

Boščík, Martin

O pojmu "boha" v Platónově myšlení

Religio. 2003, vol. 11, iss. 2, pp. [227]-240

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125057>

Access Date: 29. 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.

O pojmu „boha“ v Platónově myšlení

Martin Boštík

„Bůh“ a bohové

Platón nepoužíval ustálenou terminologii, a proto se výrazy bůh, bohové a od nich odvozená adjektiva vyskytují v jeho dialozích v různých kontextech a mají různé významy. Výrazem „božský“ neoznačuje pouze to, co je nějak spojeno s bohy, ale i to, co souvisí se světem idejí. František Novotný¹ ukazuje, že toto adjektivum je mnohdy užito v souvislostech vyjadřujících něco „nadpřirozeného“, jako je básnická či věštecká inspirace. Jindy znamená „velký, neobyčejný, dokonalý, překrásný, skvělý“. Platón je užívá v komparativu i superlativu. Často velmi ironicky. Božským například označuje muže, který je pokládán za vynikajícího odborníka, přestože nemá žádné rozumové poznání.

Pojem „boha“ nabývá tedy v Platónově myšlení v závislosti na kontextu, v němž se vyskytuje, několika rozdílných významů. Některé Platón převzal z náboženské tradice a přeznačil je, jiné jsou výsledkem jeho myslitelské práce.

(1) Bohem je pro Platóna duše. Je božským prvkem, který je svou jednoduhostí a racionalitou nejvíce podobný idejím (*Faidón* 80b), je původcem pohybu všeho tělesného (*Faidros* 254c) i tím, co řídí pohyby světa (*Zákony* 899a). Duše je božská díky přítomnosti rozumu (*Tímaios* 41c, 69d). Platón používá příkladu mytologického božství a mluví o Diově přirozenosti jako o něčem, co obsahuje královskou duši i královský rozum. Nejvyšší bůh je plně rozumový. Avšak bez duše by se nemohly moudrost ani rozum projevovat (*Filébos* 30c-d). Bůh zde podle E. A. Wyllera vystupuje jako všeovládající rozum světa.² Spojení duše (která je znakem personality) a rozumu je důležitým znakem platónského boha.

(2) Bohem je vesmírný celek. Vesmír je živým tvorem ovládaným plně rozumovou duší (*Tímaios* 30b, *Filébos* 30a, *Politikos* 269e). Je bohem (*Tímaios* 34b), k němuž se lidé modlí, aby jim požehnal, nebo jim uložil zasloužený trest (*Kritiás* 106a-b). E. Maula³ na základě *Tímaia* 37c rekonstruuje Platónovo pojetí božskosti vesmíru skrze interpretaci výrazu

1 František Novotný, *O Platónovi III: Filosofie*, Praha: Jan Laichter 1949, 38.

2 Egil Anders Wyller, *Pozdní Platón*, Praha: Petr Rezek 1996, 243.

3 Erkka Maula, *Studies in Plato's Theory of Forms in Timaeus*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1970, 13.

agalma v jeho původním významu „kultovní sochy a objektu uctívání“. Rotující vesmírný celek je takovou „sochou, schránkou a domem“, v němž přebývá duše světa.

(3) S tím velmi úzce souvisí pojetí božskosti nebeských těles. Jejich božskost je opět dána přítomností rozumové duše (*Zákony* 899a). Platón sám však váhá nad vztahem takové duše k látce nebeských těles a připouští dvě možná řešení (*Epinomis* 984a). Není také zcela jasné, zda jsou vesmírná tělesa ožívána přímo světovou duší (jak je patrné z *Tímaia* 38e), či zda má každé z nich svůj vlastní vnitřní životní princip (jak ukazuje *Epinomis*). Podle dialogu *Epinomis* (981e) jsou hvězdy nejdokonalejším druhem organismů, božským rodem, nadaným nejkrásnějším tělem a nejlepší duší.

(4) Bohem je nazýván tvůrce v dialogu *Tímaios* (31c). Je „tvůrcem a otcem“ (41a), „tvůrcem ze všech pomyslných a věčných jsoucen nejdokonalejším“ (37a), který podle nesmyslových vzorů zformoval jejich prostoročasový obraz. Představa „boha tvůrce“ se vyskytuje i v dialogu *Epinomis* (983b).

(5) Jiné pojetí božství představují bohové *Ústavy*. Zde je bůh prezentován jako jednoduchý, neproměnný a veskrze pravdivý (382d). O tomto způsobu očišťování antropomorfních představ bohů se K. R. Popper⁴ vyjadřuje jako o „jejich petrifikaci v nepohybující se a nepohnutá parmenidovská jsoucná“. Toto pojetí boha je velmi podobné deistické představě boha, který svět stvořil, vtiskl mu zákony, podle nichž se řídí, ale dále do něho nezasahuje.

