.

bude nazývat Ἴών („jdoucí“). Po této šťastné a nečekané události zamýšlí Xúthos odvést Ióna do Athén a učinit z něj krále. Kreúsa žárí na Ióna a plánuje jeho vraždu, k čemuž je pobízena starým vychovatelem, který ve hře vystupuje jako odborník na čistotu athénské rasy a autochtonní královské linie. Ión však o vlásek unikne smrti, když ptáci, které předtím vypudil z chrámu, protože ho znečišťovali, vypijí víno ukápnuvší z jeho číše a svou bolestnou smrtí dají všem najevo, že víno bylo otrávené. Kreúsa je usvědčena a Xúthos ji chce zabít. Kreúsa se coby prosebnice uchýlí k oltáři a vzápětí vyjde najevo skutečnost, že Ión je její syn. Veškeré zášti jsou nakonec urovnány bohyní Athénou (*deus ex machina*), jež odesílá všechny nazpět do Athén a oznamuje zárnou budoucnost Ióna a jeho synů, kteří vykonají mnoho slavných skutků.

I když se tragédie odehrává v Delfách, můžeme říct, že jde o ryzí athénskou tragédii.⁷ Mýtus o autochtonii a jeho implikace jsou klíčové pro každou postavu v této hře od začátku do konce. Zkoumejme tuto hru z hlediska otázek původu a občanství. Kreúsa pochází z čisté obce (καθαρά πόλις – v. 673, 1333), které vládne starobylý rod Erechtheovců, a dokonce i její zjev prozrazuje urozený původ. Kreúsa je posledním potomkem autochtonní královské linie. Vznešený původ však nepříznivě ovlivňuje vztah k jejímu manželu Xúthovi, který je v průběhu hry samotnou Kreúsou označován za cizince (v. 290) a válečníka (vv. 296 až 298). Iónova situace je v tomto ohledu ještě mnohem horší, protože je chrámovým otrokem (v. 309) a obecně se má za to, že je nízkého původu (vv. 837–838). Když se šťastnou náhodou stane Xúthovým synem, čemuž nemůže uvěřit, a proto Xútha podrobí důkladnému „výslechu“, je velmi spokojen, že není neurozeného původu. V rozhovoru s Iónem se Xúthos ukáže jako rouhavý cizinec, který popírá mýtus o autochtonii, jenž je naopak zcela nedílnou součástí athénské diskurzu o občanství a o nějž (nejen) Kreúsa opírá své důstojenství. Xúthos dále překvapí chytrého a velmi obezřetného Ióna návrhem, aby se s ním vrátil do Athén, kde z něj Xúthos hodlá učinit následníka trůnu. Ión ve své odpovědi zdůrazňuje souvislost mezi původem a občanstvím. Přeje si, aby jeho matka byla Athéňankou, jinak se mu nedostane svobody řeči (παρρησία) a jeho ústa zůstanou otrocká (vv. 668–675). Jinými slovy řečeno, jeho otec je cizinec a matka neznámá. Podle zákona o občanství tedy

⁷ NICOLE LORAUX, *The Children of Athena*, s. 184, říká: „Athény jsou jediným tématem Eurípidova *Ióna*, jeho jediným hrdinou.“

v Athénách zůstane cizincem, přestože je z otcovy strany vnukem samého Dia.⁸ Vyloučení z občanského společenství by se tedy Ión vyhnul jedině díky autoritě svých nově nalezených rodičů, avšak zcela jistě by vzbudil závist a nevráživost Athéňanů, kteří by nelibě nesli, že moc uzurpuje cizinec či spíše přivandrovalec, čehož se Ión právem obává.

Tím se dostáváme k tématu exkluzivity občanství. Ión charakterizuje exkluzivní společenství autochtonních athénských občanů následujícími výrazy: strach (v. 601, 624, 628) a závist (v. 597, 611). Nejpozději od Hérodota byly výrazy strach a nenávisť či závist užívány k popisu tyranidy, zde je jich však užito v souvislosti s autochtonní athénskou společností. Podle Ióna je lepší netoužit po vlivu nebo moci, protože politické prostředí je sférou strachu a závisti (vv. 595–606).⁹ Strachy autochtonní společnosti mají různou podobu, jeden z nich je však charakteristický, a tím je xenofobie. Čistota athénské rasy či rodu, jakož i čistota obce je zdůrazňována po celou hru. Nejvášnivějším obhájcem čistoty rodu je paradoxně starý vychovatel, nyní služebník Kreúsy, dříve vychovatel Erechthea, který je sám otrokem. Názorně ilustruje, proč by se člověk takové společnosti měl bát, je dokonalým ztělesněním zla a mistrem konspirace. Nejprve manipuluje Kreúsu proti Xúthovi a Iónovi, a to ve jménu rasové čistoty či z vlasteneckých důvodů, chceme-li. Snaží se Kreúse namluvit, že Xúthos ji zamýšlí vypudit z Athén (vv. 810–811). Dle jeho názoru zplodil Xúthos chlapce s nějakou otrokyní a poslal ho do Delf, kde měl být vychován. Když se mu dostalo zpráv, že syn již dospěl, nastrojil cestu do Delf a předstíral, že Ióna objevil šťastnou náhodou (vv. 813–831). Starému vychovateli se v tomto ohledu dostává podpory od sboru Kreúsinych služebných. Nicméně agresivní sklony starého vychovatele se na okamžik zaměří na jiný cíl. Stane se tak poté, když se Kreúsa nečekaně vyzná, že byla znásilněna Apollónem. Starý vychovatel reaguje bezprostředně a navrhne, aby v odvetu vypálili Apollónovi věštinu (v. 974). V podstatě se dá říci, že vychovatel chce

⁸ Zdá se, že Eurípidés v *Iónovi* naráží na Perikleův zákon o občanství z roku 451/0, podle nějž závisela občanská práva na podmínce, že athénský občan musí mít oba rodiče Athéňany (ARISTOTELÉS, *Res publica Atheniensium*, 26).

