

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**  
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**  
**KATEDRA FILOSOFIE**

**Řád, člověk a Bůh**  
(The order, human, and the God)

*Bakalářská práce*

Autor práce: **Pavel Smetana**

Vedoucí práce: **Prof. PhDr. Anna Hogenová CSc.**

Obor a forma studia: HT-F, prezenční

Praha 2011

## **Anotace**

Tato práce se filosoficky zabývá řádem světa, tak, jak si jej člověk různých dob vytvářel. Zkoumá pojetí řádu světa v Hesiodově mýtu, pokračuje pak směrem k filosofii Anaximandrově, Hérakleitově, Platónově a Plótínově. Zejména u Platóna a Plótína nalézá důraz na celistvost světa, propojenost všech jeho dílčích částí a cíl člověka se dokonalosti tohoto řádu celku přiblížit. Plótínos navíc zdůrazňuje Jednotu, z níž vše pochází. Práce následně hledá a nachází podobné snahy a myšlenkové postupy ve světě islámské mystiky. Zde nachází veliký vliv umění, především hudby, coby léčivého prostředku a prostředníka pro otevření zavřených komnat lidské duše a pro její cestu k Bohu. Práce též srovnává Schopenhauerovo pojetí cesty umělce s uměním u súfijů a nachází odlišnost především v nesouměřitelném důrazu na zbožnost súfijskou. Práce též pojednává o odlišnosti hudebních stupnic naznačených Platónem od stupnice Bachovské, klade v tomto směru otázku po pravé přirozené hudbě. V pojetí umění jako cesty k Bohu práce nachází průsečík jak v hledání řádu, tak i v hledání lidské duše a Boha.

## **Summary**

This work philosophically deals with the order of the world, how human created it through the flow of history. It investigates the conception of order in Hesiod's myth, continues then in direction to philosophy of Anaximander, Herakleito, Plato and Plotino. Especially in case of Plato and Plotino it discovers a great emphasis at integrity of the world and complexity of all its particular parts – from there comes a requirement for human, to be similar with this order. Plotino in addition urges the Unity, from which comes the rest of the world. This work consequently searches for similar efforts and thinking procedures in world of the sufism, and it finds them. It also finds there a great influence of art, above all music, as a healing, soul opening and in the way to God helping agents. This work also compares Schopenhauers conception of the way of the artist with the conception of the art in sufism, and it discovers excessive disproportion in emphasis to devotion (in case of sufis). And finally, this work handles with differences in musical scale of notation of Plato and the tempered harmonizing. From here it asks the question for real natural music. In conception of art, as a way to God, this work finds a cross point of searches for the order, human's soul and the God.

## **Klíčová slova**

řád, jednota, vztah, harmonie, hudba, umění, mystika, duše, člověk, Bůh

## **Keywords**

order, unity, nexus, harmony, music, art, mystique, soul, human, God

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedené prameny a literaturu spolu se svojí úvahou a inspirací světem. Současně dávám svolení k jejímu zapůjčování a používání ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 24. června 2011

Pavel Smetana

## **Poděkování**

Na tomto místě bych rád poděkoval všem, kteří se na této práci jakkoliv podíleli. Jsou zdrojem této práce stejně tak, jako jsou jím knihy v jejím seznamu literatury. Protože by ale šlo o velmi dlouhý výčet, delší než je tato práce, zmíním jich alespoň několik. Děkuji Bohu nejen za možnost používat mysl a cit, jakož i sluch a rozum. Děkuji harmonii za to, že je. Děkuji PhDr. Petru Kašparovi a ThDr. Jaroslavu Šaškovi za to, že pomohli otevírat mé srdce pro filosofii a teologii. Děkuji Prof. PhDr. Anně Hogenové Csc., vedoucí této práce, za to že mi ukázala filosofii v živé podobě a člověka jako harmonii těla a duše. Děkuji mamince, Růženě Smetanové za to, že se mnou má neskonalou trpělivost. Děkuji Jiřímu Flamovi a Martině Nývltové za přátelství a společné meditace nejen nad tématy této práce. Děkuji Aloisi Křížkovi, svému dědečkovi, za to, že mi umožnil jedny z prvních kontaktů s hudbou. Děkuji kamarádce Kamile Kutálkové za to, že mi pomohla uvědomit si lépe hlubší rozměry hudby. Děkuji kolegům z hudební skupiny Flaming Wheel za to, že mi ukázali, že hudba je osobní záležitost. Děkuji také kocourovi Mourovi, za rozdávání klidu nejen v průběhu psaní této práce.

## **Obsah**

<b>Obsah</b> .....	6
<b>Úvod</b> .....	7
<b>1. Vznik světa a vznik přemýšlení o něm</b> .....	10
1. 1 Mýtus a možnost porozumět jeho jazyku nemytizovaným způsobem.....	10
1. 2 Anaximandros z Miletu a Hérakleitos – hledání logu a jeho odlišení od mythu...17	
<b>2. Vznik světa jako snaha o poznání jeho vnitřních zákonitostí</b> .....	21
2. 1 Platónův způsob výkladu vnitřní struktury světa, $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\sigma$ jako dobré dílo.....	22
2. 2 Ústava – vědomí nutnosti spravedlnosti a ochrany společenského řádu, vědomí hranic smyslového poznání.....	25
2. 3 Jednota, a mnohost za předpokladu jednoty – východisko novoplatonismu.....	29
<b>3. Novoplatonismus Plótínův jako možné rozvinutí myšlenek Platónových a jeho podoba s islámskou mystikou</b> .....	34
3. 1 Islámská mystika – ztotožnění myšlenky Jednoty s Božstvím a láskyplný vztah k němu, transcendování světa.....	40
3. 2 Umění jako prostředek osvobození člověka od nutnosti, hudba jako lék.....	45
<b>Závěr</b> .....	48
<b>Seznam zdrojů</b> .....	50
<b>Přílohy</b> .....	54

## Úvod

Sepsání této práce má mnoho důvodů. Úvod budiž místem pokusu o jejich alespoň částečné vyjmenování a uvedení do společného kontextu.

Svět je člověku místem pobytu, a člověk o něm může uvažovat jako o celku právě proto, že to celek v nejhlubším smyslu slova je. Chce – li člověk býti v pravdě, a ve schopnosti komunikace se svým okolím, měl by tuto zásadu vnímání celkovosti v rámci svých schopností dodržovat a býti tak odrazem celkovosti kosmu, či jinak můžeme říci, též obrazem Božím.

Jako proti - příklad problému v tomto přístupu můžeme uvést obyčejný přehnaný lidský egoismus, či prostě neúměrnou snahu o prosazení sebe sama na úkor – ať již kohokoliv. Taková činnost, ať už je motivována jakkoliv, funguje v daném mezilidském vztahu disharmonicky. O tom, jak taková činnost funguje ve vztahu k celku světa, se již můžeme přít, a celek stejně nepostihneme v celkovosti a proměnnosti, nechceme – li ovšem překročit hranice myšlení a komunikace, daných slovy.

Proto je součástí obecného evropského etického úsu jakýsi vnitřní mravní řád, jež člověka vede ke snaze udržet harmonii ve všech celcích, ke kterým má přístup. Z toho pak plyne předpoklad, že takové jednání je libé i pro harmonii celku světa. Jednoduše – člověk, neboť není Bohem, snaží se být tak dobrý, jak dovede, a domnívá se že tím prospívá celému světu, ač si to nedovede ověřit. Zná jaksi implicitně princip fraktality, a dovede si tak jaksi odvodit, že co je na světě v malém, to je tam i ve velkém. Takto by bylo možné rámcově vymezit mé tázání, pokud by šlo o oblast etiky – ovšem s dodatkem, že bych rád poukázal na možnosti překročení výše zmíněných hranic slovního myšlení a slovní komunikace, jako na poměrně zásadní faktor utvářející celkovou lidskou možnost bytí ve světě a pravé vnímání jeho celků, a fraktality světa vůbec.

Dalším důvodem je jedno mé osobní uvědomění, jež dalo do názvu práce výraz „řád“.

Sedě na kopci a prohlížeje si ostatní kopce a vůbec okolní krajinu, musí si člověk povšimnout obrovského množství fascinujících skrytých míst. Za každým kopcem je dům, v domě lidé, za obzorem jsou další kopce a domy, a někde v dálce je celé nekonečno dalších takových světů. Samozřejmě si člověk musí položit věčnou otázku, nebo se spíše divit, jak je to možné, že je ten svět takto umělecky rozložen. Umělcova práce je vidět, a stojí za to poukázat na její hluboký smysl, krásu, i účelnost. V jistém smyslu jde o podobný druh fascinace, pravého prožitku kontaktu s hlubokou smysluplností, jaký popisuje Exupéry ve svých leteckých románech. Zde

jde spíše o rovinu filosofie umění, praktické filosofie, či až mystiky, jež ale není mířena jinam, než výše zmíněný etický rozměr otázky po smyslu snahy o harmonii.

Cílem práce je poukázat právě na spojitost obou těchto rovin, a mnohých dalších, jež se navzájem prostupují, a tvoří společně právě tak nádhernou strukturu, jakou tvoří kopce, domy a další útvary v krajině naší Země. Spojitost je to důležitá právě z důvodu celkovosti; dovede – li člověk bytostně porozumět jednomu aspektu reality, má právě díky principu fraktálu otevřené dveře k porozumění mnohem většímu celku, než který nejprve poznal. Rovinu etickou a uměleckou volím jako výchozí body úvah, neboť je považuji za bezprostředně aktuální a základní z hlediska každodenního výskytu člověka ve společnosti. Zároveň chci poukázat na moc umění, zejména hudby, dávat člověku pochopení a vhled do výše popisovaných souvislostí, jakož i léčit jeho duši.

Jsem si vědom, že jde o okruh velmi obsáhlý, jež touto formou nelze vyčerpat, a tak se hodlám propracovat přes vybraná témata ze světa mýtického myšlení (zejména mýty Hesiodovy, Ricoeurův výklad mýtu a pro srovnání Tibetská kniha mrtvých) směrem k filosofii (zde mi jde především o pojetí řádu světa u Hésioda, Anaximandra, Hérakleita, Platóna a Plótína jež příležitostně interpretuji intencemi úvah Z. Kratochvíla) a k vybraným kapitolám z islámské mystiky (hlavně hodlám pojednávat al-Halládže, al-Ghazzálího a řád Mawlawíja) směrem konečně až ke srovnání s pohledem uměleckým a umělecko teoretickým (Schopenhauerovy pohledy na umění a srovnávací muzikologie Vlastimila Marka); přičemž úvahy filosofické hodlám příležitostně doplňovat a srovnávat s pohledy psychologie, sociologie a historie (C. G. Jung, E. Syřišťová, M. Maffesoli, J. Strnad a další).

Samozřejmě, řád světa jako téma lze interpretovat z mnoha různých pozic. Záměrně nezpracovávám koncepcce Parmenidovy či Aristotelovy, neboť tím by se tato práce stala spíše rozsáhlým srovnávacím výkladem o platonismu a Aristotelismu. To ale neznamená, že by aristotelské myšlenky měly v práci chybět – zejména u Plótína, který příležitostně Platónovi podsouval některé úvahy Aristotelovy, se například myšlenka prvního hybatele jeví být zcela přítomna. V oblasti islámské filosofie a mystiky lze také nalézt mnoho dalších souvislostí, než pouze ty, které pojednávám. Pro budoucí podrobnější rozbor na základě mého tázání jsou jistě podnětné i koncepcce Averroovy, Ibn Sínovy či případně též Abelárdovy a dalších velkých postav evropské scholastiky. Otázka po reáliích je totiž nespomě i otázkou po vnímání celku světa a tak navazuje na intence této práce. Z důvodu naznačené myšlenkové cesty, se práce nebude ubírat směrem ke kartesianismu, myšlenky Descatesovy by jí měly být spíše přesaženy, neboť způsob geometrických úvah ať už Platónových, Plótínových, či takřka všech jejich následovníků je



v podstatě opačný – není v nich důležité rozdělení typu „res extensa – res cogitans“, nýbrž svět je v hlubokém smyslu jeden; kdyby šlo tedy o myslitele doby baroka, spíše se kloním k některým úvahám Spinozovým, které svět, podstatu a Boha sjednocují. Tím, že se chystám vydat v podstatě cestou idealismu, mohlo by se též jevit zajímavým srovnání s německou klasickou filosofií. V tomto smyslu chci vytvořit příležitostné srovnání vybraných myšlenek Kantových s myšlenkami Platónovými, nicméně Kant zde tvoří spíše výjimku, Hegelem se zde totiž nezabývám, ba se dokonce domnívám, že jeho rozbor by vydal na samostatnou práci – ač koncept vývoje k absolutnímu Duchu může v lecčems připomínat novoplatonismus či mystiku a nestojí tak zcela mimo můj zorný úhel. Podobně tak i se Schellingem, jehož pojetí umělce má sice leccos společného s pojetím Schopenhauerovým, který ale lépe myšlenkově zapadá do souvislostí mystiky, která člověka vede k sebezpřesažení. Dalším možným polem výzkumu mohou být myšlenky novějších filosofických disciplin, zejména fenomenologie či postmoderny. Návaznost na fenomenologii hodlám vytvořit implicitně – ukázat, že úvahy starověkých myslitelů měly leccos společného i s fenomenologií. Zde se objevují také paralely jak s mystickými směry, tak i s (novo)platonismem. Je to nakonec zřejmé i zpětně, když Patočka definuje svoji filosofii, jako negativní platonismus, či když Heidegger Daseinanalýzou navazuje na Platónovu epimeleu. Z hlediska postmoderny je mi blízký přístup M. Foucaulta, i já hodlám nalézat určité typické diskurzy, příznačné pro konkrétní doby, myslitele a místa a hledat jejich společné, a jednotící znaky. Práce v tomto rozsahu si ale neklade vyšší cíl, než vytvořit úvod do souvislostí zde nastíněného zkoumání, proniknout zejména do diskurzu „toho Pýthagorejského, co je v Platónovi“ a vytvořit podrobnější oslavující srovnání těchto a souvisejících myšlenek zejména u autorů, zmíněných v předchozím odstavci.

## 1. Vznik světa a vznik přemýšlení o něm

V této části práce bych rád blíže prozkoumal různá pojetí vzniku světa a ustanovení světového řádu. Budu přitom postupovat směrem od mýtického myšlení k myšlení filosofickému, přičemž bych rád nahlédl specifika a podobné rysy obou těchto pohledů v přístupu k počátku a konci.

### 1.1 Mýtus a možnost porozumět jeho jazyku nemytizovaným způsobem

Neboť, jak jsem zmínil v úvodu, jsem se rozhodl začít především v prostředí antické filosofie a postupovat pak dále v podstatě chronologicky, použiji jako příklad a předmět prvních úvah mytologické světy, které líčí Hésiodos v knize „Zrození bohů“<sup>1</sup>.

Je patrné, že Hésiodos jakožto mytolog se cítil být osobně interesován do světů o nichž vypráví, v úvodu vidíme jeho spřízněnost s múzami, které umožňují pravost jeho mluvy, a též jaksí podporují její autoritu: „Od nich Hésiodos se krásně naučil zpívat, pod svatým Helikónem když jednou jehňata pásí;“<sup>2</sup> Přičemž tato opora má působit coby doklad vnitřních uměleckých schopností jemu vnuknutých; člověk obdařený darem múz „a při narození naň shlédnou, tomu kapkami medosladkými orosí jazyk“<sup>3</sup>. Naznačuje se tak, že nejde o spekulaci či úvahu – mýtus je zkrátka realitou o sobě a má tak být i přijímán. Dnešní člověk to může vnímat jako úsměvný omyl starověkého člověka, snad až do chvíle kdy dovede v sobě nahlédnout v podstatě podobný postoj – akorát z božstev se staly fyzikální zákony a z múz psychologické schopnosti. „Lidé budou vypovídání, protože si neváží bohů, potom protože neuznávají nějaké dogma, potom protože se prohřešují proti teorii.“<sup>4</sup> Je tedy takto zprvu nutno vyvrátit pojetí, jež by mýtus stavělo do archaického a zapomenutého světla – naopak, mýtické myšlení žije, a vždy stojí v našem zorném úhlu pohledu na svět. Proto člověk, oděný do tajemství mytické mluvy působí větší vahou, než člověk nahý; chce totiž mluvit nikoliv o sobě, ale o řádu světa sobě nadřazenému.

Než se Hésiodos s múzami pouští do obšírného líčení rození, vztahů a bojů božstev, začíná poněkud bazálnější částí, která snad umožňuje snazší srovnání s jinými mytologickými a možná i filosofickými systémy. „Nejdříve ze všeho tedy byl Chaos, ale pak Země, širokoprsá, to na věky bezpečné pro všechny sídlo, pro nesmrtelné, jež temeno sněžného Olympu hostí;“<sup>5</sup>

---

1 HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976

2 HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976; s. 43.

3 HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976; s. 46.

4 JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 37.

5 HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976; s. 47.

Ukazuje se tak, že proces rození, vzniku, mu není změnou kvantity, nýbrž změnou kvality. Chaos je postupně přetvářen do konkrétních, živoucích podob; plodí sám o sobě aniž by se s někým spojoval; je přerovován. Stále však existuje, vznikem Země není překonán; jen přestává být středem dění – do toho se dostává Země, jakožto místo vzniku forem, místo člověka. Chaos se pak stává odvrácenou stranou postrádající „zemský“ řád: „Z Chaosu černá Noc a Erebos počátek vzali;“<sup>6</sup> Vzniká tak dualistické pojetí, v němž Země je zástupkyní řádu, ač zřejmě i ona vyšla právě z neřádu, Chaosu. Hesiodos však o vzniku Země mlčí, jen ji zmiňuje jako chronologicky následující po Chaosu.

Je dobré zde upozornit na taková místa v mýtech. Symbolicky z nich vyvstávají otázky a odpovědi, ne tak docela mytického charakteru – dovedeme – li porozumět mýtickému jazyku, vidíme za ním personifikace přírodních, či psychologických principů. Za příklad může posloužit třeba tato věta personifikující vesmírná tělesa: „Hélia velikého i Selénu skvoucí a Zoru, která svítí všechněm, i pozemšťanům, i bohům, nesmrtelným, co na širém nebi obydlí mají, zrodila Theia;“<sup>7</sup> Otázka po vzniku světa, či základních přírodních principů ale jako taková není exaktně zodpověditelná a v tomto smyslu snadno vede k neuvědomělé mythologizaci. Protože mythos nedokážeme přesáhnout, nemůžeme jej prohlásit za prostý pravdy. „Stojíme před antinomií: mythos a logos se z určitého hlediska vylučují: z jiného hlediska se stýkají, podle staré etymologie, která ztotožňuje mythos a slovo.“<sup>8</sup> Nezbyvá nám jiné východisko, než snaha o porozumění mýtickému jazyku.

Pro širší souvislost můžeme srovnat Hésoidův mýtus o vzniku s Biblickým mýtem o stvoření. Jistě nalezneme veliký rozdíl v důvodech, proč se to stalo. Hésiodos totiž neklade důraz na účelnost – svět vznikl jaksí z nutnosti; mohl by snad vzniknout dojem hry okolností, do nichž je člověk prostě vržen. Smysl mu dává udržení jakési vnitřní harmonie vztahů mezi prvky světa – po vzoru významu řeckého “kosmos“ je svět ozdobou. Biblický mýtus otázku Chaosu jaksí zdánlivě obchází a klade tak důraz na harmonii na jiné úrovni. „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.“<sup>9</sup> První verš Bible ukazuje, že účelnost je dána vůlí Boží. Bůh tvoří svět a tím mu dává smysl. Boží stvoření je dobré – člověk tedy může mít jistotu Boží náruči a místa bezpečného, v němž se nachází: „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré. Byl večer a bylo jitro, den šestý.“<sup>10</sup> Měl by ale spět k ideálu lidství, jež je obrazem Božství, nechce – li pokračovat v protivení se Bohu, tento vnitřní apel také nalezneme v první zprávě o stvoření: „Bůh stvořil

---

6 HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976; s. 47.

7 HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976; s. 56.

8 RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mythus.pdf>, s. 2. (23.5.2011).

9 Gen. 1, 1

10 Gen 1, 31

člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“<sup>11</sup> Zároveň má člověk svobodu tento řád porušovat, tím ale ztrácí onu podobu Obrazu, v přirovnání k Hésiodovi též můžeme říci podobu bytosti na Zemi, upadá do Hádu.