(6) V *Zákonech* se objevuje koncepce „plnokrevného“ boha. Platón zde boha nechává, aby si s lidmi hrál (803c), a lidi, aby před ním tančili (653d). Prosí jej o milost a pomoc (712b) a v jeho jménu soudí a odsuzuje. Podle Wyllera⁵ má teprve toto živoucí božstvo lidské každodennosti pro Platóna bytostný obsah – je řeckým Jahvem, který jen výjimečně opouští právo a uděluje milost. Platón se snaží ukázat, že bohové existují a starají se o člověka (886d). Píše o bohu, „který je opravdovým pánem rozumných bytostí“ (713a). Skrze něj mají lidé podíl na nesmrtnosti. Podle něho mají lidé spravovat své domácnosti a obce. Tímto bohem je rozum a jednání z rozumových důvodů je jednáním podle zákona. Obcím, kterým nevládne bůh, ale smrtelník, hrozí nebezpečí a zmar. Řídit své chování podle zákonů je ctností každého člověka, protože je to „služba bohům“ (713e-715c). Přinášet bohům oběti, modlit se k nim, dávat jim dary a vůbec je jakkoli kulticky ctít je tím neúčinnějším, skrze co může člo-

4 Karl Raimund Popper, *Otevřená společnost a její nepřítel I: Uhranutí Platónem*, Praha: ISE 1994, 201, pozn. 7.

5 E. A. Wyllier, *Pozdní Platón...*, 246.

věk dosáhnout šťastného života (716d). Podle É. Gilsona⁶ spočívá Platónovo skutečné náboženství právě v jeho uctívání nespočetných bohů, k nimž se lidé modlí a které přivolávají na pomoc. Stejně jako kdokoli jiný i Platón potřebuje pocítit, že je obklopen osobními silami, které pečují o jeho život. Za základní vlastnost platónského boha považuje Gilson to, že je člověku prozřetelnost (s odkazem na *Zákony* 888 a 899-907). Díky přátelské přítomnosti svých božstev se Platón necítí sám „v chaotické poušti neživých věcí“. Bohové se v jeho nauce objevují jako dědictví řecké mytologie.

(7) V *Timaiovi* je vedle „věčného boha“ (34b), kterým je demiurg, také zmínka o „věčných (nesmrtelných) bozích“ (37c), jejichž obrazem je demiurgovo dílo. Podle Novotného byl svět vytvořen podle ideje živoka a ideje jsou Platónovi nejvyššími jsoucnými, které mají to nejvyšší oprávnění být nazývány „bohy“.⁷ Gilson však tvrdí, že ideje nejsou bohy, protože nejsou osobami, nejsou dušemi. Jsou inteligibilními příčinami, tedy spíše věcmi než osobami.⁸ Ideje jsou kvalitativně vyšší než bohové, jsou tedy „více jsoucí“. Trváme-li však na personálním charakteru platónského boha, můžeme chápat výraz „věční (nesmrtelní) bohové“ jako metaforické vyjádření nadčasového bytí idejí.

(8) V dialogu *Theaitétos* (126b) vyjadřuje Platón myšlenku o „přípodobňování bohu podle možnosti“. Výraz „bůh“ užitý v tomto kontextu je možné interpretovat jako vyjádření nejvyšší dokonalosti, jako metaforické vyjádření samotného dobra, na němž je možné vědomě participovat skrze rozumovou činnost. Platónův bůh je vždy velmi úzce spojen s rozumem a dobrem. Skutečně můžeme nalézt mnoho analogických prvků mezi Platónovým konceptem ideje dobra a rolí, kterou zastává nejvyšší bůh v soustavách inkluzivního monoteismu. Idea dobra je tím nejvyšším a nejbožštějším prvkem univerza. Přesto však existují důvody, proč ji nelze považovat za boha v pravém slova smyslu.

Bůh tvůrce

Výraz *demiurgos* převzal Platón z běžného jazyka, v němž označoval odborníka (řemeslníka, umělce, lékaře) pracujícího k lidskému užítku. V *Timaiovi* je tak označován tvůrce, který uvedl do preexistenčního stavu řád a tak z něj učinil kosmos.

Ve studii „Plato's Agalma of the Eternal Gods“ věnované *Timaiovi* poukazuje Maula na důležitou problematiku. Výraz *agalma* pochází z nábo-

6 Étienne Gilson, *Bůh a filosofie*, Praha: ISE 1994, 25-26.

7 Platón, *Timaios*, přel. František Novotný, Praha: Oikúmené²1996, 123, pozn. 18.

8 E. Gilson, *Bůh a filosofie...*, 24.

ženského jazyka, ale v Platónově užití se stává filosofickou metaforou.⁹ V původním náboženském užití znamená „kultovní sochu“, která je sídlem božstva. *Agalma* tedy znamená jak tělo světa, v němž přebývá božská duše, tak samotnou světovou duši, jež je plně rozumová, a proto nejbližší ideálnímu světu, který dále zprostředkovává látce, jíž oduševňuje. Světová duše je vyjádřením racionality kosmu a odpovídá svou strukturou fyzickému světu. Metafora *agalmy* je důležitá zejména proto, že prosvětluje zprostředkující roli duše v Platónově metafyzice. *Agalma* je spojovacím článkem mezi idejemi a jejich vyjádřením ve viditelném světě.

Demiurg svým zásahem strukturoval dosavadní beztvárovost, „matku a schránu viditelného“. Tou není žádný z živlů, ale jakási potence čekající na aktualizaci. Bůh tvůrce je schopen konat pouze to nejlepší a nejkrásnější. Přesto je kvalita jeho díla umenšena nutností, která klade jeho formující síle odpor. Demiurg vytvořil božstva nebeských těles a poučil je o jejich přirozenosti.¹⁰ Poté je vyzval, aby dotvořila svět. Kdyby totiž byli následující tvorové vytvořeni jím samým, byli by rovni bohům. Protože však mají být smrtelní, je třeba, aby byli vytvořeni již stvořenými bytostmi. Demiurg jim k tomu poskytl božský a nesmrtelný prvek – rozum, který spojují s prvky smrtelnými.

