

# Odysseus „Božské komedie“ a limity lidského vědění

Polina Jiráňová

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

tarasovap@email.cz

---

## Abstract:

### The Odysseus of the “Divine Comedy” and the Limits of Human Knowledge

The goal of this text is to examine the morally devised limits of human knowledge using examples from an exposition of Odysseus' journey beyond the Pillars of Heracles found in Canto XXVI of Dante's *Divine Comedy*. First, the literary context of the protagonist and its comparison with the ancient model will be briefly introduced. This will be followed by a separate analysis of the individual elements of the story in the light of the issue of the limits of knowledge mentioned above, taking into account the historical context.

**Keywords:** Dante Alighieri, *Divine Comedy*, Odysseus, Homer, limits of knowledge, ethics

**DOI:** <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2r.181>

---

Odysseus je jednou z postav vyskytujících se ve XXVI. zpěvu „Pekla“. V *Božské komedii* je zmiňován hned ve dvou souvislostech: nejprve ve spojitosti se zpěvem sirén, který mu zabrání v dosažení plánovaného cíle, a podruhé právě v kontextu XXVI. zpěvu, kde se objevuje v osmém žlebu osmého okruží, kde dlí tzv. falešní rádci, kteří jsou spalováni pekelnými plameny. Hřích, za který je trestán, je zde naznačen velmi nepřímou, ba dokonce vyvstává otázka, v čem vlastně spočívá. Jednou z možných interpretací je zneužití důvtipu, provázené zajímavou a neobvyklou narážkou básníka na sebe samého a pokušení, kterému je vystaven jakožto osoba promlouvající k většímu počtu lidí prostřednictvím psaného textu. Souvislost právě této pasáže s plavbou za Héraklovy sloupy nebývá zpravidla brána v potaz, varovný odstín je zde velmi implicitní.<sup>1</sup> Tuto problematiku podrobněji rozebereme dále v textu.

---

<sup>1</sup> M. Fubini v této souvislosti upozorňuje na příspěvky A. D. Momigliana a N. Sapegna. Viz *Enciclopedia Dantesca*. In sei volumi. Ed. di U. Bosco et al. Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1970–1976. Dostupné na: [https://www.treccani.it/enciclopedia/ulisse\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ulisse_%28Enciclopedia-Dantesca%29/); [cit. 26. 2. 2024].

Dantův Odysseus je charakterizován především dvěma typickými vlastnostmi: vychytralostí, která mu (možná) „zajistila“ místo v osmém žlebu osmého okruží společně s ostatními falešnými rádci, a statečností, která svým způsobem slouží vědě. Básník však neodsuzuje Odysseovu snahu o získání nových vědomostí zcela, proti takovému počínání je jen tehdy, pokud k němu nedochází pod Božím vedením. Počáteční radost z poznání se totiž bez Božího vedení může snadno a rychle proměnit ve zklamání.<sup>2</sup> V překladu Jaroslava Vrchlického: „Však ples náš krátký brzy v pláč se zvrátil.“<sup>3</sup>

Dantův Odysseus není identický s původní postavou Homérova díla: nevrací se totiž do vlasti k rodině. Jeho vyprávění začíná v okamžiku, kdy se vypořádává s kouzly Kirké, a končí katastrofou za Héraklovými sloupy. Komplexnost Odysseova charakteru prohlubuje ovšem v Dantově podání skutečnost, že rodinné vztahy zcela neignoruje. Nezaujímají nicméně v jeho vědomí dostatečně výrazné místo na to, aby ho odradily od směřování k novému vědění. V Dantově textu Odysseus své druhy oslovuje „bratři“, poněkud manipulativně je nabádá k zamyšlení nad smyslem života a vyzývá je k tomu, aby si neodpírali poslední z jim dostupných forem existence, kterou je možnost poznávat nové. Tím jim vsugerovává svůj vlastní pohled na tyto otázky, aniž by je ovšem informoval o možných následcích, kterých si je sám velmi pravděpodobně vědom (nejspíše proto je přiřazen k falešným rádcům). Homérův Odysseus je naproti tomu vůči svým druhům mnohem ohleduplnější a projevuje zřejmou snahu ochraňovat je před nebezpečími (například vymyslí, jak je možné se ubránit hypnotizujícímu zpěvu sirén).

Odysseus je v *Božské komedii* do vyprávění uveden poměrně zajímavým způsobem. Větší ze dvou plamenů se rozpožhybuje jakoby ve větru a z jeho vrcholku znějí slova. Mluví – Odysseus – se nepředstaví, ale okamžitě začne vyprávět o posledních letech svého života. Líčení začíná loučením s Kirké (v němž se autor textu přímo inspiruje verzí z Ovidiových *Proměn*).