⁹ Eurípidés vystihuje paradox athénské společnosti a politiky. Zůstat stranou politického života (ἀπραγμοσύνη) znamenalo nejen nemít žádný vliv, ale podle normativních standardů formulovaných Perikleem (THŮKÝDIDÉS, *Historiae*, II,40) to též znamenalo stát se neužitečným. Na druhou stranu ponořit se do politického života značilo vstoupit do sféry řevnivosti, strachu a závisti.

vyhubit nebo eliminovat všechny, kdo Kreúse nějak ublížili: Xútha, Apollóna, Ióna. Sama Kreúsa zpočátku aktivitou a pomstychtivostí, pokud jde o obranu Erechtheova domu či majestátu, nepřekypuje, protože se obává nekonečného cyklu utrpení, a nadto ctí posvátnost manželského lože (v. 975, 977). Vystupuje spíše jako zdroj nářků. Postupně se však veškerá hořkost, která v ní je, vylije na Ióna, jehož vraždu zosnuje s příslovečnou lstivostí, a teprve tehdy se z Kreúsy stane obhájce rodové čistoty (vv. 1036–1038) a – cynicky řečeno – ekonom násilí. I v tento moment však Kreúsa není nejmávnivější obhájkyní čistoty obce a rodu. Tím je totiž sbor služebných (vv. 1058–1060), podle nějž nikdy nesmí dojít k tomu, aby Athénám vládl někdo, kdo není z rodu Erechtheovců. Když smrtící intriky selžou a Ión přežije, sbor vidí jediné východisko – spáchat sebevraždu; bylo by totiž neúnosné dívat se, jak Athénám vládne cizinec (vv. 1069–1072). Hleďme, k jakým důsledkům vede exkluzivita občanství v kombinaci s pojmem čistého rodu či athénské rasy!

Je Eurípidův *Ión* čistou kritikou athénské ideologie občanství, nebo se Eurípidés snaží přivést diváka k reflexi nad omezeními, která z takové ideologie plynou? Jaká mohla asi být reakce publika na tuto hru? Obecně sdílenými představami o občanství a čistotě rodu v Athénách pátého století byly ty, které v *Iónovi* zastává starý vychovatel, sbor a Kreúsa. Je však stěží představitelné, že by se někdo z diváků mohl identifikovat s těmito hrdiny: agresivní, nenávistný a fanatický otrok, deprimovaná a dezinformovaná žena. Můžeme se domnívat, že Eurípidés se snaží přimět publikum k odmítnutí ideologie občanství, rodové čistoty a zúženého chápání autochtonie tím, že vytvoří postavy Kreúsy a starého vychovatele, se kterými se divák nemůže ztotožnit, a naopak ukáže Ióna, který je skutečným Athéňanem a potomkem poslední autochtonní bytosti, jako možnou obět smrtonosných plánů, které povstávají z těchto doktrín.¹⁰ Jako bychom zde byli svědky politického myšlenkového experimentu s obrácenou perspektivou. Takový experiment prav-

¹⁰ Podle zákonů o občanství platných v době uvedení *Ióna* na scénu by Ión nebyl občanem. Eurípidés svou inovací v tradičních genealogiích, která odsouvá cizince Xútha do pozadí a na jeho místo staví boha Apollóna jako skutečného Iónova otce, ukazuje limity ideologie občanství, a ukotvuje tak Ióna v athénské genealogii. Legitimní nárok Iónův je vyššího řádu, neboť jeho původ je z poloviny božský. Tato božská úroveň ale není omezena jen na Athéňany, neboť bohové jsou všem společní. V tom by mohl spočívat smysl úpravy tradičních genealogií: uvědomění si společného i přes athénskou specifičnost.

děpodobně mohl vyvolat reflexi, která by vedla ke snížení xenofobních sklonů publika. Pojem čistoty je elegantně zproblematizován na vztahu Ióna a ptáků, kteří si udělali hnízdo v Apollónově chrámu.¹¹ Na začátku hry se Ión na ptáky hněvá, protože znečišťují posvátné místo (vv. 107 až 108) a snaží se tam zahrnout (vv. 172–173). Ión jim vyhrožuje, že je postřílí lukem. Titíž ptáci mu paradoxně zachrání život a ztratí tak svůj, když při úlitbě vypijí otrávené víno, které mu nachystali Kreúsa s vychovatelem.

Tato metafora ukazuje, že snaha udržet čistotu rodu za každou cenu je nejen nevýhodná, ale přímo zhoubná, a může zničit to, co zamýšlela chránit. Pojem čistoty rodu a obce, jak ukazuje Walsch,¹² je napadán a problematizován v průběhu celé hry, čehož dokladem je Iónův osud. Iónův život je výsledkem násilí a zločinu, které byly spáchány na Kreúse. Kreúsina čistá krev se smísila s Apollónovou. Je však možné, aby bůh znečistil něčí krev? Otázka čistoty se vrací na konci hry, kdy si Kreúsa a Ión vymění své role. Kreúsa je po neúspěšném pokusu o vraždu pronásledována a Ión se rozhodne ji zavraždit přímo u oltáře, kam se uchýlila jako prosebnice. Ión si v podstatě počíná jako starý vychovatel a chápe čistotu jako nutnost zabít všechny nepřátele (v. 1334).¹³ Naštěstí mu v tom zabrání Pýthie, a Ión se tak vyhne dvojímu znečištění a znesvěcení: porušení božského zákona a matkovraždě.

Jiná kritická perspektiva v *Iónovi* se týká genderového aspektu. Mýtus o autochtonii ustavuje mužské politické společenství a vylučuje ženy, popírá totiž roli ženy jakožto matky a přenáší tuto úlohu na zemi. V *Iónovi* je však situace odlišná. Kreúsa je tím, kdo zajišťuje pokračování autochtonního královského rodu bez manžela. Na jejích bedrech spočívá světlá budoucnost Erechtheova domu – slavných Athén (vv. 1463–1467).¹⁴ Hra jako by byla psána z ženské perspektivy. Athénské mužské publikum stěží mohlo pominout odsudek mužského sklonu k nevěře, o kterém zpívá sbor služebných (vv. 1090–1105). Tento sklon

¹¹ Viz též GEORGE WALSCH, *The Rhetoric of Birthright*, s. 306, a ARLENE SAXONHOUSE, *Reflections on Autochtony*, s. 273.