Je třeba objasnit to, co demiurg v *Tímaiovi* reprezentuje. Platón nazývá demiurga „věčným bohem“,¹¹ „tvůrcem ze všech pomyslných a věčných jsoucen nejdokonalejším“,¹² „tvůrcem a otcem“.¹³ Demiurg je prostředníkem mezi smyslovým a ideálním světem. Není však osobním bohem v plném smyslu slova, ale zosobněním metafyzického počátku, personifikací rozumu. Rozum pak je výkonnou silou dobra. Vše, co se děje v souladu s ním, je v tom nejlepší stavu. Dobro a rozum jsou v pevném svazku. Proto může být výraz *demiurgos* metaforickým vyjádřením pro „dobro samo“. K tomu by mohly odkazovat výrazy „věčný bůh“ a „nejdokonalejší ze všech jsoucen“.

Závěrem šestého listu (323d) Platón doporučuje jeho příjemcům, aby se jím řídili jako platným zákonem, a považuje takové jednání za stejně spravedlivé jako přísahu:

... při bohu, vládci všeho přítomného i budoucího, i při otci a pánu tohoto vládce a příčiny, kterého, budeme-li skutečně oddáni jeho filosofii, poznáme všichni jasně, pokud je možno lidem blaženým.¹⁴

9 E. Maula, *Studies in Plato's Theory...*, 18-19.

10 *Tímaios* 41b (s. 38).

11 *Tímaios* 34a (s. 31).

12 *Tímaios* 37a (s. 33).

13 *Tímaios* 41a (s. 38).

14 Platón, *List šestý*, přel. František Novotný, Praha: Oikúmené²1996, 34.

Podle Plótínova výkladu je „bohem vládcem“ rozum a „jeho otcem“ pak samo dobro.¹⁵ *Tímaios* tedy obsahuje tyto významy pojmu „bůh“: (1) bůh je demiurgem, zosobněním metafyzické příčiny kosmu; (2) bohem je kosmos, živá bytost oživená božskou duší; (3) bohy jsou vesmírná tělesa vytvořená demiurgem, která se také aktivně podílejí na dotváření kosmu; (4) výraz „nesmrtelní bohové“ je metaforickým vyjádřením idejí.

Podobnou úlohu, jakou plní v *Tímaiovi* demiurg, plní v dialogu *Epinomis* bůh, který může být nazýván různými jmény – „Kronem, Olympem nebo Úranem“ (977b).¹⁶ I on je tvůrcem hvězd i daimónů. Tyto bytosti řídí potom podle jeho návodu pohyby celého vesmíru, které jsou dokonale rozumové. Bůh takto tvoří řád vesmíru a jako příčina nejlepšího možného uspořádání je tedy srovnatelný s demiurgem.¹⁷

Astrální teologie

Přesvědčení o božské povaze vesmírných těles bylo v antickém Řecku součástí náboženských představ. Toto přesvědčení nalezlo svůj výraz i v Platónově myšlení. V jeho případě jde o snahu zachovat tradiční polyteismus, respektive dát mu nový obsah přiznáním božské přirozenosti vesmírným tělesům. Platónovo myšlení bylo utvářeno pod silným vlivem pythagorejských myšlenek. Jedním z pythagorejců, jehož názory mohly mít na Platóna přímý vliv, byl lékař Alkmaión z Krótonu. Jeho názory na nesmrtelnost duše a božskou povahu nebeských těles zachytil Aristotelés (*Peri psýchés* I, 2, 405a 25-30).¹⁸

Božství nebeských těles je způsobeno přítomností nesmrtelné duše. V dialogu *Epinomis* však není jednoznačně zodpovězena otázka po vztahu duše k tělu. Platón váhá nad tím, je-li duše uvnitř těla, nebo má-li tělo z ohně, či z nějakého vzduchu, a postrkuje-li tělem zvenčí, nebo je-li těla zcela prostá a pomocí nějaké jiné síly řídí jeho chod. Proto není zcela jasné, jsou-li bohy samotná nebeská tělesa, nebo zda-li jsou obrazy bohů tak jako sochy.¹⁹

V X. knize *Zákonů* (886c-e) se athénský host vyslovuje na adresu „nových moudrých mužů“, jejichž výklady jsou příčinami velkého zla. Tyto výklady totiž tvrdí, že božské bytosti jako Slunce, Měsíc a hvězdy jsou pouze kameny a zemí, a že se proto nemohou starat o lidské záležitosti.

15 *Ibid.*, 89, pozn. 62.

16 Platón, *Epinomis*, *Mínós*, *Kleitofón*, přel. František Novotný, Praha: Oikúmené²1997, 25.

17 *Epinomis* 983b (s. 23).

18 Aristotelés, *O duši*, přel. Antonín Kříž, Praha: Petr Rezek²1995, 33.

19 *Epinomis* 984a (s. 24).

Tím vedou především mladé lidi k bezbožnosti.²⁰ Z této pasáže je zřetelná polemika proti Anaxagorovi a jeho stoupencům.

Ve své nauce o božské povaze nebeských těles dává Platón bohům očistným ode všech nedokonalostí konkrétní obsah. Viditelní bohové jsou přístupni lidskému poznání, jsou univerzální a uplatňují svou moc nade všemi národy. Proto je Platón privileguje před tradičními mytologickými podobami.²¹

Za hranicemi jsoucnosti

Idea dobra je nejvyšším prvkem Platónova inteligibilního univerza. Její odlišný ontologický statut je vyjádřen i terminologicky. Vždy je totiž označována výrazem *idea*, nikdy ne výrazem *eidos* jako ostatní ideje.²² Její odlišnost od ostatních idejí spočívá v tom, že není pouze vrcholem soustavy idejí, ale sama se nachází mimo rámec jsoucího.