Čtenář se tak dozvídá, že po roce stráveném v Gaetě se Odysseus namísto návratu do vlasti opět vydal na otevřené moře. Nejprve plul podél evropských břehů (zřejmě španělského pobřeží) a následně pak podél afrického pobřeží (až k Maroku), přičemž minul několik ostrovů západního Středomoří včetně Sardinie. Odysseus i jeho druzi byli již staří, když překonali Gibraltar (Héraklovy sloupy). Monolog, který u příležitosti tohoto okamžiku náš protagonista pronesl, je po rétorické stránce skutečně pozoruhodný. Na intenzitě nabírá postupně. Nejprve řečnickovo „já“ zaznívá odděleně

2 „Noi ci allegrammo e tosto tornò in pianto.“ Alighieri, D., *La divina commedia*. A cura di G. Petrocchi. 4ª edizione elettronica del: 25. 3. 2021, s. 308. Dostupné na: <https://www.liberliber.it/online/autori/autori-a/dante-alighieri/la-divina-commedia-edizione-petrocchi/>; [cit. 26. 2. 2024].

3 Alighieri, D., *Peklo*. Přel. J. Vrchlický. Praha, Nakl. J. Otty 1879, verš 36, s. 153.

od publika: „vy“, a teprve v následující tercíně začíná přirozeně a nenuceně oscilovat s „my“:

*„O frati, dissi, che per cento milia  
perigli siete giunti a l'occidente,  
a questa tanto picciola vigilia*

*d'i nostri sensi ch'è del rimanente  
non vogliate negar l'esperienza,  
di retro al sol, del mondo senza gente.*

*Considerate la vostra semenza:  
fatti non foste a viver come bruti,  
ma per seguir virtute e canoscenza.<sup>44</sup>*

Překlad Jaroslava Vrchlického tuto nuanci naneštěstí nezachovává v plné míře, nicméně pro ilustrativní účely je naprosto dostačující:

*„Ó bratři, děl jsem, kteří sta tisíci  
jste prošli svízeli, jimž západ kývá,  
ó, nezhrdejte myslí vzdorující*

*Tím svatvečerem smyslů, jenž vám zbývá,  
ať poznáte tu bez lidí část světa,  
jež tam, kde slunce zapadá, se skrývá.*

*Čí símě jste, kéž vždy vám v paměť slétá,  
že jak zvěř žíti cílem vašim není,  
leč hledat ctnost a poznání čím zkvétá!<sup>45</sup>*

Cílem celého Odysseova monologu je vyprovokovat přirozenou lidskou namyšlenost a podvědomou touhu nějak se odlišit, a tím také povýšit nad ostatní lidské bytosti. Takováto motivace samozřejmě zapůsobí. Posádka otáčí záď lodi k východu a loď začne směřovat na jihozápad. Lodníci jsou následně svědky toho, jak se na nebi objevují nová souhvězdí. Tato strofa bývá zpravidla vykládána tak, že poutníci překonali rovník. Pak uběhne ještě pět novoluní a pět úplňků do okamžiku, kdy v dále spatří obrovskou a temnou horu (Očistec). Posádka se nejprve raduje, ale její radost se záhy vytrá-

4 Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 307–308.

5 Alighieri, D., *Peklo*, c.d., s. 152.

cí, neboť loď je zachycena vzdušným vírem a jako na povel (myšleno zřejmě božský) potopena. Doslova: „uzavřelo se nad nimi moře.“<sup>6</sup> Zde jde pravděpodobně o narážku na pohřeb zaživa a zároveň se těmito slovy symbolicky „uzavírá“ celý zpěv.

Dante se pravděpodobně snaží prostřednictvím Odysseových slov sdělit čtenáři, že význam touhy po vědění nemá ani časové, ani žádné jiné ohraničení, a že ani i to nejlepší, co v Odysseově duši je, nedokáže jeho touhu po vědění zastavit. Na první pohled by se mohlo zdát, že až úzkostlivé hledání a téměř sókratovský obrat<sup>7</sup> k „věcem lidským“, které jsou spíše pozitivní zvláštností Homérova hrdiny, se – dovedeny do extrému – v Dantově díle stávají natolik hříšným aktem, že dostačují k drastickému odsudku a trestu. Při detailnější analýze se však zdá, že hříšnost spočívá spíše v Odysseově pohrdání „skutečným věděním“, jež opouští ve prospěch bádání o věcech pomíjivých a vzdálených lidské přirozenosti. Samozřejmě: dnešní kritéria „skutečnosti“ a „pomíjivosti“ určitého typu vědění jsou na středověký text neaplikovatelná. V kontextu *Božské komedie* je však nasnadě předpokládat, že „skutečné“ je právě transcendentní vědění. Dante považuje hledání ctností a vědění, tedy vědění transcendentního, za skutečný důvod lidské existence.

