

Mythos a metafyzika [1970]

Modernímu člověku našich dnů je asi přístup k plné skutečnosti mýtu zcela uzavřen.¹ Mýtus byl celým světem – byl světem plného, dospělého lidství. Teprve vstupem do tohoto světa se člověku dostávalo možností zakotvit svou existenci; jedinou cestou vstupu pak bylo zasvěcení. Tato cesta už dnes neexistuje, zbyly po ní jen nedokrevné relikty. Zbývá jen jediné, přístup zvnějšku a pokus o interpretaci. Odtud ovšem tolikerá divergence, kterou lze v literatuře sledovat. Nemělo by smysl podávat nějaký přehled, o nějž nám ostatně nejde. Přidržíme se výkladů, jež podal v řadě spisů Mircea Eliade.² Ponecháme také stranou momenty s hlediska dalších výkladů nedůležité; nejde nám o vyčerpávající výklad všech struktur mytického světa.

Řecký termín MYTHOS znamenal původně slovo, řeč, rozmluvu, vypravování, zprávu, také úvahu; posléze pověst, báji, bajku, pohádku. Ve skutečnosti však byl mýtus něčím mnohem základnějším a podstatnějším, co v řeckém duchovním světě přežívalo jen ve velmi narušené a redukované podobě (dokonce už u Homéra)³ Snad kdybychom srovnali povahu řeči (na rozdíl od pouhé mluvy a promluvy ve smyslu úvah, k nimž přistoupíme později) jako světa, v němž se všemu dostává místa tím, že je pojmenováno, s osvětlenou scénou, dostali bychom se k tématu blíž. Pojmenování neznamená ovšem uchopení podstaty, ale spíše udělení podstaty. Teprve to, co ve světě mýtu dostává své jméno, je vpravdě skutečné – a nejen jméno, nýbrž čemu je „propůjčeno“ vypravování. Mýtus není totiž čímsi odděleným, vyděleným, co by nacházelo své místo uprostřed nemytického světa, nýbrž je sám světem, strukturovaným

¹ Např. Gerhart Stege: *Mythos-Differenzierung-Sebstinterpretation*, Hamburg 1953, který po přehledu pojetí Mýtu u Bachofena, Tillicha, Junga, Kerényiho a Gogartana uzavírá, že přes všechny rozdíly je všem společný důraz na protikladnost mytického a moderního postoje. „Wir können nicht mehr in die mythische Raltung zurückkehren.“ (Str. 20)

² Jde především o Eliadovy knihy: *De Mythe de L'éternel Retour. Archétypos et répétition*, Paris 1949 (německy: *Mythus der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953); *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1937 (francouzsky: *Le Sacer et le Profane*, Paris 1965); *Traité d'histoire des religions*, Paris 1968.

³ Rádl přeceňoval radikálnost převratu, k němuž došlo vznikem filosofie a jejím intelektualistickým odmítnutím Homéra. Homérové básně nejsou od pozdější řecké civilizace odděleny tak „hlubokou propastí“, jak tomu chce Rádl, a to právě v tom smyslu, který je vposledu shodný s rovinou našich úvah. Rádl mluví o „řecké víře“, která byla rozvrácena; filosofie povstala v době počínajícího úpadku a nese jeho stopy (DF I, 58) – a nezdá se prý, že by se tomu nějak bránila. V tom je mnoho pravdy, ale v jednom směru to pravda není – a to právě ve směru, který Rádl považuje za hodně zásadní. Řecká filosofie se nedostala do rozporu s „vírou“ v tom plném smyslu, jak o ní Rádl píše na jiných místech týchž *Dějin filosofie I*, Praha 1932, např. 80n i jinde. Rádl se neprávem nechal unést představou, že starozákonní a evangelijní víra je téhož rodu jako „víra“ homérská. Všimněme si těchto výroků: „Spoléhání člověka, k činu nachýleného, na Boha sluje v evangeliích víra“. (280); stejným měřítkem hodnotí Rádl i Homéra a úpadkové kultury pohomérské: „Víra, energické spoléhání se na bohy, chuť do života, svobodné rozhodování.“ (79) V tom smyslu Rádl dokonce nevidí v Homérovi mýtus, ale mluví o tom, že „v době klasické po Homérovi nastalo dlouhé období vlády mýtu“ (80). Ve skutečnosti filosofie zachraňovala jádro mýtu, i homérského, tím, že jej pročišťovala a racionalizovala; svou polemikou navazovala na mýtus a pokus o pojmové uchopení základních problémů filosofických de facto rekurovala k základním problémům a strukturám mytologickým a vlastně je tak odhalovala a vyzrazovala.

