

Vojta, Jakub

Proklův alegorický výklad Platóna : (In Parmenidem I)

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1999, vol. 48, iss. B46, pp. [63]-74

ISBN 80-210-2314-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106463>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAKUB VOJTA

PROKLŮV ALEGORICKÝ VÝKLAD PLATÓNA (IN PARMENIDEM I)

Komentování Platónových dialogů bylo v pozdním novoplatónismu nedílnou součástí činnosti myslitelů, kteří — podle svých individuálních schopností — vykládali filosofii svého hierofanta nebo na jejím základě budovali své systémy, které podle nich nebyly ničím jiným, než věrnou interpretací Platónova učení. Ve skutečnosti se samozřejmě jednalo o jejich systémy, které na Platóna navazovaly, ale občas jen jako na inspiraci pro vlastní názory. Mezi nejpłodnější, byť se to tak dnes z pohledu toho, co bylo přeloženo a o čem se mluví, nezdá, patřil v pozdním novoplatónismu Proklos, poslední velký skolarcha Athénské školy. Z hlediska alegorizace dosahuje asi vrcholu mezi všemi novoplatóniky — vše, z čeho se Platónův dialog skládá, je mu dokonalou mozaikou, v níž vše má svůj smysl a řád. Ani jediné slovo zde prý není užito náhodně nebo zbytečně. Samozřejmě je taková interpretace poněkud nadnesená a místy vypadá značně prvoplánově (Proklos v textu prostě najde to, co potřebuje). V dnešní době by patrně neobstála — detailní rozbor jednotlivých výroků diskutérů a hnidopišské pitvání každého odstavce a každé věty na prvočinitele může hrozit ztrátou celkového smyslu.¹ Ale Proklovi se to nestává: v textu celkový smysl viděl a při jeho hledání se nenechal nikdy odklonit od vytčené cesty.

U Prokla samozřejmě není možno čekat dokonalou textovou kritiku dle našich měřítek. Proklos se chová typicky „starověkým“ způsobem — když někoho cituje, je jeho odkaz na autoritu (kromě Platóna samozřejmě) jen zcela vágní, jako např. „teologové praví“ nebo (typicky) „u jiných čtu“. Platónův text ale četl relativně věrně, oproti edici Parmenida je u Prokla minimum odchylek.²

¹ Tak např. rozbor jedné věty z Platónova Parmenida (*Ale řekni mi toto: neuznáváš, že jest sama o sobě jakási idea podobnosti, a proti takové zase něco jiného opačného, totiž nepodobnosti?* 128e) zabírá Proklovi knihu II, pp. 722–742, tedy 20 pagin, v překladu 6 stran textu; a inspirovala autora ke stručnému výkladu celé teorie Ideí.

² Jedná se např. o Plat. Parm. 128e (*Po této stránce se tedy klameš, Sokrate, když myslíš, že byl napsán ne od mladého člověka z bojovné nálady, nýbrž od staršího ze ctižádosti; jinak, jak jsem řekl, jsi jej nevystihl špatně.* — Procl. In Parm. I,719), kde Proklos čte místo

Proklos zkrátka chápe Platóna jako hieroi logoi, která se nemylí, v nichž nic není náhodné nebo bezúčelné, a tak s ním i zachází. Tak chápe celý dialog a šepětí všech jeho složek — tématu, postav, dějového pozadí, jazyka. Parmenida pak novoplatónici a zejména Proklos kladli na první místo mezi díly Platóna, ba celého vědění. (Zároveň je brán za nejsložitější, neboť jeho interpretace je nejjasná a svádí k různému čtení — známý je Proklův výrok, který citoval Marinós: „Bylo-li by v mé moci, ponechal bych v platnosti ze starověkých knih jen Chaldecká orákula a Tímaia; zbytek bych navrhl odstranit z dnešního světa, neboť některým se děje nespravedlnost kvůli jejich nepřesnému a nekritickému čtení.“ — tedy odstranil by i Parmenida).³ Pojednával totiž o světě nadmyslovém, o říši Jednoho a Ducha, a tedy o hlavních tématech filosofie. Také proto si vysloužil tento mohutný komentář In Parmenidem.⁴ Srovnatelný s ním je jen komentář In Timaeum; Tímaios je výklad smyslového světa. Tyto dvě knihy jsou Proklovi shrnutím celé Platónovy filosofie. Oproti nim se např. Elementatio theologica se svými 90 stranami jeví jako skromná příručka. Tak výjimečný rozsah obou komentářů je částečně ovšem dán i tím, že většina dalších komentářů se nedochovala.

Proklův komentář je (ve srovnání např. právě s Elementatio theologica) relativně složitý a jak například říká J. M. Dillon,⁵ nečitelný v kterémkoliv jazyce. Dovolím si s tím nesouhlasit. Proklos se nemůže rovnat s lehkostí a samozřejmostí Platóna. Ale jedná se o specifický (dle Prokla „vnuknutý“) výklad, z něhož je na každém místě patrné zaujetí a skutečný entusiasmus Prokla pro dané téma. Je těžkopádnější — ale nikoliv nezáživný. Vrací se často k již probranému — ale s dobrým vysvětlením. Je doslova pedantský — ale jaký jiný má být styl přednášky o nejuvlastnějších otázkách filosofie? Kromě toho svou obtížností jednak odpovídá tématu (jak to Proklos od autorů sám vyžaduje)⁶ a jednak (možná v nechtěné nápodobě Platóna)⁷ odrazuje čtenáře, kteří nejsou dostatečně zběhlí a připravení přijmout božské pravdy. Pokud jeho styl dále srovnám např. s Aristotelem, tak je Proklos rozhodně čtivější — je patrně méně původní než Aristotelés, ale o to více je z jeho textu cítit zaujetí pro věc. Pokud také buduje tak složitý systém, není možno čekat, že bude o něm mluvit řečí prostou a nezdobenou.