Dantovo vyprávění si také klade za cíl poukázat na slabost lidského důvtipu v těch případech, kdy není vedeno velikostí a autentičností teologie. Odysseova „bláznivá“ cesta je stavěna do kontrastu k exemplárně nadlidské a transcendentní cestě Dantově. Nahlížíme-li je prostorově, pak se první z nich odehrává na jakési pomyslné horizontále, postrádá hloubku, a tedy – viděno dobovou optikou – i smysl. Empiricky založená tendence neustále rozšiřovat hranice vědění bez konkrétního cíle je podle Dantova mínění bezúčelná. Naproti tomu Dantova cesta je jejím pravým opakem, drží se přesně organizované vertikály a v nejlepších tradicích křesťanské teologie tíhne k zachycení univerzálního duchovního významu života.

Je nasnadě připomenout poměrně široce sdílený závěr (zejména Curtius a Porena, a také Sapegno), že Dante mohl znát Homérovo dílo pouze zprostředkovaně (řecky si ho ve své době neměl možnost přečíst), a to skrze řadu latinských zdrojů (Ovidiový *Proměny*, *Odysseus* Livia Andronica, řada středověkých románů).<sup>8</sup> Ve všech je Odysseus zřejmě prezentován jako postava zmítaná touhou po poznání. Z toho vlastně vyplývá význačná osobnostní charakteristika, o kterou se Dante ve svém vlastním díle při konstruování postavy Odyssea opírá. Hlavní motivací je tak pro Odyssea právě zmíněná

6 Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 309.

7 Kratochvíl, Z. – Sádlo, J. – Horáček, I. – John, J., *Filosofie živé přírody*. Praha, Herrmann 1994, s. 14.

8 Curtius, E. R., *Evropská literatura a latinský středověk*. Přel. J. Pelán – J. Stromšík – I. Zachová. Praha, Triáda 1998, s. 29 a s. 47.

touha po vědění, kterou sám Dante, jak je patrné z jiných jeho textů,<sup>9</sup> sdílí, a pravděpodobně tedy osobně neodsuzuje. Možná právě tímto společným sdílením je odůvodněn jeho emoční vztah k odsouzenému Odysseovi.<sup>10</sup> Do konce lze hovořit o jistých paralelách mezi autorem a postavou: oba se na cestu vydávají kvůli své touze po poznání a oba se na své pouti, ačkoli v různých smyslech tohoto slova, ztrácejí.

Dante však správnou cestu opět nachází a získává tak přístup k vyššímu vědění. Dosahuje ho však jen proto, že je veden Boží vůlí. Odysseovi se ovšem takového požehnání, z pochopitelných kontextuálních důvodů, nedostane a zůstane uvězněn ve výhradně „pozemském“ prostředí, jež zcela postrádá jakékoli morální či etické napětí, které by vědění dodávalo smyslem naplňující hloubku. Jeho poznání navždy zůstane ohraničeno konceptem „vědění pro samo vědění“, a proto je špatné. Ještě horší z hlediska zmíněného morálního napětí je pak skutečnost, že Odysseus tento pohled vnutí i svým druhům. Překonáním Héraklových sloupů všichni poruší božský zákaz, a tím se jejich zkáza (a trest) stávají nevyhnutelnými. Pokud ovšem přistoupíme na Dantovu argumentaci.

Aktuální myšlenkové paradigma si však více váží Odysseova přístupu, což z ithackého krále činí nečekaně moderní postavu. Z pohledu novověkého diskurzu je totiž jakékoliv morálně-etické napětí, jež stojí v centru Dantova přístupu, možnou hrozbou pro objektivitu vědeckého poznání.

Osobně bych považovala právě tento bod za jeden ze závažných argumentů proti zařazení *Božské komedie* mezi díla renesanční. Jen několik desetiletí po jejím sepsání totiž zmíněný kontrast mezi „věděním pro samo vědění“ a poznáním s morálně-etickou finalitou zcela zmizí a nahradí jej typicky novověký kontrast mezi „věděním pro vědění“ a poznáním, které přinese užitek. Jako typický příklad této změny si stačí připomenout zámořské objevné plavby, které zaznamenaly největší intenzitu až v 15. a 16. století. V předchozích dvou staletích také samozřejmě docházelo k zámořským objevům, nicméně pokud pečlivě prozkoumáme texty, které o nich byly sepsány, zjistíme, že tyto cesty sledovaly zpravidla jiný cíl a nové poznatky byly téměř jen jakýmsi vedlejším produktem celého procesu, nikoli jeho primárním účelem.<sup>11</sup> Právě 14. století je obdobím, kdy postupně docházelo k proměně náhledu na poznání, přičemž výsledkem této proměny byla koncepce ekonomického a praktického využívání vědeckých poznatků, s níž se setkáváme dodnes.