prostorem a časem, v němž se každé věci, každé události, každému činu buď dostane smyslu a významu (a tím skutečnosti) – nebo nedostane, a pak ovšem propadne nicotě. Mýtus je svou podstatou zcela určitým typem rozvrhu a zaměření lidského života; zároveň – právě jako „vypravování“ – je vnitřně přesvědčivým zdůvodněním takového rozvrhu a zaměření, způsobu života vůbec a zvláště konkrétního praktického počínání. Obecnou formou takového zdůvodnění byl poukaz k božským pravzorům,⁴ které je nutno napodobovat a tak se k nim přimknout, abychom se nezřítli do propasti chaosu a nicoty. Každé jednání, každý jednotlivý čin měl svůj vzor v původním (prapůvodním, počátečním) jednání nebo činu některého z bohů či herců; mohl dospět k svému cíli a tak dosáhnout smyslu pouze tím, že onen pravzor se co nejpřesněji napodobil. Každá odchylka, každá nepřesnost mohla znamenat příčinu neúspěchu; právě proto existovala a byla tradována o činech zbožštěných předků, herců a bohů rozsáhlá vypravování, v nichž mělo být zachyceno vše podstatné, neboť šlo vlastně – jak se nám to jeví z dnešního hlediska – o podrobný návod k přesnému napodobení.

Mytický čas je tedy nejen nehomogenní, nýbrž strukturovaný, ale není ani kontinuem, nýbrž spíše agregátem poměrně dosti volně kombinovaných událostí, jež díky své uvolněnosti mohou rekurovat, mohou se vracet a tak stávat znovu přítomnými. To je možné jen proto, že to jsou „praudálosti“, tj. archetypické události, které jsou samy svého druhu počátkem a tudíž základem každé možnosti návratu. Tento už v samých počátcích skrytý rys mýtu dovolil vykrytalizovat nejdůslednější, nejvyšší jeho formě, mýtu věčného návratu. Pravzory jsou čímsi daným, jednou provždy hotovým a uzavřeným a tak de facto vyňatým z času, jak mu rozumíme my, čímsi nadčasovým, mimočasovým; proto nebyly „minulé“ v našem smyslu, neboť vlastně nikdy neminuly, ale mohly se kdykoli (nebo alespoň v určitých periodických chvílích) obnovit, zpřítomnit, reaktualizovat. Smysluplnost jakéhokoliv podnikání byla vázána na rekapitulaci a reaktualizaci této danosti, hotovosti a uzavřenosti. Platnost a dokonalost byla dána na počátku (tj. právě v mytické minulosti, praminulosti); vše ostatní žije z tohoto počátku, vrací se k němu a je jeho více či méně dokonalou odvozeninou či přímo nápodobou. Samo napodobování mělo rituální charakter; jeho posledním smyslem bylo znovu provést to, co bylo provedeno na počátku. A podobně jako lidské činy mají své pravzory i všechny předměty, oblasti a situace lidského světa. Docela zvláštní a pro nás zásadně důležitý důsledek to má pro vztah archaického člověka k budoucnosti; protože každá odchylka od toho, co už jednou provždy existuje, vede do neexistence a do nicoty, člověk se každé takové odchylky děsí – tím se děsí samotné budoucnosti jako propasti, do níž se zřítí každý, kdo se nepřimkne k archetypům.

⁴ Eliadova koncepce mytických archetypů navazuje na Jungovo učení o archetypech. Studium nevědomých struktur a momentů ve vědění dnešního člověka a jejich srovnáním s obdobnými strukturami u primitivů anebo zase v lidových mytologiích, pohádkách atd. dochází Jung k přesvědčení, že nevědomé neobsahuje jen osobní, nýbrž i neosobní, kolektivní prvky a nazývá je archetypy. Viz např. C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich etc. 1966 (1. vyd. 1933), str. 35 i jinde. Též: *Symbole und Wandlung*, 1952 (původ. titul: *Wandlungen und Symbole der Libido*), nebo: *Über Archetypen des kollektiven Unbewussten*. Ges. Werke 9, 1. díl, 1934.