„nevystihl“ — „jinak jsi jej nepřipodobnil (tj. Parmenidovu diskursu) špatně“.

- 3 Vita Procli XXXVIII; bývá to však interpretováno i tak, že by Proklos ty vadné knihy jen zakázal studentům filosofie. Chová se tak přesně podle Platónova návodu z Ústavy.
- 4 Rozsah komentáře In Parmenidem je dle pagin (Cousin) 617–1243 plus 34–76 Klibansky, na stránky (Stallbaum) to činí cca 530 stran (bez závěru Klibanskyho).
- 5 Úvod k anglickému překladu komentáře, p. xlvi.
- 6 Tj. jednak složitostí odkazuje na nesnadnost tématu; dále mluví „dialektickými“ termíny, jinde ale „orfickými“ (ve smyslu pag. I,647) a vůbec jakožto „božsky vnuknutý“ entusiast mluví prostě „vnuknutým“ jazykem.
- 7 Myslím tím Platónovu přednášku o Dobru, kterou zmiňuje i Proklos In Parm. I,688 („...ale když četl, nerozuměli, co říká a opustili jej — po krátké době — snad všichni v sále. Ale Platón věděl, že se tak stane a zakázal svým společníkům, aby kohokoliv odrazovali od odchodu, neboť tak jen ti, kdož rozumí, uslyší přednášku.“), která je citována u Aristoxena, *Harm. Elem.* II, 30–31 Meibom.

Z tohoto pohledu je skutečně možno říci, že Proklos je spíše theolog než filosof. Nelze mu to však mít za zlé. Jednak v tomto smyslu navazuje na Iamblichu a jeho přeměrování novoplatónismu k „autentičtějšímu Platónovi“, jednak byl tímto zcela dítětem své doby. Názory na význam a působení Iamblichu jsou podobně kontroverzní jako u Prokla, byť z jiného důvodu. Některými byl považován za největší osobu novoplatónismu, Sótéra starověkého světa, za hierofanta svatých slov. Tak jej viděli pozdní novoplatónici, a zejména Iulianus Augustus. Jednalo se tedy především o současníky Iamblichu a jeho studenty, kteří byli přímo zasaženi jeho patrně výraznou a silnou osobností. Pro Iuliana stál stejně vysoko jako Platón; Proklos a Damaskios jej cenili výše než Plótina. Proti tomu se staví názory, že Iamblichos byl náboženský blouznivec, který vyměnil filosofii za mystickou theurgii, což je učení o působení na bohy. Samozřejmě, že oba tyto názory jsou krajnosti. Iamblichos byl bezesporu velká osobnost novoplatónismu, ale z hlediska filosofie stojí pod Plótinem. Zcela jistě změnil směr novoplatónismu a obrátil jej skutečně na cestu theosofickou, avšak držel se při tom platónského učení možná věrněji než Plótinos (přinejmenším on byl o tom pevně přesvědčen).

Dnes je Iamblichos spíše zatracován. Tento postoj ale plyne patrně z ducha naší doby — do své doby zcela zapadal. Výstižně píše G. Shaw: „Co v Iamblichovi bylo příčinou respektu a uctívání ze strany platónských myslitelů od IV. stol. do renesance? Proč ho císař Iulianus bral za rovnocenného Platónovi? A proč studenti popisovali Iamblichu co „přeslavného“, „universálního světce“ a „Spasitele“ helénistického světa? Otrocké následování entusiasmů? Proč pozdní platónici jako Proklos a Damaskios více cenili umění Iamblichu než Plótina? Pramenil Iamblichův vliv jen ze „ztráty nervů“ pozdně antických intelektuálů (jak se často soudí), nebo přišel s obsažnou vizí světa, které my už nerozumíme? „Iamblichos, jako i Proklos, byl dítětem své doby.“ Starověký svět se (již delší dobu) střetává s křesťanstvím, které přechází do ofenzívy. Reaguje přepracováním svého náboženského systému, který má (zatím) morální převahu — na jeho straně stojí intelektuální elita světa i státní správa, zatímco křesťanství bylo dosud náboženstvím chudých a utlačovaných, které nemohlo vládnoucím vrstvám nabídnout vůbec nic. Přestává však být podzemní sektou a rychle se učí. Výhoda křesťanství je zejména v jeho „konsolidovanosti“ — má kanonickou knihu a tím i učení a relativně jednotný církevní systém. To se ukázalo výhodou proti roztržičnosti starověkého (asi příliš liberálního) pojetí víry. Pro řeckou ani římskou civilizaci neexistoval přece žádný normalizovaný systém bohů — krajové varianty byly příliš zakofeněné a ani Homér či Hésiodos nemohli aspirovat na kanoničnost. Snad teprve Sallustiův spis O bozích a kosmu si kladl tyto ambice; příliš málo, příliš pozdě.