9 Alighieri, D., *Convivio*. A cura di Cesare Vasoli e Domenico De Robertis. 1ª edizione elettronica del: 28. 11. 1998, s. 3 [online]. Dostupné na: <https://www.librerliber.it/online/autori/autori-a/dante-alighieri/convivio-edizione-vasoli-de-robertis/>; [cit. 26. 2. 2024].

10 Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 303.

11 Tarasova, P., *Nejstarší italské cestopisy*. Diplomová práce. Praha, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta 2020, s. 68–69.

Za pozornost ve XXVI. zpěvu stojí rovněž styl, který se dočasně promění (v kontextu „Pekla“ je to obzvláště patrné) při zobrazení tak ušlechtilé postavy, jakou je Odysseus, ačkoli si Dante stále dává záležet na tom, aby antickou kulturu nevykreslil příliš pozitivně.<sup>12</sup>

Natalino Sapegno XXVI. zpěv interpretuje tak, že Odysseova cesta za Héraklovy sloupy je předem odsouzena k nezdaru právě proto, že jde o pokus – aniž by to jeho účastníci samozřejmě věděli – vykonat něco, k čemu je nutně potřeba pomoc v podobě božského svolení. To je jim však odepřeno. Dle tohoto uznávaného kritického interpreta jde o téměř exemplární utvrzení v Dantově vlastním názoru, že každé poznání a projev lidského génia si žádá ukotvení v náboženské normě.<sup>13</sup> Jak uvidíme dále, tomuto argumentu nelze upřít jistou legitimitu.

Některé dílčí prvky textu *Božské komedie* lze vnímat i jako pokus o polemiku s dobovým aristotelismem. Ve filosofické kultuře aristotelického typu je lidská mysl často zobrazována jako loď. Žád v takovém případě představuje paměť, příd fantazii a imaginaci. Vstup do Očistce je v *Božské komedii* uveden právě tímto obrazem a přechod do Ráje rovněž tak. Někteří badatelé proto v Dantově Odysseovi spatřují alegorii radikálního aristotelismu. Odysseus je v takovémto pojetí typickým zastáncem „chybující vědy“, která se pokouší proniknout i do oblastí, které by z podstaty měly zůstat nedosažitelné. Je pravděpodobné, že tímto způsobem Dante kritizoval i některé dobové intelektuály, například Guida Cavalcantiho, kteří právě radikálnímu aristotelismu propadli a měli za to, že absolutního vědění lze dosáhnout pouhým rozumem, tedy bez Božího požehnání a k tomu ještě za pozemského života.<sup>14</sup> Dobovým intelektuálům konzervativnějšího smýšlení, k nimž náležel i Dante, se však takové pojetí nemohlo zamlouvat.

Proč vůbec Odysseova cesta podle Danta musí nevyhnutelně skončit v náhle vzniklém víru, který potopí loď i s celou posádkou? Jak jsme již na začátku našeho příspěvku konstatovali, jednoznačného výkladu textu *Božské komedie* se v tomto případě lze dobrat jen stěží. Nad touto otázkou si lámalo hlavu již několik generací odborníků na Dantovo dílo,<sup>15</sup> aniž by badatelé došli k nějakému obecně sdílenému závěru. Položme si proto tuto otázku i zde a pokusme se objevit limity lidského poznání (či epistemologické překážky) nejen v kontextu XXVI. zpěvu „Pekla“.

12 Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 307.

13 Sapegno, N., *Commento al canto CXX*. In: Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 306.

14 Corti, M., *Scritti su Cavalcanti e Dante: La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*. Torino, Einaudi 2003, s. 256–258.

15 Lamendola, F., *L'ultimo viaggio di Ulisse termina in tragedia perché nato da „curiositas“ e non da „virtus“*. Článek z 14. 12. 2011 [online]. Dostupné na: [https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id\\_articolo=41524](https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=41524); [cit. 26. 2. 2024].

Nejprve je nutné prozkoumat otázku, zda je Odysseovo odsouzení k pekelnému trestu skutečně zapříčiněno právě cestou za Héraklovy sloupy. Je samozřejmě příznačné jak to, že Homérův epos tuto epizodu postrádá, tak i to, že Odysseovy četné podvody a jiné málo morální činy jsou v *Božské komedii* zmíněny jen velmi zběžně a fokus vyprávění nalézáme v cestě za Héraklovy sloupy. Je tedy nasnadě předpokládat, že právě v této pouti tkví hlavní problém a příčina božského odsouzení. Nicméně je to opravdu tak jednoznačné?