Podle Hoffmana je absolutní dobro bohem, kterému jsou podřazeny ideje stejně tak věčné, jako je on. Platónův nejvyšší princip není však Aristotelovým nehybným Hybatelem nebo Plótínovým neosobním Jedním, ale Otcem a Stvořitelem vesmíru. Nikoli však v křesťanském smyslu, protože ideje jsou nestvořené.²³ Podobně i Novotný popisuje, že Platón výrazem „bůh“ mimo jiné označuje „svého jedinečného boha filosofického, jenž jest dobro“.²⁴ Podle W. K. C. Guthrieho²⁵ je Platónovo přesvědčení o tom, že ve světě vládne řád, který je dán působením jednoho principu, spíše náboženskou vírou než racionálním výkladem skutečnosti. Dobro chápe Platón jako první příčinu. Nelze je však považovat za boha, protože nemá personální charakter. Také podle A. H. Armstronga plní idea dobra v Platónově systému úlohu boha.²⁶ Jednotlivé ideje můžeme pochopit jako její manifestace v řádu jsoucího. Naskýtá se tedy myšlenka, že hraje v Platónově ontologickém rozvrhu úlohu analogickou bohu v soustavách inkuzivního monoteismu, v němž jsou jednotliví bohové chápáni jako personalizované vlastnosti jediného boha.

20 Platón, *Zákony*, přel. František Novotný, Praha: Oikúmené 1997, 268.

21 *Epinomis* 984d (s. 25), *Tímaios* 40e (s. 38), *Faidros* 246c-d (Platón, *Faidros*, přel. František Novotný, Praha: ISE 1993, 35-36).

22 Hans-Georg Gadamer, *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha: ISE 1994, 23.

23 E. N. Tigersted, *Interpreting Plato*, (Acta Universitatis Stockholmiensis 17), Stockholm: Almqvist och Wiksell International 1977, 57.

24 F. Novotný, *O Platónovi...* III, 39.

25 William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy IV: Plato the Man and his Dialogues, Earlier Period*, Cambridge: Cambridge University Press 1975, 511-512.

26 Arthur H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1940, 20.

Slunce je v *Ústavě* (507b-509c)²⁷ nazýváno potomkem dobra, které je zplodilo jako svou obdobu ve smyslovém světě. Guthrie rozeznává čtyři analogické momenty mezi Sluncem a dobrem.²⁸ (1) Stejně tak jako oči mohou vidět předměty pouze, jsou-li ozařovány světlem, jsou inteligibilní objekty poznatelné pouze tehdy, jsou-li ozařovány dobrem. (2) Slunce není jen příčinou poznatelnosti smyslového světa, ale díky němu vznikají a rostou organismy. Podobně dobro nezpůsobuje pouze poznatelnost idejí, ale je příčinou jejich bytí. (3) Slunce samo je viditelné. I idea dobra je sama inteligibilní a rozumově nahlédnutelná. (4) Jako Slunce dává možnost vzniku a růstu a neúčastní se přitom samo těchto procesů, tak i dobro není bytím, ale je bytí svou mocí nadřazeno. Toto přirovnání je Sókratem předkládáno proto, že se odmítá přímo vyjádřit o povaze dobra, protože to vyžaduje více úsilí, než je nyní schopen vyvinout. Doufá ale, že analogie Slunce a dobra jeho povahu osvětlí.

Idea dobra znamenala pro Platóna nejvyšší předmět poznání, poslední cíl jednání a zároveň příčinu a naplnění všeho jsoucího i jevového světa. Dobro však nelze adekvátně uchopit podobným způsobem jako esence inteligibilních idejí. Představuje totiž ontologickou úroveň, která není plně vyjádřitelná běžnými jazykovými prostředky. Platón charakterizuje dobro jako to,

... za čím se každá duše usilovně žene a kvůli čemu všechno podniká v předtuše, že to opravdu něco je, ale zároveň i v nejistotě, a neschopna dostatečně se zmocnit toho, co to vlastně je; a nemůže přitom použít svého pevného přesvědčení jako v ostatních případech ...²⁹

Dobro uniká každé lidské snaze po vyčerpávajícím popisu a nelze je chápat předmětně. Gadamer³⁰ to komentuje tak, že dobro se nikdy nemůže stát bezprostředním předmětem našeho poznání, ale můžeme je pozorovat jen v jeho účincích. Dobro lze tedy pochopit ne jako „Jedno“, ale přesněji jako „jednotící jednotu“. Guthrie³¹ vysvětluje, že dobro je tím posledním důvodem pro vysvětlení existence věcí. Samo však nepotřebuje ke své existenci žádný další důvod. Idea dobra se projevuje v účelném uspořádání i dynamice kosmu stejně jako v motivaci lidského chování, v lidském poznání, jednání a hodnocení. Jednotlivé ideje jsou objektivními měřítky pro posuzování různých kvalit věcí, idea dobra je pak zdrojem všech měřítek a zároveň měřítkem posledním. Dobro je zdrojem idejí, kte-

27 Platón, *Ústava*, přel. Radislav Hošek, (Antická knihovna 65), Praha: Svoboda-Libertas 1994, 309-310.

28 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...* IV, 506.

29 *Ústava* 505e (s. 305).