Křesťané naopak rychle pochopili výhodu antických kultů a snažili se ji (úspěšně) převzít — postupně přestali vystupovat proti státu, čímž přestali být veřejnými nepřáteli a začali naopak do státní správy pronikat. Oproti velmi populárním mysterijním svatyním měli také další výhodu — jednoduchý iniciační obřad — křest (a ten ani nebyl podmínkou vstupu). Vzhledem ke stavu mystérií v prvních staletích našeho letopočtu bylo občas křesťanství chápáno jen jako

další mysterijní svatyně, která se od ostatních liší svou výlučností — kdo byl křesťanem, nesměl být členem jiného mystéria. Jelikož zatím měli křesťané vnějšího nepřítele, velké vnitřní boje se odkládaly na později. Jejich relativně jednotná fronta tedy stála proti mystériím Mythry, Sol invictis, Aspise, Orfikům, Dionýsovským svatyním, filosofii novoplatónismu, novopýthagoreismu, skeptikům aj. Jediným „vnitřním nepřítelem“ byla gnose, která je ovšem dosti neurčitým označením širokého spektra myslitelů na pomezí křesťanství, antické filosofie a judaismu o 1. nikajský koncil (325), pak řešil ariány, nestoriáni, plagsini a monofyzité přišli na řadu až za Preklova života.

V tomto roztržitém náboženském světě tedy studenti nutně Iamblichu museli vidět jako Sótéra starověkého světa. Intelektuální elita, která pod vedením Plótina přijala v zásadě bez výjimky Platónovo učení, se stále více vzdalovala myšlení normálního člověka. Ten pak logicky přecházel ke křesťanství. Autorita pohan- ských filosofů zároveň postupně přecházela na křesťanské biskupy, kteří nabízeli spásu bez složitější přípravy (oproti iniciaci v mystériích). A v době Prokla již křesťanství vládlo. Proklův systém je prakticky posledním pokusem získat ztracené pozice, pokusem, který nevyšel — asi právě pro složitost učení a jazyka.

Vraťme se ale k Proklovu komentáři. Motivem komentátorovy snahy je uká- zat, jak se propojení a soulad celého Universa, které je všude spojeno a protkáno účelností a číselnými poměry, zračí ve stavbě dialogu. Chce nám předvést, že jako je Universum vybudováno skutečně jako Kosmos (značí i „zdobení“), tak i Platónovy dialogy (všechny, nejen tento jeden) vykazují stejný druh stavby. V dokonalosti dialogu se zračí celé Universum a tudíž Proklos (a Iamblichos) tvrdí, že i předmluva, předehra rozhovoru odpovídá celému obsahu dialogu (I,659).⁸ To opět platí pro všechny dialogy. Tím se staví proti jiným komentáto- rům, jejichž identifikace není zcela jasná, ale předpokládá se. Sám Proklos roz- lišuje tři možné přístupy k předehrám s tím, že samozřejmě nejmenuje jejich propagátory. Je k nim tedy možno přistupovat následujícími způsoby:

1. Někteří je příliš nezkoumají, protože to už každý student filosofie musí znát — takový názor snad zastávala celá tradice do Porfyria, určitě střední platóni- ci, např. Severus.
2. Jiní tvrdí, že zkoumáním předmluv se není třeba nijak výrazněji zabývat, neboť tyto přede hry nám pouze uvádějí etické názory Platóna a jde v nich „jen“ o „mravní naučení“ a předvedení morálních stanovisek. Toto je patrně názor Porfyria, u něhož se s etickou interpretací setkáváme častěji.⁹

⁸ Jak odlišný je to pohled proti např. J. Socherovi (Über Platons Schriften; München 1820), který ovšem pokládá Parmenida za nepravý spis — a za svůj postoj si vysloužil prakticky vý- hradně kritiku (G. Stallbaum, E. Zeller, A. Salač). Na nedostatky v kompozici dialogu upozor- ňuje i L. Schaarschmidt (Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten und unechten dargestellt; Bonn 1866), který jej také považoval za nepravý. Přehled názorů ohledně pravosti Platónova Parmenida je v článku A. Salače v LF XXXVII, 1910.

⁹ Že Porfyrios napsal komentář In Parmenidem je potvrzeno; zde se přikláníme k známé Ha- dotově identifikaci tohoto díla (resp. jeho zlomků) s Anonymous Turin Commentary (viz. „Fragments d' un Commentaire de Porphyre sur la Parménide,“ Revue des Études Grecques

3. Poslední skupinu tvoří Iamblichos a Proklos (a tedy asi i Syrianos), kteří naopak doporučují předmluvy zkoumat, neboť nám obraznou formou přibližují cíl a smysl celého dialogu a připravují nás k přijetí pravd, které pak v něm budou podány vědeckou formou. Kromě nich je tento názor v Athénské škole prakticky oficiální.

Pokud na toto přistoupíme, je nutno se opět zamyslet nad cílem a námětem celého Parmenida. Z tohoto hlediska je to snad nejdiskutovanější Platónův dialog. Přehled starověkých názorů uvádí opět Proklos (I,630–645).