Při snaze o pochopení obou těchto systémů můžeme nalézt styčné body, jež umožní rozklíčování reálného lidského důrazu toho kterého systému. Najdeme tak v obou mnoho společného, ale nemůžeme se přitom držet čistě ustálené představy o terminologii toho kterého mýtu, musíme se snažit hledět vždy dále. „Zaměření srovnávacích dějin náboženství zůstává chybné, dokud se soustředují na tyto „postavy“, na tyto představy, pojímající je jako čisté antropomorfismy; tyto představy je třeba chápat na základě vyprávění o původu jako proměnnou instaurační funkci.“<sup>12</sup> Síla pojetí Hésiodova mýtu a z něho plynoucí důraz na nutnost a estetickou funkci světa, existujícího v rovnováze mezi Zemí a Chaosem, Olympem a Hádem, jakož i Biblické stvořitelské mýty založené na Boží všemocnosti a účelnosti stvoření a lidské úloze správce Božího statku v něm spolu mohou mít více společného, než se zdá na první pohled. V obou jde o ustavení řádu a princip harmonické míry mezi člověkem a kosmem, lidmi mezi sebou, či člověkem a Bohem.

Je na místě ukázat, že i ač se u Hésioda Bůh – stvořitel přímo nevyskytuje, v pozdějším vývoji se objevují podobné atributy ve srovnání Dia s Hospodinem. Když Zeus bojuje s Titány, ukazuje se být pánem atributů Chaosu, tedy tím kdo má moc řád světa narušit, uvést svět svou vůlí do dřívějšího stavu: „Zasáhl obrovský žár i Chaos; a jistě bys hádal, že jsi to viděl na vlastní oči a ušima slyšel takový zvuk, jak by Země a široké Nebe se shůry sesedalo;“<sup>13</sup> Podobnými atributy disponuje i Hospodin – jednak jde o symbol hory Sinaj (podoba s horou Olymp), zároveň o moc vládnout ohněm jehož rozkladný účinek je spojován se silami Chaosu: „Hospodinova sláva se jevila pohledu Izraelců jako stravující oheň na vrcholku hory.“<sup>14</sup> Vnímání Dia a Hospodina tak zřejmě mohlo mít podobné rozměry (nechceme-li různé mýtické představy násilně dělit například na monoteistické či polyteistické) na což lze usuzovat též ze srovnávání práce s těmito archetypy ve zmíněných textech. Antický i hebrejský člověk tak našel svého božského otce a pána, garanta světového pořádku.

Podobných, a jiných, styčných bodů lze nalézt více i jinde a ukázat tak, že některé zřejmě odlišnosti v mýtických myšlenkových systémech nemusí mít tak ostré kontury jak by se mohlo zdát.

---

11 Gen 1, 27

12 RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mytus.pdf>, s. 12. (23.5.2011).

13 HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976; s. 67.

14 Ex 24, 17

Mýtus dává nahlédnout do jiného rozměru, snad můžeme říci do jakéhosi vnitřního jazyka lidské duše, jež je těžké rozklíčovat z důvodu relativní neznalosti kontextu té které kulturní symboliky a osobního světa autora. „Na rozdíl od technických jazyků, spočívajících na jednoznačnosti, kdy každé slovo má toliko jeden smysl, nezávislý na kontextu, mají slova běžného jazyka významů více a jejich aktuální sémantickou hodnotu vymezuje kontext.“<sup>15</sup> Chceme – li v běžné mluvě vypovídat o „nekonečném“, nebo prostě o něčem o čem se obecně těžko vypovídá, nedává nám technická mluva téměř žádnou pomocnou ruku. Uchylujeme se tak do prostoru, kde porozumění závisí na vztahu ke druhému člověku a na naší schopnosti použít ten správný obraz, aby nám bylo porozuměno. Veliká část lidské komunikace, vlastně ta která se snaží vypovídat o lidských hlubinách tak používá jazyk blízký jazyku mýtu. Vyzdvihovaná lidská schopnost tkví v umění odhalit (racionální cestou) scestnou mythologizaci, a nabýt tak konkrétního poznání o určitém tématu. Na druhou stranu ale člověk obvykle neví vše, a tak se zkrátka mythologizaci, byť nevědomé, nevyhne. I tak ale může nabýt poznání. Vždyť i původně pravdivý racionální argument se může snadno časem proměnit v lež či mýtus; ne – li že někdy je mýtem již při svém vzniku. „Abychom mohli vyslovit nekonečnou pravdu naší zkušenosti jednoznačným jazykem, musel by i tento jazyk být nekonečný; krom toho by to byl jazyk soukromý,“<sup>16</sup> Protože je lidská zkušenost ve své podstatě nekonečná, musí člověk v životě hledat míru a pravdu, a dávat si pozor jak na přehnanou mytizaci, tak i na přílišně přebujelé technické myšlení. Pravda je v harmonii. Hledání harmonie a chápání sebe v celku světa je již ale životní cestou a otázkou originality každého člověka určité doby. Je to, obecně, cesta k porozumění nekonečným lidským světům. Ať už jsme člověkem dnešní doby nejasných volebních výsledků: „Nositel jednoho hlasu ještě není lesní chodec. Historicky vzato dokonce otálí. Ohlašuje to i ta skutečnost, že neguje. Teprve když si udělá obraz o partii, může nabídnou vlastní a snad i překvapivé tahy.“<sup>17</sup> nebo snad římským císařem: „Hleď proniknout v lidskou duši a pozoruj, čemu se vyhýbají a oč usilují rozumní!“<sup>18</sup>

Jinými slovy – ukazuje se, že při jakémkoliv lidském poznání, je princip harmonie, věci zásadní důležitosti, neboť zřejmě není v běžných lidských schopnostech, stát mimo jakýkoliv mýtus. Proto je proces rozlišování „mýtického“ a „filosofického“ kontinuálním procesem lidské psychiky, jež nemá jednoznačné zakončující řešení. Uvědomíme – li si, jak rychle se ve své mysli dostáváme od představy k pojmu, uvědomili jsme si touž věc, kterou je dostání se od mýtu

---

15 RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mytus.pdf>, s. 8. (23.5.2011)

16 RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mytus.pdf>, s. 8. (23.5.2011)

17 JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994; s. 16.

18 AURELIUS, Marcus: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969; s. 57.

k vědomosti o pravdě; tak jemný a těžko podchytitelný rozdíl to je: „Filosofie se totiž s mýtem a s jeho epistemologickým nárokem setkává v první řadě jako s představou. Z problému „mythos – logos“ se tak stává problém „představa – pojem“.<sup>19</sup> Po převedení do jazyka Hésiodova mýtu bude mít tato myšlenka podobu rovnováhy mezi principy Země a Chaosu a odpověď na ní bude tkvět v osobě Dia, jež má moc ovlivnit obě tyto síly.

Pojďme se nyní blíže podívat na tyto dva principy - princip Řádu (Země) a Chaosu – které jako jedny ze základních sil objevujících se v mýtech různých kultur vystupují v poměrně ustálené podobě. Místo jejich zdůrazňování je zřejmé - jak jsem výše zpříkladnil - pokud se mluví o počátku. Je ale příznačné, že se objevují často i v eschatologii; protože jsou člověkem vnímány jako velmi mocné, vede zřejmě určité zvěstování jich se týkající ke větší jistotě, a podporuje tak lidskou vztahovou provázanost a tím je vlastně kulturotvorné. Jako je mocný počátek a konec, tak jsou mocné i tyto dva principy. „Jsou totiž dva způsoby, jak vytvářet tradici: jednak vyprávěním o zakládajících činech a jednak zvěstováním nové ekonomie dějin.“<sup>20</sup>

Jako příklad dobře poslouží vybrané texty z Tibetské knihy mrtvých<sup>21</sup> a ze Zjevení Janova. Oba tyto eschatologické texty, ač jsou z odlišného kulturního prostředí, nesou podobné znaky.

Tibetská kniha mrtvých je psána, coby praktický návod umírajícímu, aby věděl co jej po smrti čeká a uměl se podle toho zachovat. Hned v úvodu se zdůrazňuje, že jde o: „Velké vysvobození skrze naslouchání“ určené průměrným jogínům jako prostředek k vysvobození v bardu,<sup>22</sup> Tedy – text je směřován obecně lidem na nižším stupni mystického poznání. Má být mrtvému na smrtelném loži předčítán, popřípadě jej lze předčítat i na dálku, když nebožtík není v naší přítomnosti: „Není – li mrtvola přítomna, nechť čtoucí usedne na postel, nebo sedadlo nebožtíka a dáváje zaznít síle (slova) pravdy nechť přivolává vědomí zemřelého a předčítá mu, představuje si ho, kterak tu s ním sedí a naslouchá mu.“<sup>23</sup>

Zjevení Janovo není tak zřejmým návodem; jeho poselství se netýká přímo jen jednoho lidského osudu, nýbrž je směřováno na celý svět – na něj má totiž konec (změna) přijít. „Zjevení, které Bůh dal Ježíši Kristu, aby ukázal svým služebníkům, co se má brzo stát; naznačil to prostřednictvím anděla svému služebníkovi Janovi.“<sup>24</sup> Návodně působí Zjevení snad ve smyslu varování hříšníkům, aby se obrátili dříve než bude pozdě. Rozdíl úvodního důrazu obou textů

---

19 RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mytus.pdf>, s. 19. (23.5.2011)

20 RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mytus.pdf>, s. 16. (23.5.2011)

21 TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Vysvobození v bardu skrze naslouchání*. Praha: Odeon 1991.

22 TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Vysvobození v bardu skrze naslouchání*. Praha: Odeon 1991; s. 34.

23 TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Vysvobození v bardu skrze naslouchání*. Praha: Odeon 1991; s. 35.

24 Zj 1, 1

tedy tkví především v odlišném používání subjektivního a objektivního prvku; zůstává však otázkou, jaký je v tom v mýtické mluvě vlastně rozdíl.

Když se dostaneme v četbě textů dále, objevíme různé strukturální a symbolické vize, spojené s vysvětleními, co to znamená a jak se v takové situaci chovat – v Tibetické knize mrtvých bychom je mohli označit, jako „posmrtné“, v perspektivě křesťanského textu spíše jako „apokalyptické“. Pojďme se nyní v několika příkladech podívat, jak vypadají.

Tibetská kniha mrtvých popisuje, jak se duše zemřelého odpoutává od těla a putuje pak světy posmrtné zkušenosti, jež pro ni vlastně mají určité (symbolické) významy a mohou ji vést k osvícení. Hloubka vhledu se s postupujícím časem od úmrtí zvětšuje: „Text sestává ze tří poučení: z poučení o jasném světle v bardu hodiny smrti; z poučení o setkáních (s vizemi božstev) v bardu prapodstaty; z poučení o uzavírání brány lůna v bardu vznikání.“<sup>25</sup> Poslední z citovaných stavů je předstupněm návratu do nové fyzické existence, čemuž je třeba zabránit. Tato gradace vizí, a jejich stupňující se aktuálnost je příznačná i pro Zjevení, v němž se od poselství církvím dostáváme k lámání sedmi pečeti (a z něho plynoucím děsivým následkům), vizím apokalyptických zvířat a andělů vylévajících nádoby až se konečně dostaneme ke konečnému očekávání příchodu spasitele: „Ten, od něhož je to svědectví, praví: „Ano, přijdu brzo.“ Amen, přijď, Pane Ježíši!“<sup>26</sup>

Oba texty též nesou určité základní gro – a sice apel, jenž vybízí posluchače k tomu, aby si všiml cesty spasení a aby ji nastoupil – ač v obou textech se tato cesta líčí jinak: „Když přestane vnější dýchání, objeví se ti prázdná a jako nebesa holá prapodstata (bytí) jakožto neposkvrněný a čirý intelekt, světlý, prázdný, bez ohraničení a bez středu. Uvědom si to v tu chvíli a v tom stavu setrvej!“<sup>27</sup> v kontrastu s Kristovým upozorněním pro církev v Efezu: „Rozpomeň se, odkud jsi klesl, navrať se a jednej jako dřív. Ne-li, přijdu na tebe a pohnu tvým svícem z jeho místa, jestliže se neobrátíš.“<sup>28</sup> Zde se nedá mluvit toliko o návodnosti, jako spíše o varování, o zdůraznění, že nejde jen tak o ledajakou věc, nýbrž o bytí. Oba texty jsou v tomto směru velmi sugestivní. Nicméně, kdo tak koná, dojde zasloužené odměny.

Tato odměna je v prostředí tibetského buddhismu koncipována, jako poznání onoho neosobně pojednávaného bytí, v němž jako zásadní prvek fungují vlastní duchovní schopnosti a snaha. Z textu ale plyne, že se snaží k tomuto poznání člověka spíše přemluvit, než dohnat. „Ó synu vznešeného rodu, učiň, prosím, aby se tvoje myšlenky nerozbíhaly.“<sup>29</sup> Ve Zjevení se

---

25 TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Vysvobození v bardu skrze naslouchání*. Praha: Odeon 1991; s. 36.

26 Zj 22, 20

27 TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Vysvobození v bardu skrze naslouchání*. Praha: Odeon 1991; s. 40.

28 Zj 2, 5

29 TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Vysvobození v bardu skrze naslouchání*. Praha: Odeon 1991; s. 42.

psychologicky postupuje poněkud jinak – člověk také musí vynaložit svou snahu, vynakládá ji ale především na to, aby našel víru, čímž je ochráněn před hrozbami: „Již nebudou hladovět ani žíznit, ani slunce nebo jiný žár jim neublíží, neboť Beránek, který je před trůnem, je bude pást a povede je k pramenům vod života. A Bůh jim setře každou slzu z očí.“<sup>30</sup> V obou příkladech je ale nastolen určitý řád věcí, který člověka povede ke spáse, pokud na to bude připraven – v opačném případě jej čeká problém, nesoucí opět zmatené, chaotické rysy. Můžeme tedy říci, že v obou textech je podstatou spásy totéž – zachování řádu, zamezení vzniku zmatku, ať je tento již vyjadřován, jako koloběh cyklických existencí, nebo snad jako pád do trestu Božího.

Pokud by šlo o samotné vize zmatku, líčené v obou knihách, nesou opět podobné rysy, s nimiž jsme se setkali u Hesioda, nebo v jiných částech Bible – tedy silné projevy živlů, extrémní smyslové a ohrožující podněty, působící strach: „Zatroubil třetí anděl, a zřítíla se z nebe veliká hvězda hořící jako pochodně, padla na třetinu řek a na prameny vod.“<sup>31</sup> nebo „On je vidí, avšak oni jeho nevidí; on slyší, jak ho volají, avšak že on volá je, oni neslyší. A tak pln žalu se vzdaluje. V té chvíli se zemřelému zjevují představy zvuků, světél a paprsků a hrůza, strach a zděšení ho ochromují.“<sup>32</sup>

Ať už jde o eschatologii v subjektivistickém, či objektivistickém smyslu, je zřejmé že oba texty se svým způsobem snaží o určitou průpravu do změny poměrů, jež při konci nastane. Sjednocování jejich jazyků a hledání přesných souvislostí termínů by vystačilo na samostatnou práci, nicméně i z uvedeného srovnání důrazů lze přes kulturní vzdálenost usuzovat na určitou příbuznost a podobné tíhnutí – tíhnutí pryč z neřádu. Tato určitá „mythologika“ se jeví být poměrně mezikulturně přítomnou konstantou.

Ricoeur logickou strukturu u klasického antického mýtu vykládá jako „naprosto neuvědomělé fungování pravidel, která zajišťují logický charakter systému.“<sup>33</sup> Příklad Bible, nebo Tibetské knihy mrtvých již ale nepůsobí neuvědoměle, naopak z obou textů je patrná úroveň „mýtického myšlení“, blízká myšlení filosofickému. Z toho, i z výše zmíněných jevů, lze lépe pochopit, nakolik člověk vlastně nedovede přesně odlišit mythos a logos. Proto bych zde výklad o jazyku mýtu ukončil, a pokračoval bych výkladem o otázkách řádu a harmonie světa ve starých filosofických systémech toho jména, sice zvláště u Anaximandra a Hérakleita, později pak u Platóna, přičemž bych se na svět mýtický toho jména rád ohlédl v podrobení těchto systémů též určitému hledání myšlenek, založených mýtický, a učinil tak jakési srovnání.

---

30 Zj 7, 16 – 17

31 Zj 8, 10

32 TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Vysvobození v bardu skrze naslouchání*. Praha: Odeon 1991; s. 48.

33 RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mytus.pdf>; s. 5. (25.5.2011).



## 1.2 Anaximandros z Mílétu a Hérakleitos – hledání logu a jeho odlišení od mythu

Anaximandros, podle dochovaných zlomků, na rozdíl od Hésiodova mýtu, se snaží zákonitosti světa vidět v podrobnějších, mohli bychom říci, vědeckých souvislostech, používaje naučených a empiricky nabytých poznatků. Je též považován za vynálezce a badatele v oboru astronomie a měření času: „Thalétovým posluchačem byl Anaximandros, syn Praxiadův, rodem také Míléťan. Jako první sestrojil gnómón k rozpoznání obrátů Slunce, času, ročních období a rovnodennosti.“<sup>34</sup> Také je považován za badatele v zeměpisectví: „Anaximandros z Mílétu, posluchač Thalétův, se jako první odvážil nakreslit obydlený svět na desku.“<sup>35</sup>

Tento jeho zájem o to, čemu bychom dnes řekli „přírodní vědy“ je zřejmě určujícím faktorem podoby dochovaných Anaximandrových pojetí filosofických. V nich je vznik a zánik světového pořádku jedním z hlavních témat, stejně jako zkoumání samotné podstaty tohoto pořádku. Nelze však říci, že by toto pojetí stálo v rozporu s názory, jež stojí za Hésiodovými nebo Homérovými mýty – jsme pořád v podobné kultuře, jde spíše o jinou tématickou skupinu – pojďme učinit bližší rozbor.

Počátek, tedy prvotní bezmezno (*το απειρον*), jak jej Anaximandros prý uvádí: „je počátkem jsoucích věcí, neboť z něj všechno vzniká a do něj všechno zaniká. Proto se také rodí bezmezné kosmy a znovu zanikají do toho, z čeho vznikají.“<sup>36</sup> Je tedy patrné, že Anaximandrův svět je světem v pohybu, v neustálé proměnlivosti forem; mohli bychom říci, že je světem fysis. Nicméně, z tohoto pohybu plyne další otázka – otázka po smyslu tohoto vznikání a zanikání. Jeden z nejslavnějších Anaximandroví připisovaných výroků nachází důvod tohoto koloběhu vlastně v určité, mohli bychom říci, nerovnováze, která vede po čase k zániku toho, co vzniklo: „Z jakých věcí pak jsou věci mají svůj vznik, do těch nastává i zánik, podle nutnosti, navzájem si totiž udělují právo i odplatu za (své) bezpráví, podle řádu času.“<sup>37</sup> Pokud jde o celý vesmír, ten je u Anaximandra nekonečný, navíc takových nekonečných vesmírů může vedle sebe existovat větší (a třeba též nekonečné množství): „Z těch, kdo tvrdili, že jsou neomezené (nesčíslné?)“

---

34 A 4 = EUSEBIOS: Praeparatio evangelica X, 14, 11; <http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A2> (25.5.2011).

35 A 6/1 = AGATHÉMEROS: Geographiae informatio I, 1; <http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A2> (25.5.2011).

36 A 14/1 = ÁETIOS: Placita philosophorum I, 3, 3 (Dox. 277); <http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A2> (25.5.2011).