30 H.-G. Gadamer, *Idea Dobra...*, 24, 76.

31 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...* IV, 507.

ré jsou božské a jejichž poznáváním se člověk připodobňuje bohu podle možnosti, o to víc božské je však ono.

V dialogu *Faidón* (98b-99b)³² vysvětluje Sókratés svůj pohled na roli rozumu a dobra v kosmu. Rozum sám je výkonným prostředkem pro onu moc, která způsobuje optimální stav věcí. Dobro je první příčinou všeho, ono je tím, bez čeho žádná další příčina nemůže být příčinou. Hraje zde tedy stejnou roli jako v *Timaiovi*, kde je rozum v podobě demiurga („většního boha“) také jeho výkonnou silou.

Řešení problematiky dobra v lidském životě, které přechází ve zkoumání jeho obecné povahy, obsahuje dialog *Filébos*. Rozprava počíná otázkou, zda je pro člověka nejvyšším dobrem slast, nebo rozumové myšlení. Sókratés doporučuje opustit jednostranná řešení ve prospěch třetí možnosti.³³ Následuje výklad o čtyřech rodech jsoucna. Prvním rodem je nemezeno, ke kterému náleží slast. Druhým rodem je omezení, k němuž náleží rozum. Do třetího rodu patří potom všechno, co vzniká jejich smíšením. Sem náleží i lidský život, který je dán smíšením slasti a vědění. V tomto rodu jsoucna je možné nalézt vedle spojení obou protikladů také dobro. A právě dobro je zde pojato jako čtvrtý rod bytí.

Podle Gadamera³⁴ je zde na rozdíl od *Ústavy* či *Symposia* (kde je nazýváno jako čisté, nesmíšené a „mimo bytí“) dobro určeno jako struktura smíšeného, a je proto postižitelné pouze v něčem konkrétním. Nejde však o opuštění nauky o idejích či o kvalitativní odlišnosti dobra od všeho ostatního. Dobro může být vyzorováno ze všeho, protože ve všem je a ze všeho vyzařuje. Jedná se tedy o univerzálně-ontologickou nauku, která přesahuje původní otázku po lidském dobru a zahrnuje celek světa a způsob jeho uspořádání. Gadamer tvrdí, že *Filébos* je ze všech Platónových dialogů nejbližší paralelní aristotelské tradici, která také mluví o dvou takto různých principech jsoucna. Platónovo pojetí dobra jako příčiny dobrosti a skutečnosti prvků světa je z hlediska Aristotelova pojmového vyjadřování vykresleno pomocí mytického obrazu. Vznik a uspořádání světa zapříčinil ideální šenkýř, který znalecky mísí pramen medu (slast) a pramen čisté vody (rozum). Podobně v Aristotelově myšlení je pohyb uskutečňováním potence, dění je procesem vznikání, naplňováním účelu daného jsoucna. Naplňování účelu je cílem každého jsoucna, je aktualizací jeho přirozenosti, což je pro dané jsoucno nejvyšším dobrem. Toto souznění mezi Platónovým a Aristotelovým myšlením vykládá Gadamer jako přetlumočení Platónových metafor pojmovou řečí aristotelské fyziky a etiky. Transcendence „dobra o sobě“ však zabraňuje možnosti

32 Platón, *Faidón*, přel. František Novotný, Praha: ISE³1994, 67-69.

33 *Filébos* 20c (Platón, *Filébos*, přeložil František Novotný, Praha: ISE³1994, 26).

34 H.-G. Gadamer, *Idea Dobra...*, 75-76, 81-82.

myslet je jako „nějaké dobro“, tato jednotlivá dobra jsou pouze jeho explikacemi ve viditelném světě. Ono samo není žádným věcným obsahem, nelze je myslet jako ideu, či nejvyšší, vše zahrnující rod. Dobro není žádné „jedno“, je bytím idejí, které samo není ideou. Gadamer poukazuje na to, že tato myšlenka se v Aristotelově myšlení objevuje v podobě *analogia entis* (apórie rodu). Tomáš Akvinský ji posléze využil k svému pojetí bytí jako predikátu vypovídáného analogicky.

Platónovy spekulace o transcenci ideje dobra obsažené v *Ústavě* se staly spolu s jeho parmenidovskými úvahami o povaze Jednoho zdrojem inspirace pro vznik tradice negativní teologie. Dialog *Parmenidés* je věnován přemýšlení o povaze Jednoho. V kontextu těchto úvah (J. Patočka píše o existenci až devíti možných vyústěních parmenidovského pojetí bytí)³⁵ se objevují myšlenky později opakované mnoha mysliteli. Jedno je zde prezentováno jako „něco“, co není různé od něčeho jiného, různost totiž může být jen ve dvojici. Není s ničím totožné, protože pak by bylo tím druhým, a tedy různým od jednoho (*Parmenidés* 139c-e).³⁶ Jedno není podobné ani nepodobné, ani sobě samému ani něčemu jinému. Není stejné ani nestejně. Z žádného hlediska je nelze považovat za jsoucí. Nemá na jsoucnosti účast, nenáleží mu proto predikát „jest“. Nelze o něm vypovědět ani to, že „jest jedno“. Nelze je pojmenovat ani pojmově vyložit, uniká totiž smyslovému vnímání, mínění i jednoznačnému racionálnímu vyjádření.³⁷ V křesťanském prostředí se tyto Platónovy myšlenky staly základem pro ztotožnění „Boha – Tvůrce“ s nevypověditelným principem bytí. Tradice negativní teologie, jejímiž představiteli jsou vedle jejího zakladatele Dionýsia Pseudoareopagity především Johannes Scotus Eriugena a mistr Eckhart (spolu se svými žáky), našla své svěbytné vyjádření v myšlení Mikuláše Kusánského.