Archaický člověk se proto od budoucnosti odvrací, nechává ji za svými zády a je celým svým životem orientován na minulost (praminulost). Závislost všeho skutečného na pravzorech a jeho odvozenost od nic je podmínkou skutečné existence. To však znamená, že předměty i činy dosahují skutečnosti jen tam, kde se vzdávají sebe samých a kde se stávají jen zpřítomněním, zopakováním čehosi jiného, co jako archetypická skutečnost má jediné váhu. Proto důsledně domyšlena je celá skutečnost, jak ji dnes chápeme, pro mytického člověka jen stínem jiné skutečnosti, jiného světa, světa původního a jediné pravého i skutečného, světa pravzorů, k nimž směřuje vše, co je obsahem lidského světa; svět, jakoby přitahován, spadá v jedno s božským jakožto světem a životem prapůvodním. Spád lidského života tak splývá se spádem celého lidského světa: je přitahován minulostí, praminulostí, míří k počátkům.

Řecká filosofie bývá chápána jako odmítnutí a kritika mýtů. To je ovšem pohled jen velmi povrchní a pravda zcela částečná. Není pochyb, že mezi filosofy a řeckou společností bylo veliké napětí; dosvědčují to osudy mnoha filosofů. Známé jsou přímé kritiky oficiálních řeckých mytologů, Homéra a Hezioda, zejména výtky antropomorfismu a připisování lidských poklesků bohům. Xenofanés⁵ má oběma za zlé, že připisují bohům všechno to, co se u lidí pokládá za hřích a hanbu; podobnou myšlenku vyslovuje ústy Sokratovými Platón (např. v *Euthyfronu* nebo v *Ústavě*).⁶ Bylo by omylem v takových kritikách vidět jen nějaké moralizování; jde o polemiku vsutku filosofickou, která míří na nikterak okrajový charakter mýtů a mytologií. Z hlediska člověka, plně žijícího ve světě mýtu, jde ovšem o vše naprosto zásadní, totiž o otázku původu zla. Jestliže lidé válčí, navzájem se podvádějí, cizoloží atd. a nepropadnou se hned do ohně a nicoty, je to možné jen proto, že nečiní vlastně nic nového: napodobují jen určité pravzory, archetypy. Polemika proti představě takových mravně záporných archetypů však znamená filosofickou formulaci téhož problému, tj. pouhou jeho transpozici. Tím, že např. Platón na jedné straně postuluje absolutně dobrého boha,⁷ musí

⁵ Ve zlomku 11 ze Sexta čteme: „Všechno to bohům v básních svých Homér a Hesiod přiřkli, všechno to, cokoli zdá se být u lidí hříchem a hanbou, krást i cizoložit a navzájem podvádět sebe.“ (In: *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, překlad K. Svobody, Praha 1944, str. 39)

⁶ V Platónově dialogu *Euthyfron* se Sokrates táže Euthyfrona: „Ale řekni mi, při bohu přátelství, ty doopravdy myslíš, že se tyhle věci tak staly?“ (Má přitom na mysli takové historky o bozích, jako je ta o Diovi, jak spoutal otce, protože ten pohlcoval své děti, a ten zas že pro jiné takové věci svého otce vyklestil.) „Cožpak ty myslíš, že je vsutku mezi bohy válka jedněch proti druhými i že jsou mezi nimi hrozná nepřátelství a boje a mnohé jiné takové věci, o jakých vypravují básníci? (...) Máme soudit, Euthyfrone, že jsou tyto věci pravdivé?“ (in: *Euthyfron – Obrana Sokrata – Kriton*, přel. Fr. Novotný, Praha 1947, str. 17). Ze stejných důvodů obviňuje Sokrates v Platónově *Ústavě* Hesioda a Homéra (i jiné básníky), že „skládali nepravdivé báje a pak je lidem vypravovali a dosud vypravují“ (93); zejména neslušně lhal ten, kde si vymyslí onu největší lež o největších bytostech, totiž jak Uranos učinil to, co o něm vypravuje Hesiodés, a jak zase Kronos se mu pomstil“ (94). Takové pověsti se v Platónské ideální obci nesmějí vypravovat, ani to, „že bohové s bohy válčí, a nástrahy si činí a se potýkají“ (94; Platón, *Ústava*, přel. Fr. Novotný, Praha 1921).