37 A 9/1 = SIMPLIKIOS: Physica 24, 13; <http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A2> (25.5.2011).

světy, Anaximandros (říká, že) jsou od sebe navzájem stejně vzdáleny.<sup>38</sup> Nicméně, i tento kosmický celek je podroben stejnému koloběhu, jako jeho menší součásti – rozdíl je pouze v délce časového úseku, po němž nastane splácení daně nutnosti; při tom stejně jako jedna věc dluží druhé věci, ze které vznikla, tak i světový celek dluží bezmeznou, z něhož vznikl. „Dále řekl, že zánik a tím spíše vznik se děje z bezmezného αἰῶνι [životu, věku? - ex αἰεῖρον αἰῶνι], protože se všechna tato [uspořádání] navracejí.“<sup>39</sup>

Když pojem „αἰεῖρον“ porovnáme s termínem „Chaos“ (U Hésioda), ukážou se nám oba pojmy v podobném světle. Vždy stojí na počátku a na konci a jsou pramenem života, ač samy o sobě nemají obsah, ba jsou negací obsahu vůbec. Jsou pouze bezmeznou prázdnotou, jež slouží jako látka pro vyvstávání forem světa, který již pak nese nějaké konkrétní kvalitativní znaky. Neshoda s Hésiodem by snad nastala ve věci věčnosti vzniklého světa, kterou Anaximandros popírá. Zkusme se dále blíže podívat na Anaximandrové myšlenky, týkající se struktury vzniklého světa.

Důležitou roli, coby tvůrce pohybu, zde má princip horka a chladu, který se objevuje záhy po vzniku země: „Říká pak, že to, co rodí teplo a chlad, se při vzniku tohoto světa odloučilo z toho, co trvá, a z něj vyrostla kolem vzduchu, který je okolo země, jakási planoucí sféra, jako kůra kolem stromu.“<sup>40</sup> Dynamika tohoto procesu však ještě nebyla u konce, a tak vede k vzniku nebesských těles: „Když se tato sféra odlámala a uzavřela do jakýchsi kruhů, ustavilo se Slunce, Měsíc a hvězdy.“<sup>41</sup> (Zde opět nutno, poznamenat, že i u Hésioda se mluví o vzniku sféry stálic mezi prvními – viz. 7. poznámka pod čarou.) Symbol stromu, který tvoří světy a prezentuje tak jakousi prahmotu lze nacházet i na docela jiných místech; Anaximandrovo srovnání tvoření světa se stromem se objevuje i u C. G. Junga: „The growing one is the Tree of life. It greens by heaping up growing living matter.“<sup>42</sup>

Anaximandros tedy též staví Zemi do centra dění. Také se jí snaží vylíčit, coby těleso v prostoru, přičemž mnohdy používá zajímavých příměřů, jež dnešnímu uchu mohou znít spíše

---

38 A 17 /6 = ÁETIOS: II, 1, 4 Mansfeld-Runia (Dox. 329);

<http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 2>. (25.5.2011).

39 A 10 = PLÚTARCHOS: Stromata 2; fr. 179.9-30 Sandbach (Dox. 579) in: EUSEBIOS: Paeparatio evangelica I,8,1-2; <http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 30 /1>. (26.5.2011).

40 A 10 = PLÚTARCHOS: Stromata 2; fr. 179.9-30 Sandbach (Dox. 579) in EUSEBIOS: Paeparatio evangelica I,8,1-2; <http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 30 /1>. (26.5.2011)

41 A 10 = PLÚTARCHOS: Stromata 2; fr. 179.9-30 Sandbach (Dox. 579) in EUSEBIOS: Paeparatio evangelica I,8,1-2; <http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 30 /1>. (27.5.2011).

42 JUNG, Carl, Gustav: *The red book*. London: Norton and company 2009; str. 351

komicky – třeba ji přirovnává ke „kamennému sloupu“<sup>43</sup> o dvou stranách, přičemž po jedné straně chodí lidé a druhá tvoří protilehlý pól.

Dále Anaximandros předpokládá; vycházejí z představy, v níž je země ve středu vesmíru; že tato je nejstabilnějším místem vesmíru, jež má díky této své pozici největší rovnováhu; je zde určitá podoba s myšlenkou gravitace: „Nic, co je usazeno ve středu a je stejně vzdálené od krajů, se nemůže pohybovat spíše nahoru, dolů nebo do stran.“<sup>44</sup> i tak ale toto místo, díky působení horka a vlhka samo na sobě nese známky neklidu a bouří – v této věci se zrovna Anaximandros docela shoduje s dnešními představami, když se domnívá „že vítr je proud vzduchu, když se to nejjemnější a nejvlhčí v něm působením Slunce dává do pohybu a vypařuje.“<sup>45</sup>

Chlad a horko je ale i v Anaximandrově světě především produktem neustálé interakce živlů (zřejmě země, vody, vzduchu a ohně, o aithéru, či dalších přechodových živlech jsem zmínky ve zlomcích nenalezl). Vodu zřejmě považoval za prvek života, když do ní umisťoval vznik prvních tvorů<sup>46</sup>, zato podstatu duše vnímal jako vzdušnou<sup>47</sup>. Do výkladu světa živlů se ale nyní nebudu podrobněji pouštět, neboť bych tak rád učinil až u Platóna.

Při srovnání s Hésiodovými mýty, dospějeme k závěru, že Anaximandros do určité míry funguje jako vykladač a podpořitel mýtických konstrukcí. To, co Hésiodos vyjádří ve formě vyprávění, působí pak na nás od Anaximandra jako celek podložený argumenty a na první pohled fungující logicky. Za příklad lze použít zrození nebes tak, jak je popsáno u Hésioda: „ Země zrodila napřed jí samé podobné nebe, Úrana plného hvězd kol dokola, aby ji halil,“<sup>48</sup> Vesmírný prostor je považován za dílo země, což v podstatě koresponduje s Anaximandrem (viz. 41); rozdíl je pouze v personifikování, jež u Anaximandra nenalezneme.

O celé světové koncepci Anaximandrově však není dochován dostatek jeho vlastních výroků na to, aby bylo možné ji zevrubně prozkoumat – lze tedy usuzovat, že myšlenky jím vyjádřené korespondují s tehdejší úrovní poznání a kulturou a doplňují ji – nemohl se vyhnout dobovému mýtu podobně, jako se mi těžko vyhneme dnešnímu dobovému mýtu.

---

43 A 25 = ÁETIOS III: 10, 2 Diels (Dox. 376); [http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 30 /1](http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A_30/1). (27.5.2011).

44 A 26 /1 = ARISTOTELÉS: De caelo II, 13; 295b10; [http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 30 /1](http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A_30/1). (27.5.2011).

45 A 24 = ÁETIOS III: 7, 1 Diels (Dox. 374); [http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 30 /1](http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A_30/1). (27.5.2011).

46 A 30 /1 = ÁETIOS V: 19, 4 Diels (Dox. 430); [http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 30 /1](http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A_30/1). (27.5.2011).

47 A 29 = ÁETIOS IV: 3, 2 Diels (Dox. 387 not.); [http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A 30 /1](http://www.fysis.cz/presokratici/anaximandros/acz.htm#A_30/1). (27.5.2011).

48 HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976; s. 47.

Z našeho pohledu je však nyní ponejvíce zajímavou, ona myšlenka o „bezpráví podle řádu času“ (viz. 37), jež naznačuje dynamickou koncepci světa a určitou nerovnováhu v řádu věcí, jež vede ke změnám jejich forem. Je odtud krůček k Hérakleitově myšlence potřeby protikladnosti pro chod našeho světa: „Protikladné se shoduje – z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie, a všechno vzniká sporem.“<sup>49</sup> Protože z Hérakleitovy svérázné filosofické tvorby se zachovalo více, než z Anaximandrovy, pojďme i u něho učinit pokus o aktualizující nalezení dalších souvislostí, umožňujících rozvinutí možností myšlenky řádu světa.

Jestliže Anaximandros proměnnost přirozeného světa naznačil, Hérakleitos je tím, kdo tuto myšlenku dovedl dále a rozměr pojmu „fysis“ obohatil o další hloubku.<sup>50</sup> Odpovědí na otázku po stvořiteli je u něho výrok: „Tento svět neutvořil žádný z Bohů, ani z lidí.“<sup>51</sup> Tedy řečtí bohové i lidé nejsou nejvyšší instancí bytí, existuje nějaká instance vyšší, o níž se ale v mýtických vyprávěních nemluví - rozhodně nejde o ateismus – jde spíše o výraz nové zkušenosti světa fysis, jež prostě není učiněn lidmi, ani bohy.<sup>52</sup> Svět považoval za věčný, když říkal, že „nikdy nepočal, nýbrž byl vždy“<sup>53</sup>, jako to ostatně bylo v té době zvykem, jeho svět je také světem interakcí živlů, jež jsou ale nižšího řádu, než svět samotný – ten by existoval i bez nich. Hérakleitovy myšlenky o harmonii dobře doplňují naši úvahu o jasný důraz na vyváženost nesourodých protikladů, který se v mýtickém pojetí řádu objevoval spíše implicitně a nebyl zcela jasně vyřčen. Vtipné a zároveň moudré je vyjádření této myšlenky v příměru luku k lyře: „Praví totiž, že jedno, obsahující v sobě různost, je samo se sebou ve shodě, jako harmonie luku nebo lyry.“<sup>54</sup> Protikladné principy - zbraň a hudební nástroj – jsou podrobeny jednu, jež na ně má jednotící účinek. Krk lyry se ohýbá pod tahem strun, luk se ohýbá pod tahem tětiny.

Dokud si obě věci myslíme v klidu, není mezi tím veliký rozdíl; skutečnost je ale taková, že věci mají svůj účel. Lyra plodí krásu, a luk plodí smrt. Neboť žijeme ve světě pohybu, nemůžeme tento účel opomíjet. Tento princip protikladných, a obecně odlišných vlastností a účelů různých věcí na světě i v duši v podstatě poukazuje na celkově vyváženou jednotu protikladů, jež je potřebná k tomu, aby něco bylo krásné: „Protikladné se shoduje – z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie, a všechno vzniká sporem.“<sup>55</sup> Zároveň ale nelze čekat,

---

49 B 8 = ARISTOTELĚS: *Ethica Nicomachea* VII, 1, p. 1155B 4; <http://www.fysis.cz/presokratici/22/bcz.htm#B 1>. (27.5.2011).

50 viz. KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové 1994; s. 22

51 B 30 = OLYMPIODOROS: in *Phaedonem* 237,7 Norvin (5); <http://www.fysis.cz/presokratici/22/bcz.htm#B 1>. (28.5.2011).

52 viz. KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové 1994; s. 42

53 B 30 = ALEXANDROS: u Simplicia, In *Aristotelis De caelo comm.*, Vol. VII; p. 294, 4-5 = A 10 /4 (1-3 a 5); <http://www.fysis.cz/presokratici/22/bcz.htm#B 1>. (28.5.2011).

54 PLATÓN: *Symposion*. Praha: Jan Laichter 1947; s. 33

55 B 8 = ARISTOTELĚS: *Ethica Nicomachea* VII, 1, p. 1155b 4; <http://www.fysis.cz/presokratici/22/bcz.htm#B 8>. (28.5.2011).

že by tato jednota protikladů byla trvalá, dílem času je protikladnost u mnohých věcí pokaždé jinak určena. Při celkovějším pohledu zjišťujeme, že kosmos tak je výslednicí vztahů všech dílčích bytností, jež jsou na světě, a jež zde tvoří protiklady jen proto, aby na vyšší úrovni vytvořily harmonii.<sup>56</sup>

Ani samotný Hérakleitos ve svém životě funkci tohoto celkového principu neunikl – například ze strany svých odpůrců: „Hérakleitos jsem; proč se mnou sem a tam smýkáte, hlupci? Pro ty, kteří mne chápou, tvořil jsem, pro vás však ne. Jeden člověk mně za třicet tisíc je, nesčíslní však za nic.“<sup>57</sup> Hérakleitos vůbec, možno říci, opovrhoval obecnou tupostí a vyvyšoval nad ni své ctnosti – což může být dalším argumentem pro podporu myšlenky o jeho novátorském a ve své době zřejmě mnohými neoblíbeném smýšlení - přínosu filosofii. Takový postoj, spolu s notnou dávkou askeze, lze doložit z jeho korespondence s perským králem Dareiem, jež Hérakleita zval k sobě na královský dvůr: „Všichni lidé, kteří žijí na zemi, jsou vzdáleni pravdy a spravedlnosti a pro svou ubohou nerozumnost se oddávají své nenasytnosti a slávychtivosti. Já však, jenž se zříkám každé špatnosti a vyhýbám se ukojení každé žádosti, jež je provázeno závistí, a protože mám strach z přílišné okázalosti, nemohl bych přijít do perské země, jsa podle svého názoru spokojen s málem.“<sup>58</sup>

Pojetí obou výše pojednávaných filosofů nám tedy – jednou více kosmologicky, podruhé více eticky a esteticky – poskytují již výrazně méně mýticky nejasný (ve smyslu logu) výklad světového řádu a principů, jež zakládají nutností proměny forem a použití pozorování (u Anaximandra) a nutností existence protikladů pro vznik pohybu, krásy a kosmu (u Hérakleita). Stále bychom se však měli tázat – pakliže tázáním totiž narušíme strukturu mýtu, jež pro nás udržuje svět pohromadě, jsme puzeni hledat hlubší východiska a struktury, jež by měly výpovědní hodnotu o ústavě světa. Jako spojovací článek mnoha takových koncepcí dobře poslouží příklad díla Platónova.

## 2. Vznik světa jako snaha o poznání jeho vnitřních zákonitostí

V této části práce bych rád prozkoumal vybraná specifika Platónova pojetí stavby světa a naznačil možná další východiska úvahy o řádu světa. Rád bych při tom probral možnosti několika vybraných východisek z Platóna – strukturalistického, fenomenologického, etického, či

---

56 viz. KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové 1994; s. 42

57 LAERTIOS, Diogenés: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1995; s. 351

58 LAERTIOS, Diogenés: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1995; s. 351

východiska do novoplatónské mystizující tendence, již bych se ve třetí části práce rád věnoval blíže, neboť vede úvahu o řádu poněkud jiným směrem; otevírá ji jak rozumu, tak i víře docela novým způsobem, což vytváří nový horizont v pojetí řádu.

## 2. 1 Platónův způsob výkladu vnitřní struktury světa, *κοσμος* jako dobré dílo

Definice původu Platónovy filosofické nauky od Diógena Laertského je poměrně výmluvná, a stojí za to ji zde ocitovat: „Vytvořil si směs nauky Hérakleitovy, Pýthagorovy a Sókratovy, neboť v učení o smyslových jevech se přidržoval Hérakleita, v učení o rozumových poznacích Pýthagory a v politických názorech Sókrata.“<sup>59</sup>

Další, o něco adresnější definici své metody vyslovuje sám Platón (ústí Timaiiovými) například ve své nauce o míšení barev, a liší se v ní podstatně od výše zmiňovaných pojetí Anaximandrových – neuznává totiž v zásadě metodu pokusu, coby prostředku ke zjištění přírodních zákonitostí: „Kdyby však někdo při zkoumání těchto věcí chtěl užiti pokusu, dokázal by svou neznalost rozdílu mezi lidskou a božskou přirozeností...“<sup>60</sup> Jeho myšlení se tedy podle vzoru božského rozumu snaží stát samo v sobě, a nalézat samo ze sebe v dialozích pravdě co nejvíce blízká východiska. Rozum stojí nad experimentem podobně, jako duše nad tělem: „Špatný jest onen obecný milovník, který miluje více tělo než duši; také není ani stálý, poněvadž miluje věc nestálou.“<sup>61</sup> To jsou důležité výchozí body, směřující logiku a výstavbu Platónových argumentů o vzniku světa, v jejichž výkladu budu dále pokračovat.

Počátek „Timaiiova“ výkladu se ptá po tom, co jest „stále, ale vzniku nemá“<sup>62</sup> a po tom, co „stále vzniká, ale nikdy není jsoucí.“<sup>63</sup> První lze pochopit s pomocí rozumu, jde o jakési ideální neměnné jsoucno jemuž bůh stvořitel udělil podobu předlohy, podle níž se to druhé utváří a proměňuje. To, že bůh udělil podobu předlohy utváření světa právě onomu prvnímu zmíněnému jsoucnu je vnímáno jako výchozí předpoklad – na základě krásy celku světa: „Jestliže jest tento svět krásný a tvůrce dobrý, patrně, že hleděl na jsoucno věčné; v opačném případě – co by hřích bylo říci – na vzniklé.“<sup>64</sup> Začínáme tedy s předpokladem, že v počátku světového řádu stojí bůh tvůrce a dva druhy jsoucen, jež tvoří lidský svět. Jedno z jsoucen (to první zmíněné) lze sledovat do jisté míry rozumem, neboť toto jsoucno je rozumu v podstatě

---

59 LAERTIOS, Diogenés: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1995; s. 133

60 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 64

61 PLATÓN: *Symposion*. Praha: Jan Laichter 1947; s. 29

62 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 24

63 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 24

64 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 24

podobné, protože jako rozum tvoří řád člověku, tak ono jsoucno tvoří řád světu, ono druhé jsoucno lze sice sledovat smysly; nemá ale toliko smysl jej zpočátku úvahy sledovat, poněvadž je ve svém chování pouze výslednicí vyšších a ještě blíže nepopsaných působících sil. Řád se počíná v rozumu, a tak i jeho poznání by se mělo v něm začít – odtud také ona zbytečnost experimentu. „Tu pak jest tvrditi o poměru mezi obrazem a jeho vzorem to, že i slova jsou sourodá právě s tím, o čem vykládají; tedy slova o trvalém a stálém a rozumem obje­vovaném jsou trvalá a ne­vý­vr­at­ná...“<sup>65</sup>

Když si Kritias se Sókratem vyjasní tyto důležité prvotní úvahy, pokračuje dále k samotné úvaze o tvoření světa. Je zde vznesen předpoklad, že bůh je dobrý, a tedy „chtěl, aby se všechno stalo co nejpodobnější jemu samému.“<sup>66</sup> Dále je toto upřesněno předpokladem rozumnosti takového boha, který tedy tuto svoji rozumnost ukazuje skrze svět a vtiskuje mu podobu řádnou a krásnou, oproti podobě původně neuspořádané. I Platón tedy předpokládá nějakou preexistenci světa v chaotické podobě, dříve než mu bude vtisknut řád vyššího rozumu prostřednictvím démiurga; je tedy v této myšlence do určité míry paralelní s Hésiodem (viz. 5). První stvořená věc je celek vesmíru, jež je nejprve pouze ideou v boží mysli - „představme si jej zcela podobna tomu, jehož díly jsou ostatní živokové, jedinci i druhy“<sup>67</sup> - který ale není smyslově vnímatelný do okamžiku stvoření živlů (Země umožňuje hmatatelnost a Oheň viditelnost). Tento první a největší živok dostal tvar koule, jež je považován za tvar ideální, neboť má všude od středu ke krajům stejné vzdálenosti – bůh tak učinil „uznávaje, že pravidelné je tisíckrát krásnější, než nepravidelné“.<sup>68</sup>

Současně s tvořením těla tohoto největšího živoka tvořil bůh též jeho duši, jež má oním tělem vládnout. Její popis je též značně nesnadný k pochopení. Platón zde používá pythagorejských číselných a geometrických výkladů světa, jež ideální entity vidí především v kruzích a přímkách<sup>69</sup>, ale co do struktury atomů především v trojúhelnících, jak uvidíme později. Tato duše je směsí jednoty, mnohosti a jsoucnosti, dále míšenou a vyjádřenou čísly 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 jež jsou následně v úvaze pomocí harmonického a aritmetického průměru dělena na stále menší (=jemnější) hodnoty (Platón používá výraz „vyplnění mezer“).<sup>70</sup> Zjednodušením výsledku takového výpočtu získáme relativní výšku tónů Platónovy hudební stupnice<sup>71</sup> – sice osmitónové (1, 9/8, 6/5, 4/3, 3/2, 8/5, 9/5, 2), leč odlišné od současné stupnice temperované (1, 9/8, 5/4, 4/3,

65 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 25

66 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 25

67 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 26

68 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 28

69 viz. LAERTIOS, Diogenés: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1995; s. 324

70 viz. PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 111

71 viz. MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 52

3/2, 5/3, 15/8, 2). Toto dědictví pythagorejské školy v Platónově filosofii<sup>72</sup> ukazuje na snahu spojit takřka vědeckými metodami myšlenku harmonie světa jako celku s užitím harmonie v hudbě a tím na myšlenku lidského díla, coby obrazu božího díla. Dopad a hloubka tohoto fenoménu je zřetelný i z toho že mezi muzikology se vedou již delší dobu pře, zda je duševní harmonii bližší systém Platónův, či temperované ladění, vytvořené až v 16. století za účelem znažšího sladění velkého množství nástrojů v orchestru.<sup>73</sup> Budiž však toto probráno podrobně až později, neboť nyní je třeba uvést intenci výkladu Platónova do celku.