(1) V jeho díle se objevuje parmenidovská představa o nevypověditelnosti Jednoho:

Posvátná nevědomost nás poučila, že Bůh je nevýslovný, důvodem bylo, že je nekonečně větší než všechno, co lze nazvat jménem; a protože je to svrchovaná pravda, mluvíme o něm omezováním a záporom pravdivěji; tak nesrovnatelně velký Dionýsius nepřipouštěl, že by Bůh byl pravdou, ani pochopením, ani světlem, ani čímkoli z toho, co lze vyslovit; v tom jej následuje rabbi Salomo a všichni mudrci. Podle této negativní teologie není ani Otcem ani Duchem svatým, nýbrž pouze nekonečným. (*De docta ignorantia* I,26)³⁸

35 Jan Patočka, *Platón*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1992, 319-320.

36 Platón, *Parmenidés*, přel. František Novotný, Praha: Oikúmené 21996, 34.

37 *Parmenidés* 140b-142a (s. 36-40), 163d (s. 81-82).

38 Přel. Jan Patočka, in: Pavel Floss, *Mikuláš Kusánský: Život a dílo*, Praha: Vyšehrad 1977, 248-249.

(2) S tím je spojené ontologické určení Jednoho jako „ne-podobného, ne-stejného a ne-jiného“:

Mysl vidí, že samo „Ne-jiné“ je skutečnost samotné skutečnosti a maximum maxima sama a minimum minima. A tak vidí, že všecko, co může být jiné, může být vždycky jiné a že proto ve věcech, kde je něco jako více a méně, nedospěje se nikdy k něčemu skutečně největšímu, nad něž nemůže být nic většího, poněvadž se nikdy nedotknou samotného nejného, takže mohou být vždy jiné. (*De non-aliud XVII*)³⁹

(3) Výše uvedené Gadamerovy interpretace dobra jako „jednotící jednoty“ veškerého bytí, která není „jedním“, ale samotným nepředmětným bytím idejí, plně odpovídají koncepci bytí Mikuláše Kusánského:

Jako Bůh ve své nezměrnosti není ani v Slunci ani v Měsíci, ač ovšem je v nich naprostým způsobem tím, čím jsou, tak není veškerenstvo, svět, ani ve Slunci, ani ve Měsíci, nýbrž universum je v jejich bytnosti skloubeného způsobu. A protože naprostá (absolutní) bytnost Slunce je nejiná než absolutní bytnost Měsíce, ježto tato absolutní bytnost je sám Bůh, který je jsoucnost a bytnost všech věcí, je také skloubená bytnost Slunce jiná než skloubená bytnost Měsíce, ježto tak, jako absolutní bytnost věci není věc sama, tak zase skloubená bytnost je nejiná než sama věc; a tak vystává z toho, že svět či universum je skloubená jednota, která je skloubena ve Slunci jinak než v Měsíci, že identita universa je v různosti, tak jako jednota v mnohosti. (*De docta ignorantia II,4*)⁴⁰

Podle K. Jacobiho není Kusánského Bůh jedním z mnoha jsoucen, ani nestojí nějak nad nimi. Bůh je „vše ve všem“, ačkoli je „nic ze všeho“. Je to světlo, které se zjevuje ve všem a v každém, skrze něj je vše.⁴¹

V Platónově systému hraje první princip roli boha, což Platón naznačuje jeho analogií se Sluncem, bohem viditelného světa. Přestože je tím nejvíce božským, nelze jej považovat za boha v plném slova smyslu, protože nemá personální charakter. Je nadindividuálním předpokladem jsoucnosti všech bohů.

Obec a náboženství Platónových *Zákonů*

V dialogu *Zákony* sehrává přemýšlení o náboženských otázkách velmi významnou úlohu, normy náboženského chování i náboženských představ jsou zde ukotveny pomocí právních ustanovení a stávají se důležitými regulativy celé obce. Politika a teologie zde nemohou být odděleny, což v politické praxi znamená, že *Zákony* jsou vzorem náboženské nesnášen-

39 Přel. Jan Patočka, in: Pavel Floss, *Mikuláš Kusánský: Život a dílo*, Praha: Vyšehrad 1977, 253.

40 Přel. Jan Patočka, in: Pavel Floss, *Mikuláš Kusánský: Život a dílo*, Praha: Vyšehrad 1977, 253.

41 Klaus Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Freiburg – München: Karl Alber 1969, 151.

livosti. Podle Wyllera⁴² v *Zákonech* Platón povýšil na zákon a systematicky zformuloval požadavek náboženské nesnášenlivosti, která v obecném athénském právním vědomí té doby poměrně ustoupila do pozadí. Proto je podle Guthrieho⁴³ pro poznání Platónovy filosofické teologie nutné zkoumat spíš *Tímaia* než politickou teologii *Zákonů*.