Cílem je tedy buď logické cvičení, nebo skutečný metafysický diskurs. První skupinu opět dělí Proklos na dvě části, a to na ty, kteří tvrdí, že se jedná o logické cvičení s polemickým cílem, přesněji proti Zénónovi. Jako Zénón vypracoval aporie, resp. (nedochovaných) 40 logoi, tak i Platón proti němu (prý) napsal tento dialog. Druhý přístup pak volí ti, kteří tvrdí, že cílem je skutečně jen cvičení se v metodě (jak uvádí sám Parmenidés) a její předvedení. Oba tyto názory Proklos s příslušnými argumenty zavrhuje. Jejich zastáncem snad byl Albinus.¹⁰

Proklos sám se staví na stranu těch, kteří soudí, že cílem dialogu je rozbor metafysických pravd, a zdá se, že toto mínění je vlastní celému novoplatónismu. I v něm ale vidí Proklos tři typy:

1. Je to metafysický diskurs o Bytí — prý obecná interpretace, kterou zastával např. Origenés¹¹.
2. Je to metafysický diskurs o všem, co se odvozuje z Jednoho, včetně Jednoho samého — Plótinós, Porfyrios, Iamblichos.
3. Třetí typ je ovšem tak trochu podraz — je to učení Syriana (a tedy i Prokla) a dle něj Parmenidés pojednává o všem, co se odvozuje z Jednoho do té míry, že je to prostoupeno Jedním a tedy i božstvím. Osobně nevidím žádného rozdílu oproti bodu 2.

Obdobnou různost názorů na možnost interpretace Parmenida je možno sledovat dodnes. Upozorňuje na to např. František Novotný. Podle něj je druhá část dialogu sice dialektickým cvičením, ale na látce nejvyšší obtížnosti, která je důstojná dialektiky. Kromě toho v dialogu spatřuje pobídky a rady, jaké sám Platón snad udílel v Akademii.

Nesmírně poutavě rozebral Parmenida (jako ostatně i některé další dialogy) E. Wyller. Podle něj Parmenidés není žádná příprava k filosofii, ale její závěr (čili totéž, co tvrdí Proklos). Je to onen skutečný „Filosofos“. Cílem dialogu je vidět a nalézt základ. Nejde tedy o cvičení, ale o hledání arché. Byť se nikdo

LXXIV/1961; pp. 410–438). Edice Komentáře je pak v: Hadot, P.: Porphyre et Victorinus, vol. II; Paris 1968.

¹⁰ Pod jeho jménem se dochovaly Prolog k Platónovi a Přehled Platónovy filosofie jako výtahy z větších děl. Anglický překlad zlomků je v: *The Platonic Doctrines of Albinus* (transl. by Jeremiah Reedy); Phanes Press 1991.

¹¹ Komentář k Parmenidovi ovšem nenapsal.

v dialogu přímo na arché neptá, ono se v průběhu diskuse samo (jaksi mimochodem) objevuje. Když Wyller dělí dialog na jeho čtyři části, tak také poslední část nezve „cvičením“, ale dialektickou rozmluvou. Dále pak říká: „Cílem naší interpretace je ukázat skutečnost a způsob, jak základní struktura logu v dialogu Parmenidés „logicky“ reprodukuje strukturu inteligibilního Platónova univerza, jeho základní vizi celku.“ Velmi podobně jako Proklos, i Wyller vidí v Parmenidovi, stejně jako ve všech ostatních pozdních dialozích, resp. v celém pozdním Platónovi, koncepci a plánovitou výstavbu, odrážející v podstatě strukturu univerza (viz jeho dvě teze v citovaném díle, s. 22).

Obširně se věnuje stávajícím (v r. 1910) názorům na vztah obou částí Parmenida Antonín Salač. Z něj je jasně vidět různost moderních autorů jeho doby na toto téma. Kromě toho, Salač (a priori) odmítá alegorizující a mýtické výklady — a jmenovitě Prokla, protože „vnášejí do díla vykládaného pojmy a věci, jichž v něm vůbec není“. To je sice pravda, ale z pohledu novoplatónské filosofie je to klad. Dále je nutno poznamenat, že se jedná skoro o totéž, co dělá množství autorů zmiňovaných Salačem. Sám Salač se kloní k pozitivnímu výkladu druhé části dialogu jako výzvě k neustálému hledání. Dle něj je závěr dialogu asi tento: Bez Jednoho není jsoucno; Jsoucí Jedno musí být kvalitativně určeno a musí působit na ostatní věci. Zároveň souhlasí i se závěrem Überwega, že obsahem Parmenida je řešení otázky o poměru Ideí k věcem jednotlivým (tj. participace). To vše se ostatně opět shoduje s (Salačem zavíženým) názorem Prokla. Pouze na okraj k moderním interpretacím Parmenida uvádím Salačův postřeh, že negativní hodnocení druhé části dialogu je často spojeno s odmítnutím jeho pravosti. Výjimku zde tvoří jen O. Apelt.

Pro novoplatóniky tedy je dialog metafysickou debatou, která směřuje k odhalení a vytýčení (místy negativně) první příčiny. Odpovídá tomu i Platónův jazyk, který je jednoduchý, bez zbytečných příkras, neboť mluví o Jednom, které je také jednoduché a skví se v „nezdobené krásě“.¹² Stejně tak cíli odpovídá i doba, k níž se vztahuje debata Parmenida, Zénóna, Sókrata a Aristotela.