Odysseus je skutečně potrestán, a to společně s Diomédem. Vergilius se ještě explicitně zmíní, že oba antičtí hrdinové jsou odsouzeni k věčnému hoření v ohni za spáchané podvody, zejména lest, jíž se dopustili s trójským koněm.<sup>16</sup> V této souvislosti si můžeme položit zásadní otázku: Proč vlastně Dante přebírá jen některé podrobnosti z jiných tematických skladeb, ale ve spojitosti s nimi vytváří zcela nový příběh o Odysseovi – a k tomu všemu ještě tak, aby položil důraz na hřích, který se dá definovat jako podvod? Co když Odysseus není trestán za překonání Héraklových sloupů, ale za to, že je falešným rádcem? Je to ovšem poměrně zvláštní premisa: nevznikne tak v Dantově díle vnitřní rozpor mezi potrestáním za porušení božského zákazu a trestem za porušení pravidla týkajícího se něčeho méně závažného? Pokud to ovšem opravdu je méně závažné.<sup>17</sup>

V této souvislosti je především třeba položit si otázku, zda během Odysseovy cesty po obeplutí Héraklových sloupů k porušení božského zákazu reálně (z pohledu dobového čtenáře i autora) dochází. Zákaz vydat se do neznámých moří nenáleží ve skutečnosti křesťanskému Bohu, ale bohům pohanským. V Dantově díle se navíc o tomto zákazu hovoří jako o něčem dávno známém.<sup>18</sup> V obecném kontextu předkřesťanské doby lze tedy tento zákaz chápat jako stanovený božskými entitami pohanskými. Je však jen těžko představitelné, že by taková restrikce a její porušení vzbuzovaly jakékoli vášně v křesťanském prostředí 13. století.

Kromě samého znění textu *Božské komedie* je ještě případné zohlednit, že roku 1291 dva Janované, Ugolino a Vadino Vivaldiové, pronikli právě za Gibraltar, aby prozkoumali africké pobřeží. S největší pravděpodobností se dostali někde na úroveň Kanárských ostrovů, načež – opět pravděpodobně, neboť přesných údajů o této cestě je jen velmi málo – ztroskotali.<sup>19</sup> Jisté paralely jsou zde však nápadné, a tak nelze zcela vyloučit možnost, že se Dante o těch-

16 Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 305.

17 Lamendola, F., *L'ultimo viaggio di Ulisse termina in tragedia perché nato da „curiositas“ e non da „virtus“*, c.d.

18 Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 307.

19 Lamendola, F., *L'ultimo viaggio di Ulisse termina in tragedia perché nato da „curiositas“ e non da „virtus“*, c.d.

to mořeplavců doslechl a nechal se jejich netriviálním příběhem inspirovat k vytvoření vlastní verze Odysseova osudu.

Navíc je třeba vzít v úvahu i to, že v Dantově době už Atlantický oceán nebyl zcela neznámý. Potvrzují to i některé tercíny *Božské komedie*, například ty, které zmiňují změny na hvězdném nebi, jež signalizují překonání rovníku.<sup>20</sup> K prvním pokusům o objevné plavby začalo docházet již v Dantově době, vydávali se na ně zejména portugalská mořeplavci. Je tedy jen těžko představitelné, že by autor tvořící na konci 13. století považoval zámořské cesty za něco zcela nemyslitelného, ba dokonce Bohem zapovězeného.<sup>21</sup>

Pokud je výše uvedený argument přijat, má se většinou za to, že hlavní rysy hříchu vykazuje v *Božské komedii* právě Odysseův monolog adresovaný loďní posádce a obhajující smrtelný hřích pýchy. Logicky z něho vyplývá i ono umístění ithackého krále mezi falešné rádce. Nicméně tento výklad nevyznívá zcela přesvědčivě. Vyznívá totiž tak, že Odysseus klame své nebohé druhy, kteří nevědí, do čeho jdou, a pouze je využívá k dosažení vlastního cíle, který je ještě ke všemu zatížen porušením božského zákazu. Otázku zákazu jsem již rozebírala výše, druhá rovina výkladu příběhu – oklamání posádky – však vyznívá doslova podivně, obzvláště v kontextu skutečnosti, že v okamžiku, kdy se vydali za Héraklovy sloupy, všichni členové posádky „již byli staří“. To si skutečně za tolik let cestování s Odysseem nevyšimlí žádné jeho povahové vlastnosti ani nenabyli životních zkušeností? Nahlížíme-li na *Božskou komedii* z tohoto pohledu, pak navíc snese skutečně jen velmi málo kritiky rovněž interpretace Odysseovy postavy jako velkého rebela a svůdce téměř Lucifera formátu.<sup>22</sup>