Platón se v *Zákonech* k náboženství vztahoval velmi praktickým způsobem. Považoval je za účinný nástroj sociální regulace a jeho právní zakotvení za způsob jak zamezit růstu sociálně negativních jevů. Náboženství je prvkem, který má schopnost udržovat ve společnosti řád a posilovat úctu ke kolektivně sdíleným hodnotám. Náboženské představy *Zákonů* jsou velmi blízké žité náboženské skutečnosti Platónovy doby, ale i přesto je jejich pojetí „boha“ dáno striktním podřízením rozumovému principu. Bohoslužbou je především jednáním podle rozumu. Platón však neponechává imperativ „jednání podle rozumu“ na formální úrovni, neboť většina obyvatel obce není schopna jeho správné aplikace na konkrétní případy. Právě to je důvodem existence různých náboženských předpisů a trestního práva postihujícího jejich nedodržování. Tyto předpisy jsou stanoveny lidmi, kteří již dosáhli pravého poznání a mají tedy schopnost vést nevědoucí. Je tomu podobně jako v diskusi o teleologickém uspořádání kosmu. Ne všichni lidé jsou skutečně schopni pochopit, že se věci nedějí z bezduché nutnosti, ale směřují k uskutečňování dobra. Přesto je pro ně lepší, aby této myšlence alespoň uvěřili a podle ní žili.⁴⁴ Stejně tak ne všichni mohou dosáhnout poznání, jak se správně vztahovat k bohům. A právě pro tyto lidi existují zákony, které to ukazují.

V otázkách kultu a náboženských zvyků je Platón velmi konzervativní a odvolává se na autoritu Delf, Dódóny a starých pověstí. Pokoušet se měnit to, co bylo doporučeno z těchto míst, by bylo velmi nerozumné.⁴⁵ Platón dokonce mluví o zjevování bohů, což je v naprostém protikladu s myšlenkou *Ústavy*, že bohové jsou dokonalí a neměnní. Každá správní oblast obce má mít svůj oltář a pravidelně přinášet oběti. Jeden ze zákonů zakazuje zakládat svatyně v soukromých domech a přinášet soukromé oběti. Ty mohou být přinášeny pouze ve veřejných chrámech skrze ustanovené kněze a kněžky. Při soukromých bohoslužbách by se totiž mohlo stát, že by bohové mohli být uraženi, což by mohlo přivolat jejich nepřízeň.⁴⁶

42 E. A. Wyller, *Pozdní Platón...*, 246-247.

43 William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy V: Late Plato and the Academy*, Cambridge: Cambridge University Press 1978, 365.

44 *Zákony* 903c-d (s. 288).

45 *Zákony* 738b-d (s. 125).

46 *Zákony* 909d-910d (s. 295-296).

Pro Platóna je správné smýšlení o bozích podmínkou krásného života.⁴⁷ Proto jsou přestupky proti náboženským nařízením kvalifikovány obzvláště přísně, týkají se totiž obecně sdílených představ, jejichž narušením by bylo ohroženo uspořádání obce. Platón dokonce nabádá lidi, kteří jsou puzeni k vypulování svatyní, aby se v případě neúspěšných pokusů o sebeovládnutí rozhodli pro dobrovolný odchod ze světa.⁴⁸ Existují tři kategorie lidí, kteří se dopouštějí přestupků proti zbožnosti.⁴⁹ První popírají existenci bohů. Druzí v jejich existenci sice věří, ale nevěří, že se starají o lidi. Třetí kategorie bezbožných zase věří tomu, že bohy si lze naklonit na svou stranu oběťmi a modlitbami. Platón nabádá občany, aby udávali každého, kdo se proti zbožnosti proviní. Považuje za potřebné trestat i jinak počestné lidi, odchýlí-li se jejich názor na bohy od zákonných ustanovení. Stýkat se s nimi mohou pouze členové „nočního shromáždění“, kteří se snaží o změnu jejich smýšlení. Provinilci jsou pět let věznění. Neodvolají-li své názory či budou-li přestupky opakovat, budou znovu odsouzeni a popraveni.

Zdroj jejich bezbožnosti tkví v nesprávném mínění o bozích, k němuž jsou náchylní především mladí lidé. Podle některých názorů je svět ovládnán „přírodou a náhodou“.⁵⁰ Lidský svět je vytvořen interakcí jednotlivých prvků společnosti a zákonnost je dána dohodou, nikoli odvozena od přirozenosti. Tyto názory používají lidé jako výmluvu pro své zlé chování. Guthrie⁵¹ podotýká, že Platónova polemika s těmito názory je primárně namířena proti sofistům a jejich následovníkům. Také proti sofistickým předchůdcům, před Sokratovským přírodním filosofům, v jejichž koncepcích převládalo neteleologické pojetí světa (Empedoklés, Démokritos, Anaxagorás, Anaximandros, Archeláos, Kritiás, Prótagorás, Thrasymachos). Nesprávné představy o bozích vznikají proto, že lidé považují duši za sekundární produkt neživé přírody. Platón naopak argumentuje, že duše je počátkem všeho pohybu, je ze všech věcí nejstarší a předchází tedy veškerou tělesnou přirozenost. Z toho, že se všechna vesmírná tělesa pohybují po pravidelných rozumových drahách, je zřejmé, že je to ta „nejlepší duše, která pečuje o veškeren svět a ona že jej vede takovou drahou“. Všechny duše řídící pohyby nebeských těles jsou „dobré veškerou dobrotou“, a je proto nutné je pokládat za bohy. Tito bohové mají péči o celý svět jako svůj nejvlastnější úkol.⁵² Guthrie⁵³ zmiňuje, že úvaha o spojitosti

47 *Zákony* 888b (s. 270).

48 *Zákony* 854b-c (s. 235).

49 *Zákony* 907d-910d (s. 292-296).

50 *Zákony* 889c (s. 271).

51 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...* V, 361-362.