Této jednotě obsahu, formy a času dialogu je pak podřízena i alegorická interpretace, kterou Proklos v dialogu nalézá. Zaměřím se na předehru, neboť v ní je tento fakt vidět samozřejmě nejvíce. Ale alegorie je Proklos schopen nalézt prakticky ve všem, takže celý jeho komentář je porůznu vyplněn alegorickými odkoky tu k charakteru osob (často doplněnému o etickou interpretaci Pofyriova stylu), tu k jazyku atp. Vše, co je řečeno jednak ukazuje strukturu Bytí, jednak nás učí tomu, jak mají vypadat žák a učitel, ale koneckonců i celá diskuse a celý výukový proces. Pro nás je teď nejdůležitější ona struktura Jsoucího. V celkových okolnostech dialogu nalézá Proklos čtyři základní hypostaze a v jednotlivých postavách pak různé typy jsoucen.

Primárně Proklos vychází z jasného rozčlenění čtyř rovin diskuse: první je samotná debata v domě Pýthodorově, další je to, co vyprávěl Pýthodoros Antifonovi, dále jeho zpráva Kefalovi a ostatním Klazoméňanům a poslední rovinou

12 In Parm. I,645.

je pak jeho vyprávění neznámým posluchačům, resp. nám. Tomu alegoricky odpovídají čtyři stavy Ideí. Vskutku, něco na tomto může být. Z našeho pohledu ex post je opravdu nápadná složitá stavba „příběhu“ s několikerým předáváním zprávy o tak výjimečné diskusi, přičemž tato složitost není ani tak dobře „zduvodněna“ jako v Tímaiovi (kde Kritias vypráví příběh o Atlantidě také z několikeré ruky). Jde ovšem skutečně o to, že Proklův systém hypostazí, který rozhodně není Platónův, se podivuhodně shoduje s okolnostmi příběhu.

Tak původní rozmluvu mezi hlavními osobami, které se děje na místě, kde se skutečně stala, totiž u Pýthodora, spojuje Proklos („mystický“) s pobytem Ideí v jejich vlastní říši. Postavy, slova, názory jsou zde „samy o sobě“ (což Prokla na jiném místě¹³ inspiruje k rozsáhlému rozboru slov *kath hautō*) jako i Idee jsou ve své vlastní říši zcela samy sebou, jsou skutečnými intelligibility a nejsou nijak zkaženy, zamřženy (dalším převyprávěním). Pýthodoros, který zde nemluvil (neboť je nejnižším členem této hypostaze, jak se ukáže později), pak vyprávěl tuto rozmluvu Antifonovi, což jest obrazem vstupu Ideí do jednotlivé duše. Zde již nejsou Idee samy sebou, ale jsou zde jejich obrazy, které jsou samozřejmě méně dokonalé tak, jako i vyprávění již operuje se vzpomínkou a představitivostí. Od duší pak Idee sestupují do přírodních podstat, v nichž jsou ještě nižším způsobem, jako i Antifon předal rozpravu, ještě více nepřímou, Kefalovi a Klazoméňanům. To je naznačeno i faktem, že příchozí studenti filosofie pocházejí z Iónie, resp. přímo z rodiště Anaxagory a jsou tedy následovníky jeho přírodní filosofie. Nejnižše sestupují Idee ve smyslové věci — poslední je tedy zpráva podávaná Kefalem anonymnímu posluchači (posluchačům), což ukazuje na beztvorost a neurčenost formované substance.

Postupný úpadek a pád Ideí tedy vypadá tak, že jsou nejprve samy sebou; pak jsou svými obrazy, následovně obrazy těchto obrazů a konečně na nejnižší úrovni jsou již jen představami. Nebo lze také vidět tuto linii hypostaticky — vycházíme z hypostaze NŮS, kde jsou Idee doma; sestupujeme k PSYCHÉ, dále v KOSMOS AISTHÉTOS a konečně v Hmotu.

Takovouto interpretaci tedy Proklos nabízí hned v úvodu ke komentáři, ale dále ji propracovává více a více a prakticky celá první kniha¹⁴ je věnována těmto analogiím, které vrcholí rozbořem nejmenších detailů dialogu.

Nejvíce pozornosti se věnuje alegorické interpretaci postav, na něž Proklos nahlíží nejméně ze tří pohledů (ony se poněkud prolínají a mění podle toho, co chce zdůraznit). Předem upozorňuji, že s předchozím dělením už toto nemá mnoho společného.

Jednotliví aktéři dialogu jsou nejprve rozděleni na dvě triády (celkem logicky), totiž na ty, kteří odpovídají duchovnímu řádu a na ty, kteří jsou v říši Duše. Každá z těchto hypostazí se pak (podle Proklovy filosofie) dělí na tři hladiny — neparticpovanou monádu, particpovanou monádu a jednotlivé particpující části, přičemž do hypostaze, jako její nejnižší člen, ještě patří „čtvrtý“ člen, neparticpova-

13 In Parm. II, 730–731.

14 V edici Stallbaumově první a počátek druhé knihy.

ná monáda nejbližší nižší hypostaze. Parmenidés je tedy neparticipovaný Duch (ho amethektos kai theios nús), spojený se Skutečným Bytím (ontos on). Zénón je participovaný Duch, na němž se účastní Božská Duše (=Pýthodoros) (ho metechomenos men /kai/ hypo tés theias psychés nús) a v něm jsou všechny rozumné Idee (zatímco Parmenidés je skutečná monáda, takže se zabývá Jedním o sobě, zatímco Zénón ve svých 40 logoi mluví jen k Jednomu v mnohém). Sókratés pak je zástupcem jednotlivého ducha (ho merikos nús).