⁷ „Tedy ani bůh, protože je dobrý, nemůže býti příčinou všeho, jak se většinou říká, nýbrž jest příčinou jen málo věcí na světě, kdežto u většiny není příčinou; vždyť máme mnohem méně dobrého než zlého, a kdežto při dobrém nesmíme přičítati příčinu nikomu jinému, při zlém jest hledati nějaké jiné příčiny a ne boha.“ (Platón, *Ústava*, str. 96.)

připustit, že je tvůrcem (příčinou) jen mála věcí na světě, kdežto u většiny není jejich příčinou. Tu nezbyvá, zdá se, než buď tuto většinu věcí bagatelizovat nebo přímo popřít a za skutečné prohlásit jen dobré, pocházející od svrchovaně dobrého boha⁸ (v tom smyslu dělí také Platón skutečnost na věčný svět idejí, podle něhož jako podle neproměnných vzorů tvořil svět jeho budovatel, který je nejlepší z příčin – zřejmě však nikoliv jedinou příčinou) – anebo předpokládat, že celý svět padá do propasti, která však je stupňovitá, takže různé části a roviny světa se mohou na jednotlivých stupních zachycovat, pádu se bránit a tak fixovat své postavení na upadlost určitého, omezeného stupně (a eventuálně se pokoušet vydrápat o něco výš; principem tohoto pohybu je u Platóna eros).⁹ Příčina a princip obecného pádu do skutečnosti, tj. jejího odpadnutí od „světa nejkrásnějšího, z toho, co vzniklo“ a tím od ideálního světa pravzorů, zůstává neobjasněna. Tak se (a nejenom na tomto místě) v nejhlubších otázkách Platón uchyluje znovu k mýtu, ovšem mýtu pročištěnému, mýtu filosofickému. (Nejznámějším snad příkladem takového filosofického mýtu, k němuž se Platón v centrálních bodech své filosofie utíká, je mýtus o jeskyni.) To je jen dokladem pro to, že řecká filosofie ani ve svých vrcholcích mýtus v jeho podstatě nepřekonává; Platón je ostatně dokonalým příkladem zfilosofičtění nejzákladnějších struktur mýtu: jeho svět idejí je vlastně racionalizovaným světem archetypů (tak interpretuje Mircea Eliade v Mýtu věčného návratu). Ale nejde zdaleka pouze o Platóna (a ovšem o Aristotela, jehož formy jsou stejně věčné, mimočasové jako Platónovy ideje); sama ústřední metoda filosofického tázání už prvních filosofů je toho dokladem. Filosof hledá počátky (archai), kořeny (rhizomata) jako to, co trvá uprostřed změn, tj. co je věčně přítomné v rozmanitosti proměnlivého. Tato základní orientace je zcela identická s orientací mytického člověka.

Vraťme se na chvíli k Platónovu *Euthyfronu*. Dokladem, že v kritice Hesiodových a Homérových mytologií nešlo především a v podstatě o pouhé moralizování, je ústřední otázka, kterou v dialogu Sokrates klade Euthyfronovi: „Zdali pak je zbožné proto milováno od bohů, že je zbožné, či proto je zbožné, že je milováno?“¹⁰ Na této otázce přesně vidíme filosofický postup tváří v tvář mýtu: tam, kde mýtus uzavřel každou další cestu konstatováním, že to a to učinil ten a ten bůh (takže zbývá jen se rozhodnout, zda jeho čin napodobíme či nikoliv), tam filosof odmítne konstatovaný fakt jako poslední instanci a přechází na novou, vyšší rovinu, z níž se i na tento konstatovaný fakt božské povahy chce kriticky

⁸ Platón mluví o věčném bohu, staviteli světa, jako o „otci všehomíra“ (Timaios z Kritias, přel. Fr. Novotný, Praha 1919, str. 30); jenom ten je – na rozdíl ode všech ostatních bohů – nevzniklý a tudíž vlastní podstatou nesmrtelný, kdežto nesmrtelnost všech ostatních bohů je založena v jeho vůli (tamtéž). Otec všehomíra oslovuje všechny ostatní bohy takto: „Bohové bohů.“ Díla, jichž já jsem tvůrce a otec, jsou nerozborná, pokud bych já nechtěl. (...) Pročež také vy, poněvadž jste vznikli, nejste sice úplně nesmrtelní ani neporušitelní, přesto však nebudete porušeni ani nedojdete údělu smrti, poněvadž má vůle jest ještě větším svazkem a mocnějším než ony, kterými jste byli svazováni při svém vzniku.“ (Tamtéž.)