52 *Zákony* 891e (s. 274), 896b (s. 279), 899b (s. 283), 900a (s. 284).

53 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy...* V, 363.

pohybu a života vedla některé myslitele k tomu, že Platóna obdařili hanlivým přívzkem „nerovného předchůdce ontologických důkazů“. Podle Wyllera⁵⁴ je v X. knize *Zákonů* prezentována první *religio naturalis* v dějinách filosofie vůbec, která vznikla jako zbraň zvěstujícího proti pověřčivým.

Závěrem je třeba se zamyslet nad tím, jak vlastně chápal Platón úlohu náboženství ve vztahu k obci, zda je chápal pouze jako prostředek k dosažení vlády a jejího udržování. Takový názor zastává Popper,⁵⁵ který tvrdí, že Platónův postoj k náboženství je totožný s postojem jeho strýce Kritii. Ten považoval náboženství za vynález „moudrého a mazaného muže“, který s jeho pomocí donutil lidi k podřízenosti. Kritiovy verše vyprávějí o muži, který vynalezl bázeň před bohy, zavedl ze všech nauk nejsladší a „přitom pravdu lživou řečí zahalil“, tím v lidech vzbudil velký strach a nastolil právo, které pomocí něj udržuje.⁵⁶ Podobné myšlenky lze nalézt v *Ústavě*.⁵⁷ Platón zde říká, že báje, které se vyprávějí o posvátných událostech, jsou sice lživé, ale protože se on sám snaží „připodobnit lež co nejvíce pravdě, dělá z ní věc prospěšnou“. Platón se tedy přiznává, že užívá lži. Neužívá ji však ve stejném smyslu jako Kritiás. Platónovým úkolem nebylo držet lidi v poslušnosti pomocí strachu, ale přibližovat je k dobru skrze dodržování zákonů. Kritiás však chápal náboženství jako pragmatickou lež sloužící především vládcům. Platón jako cestu pro lidi neschopné filosofického poznání. Ti si mohou dodržováním zákonů připravit lepší pozici pro novou volbu osudu a postoupit směrem k dobru. Platón tradiční náboženské představy nasycuje „filosofickou moudrostí“ a přibližuje je tak běžným lidem. Jeho přístup k náboženství není proto shodný s přístupem Kritiovým. Platón je vždy vztažen k obecnému řádu a jeho záměrem je vést lidi k dosažení co největší míry dobra.

54 E. A. Wylller, *Pozdní Platón...*, 246.

55 K. R. Popper, *Otevřená společnost...* I, 131. Podle Russellova podání považoval Nietzsche Platóna za myslitele, který udržoval lidi pomocí představ o ctnostném životě v podřízeném postavení. Jde tedy o přístup podobný Popperovi (Bertrand Russell, *History of Western Philosophy, and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London: Allen & Unwin 1962, 789).

56 *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, přel. Karel Svoboda, Praha: Nakladatelství ČSAV 1962, 172-173.

57 *Ústava* 382d (s.116).

SUMMARY

On Notion of “God” in Plato’s Thinking

Because of Plato did not use a steady terminology there are several various meanings of a notion of “god” in his dialogues depending on concrete contexts. Adjective divine sometimes means nothing connected with deity but only “great, outstanding or wonderful”. Plato used this adjective in a comparative and superlative degree, often in an ironical way. It can be often found in connection with anything what is regarded to be supernatural like a poetic inspiration or a prediction ability. Plato took over some meanings of a notion of “god” from his contemporary religious tradition and modified them according to his philosophy; the others are results of his own original thinking. (1) Soul is a divine substance. It is simple (according to *Phaedo* 80b) and rational which means that is the most similar to ideas. The most valuable part of souls is reason, which comes directly from Demiurgos (*Timaeus* 41c). Soul is a source of spontaneous movements of all material substances too (*Laws* 899a). Connection of reason and soul (which is a feature of personality) is the main feature of Plato’s god. (2) Cosmos is divine. It is a living being under control of fully rational Soul of Cosmos, which contains all living creatures (*Timaeus* 30b). It is a real god. (3) All stars and planets are gods because of their rational souls. They are the most perfect kinds of all living beings with the most beautiful bodies and the best souls (*Epinomis* 981e). (4) Creator – Demiurgos is called a god (*Timaeus* 31c). Demiurgos created Cosmos according to patterns of eternal ideas and so he can be understood as a personification of reason. (5) God discussed in *Republic* (382d) is described like simple, changeless and absolutely truthful. Popper calls these attempts of purifying “changing into immobile beings in Parmenides style”. (6) There is another conception of deity in *Laws* which could be called a conception of “full-blooded god”. Such gods are worshiped by cults coming from Delphi. People can ask them for grace and help and can judge and condemn in their names. These gods take care for people (712b-716d). In Wyller’s opinion this conception of god represents “Greek Jehovah” and in Gilson’s opinion it is a real expression of Plato’s own religiosity. (7) Plato also talks about “eternal (immortal) gods” in *Timaeus* (37c). They are patterns for Cosmos created by Demiurgos. It means that an expression “eternal (immortal) gods” is a metaphor for ideas. (8) If we analyse Plato’s ontology it is necessary to recognize a higher status of “idea of Goodness” among the other ideas. That is the reason why a lot of thinkers mean that this idea plays a role of God in his ontology (I would say a role of the highest god in systems of inclusive monotheism).

Regionální muzeum v Litomyšli
Jiráskova 9
570 01 Litomyšl

MARTIN BOŠČÍK

e-mail: muzeum.lit@worldonline.cz