Duše byla následně spojena s tělem a bylo skrze ni rozumem dodáno světu pohybu – to je v podstatě vznikem času. Jde samozřejmě o pohyb otáčivý, a tak hned po vzniku času rodí se Země, Slunce, hvězda Jitřenka a další hvězdy, aby nabyly taktéž pohybu otáčivého.<sup>74</sup> Hvězdy jsou pojímány jako nástroj měření času, může jít o poukaz na astronomii. Také není od věci připomenout, že božstvo Kronos, coby symbol času se i u Hésioda vyskytuje takřka samozřejmě hned na začátku.<sup>75</sup> I Platón tak v tomto bodě jde v souladu s kulturní mytickou tradicí svého kraje i doby. Zbývající planety (=bohové), tvorové na zemi a člověk jsou tvořeni až na konci tohoto procesu.

I člověk jako spojení duše a těla nese známky podobnosti své božské předloze; je ale na nižším stupni dokonalosti, než jak tomu bylo u živoka – zhmotněné ideje - vesmíru. Je tomu tak i logicky na základě představy z *Timaia* vyplývající, podle níž člověk v rámci vesmíru tvoří pouze jakousi „podmnožinu“ celku, jehož je jinak zcela součástí. Bůh totiž použil „téhož měsídla, ve kterém byl podle určitého poměru mísil duši všehomíra, nalil zpět zbytky dřívějších látek a mísil skoro týmž způsobem, ale již ne se stejně takovou čistotou, nýbrž o jeden a dva stupně horší.“<sup>76</sup> Každá lidská bytost je pak povinna držet se ctnosti a tíhnout k božství. Nečiní-li tak, následuje jakási sestupná hierarchie bytostí – muž by se příště zrodil jako žena, žena jako zvíře a zvíře jako zvíře s nižším stupněm v této hierarchii a tak dále, „až podřídě se dráze totožnosti a stálosti, kterou má v sobě, rozumem přemůže onen velký a později přirostlý shluk z ohně z ohně i vody a vzduchu i země, bouřlivý a nerozumný: pak přijde do svého prvního a nejlepšího stavu.“<sup>77</sup> Nechme stranou Platónovo poněkud deklasující pojetí ženské přirozenosti a připišme jej na vrub poněkud zvláštní dobové morálce. Je to téma sice jistě rozporuplné, ani já osobně s tímto pojetím nesouhlasím, nicméně není nyní v horizontu úvah této práce.

---

72 viz. PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 111

73 viz. MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 55

74 viz. PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 32

75 viz. HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976; s. 45

76 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 35

77 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 36



Než se však pustíme dále, pojďme se podívat, co podle Platóna jsou ony živly které člověka potenciálně mohou svazovat a zabraňovat jeho ctnostnému duševnímu vzestupu. Jsou totiž pojímány jako neviditelná malá tělesa, nikoliv jen jako čistě abstraktní kategorie. Musí to být tělesa nejkrásnější a Platón hledá jejich definici opět ve světě geometrické abstrakce.<sup>78</sup> Za ideální tvary zde považuje různé přesně určené druhy trojúhelníků. Důvodem k této úvaze je možnost dělit trojúhelníky na další trojúhelníky. „Třeba pak povědět, jaké vlastnosti by měla čtyři nejkrásnější tělesa, nepodobná si navzájem, ale schopná vznikat jedna z rozkladu druhých.“<sup>79</sup> Tři živly jsou složeny z trojúhelníků pravoúhlých, živel čtvrtý (oheň) je složen z trojúhelníků rovnoramenných. Z těchto trojúhelníků pak Platón skládá základní rovinná (a jedno prostorové) tělesa, jež tvoří základ formy jednotlivých živlů. Jde o čtyřtět (oheň), osmistět (vzduch), dvacetistět (vodu) a krychli (zemi).<sup>80</sup> Vzájemnou interakcí těchto těles vzniká proměnlivost forem hmoty, která vždy obsahuje jejich určitý poměr vymezující její konkrétní mechanické či pohybové vlastnosti.<sup>81</sup>

Jak duchovní jevy, tak i hmotné, se Platón snaží podkládat podobnými bohatými strukturálními analýzami, a podpořit tak ze svého pohledu „vědecky“ myšlenkovou výstavbu svých argumentů. Opět – dlužno říci – může to působit úsměvně, dokud si neuvědomíme, že dnešní technická civilizace stojí často na podobně vratkých základech. „V přirozené zkušenosti, v chování i v jednání v přirozeném světě, jsou v prostoru privilegovaná místa, privilegované směry i privilegované tvary, byť jde o privilegovanost mnohdy relativní a proměnitelnou.“<sup>82</sup> Ať už je ale výstavba struktury jakkoliv vratká, je člověk tvorem společenským, čehož si byl Platón dobře vědom.

## **2. 2 Ústava – vědomí nutnosti spravedlnosti a ochrany společenského řádu a vědomí hranic smyslového poznání**

Pakliže Platón definuje pozici člověka ve světě v podstatě jako pozici bytosti ontologicky podřízené určitému řádu, je tedy třeba ukázat i některé příklady z jeho etiky a vůbec nauky o společnosti, aby se úvaha o řádu ohlédla ještě tímto, u něho podstatným směrem. Protože však i

---

78 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 48

79 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 48

80 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 118

81 PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 57

82 KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové 1994; s. 97

etická zdatnost závisí podle Sókrata na věděni<sup>83</sup>, je pak třeba ukázat i na lidské možnosti poznání.

„Člověk spravedlivý jest zajisté dobrý?“<sup>84</sup> ptá se v první knize Ústavy Sókrates Polemarcha. „Ovšemže.“ onen odpovídá. Spravedlnost je tedy dobrem. Sókrates s Polemarchem v dialogu postupně dospějí k poznatku, že spravedlnost též není povinnost „nepřátelům škoditi, přátelům však prospívati.“<sup>85</sup> Toto pojetí vyvolá ve společnosti rozhořčení, a Sokrates je tedy nucen jej blíže podložit. Převádí spravedlnost do jiného světla, než do zmíněného vypořádávání kladných a záporných dluhů mezi lidmi ve společnosti. Spravedlnost je především vznešenou vlastností vyššího citu pro dobro celku – pokud je někdo vůdčí osobou, neopatřuje „ani nenařizuje prospěchu svého, nýbrž prospěchu toho, co mu jest podřízeno, a čemu svou prací slouží; na to a na prospěch a slušné potřeby toho hledí ve všech svých řečech i ve všech svých činech.“<sup>86</sup> Dnešní člověk si nad tímto nepopiratelným a dosti nevyvratitelným pojetím snad povzdychne. Vždyť vrchnost zdaleka nebývá tak služebná, ačkoliv dává navenek možnost volby a veřejného projevu.<sup>87</sup> Následně však i v Ústavě zjišťujeme, že s vládnutím spravedlivých a dobrých to není zase tak snadné. Jejich ambice k vládnutí nebývají velké a tak je vůbec otázkou, jak spravedlivého učinit vládcem, aniž by se skazil.<sup>88</sup> Dochází k delší debatě, ale nikomu se Sókratovu tezi o spravedlivém vládcu nepodaří vyvrátit, a tak se postupuje dále – ke snaze o definování potřeb společnosti, a nalezení vhodného způsobu jejich naplňování, jakož i její ochrany.

Zde je nastolen společenský důsledek problému požívačných lidí. Sókrates ideální společnost totiž nejprve definuje s důrazem na jistou askezi jejích členů - „mile budou pospolu žítí a děti nebudou ploditi nad své poměry, z bázně před chudobou nebo válkou.“<sup>89</sup> Tento argument je ale napaden poměrně věcnou logikou Glaukónovou, který předpokládá, že společnost takových kvalit v podstatě (kvůli požívačnosti většiny jejích členů) nelze vytvořit. Je tedy nutné rozšířit nabídku pokrmů lidem nabízených, jakož i služeb a zábav kterými budou moci trávit volný čas. Taková společnost však bude nabývat na spotřebě. „I země, jež tehdy stačila uživit tehdejší obyvatelstvo, bude asi již malá a nestačí.“<sup>90</sup> Je zajímavé pozorovat, jak původní Sókratův asketizující pohled na společnost je v podstatě překryt historickým popisem

---

83 viz. STÖRIG, Hans, Joachim: *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1992; s. 121

84 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 52

85 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 52

86 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 62

87 viz. JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenh 1994; s. 9

88 viz. PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 67

89 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 97

90 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 98

vývoje potřeb řeckých států té doby a nutností je zaopatřit v té podobě, v jaké jsou, kterýžto děj Platón ve své době zřejmě kolem sebe pozoroval.<sup>91</sup>

Z tohoto bodu úvahy také vyplývá potřeba nějakého společenského stavu, který by již ustavenou společnost chránil před vnějším i vnitřním nebezpečím. Strážce by měl mít ve své povaze vznětlivost, spojenou s mírností a láskou k moudrosti. Jakkoliv se toto spojení zdá být členům dialogu podivné, za příklad je uveden pes: „Vždyť přece znáš onu vlastnost ušlechtilých psů, že ke známým a domácím jsou co nejmírnější, ale k neznámým naopak.“<sup>92</sup> Tím ale není u psa - strážce – ještě určena jeho milovnost moudrosti. Tato vlastnost je nalezena na základě snahy o zjištění, co vlastně psa motivuje k tomu aby si vážil známých a odháněl neznámé. Je to obsaženo již v samotném pojmu známosti a neznámosti – jde o poznání. „Jak by tedy to zvíře nebylo milovné poznání, když podle znalosti a neznalosti rozlišuje, co jest domácí a co cizí?“<sup>93</sup>

Ukazuje se také, že strážce, podobně jako psa je potřebné vychovat, aby nutné ctnosti byly v něm zvýrazněny. S výchovou se u Platóna pojí poněkud, možno snad říci totalitní, přístup, jež by řádu společnosti nejraději podřídil vše, včetně svobodné múšické tvorby. O bozích se vždy před vychovávanými strážci musí mluvit pouze v dobrém, a to i za cenu nepravdy. Za příklad dobře poslouží tato věta: „O Kronových pak činech a co s ním udělal jeho syn, ani kdyby to byla pravda, nemyslel bych, že by se mělo jen tak povídati...“<sup>94</sup> Znalost takových paradoxních myšlenek by měla zřejmě souviset s nějakým mysterijním stupněm zasvěcení, nikoliv však s obecnou znalostí. V textu se zmiňuje oběť selete po vyřčení takové myšlenky, což byl iniciační rituál eleuzínských mystérií.<sup>95</sup> Lidu mají tedy být činy božstev zásadně vykládány v idealizované podobě, aby si z takových činů mohl brát ideální příklad. Následuje část, v níž se mluvčí shodnou na potřebě cenzury vybraných uměleckých děl: „Homéra a ostatních básníků poprosíme, aby se nehoršili, jestliže tato a všechna taková místa škrtneme...“<sup>96</sup> Toto múšické vzdělání se u mužů i žen má pojít se vzděláním tělesným, gymnastickým: „Oněm pak byla dána múšika a gymnastika.“<sup>97</sup> Strážcové jsou ale pouze muži. Tvoří tak jakýsi základní společenský pilíř Platónovy ideální společnosti, a z jejich řad by nakonec měli být bráni též spravedliví vládci<sup>98</sup> – filosofové, a vzdělávání dále k moudrosti.

---

91 viz. STÖRIG, Hans, Joachim: *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1992; s. 114

92 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 101

93 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 102

94 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 105

95 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 405 (pozn. 28)

96 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 114

97 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 193

98 viz. STÖRIG, Hans, Joachim: *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1992; s. 125

Platón zde počítá s nutností, tyto vybrané charaktery zachytit a kultivovat dříve, než budou zkaženy, neboť „dobrému je zlé větší protivou, než nedobrému.“<sup>99</sup> Domnívá se totiž, že dobrý charakter může snáze nasát zlé vlastnosti a zvrhnout se ve svůj opak, než charakter průměrný, „nedobrý“. Je nutné takového člověka odvrátit od života a hádek obecných lidí, totiž „když se člověk tak dívá na jsoucna spořádaná a trvajících stále v témže poměru a vidí, že mezi nimi není vzájemného páchání a zakoušení bezpráví, nýbrž že všechna se spravují řádem a rozumem, nutně to napodobuje a co nejvíce se tomu přizpůsobuje.“<sup>100</sup> V souvislosti této, i v jiných, Platón příležitostně varuje před falešnými učiteli, kteří například „jsou na pomezí mezi filosofem a politikem“,<sup>101</sup> a mohou na sebe strhávat obdiv většiny, jenže nemají skutečně čisté filosofické pohnutky. Platón nemá v úmyslu ponížovat politiku, jako cosi předem špatného, spíše mu jde o vyjádření myšlenky nedělitelnosti filosofa a filosofie na další podoblasti lidské činnosti. Filosofie má svůj řád, neslučitelný s řádem politiky. „Jestliže tedy je filosofie dobrá věc a politická činnost také, ale každá se vztahem k jinému předmětu, a tito mající účast v obojím jsou uprostřed mezi nimi, nemluví nic podstatného...“<sup>102</sup> Teprve takový člověk, který dokázal nahlédnout svět pomyslných jsoucen a porozuměl ideji dobra může být zván vládcem. V této souvislosti se nabízí zajímavý příměr z docela jiného prostředí – Kantův odpor k zasahování do věcí rozumu teoretického z pozic praktických: „Praxe opomíjející všechny čisté rozumové principy se nikdy nevyjadřuje o teorii s větší opovázlivostí, než v otázce předpokladů dobrého státního zřízení.“<sup>103</sup> Platónův spor jakoby předznamenával i spory filosofie pozdější doby. Idea dobra „poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost...ona jest příčinou rozumového vědění a pravdy.“<sup>104</sup> Tak pouze vědomí vlastní přesaženosti vyššími jsoucnými může být podmínkou řádného užívání schopností rozumových a upřímnosti ve věcech poznání.

Tak se dostáváme k Platónově nauce o fenoménech, vyjádřené výstižně pomocí podoběnství o jeskyni.<sup>105</sup> Opuštění jeskyně a návrat zpět mezi lidi v zajetí vidění odrazů s sebou nese riziko nepochopení. Většinu zajatců bude totiž jejich pozice v podstatě pohodlná, a nebudou ochotni, ani s to ji změnit. Člověk, navrátilší se z prostoru mimo jeskyni by se třeba mohl pokoušet zajatcům uvolňovat pouta, nevěda tuto okolnost, a mohl by na toto své prosazování svobody v konečném důsledku i doplatit - „zdalipak by ho nezabili, kdyby ho nějak mohli

99 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 243

100 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 253

101 PLATÓN: *Euthydemos*. Praha: Jan Laichter 1941; s. 62

102 PLATÓN: *Euthydemos*. Praha: Jan Laichter 1941; s. 63

103 KANT, Immanuel: *O obecném rčení: „Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi.“* Praha: Oikoymenh 1999; s. 83

104 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 264

105 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 269

rukama uchopiti a zabít? Dozajista.<sup>106</sup> Je to určité varování filosofovi k přiměřené zdrženlivosti a pokoře. Smyslový svět je pouze odrazem na zdi, Slunce je silou, která tento odraz umožňuje. Obě síly jsou však světem jeskyně, světem živlů (viz. 76), který sám jako takový duši poutá. „K tomu pokládej výstup nahoru a dívání se na věci nahoře za vzestoupení duše do pomyslné oblasti...“<sup>107</sup> Idea dobra však, protože je stejně sama tvůrcem Slunce, světla, všeho krásného a pomyslného, může být člověkem v oboru poznání nakonec spatřena, ač stěží. Musí ji spatřiti jenom ten, kdo chce „rozumně jednati, ať v soukromí, ať v obci.“<sup>108</sup> Je tak takřka lhостejno, zda člověk jeskyni opustí, či ne – idea dobra je totiž jednotící princip, dosažitelný rozumností, a to třeba i v okovech. Jeskyně tedy slouží jako názorný příklad, ukázka podstaty „fenomenálního světa“, nejistoty smyslového vnímání a tendence většiny lidí mu bez výhrad podléhat. Nechce se však tímto příměrem říci, že by snad člověk byl navždy vězněm – ba právě naopak – božský princip je přítomen stále, a je možné jej s pomocí rozumu odhalit. Docela v souladu s tímto Platónovým pojetím rozumnosti coby mohutnosti blížící se ideji dobra by mohl být tento Homérův verš, jež by Platón snad nevyškrtl: „Povstaň, chromý můj synu – vždyť toho jsme míněni byli, Xanthu že vírný proud jest rovným ti v zápase sokem! Nuž, buď pomocen rychle a žhoucí zaněcuj plamen!“<sup>109</sup>

### 2.3 Jednota, a mnohost za předpokladu jednoty – východisko novoplatonismu

Na jiných místech svého díla má Platón snahu zjišťovat hlouběji, jak správně na takovou cestu poznání, moudrosti nastoupit. „Avšak jistě se musí objevit nějaké vědění, jehož nabytím by se stával moudrým člověk vskutku moudrý, a ne jenom domněle. Nuže, podívejme se.“<sup>110</sup> V dialogu *Epinomis* tomuto hledání předchází podrobnější analýza, jež z tohoto nároku vylučuje takřka všechna lidská řemesla. Otázka po řádu je tak položena, snad možno říci, hlouběji, zde se chce rozumět opravdu nikoliv pořádku, nýbrž řádu.

Z tázání naznačeného v minulém odstavci po několika větách vyplyne otázka po nauce, jež by člověku nejvíce chyběla, kdyby mu byla odňata. Nikdy bychom se „v ničem nestali moudrymi, kdybychom vyňali z lidské přirozenosti číslo“.<sup>111</sup> Tou naukou je tedy nauka o

---

106 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 272

107 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 272

108 PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005; s. 272

109 HOMÉROS: *Ílias*. Praha: Rezek 2007; s. 464

110 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoymenh 1997; s. 16

111 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoymenh 1997; s. 17

číslech. U tvora bez schopnosti pojímat čísla by „nebyl logos“<sup>112</sup> a nebyl by tedy schopen žádných vědeckých výměrů a úvah týkajících se jakýchkoliv počtů, měl by pouze „smyslové vjemy a vzpomínky“.<sup>113</sup> Nebylo by však bráněno jeho zdatností, statečností a rozumností které by nebyly narušeny do té míry, do jaké s počty nesouvisí. Nikdy by ale nedosáhl „pravdivého logu“, protože by nikdy nenabyl moudrosti, „nejdůležitější ctnosti“. Se schopnostmi „logu“ se ale nepojí pouze to, co bychom dnes shrnuli pod pojem „matematika“, jde spíše o obecnou schopnost uvědomělé racionality<sup>114</sup>, tedy o jakýsi jednotící charakter lidské osobnosti. Tato představa může odkazovat až ke srovnání s tragikou šílenství – jak tento fenomén líčí představitelka Daseinanalýzy, Eva Syřišťová: „Schizofrenní halucinace, iluze, bludy nelze považovat za izolované smyslové klamy. Nejsou, jak postřehli mnozí autoři, poruchou sensoria a jeho funkce ve fyziologickém slova smyslu.“<sup>115</sup> Epinomis se však dále touto věcí nezabývá, pouze takto vymezuje, co by znamenalo tuto schopnost nemít, a následně vyzdvihuje, že „je zcela nutno dělat si základem číslo.“<sup>116</sup> Pojdme se na něj tedy podívat blíže.