Vůdčí, neparticipovanou monádou Duše — Božskou Duší (hé theia psyché) je Pýthodoros — je původnímu setkání přítomen (tj. patří do vyšší hypostaze), ale mlčí (tj. jen participuje). Nižší, daimonskou duší (hé psyché daimonia) je Antifon, který přenáší rozhovor v jednotlivé duše (hai merikai psychai), kterými jsou samozřejmě Klazoméňané v čele s Kefalem.

V tomto výčtu přirozeně chybí Glaukon s Adeimantem, kteří jsou daimony (patrně osobními daimony) nižšího řádu, neboť jejich diada umožňuje spojení jednotlivých duší s intelligibilním řádem. Zároveň jsou to ale i bratři Antifona, tedy skutečně daimonské duše.

Zároveň ale Proklos upozorňuje i na fakt, že je možno Parmenida chápat jako Bytí o sobě (Jedno), Zénóna co Život a Sókrata jako Ducha (což je tedy klasická novoplatónská triáda Bytí — Život — Duch), což jsou nedělitelné božské bytosti. Pak níž už stojí jsoučna, která jsou dělitelná a jejich pojetí se v zásadě neliší od výše uvedeného — andělské bytosti (Pýthodoros), střední daimoni, kteří předávají poselství (Antifon) a duše světa vzniku (Klazoméňané).

Tolik, pokud jde o alegorické interpretace osob dialogu. Celková kostra úvodu nám dle Prokla má ukázat vzestup duší k oněm vyšším jsoučnům. To je předvedeno zejména faktem, že Iónové (=přírodní filosofové, a tedy duše uvězněné ve světě vzniku) opouštějí svůj domov v Klazoméňách (=tělo) a přicházejí do Athén (=jednak příbytek středních, předávajících daimonů, jednak pomoc bohyně vůbec na cestě vzhůru), aby tam poznali filosofii Italů (=vizi Bytí). Setkání s Glaukonem a Adeimantem značí vládu diady nad množstvím a fakt, že mnohost získává monádu skrze diadu.¹⁵ Kolem osob Glaukona a Adeimanta nalézá Proklos opět množství inspirativních témat, ať už se jedná o fakt, že Glaukon je výše postavený než Adeimantos, jelikož mlčí, kdežto Adeimantos první vítá hosty (nejprve se duše spojí s nižšími daimony, kteří ji připravují na setkání s vyššími) nebo četné etické následky — vlastnosti těch, kteří mají filosofickou duši a chtějí stoupat, přípravu na poznání atp.

Pěkné je také postupné ubývání počtu osob, které (opět) značí vládu jednoty. Klazoméňanů je mnoho (ale vede je Kefalos, jednota v mnohosti, který jediný má jméno — je tedy Vůdce¹⁶, neboť důležité osoby Platón pojmenovává),

¹⁵ Diada je zde nutná, neboť každá tvořící příčina nejprve tvoří jsoučna sobě podobná před těmi, která jsou odlišnější — viz ET, prop. 28.

¹⁶ Ve Faidrovi nazývá Platón Zeva „velkým vůdcem“ (246e), tj. že přesahuje jiné vůdce, je přes ně přednější v kvalitách vůdcovství. Podobně Proklos, In Parm. I,686: „Mladý Sókratés vedoucí mládež — toto je to, co Platón říká ve Faidrovi (246e): velký vůdce Zeus vede průvod a je následován zástupem bohů a daimonů.“

Glaukon a Adeimantos jsou dva a Antifon je jeden. On také je symbolem sil, které vládou přírodě (poučoval kováře ohledně uzdy). Další alegorie: daimoni si nejprve musí udělat pořádek ve svých vlastních záležitostech (uzda), pak se jich mohou účastnit jejich bratři — ostatní daimoni (Glaukon a Adeimantos), neboť tito je dokonale znají a pak i nižší (Klazoméňané), a to jednak skrze tyto nižší daimony, jednak až poté, co je dokonale poznali (otázky Kefala ohledně Antifona). Dále se zde okolnostmi ukazuje, že participace je nejprve nedokonalá (první Kefalova návštěva v Athénách) a až později se zdokonaluje (stávající návštěva, během které plně vyslechnou onu božsky inspirovanou konverzaci).

Podobných alegorií Proklos skutečně nalézá nepřeborné množství a téměř každé slovo předmluvy má dle něj skrytý význam a dotváří celou mozaiku. Přesuňme je jinam a dílo se nutně musí sesypat (ovšem totéž se zákonitě stane i s jeho překladem při takovéto interpretaci, neboť četné slovní hříčky, ať již jsou Platónovy, nebo je našel důvtipný Proklos, v překladu nutně musí zaniknout).¹⁷ Je až s podivem, že Platónův příběh tak dokonale zapadá do Proklova systému (nebo že by tomu bylo naopak?).

