

proudu, své linie, a že všechny formálně metodologické normy podrobí kritickému rozboru z pozic této své metody. Pouze ty formálně metodologické normy, o nichž zjistí, že jsou se základními hledisky příslušné filosofické metody syntetizovatelné, jsou pak akceptovatelné.

Autor pojednává o svém problému v devíti kapitolách. V Úvodu obecně vymezuje své pojetí vztahu logiky a metodologie k filosofii; první kapitola pak pojednává o tomto problému podrobněji, a to tak, že blíže analyzuje jak všechny tři členy zmíněného vztahu, tak celou složitou strukturu relací mezi nimi. O metodách obecně píše v kapitole druhé, kdežto v třetí kapitole se obírá už otázkou jejich jazykového vyjádření, jazykem filosofie a zmiňuje se o formalizovaných jazycích. Další kapitolu věnuje „uvažování“, a to jako nástroji řešení filosofických problémů. Rozbor významu a pravdivosti filosofických výroků je podán v kapitole páté. S pravidly usuzování seznamuje autor filosofy, kteří většinou nestudují učebnice soudobé formální logiky, v kapitole šesté, v níž nalézáme také úvahu o charakteru filosofických principů. (V ní se velmi názorně projevují klady i meze formální metodologie z hlediska její upotřebitelnosti ve filosofii.) Další kapitola je odpovědí na otázku, o čem hovoří filosofické výroky, a v osmé kapitole se studují tři typy filosofické analýzy (jazyková, konceptuální a věcná). Poslední kapitola charakterizuje skutečné filosofické metody (dialektickou, fenomenologickou aj.), a to v podstatě jako metody intuitivně kvalitativní a strukturální. Pojednává také o metodách validace (o metodách opravňovacích a zdůvodňovacích) a o metodách objevování nových pravd. V Závěru autor mimo jiné sympaticky ukazuje na to, že ani zdaleka nevyčerpal problematiku, a píše skromně, že doufá, že se mu podařilo ukázat, co může znamenat formální metodologie a logika pro zkoumání filosofických metod (str. 178; nezdůrazňuje už, že nám ukázal, které závazné předpisy předeepsal filosofii z pozic formální metodologie).

Pro filosofa je čtení Riškovy knihy neobyčejně zajímavé. Filosof není ovšem speciální vědec, a proto musí z pozic svého filosofického systému zaujímat stanovisko k těm pasážím prací speciálního vědce-logika, která mají výslovně filosofický charakter. Jedno z mých stanovisek, které není v souladu s autorovým, se týká pojetí filosofie jako vědy. Shodují se s autorem, že filosofie může být a fakticky je také vědou (i když je ještě něčím jiným). Rozcházej se s ním, pokud autor předpokládá (a na mnohých místech své práce skutečně z takového předpokladu vychází), že v uvedeném případě je vědou ve stejném smyslu jako věda speciální. Mám za to, že filosofie, pokud je vědou, je vědou sui generis. (Podrobně o tom pojednávám ve stati O místě dialektické filosofie vědy v marxismu, *Filos. časopis ČSAV*, 1968, 6.) Dále si myslím, že autor — asi pod vlivem některých bratislavských filosofů — chybně předpokládá, že je vůbec možné vybudovat nějakou dialektickou logiku, která by byla rovnocenným partnerem formální logiky (19); a zcela nesmyslný je už názor, že by nějaká dialektická logika měla tím nebo oním způsobem překonat formální logiku, jak se o tom autor zmiňuje na str. 18). Svě pojetí „dialektické logiky“ jako dialekticko-logické metodologie a zčásti i teorie jsem vyložil v druhé kapitole své monografie *Dialektika a věda* (Brno, 1969; proč jsem vložil v této větě dvě slova do uvozovek, je zdůvodněno ve zmíněné kapitole v pozn. 1).