Následuje bohatá obhajoba čísla, podkládaná jeho potřebností ve všech řemeslech, ba že dokonce bůh jej utvořil když činil dráhy vesmírných těl, jež jsou pak člověku učitelkami právě oné číselné posloupnosti. Číslo jest v tomto smyslu vlastně pojícím článkem mezi člověkem a světem idejí – mohli bychom snad říci, že je jakýmsi univerzálním jazykem poznání. V této souvislosti Platón ještě rozlišuje logistiku (počtářství) a aritmetiku (nauku o čísle)<sup>117</sup>. Mí se tu nyní budeme blížit spíše aritmetice.

Platón vidí v čísle a jeho vztahu ke kosmickým tělesům též určitou hodnotu, jež umožňuje světu pohyb a čas v uměřenosti. V souvislosti s pohybem těchto těles říká, že se číslo „počalo spojovat a číslem. Z této příčiny pak vznikají nám plodiny a země začala rodit, takže je potrava pro všechny živé tvory, když větry a deště, které nastávají, nejsou přílišné ani nemírné; ale jestliže něco vychází proti těmto příčinám ve zlé, je třeba obviňovat přirozenost ne božskou, nýbrž lidí, že nespravuje, jak náleží jejich život.“<sup>118</sup> Číslo je tedy spodobněním pravidelnosti božského řádu *par excellence*. Je – li řád přírody narušen, což se projeví ve hmotě, tak skoro určitě jde o nesprávný lidský zásah...jak současná myšlenka! „Novověký svět je charakterizován právě tím, že hmota je myšlena jen jako výplň jakýchsi prefabrikovaných dílů.“<sup>119</sup>

---

112 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 17

113 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 17

114 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 210 (pozn. 10)

115 SYŘIŠŤOVÁ, Eva: *Imaginární svět*. Praha: Mladá fronta 1974; s. 107

116 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 17

117 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 211

118 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 19

119 KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové 1994; s. 79

Dále pokračuje upřesňující úvaha o stvoření světa, jež doplňuje údaje z *Timaia*.<sup>120</sup> Platón například nemluví o čtyřech, nýbrž o pěti živlech – pátým je aithér, který vždy činil Platónovi v geometrických úvahách problémy, neboť těleso, jež mu přisoudil (dvanáctistěn) nelze složit ani z jednoho druhu jeho ideálních trojúhelníků.<sup>121</sup> Zdůrazňuje, že duše, stojící nad těmito živly, není hmotná, nýbrž že je to ono první „neviditelné, poznávající i chápané rozumem, jsouc nadáno pamětí i schopností počítání zároveň v lichých i sudých proměnách“.<sup>122</sup> Právě duši je tedy Platónova aritmetika nejbližší, je to vlastně z tohoto pohledu popis její přirozenosti. Na světě jsou dva druhy jsouc. Za prvé duše. Druhá jsou ze země (všichni pozemští tvorové) a oheň (tělesa vesmírná) a další živly jež se účastní celého světa ve směsi s prvními jmenovanými. Ta která jsou z ohně (nebesská tělesa) jsou ve svých pohybech pravidelnější (tj. vlastně bližší ideálu duše) a mají tedy to štěstí, že se jim dostalo „nejkrásnějšího těla a nejšťastnější i nejlepší duše.“<sup>123</sup> Na základě této zjištěné pravidelnosti pohybů je Platónem nebesským tělesům přiřknuta i větší rozumnost; považuje totiž lidskou tendenci měnit rozhodnutí a uchylvat se ve své duši i na světě na stále jiná místa za ukázkou nerozumnosti; dokonce upozorňuje, že existují i opačná pojetí s nimiž nesouhlasí; „rod hvězd, na pohled nejkrásnější, a ty že konajíce svou cestu tančí tanec ze všech tanců nejkrásnější a nejvelkolepější a tak naplňují, čeho je třeba, všemu živoucímu.“<sup>124</sup> Argumentem pro oduševnělost nebesských těles není jen „krása“, ale i jejich velikost (rozměrnost), věčnost a boží účelnost, která zkrátka něčemu takovému duši musela dát, neboť jinak by se to nemohlo hýbat tak pravidelně – jiné vysvětlení není docela dobře možné. Jak by asi byl Platón podiven, kdyby věděl, že lidé se též s pomocí počtů dopracují k docela jiným názorům: „Dokud si budou skuteční matematikové vážit objevů velkých lidí, dotud neztratí Kopernik privilegium obnovitele astronomie a Newton učitele jedině správné fyziky.“<sup>125</sup> Nicméně, důsledně řečeno, zákon přitažlivosti nevyklučuje možnost přímého božského (Božího?) zásahu – jak i sám Platón výmluvně říká: „Jestliže tedy někdo řekne, že příčinami jsou nějaké prudké pohyby těl nebo jejich látky nebo něco takového, neřekne nic určitého...“<sup>126</sup> Avšak i tuto tezi se Platón snaží podložit a rozpracovat, a činí tak s pomocí argumentu duše a těla – a sice, že vznik a pohyb nebesských těles může těžko pocházet pouze od těla. Buď jsou to tedy bozi sami, nebo „obrazy bohů na způsob soch a že je vytvořili bozi sami.“<sup>127</sup>

120 viz. PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 25 - 50

121 viz. PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008; s. 118 (pozn. 50)

122 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 21

123 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 22

124 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 23

125 ŠNIADECKÍ, Jan: *O Kopernikovi*. Praha: Odeon 1973; s. 47

126 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 23 - 24

127 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 24

Je vůbec důležité zmíniti, ač to možná v této souvislosti příliš nepřekvapí, že astronomie je dokonce i pro Platóna oblastí, v níž zřejmě připouští pozorování, a je mnohem svolněji nakloněn přijímání takto nabytých poznatků – ačkoliv se tedy zaštiťuje dlouhodobostí astronomických pozorování Egyptanů a Syřanů, následně by byl rád, kdyby tyto poznatky byly bez obav vloženy do zákonů, neboť „myslet, že jedny božské věci nejsou hodny úcty a druhé ano, není rozumné...“<sup>128</sup> Jde tedy opravdu zjevně o objekt jeho veliké úcty.

V souvislosti s těmito poznatky a úvodním tázáním po nejlepším řemeslu přichází ke konci dialogu *Epinomis*, těsně před matematickou úvahou, ještě jeden důležitý apel – důraz na zbožnost, a to u všech, ale zřejmě především u vládců. Poznatky a další zdatnosti by ji neměly přemoci ani u mužů velmi statečných. Jedině tak může být moudrost opravdu moudrostí<sup>129</sup>

A nyní již ona předeslaná matematická úvaha. Kromě sledování geometrických a matematických posloupností ve světě vesmírných těles je Platón totiž zaujat dalšími výpočty, z nichž je nutné prozkoumat několik příkladů. Prvním příkladem jsou výpočty délek, ploch a objemů u těles. Předmětem zájmu je vlastně schopnost čísla postihnout reálné vlastnosti nejen myšlených těles. Odtud se dostává k mocninám (neboť plocha čtverce je  $a * a = a^2$  a je tedy mocninou), kde pak dále vyvozuje konstantní číselné poměrové řady pro všechny tři rozměry světa – tedy  $1 : 2 = 2 : 4 = 4 : 8$  pro délky (první rozměr),  $1 : 4 = 4 : 16 = 16 : 64$  pro plochy (druhý rozměr) a  $1 : 8 = 8 : 64 = 64 : 512$  pro objemy (prostor, třetí rozměr). „Je to božská věc a podivuhodná pro ty, kdo do ní nahlízejí a pomýšlejí, jak stálým otáčením mocniny a jejího opaku kolem dvojnásobku u každé řady vytváří veškerá přirozenost druh i rod.“<sup>130</sup> vyjadřuje se zde Platón s obdivem, leč poněkud mlhavě o této záležitosti. Dalším příkladem je užívání matematické funkce aritmetického průměru ( $x = (a + b)/2$ ) a více ceněné funkce harmonického průměru ( $x - a/a = b - x/b$ ). Druhý jmenovaný výpočet totiž posloužil pýthagorejské škole k přesnému výpočtu tónových rozestupů v hudební stupnici (jehož výsledky jsem uváděl v kapitole 2. 1). Vychází z poznatku, že harmonický průměr mezi čísla 6 : 8 : 9 : 12 v hudbě odpovídá poměru základní tón : kvarta : kvinta : oktáva.<sup>131</sup> Převedeny do aritmetického průměru tyto údaje zase odpovídají základním druhům rytmů (1 : 1; 3 : 2 a 4 : 3). Zároveň tyto matematické vztahy byly pýthagorejci i Platónem používány při určování drah vesmírných těles. Jde tedy vlastně o výpočty, které byly jedněmi z bazálních vztahů pro vyjádření harmonie kosmu – jak sám Platón v jiném svém díle nepřímou potvrzuje: „Podobá se, že jako jsou stvořeny oči pro pozorování hvězd, tak že jsou uši stvořeny pro vnímání harmonického pohybu v hudbě a tyto

128 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 26

129 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 29

130 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 31

131 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 216



vědy že jsou vespolek nějak příbuzné; tak tvrdí pythagorejci a my, Glaukóne, s tím souhlasíme.<sup>132</sup> Takový byl podrobnější rozbor Platónovy nauky o číslech; ještě se k ní však dostaneme, ač z poněkud jiného pohledu.

Nyní je ještě třeba uvést, jak Platón tuto zvláštní matematickou, a vůbec řemeslnou mnohost sjednocuje. Kdokoliv se chce něco z věcí o pohybech vesmírných těles, počtech, či harmonii učit, měl by tak činit pouze „hledě na jednotu – objeví se totiž přemýšlejícím jeden přirozený svaz všech těchto věcí – pakli však se bude jimi někdo zabývat nějak jinak, je třeba vzývat šťastnou náhodu, jak také pravíme.“<sup>133</sup> Když by někdo toto správně nedovedl, je „vždy lépe vzývat boha.“<sup>134</sup> Odtud plyne, že je tedy velmi důležité, všechny tyto poznatky nevytrhávat z kontextu světa a celé Platónovy filosofie, jakož ani z náboženského kontextu. Vše, co člověk poznává, mělo by být i v něm samém ujednoceno ve společném řádu a tvořit harmonický celek. Jinak nastává vlastně táž situace, o které jsme hovořili v souvislosti se špatnými učiteli (podkapitola 2. 2). „Neboť jedině pro ty, kdo jsou božští, rozumní a spolu od přirozenosti nadaní ostatní zdatností, a mimo to nabyli všeho toho, co souvisí s blaženým učením – co to je, to jsme řekli – pro tyto jedině jsou veškeré daimónské dary v plné míře i údělem i majetkem.“<sup>135</sup> Je to jedno z vyjádření obecného principu, který se v podstatě objevuje v celém lidstvu a to napříč dějinami a je to otázka v postatě i řádu společenského, jak se lze dovítit i v analýzách politických.<sup>136</sup> Lidé kteří to vše zvládnou, jsou praví vládcové.

Ačkoliv Platón nevytvořil jednotný axiomatický filosofický systém, nebo možná právě proto, je jeho filosofie živá a nezdráhá se dalších a dalších tázání. Platón je takřikajíc otcem idealistické filosofie. Zde probrané oblasti Platónovy filosofie, jak jsem se je snažil podat, ve skutečnosti tvoří harmonický celek, který vybízí k následování.<sup>137</sup> Není v mých možnostech, probrat důsledně celé toto následování, a tak jsem si vybral za úkol, vytvořit v následující části této práce analýzu alespoň jednoho filosofického směru a jeho dalších souvislostí. Tímto směrem je Plótínův novoplatonismus, jež mne zaujal svou návazností na Platónovo pojetí jednoty, jakož i snahou o bližší porozumění její podstatě a okolnostem<sup>138</sup> a onou souvislostí je islámská mystika, jež na jednu stranu z novoplatonismu myšlenkově čerpá, na druhou stranu vytváří ale docela nový a svébytný svět, který své částečně novoplatónské pozadí obohacuje o hluboké a láskyplné důrazy na víru v Boha a nikoliv v boha, jakož i o pojetí docela cizí a umí to

---

132 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 216 (pozn. 66)

133 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 32

134 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 32

135 PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997; s. 32

136 srv. KANT, Immanuel: *K věčnému míru, O obecném rčení*. „Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi.“ Praha: Oikoymenh 1999; s. 38

137 viz. STÖRIG, Hans, Joachim: *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1992; s. 127

138 viz. PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 131

vše mistrně sladit do harmonického celku.<sup>139</sup> V neposlední řadě je v islámské mystice kladen důraz na umění, hudbu a vůbec estetickou kvalitu světa, který bych rád prozkoumal a utvořil tak zpětně návaznost na zmíněná Platónova pojetí týkající se umění. Prvky řádu, jež jsem se dosud snažil hledat v souvislostech myšlenkových systémů tak zde dostávají spirituálnější, hlubší a zřejmě i psychologičtější kontext.

### **3.0 Novoplatonismus Plótínův jako možné rozvinutí myšlenek Platónových a jeho podoba s islámskou mystikou**

Plótínos používá termín „Jedno“, jež v podstatě slouží pro vyjádření ontologicky nejvyšší entity, jež sama o sobě jakoby překypuje bytím a nemá jsoucnost. „Pokud něco následuje po Prvním, pak nutně pochází z něho; musí se k němu vztahovat buď přímo nebo přes mezičleny.“<sup>140</sup> Navíc druhá věc po nejvyšším jsoucnu pak má obdobný vztah s třetí věcí, jež po ní následuje a po tomto vzoru existuje struktura emanovaných, vyzářených věcí, jež se všechny vztahují k Jednu na vyšší úrovni, ke své předchozí emanaci pak pokud by šlo o hierarchii těchto věcí. (Srovnej též s přílohou č. 2) Prvotní Jedno má podobné vlastnosti jako Platónův pojem čísla (viz. též kapitola 2. 3). Pokud totiž je něco první, musí „se odlišovat, být u sebe, nesmíšené s tím, co pochází z něho, a opět jiným způsobem mocno přítomnosti u těchto ostatních věcí, být opravdu jedno, nikoliv nějakým jiným jsoucnem a pak jednem.“<sup>141</sup> Jedno je navíc takřka shodné s nejvyšším Dobrem – jak napovídá i jméno jedné z kapitol šesté Eneady „O Dobru, neboli o Jednu“.<sup>142</sup> Na tomto příkladu lze ukázat, že Plótínova návaznost na Platóna spočívá do značné míry ve větším utřídění původně Platónových myšlenek a jejich domyšlením do logicky fungujících koncepcí – pojďme však pokračovat. Po Prvním již musí následovat něco, co v sobě má mnohost a co je jsoucnem. Protože ale z Jednoho takové věci pocházejí, musí „První napodobovat, jak jen jsou toho mocny.“<sup>143</sup> Logika toho, že po druhém musí následovat třetí je pak dána na základě přirozenosti, podobně jako plamen ohřívá, nebo sníh taje. Tím, že se v popisu emanací Plótínos odkazuje na přírodní procesy, a vlastně tak říká, že jde o princip který můžeme znát z přírody, upomíná zase na koncepcce okolo pojmu *fysis*, jak byly pojednávány v

---

139 viz. KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 34

140 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 13

141 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 13

142 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 27

143 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 15 - 17

kapitole 1. 2. Právě tato přirozená proměnnost forem je tím, co zkoumá, ač z jiného pohledu, do veliké hloubky.

Pojem Jedna se nehodí pro zařazení do kategorie ducha, protože tím už by mu byla upřena pravá jedinnost a nerozdělenost. Základní složkou ducha je totiž duchovní nahlížení něčeho vyššího. „Duch sám je něčím nahlédnutým, ale zároveň nahlízejícím: proto již je dvojitostí.“<sup>144</sup> Nicméně to ale ukazuje na fakt, že duch i Jedno musí mít nějakou podobnou vlastnost, kterou duch od Jedna zdědil. Tato vlastnost, opět příkladem z přírody vyjádřená, je zároveň odpovědí na otázku, proč vůbec z Jedna něco vzešlo. „Například v ohni je jednak teplota, která naplňuje jeho jsoucnost, jednak teplota, která vzniká z ní, když oheň vykonává působnost vloženou mu do jeho jsoucnosti, zůstává ohněm.“<sup>145</sup> Duch, pojatý v podstatě jako lidská rozumová schopnost je sám svými věcmi; liší se tím od vnímání; tím že nemá látku. „A vůbec i vědění o těch věcech, jež jsou bez látky, je s nimi totožné.“<sup>146</sup> Duch je tedy první emanací, jež je čistým jsoucнем bez látky. Tato koncepce je zase ukázkou vlivu aristotelismu na novoplatonismus.<sup>147</sup> Plótínos Aristotela též příležitostně cituje a Plótínovy myšlenkové postupy jsou do značné míry sylogistické.

Dalším předmětem Plótínova zájmu je duše. Zde odlišuje duši od těla, staví ji výše a přibližuje ji tak Jednu. Totiž duše, ačkoliv v sobě obsahuje mnoho jednotlivin, usuzování, toužení a mohoucností, není tím tříštěna na části a stojí jaksi pořád a navzdory tomu v jednotě. Díky této své aktivní funkci ve světě věcí, dovede duše svět svou jednotou kultivovat. „Tím, že je duše jedna, přivádí jedno i k jiným věcem, ale i sama ho přijímá z něčeho jiného.“<sup>148</sup> Jedno se tu tak na jiné rovině setkává s dalším svým obrazem – pojmem jednoty – v podstatě ve stejném významu, jak byl tento pojednáván v souvislosti s Platónem v kapitole 2. 3, jakož i s duší, která je s Jednem v nějaké spřízněnosti. Zde u Plótína vyvstává představa, kterou bychom snad mohli popsat jako „velmi strohou definici mystické cesty“. Máme – li totiž poznávající duši se schopností ujednocovat všechna poznaná jsoucná, znamená to, že kdyby tato duše poznala všechno jsoucné, bylo by jí toto poznání poznáním Jedna. „Takže, kdo by našel jsoucné (celkové), ten by zároveň našel Jedno, a sama jsoucnost by pak byla samotným Jednem.“<sup>149</sup> Pokud by šlo o samotnou jednotu dílčích jednotlivin – nabízí se tu srovnání, jež ještě více podtrhuje hluboký smysl a provázanost Plótínovy filosofie, ukazuje že to opravdu „funguje“ napříč myšlenkovými světy. Plótínos totiž například říká: „Ale náš výklad dospěl k tomu, že

---

144 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 19

145 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 23

146 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 25

147 viz. STÖRIG, Hans. Joachim: *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1992; s. 135

148 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 41

149 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 43

když jednotlivina ztratí jedno, nebude vůbec.<sup>150</sup> Musí se totiž v podstatě hledat, zda jednotlivina není pouze zanedbatelným prvkem mnohosti, zda má nějakou konkrétní jsoucnost. Srovnání spočívá v představě člověka ve společnosti. Řekněme, že tento konkrétní člověk je ze společnosti způsobem své přirozenosti vyčleněn. Je tak mimo jednotící kontext společnosti podobně, jako jednotlivina výše zmíněná je mimo kontext jednoty. Přesto ale takový člověk může tvořit, ba že přímo tvorba „je ve svém instituuujícím momentu vždy anomická a nakloněná nomádkým povahám...“<sup>151</sup> Nejnepatrnější a nejtrpnější, z pohledu celku část, je tak ve své činnosti v podstatě podobná části nejvyšší, z níž ostatní svět pochází – Jednu. Skoro ji nelze nalézt, a ona při tom tvoří a tím si dává smysl a vlastní jednotu. Pokud by ale šlo o samotnou duši, ta je u Plótína mimo veškerou mnohost. Protože má možnost různých tíhnutí, má i možnost se rozhodovat. Obvykle tíhne mimo svět pojmů a do rozmanitosti, mimo veškeré vidy a omezení. Je však ražena „kadlubem plným rozmanitosti, ztrácí půdu pod nohama a dostává strach, že neuchopí nic.“<sup>152</sup> A tak se nakonec začne snažit něco pevného uchopit. Obvykle sahá především po světě smyslovém a věcech hmotných, protože právě zde začne jistotu jaksi spatřovat. Je pak otázkou, zda takové sebepojetí duši vyhovuje – právě na základě rozhodnutí, se duše může upnout k Jednu a opustit tento důraz na věci, řekli bychom „časné“. Pak dosáhne ztotožnění, neboť když je s Jednem, je vlastně i sama se sebou, je mu totiž vnitřně natolik podobná, že se od něho svým duchovním nahlížením nedovede odlišit. Hledání tak pokračuje. „Stejně musí postupovat ten, kdo bude o Jednu filosofovat.“<sup>153</sup> Lze říci, že filosofie by měla být i jakousi zbožností, snahou o poznání blízkosti Boží. Například volání „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“<sup>154</sup> tak může v přeneseném smyslu být příznakem utrpení, jež překrylo vědomí Boží blízkosti, která se tak ve své jemnosti může jevit jako by vůbec nebyla. Plótínos také zdůrazňuje etický ráz této cesty, člověk ji nastoupí pouze tehdy, když dovede hledět na věci první, nikoliv poslední, když dovede své nitro očistit natolik, aby tohoto zření byl vůbec schopen. Čím je věc totiž poslednější (etika tedy vychází a shoduje se s Plótínovou emanační ontologií), tím je více vzdálená Dobru. Proto „je nutno sebe v směřování k věcem prvním vyvést vzhůru od smyslových věcí, protože ony jsou posledními jsoucný, a zbavit se každé špatnosti, protože dychtíme dospět k Dobru.“<sup>155</sup> Blízkost myšlenky o niterné blízkosti Jedna lidské duši, jakož i o možnosti dalšího přiblížení se Mu je již zřetelně blízká myšlenkám monoteistických náboženství našeho kulturního okruhu, zvláště jejich mystickým směrům.