⁹ O tom viz např. Heinrich Scholz: *Eros und Caritas. Die Platonische Liebe und die liebe im Sinne des Christentums*, 1929.

¹⁰ Platón, *Euthyfron – Obrana Sokrata – Kriton*, přel. Fr. Novotný, Praha 1942, str. 23.

podívat. To je pochopitelně možné pouze za předpokladu, že takovou novou rovinu najde a že tato rovina dosavadní rovinu vskutku přesahuje, tj. že má své vlastní (tedy jiné) normy. V našem případě je otázka formulována tak, že jejím postavením přestávají být božské činy chápány jako jednou provždy platné vzory, pravzory a tedy normy zbožnosti (zbožného života), ale jsou naopak samy měřeny normami, které jsou platné a závazné i pro bohy. Filosofie, jak vidíme, překračuje dané instance, aby odhalila a ukázala instance nové, vyšší, závaznější. Anebo naopak: ukazuje na vyšší, obecnější instance, aby jimi kriticky změřila dosud platné a obecně uznávané instance nižší a předběžné, jak se v důsledku tohoto přístupu vyjeví. Jestliže se však zeptáme, čím se tyto nové instance zásadně liší od dosavadních, ocitneme se v těžkostech. Zajisté jsou víc prověřeny rozumem, jsou zdůvodněnější, filosoficky propracovanější (ačli se filosofie vposledu neuchýlí v nouzi k nějakému novému mýtu); to znamená, že jsou méně nahodilé, méně svázané s konkrétními situacemi (ať božskými či lidskými), tj. méně situační, abstraktnější apod. Avšak v jedné věci nastávají v linii instancí dosavadních: jsou stejně zakotveny v prvopočátcích, v pramínulosti, v nadčasovosti jako ony starší. Trvalost, věčnost, mimočasovost a mimodějinnost, hotovost a uzavřenost jednou provždy vyznačuje nové normy právě tak, jako vyznačovala normy dřívější. Jsou odbourány historky o bozích, ona mytická či mytologická vypravování – ale jen proto, aby byl co nejpřesněji vymezen stejně mimosituační, mimočasový, „archetypický“ pojem či idea. Božské archetypy tak dostávají sice novou podobu, ale zůstávají oněmi pravzory, které z minulosti organizují přítomnost a k nimž nutně gravituje vše smysluplné. Mýtus tak nejen v hloubce filosofické problematiky, jak jsme se o tom již zmínili, ale ani na běžné rovině filosofického uvažování odstraněna, likvidován není, alespoň nikoliv jeho podstata. Je však racionalizován: místo archetypických božských činů tu jsou voda, vzduch, apeiron, herakleitovský logos, extrémní parmenidovské Jedno, Empedoklovy živly (kořeny) a ovšem i Láska a Svár, Demokritovy atomy (a prázdno) – stejně jako Platónovy ideje a Aristotelovy formy.

Řecká filosofie navazuje tedy na podstatné struktury mytické životní orientace, prohlubuje a pročišťuje ji a stává se jejím teoretickým výrazem. Polemika proti mýtu či spíše mytologiím je jen okrajová: v nejhlubším postoji vůči světu je řecká filosofie solidární s postojem mytickým. Odmítá zastaralé prostředky vypravování o bozích a pokouší se o novou interpretaci mytické životní orientace. I když tato nová filosofická interpretace je řeckou veřejností i řadou vůdčích politiků chápána jako útok na státní náboženství (tj. státní ideologii), většinou není namířena proti bohům vůbec, spíše hledá vyšší bohy či vyšší, náročnější pojetí bohů. Právě u Platóna, který se samou strukturou své filosofické stavby přimknul k nejhlubší podstatě mytické orientace nejvíc, najdeme první literární doklad termínu theologie. Význam tohoto slova a poslání theologie v Platónově pojetí je velmi zajímavý, protože předjímavý doklad charakteristického nebezpečí a přímo pokušení, kterému křesťanská theologie byla vystavována po dlouhé věky, i když vycházela (deklarativně nebo skutečně) z principů naprosto odlišných.