Bylo by možno diskutovat ještě o mnoha jiných, nesporně filosofických otázkách, které jsou pro autora zcela jednoznačně vyřešeny (přitom si asi ani neuvědomuje, že zaujímá určité filosofické stanovisko), např. o otázce ideální vědy (speciální, filosofické, resp. vědy vůbec), ideální metody, pojetí pravdivosti apod. Tím bychom však již překročili úkoly této anotace (přerostla stejně v jakousi malou recenzi). Postačí, když uzavřeme zjištěním, že autorova studie je užitečná a že je vskutku záhodno, aby si ji všichni filosofové pozorně prostudovali, a to nejen proto, že velmi pěkně shrnuje mnohé poznatky, které je třeba jinak shánět v mnoha dílech (pro filosofa navíc často nesrozumitelných), ale také proto, že je i filosoficky podnětná, místy až provokující k polemikám.

Ludvík Tošenovský

Petr Pokorný: Počátky gnose. Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk; (Rozpravy Československé akademie věd), Academia Praha 1968, 68 stran.

Zkoumání gnosticizmu patří k nejsložitějším problémům, které nám starověk přenechal. Je tomu tak proto, že jak hnutí, které chtělo intuitivním poznáním do-

sáhnout splynutí s Nevyslovitelným, tak to, které se zabývalo studiem viditelného a neviditelného světa a mysteriemi jako prostředkem přivádějícím duši k bohu, jsou si namnoze blízká a překrývají se. V prvním případě jde podle Nilssonova dělení o hermetismus, ve druhém o gnosi (Nilsson, GGR II, 613). Spletitost názorů, odvolávání se na Bibli v celém rozsahu, shody a kolise mezi názory oněch hnutí na straně jedné a judaismu a křesťanství ve všech jejich směrech na straně druhé, vyžadují hluboké proniknutí do problematiky v několika směrech. Bylo proto správné, že se Pokorný omezil jen na jeden problém. Vybral si učení o božstvu Člověk, které považuje za jedno z ústředních témat gnosticizmu vůbec; záměrem jeho práce je ukázat na mimokřesťanský původ gnose, zvláště na základě nově objevených textů z Chenoboskia, Nag Hamádí, v Egyptě.

Práce je rozdělena na devět kapitol, ale v podstatě se rozpadá na dvě části. V první, zahrnující kapitoly 1.–6., se autor zabývá obecně gnosi a zvláště božstvem Člověk, ve druhé, kap. 7.–9., se věnuje tzv. *Kázání Naassenů*, tj. podle Hippolyta, *ref. haer.* V 6, 4, *ctitelů hada*. Pokorný tento zlomek, dochovaný u Hippolyta, důsledně označuje jako Naassejský traktát.

V první kapitole (str. 3–9) pronikl Pokorný složitou problematikou, kterou poskytuje jak gnose sama, tak i moderní bádání, a ukazuje, jak představa o božstvu Člověk vzniká před setkáním gnose s křesťanstvím, jak nemá vykupitelský charakter a jak pravděpodobně dochází k rozvinutí buď mužské či ženské podstaty původně pravděpodobně hermafroditního božstva. Zároveň ukazuje na metodu alegorického výkladu, jež je vlastní také Filónu z Alexandrie, kterého však – podle autora – od gnostiků odděluje to, že ve Filónově pojetí existuje mezi bohem a světem kladný vztah (str. 7). Odtud vede cesta k výkladům Genese 1, 26–27, která promlouvá o stvoření člověka jako muže a ženy podle obrazu božího.

Druhá kapitola (10–14) je věnována mimokřesťanskému původu božstva Člověk. Autor v ní shledává doklady pro svou výchozí tezi o mimokřesťanském původu gnose a kromě rozboru náleží z Chenoboskia upozorňuje zejména na shodu *Traktátu a Poimandra*, což je mu právem důkazem pro mimokřesťanskou tradici. Závěrem ukazuje na pocit odcizení vůči změněnému a složitějšímu světu, které gnostik pociťuje, a proto též hledá možnost návratu k bohu. „*Božstvo Člověk je už svým jménem výrazem touhy po útěku z dějinné existence k metafyzické esenci lidství a z individuálního bytí k naddějinné jednotě*“ (str. 14). Postupně se však i u gnostiků vytváří představa podobná starozákonnímu Mesiáši, od něhož se však liší svou povahou.