---

150 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 43

151 MAFFESOLI, Michel: *O nomádství*. Praha: Prostor 2002; s. 224

152 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 49

153 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 49

154 Mt 27, 46

155 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 49 - 51

Další důležitou součástí Plótínova filosofického systému je jeho pojetí oné, výše naznačené, cesty duše k pravé filosofii, přiblížení se Jednu. Nejprve se snaží Jedno více vymezit, či spíše na něj poukázat. Slovo „vymezit“ by vskutku nebylo vhodným výrazem, protože určitou logickou poznatelnost, kterou implikuje, Plótínos v podstatě popírá: „Chceme – li ovšem mluvit přesně, nesmíme dokonce ani říkat „ono“ ani „jest“, nýbrž musíme se pokusit vyložit své stavy, když to, co k Jednu patří, jako by zvnějšku obíháme, jednou jsouce blíže, podruhé odpadající pro obtíže s ním spojené.“<sup>156</sup> Je to tedy do značné míry záležitost psychologická, protože v podstatě musíme vypovídat o své duši a jejích hnutích. Jakmile chceme mluvit o prázdnotě, či o absolutní plnosti – slova nám zřejmě nebudou stačit.<sup>157</sup> Vůbec, snaží se poukázat na to, že jde o „zření“ mimo obvyklou kategorii poznání: „Jestliže by však někdo nedospěl k nazírání a jeho duše by si neuvědomila tamnější lesk, ani by nepodlehla erótickému stavu milujícího a ani ten stav v sobě nepodržela, pak sice přijímá pravé světlo, osvětlivší celou duši, protože dospěl do blízkosti světla, ale při vzestupu je ještě zatížen břemenem, které je překážkou zření.“<sup>158</sup> Není mu vzdálené Platónovo pojetí krásy, na které se také sám odkazuje. Na ukázkou příbuznosti lze uvést text ze stejné kapitoly Symposionu, na níž Plótínův odkaz směřuje. Jde o dlouhý výčet věcí, které člověk nachází; jsa veden láskou, hledá v nich krásu a pak jde výše; z něhož uvedu pouze část: „a od krásných těl ke krásným činnostem a od činností ke kráse naukových poznatků a od poznatků dostoupí konečně k onomu poznání, jehož předmětem není nic jiného, než právě ono krásno samo, a tak nakonec pozná podstatu krásna.“<sup>159</sup> Krásno a Jedno tak zřetelně stojí spolu v jednotě. Jedno ale není krásnem. „Neboť všechno krásné následuje až po něm a pochází z něho tak, jako všechno denní světlo ze slunce.“<sup>160</sup> Pro zření Jedna Plótínos upozorňuje, aby si lidé Jedno nepletli s jednotkou ve smyslu matematiky. Je to sice analogická podoba, ale samotné číslo nemá onen duševní rozměr; ukazuje sice řád, ale není samo o sobě ještě celkem. Rozumové nahlížení nestačí, je nutné nalézt duchovní nahlížení. Míra nesjednotitelnosti Jedna s čímkoliv poznatelným, představitelným, nebo vůbec jakkoliv predikovatelným, je též mírou jeho nepoznatelnosti za pomoci pojmů „bůh“ či „duch“. Je natolik jediné a autonomní, že o něm lze říci: „Ono však samo sebe nepotřebuje, je přece samo sebou.“<sup>161</sup> Tento absolutní přesah je opět ukázkou myšlenkové příbuznosti s monoteistickým náboženstvím, když toto srovnáme třeba s druhým přikázáním: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi

---

156 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 55

157 JUNG, Carl, Gustav: *The red book*. London: Norton and company 2009; s. 349

158 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 57

159 PLATÓN: *Symposion*. Praha: Jan Laichter 1947; s. 65

160 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 55

161 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 67

nebo ve vodách v podzemí.<sup>162</sup> a uvážíme – li současně, že Plótinos božství pojednává častěji s malým „b“, jako božství spíše polyteistické.

V definici samostatnosti Jedna zachází Plótinos na místo, kde se pokouší nalézt to, po čem by jedno toužilo, kdyby mělo touhu. „Potřebovalo by tedy to, co je zahubí.“<sup>163</sup> říká, vycházejí z předpokladu, že pak by Jedno toužilo být zjednodušeno – zbaveno vlastně touhy. Následně ale zcela popírá, že by jedno mohlo toužit, neboť by to vyloučilo jeho pravou Jednotu. Analogickým postupem Plótinos jednu postupně odebírá všechny atributy, jako nahlížení, sebenahlížení, vlastnosti a jakoukoliv podobu, načež dospívá k jedinému rozměru který odebrat nelze – k Dobru. I zde ale pečlivě rozlišuje, podobu Dobra nejvyššího. „To pak, co jest původcem všech věcí, není žádnou z nich. Nelze ho tedy ani nazvat Dobrem proto, že jiné věci činí dobrými, nýbrž Dobrem v jiném smyslu, Dobrem nade všemi ostatními dobry.“<sup>164</sup> Samozřejmě, návaznost na Platóna je opět zřejmá – viz. např. Kapitola 2. 2.

Plótinos přisuzuje duši „kruhový pohyb“ a usuzuje odtud, že duše musí kolem Jedna obíhat podobně, jako planety okolo slunce. (To jsou ovšem vyšší formy jšoucnosti.) Na základě souměrnosti celé soustavy světa (všechny kruhy mají v geometrii stejné vlastnosti) a v souvislosti se zmíněným postulátem nemožnosti rozumového pojetí Jedna vytváří analogii o tom, že střed naší duše je vlastně i něčím, co se dotýká středu vesmíru. Protože duše je vázána na tělo, jež je nižšího řádu, je nutno hledat část duše „tělem nesmáčenou“.<sup>165</sup> Lidský rozdíl oproti Jednu je v podstatě ten, že vůbec známe a můžeme obsáhnout odlišnost. Základní vlastností Jedna je totiž naopak totožnost. Je s námi totožné stále. Toužíme – li se mu přiblížit, je to vlastně vědomí zaměřenosti vlastního vědomí jiným směrem, než k Němu. Když se ztotožníme, „s libozvučným zpěvem tančíme okolo něho opravdu božský tanec“.<sup>166</sup> Kosmologická symbolika a analogie s geometrickým ideálem kruhových pohybů tedy není ani Plótinovi zdaleka cizí, ačkoliv upozorňuje, že je nutné ji opravdu chápat pouze jako analogii: „Vždyť duše není kruhem jako geometrický tvar, nýbrž je něčím jako kruh proto, že v ní a kolem ní je prapůvodní přirozenost, a dále proto, že duše od takového – totiž od Jedna – pocházejí a daleko nejspíše proto, že duše jako celé jsou odloučeny od těla.“<sup>167</sup> Tato symbolika tedy slouží jako vyjádření určitého řádu, jež stojí za věcmi a jež skrze ně lze objevovat. Uznává však jemné proporce duše a tímto nadhledem se liší od myšlení typu more geometrico.<sup>168</sup>

---

162 Ex 20, 4.

163 PLÓTINOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 71

164 PLÓTINOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 73

165 PLÓTINOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 79

166 PLÓTINOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 83

167 PLÓTINOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 79

168 viz. STÖRIG, Hans, Joachim: *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1992; s. 228

Výše zmíněný tanec, o kterém Plótínos mluví také jako o „tanečním kole“<sup>169</sup> je vlastně vyjádření počátku. Můžeme si jej představit také jako nějaký svět všech duší, který se odehrává v nejbližší možné blízkosti Jednu – Jednem ještě není. Může být v tomto smyslu nápadně podobným onomu hlubokému vnitřnímu světu, který C.G. Jung prožívá v Červené knize.<sup>170</sup> Kdyby duše nenastoupily cestu mimo jednotu tohoto „tanečního kola“, žádný další svět by se směrem dolů vůbec neemanoval. „Jejich zlo počalo smělostí, zrozením první jinakosti a vůlí patřit sobě.“<sup>171</sup> Plótínos příležitostně zaměňuje výraz Ono (taneční kolo) s výrazem Bůh. Svět jako božský tanec je mezikulturně přítomný fenomén a lze jej sledovat například v hinduistické osobě Šivy – pána tance.<sup>172</sup> Tato představa implikuje pojetí, jež řádu světa dává podobu určité dynamické a rytmické správnosti. I proto zřejmě tato myšlenka vždy nějak souvisí s kruhem, symbolem opakování a pravidelného rytmu zároveň. (Srovnej též s přílohou č. 1) Je mnohdy těžké podložit myšlenky jež by toto pojetí přisuzovaly kulturní výměně obou naznačených oblastí, tedy Indie a Egypta (v případě Plótína) a tak se jeví být pozoruhodným hledání souvislostí ve světě archetypů, zřejmě do určité míry všem lidem společným.<sup>173</sup> Je pozoruhodné, že pokud o taneční kolo, vyjadřuje Plótínos určitou snahu o únik z tohoto tance k Jednu, tendenci k asketické neúčasti, čímž východní nauky též neméně připomíná. O cestě k Onomu také mluví jako o uvolnění od všech věcí tohoto světa, či jako o útěku „osamocenému k osamocenímu.“<sup>174</sup>

V této souvislosti je také dobré uvést, jak Plótínos pojednává o třech původních stupních jsoucnosti, tedy o pojetí jež v základu též převzal od Platóna.<sup>175</sup> Je to první jsoucnost (onen taneční kruh), Duch a přirozenost Duše. Zde se již Plótínos pohybuje na takřka teologické půdě. Vytváří obšírný výklad o nutnosti toho, aby si duše všimla pomíjivosti hmoty, coby části své nižší přirozenosti a tím se od ní odpoutala. Jeho snahou je vysvětlit, že vše by mělo směřovat k Jednu, samo sebe tedy povznášet. Přitom naznačuje, že poznání je do značné míry otázkou kontempace, spočinutí a také modlitby. Modlitbu uvádí jako to, co by mělo předcházet otázce po tom, jak z Jedna vzešla dvojice: „napřed zavolejme samého boha, nikoli halasnými slovy, nýbrž tak, že se k němu v modlitbě vztáhneme svou duší, protože tak se můžeme k němu modlit, osamocení k osamocenímu.“<sup>176</sup>

---

169 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 83

170 JUNG, Carl, Gustav: *The red book*. London: Norton and company 2009; s. 326-350

171 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 111

172 viz. STRNAD, Jaroslav a kol: *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny 2003; s. 315

173 viz. JUNG, Carl, Gustav: *Představy spásy v Alchymii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2000; s. 289

174 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 97

175 viz. PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 145

176 PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 133

### 3. 1 Islámská mystika – ztotožnění myšlenky jednoty s Božstvím a láskyplný vztah k němu, transcendování světa

Protože je Islámská mystika velikým, a v mnohých věcech nesourodým celkem, rozhodl jsem se z jejích mnoha odvětví vybrat pro srovnání několik příkladů, které svou návazností dobře poslouží pro rozvinutí koncepcí, o nichž jsem mluvil u Plótína. Prvním takovým příkladem je islámský základ víry v naprostou jedinnost a nerozdělenost Boží (tawhíd)<sup>177</sup> a to, jak s touto realitou víry naloží člověk, jež chce Boha poznat blíže.

Důkazem toho, že některé hluboké poznatky víry nemusí být společensky vůbec pochopeny není pouze Ježíš, ale také asi nejznámější islámský mystik, al-Halládž, jež byl exemplárně krutě mučen a popraven za výroky typu: „Já jsem pravda!“<sup>178</sup> Jak ale člověk dospěje k postoji, jež jej přiměje říkat bez nadutosti takovéto věci? Připomeňme celou předchozí kapitolu a její závěr – spění k Jednomu – tedy, pokud by duše člověka po této cestě dospěla do veliké blízkosti onoho splynutí, je přece docela logické očekávat od člověka takovouto sebereflexi. Obvinění z rouhání pak může v takových případech snadno pocházet spíše z nedostatku víry žalobců, než ze skutečné viny obžalovaného. Skutečnou podstatu výroků sebezotožnění s Božstvím hodnotí tedy L. Kropáček takto: „subjekt uvolňuje vlastní vnitřní prostor nestvořenému, tj. Božimu hovořícímu duchu.“<sup>179</sup> Dalším příkladem takového výroku, který svádí k interpretaci, coby krajně rouhavý, může být tento: „Kdo tvrdí, že prohlašuje o Bohu, že je jeden, ten už k Němu něco dodal.“<sup>180</sup> Přitom ale opět nejde o nic jiného, než o popření subjektu ve srovnání s velikostí Boží, jehož ekvivalent, za předpokladu že k subjektu počítáme mnohost a vztah závislosti na hmotě, nalezneme taktéž i u Plótína.<sup>181</sup> Odtud tedy plyne poznatek, že rozpor mezi pojetím čistě světského řádu a řádem jež vzniká v člověku jaksi přirozeně na základě jeho vnitřního poznání může být daný do značné míry tím, že člověk s vyšším vhladem v sobě vytváří jakýsi hlubší horizont, pro jehož naznačení se snad vzdáleně hodí al – Ghazzálího metodická poznámka při kritice islámské učitelské doktríny: „Jak můžete posoudit, co jste neslyšeli? Snad podle textu, který jste neslyšeli, nebo podle vlastního úsudku a názoru, z nichž mohou vznikat neshody?“<sup>182</sup> V obecném smyslu může jít o problém komunikace vůbec – jen v tomto případě ještě více prohloubený. Ještě v tomto smyslu stojí za to zmínit, že onen asketický rys Plótínova myšlení, projevující se zdůrazňováním samoty před Bohem je i u al – Halládže

177 viz. KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 149

178 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 66

179 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 67

180 SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 19

181 viz. PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997; s. 113

182 AL – GHAZZÁLÍ, Abú, Hámíd: *Zachránce bloudícího*. Praha: Vyšehrad 2005; s. 46



přítomen a směřuje tu dále, až jaksi do Kristovské oběti sebe sama, a do sebezapomnění. „Vstávej – pověz mým druhům, že jsem na moře vyjel, že rozbil jsem loď. Smrt má je v náboženství kříže...“<sup>183</sup> To, jak známo, může být též před lidmi světskými, nebo před náboženskými dogmatiky pohoršující, neboť to vlastně vyjadřuje pohrdnutí jejich hodnotami. Jak se to ale vlastně v mystice stane, že je člověk takto vytržen ze středního proudu společnosti?

Různí autoři uvádějí mnoho zajímavých příměrů toho, jak vzniká pravé poznání. Například al-Ghazzálí, ač byl sám prý člověkem velmi racionálně vzdělaným a schopným filosofem, odmítá jasně lpění jen na čistě rozumových poznatecích: „Kdokoliv se domnívá, že odkrytí pravdy závisí na uspořádaných argumentech, zužuje ve své mysli šíři Boží milosti.“<sup>184</sup> Na jednu stranu jde o kritiku filosofického racionalismu, v hlubším smyslu jde ale především o jeho rozšíření o nutný rozměr skromnosti ohledně hloubky lidské duše a velikosti Boží. Al – Ghazzálí uvažuje o lidské duši psychologicky, snaží se proniknout do jejích zákonitostí. Uvádí příměr lidského srdce k zrcadlu, jež je nutné čistit, aby skrze něj byla vidět pravda. „Když se člověk snaží bojovat sám se sebou, dosáhne horizontu andělů.“<sup>185</sup> Jde tedy především o práci „na sobě“. V podobě s Plótinovou stupňovitou hierarchií jsoucn bývá cesta tohoto duchovního vzestupu i v prostředí islámské mystiky často dělena na různé stupně cesty. Jsou to v podstatě stupně zbavenosti od závislosti na různých psychických jevech. Zároveň má každý stupeň symboliku určitého stupně výstavby světa při jeho stvoření a přísluší mu jedna planeta sluneční soustavy.<sup>186</sup> Kosmologický řád je tedy provázán s duší a s řádem poznání. Tento fenomén se také někdy vyjadřuje jako určitý počet nebi (obvykle sedm), kterými má poutník na cestě moudrosti projít. Zajímavým textem na tomto pojetí založeným jsou Ibn ‘Arabího Mekkánské meditace, jež pojednávají o cestě dvou poutníků k Bohu. L. Kropáček uvádí příklad ze šesté sféry (Jupitera). Jde tu v podstatě o zření Boha, coby dárcce forem, výklad využívá příběhu o Mojžíšově holi, kterou Bůh změnil na hada: „Původní podstaty věcí tedy nabývají proměnlivá vzezření a tvary podle jednotlivých případů, kdy se projevují, zatímco podstata zůstává stále jedna a táž.“<sup>187</sup> O mistrovském vhledu Ibn ‘Arabího úvah svědčí i to, že zde v podstatě objevuje fenomenologické stanovisko: „Totéž platí pro hada, který byl ve své bytnosti hadem a jehož také tak vnímalo tvé oko, aby Mojžíš dobře pochopil: kdo vidí? co je vidět? a díky komu je to vše vidět? Jde tedy o Boží napomenutí určené Mojžíšovi i nám, o touž připomínku, kterou vyslovuje

---

183 SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 64

184 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 81

185 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 82

186 viz. KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 88

187 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 89

‘Alím al-Aswad, že „konkrétní jednotliviny se nepozměňují“.<sup>188</sup> Skrze rozpoznání jen zdánlivé pevnosti smyslových vjemů vede cesta dále, za nejvyšším poznáním v sedmém nebi. Jeden z poutníků, označený jako „teoretik“ ale cestu do sedmého nebe nenastupuje. Zřejmě jde o poukaz na to, že pouze teorie (asi se myslí konkrétně astrologická teorie) mystickému poznání nestačí, teoretik získává pouze „poučení o vlivech nebesských sfér, jež působí na bytí ustavená z přírodních prvků. Je to znovu jen pouhá nicka.“<sup>189</sup>

Jako vhodný mezikulturně srovnávací případ se hodí některé alchymické nauky, jež se sufismem (islámskou mystikou) mají společné body. I v alchymii prochází lidská duše sedmi kultivujícími procesy, jež ji přibližují „kamení filosofů“. Obvykle se poukazuje na jednotu těchto sedmi stupňů; neboť ty za sebou stojí v kruhu, který je spojuje do celku.<sup>190</sup>

Dalším příkladem stupňovité výstavby světa může být „Sněm ptáků“ od Faríduddína ‘Attára. V tomto alegorickém díle se skupina ptáků rozhodne nalézt ptačího Krále. Procházejí při tom hledání dlouhou cestou přes sedm údolí. Mnoho ptáků cestu nepřežije; symbolizují ty duševní vlastnosti, které člověk na cestě poznání musí odvrhnout.<sup>191</sup> Když ptáci ke svému králi dorazí, zjistí, že král není nikdo mimo ně, ale že se s ním ztotožnili. (Král se jmenuje Símorgh, což persky znamená „třicet ptáků“.) „Kdyby vás přišlo čtyřicet či padesát, čtyřicet či padesát by bylo odpovědí. Prošli jste námahou na dlouhé, lopotné pouti a vidíte sami sebe, a to, co jste...“<sup>192</sup> Kromě symbolu sedmi stupňů na cestě k Bohu se zde spojuje symbol zrcadla, o němž jsme mluvili v souvislosti s al-Ghazzálím se ztotožňujícím a sebespalujícím pojetím cesty, kterou jsme naznačili u al-Halládže.