První registrované literární užití termínu „theologia“ je v Platónově *Ústavě* zarámováno¹¹ úvahami o tom, jakým způsobem mají být v ideální obci vychováváni a vzděláváni strážcové (zejména v dětství). Ještě před gymnastikou má prý být zahájena výchova múzická; k múzickému oboru se mj. počítají skladby slovesné, a ty jsou prý dvojího druhu: jedny jsou pravdivé, druhé nepravdivé. Vychovávat je nutno v obojím, ale nejdříve v druhu slovesných skladeb nepravdivých: dětem se nejprve vypravují báje (mýty). A protože je nesmírně důležité, jak jsou útlé děti právě na počátku vychovávány, jaký ráz či charakter jim jejich vychovatelé vtisknou a jak je tím utvářejí, nelze prý připustit, aby děti slyšely ledajaké bázně, od ledakohos vymyšlené, a přijímaly od svých duší povětšinou opačné názory, než které by měly mít, až dospějí. Proto je nutno dozírat na skladatele bájí (mýtů) a pečlivě rozlišovat báje dobré od špatných. Špatné nutno odmítat; většinu z těch, které se nyní vypravují, jest odhoditi (to platí i o Hesiodovi, i o Homérovi). Dobré však budou přijaty; matky a chůvy je pak nutno přimět, aby vybrané mýty dětem povídaly a tak těmito bájemi utvářely jejich duše mnohem víc než těla rukama. Z filosofického hlediska, které je v dialogu představeno v personální unii s hlediskem zakladatelů obce a zákonodárců (tato okolnost je základní důležitostí), se ukazují některé mýty jako žádoucí, jiné jako nežádoucí. Nejvyšší odpovědnost hypostazovaných filosofických vládců či vládnoucích filosofů velí ustanovit nad tvorbou mýtů státní dozor a kontrolovat i jejich rozšiřování. K tomuto odbornému dozoru ve službách obce je povolána právě theologie, která tedy není žádnou filosofickou naukou o bohu či bozích, ale spíše cenzorským úřadem, dohlížejícím na tvorbu básníků a donucujících je tvořit báje podle všeobecných, státně stanovených zásad. Theologie nemá tedy za úkol jen nějakou kritickou expertizu, odborné posouzení mýtů, ale má vyhledávat a propagovat určité mýty, odpovídající požadovaným kritériím, a zneškodňovat, potlačovat a likvidovat mýty, které jsou s těmito kritérii v rozporu. O jaká kritéria jde?

Námítky proti škodlivým mýtům jsou dvojího druhu, filosofické a politické. Z hlediska filosofického se jim vytýká, že „špatně líčí podoby bohů a herců“, podobně „jako kdyby malíř maloval obraz zcela nepodobný tomu, co jím chtěl vypodobniti“. Tak např. není pravda, ale naopak největší lež o nejvyšších bytostech“, že Uranos učinil to, co o něm vypravuje Hesiodos, a jak se mu zase Kronos pomstil, i co zase s Kronem udělal jeho syn Zeus atd. Také není pravda, že „bohové s bohy válčí a nástrahy si činí a se potýkají“. Odtud požadavek, že je „vždy třeba věrně podati, jaký bůh vskutku jest“. Vedle toho se škodlivým mýtům vytýká nedostatek mravní krásy. „Falešné“ báje se v ideální obci nesmějí vypravovat, by si mladý člověk nemyslel, že páchaje bezpráví „nedělal by nic divného, ... nýbrž že by dělal právě to, co dělali první a největší z bohů“. Není vhodné líčit zápasy a nepřátelství mezi bohy, neboť pak bychom nemohli dosáhnout, aby budoucí strážcové obce pokládali za největší neřest, lehkovážně se spolu znepráťelovati. „Proto tedy jistě vši

¹¹ Jde o místo v II. knize *Politeie* 379a; v dalším textu citované pasáže pocházejí z překladu Fr. Novotného z r. 1921, str. 92–96.

silou jest dbáti o to, aby ta první vypravování, která (mladí lidé) slyší, obsahovala myšlenky po stránce mravní co nejkrásnější.“