¹² GEORGE WALSCH, *The Rhetoric of Birthright*, s. 306.

¹³ EURÍPIDÉS, *Ion*, 1334: Καθαρός ἅπας τοι πολεμίους ὅς ἂν κτάνη (řecký text citují podle edice EURÍPIDÉ, *Tragedies*, III, [éd.] HENRI GREGOIRÉ, Paris 2002).

¹⁴ Tamtéž, vv. 1463–1467: ἀπαιδες οὐκέτ' ἐσμὲν οὐδ' ἄτεκνοι· δῶμ' ἐστιοῦται, γὰρ δ' ἔχει τυράννουσ· ἀνηβᾷ δ' Ἐρεχθεύς, ὃ τε γηγενέτας δόμος οὐκέτι νύκτα δέρεται, ἀελίου δ' ἀναβλέπει λαμπάσιν.

k nevěře jde ruku v ruce s mužskou arogancí, která předstírá, že rozmnožování je mužskou záležitostí.¹⁵ Eurípidův *Ión* je protikladem klasického výrazu patriarchálního přesvědčení, jak ho známe z Aischylových *Eumenid* (vv. 656–666). Údajná nadřazenost mužů je zásadním způsobem zpochybněna v postavě Xútha, který zůstává vězněm své nevědomosti, pokud jde o Iónův původ, a je úspěšně klamán až do konce hry jak bohy (Apollón a Athéna), tak lidmi (Kreúsa). Paradoxní na celé věci je, že Xúthos, který se vůbec nesnaží najít Iónovu matku, není jeho otcem.¹⁶ Jeho naivní důvěra ve své otcovství kontrastuje s jeho nedůvěrou v autochtonní mýtus, který považuje za lež. Arlene Saxonhouseová tuto situaci komentuje slovy:¹⁷ „The control Creusa has over that belief raises her from the status of an irrelevant individual to the very source for the founding of cities. Euripides in this play irreverently suggests a revision of the autochthony myth, and in doing so exalts the role of both women and motherhood.“

Revize autochtonního mýtu je podtržena podobností mezi Iónem a Erichthoniem.¹⁸ V prologu Hermés říká, že Kreúsa následovala obyčej svých předků a Erichthonia, když dala své novorozeně do košíku (vv. 18–21) a přiložila dva zlaté hady jako ochránce (a symbol Erechtheova rodu), stejně jako to kdysi učinila bohyně Athéna (vv. 21–26).¹⁹ Mužská perspektiva se ale vrací na konci hry, protože Ión se jako potomek Erechtheova rodu vrací do Athén jako král. Athéna, která nastiňuje jeho budoucnost a oznamuje, že bude mít čtyři děti (athénské eponymní hrdi-ny), se však ani slovem nezmníní o jeho ženě (vv. 1575–1581).

¹⁵ Pro přesnost je třeba dodat, že mužská arogance moci a brutální síly – zvláště ve válečných taženích – je častým tématem tragických básníků a není tedy ničím specificky eurípidovským.

¹⁶ Konverzace mezi Xúthem a Iónem je ve své podstatě šokující. Jak Xúthos (v. 541), tak Apollón (v. 543) nepředpokládají, že by Ión mohl hledat svou matku. Ión však nehodlá ustát ve „výslechu“ Xútha a chce zjistit pravdu o své matce. Xúthos obtěžován Iónem si nakonec mluhává vybaví, že kdysi dávno navštívil Delfy, kde se v bakchickém opojení pomiloval s neznámou dívkou (vv. 544–555). Ión následně dosáhne u Xútha porozumění, ale Xúthos odmítne trávit v Delfách více času, než je nezbytné, aby našel onu neznámou dívku, a pospíchá nazpět do Athén (vv. 570–580).

¹⁷ ARLENE SAXONHOUSE, *Reflections on Autochthony*, s. 272.

¹⁸ Srov. NICOLE LORAUX, *The Children of Athena*, s. 193–195.

¹⁹ Ve skutečnosti tato podobnost nesáhá příliš daleko, protože Athéna svěčila košík panenským dcerám Aglaurovnam, aby jej záchránily. Kreúsa naopak vydá dítě napospas smrti.

Poslední kritický motiv se skrývá na konci hry.²⁰ Bohyně Athéna ve své řeči mění tradiční genealogie. Ión byl znám jako Xúthův syn,²¹ zatímco v Eurípidově verzi je synem Apollónovým. Obě mytické verze mají společné to, že Ión je praotcem Iónů, což bylo obecně sdílené přesvědčení, které se neomezovalo pouze na Athéňany.²² Ión však není jediným eponymním hrdinou v Athénině řeči. Kreúsa a Xúthos budou mít syny Achaia a Dóra, což jsou eponymní předci mocných řeckých kmenů (vv. 1589–1594). Owen v úvodu ke svému vydání *Ióna* přichází s interpretací, že politické poselství této hry spočívá v tom, že má Ióny učinit hrdými na jejich příbuzenství s Athéňany a ukázat Dóřům jejich rasovou kompatibilitu s Athéňany.²³ Pokud jde o Ióny, jejich příbuzenské vztahy s Athéňany byly něčím banálním a Eurípidova inovace, podle níž byl Apollón otcem Ióna, byla možná dramaticky zajímavá, ale na faktu příbuzenství neměnila nic. Dóřové se mohli dokonce cítit uraženi, neboť otec jejich praotce je tak trochu komickou figurou a jejich původ je kromě Xútha odvozen od Athéňanky Kreúsy. Vlastenecká interpretace *Ióna*, podle níž má tato hra potvrdit athénskou nadřazenost a využít příběhu o Iónovi jako ideologické opory pro athénskou imperiální politiku, jistě postihuje významný aspekt hry, který vyplývá z pozmeněné genealogie a je nepřehlédnutelný;²⁴ současně ale přehlíží kritické až

²⁰ Mé názory jsou v tomto ohledu protikladné interpretacím, které podali např. JOHN PENROSE BARRON, *Religious Propaganda of the Delian League*, in: *Journal of Hellenic Studies* 84, 1964, s. 35–48; HENRI GREGOIRÉ, *Euripide III*, Paris 1923, a EDOUARD DELEBEQUE, *Euripide et la Guerre Peloponnèse*, Paris 1951, kteří považovali *Ióna* za klasickou vlasteneckou hru.