Podobný obsah mají kapitoly 3. *Rozhodující vlivy a podmínky* (str. 15–24) a 6. *Společenský nositel rané gnose* (str. 35–38). Autor ukazuje na malé vlivy egyptské, na obecnost astrálních představ babylonských a na hlubší proniknutí íránského dualismu, zároveň však na rozhodný vliv řeckého idealistického myšlení, které dovedlo z heterodoxních židovských spekulací vytvořit gnostický systém. V šesté kapitole je podán výklad o souvislosti mezi novým – teprve majícím přijít – věkem židovské ortodoxie a mezi přenesením měření času do nebeských prostorů, jak je tomu u gnostiků.

Kapitoly řeší: 4. *Vznik gnostické mytické spekulace o božstvu Člověk* a 5. *Rozvinutí gnose* (str. 25–34). Klíčovými otázkami je tu poměr dualismu hmotného a duchovního světa, který autor vysvětluje jako důsledek „*pronikavé spiritualizace magického vztahu sounpodstatnosti člověka s božstvem*“ a jako výsledek „*pocitu nesouměřitelnosti osobního náboženského prožitku s realitou společnosti*“ (str. 26); dále postava Adama, který v různých židovských spekulacích ztrácí pocit své viny a stává se nositelem osudovosti, fatalismu; konečně degradace Stvořitele na Démiurga (str. 28, kde však poznámka 29 o Platónovi, který prý odlišil démiurga od nejvyššího boha v *Tím.* 69 C neodpovídá řeckému textu, kde se praví: *božských jevů sám [tj. bůh] se stane démiurgem, zrození smrtelných tvorů přikázal stvořit tomu, co sám zrodil*). V páté kapitole sleduje autor již dříve naznačený problém vytváření „ženského principu“ a zejména postupně zduchovnění gnostického kultu, projevující se v přechodu od mysterií k pouhé četbě. „*Pokusy o únik ze světa končí v dějinách nutně nezdarem. Taková hnutí se rozpadají tím zjevněji, čím jsou myšlenkově důslednější*“ (str. 31).

Zde uzavíráme referát o prvé části, v níž autor podal promyšlený výklad počátků gnose. Jeho tvrzení jsou opřena o znalost primárních textů i sekundární literatury, bohužel však čtenář nemůže dobře všechny odkazy sledovat, protože jsou namnoze obsaženy i v ne zcela dostupné literatuře. Jejich citacemi mohl autor svůj text na

mnoha místech osvěžit. Na str. 16 postrádáme uvedení Dieterichovy knihy *Terra Mater*, nápis na str. 19, pozn. 36 je hexametrem, Flónovo pojmenování Platóna neznamena svatý, ale božskou, nadpřirozenou silou proniknutý, podobně jako mluví Homér o meči apod. (str. 20, pozn. 43).

Ve druhé části knihy se autor věnuje v kapitole 7. výkladu o tom, že Naassejský traktát je významným dokladem mimokřesťanské gnose, v kapitole 8. podává jeho překlad a v kapitole 9. ukazuje na význam gnose, který sahá v názorech Berďajeva, Junga, Jonase a celou řadu dalších až do dnešní doby. Je škoda, že autor výrazně nezdůraznil, proč řadí Traktát ke gnosi a ne k hermetismu jako Nilsson (GGR II, 605), příp. že nepodal vlastní definici gnose.

Protože vlastním téžiskem knihy je nepochybně překlad a výklad Traktátu, podaný na str. 44–51, věnujeme se mu obšírněji. Autor se opírá — podle svého tvrzení na str. 42 a 43 — o text *Wendlandův*, avšak podává též dělení Reitzensteinovo. Zde jsme nemohli zjistit, zda podle *Reitzensteinova* Poimandra nebo podle *Reitzenstein-Schaefer*, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* — srov. Nilsson, GGR II, 605⁵, obě edice mají totiž odlišné parafrování.