Přesun důrazu z pravdivosti na krásu (tj. mravní krásu) je zároveň přesunem ze zájmu filosofického na zájem politický, tj. na zájem zakladatelů obec. To je zřejmě především všude na místech přechodu mezi světem božským a světem lidským. Jestliže údajně božské archetypy jsou suspendovány s ohledem na nepříznivý vliv na mladé lidi a vůbec na obec, otvírá se cesta k přesunu měřítek z oblasti božské do oblasti společenské; normou se stávají zřetele politické. V samotném textu, jímž se zabýváme, se přesvědčivě ukazuje, jak dokonce otázka pravdivosti se dostává až na druhé místo. Když čteme, že je třeba vymýtit líčení rozbrojů mezi bohy vzhledem k eventuelním třenicím mezi strážci, zarazí nás poznámka pronesená jen mimochodem: „- vždyť to ani není pravda -“. Ještě silněji to zazní o několik řádek dříve: „O Kronových pak činech a co s ním udělal jeho syn, ani kdyby to byla pravda, nemyslil bych, že by se mělo jen tak povídati před nerozumnými a mladými lidmi, nýbrž nejlépe by bylo o tom mlčeti; a kdyby již se snad o tom musilo mluvit, aby to slyšelo jako posvátné tajemství co možná nejméně lidí, když byli obětovali ne sebe, nýbrž nějakou velikou oběť, kterou by bylo těžko opatřit, jen aby se co nejméně lidem dostalo příležitosti to uslyšeti.“ Tedy: i kdyby to byla pravda; odtud, od zatajování informací, je jen krůček k informacím falešným, ke skutečným mystifikacím: „Naopak hledme, jak bychom děti přesvědčili, že se nikdy nevyskytlo žádné nepřátelství občana proti občanu...“; a ovšem k mystifikacím státně organizovaným“ ... takové věci musí jim vypravovati hned v mládí starci i stařeny a také básníky třeba donucovati, aby pro dospívající mládež v tomto smyslu vytvářeli své báje.“

Můžeme uzavřít. Řecká filosofie se může jevit jako naprostá opozice mýtu pouze povrchnímu, zběžnému pohledu. Ve skutečnosti prohlubuje a racionalizuje původní mytickou orientaci člověka ve světě, tj. orientaci na věčné, mimočasové archetypy, které umisťuje mýtus do pramínulosti jako počátek všeho pozdějšího dění, veškeré skutečnosti. Řecká filosofie propracovává myšlenku archetypů a archetypičností v sérii pokusů o pojmové uchopení toho, co ve změně trvá. Jen to, co trvá beze změny, je vpravdě skutečné a může být předmětem poznání. Zároveň s tímto charakterem řeckého filosofického myšlení jde druhý význačný rys: protože se filosofie vztahuje ke skutečnosti jako k předmětu (předmětům), tj. jako k něčemu danému, vnějšímu, neproměnnému, chápe sebe samu jako opak činnosti, jako pouhé zírání (theoria) a tím se stává myšlenkovým výrazem archetypické životní orientace, tj. v rovině abstraktní myšlenky zopakuje, imituje základní strukturu mýtu. Určitě podstatné prvky tohoto způsobu myšlení daleko přesahují časovou oblast řeckého filosofického podnikání¹² obnovují se v nových prostorách a nových dějinných etapách a přetrvávají až do dneška, byť v pouhých rudimentech. Ve shodě s některými význačnými soudobými mysliteli budeme ten typ myšlení, který je principiálně zakotven v mytické životní orientaci, který vypracoval s velkou precizností formální a metodické aspekty chápání skutečnosti jakožto (daného) předmětu a který přežil

¹² O některých reliktech nebo přežívajících prvcích původně mytické, později metafyzikou prostředkované a prodloužené tradice v moderním, dokonce vědeckém myšlení viz můj článek „Svět bez člověka“, *Vesmír* 43, 1964, str. 85-87.

řeckou etapu filosofie, vůbec starověk, středověk až do novověku, nazývat metafyzikou. Na příkladu Platónově jsme viděli první příznaky politické adaptace metafyzického způsobu myšlení: v metafyzickém zrcadle se politická instance může jevit jako archetyp. Považujeme za trvalé memento, že do služeb politických „archetypů“ (tj. za archetypické se vydávajících principů) byla postavena theologie jako disciplína popřené ideologickým dohledem nad mytologiemi.

(Text představuje druhou kapitulu habilitační práce *Filosofie a víra. Příspěvek otázky možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické* z roku 1970, str. 19–30.)¹³

- 1)
- 2)
- 3)
- 4)
- 5)
- 6)
- 7)
- 8)