Při vhlédnutí do těchto pojetí asi nikoho příliš nepřekvapí, že oproštěný a spekulativní filosofický racionalismus byl al-Ghazzálím velmi kritizován. Zajímavé přitom je, že ale u al-Ghazzálího nejde o odmítnutí filosofie jako takové – jak jsem výše naznačil – ale spíše o snahu filosofii s náboženstvím propojit. Dosavadní filosofii kritizuje za bezvěrectví a ateismus.<sup>193</sup> Předmětem kritiky ale není racionální metoda jako taková, nýbrž její přehnané vyvyšování. Filosofii dělí na tři části – materialismus, naturalismus a teismus. Materialismus pojímá svět jako věčný, bez stvořitele: „Jsou to kacíři.“<sup>194</sup> říká. Totéž říká i o naturalismu, neboť mu vytýká neuznávání posledního soudu. Zato mu ale na základě důrazu na přírodovědecké poznatky a účelnost přírody přisuzuje určitou víru v Boha: „Nelze totiž studovat anatomii a podivuhodné

---

188 KROPÁČEK, Luboš: *Sufismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 89

189 KROPÁČEK, Luboš: *Sufismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 90

190 viz. JUNG, Carl, Gustav: *Představy spásy v Alchymii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2000; s. 251

191 KROPÁČEK, Luboš: *Sufismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 107

192 KROPÁČEK, Luboš: *Sufismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 108

193 viz. AL – GHAZZÁLÍ, Abú. Hámíd: *Zachránce bloudícího*. Praha: Vyšehrad 2005; s. 24

194 AL – GHAZZÁLÍ, Abú, Hámíd: *Zachránce bloudícího*. Praha: Vyšehrad 2005; s. 25

fungování organismů, aniž si badatel uvědomí dokonalost stavitele živočišného těla, zvláště pak lidského.<sup>195</sup> I tu ale kritizuje, neboť podle něho naturalisté přeceňují dokonalost těl a na stvořitele který to vše dokázal pak hledí méně vážně. Teismem míní al-Ghazzálí hlavně filosofii Platónovu a Aristotelovu. Tu hodnotí mnohem výše, než předchozí dva směry. „Všichni z nich horovali proti prvním dvěma skupinám, materialistům a naturalistům, odhalili jejich hanebné bludy a tak uspořili tuto práci druhým.“<sup>196</sup> Ovšem i zde má jeden výraznější předmět kritiky – metafyziku – která se mu zkrátka z pohledu víry jeví jako čistá spekulace. O vědách, jako je lékařství a právo říká al-Ghazzálí, že se je lze naučit a jistě to stojí za tu snahu. Pouze víra do znalostí ale vnáší pravý smysl; protože člověk nikdy neví vše, měl by jednat alespoň na základě toho, co právě ví: „Kdo jedná podle toho, co ví, tomu Bůh dá znalost věcí, které nezná.“<sup>197</sup>

Dalším zajímavým jevem v sufismu je škola (taríqa) Mawlawíja, lépe snad známá jako „řád tančících dervišů“. Byla založená slavným básníkem Džaláluddínem Rúmím.<sup>198</sup> Její vyznavačský extatický taneční obřad má totiž dosti společného s myšlenkami (nejen) Plótinovými ohledně „božského tance“, které jsem zmínil v kapitole 3. 0. Tento obřad je zcela prodchnut hlubokou symbolikou významů a má přísný pořádek, včetně oděvu, jehož symboliku Mehmed Čelebí líčí následovně: „Šat je má rakev a čapka můj náhrobní kámen.“<sup>199</sup> Na vysvětlení tohoto výroku postačí snad další, bazálnější popis podstaty obřadu; opět od Čelebího: „Co se týče tajemství, postačí říci: máš jít tam, odkud jsi přišel.“<sup>200</sup> Jde tedy o symboliku počátku a návratu zpět ke stvořiteli. Též vířivý tanec začíná v přesně určeném místě, v němž nakonec zase ustává. Rotace tanečnicků při něm je rotací vesmírných těles, a tak celková choreografie má být symbolem vesmírného řádu.<sup>201</sup> Hudební doprovod používá kontrapunktu pevného rytmu, coby řádu času, udávaného bubny a strunnými nástroji a jemné melodie flétny, nesoucí se nad tímto pevným pořádkem. Vychází se zde opět z Rúmího, který v básni vyjádřil touhu flétny vyrobené z rákosu po návratu do celku rákosového porostu, jímž byla před tím. Čelebí dále uvádí: „Všechno, co je mimo Boha, ta možná jsoucna, jsou, řekněme, bodem. Rozvíjejí se po délce pomyslného kruhu tak, jako se věda rozvíjí poznáváním.“<sup>202</sup> Kruh, jehož rozsah je v lidské moci však ani zdaleka naobjímá celý prostor. Snad by si člověk mohl v této souvislosti opět vzpomenout na hlubokou platnost Anaximandrova výroku o nutnosti zániku: „Z čeho jest jsoucímu vznik, to se mu stává i zánikem...podle nutnosti, neboť vše, co jest, si

195 AL – GHAZZÁLÍ, Abú, Hámid: *Zachránce bloudícího*. Praha: Vyšehrad 2005; s. 25

196 AL – GHAZZÁLÍ, Abú, Hámid: *Zachránce bloudícího*. Praha: Vyšehrad 2005; s. 26

197 AL – GHAZZÁLÍ, Abú, Hámid: *Zachránce bloudícího*. Praha: Vyšehrad 2005; s. 73

198 viz. KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 109

199 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 233

200 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 233

201 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 233

202 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 234

navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví, podle určení času.<sup>203</sup> Rozdíl je ale především v tom, že věřící muslim nebo křesťan by v této větě nejspíše vyměnil „nutnost“ za „Boha“. Z jiného pohledu (ontologického) se lze podívat na návrat k počátku opět pomocí výroku Čelebího: „Když se možná jsoucna vrátí ke svému původu, to co je mimo Boha mizí a zůstává jen Jeho ryzí bytnost.“<sup>204</sup> K čemu ale slouží ten silný důraz na symboliku – co je vlastně jeho účelem? Respektive – lze o umění takto pojatém říci, že je to pouze symbolika, a nebo se jedná o něco hlubšího, co rámec tohoto pouhého slova přesahuje?

Jistě to není tak snadné. Jak věděl už Platón a před ním Pythagorejci, hudba není pouze podobná řádu kosmu (viz pozn. 131), ale existuje tu jakési spojení. Při podrobnějším rozboru pojetí hudby u súfijů se lze dobrat dalších souvislostí. Do jejich pojetí totiž patří také nauka o souvislosti hudby s lidskou duší. Věř například, že v lidském srdci je uloženo devadesát devět Božských atributů, jež lze s pomocí kombinace hudby a slov otevírat.<sup>205</sup> Vesmír podle nich má tři základní harmonické konstanty (zpívané zvuky a, i, u – základní samohlásky arabštiny), jejichž kombinacemi a doplňováním ve zpěvu i mluvě se člověk může naladit na své vlastní srdce a otevřít tak v něm dosud skryté komnaty.<sup>206</sup> Navíc, celá duchovní hudba je záležitostí veliké pokory, nikoliv nějakého bezuzdného tanečního veselí – Mawlawíja například před zahájením tance vždy poprosí Boha o svolení tančit; duchovní hudba je tak vlastně sama o sobě projevem úcty k Milosti Boží.<sup>207</sup> Po této prosbě ze sebe sejmou šedivý šat (viz pozn. 196), který symbolizoval smrt a tanec se počíná v šatě bílém, v podstatě tedy symbolu znovuzrození. S pokorou také souvisí postoj tanečníkův při tanci, neboť má pravou ruku zvednutou k nebi, vztahuje se tak k Bohu, a levou rukou míří k zemi, jsa si vědom své omezenosti a zániku.<sup>208</sup> Tím, že se Mawlawíja při tanci otáčí do kola, a navíc se hudební rytmus stále zrychluje, mohl by se člověk snadno domnívat, že podstatnou částí onoho vytržení je zamotaná hlava v důsledku tohoto pohybu. Není to tak. Cíl je právě opačný – tanečníci si musí i při tomto pohybu dokázat udržet jasné vědomí, jednak proto aby dovedli dodržet choreografii pohybu (totiž – sbor tanečníků je rozdělen na dva půlkruhy; jeden půlkruh je symbolem zániku, druhý symbolem vzestupu; oba půlkruhy postupují po přesných „kosmických drahách“ - viz pozn. 198), zároveň také proto, aby dovedli vůbec vnímat hudbu, a ve správném momentě zastavit a zůstat nehnutě stát.<sup>209</sup> Jde tedy o udržení onoho vnitřního řádu za současného zhoršování podmínek pro toto

---

203 KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové 1994; s. 104

204 KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008; s. 234

205 viz. MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 150

206 viz. MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 151

207 viz. MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 152

208 viz. MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 152

209 viz. MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 153

udržení, dokud nepřijde radostné spočinutí v Boží náruči. Motiv schopnosti přestat ve správnou chvíli a nerušit, se objevuje i u Junga v souvislosti s určitým alchymickým dílem vedoucím k nalezení prázdnoty.<sup>210</sup> Pokud zůstaneme „na zemi“, můžeme si v této souvislosti připomenout knihu Kazatel: „Je čas rození – i čas umírání, je čas sázet, i čas trhat...“<sup>211</sup> a ve více eschatologickém smyslu: „A prach se vrátí do země, kde byl, a duch se vrátí k Bohu, který jej dal.“<sup>212</sup> Částečně biblického motivu nakonec využívá i teologický výklad obřadu podle Mawlawíji. Jeho cílem je totiž „přimět duši, aby si vzpomněla na svůj původ.“<sup>213</sup> a tímto původem není nic jiného, než rozpomenutí se na smlouvu Boží s Adamem (v islámském prostředí nikoliv s Abrahamem). Jde tedy o daleko více, než jen o nápodobu nějakých vykonstruovaných představ o transcendentním světě. Hudba je zde člověku jazykem jeho vlastní duše a nástrojem jeho sebepřesažení. Takto Mawlawíja a některé další skupiny súfijů ukázaly na možné, ač asi pouze prozatimní řešení problému al-Halládžova, jež on sám výstižně popsal těmito slovy: „Ach, mezi mnou a Tebou zůstává „Já jsem“ - to mne trápí.“<sup>214</sup> Totiž, skutečné řešení otázky odloučení od Boha se i podle Halládže děje z jeho vůle; člověk nemá vlády nad Jeho věcmi: „Zruš proto svým „Já jsem“ mé „Já jsem“ mezi námi!“<sup>215</sup> Hudba je tak v tomto smyslu skvělou léčbou, tečkou za existencí ale ze své podstaty není, neboť vždy člověka vede někam dál. Pokud by šlo o téma nalezení jazyka lidské duše, jeví se zde také být případným srovnání s vizí C.G. Junga, ukazující o jak široký fenomén jde. „My soul speaks to me in a bright voice: „The door should be lifted of its hinges to provide a free passage between here and there, between yes and no, between above and below, between left and right.“<sup>216</sup> Onen jazyk duše je totiž i Jungovi konečně především prostředkem pro přiblížení se Bohu.

### 3.2 Umění jako prostředek osvobození člověka od nutnosti, hudba jako lék

Protože se reflexe podobných otázek vyskytuje i v západní kultuře, učiním na závěr ještě menší pohled tímto směrem. A. Schopenhauer vnímal umění, a především hudbu jako jednu z lidských činností, nejvíce přibližujících vymanění z věčného kolotoče vůle. Říká, že „účel všech

---

210 JUNG, Carl, Gustav: *The red book*. London: Norton and company 2009; s. 346

211 Kaz 3, 2

212 Kaz 12, 7

213 MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 153

214 SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 67

215 SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002; s. 67

216 JUNG, Carl, Gustav: *The red book*. London: Norton and company 2009; s. 302

umění je jeden jediný, totiž znázornění ideje“.<sup>217</sup> V tomto smyslu srovnává ideu vody, kterou dobře poznáme teprve tehdy kdy uzříme vodu v celé její síle a schopnostech tvořit bouře a odolávat překážkám, právě s oním způsobem, jakým funguje umění. Je totiž nutné ukázat ideje v účinku, tak jak vypadají – nikoliv v nehybnosti. Proto říká: „Za vrchol básnictví, jak co do velikosti účinu, tak co do obtížnosti tvorby, je považovat (a také bývá považováno) drama.“<sup>218</sup> Protože, podobně jako súfijové, má Schopenhauer více v úctě to, co upozorňuje na konečnost lidského bytí a vede člověka k jeho přesahu, zde více ctí tragédii, než komedii. „Tak jako septima žádá akord základní, jako červená barva zelenou a dokonce ji v oku vyvolá: tak žádá každá tragédie zcela rozdílné bytí, jiný svět, jehož poznání nám může být dáno vždy jen nepřímou, jako právě zde touto výzvou (výzvou k přesahu).“<sup>219</sup> A podobně každé další umění dovede nějakým způsobem odrážet tuto protikladnost, která člověka vede výše. Hudba je ale jiná hlavně v tom, že k tomuto účinku často nepotřebuje slov. Dokonce v ní ani nelze zdaleka tak snadno sledovat onu zmíněnou nápodobu – a přesto má svůj nesporný účinek. „Nícméně tkví styčný bod mezi hudbou a světem, vzhledem k vzájemnému jejich poměru nápodoby a opakování, hluboko skryt.“<sup>220</sup> Tedy, lze vlastně říci, že svět je hudbou ve velkém a hudba je světem v malém. Pro ukázkou této harmonie a symetrie Schopenhauer používá srovnání světa hudby, který roste od rytmických nástrojů, přes basy a doprovod směrem k melodii a celý dohromady funguje v harmonii, se světem přírody, který počíná nerosty, a pokračuje dále vzhůru. (Srovnej též s přílohou č. 2) Upozorňuje, na skutečnost existence harmonických frekvencí tónů, jež celý řád hudby drží v podstatě pohromadě. Totiž „je zákonem harmonie, že k basové notě se smějí přidružit jen ty vysoké tóny, které vskutku samy od sebe okamžitě s ní zazní (harmonické frekvence).“<sup>221</sup> Tak v hudbě naprosto přirozeně platí, že co je v malém, to je i ve velkém a vědomí reálnosti toho řádu se posiluje.

Zde se nacházíme na podobném poli úvahy, na jakém jsme byli v souvislosti s Platónovým pojetím harmonie (viz. kapitola 2. 1 a 2. 3). Intervalů mezi tóny ve stupnici, jež jsem v kapitole 2. 1 zmiňoval, aby objevil pýthagorejců, jsou právě oněmi harmonickými frekvencemi; jejich novodobá úprava (zmíněna tamtéž; vytvořena především J. S. Bachem) je již účelovou úpravou přirozených posloupností a jde tak v jistém smyslu proti přirozenosti.<sup>222</sup> Ke dnešnímu temperovanému ladění se dospělo při výstavbě složitých polyfonií, jež J. S. Bach v podstatě objevil, kdy se ukázalo, že existuje rozdíl mezi matematizovanou hudební posloupností

---

217 SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, Umění, Lásky, Světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 51

218 SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, Umění, Lásky, Světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 52

219 SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, Umění, Lásky, Světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 55

220 SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, Umění, Lásky, Světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 63

221 SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, Umění, Lásky, Světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 65

222 MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 54

a pocitovým vnímáním harmonie. Ladění nástrojů bylo upraveno (temperováno) tak, aby tyto domnělé nesoulady zmizely.<sup>223</sup> Byly tak z hudby odstraněny prastaré posloupnosti, založené na přírodních konstantách. V přeneseném smyslu to znamená, že hudba přestala být obrazem vesmíru, a začala být obrazem člověka a mnohosti jeho myslí; nutno však podotknout, že se to týká pouze hudby západní (a také ne každé), a další hudby nějak se vyvinuvší z Bachovské klasické hudby. Tradiční hudba zejména východních národů si své specifické postupy zachovala. Příkladem mohou být zmínění súfijové, nebo též hudba indická, jež dospěla v cestě, kterou naznačil Pythýgoras zřejmě ještě dále.<sup>224</sup> Totiž indická hudba harmonické (akordové) postupy vůbec nepoužívá a zakládá se pouze na melodiích a rytmech. O to větší důraz ale klade na ladění a barvy tónů. Nepoužívání harmonie (polyfonické) vychází z předpokladu „že člověk je nedokonalý, duchovně nečistý, a tak si harmonii, princip nebes a vesmíru ještě nezaslouží.“<sup>225</sup> Jedinou, a zato propracovanou hru harmonie v indické hudbě tak lze nalézt právě v harmonii mezi tóny a jejich zvýrazněnými harmonickými frekvencemi. Není to negace harmonie, je to pouze skromnost. Navíc, indické melodické postupy jsou jemnější, než evropské – nejmenší jednotkou tam není půltón, ale čtvrttón. Zajímavé je také to, že nepoužívají pouze jedno ladění, nýbrž více druhů ladění pro různé příležitosti. Kladou také veliký důraz na emocionální stránku věci – člověk by neměl hudbu provozovat pokud se cítí špatně, mohl by přenášet svou emoci na okolí, a naopak – což je naopak v hudbě západní poměrně obvyklé, pomyslíme-li na to, kolik námětů písní čerpá z nějaké negativní zkušenosti.<sup>226</sup> Každé převažující umělecké pojetí je do nějaké míry ovlivněno svou domácí kulturou. Tak by mohlo evropské pojetí hudby ukazovat na větší prosazování vůle a současně menší důraz na spiritualitu a duši, než jak to vidíme třeba v hudbě súfijské nebo tradiční indické. Nicméně, všude se najdou klady, a těch je třeba se držet.

Schopenhauerův postup dále od umělci ke světcí sice shodně s Mawlawíja směřuje ke konci. „Ale i opačně těm, v nichž se vůle obrátila a popřela, je tento náš velmi reálný svět se všemi jeho slunci a mléčnými drahami – Nic.“<sup>227</sup> Rozdíl je ale zřejmě v tom, že mezi Schopenhauerem a mystiky stojí přece jen podstatná propast zbožnosti. Proto se domnívám, že „pravý mystik“ má v sobě i něco z duše umělce.