²¹ HÉRODOTOS, *Historiae*, VII,94 a VIII,44.

²² Např. HÉRODOTOS, *Historiae*, I,147, říká, že čistokrevní a skuteční Iónové jsou ti, kteří jsou athénskému původu. V páté knize svých *Dějín* (V,97) se zmiňuje o tom, že Miléťané byli osadníci z Athén, a proto by jim Athéňané měli pomoci a podpořit jejich povstání proti perskému králi.

²³ ARTHUR SYNGE OWEN, *Euripides' Ion*, s. XXXIX–XL. Proti Owenově interpretaci je ale možné vznést závažnou námitku. Thúkýdídés v *Dějínách peloponnéské války* (IV,6; VI,85; VII,57) opakovaně tvrdí, že jak Athéňané, tak jejich nepřátelé se nestarali o příbuzenské vazby či vztahy, ale jednali pouze na základě prospěšnosti a *rebus sextantibus*.

²⁴ Dóra, který byl podle tradice Xúthovým bratrem (HÉSIODOS, *Fr.* 10a 20–23, [edd.] FRIEDRICH SOLMSEN – REINHOLD MERKELBACH – MARTIN LITCHFIELD WEST, *Fragmenta Hesiodae*, Oxford 1983, s. 227), prezentuje jako syna Xútha a Kreúsy a podřizuje jej tak athénské rodové linii. Podle této inovace tedy (nejen) Dóřové odvozují svůj původ od Athéňanů. Podstatná je rovněž skutečnost, na kterou upozorňuje RO-

subverzivní prvky, které se ve hře skrývají a které dle mého názoru nemožňují tvrdit, že jde o přímočarou či neproblematickou vlasteneckou činohru. Ión byl uveden na scénu někdy v průběhu peloponéské války a pravděpodobně po nešťastné výpravě na Sicílii roku 415. Jaký je průběh a výsledek této hry? Po divokém víru událostí a neustálém střídání a převrácení perspektiv je nastolena harmonie. Ve světě, který Athéna nastiňuje ve své závěrečné řeči, není žádné místo pro spory. Není možné očekávat žádné konflikty mezi bratrskými Dóry a Ióny, a už vůbec ne mezi Ióny samými, protože Iónovi potomci posílí Athény tím, že získají kontrolu nad ostrovy a přilehlou pevninou (vv. 1582–1585). Svět, který přijde, bude světem řádu s jasně rozdělenou mocí, bude to svět mírové vzájemnosti všech vlivných řeckých kmenů, byť prvním mezi bratry budou Athéňané. Tato vize je protikladná situaci v době vzniku a uvedení této hry: revolta iónských spojenců proti Athénám, zničující válka mezi Athénami a Spartou a tvrdé potírání spojenců či napadání neutrálních států ze strany Athéňanů. Tato myticky konstruovaná vzájemnost překonává strach a nenávisť, které pramení z autochtonního mýtu.

Platón o autochtonii

Platón využívá autochtonní mýtus ve čtyřech dialozích: *Menexenos*, *Prótagorás*, *Políteiá* a *Polítikos*, ale činí tak s jinými akcenty a někdy i s jiným stupněm vážnosti.²⁵

Dialog *Menexenos* je „vážně míněná parodie“²⁶ Perikleovy pohřební řeči.²⁷ Sókratés na Menexenovo naléhání deklamuje pohřební řeč, kte-

BERT PARKER, *Myths of Early Athens*, in: *Interpretations of Greek Mythology*, (ed.) JAN BREMMER, London 1990, s. 207, že Ión má božského otce, zatímco jeho poloviční bratr pouze lidského – jinými slovy Iónova legitimita a status jsou vyššího řádu. Za upozornění na Parkerovu stať, jakož i další připomínky děkuji anonymnímu recenzentovi *Listů filologických*.

²⁵ Pro účely následujícího textu se až na jednu výjimku omezím na dialogy *Menexenos* a *Políteiá*.

²⁶ Tímto paradoxním spojením chci vyjádřit skutečnost, že i přes tendenci učinit něco směšným jsou témata, o kterých se mluví, vážná. Znamky parodie je možné zahlédnout v Sókratově hodnocení účinků pohřebních řečí, z nichž nejzřetelnějšími jsou uchvácení a okouzlení. Sókratés pozoruje skutečnost, že kdykoli jim naslouchá, zdá se mu, že je vznešenější a lepší, než ve skutečnosti je, a roste jeho vážnost v očích cizinců, kteří naslouchají spolu s ním. Tento majestátní pocit trvá déle než tři dny a ještě pátý den poté, co slyšel pohřební řeč, mu činí potíže vrátit se nohama na zem