Nepřehlédnutelnou osobou pro Prokla je v dialogu přirozeně „komická figurka“ v podobě Aristotela. Na něm je tolik možností pro vedení analogií, že jej samozřejmě Proklos nemohl nechat stranou. Fakt, že nyní se pohybuje v nejvyšších kruzích filosofie, ale později se stal členem oligarchické třicítky ukazuje, dle Prokla, že na něm Platón předvedl duše, které jsou nejprve vedeny entusiasmem a spojují se s nejvyššími hladinami, ale později (protože jejich přirozenost není zcela filosofická) odpadají od filosofie a dávají se na cestu tyrannis. Proto také Platón (Sókratés) nedoporučuje zjevovat dialektiku mladíkům, kteří mají duši nedokonalou a naučí-li se argumentovat a porážet své protivníky ve slovních soubojích, dostává se jim do rukou velká zbraň. Pokud odpadnou od filosofie, napáchají mnoho zla (tak praví v Ústavě). Aristotelés byl takový; ne tak Pýthodoros, který je zcela „andělské“ duše a zůstává stále dobročinného založení a předává filosofická moudra dále; nebo Sókratés, který má tak výjimečnou přirozenost, že Parmenidés vidí, že jemu je bezpečné světit filosofické tajemství („Sókrate, jak jsi hoden obdivu pro ten svůj rozběh k dialektice.“ 130a). I tak ale nejuniwersálnější příčina (Parmenidés) dosahuje až k těmto nedokonalým jsoucnům.¹⁸

Proklovo chápání analogií předmluvy je shrnuto v pag. I, 693:

„Shrňme nyní teorii předchozích stránek a pak pokračujme ve výkladu. Řekli jsme, že mužové přišedší do Athén z Klazomen jsou duše, které byly podníceny k pohybu od Přírody k Duchu. Potřebují sjednocení s vlastní realitou a stoupají k bohům. Neboť tam je přístav duší a odsud přichází plnost darů, sestupující

¹⁷ Např. I,664 nebo II,732. V prvním případě se jedná o spojení slov *entychein* (potkat), *Agathé Tyché* (Šťastná náhoda, Bona Fortuna), *eutychia* (úspěch, štěstí), *syntychiai* (náhody) a *peritychein* (náhodné setkání); ve druhém pak o souvislost slovesa *nomizein* (považovat, myslet, uznávat) a *nomos* (zákon).

¹⁸ Obecný Proklův metafysický princip, že uniwersálnější příčina má větší dosah než příčiny nižší — ET, props. 56, 57, 61, 62, 86, 177, ale také In Parm. II,737 (důkaz nadřazenosti Totožnosti nad Podobností).

vhodným způsobem skrze všechny třídy božských bytostí a skrze všechny duše snažící se dosáhnout Ducha. Než se setkají s božskými bytostmi samotnými, spojují se s pomocníky, kteří jsou jim blízko, neboť jejich vzestup je možný jen skrze prostředníky. Říká se, že ono spojení proběhlo před zdokonalením a před tím, než se všechny vzdaly pluralistického způsobu života, ale stále „na tržišti“. Dále skrze tyto prostředníky se dostávají do kontaktu s jistými dobrými daimony, díky nimž se skuteční jejich uvedení v intelektuální říši. Ale toto setkání se už nekoná „na tržišti“, ale „v domě“, neboť pramení z dokonalejšího přátelství. Když se již dostaly až sem, lpí velmi na svých vlastních vůdcích a jsou jimi plněny intelektuální silou; a jsouce naplněny, dostávají se k andělům, kteří již jsou plnění od bohů a naopak naplňují daimony božskými Ideami a duchovními zákony (logoi); a jsouce jimi dále posíleny, dostávají trojmocné, všezdokonalující řády bohův; a pak, spolu s anděly, získávají osvícené duše, které se zabývají tancem v realitě. Takto napodobují sebe samy jak jen mohou, a jsou spojeny s bohy.“

Vším dialog zkrátka odkazuje ku svému cíli: ukázat jasně, jak jsou všechny věci přimknuty k Jednomu a jak v něm každá věc má svůj původ. S tím ladí i čas, v němž se původní konverzace odehrává (I,693–694). Italové přišli do Athén ne aby předvedli (za peníze jako sofisté) své učení, ale na Velké Panathénaie, aby pozdravili bohyni a poklonili se peplu nesenému v průvodu¹⁹. Další obraz světa Ideí: Panathénaie jsou svátkem synoikismu Athén — sdružení mnoha vesnic kolem centrálního kultu jedné bohyně. A lepší bohyně pro ukázkou jednoty prostě není — Athéna (s pomocí svého otce Zeva) porazila mnohé Giganty a nastolila tak vládu řádu (logos) nad chaosem. Tím učinila duchovní jsoucna pány nad hmotnými.

Jaká je tedy práce Prokla s tématem je snad dostatečně jasno. Minulost a odkaz Mistra mu slouží zejm. za východisko k budování jeho vlastního systému (dedikovaného ovšem Platónovi), ale i k předvedení morálních stanovisek a naučení pro stávající dobu. V tom samozřejmě připomíná i jiné autory; nejvíce asi Livia. Ale jedná se o obecně antický jev (tedy nejen antický — viz Palacký a Jirásek). Proklos chápal dialogy teleologicky a jako takové mu vším nutně směřovaly k vytčenému cíli. Není to Platón, je to novoplatónismus. Proklova práce s textem sice hrozí ztrátou kontextu — jestliže text rozebereme na jednotlivá slovní spojení až slova, může nám uniknout smysl. Ne tak Proklovi. Když provedl analýzu, vrací se (větou typu „Tolik bylo lze vytěžit z jazyka textu.“) ke zkoumání per analogiam, které provádí několika způsoby — „Sledujme nyní tytéž prvky v přirozenosti vesmíru.“ (I,674); „Co se týká etického významu,..“ (I,677); „Dále po prozkoumání textu z etického pohledu se podívejme na něj z pohledu fyzikálního.“ (I,678) nebo „Ale pokud (abychom již opustili toto téma) chceme nalézt přesnější interpretaci, vraťme se k analogiím, o nichž jsme mluvili dříve.“ (I,678). Tak po metafysické interpretaci následuje obyčejně the-