Šalomounským smířením mezi oběma způsoby interpretace by mohl být přístup, který by považoval Odysseův trest za důsledek nejen slavného monologu, ale zároveň i toho, že svůj plán, postavený na hříšné pýše, protagonista dovedl až do konce. Ve své touze po vědění Odysseus popírá jakékoli hranice – dobově sice stanovené pohanským bohem, ale přece jen hranice. Jejich odmítání svědčí o Odysseově plném propadnutí pýše: svou posádku neklame ani zdaleka tolik jako sám sebe. Právě vůči sobě se nejvíce proviňuje jako falešný rádce. Monologem adresovaným loďníkům Odysseus nahlas a otevřeně sděluje svůj názor, přičemž sice cíleně a chladnokrevně klame loďní posádku, ale především se utvrzuje ve svém vlastním přesvědčení.

Ačkoli byl pohan, nechává se Odysseus v Dantově příběhu vést nejprve ctnostným sklonem, tedy touhou po vědění (v definicích bývá tato touha

20 Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 307.

21 Lamendola, F., *L'ultimo viaggio di Ulisse termina in tragedia perché nato da „curiositas“ e non da „virtus“*, c.d.

22 Tamtéž.



zpravidla považována za ctnost). Není však schopen udržet – z hlediska křesťanství nutnou – rovnováhu mezi lidskou svobodou a Boží vůlí. Rozpor mezi pohanským a křesťanským pojetím ctnosti je vyjádřen prostřednictvím obrazu hory Očistce, kterou troufalí cestovatelé vidí na obzoru po pěti měsících plavby. Odysseova loď je odsouzena k nevyhnutelnému ztroskotání, neboť žádný ze smrtelníků se nemůže dostat do Očistce jen o své vlastní vůli, bez Božího příkazu (nemůže se do něj dostat ani sám Dante).<sup>23</sup>

Odysseova vina nespočívá tedy v tom, že ignoroval pohanský zákaz – v takovém případě by do nastalé situace jistě zasáhl křesťanský Bůh, který je zpravidla vykreslován jako ztělesnění spravedlnosti a milosrdenství. Odysseova vina plyne z troufalosti jeho cesty a ze skutečnosti, že viděl to, co by žádný ze smrtelníků vidět neměl. Je také zřejmé, že Očistec představuje místo trestu a nápravy, v němž se duše očišťují od veškeré lidské pýchy a nároku na takovou soběstačnost, v níž se obejdou bez Boží pomoci. Vír, který zničí Odysseovu loď, tedy není pouze nástrojem Božího trestu za nevědomý přešlap, ale i znamením rozporu typického pro antického člověka: příliš pyšná ctnost se nakonec nevyhnutelně zvrhne v „hybris“,<sup>24</sup> a tím je zcela znehodnocen původní ctnostný záměr.

Dante se zde dotýká toho nejcitlivějšího problému, který úzce souvisí s tajemstvím lidského postavení a s tím, jak je člověk může zneužít. Jakožto živý tvor, který je svým způsobem privilegovaný, má totiž nesporně k dispozici prostředky, které to umožňují. Toto zneužití přitom nemusí mít původ ani v nenasytosti, ani v egoismu nebo v zlosti, ba naopak: člověka k němu mohou přimět pohnutky veskrze pozitivní, jako je touha po vědění a potřeba rozšířit horizonty – vlastní i ty obecně lidské. Právě tato lidská schopnost zvrátit v nesprávné i ty nejlepší pohnutky Danteho zřejmě fascinuje i děsí.<sup>25</sup>

Co si však počít se samou plavbou za Héraklovy sloupy, neboli – jak ji sám protagonista vyprávění nazývá – „bláznivým letem“? Opravdu je zde čtenáři předkládána metafora poznání, které tvrdě naráží na Bohem stanovený limit? V dílech antických i středověkých spisovatelů píšících o Odysseovi, která Dante znal, mohl najít řadu inspirativních prvků, jež mu mohly napomoci při poetické konstrukci poslední cesty proslulého hrdiny. I vně homérické tradice se mnohdy objevují motivy dobrodružství ithackého krále, včetně toho za Héraklovými sloupy, a jeho záhadné smrti daleko od vlasti. V tomto kontextu je Odysseus často obdivován a téměř dáván za vzor lidské lásky k poznání.