rou složila Perikleova družka Aspasia, o níž se ve stejném dialogu tvrdí, že právě ona je rovněž autorkou slavné Perikleovy pohřební řeči (236b). Pohřební řeč i veřejný pohřeb byly příležitostí oslavit moc a nádheru athénskému státu.²⁸ Není tedy překvapivé, že v tomto kontextu je zmiňován autochtonní mýtus, protože jeho prostřednictvím je zvýrazněna athénská výjimečnost. V dialogu *Menexenos* je ale jedna z těchto klíčových institucí athénskému státu vysmívána a tato parodie je součástí Platónovy kritiky politické rétoriky (235a–c). Za prvé bylo nepředstavitelné, aby žena mohla pronést takovou řeč, protože veřejný prostor byl ženám uzavřen. Za druhé Sókratova zmínka o jeho učitelích Aspasií a Konnovi, kteří jsou dle jeho názoru lepší než Lampros a Antifón (236a), naznačuje, že to, co říká, nemyslí vážně: Lampros byl všeobecně proslulým učitelem hudby a Antifón byl řazen mezi deset nejvýznamnějších attických řečníků. I přes ironický akcent je přednášená řeč standardní a obsahuje všechny významné ideologické prvky počínaje autochtonním původem Athéňanů (237c–239a) přes tvrzení, že Athény jsou záštitou Řecka a útočištěm prosebníků,²⁹ výkladem výběrových kapitol z dějin Řecka a Athén a konče oslavou státu, který se stará o výchovu sirotků, jejichž otcové zemřeli, když bojovali za svoji vlast – Athény. Zde funguje autochtonie klasickým způsobem a zakládá kolektivní vznešenost původu, protože předkové Athéňanů nebyli přistěhovalci, ale původní obyvatelé, kteří povstali z attické půdy, a žili tedy ve své skutečné vlasti.³⁰ Tento vznešený původ implikuje i vznešenost cha-

(235a–c). Takovými větami se Platón na jedné straně snaží vzbudit komický účinek, současně jsme však nuceni k zamyšlení nad tím, jak nebezpečná je taková ideologická řeč, která zakrývá reálné kontury světa.

²⁷ O vztahu Platónova *Menexena* k Perikleově pohřební řeči u Thúkýdida, jakož i o Platónově a Thúkýdidově rozdílném hodnocení vývoje athénské demokracie, viz MALCOLM SCHOFIELD, *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006, s. 70–73.

²⁸ O pohřební řeči jako politickém žánru a instituci demokratické obce viz NICOLE LORAUX, *The Invention of Athens*, Cambridge (Mass.) 2006.

²⁹ Toto téma se velmi často objevuje v tragédii a řečnictví. Osm tragédií oslavuje Athény jako útočiště prosebníků, například Aischylovy *Eumenidy*, Sofokleův *Oidipús na Kolónu*, Eurípidoi *Hérakleovci* a především *Prosebnice*. Srov. LÝSIÁS, *Oratio funebris*, 2,7–11; ÍSOKRATÉS, *Panathenaicus*, 12,168–174; *Panegyricus*, 4,54–58; DÉMOSTHENÉS, *Oratio funebris*, 60,8.

³⁰ PLATÓN, *Menexenus*, 237b: Τῆς δ' εὐγενείας πρῶτον ὑπήρξε τοῖσδε ἢ τῶν προγόνων γένεσις οὐκ ἔπηλος οὖσα, οὐδὲ τοὺς ἐκγόνοὺς τοῦτους ἀποφηνάμενη μετοικοῦντας ἐν τῇ χώρᾳ ἄλλοθεν σφῶν ἴκόντων, ἀλλ' αὐτόχθονας καὶ τῷ ὄντι ἐν πατρίδι οἰκοῦντας καὶ ζῶντας.

rakteru (245c). Čistota athénskému původu je tím, co způsobuje, že Athéňané nesnáší barbary narozdíl od ostatních Řeků, kteří jsou Řeky pouze podle jména, ve skutečnosti jsou však míšenci s barbary (245d). Mýtus o autochtonii podporuje egalitární společnost, protože všichni Athéňané si jsou rovni s ohledem na svůj původ (ἡ ἐξ ἴσου γένεσις).³¹ Až potud nenajdeme nic mimořádného či zvláštního. Skutečné překvapení přichází až s Aspasiinou oslavou země jako skutečné matky a popisem těhotenství a porodu jako nápodoby Matky Země (237d–238b). Mýtus o autochtonii nepokrytě opomíjí ženu a předstírá, že ženy neexistují. Aspasia tak porušuje pravidla mýtografie.

Tím se dostáváme ke srovnání s funkcí autochtonního mýtu v dialogu *Polítikos*. Postava Hosta z Eleje v dialogu vypráví mýtus o střídavé vládě Krona a Dia nad světem a rekurzivních pohybech kosmu. V době Kronovy vlády se všechny bytosti rodí ze země (271a), neexistují rodiny, manželé a manželky a neexistují také obce či státy. Všechna tato společenství povstávají až za vlády Dia a s dobou jeho vlády je rovněž spjata sexuální reprodukce (272a–b).³² Jinými slovy heterosexuální vztahy a reprodukce jsou součástí inferiorního světa, který je obecně světem hranic: rodina, obec, stát. V této podobě jako by autochtonní mýtus ztrácel politické implikace a nezakládá také žádnou nebo ničí exkluzivitu, protože všechny bytosti včetně člověka se rodí ze země. Není tedy rozdílu v urozenosti, původu a není nic, co by od sebe oddělovalo jednotlivé bytosti. V tomto případě autochtonní mýtus funguje opačným způsobem, protože stírá rozdíly nejen mezi lidmi, ale též mezi lidmi a jinými živočichy. Obecně můžeme říci, že autochtonní mýtus v dialogu *Polítikos* má svou úlohu v předpolitickém světě a jednota všech bytostí, kterou zakládá, vylučuje typické vlastnosti politického světa: konflikt, hranice, hierarchie.³³ Z tohoto hlediska je využití autochtonní-

³¹ PLATÓN, *Politicus*, 238e. ENRICO MONTANARI, *Il Mito dell'autoctonia*, s. 59, datuje využití autochtonního mýtu k podpoře egalitarismu do období Kleisthenových reforem a vnímá ho jako symbol politicko-demokratické tendence v protikladu k tendencím etnicko-genetickým, které charakterizují politický řád před demokratickými reformami. Srov. též VINCENT ROSIVACH, *Autochthony and the Athenians*, s. 301.