---

223 MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 55

224 MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 78

225 MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 83

226 MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000; s. 82

227 SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, Umění, Lásky, Světec*. Olomouc: Votobia 1994; s. 145

## Závěr

Bližším rozbořením vybraných myšlenkových systémů práce umožnila vytvoření souvislostí mezi nimi a nalezení některých jejich společných vlastností, v podstatě v souladu s tím jak jsem to naznačil v jejím úvodu. Šlo především o následující dílčí poznatky.

Mýtus je zřejmě něčím, co stojí za rozumem. Nelze to odstranit, či zrušit, a tak je nutné s mýtickým pojetím reality vždy tak trochu počítat. Není vyloučeno, že jde v podstatě o velmi plodné duševní prostředí, jehož určitou kultivací lze dosáhnout hlubšího vhledu do lidské duše, než pouze s pomocí analytického a od života odděleného rozumu. Mýtus by ale s rozumem měl jít ruku v ruce, být s ním v rovnováze. Tento partikulární závěr lze z této práce doložit na příkladě Anaximandrově a Platónově – oba, ač výborní filosofové, byli lidmi své doby, a jejich sklony k mytizaci reality odpovídaly dobovým tendencím. Nenalezl jsem žádný důvod, na jehož základě bych se mohl dobrat evidence, že tomu u nás dnes je jinak. Odtud tedy plyne, že řád poznání vytváříme na základě rozumu a dalších faktorů, které mohou do značné míry ovlivňovat to, co bychom nazvali mýtem. V tomto smyslu by tedy mýtus byl výtvořem určité touhy našeho podvědomí po větší, než čistě rozumové hloubce. Příkladem moudrého přístupu by mohl být Hérakleitos v tom smyslu, že jeho důraz na nutnost pohybu, jakož i na existenci řádu a krásy i ve zdánlivé neladnosti lze chápat jako apel ke změně pohledu svět a přijímání nového tak, jak přichází.

Řád ve filosofii Platónově respektuje onu v úvodu naznačenou fraktalitu - co je zde v malém, je zde i ve velkém. Platónova pojetí vzniku světa, ideální stavby společnosti, jakož i teorie umění a řemesel spolu tvoří celek, který neobsahuje zásadní rozpory. Je to zřejmě dáno také tím, že Platón propojil více filosofických tradic a myšlenek své doby; z nichž jsem především psal o tradici Pýthagorově; což byl velmi náročný úkol, jež ale nakonec nutně vedl ke větší harmonizaci všech dílčích myšlenek. Literární forma dialogu pak jistě usnadnila jejich promýšlení jeho následovníky.

Plótinos pak posunul svou interpretací pojmu „Jedna“ své výklady Platónových (a Aristotelových) myšlenek blíže k náboženské monoteistické mystice. Pojem „Jedno“ se u něho sice jeví neosobně a prázdňě; stačí jej ale číst Bohachtivýma očima a náboženský kontext se snadno dostaví. Neosobní jedno se z takového pohledu začne jevit spíše jako snaha o pokoru před Bohem, kterého nesmíme pojmenovat. Svět dostává jasný a hluboce ontologicky chápaný řád, jež je zároveň radou k opuštění světa a návratu do reje stvoření.



Súfismus by mohl být z pohledu náboženského označen jako „květ“ rostoucí z podloží filosofických myšlenek ne zcela nepodobných myšlenkám Plótínovým. Z anonymní Jednoty se stává nepopsatelný a všemocný, až occasionalisticky pojednávaný Bůh. Protože člověk pachtěním se po světě strádá a jeho duše chce ve své osamělosti Domů, dává proto veškerou svou sílu lásce k tomuto Bohu. Může jít o proces, jež člověku zneprátlí světskou moc, jak dokazuje al-Halládž. Celá tato mystika je filosoficky a teologicky podložena; ukazuje jakýsi „zlatý střed“ - propojení rozumu, víry a hluboké oddanosti Bohu. Ukázkou myšlenkové návaznosti na Plótína, Platóna a Pýthagora je taneční obřad řádu Mewlewíja, který používá symboliku kosmických těles a jejich pohybů. Ať už jsou v těchto případech podobnosti dány přímou informační výměnou informací, a nebo nějakým hlubinně – psychologickým způsobem, jsou nesporné.

Důraz, kladený nejen řádem Mewlewíja, na schopnosti hudby ladit lidskou duši a otevírat ji vyšším sférám reality se do určité míry podobá Schopenhauerově teorii umění. Rozdíl je ale v Schopenhauerově větším nihilismu a zoufalství. Schopenhauer naznačuje myšlenky o hudbě (funkci harmonických tónů), které podrobně pojednává také Platón, potažmo jde o myšlenky pýthagorejské. Zde se objevuje další otázka, zda původní pýthagorejské hudební ladění, jež vyplývalo z měření přírodních frekvenčních konstant a spojovalo tak hudbu s harmonií kosmu přece jen nemá blíže k přirozenosti lidské duše, než dnešní temperované ladění, vytvořené uměle za účelem dosažení libozvučnosti při hře složitých polyfonických harmonií. Na tuto otázku tato práce neodpovídá; „může ale do budoucna jít o zajímavý předmět zkoumání do té míry, do jaké je hudba praktickou filosofií a psychologií“; práce naznačuje též jiná možná řešení této otázky.

V tomto smyslu se domnívám, že práce splnila svůj účel ukázkou souvislostí zdánlivě třeba vzdálených způsobů vnímání světa a vyvrcholila úvahou o umění z toho důvodu, že právě umění se ukázalo být průsečíkem praktického uskutečňování všech pojednávaných rovin – člověka, Boha a řádu.

**Pramenná literatura:**

AL – GHAZZÁLÍ, Abú, Hámid: *Zachránce bloudícího*. Praha: Vyšehrad 2005. 112 s. ISBN 80-7021-789-8.

AURELIUS, Marcus: *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda 1969. 254 s. 03-013-69.

BIBLE: Český ekumenický překlad, [www.biblenet.cz](http://www.biblenet.cz)

HÉSIODOS: *Železný Věk*. Praha: Odeon 1976. 104 s. 01-023-76.

HOMÉROS: *Ílias*. Praha: Rezek 2007. 598 s. ISBN 80-86027-25-2.

PLATÓN: *Euthydémos*. Praha: Jan Laichter 1941. 135 s. svazek 25.

PLATÓN: *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005. 427 s. ISBN 80-7298-142-0.

PLATÓN: *Symposion*. Praha: Jan Laichter 1947. 93 s. svazek 9.

PLATÓN: *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh 2008. 127 s. ISBN 80-86005-07-0.

PLATÓN: *Epinomis, Minós, Kleitofón, Pseudoplatonika, Epigramy*. Praha: Oikoimenh 1997. 239 s. ISBN 80-86005-42-9.

PLÓTÍNOS: *O klidu*. Praha: Rezek 1997. 197 s. ISBN 80-86027-06-6.

TIBETSKÁ KNIHA MRTVÝCH, *Vysvobození v bardu skrze naslouchání*. Praha: Odeon 1991. 165 s. 01-005-91.

KANT, Immanuel: *O obecném rčení: „Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi.“* Praha: Oikoymenh 1999. 101 s. ISBN 80-86005-55-2.

SCHOPENHAUER, Arthur: *Génius, Umění, Láska, Světec*. Olomouc: Votobia 1994. 175 s. ISBN 80-85619-08-3.

JUNG, Carl, Gustav: *Představy spásy v Alchymii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2000. 371 s. ISBN 80-85880-21-0.

JUNG, Carl, Gustav: *The red book*. London: Norton and company 2009. 400 s. ISBN 987-0-393-06567-1.

JÜNGER, Ernst: *Chůze lesem*. Praha: Oikoymenth 1994. 64 s. ISBN 80-85241-68-4.

SCHIMMEL, Annemarie: *Slova mystika al – Halládže*. Praha: Vyšehrad 2002. 144 s. ISBN 80-7021-599-2.

KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad 2008. 344 s. ISBN 987-80-7021-817-4.

MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000. 214 s. ISBN 80-7281-037-5.

### **Sekundární literatura:**

SYŘIŠŤOVÁ, Eva: *Imaginární svět*. Praha: Mladá fronta 1974. 166 s. 23-086-74.

KRATOCHVÍL, Zdeněk: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové 1994. 222 s.

STÖRIG, Hans, Joachim: *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1992. 470 s. ISBN 80-7113-058-3.

ŠNIADECKI, Jan: *O Kopernikovi*. Praha: Odeon 1973. 150 s. 01-008-73.

LAERTIOS, Diogenés: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1995. 480 s. ISBN 80-901916-3-0.

MAFFESOLI, Michel: *O nomádství*. Praha: Prostor 2002. 270 s. ISBN 80-7260-069-9.

STRNAD Jaroslav, FILIPSKÝ Jan, HOLMAN Jaroslav, VAVROUŠKOVÁ Stanislava: *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny 2003. 1185 s. ISBN 80-7106-493-9.

### **Internetové zdroje:**

BIBLE: Český ekumenický překlad, [www.biblenet.cz](http://www.biblenet.cz)

RICOEUR, Paul: *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, <http://www.reflexe.cz/File/ricoeur-mytus.pdf>

A 4 = EUSEBIOS: Praeparatio evangelica X, 14, 11;  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 2>.

A 6/1 = AGATHÉMEROS: Geographiae informatio I, 1;  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 2>.

A 14 / 1 = ÁETIOS: Placita philosophorum I, 3, 3 (Dox. 277);  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 2>.

A 17 /6 = ÁETIOS: II, 1, 4 Mansfeld-Runia (Dox. 329);  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 2>.

A 10 = PLÚTARCHOS: Stromata 2; fr. 179.9-30 Sandbach (Dox. 579) in: EUSEBIOS, Praeparatio evangelica I,8,1-2; <http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 30 /1>.

A 9 / 1 = SIMPLIKIOS: Physica 24, 13;  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 2>.

A 25 = ÁETIOS III: 10, 2 Diels (Dox. 376);  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 30 /1>.

A 26 /1 = ARISTOTELÉS: De caelo II, 13; 295b10;  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 30 /1>.

B 30 = ALEXANDROS: u Simplikia, In Aristotelis De caelo comm., Vol. VII; p. 294, 4-5 = A 10 /4 (1-3 a 5); <http://www.fysis.cz/presokratiki/22/bcz.htm#B 1>.

A 30 /1 = ÁETIOS V: 19, 4 Diels (Dox. 430);  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 30 /1>.

A 29 = ÁETIOS IV: 3, 2 Diels (Dox. 387 not.);  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/anaximandros/acz.htm#A 30 /1>.

B8 = ARISTOTELÉS: Ethica Nicomachea VII, 1, p. 1155B 4;  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/22/bcz.htm#B 1>.

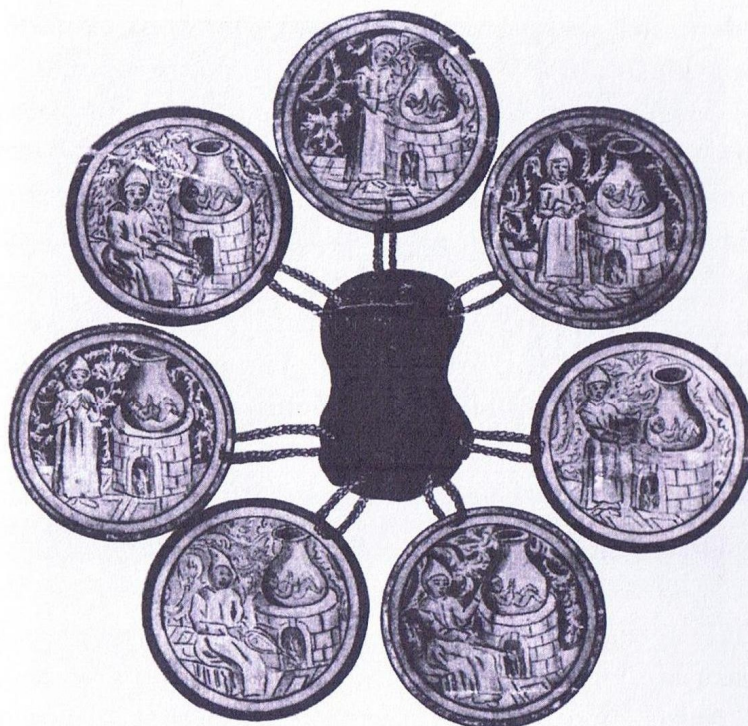
B 30 = OLYMPIO DOROS: in Phaedonem 237,7 Norvin (5);  
<http://www.fysis.cz/presokratiki/22/bcz.htm#B 1>.

## Přílohy

Příloha č. 1 – Ukázky různých symbolů jednoty v kruhu:

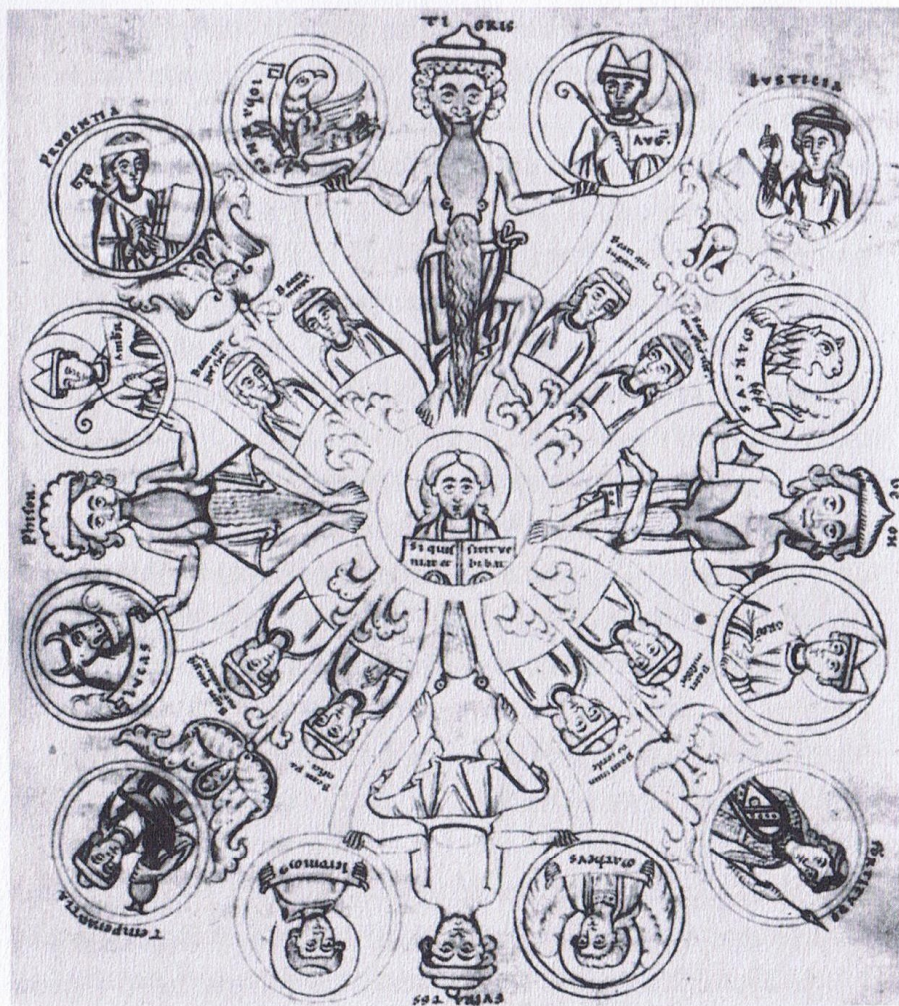


(Zdroj: JUNG, Carl, Gustav: *The red book*. London: Norton and company 2009. s. 107)



Obr. 251: Sedm stupňů procesu znázorněných jako jednota. (1588)

(Zdroj: JUNG, Carl, Gustav: *Představy spásy v Alchymii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2000. s. 251)

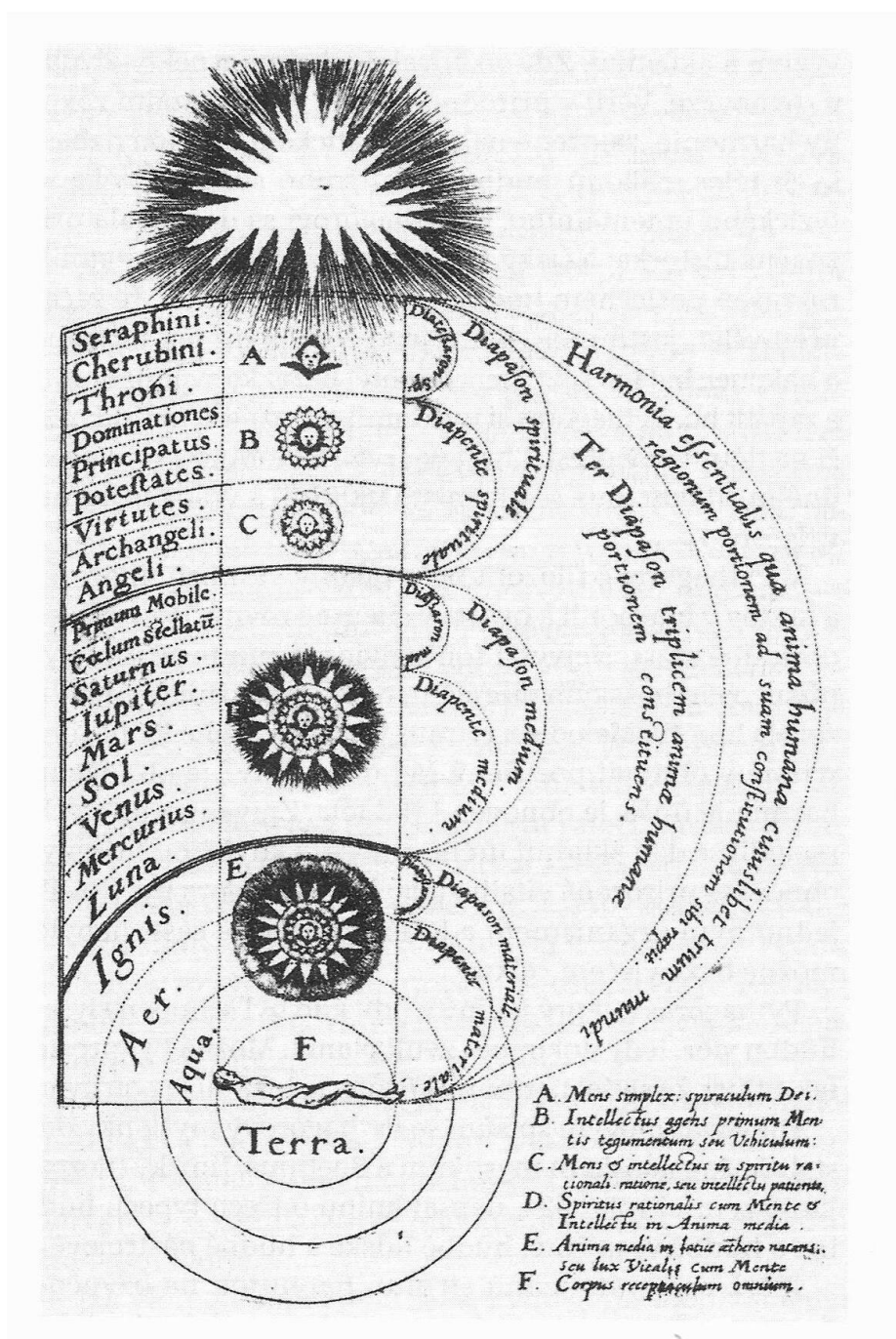


Obr. 197: Kristus ve čtyřech řekách ráje, evangelistech, církevních Otcích, ctnostech atd. (15. století)

(Zdroj: JUNG, Carl, Gustav: *Představy spásy v Alchymii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2000. s. 164)



Příloha č. 2 – Dobové zobrazení představy struktury světových sfér:



(Zdroj: MAREK, Vlastimil: *Tajné dějiny hudby*. Praha: Eminent 2000. s. 54)