Hipp. ref. haer. V: 7, 3: *Rekové říkají, že člověka zrodila sama země, která na počátku získala krásný dar: touhu stát se matkou...*, čti: *zrodila země jako první* (tj. z bohů), *získavši si tento čestný úděl* (tj. od bohů) *a chtějí, aby se stala ne matkou... ale...*; 7, 4: *Kurétů z Idu* čti *Idy* (totéž 9, 9); 7, 8: *nevyslitelná* čti *nenalezitelná* (vzhledem k předchozímu výkladu); 7, 10: *každá bytost svým způsobem touží po duši* — zde nevhodná úprava textu. 7, 11: *Asyřané tomu říkají se nevztahuje na předchozí to, co se žíví, nýbrž na vynechaný výklad o touze po duši!*; *A právě potravou se rozšiřuje to, co se žíví* čti *A to, co se přikládá, to je potrava toho, co se žíví*; 7, 12: *i duše, oddělená od Afrodity — příčiny zrodu, je smrtelná* čti *smrtelná jaksi je duše Afroditina, jsouc oddělená od rození* (ve vynechané větě je Afrodita rovna rození); *Když však Seléné zatouží... pak i vyšší stvoření touží po duši* čti *Kdykoliv... stavba vyšších bytostí potřebuje nadto* (že jde o vyšší) *i duše*; 7, 22: *jak známo* čti *podle shodného názoru*; 7, 24: citát je v originále vyjádřen futurem; 7, 25: *pády hvězd... působené hybatelem všech věcí* čti: *dostávají se do pohybu od toho, co hýbe vším; které je příčinou všeho zrodu, říkají, že není žádnou z těchto věcí* čti *příčinou všeho, co se rodí, ... není ničím z toho, co se rodí; ... Tak to, co hýbe vším, je nehybné, neboť ten, který působí všechen vznik, ...* čti: *A právě pro toto říkají, že to, co všechno uvádí do pohybu, je nehybné. Zůstává totiž tím, co vytváří všechny věci a nestává se ničím...*; 7, 29 a 31: výrobce pro démiúrga není vhodné, protože výklad na str. 28 hovoří o démiúrgovi; 7, 37: vynecháno *šustící*, které je tu podstatné; 7, 41: *Jouze* čti *Jozue*; 8, 2: *se navíc narodili čti se totiž*; 8, 19: *podobá je složená* čti *vytvořena* (peplastai); 8, 21: doplnit podle řeckého textu!; 8, 23: čti 22; *pohřbený* čti *jako by byl*; 8, 32: *a lidé — perly toho Nezobrazitelného uvězněného ve hmotě plodu* čti: *perly jsou onoho Nezobrazitelného plody vržené do hmoty*; 8, 39: *střežené mystérium* čti *na něž lze popatřit* (epoptikon); 8, 40: *je pro Athéňany současné* čti *je i u Athéňanů*; 8, 41: *Elesis* čti *Eleusis*; 8, 43: *Větší díly smrti dosahují lepšího údělu* čti *větší podíly dosahují větších přidělů...*; 8, 44: *...protože ti, kdo tam umírali, „dosahují lepšího údělu“* čti: *Ti totiž* (tj. ze zasvěcených do velkých mystérií), *kdož dosáhl podsvětních podílů „dosahují větších přidělů“*; 9, 4: zkráceno nevhodně: *Otec. Jakožto syn...*; 9, 9: *do fobejské písně harf* nepěkně vyjádřeno.

Výrazným nedostatkem knihy je to, že tu chybí rejstřík, což ovšem se v poslední době vyskytuje u akademických publikací častěji. Seznam literatury neodlišuje primární a sekundární literaturu. Je s podivem, že autor řadí prameny pod vydavatele a dokonce pod překladatele. Přes tyto připomínky je Pokorného publikace pozoruhodným a úspěšným příspěvkem ke složité problematice, jenž by neměl ujít pozornosti těch, kdož se touto otázkou anebo s ní spojenými okruhy zabývají.

Radislav Hošek

Zdeněk Leppin: Filosofie hodnot a naše doba; Svoboda, Praha 1968, 126 stran.

Leppinova poutavě psaná knížka přichází velmi vhod; je pokusem o nástin marxistické axiologie a vyplňuje tak citelnou mezeru v naší filosofické literatuře.

Autor vysvětluje nejprve různý smysl slova hodnota a dokazuje nezbytnost mar-