³² K interpretaci a implikacím tohoto mýtu a k jeho srovnání s Hésiodovým podáním srov. recentně ELIŠKA LUHANOVÁ, *Světovládci a politikové: setkání Platóna s Hésiodem*, in: *Listy filologické* 134, 2011, s. 25–51.

³³ Srov. ARLENE SAXONHOUSE, *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago 1992, s. 128–130.

ho mýtu v dialogu *Polítikos* protikladné funkci, jakou má tento mýtus v dialogu *Menexenos*.³⁴

Vraťme se však ke srovnání Aspasiiny pohřební řeči z dialogu *Menexenos* a Perikleovou pohřební řečí u Thúkýdida. Periklés a Aspasia postupují odlišným způsobem, aby založili jednotu občanského společenství. I když Periklés začíná svou řeč připomenutím předků dnešních Athénanů a nepřetržitě linie autochtonního pokolení, velmi rychle přechází k chvále současných Athén, které mohou být vzorem celému Řecku.³⁵ V celkové výstavbě řeči a argumentace, jakož i v chvále Athén nehraje autochtonie žádnou významnější roli. Periklés totiž zdůrazňuje hodnotu athénské ústavy a institucí, demokratických ideálů rovnosti a svobody a vykresluje Athény jako velmoc. A jaké místo mají v této „pohřební eulogii“ občané, na jejichž počest byla tato řeč pronesena, a přitom je Periklés připomíná jen velmi stručně? Arlene Saxonhouseová tuto zvláštnost komentuje slovy: „It is a speech that virtually denies the death of the dead by making them one with a vital and vibrant city that lives. The present, an immortal present where past and future are one, where death is meaningless because the soldiers killed in battle live on in the memory engraved in the hearts of the citizens.“³⁶ Periklés stírá hranice mezi mrtvými a živými a odhlíží od reálných kontur světa. Můžeme říci, že „vynalezl“³⁷ Athény, které sjednocují občany v přítomné a bezčasé moci a kráse. Na rozdíl od Perikleia se Aspasia ve své řeči soustředí na athénské dějiny. Začíná výkladem o autochtonním původu Athénanů a poté podává výběrový přehled athénské historie až do své doby, a dokonce i epochy, která následovala po její smrti. Teprve po obšrném historickém výkladem obrací svou pozornost k současnému sta-

³⁴ Totéž je možné říci o autochtonním mýtu v dialogu *Prótagorás*, který je první částí Prótagorova vyprávění o občanské zdatnosti (320d–321d). Ani tento příběh o vytvoření smrtelných rodů bohy v nitru země nezakládá žádné občanské společenství, jeho jednotu nebo něčí exkluzivitu. Lidské schopnosti po zrození ze země stačily sotva k přežití, lidé žili roztroušeně a nesdružovali se do obcí či měst, neznali principy občanského soužití. Opět se tedy nacházíme v předpolitickém věku. Politická narace, která následuje, se již neopírá o autochtonní mýtus, ale o počín bohů (Dia a Herma), kteří vstúpili lidem znalost spravedlnosti a stud jako základní ctnosti společenského života (322b–d).

³⁵ THÚKÝDIDÉS, *Historiae*, II,36,1: ...οἱ αὐτοὶ αἰεὶ οἰκοῦντες διαδοχῆ τῶν ἐπιγυνομένων...

³⁶ ARLENE SAXONHOUSE, *Fear of Diversity*, s. 120.

³⁷ Tento termín jsem si vypůjčil od NICOLE LORAUX, *The Invention of Athens*.

vu. Aspasia využívá autochtonní mýtus jako skutečný zdroj jednoty občanského společenství. Tato jednota je založena na rovnosti rodu (ἡ ἐξ ἴσου γένεσις),³⁸ která ústí v odpovídající typ ústavy.

„Příčina této naší ústavy je rovnost rodu. Ostatní obce jsou totiž zřízeny z lidí rozmanitého původu a vespolek nevyrovnaných, takže i jejich ústavy jsou nevyrovnané, tyranidy a oligarchie; občané v nich žijí tak, že několik jich pokládá druhé za otroky a ti je za pány; avšak my a naši, zrodivše se všichni jako bratři z jedné matky, nechceme, abychom byli jedni druhým otroky a pány, nýbrž rovnost rodu daná přírodou nutí nás hledat rovnost politickou stanovenou zákonem (ἀλλ' ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον) a nepokládat nic jiného za důvod, abychom si vespolek ustupovali, než obecným míněním uznávanou zdatnost a moudrost.“³⁹ (239a).

Okamžitě si můžeme povšimnout významného rozdílu mezi Perikleem a Aspasií. Pro Perikleia je jednota občanského společenství dána ústavou,⁴⁰ což je lidský výtvar a konstrukce (νόμος), zatímco pro Aspasií vyplývá z autochtonního původu a rovnosti rodu neboli z přirozenosti (φύσει). Aspasia popisuje ústavu jako „vychovatelku či živitelku lidí“ (τροφή ἀνθρώπων, 238c). Pokud je ústava dobrá, budou dobří též občané a stát bude vzkvétat, jestliže je ale ústava špatná, stane se opak. Aspasia dodává:

„Je pak nutno ukázat, že naši předkové byli vychováni v krásné ústavě; skrze ni byli zdatní oni a jsou i občané nynější, z nichž právě jsou tito zde mrtví. Neboť ústava byla tatáž i tehdy jako nyní, aristokracie, vláda nejlepších, v které i nyní spravujeme svou obec...Někdo ji nazývá demokracií, jiný jiným jménem, které se mu líbí, jest to však vpravdě aristokracie se schválením lidu.“⁴¹ (238c–d).