23 Tamtéž.

24 Porena, M., *La Divina Commedia. Commento in tre volumi*. Bologna, Zanichelli 1970, s. 242.

25 Lamendola, F., *L'ultimo viaggio di Ulisse termina in tragedia perché nato da „curiositas“ e non da „virtus“*, c.d.

V této souvislosti stojí patrně nejvíce za pozornost pasáží z Ciceronova díla, která se jeví jako nejbližší dantovskému pojetí. Jedná se o fragment z *De finibus*, který je věnován epizodě, v níž se Odysseus setkává se Sirénami. Sirény se zde snaží odradit Odyssea od návratu do vlasti pod záminkou, že mu poskytnou – mimo jiné – četné vědomosti. Tuší totiž, že právě touha po vědění je jeho největší slabostí. Dante kombinuje, rozvíjí a někdy i zesiluje jednotlivé prvky tohoto vyprávění. Představuje si například, že by Odysseus mohl jednoduše rezignovat na návrat domů a dát přednost cestě za poznáním světa, přičemž touha po až přírodovědně koncipované podobě vědění zde kulminuje ve snaze poznat „svět bez lidí“.<sup>26</sup>

Osobně se ovšem domnívám, že nejostřeji se charakter pouti za Héraklovy sloupy vyjevuje teprve ve faktu, že tak odvážnou cestu lodníci podnikají nikoli v letech své největší síly a vitality, ale až v okamžiku, kdy jsou už všichni „staří a těžkopádní“,<sup>27</sup> téměř na konci svých vlastních sil. A je to právě Odyseův proslulý monolog, který jim všem vdechuje nové síly. V jeho slovech Dante patrně promítá svou vlastní životní zkušenost,<sup>28</sup> neboť zcela zřejmě naráží na to, že k limitům vlastních možností, a tedy i k limitům poznání, smrtelník upřímně směřuje až v okamžiku, kdy mu už nic jiného nezbývá.

Je však Odyseova bezpodmínečná touha po vědění, která ho nutí ignorovat rodinné vztahy i božský záměr (osud?), opravdu Dantem schvalována? Jistě nikoli náhodou básník celou výpravu Odyseovými slovy nazývá „bláznivým letem“ – a rovněž zcela jistě není náhodný ani její tragický konec.<sup>29</sup> Je snad celé ušlechtilé směřování za neznámým, jež Dante pojednává ve své *Božské komedii*, jen čirým bláznovstvím? Není snadné zde najít jednoznačnou odpověď.

Lze se setkat s názorem, že nejen v případě Odyseova monologu, ale i v celé řadě dalších zpěvů *Božské komedie* se projevuje určitá podvojnost.<sup>30</sup> Čtenář je sice rétorickými prostředky nejprve umně naveden k obdivu vůči tak pozitivní motivaci, jakou je hlad po vědění, ale z filosofického a teologického hlediska posléze tato motivace odsouzena. Je to však skutečně Dante,

26 Alighieri, D., *La divina commedia*, c.d., s. 307.

27 Tamtéž.

28 Porena, M., *La Divina Commedia. Commento in tre volumi*, c.d., s. 242.

29 Tamtéž, s. 243.

30 Viz tamtéž, s. 242. Porena se k tomuto názoru staví kriticky. Polemizuje s ním však nepřímou, aniž by uvedl jeho zdroj. Víme sice, že podobný předpoklad formuloval ve svém komentáři k *Božské komedii* např. Natalino Sapegno (viz Alighieri, D., *La divina commedia. Inferno*. Firenze, La Nuova Italia 1955, canto XXVI, poznámka k 91. verši), nicméně Porena žádné jméno neuvádí. Je tedy pravděpodobné, že ve své době byl uvedený názor součástí širší diskuse, a právě z toho důvodu nemá Porenův polemický výpad konkrétního adresáta.

filosof a teolog, kdo Odyssea odsuzuje? Kdyby největší problém skutečně tkvěl v překročení Héraklových sloupů, zřejmě by stihl cestovatele Boží trest již v okamžiku, kdy je obeplouvají. Nic takového se však neděje: Je jim umožněno kolem nich poklidně proplout a pak cestovat dál ještě po dalších pět měsíců. Je jim tedy dovoleno dostat se přímo doprostřed onoho „světa bez lidí“ a pozorovat v textu zmiňované astronomické změny, či dokonce zdálky zahlédnout Očistec. Jejich průzkum se tak dá v jistém smyslu považovat za zdařilý.