¹⁹ „Takový, praví on (Kelsos), je význam peplu Athény, který pochopí všichni diváci panathénajského průvodu. Neboť co značí, je vítězství bezúhonného a bez matky zrozeného daimona nad troufalostí Gigantů.“ (Origenés, Contra Celsum VI. 42 = Férek. zl. B5 DK).

ologická (ve smyslu, že o tom stejně nelze pozitivně nic vypovědět), pak etická atp. Vše ale stále míří k jednomu bodu — k Jednomu.

Je samozřejmě nutno si klást otázku, zda je Proklova interpretace věrná. Ne-ní. Ale nelze ji odsoudit jako pokřivení Platóna (jako činí zcela jednoznačně Salač), zejména ze tří důvodů. Proklos jednak dosti organicky vychází z Platónových myšlenek a je logickým (byť ne třeba jediným možným) pokračováním linie Pýthagorás — Parmenidés — Platón. Možná ne zcela myšlenkově původní, používá Platóna a Chaldejská orákula jako inspiraci pro budování velkého systému jako pocty svým Mistrům.

Kromě toho, Proklos patrně zachází s Platónem, jako Platón zacházel se Sókratem. Rozdíl je jen v tom, že u Sókrata to nemůžeme dokázat. Jak ale poznává Shaw (ten ovšem mluví o Iamblichovi), pozdní novoplatónici se chovají možná platónštěji než třeba Plótinos — vracejí se k „Egyptánům a Chaldecům“ (ať již jimi je kdokoliv), k nimž se upínal i Platón (Kritias, Timaios) a s jejich pomocí chtějí zachránit svět Starých před barbarskými hordami. Ostatně nechovali se takto jen pohané. Podobně postupoval i např. Pseudodionýsios Areopagita, který z novoplatónismu (a Prokla) úzce vycházel. Jeho cílem bylo zpřístupnit Bibli své době, tj. za pomoci jazyka této doby a jejího způsobu myšlení. Totéž činili s Platónem novoplatónici.

Třetí důvod, proč neodsuzuji Proklův přístup k Platónovi, je fakt, že tato interpretace prostě patří do dějin filosofie. Je sice fakt, že dnes se již takto neprovádí zkoumání názorů jednotlivých autorů, ale jedná se o svébytný a zcela jedinečný způsob přemýšlení, který naprosto jasně a organicky vyvstává ze své doby a z kulturního dědictví antiky.

Spolu s Wyllerem (a dovolím si jít trochu dále než on) se pak ptám — skutečně my, s naším nesmazatelným nánosem více než 2000 let a křesťanství — opravdu rozumíme Platónovi lépe než jeho přímí dědicové v Akademii a novoplatónismu?

ALLEGORISING PLATO (PROCLUS, IN PARMENIDEM I)

The question of the interpretation of Plato's *Parmenides* belongs to the most difficult (and also the most favourite) themes in the history of philosophy. The interpreters of Plato are interested in this topic just from the ancient times and not in our century can we see it to be clear (as it shows). So *Parmenides* became a one of the most discussed dialogues and some authors have chained this discussion with the question of the authorship of the work.

The official point of view in the neo-platonic Athenian school in its greatest stage shows the commentary by Proclus. He gives his interpretation in a strongly allegorical way and understands whole work as an unity of all its parts — of the historical background (given in the foreword), of the characters of the dialogue (with the exceptional place for *Parmenides* himself, representing the unparticipated Intellect or Being Itself, as you like), of its language and theme. Everything so looks towards the final goal of Proclus, the neo-Platonism and (after all) of whole philosophy — i.e. to seek for the causes (and the final cause) of the things. So the dialogue, in a beautiful fashion and by a proper manner, in everything strives towards the One and shows the perfect structure of the Universe.

One can see this interpretation to be "unlawful" (as would the neo-Platonists say) and most of today's historians of philosophy think so. Surely it brings to Plato visions which Proclus wants to see. But the genuine price of this way of commenting Plato is to be seen in it as the part of the philosophical tradition and as the background for Proclus' own philosophy.

LITERATURA

Majercik, Ruth: The Existence — Life — Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism; in *CQ* 42 (1992); pp. 475–488.

Novotný, Fr.: *O Platonovi II*; Praha 1948.

Platón, *Parmenides*, ed. G. Stallbaum, Lipsiae Teubner 1848.

Platón: *Parmenidés* (přel. F. Novotný); Praha 1936.

Proklos, In *Parmenidem*, ed. G. Stallbaum, Lipsiae Teubner 1848.

Proclus: *Commentary In Parmenidem* (trans. G. R. Morrow et J. M. Dillon); Princeton University Press 1987.

Proclus: *The Elements of Theology* (A revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds); Oxford 1963².

Salaš, Ant.: *O pravosti Platónova dialogu Parmenida*, in *LF XXXVII*, 1910, pp. 189–213 et 334–348.

Shaw, G.: *Theurgy and the Soul*; Pennsylvania University Press 1995.

Wyller, E. A.: *Pozdní Platón* (přel. Tom. Dimter); Praha 1996.