Tato Apasiina poznámka je vrcholně paradoxní s ohledem na dějiny Athén. Její paradoxnost je dána tím, že Aspasia, přestože začíná svou řeč historickým výkladem, si v tomto místě počíná naprosto ahistoricky, protože stírá rozdíly mezi epochami, ústavami a režimy. Podle Aspasiie je totiž jedno, jak budeme toto zřízení nazývat, zda použijeme výrazu

³⁸ PLATÓN, *Menexenus*, 238e.

³⁹ PLATÓN, *Hippias Větší. Hippias Menší. Ión. Menexenos*, přel. FRANTIŠEK NOVOTNÝ, Praha 1996², s. 140.

⁴⁰ THÚKÝDIDÉS, *Historiae*, II,37,1.

⁴¹ PLATÓN, *Hippias Větší. Hippias Menší. Ión. Menexenos*, přel. FRANTIŠEK NOVOTNÝ, s. 139.

aristokracie nebo demokracie. Novotný v poznámce k tomuto místu dialogu *Menexenos* uvádí, že „nazývat athénskou ústavu aristokracií v tomto smyslu náleží zde ovšem k řečnické chvále Athén.“⁴² Je možné, že tomu tak je, ale je možné se rovněž zamyslet nad míšením demokratického a aristokratického diskurzu a nad šokujícím smíšením protikladných politických režimů.⁴³ Je jasné, že současné zřízení je na základě Aspasiina výkladu možné označit za aristokracii v tom smyslu, že všichni občané jsou díky autochtonnímu původu urození, a odlišují se tak od neautochtonů. Takovéto pojetí však implikuje egalitární společnost a režim, který není možné žádným způsobem zaměnit s takzvanou aristokracií. Byla by to totiž hořká ironie, protože režim označovaný za aristokratický prosazoval hierarchickou společnost, limitované občanství a takto založenou jednotu občanského společenství by nikdy nepřijal.⁴⁴ Aspasia se však tváří, že autochtonní mýtus přirozeně zakládá politickou jednotu, která je svou povahou bezčasá. Co do svého charakteru je tato bezčasost odlišná od Perikleovy, protože zatímco Perikleova je výtvorem abstrakce či teoretickým konstruktem, Aspasiina je výtvorem přirozenosti; Periklés oslavuje současnou ústavu, která může být nadčasovým vzorem, Aspasia oceňuje současnou ústavu proto, že je stejná jako ústava předků.

Zcela odlišně zachází Platón s mýtem o autochtonii v dialogu *Politeiá*, kde Sókratés s Adeimantem a Glaukónem uvažují o základech spravedlivé obce a výchovy v této obci. Tříde strážců, která je předurčena k vládnutí, se musí dostat zvláštní výchovy a péče, která do značné míry odráží tradiční způsob vzdělání: gymnastika pro rozvoj tělesné zdatnosti a vzdělání múzické pro kultivaci duše. Múzické vzdělání je určitým druhem řeči a každá řeč je buď pravdivá, nebo nepravdivá (376e). Výchova počíná pochopitelně v dětském věku, kdy dětem vyprávíme příběhy o bozích a hrdinech. Dětské duše jsou velmi citlivé a je třeba k nim přistupovat s nejvyšší péčí a obezřetností. Proto není vhodné líčit bohy jako pokleslé bytosti, které si libují v klamu a lži, páchání zločinných skutků a cizoložství. Bohové jsou přece z definice dokonalé a dobré bytosti; nemohou tedy lhát a páchat hanebné skutky. Lidské bytosti však dokonalé nejsou, byť tato nedokonalost neimplikuje u všech

⁴² Tamtéž.

⁴³ V jedno by nám spadly tak různé ústavy, jakými byly Drakontova, Solónova, Kleisthenova a Efiatovy ústavní reformy.

⁴⁴ Srov. PSEUDO-XENOFÓN, *Res publica Atheniensium*, I,5 a I,8–9.

bytostí něco špatného. Pro lidi je totiž někdy prospěšná a dobrá i lež, a to tehdy, když nás může uchránit ničujících skutečností nebo zla. Komu, kdy a za jakých okolností je dovoleno lhát? Po poměrně bolestné debatě dospívá Sókratés k závěru, že pouze strážce, kterého přirovnává k lékaři, může ve státním zájmu lhát, přičemž tato lež musí být namířena buď proti nepřítelům, nebo má vést k dobru ovládaných (389b).

Tím se dostáváme k diskuzi o autochtonním mýtu. Svým způsobem je nevyhnutelné, abychom k ní dospěli, protože se probírají základy občanského společenství a základy a počátky vždy skrývají nějaké skutečnosti, které nemají faktickou povahu. Jak lze dosáhnout a udržet jednotu občanského společenství? Sókratés připomíná Glaukónovi starý příběh, který nazývá vznešenou lži (γενναίον τι).⁴⁵ Jde o známý thébský autochtonní mýtus (414c–e) o válečnících, kteří povstali z dračích zubů zasetych do zorané brázdy neboli zrodili se ze země i se zbraněmi. Vystává otázka, proč se dva diskutující Athéňané, kteří vedou dialog o politice, uchylují k thébskému autochtonnímu mýtu a nevezmou si jako příklad autochtonní mýtus athénský. Velmi pravděpodobně je to dáno tím, že athénský mýtus má egalitární implikace, jak jsme viděli v dialogu *Menexenos*, zatímco Sókratés směřuje k založení jednoty hierarchického společenství. Thébský mýtus je z tohoto hlediska vyhovující, protože má aristokratické implikace,⁴⁶ což bylo pro athénské aristokraty, kteří chovali odpor k egalitární společnosti, velmi přitažlivé. Platón byl jedním z nich.