Hlavní úskalí tedy zřejmě tkví v hoře, která se objevuje na obzoru, v Očistci. Básník musí tuto horu nevyhnutelně učinit nedostupnou lidem – mimo jiné proto, že i proces očisty je nutné si zasloužit. Navíc se na jejím vrcholku nachází přestup do Ráje, který obyčejnému smrtelníkovi, ještě ke všemu nezasloužilému, jednoduše nesmí být ani velmi vzdáleně zpřístupněn. Tragický konec Odysseovy výpravy je názorným příkladem právě této nedostupnosti. Jde zde tedy o božský zákaz spíše „vymyšlený“ básníkem než vážně míněný teologem. Odysseus se významněji provinil v podstatě nezvládl, o hoře na obzoru nevěděl a nestihl zjistit vůbec nic. Nemohl vůbec vědět, do čeho se pouští – a přece (nebo snad právě proto?) se tato nevědomost stala jemu i posádce osudnou. Jejich výprava byla „bláznivou“ vlastně jen v tomto ohledu, a nikoli pro své směřování k novým poznatkům.

Nezní příliš pravděpodobně, že by Dante bral zákaz překročení Héraklových sloupů o mnoho vážněji než ostatní pohanské mýty.<sup>31</sup> Proto by také Odyssea nenechal odpykávat si tak přísný trest za porušení poměrně zanedbatelného pravidla. Jasná odpověď na výše vznesené otázky tak zůstává zatím v nedohlednu. I kdybychom brali zmíněný zákaz vážně, pořád sám o sobě nenaplní definici „podvodu“ či „falešného rádcovství“, odhlédneme-li od již zmíněného sebeklamu. Bere snad básník v *Božské komedii* zřetel na širší kontext Odysseovy biografie? Jako člověk proslulý svou lstivostí mohl Odysseus skutečně za delší dobu „nastřádat“ dílčí viny, kterým svým manipulativním monologem k posádce pouze nasadil korunu, a definitivně si tak zajistil místo v pekle. Nebo tkví hlavní problém v překročení pro smrtelníka přípustných hranic – jak morálních, tak těch, které se váží k poznání?

V Dantově osobní kosmologii pravděpodobně existuje určitá možnost smíru mezi obdivem k Odysseovi a úctou k existenci jistých nepřekročitelných hranic. Z teologického zorného úhlu si je Dante vědom, že zákaz není reálný. Svůj osobní pohled na problematiku proto do příběhu vkládá alespoň z pohledu básníka, jenž z úcty vůči pozemskému Očistci vede Odysseovu výpravu k nevyhnutelnému tragickému konci. Nicméně i v této tragičnosti je obsaženo cosi tak poetického a obřadného, že na váze to Odysseovi může

31 Porena, M., *La Divina Commedia. Commento in tre volumi*, c.d., s. 244.

jedině přidat. Těžko si lze představit hrdinnější smrt než tu, která následuje po úspěšné výpravě za neznámým a uzavírá život – bohatý na zajímavé události – v prostředí mezi nekonečnostmi oceánu a nebe.<sup>32</sup>

Je to však už opravdu všechno? Je celkem jasné, že ani tato úvaha není zcela uspokojivá. Dynamika vyprávění jistě není podřízena pouze a jedině pravidlu nedotknutelnosti Očistce. Poetický aspekt by neměl úplně převážít nad kosmologickým.

Nemůžeme se také tvářit, že pojem „bláznivý let“ zcela postrádá negativní konotace – jak teologické, tak morální.<sup>33</sup> Pokud by Odysseus o božském zákazu nevěděl, proč by výpravu, kterou sám inicioval, nazýval „bláznivým letem“? Jistě si byl velmi dobře vědom všech rizik, ale ve své touze po překonání dobových limitů poznání se rozhodl je ignorovat, a nevědomky tak překročil limit úplně jiný.

Na konci našeho textu zůstává tedy stále ještě několik nevyřešených otázek. Nicméně ještě více by jich zůstalo otevřených, kdybychom buď nekriticky přijali názor, že právě Odysseův monolog byl hlavní podstatou hříchu „falešného rádcovství“, nebo akceptovali interpretaci jeho postavy jakožto ztělesnění prométheovské rebelie vůči pohanským bohům. Takovouto rebelií by si navíc Odysseus v křesťanském prostředí nijak příliš neublížil... Uzavřemež tedy náš článek konstatováním, že všechny motivy *Božské komedie* nelze samozřejmě z dnešního úhlu pohledu rozklíčovat úplně, neboť Dantův text otevírá snad až příliš příležitostí a prostoru pro úvahy a interpretace.

---

32 Tamtéž.

33 Lamendola, F., *L'ultimo viaggio di Ulisse termina in tragedia perché nato da „curiositas“ e non da „virtus“*, c.d.