Sókratés ale přichází s inovací mýtu, kterou nemůžeme označit ve vlastním slova smyslu za aristokratickou, pokud výrazem aristokracie označujeme nějaký princip dědičných výsad a privilegií. Bůh, když tvořil občany, přimíchal do nich různé kovy. Do budoucích vládců přimíchal zlato, do bojovníků stříbro a do rolníků a řemeslníků železo a měď (415a). Tyto kovy rovněž odrážejí vážnost, které jednotlivé skupiny požívají. Nejváženější jsou tedy vládcí a nejméně vážená je rukodělná třída. Sókratés s Glaukónem se následně zamýšlejí nad tím, zda je pravděpodobné, že se lidé nechají takovým příběhem přesvědčit (415d). Oba jsou skeptičtí, ale jejich optimismus vzrůstá, když uvažují o následujících generacích. Je to dáno tím, že stávající generace zná dobře rozdíl

⁴⁵ PLATÓN, *Res publica*, 414c.

⁴⁶ Těžkooděnci, kteří se zrodili z dračích zubů, se okamžitě pustili do vzájemného boje. Ti, kteří tuto vražednou seč přežili, se stali zakladateli významných rodů.

mezi pravdou a lží, ale neustálým opakováním po mnoho generací se tato (vznešená) lež stane pravdou. Tato „falešná pravda“ bude mít ten pozitivní účinek, že občané se budou nejen více starat o stát, ale též o sebe navzájem. Tato podoba mýtu, jak jsme řekli, implikuje hierarchickou společnost, avšak nikoli společnost aristokratickou v pravém slova smyslu. Není totiž vyloučeno, že stříbrný občan bude mít zlatého potomka nebo zlatý občan měděného (415b), a protože nejvýznamnější úlohou vládců je péče o potomstvo, musí každého po ohodnocení jeho podstaty zařadit tam, kam patří. Pokud se narodí zlatému občanu železný potomek, musí být přiřazen k rukodělné třídě a opačně. Pokud se tak nestane, naplní se dle Sókrata věštba, že obec zanikne, pokud se do jejího čela dostane železný nebo měděný vládce. Jinými slovy výsledkem je hierarchická společnost, ale nikoli společnost dědičných výsad. I v této podobě je však namířena Sókratova inovace proti egalitarismu, který vychází z athénské autochtonního mýtu. Platón jako by tím uznával, že i přes kritický postoj k athénské demokratické ideologii, jejímž významným prvkem autochtonní mýtus byl, je třeba respektovat, že autochtonní mýtus je účinným nástrojem pro nastolení a udržení jednoty občanského společenství.

Závěr

Jak Eurípidés, tak Platón pohlíželi na autochtonní mýtus a jeho implikace kriticky. Eurípidés v *Iónovi* zpochybňuje obraz Athén jako otevřené a tolerantní společnosti tím, že ukazuje strach, závist a xenofobii, které vyvěrají z athénské pojetí občanství a exkluzivity, jež jsou založeny na autochtonním mýtu. Tato omezenost a exkluzivita je skutečnou překážkou řecké vzájemnosti, která je nezbytná pro mírové soužití a spolupráci řeckých obcí. Otázky exkluzivity se dotýká i Platón v dialogu *Polítikos*, avšak v jiném slova smyslu. V době Kronovy vlády se všechny bytosti bez rozdílu rodí ze země. V tomto případě jakákoli exkluzivita založená na autochtonii mizí. Autochthonie je v *Polítiku* fenoménem předpolitické éry. Naproti tomu v dialozích *Menexenos* a *Políteiá* hraje autochtonní mýtus úlohu v politickém světě. Klíčovou otázkou je jednotu občanského společenství. I když je *Menexenos* do značné míry parodií, Platón rozeznává egalitární implikace autochtonního mýtu, kterým se v *Polítei* snaží vyhnout. Nikde, pokud vím, nepochybňuje význam tohoto mýtu pro posílení jednoty občanského společenství. Otázka ex-

kluzivity jej netrápí v tom smyslu, v jakém o ní uvažuje Eurípídés. Jako nepřítel egalitární společnosti se Platón snaží autochtonní mýtus přetvořit tak (tři třídy občanů ve spravedlivé obci: zlatí, stříbrní a železní či mědění), aby ospravedlnil hierarchickou společnost. Jinými slovy autochtonní mýtus vytváří exkluzivní společnost, ale klíčovou otázkou je, či exkluzivitu máme na mysli. Naproti tomu se zdá, že Eurípídés nás varuje před konceptem exkluzivity a omezeními, která přináší.

Summary

EURIPIDES AND PLATO: TWO DIFFERENT CRITICAL ATTITUDES TO THE MYTH OF AUTOCHTHONY

The myth of autochthony was one of the key elements of ancient Athenian democratic ideology. Therefore, it is not surprising that two clever critics and observers of Athenian democratic society – Euripides and Plato – paid particular attention to this myth. According to the myth of autochthony, the citizens (or the ancestors of the citizens) were not born of human mothers and fathers but fashioned in the earth. What are the political implications of the myth of autochthony in general? First, it provides the unity of political society and strictly separates citizens from non-citizens. Second, it explains the equal rights of the citizens. Third, it pretends that the boundaries of the cities in the world are dictated by nature itself and not by human contract or agreements. Fourth, it legitimises the exclusion of women from politics – the earth is the only mother of all citizens. Fifth, the myth of autochthony definitely resolves the permanent question: to whom does or did the land belong?

In his tragedy *Ion*, Euripides questions the myth of autochthony and its implications for the foundation of a political society without women (the character of Creusa). He also suggests that Athenian society which thinks of itself as tolerant and open, is, in fact, on the basis of this myth, intolerant and xenophobic (the character of the old Tutor). On the one hand, the myth of autochthony provides order to the city, but on the other hand it closes and limits the possibilities of the city.

Plato's attitude is a little different. In the *Republic* he obviously acknowledges the value of this myth for the unity and stability of the political society, but he tries to eliminate the egalitarian implications of this noble lie, as Socrates calls it (*Rep.* 414c). So he introduces his own au-

tochthony myth concerning the three classes of citizens (gold, silver, and iron-copper), thus legitimating a hierarchical political society.

Keywords: Euripides; Plato; the myth of autochthony; political philosophy

JAROSLAV DANEŠ, Katedra filozofie a společenských věd, Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové, jaroslav.danes@uhk.cz.